

DIARIOS DEL TERRUÑO

REFLEXIONES SOBRE MIGRACIÓN Y MOVILIDAD



División de Ciencias Sociales y Humanidades / Posgrado en Ciencias Sociales y Humanidades
Número 13/ enero-junio 2022/ Segunda época / Publicación semestral / ISSN: 2448-6876



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
METROPOLITANA
Unidad Cuajimalpa

DIARIOS DEL TERRUÑO. REFLEXIONES SOBRE MIGRACIÓN Y MOVILIDAD. Segunda época, número 13, enero-junio 2022, es una publicación semestral de la Universidad Autónoma Metropolitana a través de la Unidad Cuajimalpa, Coordinación de Extensión Universitaria. Prolongación Canal de Miramontes 3855, Col. Ex-Hacienda San Juan de Dios, Alcaldía Tlalpan, C.P. 14387, México, Ciudad de México y Av. Vasco de Quiroga N° 4871, 8° piso, Col. Santa Fe Cuajimalpa, Alcaldía Cuajimalpa de Morelos, C.P. 05348, México, Ciudad de México. Teléfono 55-58-14-65-60. Página electrónica de la revista: www.revistadiariosdelterrano.com. Dirección electrónica: contacto@revistadiariosdelterrano.com. Editor responsable: Mtro. Carlos Alberto González Zepeda. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo de Título No. 04-2016-022216361900-203. ISSN 2448-6876, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número: Mtro. Carlos Alberto González Zepeda. Fecha de última modificación: 07 de diciembre de 2022. Tamaño del archivo 6 MB.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Autónoma Metropolitana.

Diarios del Terruño aparece referenciada en los siguientes índices nacionales e internacionales:



DIRECTORIO

Dr. José Antonio De los Reyes Heredia
Rector General

Dra. Norma Rendero López
Secretaria General

Mtro. Octavio Mercado González
Rector de la Unidad Cuajimalpa

Dr. Gerardo Francisco Kloss Fernández del Castillo
Secretario de la Unidad

Dr. Gabriel Pérez Pérez
Director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades

Dra. Esther Morales Franco
Secretaria Académica de la DCSH

Dr. Leonardo Díaz Abraham
Coordinador del Posgrado en Ciencias Sociales y Humanidades

Mtro. Luis Eduardo Hernández Huerta
Jefe de Publicaciones y Difusión DCSH

DIARIOS DEL TERRUÑO

Mtro. Carlos Alberto González Zepeda

Director | Editor

Mtro. Carlos Abraham Villaseñor Ramírez

Diseño editorial

Mtro. Carlos Alberto González Zepeda

Dr. Rodrigo Rafael Gómez Garza

Corrección de estilo

Dr. Rodrigo Rafael Gómez Garza

Programación y página Web

Arte en portada

Benja Torres

Título: Digo la verdad hasta cuando miento VIII

Técnica: Dibujo con tinta china sobre papel

Medidas: 40 x 60 cm

Año: 2019

COMITÉ EDITORIAL

Mtro. Carlos Alberto González Zepeda
Universidad Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa

Dr. Jorge E. Culebro Moreno
Universidad Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa

Dr. Leonardo Díaz Abraham
Universidad Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa

Mtro. Adan Joseph Lagunes Hernández
Universidad Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa

Dra. Frida Calderón Bony
Universidad Nacional Autónoma de México

Dr. Rodrigo Rafael Gómez Garza
Universidad Nacional Autónoma de México

Dr. Bruno Felipe de Souza e Miranda
Universidad Nacional Autónoma de México

Dra. Cristina Gómez Johnson
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México

Dra. Alejandra Díaz de León
El Colegio de México

Dra. Angélica Alvites Baiadera
Universidad Nacional de Villa María, Argentina

Dra. María Luz Espiro
Universidad Nacional de La Plata, Argentina

Dra. Isolda Perelló
Universidad de Valencia, España

COMITÉ CIENTÍFICO

Dra. Janeth Hernández
Universidad Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa

Dra. Itzel Eguluz
Universidad Nacional Autónoma de México

Dra. Mónica Patricia Toledo González
Universidad Autónoma de Tlaxcala

Dra. Chantal Lucero Vargas
Universidad Autónoma de Baja California

Dr. Joel Pedraza Mandujano
Universidad Intercultural del Estado de México

Dr. Yerko Castro Neira
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México

Dra. Andrea Bautista León
Universidad La Salle, México

Dr. Oscar Misael Hernández
El Colegio de la Frontera Norte

Dr. Abbdel Camargo
El Colegio de la Frontera Sur

Dr. Sergio Prieto Díaz
El Colegio de la Frontera Sur

Dr. Abel Astorga Morales
El Colegio de Michoacán

Dr. Guillermo Antonio Navarro Alvarado
Universidad de Costa Rica, Costa Rica

Dra. Lourdes Basualdo
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Dra. Patricia Jimena Rivero
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Dr. Andrés Pereira
Universidad Nacional de entre Ríos, Argentina

Dra. Fernanda Stang
Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez, Chile

Dr. Handerson Joseph
Universidade Federal de Rio Grande do Sul, Brasil

Dr. Thales Speroni Pereira da Cruz
Universidade de Brasilia, Brasil

Dra. Ángela Yesenia Olaya
Harvard University, Estados Unidos

Dra. Ester Serra Mingot
Bielfeld University, Alemania

Dra. Elif Tugba Dogan
Ankara University, Turquía

¿CÓMO MIGRAN LAS FIESTAS INDÍGENAS? DE ARANZA A LAS VEGAS, RE-CREANDO EL RITUAL P'URHÉPECHA CON EL MAESTRO GIL

*Elizabeth Araiza Hernández**

Resumen

Este escrito presenta parte del trabajo etnográfico, realizado de 2007 a la fecha, para documentar la experiencia de los ensayadores de Pastorela, el ritual distintivo de las fiestas de Navidad y Año Nuevo entre los p'urhépechas. En este caso, seguimos los pasos del "maestro Gil" quien, en sus esfuerzos por recomponer la pastorela purépecha en Las Vegas, demuestra las dificultades, tensiones y desencuentros entre generaciones, géneros y nacionalidades. Señala así la necesidad de agregar una dimensión nueva a los estudios sobre migrantes indígenas en Estados Unidos: la fiesta como unidad de análisis; al analizarla como proceso, más que un producto ya terminado, deja de ser vista como algo negativo, mero espectáculo, o positivo, potenciador de empoderamiento étnico; al tomar en cuenta la voz de los festejantes mismos, la investigación se nutre de etnovoces, etnodiálogos o etnocategorías que hacen ver el fenómeno en su complejidad procesual y relacional.

Palabras clave: migración indígena, festividades, p'urhépechas, Michoacán, Nevada.

HOW DO INDIGENOUS FESTIVALS MIGRATE? FROM ARANZA TO LAS VEGAS, RE-CREATING THE P'URHÉPECHA RITUAL WITH TEACHER GIL

Abstract

This paper presents part of the ethnographic work, carried out from 2007 to date, to document the experience of Pastorela rehearsal list, the distinctive ritual of Christmas and New Year's celebrations among the P'urhépechas. In this case, we follow in the foot steps of "Teacher Gil" who, in his efforts to recompose the Purépecha pastorela in Las Vegas, demonstrates the difficulties, tensions, and disagreements between generations, genders, and nationalities. He thus points out the need to add a new dimension to studies on indigenous migrants in the United States: the *fiesta* as a unit of analysis; by analyzing it as a process, rather than a finished product, it ceases to be seen as something negative, a pure spectacle, or positive, an enhancer of ethnic empowerment; by taking in to account the voice of there velers them selves, the research is nourished by ethno-speakers, ethnodiologues or ethnocate-goriesthatmakethephenomenon visible in its processual and relational complexity.

Keywords: indigenous migration, festivities, p'urhépecha, Michoacán, Nevada.

*Mexicana. Doctora en Estética, Ciencias y Tecnología de las Artes por la Universidad de París 8, Francia. Actualmente es profesora-investigadora en el Centro de Estudios Rurales en El Colegio de Michoacán (EL COLMICH), México. Líneas de investigación: antropología del ritual, antropología del arte, estudios del performance, fiestas y pastorelas p'urhépechas. Contacto: elizabeth.araiza@colmich.edu.mx.

Fecha de recepción: 04 de febrero de 2022. Fecha de aceptación: 20 de mayo de 2022.

INTRODUCCIÓN

En su presentación a la obra pionera *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado (2004), hicieron notar que la migración de mexicanos hacia Estados Unidos se vuelve cada vez más un “proceso multiétnico” y que “para refinar nuestra comprensión sobre estos migrantes nuevos y sus regiones de origen y destino”, así como de los grupos que cuentan con una experiencia migratoria de larga data y no se les ha estudiado suficientemente “los investigadores deberán expandir el intercambio entre aquellos que estudian comunidades indígenas y aquellos que estudian migración” (Fox y Rivera-Salgado, 2004, p. 14-15).

El presente escrito se sitúa del lado de aquéllos que estudian comunidades indígenas, enfocándose en las fiestas, siguiendo la orientación metodológica y espesor teórico que caracteriza a la antropología del ritual. La necesidad de dialogar con los estudios migratorios surge en el trabajo de campo, al tratar de etnografiar la vida ritual y festiva en las comunidades p'urhépechas y constatar que está permeada de un modo u otro por el movimiento constante de ida y vuelta a Estados Unidos, de personas, cosas, recursos materiales e ideas. La fiesta misma y sus rituales migran.

Mi propósito en este escrito es contribuir a agregar una dimensión nueva a este ámbito de estudios a partir de dos consideraciones: 1) acerca de cómo, en qué condiciones, mediante qué tipo procedimientos técnicos, artísticos, estéticos, qué tipo de negociaciones para decidir qué elementos de la fiesta han de cambiar y qué otros deben preservarse, quiénes son los participantes en este proceso, cómo se relacionan entre sí; y 2) tomar en serio el punto de vista y las explicaciones de los festejantes mismos sobre dichos procesos; sus propios métodos y teorías de la fiesta, de la migración y de sí mismos. Esto es, realizar entrevistas y etnografías con “etnovoces, etnodialogos o etnocategorías” para empezar a remediar una de las debilidades que Guillermo Alonso observa en la obra editada por Fox y Rivera-Salgado (2004), a saber, “el escaso, por no decir inexistente, trabajo en la propia lengua indígena” (Alonso, 2004, p. 198). No se trata solamente de sumar y amplificar voces, como en las redes sociales, sino de construir un conocimiento conjuntamente. Crear las condiciones para dialogar, transmitir aspectos relevantes de una conversación, implica dar un paso adelante en esta dirección.

Con este fin, elegí una, tan sólo una, de entre la serie de conversaciones que he mantenido desde 2007 hasta la fecha con quienes participan en la pastorela p'urhépecha y principalmente con los maestros que ensayan, es decir, que dirigen este ritual, que forma parte de la fiesta de Navidad y Año Nuevo en las comunidades p'urhépechas. Resulta iluminadora, como veremos en adelante, porque el maestro Gil, ensayador de Aranza, desempeña además un papel importante en la recomposición de la pastorela p'urhépecha en Las Vegas (aunque también ha dirigido en Washington) y nos habla de las dificultades, tensiones y desencuentros entre generaciones, géneros y nacionalidades. El artículo se compone de dos partes, la primera proporciona algunas claves para que los lectores se sitúen en el ámbito de reflexión del maestro Gil. La segunda parte presenta la narrativa de su experiencia, que ha sido dividida en dos partes, con objeto de facilitar la exposición.

P'UHRÉPECHAS EN ESTADOS UNIDOS: NEGACIÓN DE SU SER FESTEJANTES

En el universo de estudios sobre comunidades indígenas mexicanas, la comunidad p'urhépecha ocupa un lugar sobresaliente, es sin duda una de las más estudiadas y desde una variedad de disciplinas académicas, la bibliografía a estas alturas es inabarcable. En cambio, en el ámbito de estudios sobre migración brilla por su ausencia. A modo de prueba, considérese que en la obra editada por Fox y Rivera-Salgado, solamente se incluye un capítulo sobre p'urhépechas (el de Anderson sobre migrantes de Cherán en Cobden), mientras que los migrantes oaxaqueños, principalmente mixtecos y zapotecos, acaparan la atención con cuatro capítulos dedicados a ellos, además de ser mencionados en otros tantos. Es cierto que dicha obra se centra en la experiencia de indígenas oaxaqueños en California, pero promete dar cuenta de la de otros migrantes indígenas. De hecho, los editores mismos hacen notar que “aunque los migrantes purépechas han estado migrando a los Estados Unidos por un tiempo similar al de los oaxaqueños, hasta ahora han recibido menor atención en materia de investigación” (Fox y Rivera-Salgado, 2004, p. 47). No obstante, hay suficientes evidencias que demuestran que en realidad los p'urhépechas se adelantaron con mucho a otros grupos indígenas en su paso hacia aquel país. Laura Velasco señaló que la presencia de este grupo étnico “en las corrientes migratorias hacia Estados Unidos se remonta a principios del siglo XX, cuando viajeros de origen p'urhépecha salieron de los municipios de Purépero, Tangancícuaro y Chilchota con rumbo al norte” (2008, p. 156); Jesús Castillo (1988, p. 175-182), mencionó que ya desde los años 1920 personas originarias de Paracho, incluso sus familiares y amigos, habían viajado al norte, por ejemplo a Illinois y Detroit; Ralph Beals (1992, p. 147-227) aseguró que, durante su investigación en Cherán, entre 1940 y 1941, varios entrevistados afirmaron tener parientes en Estados Unidos y algunos dijeron haber viajado a aquel país; Warren Anderson (2004, p. 389) documentó la llegada de los primeros migrantes originarios de Cherán a Cobden, Illinois, en 1959.

También hay evidencias que relativizan el supuesto de que los migrantes mixtecos y zapotecos son más numerosos y tienen más lugares de llegada en Estados Unidos, razón por la cual se les estudia más. Casimiro Leco señaló que para 2012 había en la Unión Americana cerca de “120,000 migrantes p'urhépechas”, distribuidos en los estados de “California, Texas, Oregon, Illinois, Kentucky, Tennessee, Missouri, Alabama, Florida, Georgia, Carolina del Norte, Pensilvania, Michigan y Washington” (2012, p. 67). Le faltó agregar Nevada.

Laura Velasco plantea que los académicos han pasado por alto estas evidencias, debido a que han mantenido una “atención exagerada” hacia ciertos grupos étnicos en detrimento de otros, hacia determinados aspectos de sus vidas en menoscabo de otros. Lo cual se explica, sugiere esta autora, por “las fuentes epistemológicas que llevan a que un fenómeno social se convierta en un tema de investigación” (Velasco, 2008, p. 152). Antes de la década de 1990, el tema era la migración de los mexicanos, a los migrantes p'urhépechas se les clasificó en el rubro general de migrantes mexicanos o bien, en el mejor de los casos, como migrantes michoacanos. Se les consideró, al igual que a éstos, ante todo como trabajadores, por lo general de baja calificación, con poca capacidad de agencia, de movilizarse y organizarse por sí mismos para incidir en la opinión y acciones de los otros. Como si solamente fueran máquinas de producir remesas, concentrados en ganar dólares y nada más. El tema académico dominante era entonces, la condición de clase, la posición subordinada de los migrantes mexicanos. La

visibilidad que a partir de 1990 alcanzaron algunas movilizaciones indígenas, de mixtecos y zapotecos principalmente, en el norte de México y en Estados Unidos, motivaron nuevas miradas y lecturas: se reconoció a los migrantes indígenas su capacidad de movilización política.

Pese a todo, sobre los p'urhépechas, según se ha demostrado, siguió pesando la misma consideración: “su vida organizativa ha sido marcadamente más débil [...] no han logrado organizarse bajo una base comunitaria” (Velasco, 2008, p. 157), “nada parecido” a las organizaciones de mixtecos y zapotecos (Anderson, 2004, p. 403-404), es decir, con el nivel de institucionalización que éstas han alcanzado. Podemos pensar que los migrantes p'urhépechas han elegido otras vías, otras formas de organizarse con la misma finalidad de unirse, hacer comunidad, lo cual en sus lugares de origen implica participar activamente en las fiestas. El trabajo de campo en comunidades p'urhépechas y nuestras referencias sobre antropología del ritual nos han enseñado que muchas veces los conflictos y asuntos importantes que marcan una transformación en la colectividad se expresan y se dirimen en las fiestas y en los rituales. Para los indígenas oaxaqueños, el espacio social propicio para tales efectos es, al parecer la asamblea, más que la fiesta. De hecho, el trabajo de Ivy Rieger (2018) demuestra cómo es que la tradición festiva de los mixtecos en Estados Unidos, así como en los lugares de origen, es moldeada en función de las circunstancias y de determinados intereses, por lo que se revela como una “tradición camaleónica”. Categorización que a mi parecer resulta problemática, pues reduce a unos meros actos reflejos de adaptación mecánica, todos esfuerzos de organización social, creatividad estética y artística que conlleva la fiesta.

No es posible todavía determinar cuál sería la categoría más apropiada para dar cuenta de la tendencia que siguen las fiestas p'urhépechas en Estados Unidos y cómo se relacionan con las de los lugares de origen, pues no contamos con suficiente información que la respalde. Hay pocos trabajos centrados enteramente en el tema. El trabajo de Casimiro Leco (2012 y 2017) destaca por haber establecido un orden clasificatorio de fiestas (sociales, civiles y religiosas), mencionando los lugares de origen y los lugares de llegada. Su descripción y análisis se focaliza en el jaripeo de Cherán en Wendel, California, menciona otros lugares donde se realizan jaripeos (Texas, Chicago, Kentucky y Michigan), asegura que llegan a reunir a más de 10 000 personas (2017, p. 90) y que tan sólo el alquiler del espacio llega a costar 3 500 dólares. Es uno de los raros escritos que da voz a los participantes mismos y utiliza ciertas etnocategorías, sobre todo de la gastronomía: *churipo*, *korundas*, *uchepos atapakuas*. Sin embargo, no proporciona mayores detalles sobre los procesos de recomposición de los “festivales pu'rhépechas”.

En general, los estudios sobre migrantes indígenas en Estados Unidos que documentan las fiestas se focalizan en los resultados, la fiesta ya terminada (Anderson, 2004; Rieger, 2019) y en ciertas celebraciones, tales como las fiestas patrias, día de muertos y sobre todo la fiesta patronal, en detrimento de las fiestas de Navidad y Año Nuevo. Esta tendencia a soslayar las fiestas navideñas se ha observado en otros países por ejemplo en España y en Francia (Isambert, 1982; Ariño y García, 2006). Por tanto, sigue haciendo falta describir y analizar con detalle los procesos de recomposición de las fiestas en general y las fiestas navideñas en particular, en los lugares de llegada, tal como han demostrado Ariño y García (2006).

LA FIESTA Y SUS RITUALES

En las comunidades p'urhépechas las fiestas, rituales y danzas gozan en general, siempre habrá excepciones, de una sorprendente vitalidad, se conectan unas con otras en una linealidad para formar ciclos anuales (del calendario de la religión católica, del ciclo agrícola, calendario cívico, ciclo de vida de las personas y de la naturaleza). Las fiestas de un pueblo a su vez se conectan con las de otro, en un sistema complejo de intercambios y reciprocidades, tal como veremos enseguida, el cual explica, en parte, dicha vitalidad. La obligación de dar y recibir (que en lengua p'urhépecha se expresa con la palabra *marhuastpeni* y conlleva una concepción del ser p'urhépecha como aquel que es útil, que brinda servicios a la comunidad)¹ exige que el ciclo festivo anual esté completo y se lleven a cabo todas y cada una de las fiestas. Los p'urhépechas se distinguen en este punto respecto de otras comunidades indígenas mexicanas, por ejemplo, las mixtecas de Oaxaca, acerca de las cuales se ha dicho que “aunque celebran su fiesta patronal y otras fiestas importantes como la Semana Santa, no tienen un ciclo completo de fiestas debido a niveles cada vez mayores de emigración y otros cambios socioeconómicos” (Rieger, 2019, p. 112).

Ante la falta de una definición ampliamente aceptada o una teoría unificada² de la fiesta, cabe retomar una caracterización susceptible de iluminar nuestros datos etnográficos. “Una fiesta es antes que nada un acto colectivo. La fiesta se rodea de representaciones, de imágenes materiales o mentales, pero éstas no figuran sino como acompañantes del elemento activo. Se diría lo mismo de los diversos objetos materiales, decoración, alimentos, etc. que sirven para la acción de la fiesta. En segundo lugar, la fiesta es total o por lo menos completa, pues pone en juego varios registros de la vida social [...] Por último, esta acción es simbólica, en el sentido en que evoca un ser, una colectividad. La acción propia de la fiesta es la simbolización. Para que el símbolo sea reconocible tiene que ser relativamente fijo” (Isambert, 1982, p. 125–163). Por ejemplo, la fiesta patronal evoca a la imagen de un santo. Hay que decir enseguida que esa fijación no es algo ya dado y asegurado de una vez y para siempre. La fijación cuesta, como veremos párrafos abajo, cuesta mucho trabajo y al final no está garantizada, así como tampoco está garantizado el sentimiento de unidad, por el hecho de hacer la fiesta y es por eso por lo que se necesita hacer cada vez más fiestas.

La noción de fiesta tradicional se vincula con este intento de fijar algo que no termina de fijarse por completo. Tradicional no quiere decir anclado en el pasado, impermeable al cambio y cosas por el estilo, sino que cuenta con un arraigo de larga data, se vincula con el presente y se orienta hacia el futuro. Además, no resulta conveniente, en términos conceptuales, teóricos y metodológicos, confun-

¹Ismael García, Ihuatzio, 2019, en comunicación personal.

²Se puede decir que en cierto modo el debate persiste entre básicamente dos perspectivas. Por un lado, la concepción inspirada en la idea de “fiesta primitiva” de Caillois (1976), que de algún modo sigue siendo dominante en los estudios de la fiesta; enfatiza los aspectos de exuberancia, exceso, dilapidación, alegría suprema, desorden y subversión que se supone están presentes en toda fiesta. Según esta concepción, habría que restringir este término a aquellas acciones que “comprometen a la sociedad entera, y que implican una eferescencia, una exaltación que se consume en gritos y gestos, que incitan a un abandono sin control hacia los impulsos más irreflexivos, a la dilapidación y a la destrucción de las riquezas acumuladas gracias al trabajo cotidiano, al exceso de comida, de bebidas, de ruidos, de sexualidad y de violencia” (Caillois, 1976, en Albert-Llorca, 2002). Por otro lado, una concepción que, al cuestionar y oponerse a esta visión universalista de fiesta, revela la existencia de acciones festivas que, aunque comprometan a la sociedad entera, no ostentan estos aspectos, sino más bien un carácter solemne, recatado, no-excesivo, y ordenado. Es decir, que hay otros modelos posibles de fiesta y que no hay razón de erigir uno de ellos como el bastón de medida (Araiza, 2006, p. 30).

dir y entremezclar fiesta —que es costumbre— con festival, kermés, instalaciones y demostraciones de identidad con tintes folkloristas cuya finalidad principal es comercial o para propagar ideologías ajenas a la fiesta. Un evento festivo que se lleva a cabo unas cuantas veces no es una fiesta tradicional. Un ejemplo de festival serían los eventos que intenta institucionalizar la Secretaría de Migración mediante el programa Palomas Mensajeras en Estados Unidos a través de los clubes de oriundos. Muchos de mis interlocutores p'urhépechas consideran que el Año Nuevo Purhépecha no es Kuinchikua (fiesta en lengua p'urhépecha) sino un festival (Araiza, 2015).

Una fiesta en las comunidades p'urhépechas suele consistir en misa, procesión llevando a cuestas al santo o imagen mariana que se venera, acompañada de música, danzas, jaripeos, torneos de básquetbol, ingesta de comida y bebidas, acciones rituales que marcan el inicio y el final de la fiesta. Es en este sentido que decimos que la fiesta tiene sus rituales. El ritual se compone de secuencias de acciones que constituyen su propio marco de referencias o unidad de sentido. La fiesta a la que nos referimos aquí forma parte de un ciclo anual (incluye Navidad Año, Nuevo, Epifanía o Reyes Magos, levantamiento del niño o Candelaria, día del Niño, entre otras) dedicado a venerar al Niño Dios o Santo Niño, también conocido en algunos pueblos como Santo *Chichihua* (en una microregión festiva que abarca pueblos como Paracho, Aranza, Carapan, entre otros). En lengua náhuatl *chichihua* es literalmente en edad de lactancia y la palabra se emplea también para designar a la persona que asume el cargo, la organización y gastos de las fiestas, como carguero del Santo *Chichihua*, durante un año. No obstante, “el símbolo dominante”, en el sentido de Víctor Turner (2005, p. 35), es el Diablo (en su figuración doble, como Luzbel —*Principo, o Principal* según la categoría local— y como Diablo secundario). Es interesante además porque en otras comunidades indígenas el Diablo es más bien el símbolo dominante de las fiestas del ciclo Carnaval, Cuaresma y Semana Santa.

MIGRACIÓN DE UN RITUAL

La pastorela es uno de los rituales que forman parte de la fiesta p'urhépecha de Navidad y el Año Nuevo. Las secuencias de acciones de que se compone son por lo común tres: 1) el concilio de los luzbeles o dialogo con tono muy serio mediante largos parlamentos entre tres o más diablos principales acerca de los males que hay en el mundo, el anuncio del nacimiento de Jesucristo y los planes que tienen para impedirlo, la lucha de éstos contra el arcángel Miguel y el triunfo de éste; 2) danza y canto de pastores (en algunas variantes son rancheros que recitan versos y bailan) para alabar al Niño Dios y ofrecerle regalos, el tono general es cómico; y, 3) danza de decenas incluso cientos de diablos secundarios (no luzbeles) que se dedican a hacer ciertas maldades a los asistentes, incluso por todo el pueblo (en algunas variantes esta danza es realizada por ermitaños). La pastorela p'urhépecha puede durar desde un par de horas (como en Tócuaro) hasta toda la noche e incluso más de dieciocho horas (como en Comachuén).

El ritual que se trata de recomponer en Estados Unidos es la pastorela. Es en este sentido que decimos que el ritual mismo migra. Es importante señalar que se trata de una especie de nueva oleada migratoria, puesto que las pastorelas, que surgieron en el centro de México como mecanismo de conversión religiosa por parte de los primeros misioneros en la época colonial, se fueron desplazando hacia el norte, probablemente desde aquella época, hasta llegar a las regiones fronterizas y al

sudoeste de Estados Unidos. Con este desplazamiento fueron cambiando, adquiriendo características propias del lugar donde se arraigaron, conservando, sin embargo, aquellos elementos relativamente fijos (argumento, personajes, estructura) que permiten identificarlas como pastorelas tradicionales. Se trata de volver a recomponer unas pastorelas que luego de haberse difundido en áreas del sur de Texas, de Nuevo México y de Colorado, se fueron perdiendo, quedando como un acto de memoria para los estadounidenses de origen mexicano que en la década de 1970 todavía las presenciaron (Paredes, 1973). En comunidades rurales e indígenas de los estados de Coahuila, Nuevo León, Chihuahua y Durango donde en el siglo XIX estaban profundamente arraigadas y tenían como rasgo distintivo el célebre canto cardenche, también se fueron perdiendo (Romero García, 2009, p. 113). En la actualidad en muy pocas áreas del norte de México se siguen realizando las pastorelas tradicionales. En cambio, en comunidades de los estados de Jalisco, San Luis Potosí, Guanajuato y Zacatecas gozan de gran vitalidad. Siendo estados con altos índices de migración a Estados Unidos, podemos pensar que las pastorelas de estas comunidades se estén desplazando a los lugares de llegada de los migrantes en aquel país. Habría que indagar en futuros trabajos a este respecto y hacer trabajos comparativos a profundidad.

EL OFICIO DE ENSAYAR

La pastorela pone en marcha una tecnología ritual compleja que exige la combinación del saber-hacer y saber-ser especializado de varios oficios: maestro mascarero, músicos, compositor de versos, sastre, zapatero, incluso escenógrafo y el maestro ensayador. El de este último es de la más grande importancia, pues se encarga de seleccionar a los muchachos y muchachas que han de interpretar los distintos papeles, él mismo los distribuye en función de las habilidades particulares de los “actores”; su oficio es similar al de un director de escena, pero además se encarga de resguardar los libretos (cuadernos que contienen las palabras dichas en el ritual) y de reescribirlos cuando así se requiere. Prácticamente todos los ensayadores son varones, heredan los secretos del oficio y también los libretos de sus padres o de sus tíos, así como el conocimiento profundo de las fiestas y en general de su comunidad, todo lo cual es requisito indispensable para ejercer dicho oficio. De hecho, algunos ensayadores desempeñan a la vez el cargo tradicional de *uandari* (literalmente el que habla, en lengua p'urhépecha), que se ejerce en momentos que marcan una transformación en la comunidad y en la vida de las personas, por ejemplo, al pedir a la novia. Por regla general, en cada comunidad hay dos o tres ensayadores, el carguero del Niño Dios en turno elige a uno de ellos bajo criterios tales como, según se dice, “el gusto” (una etnocategoría muy compleja que tienen que ver entre otras cosas con la percepción estética y una noción de eficacia ritual que está cerca de la idea de “felicidad”³) pero también dependiendo de las relaciones de parentesco. Es decir, si uno de los ensayadores es pariente del carguero, seguramente éste lo va a elegir antes que a los otros. En general, las relaciones de parentesco influyen al decidir quienes participan en la pastorela, pero el ensayador hace el reparto.

³La felicidad proviene de la evaluación que se hace al desempeño de la fiesta. Pero esta «evaluación no se hace en función de su validez, sino en términos de su adecuación y relevancia institucional o cultural; la evaluación descansa en la “felicidad” o “infelicidad” de su realización, en el sentido propuesto por Austin (1996, en Araiza, 2006, p. 29-30). Una fiesta con realización feliz sería, en palabras del sociólogo francés Francois-André Isambert, “una fiesta bien lograda, una institución generadora de espontaneidad” (1982, p. 157).

La presencia de las mujeres es muy importante, aunque rara vez asumen ellas solas un cargo o interpretan uno de los papeles principales como el de los diablos y menos aún de los luzbeles, pues están reservados a los varones. Las niñas y muchachas solteras “hacen de” pastoras, rancheritas y en ocasiones de Arcángel. Escuché decir que, en algunas comunidades, debido a que los hombres se van al norte, las mujeres han tenido que asumir el cargo, algunas comisiones, incluso interpretar estos papeles que habitualmente les son prohibidos. Ante la falta de hombres, importa más que la fiesta se siga realizando, aunque se infrinjan ciertas normas rituales. En Aranza, solamente en una ocasión, “hace muchos años” dirigió la pastorela una señora. En ningún otro lugar escuché de una mujer haya ejercido alguna vez el oficio del ensayador.

DE ARANZA A LAS VEGAS

Aranza (*Arantzán* en lengua p'urhépecha) es una localidad relativamente pequeña, si se compara con las dos comunidades en medio de la cuales se sitúa: Paracho y Cherán que se han vuelto internacionalmente célebres, aquella por sus guitarras y conciertos y ésta por su movimiento autonómico. Las tres comunidades tienen en común el haber sido catalogadas, en un pasado reciente, como mestizas y experimentar un resurgimiento de reivindicación étnica, autodenominándose actualmente como p'urhépechas. Se encuentran en el centro de Michoacán, en la sierra purépecha que es atravesada por la carretera que lleva de Uruapan a Guadalajara. Aranza es actualmente una localidad del municipio de Paracho, pero en otros tiempos fue más bien lo contrario: Paracho era parte de Aranza. Podemos mencionar dos fuentes —El lienzo de Aranza y la *Relación de Michoacán* (2000, p. 467)— que dan constancia de que Aranza existía desde la época prehispánica, al parecer, en el mismo lugar donde se encuentra ahora. Del siglo XVI al XVIII fue cabecera religiosa y civil de la que dependían Paracho, Pomacuarán, Nurío, Cocucho, Urapicho, Ahuiran, Cheranhátzicurin y Tanaco, entre otros (Gutiérrez, 2013, p. 28). El dato es importante porque, como señala Ángel Gutiérrez, investigador oriundo de Aranza, las redes de relaciones que desde entonces y probablemente desde la época prehispánica se establecieron entre estos asentamientos, se estrechaban y consolidaban mediante el intercambio de dones que ocurría durante las fiestas. Todavía en nuestros días, sostiene este autor, las comunidades que pertenecieron a la jurisdicción religiosa de Aranza, acuden a las fiestas y en particular a la fiesta patronal para ofrecer ciertos bienes, “como una reminiscencia de las antiguas obligaciones que tenían con su cabecera”, o bien para “reforzar nexos de amistad y parentesco” entre estas comunidades (Gutiérrez, 2013, p. 29).

Estas consideraciones ayudan a entender de donde proviene la necesidad de seguir realizando las fiestas tradicionales. Pero hay que considerar el peso que ejerce el “tener la fe” —para decirlo con las palabras locales— la devoción a los santos e imágenes marianas, especialmente al Santo Niño *Chichihua*, a quien se le piden ciertos favores y a cambio “se le hace su fiesta”, según se dice, “para que esté contento”. Es una necesidad que experimentan también los norteños, oriundos de Aranza en Estados Unidos, pues suelen invocar a este santo para cruzar la frontera sanos y salvos, encontrar buen trabajo en el otro lado, no ser deportados o para que los hijos logren terminar sus estudios en aquel país. En reciprocidad por estos favores al Santo Niño *Chichihua* se le hace su fiesta en los lugares de

llegada en áreas de Nevada, como las Vegas, de Washington y, según documentó Leco (2012, p. 67), en California. Nuestros interlocutores coincidieron en señalar que la pastorela de Aranza se realiza en las Vegas desde mediados o finales de 1990 y que, aunque hay otras fiestas, esta es la más importante. En la antropología clásica del área p'urhépecha se documentaron opiniones similares en otras comunidades. Entonces, cabe avanzar como planteamiento hipotético que las fiestas navideñas son las que más buscan recomponer los migrantes p'urhépechas en Estados Unidos. Los oriundos de Aranza, por ejemplo, consiguen hacerlo de dos formas, principalmente:

Aquí, en Aranza, aseguran su presencia al formar parte de una comisión u ocupar algún cargo, como el de “encargado” de la buena realización de la fiesta, cuando no pueden venir para hacerlo personalmente nombran a un pariente, por lo regular a la mamá o un hermano. También se hacen presentes y logran ser reconocidos como miembros de la comunidad al enviar dinero para cubrir los gastos de los diferentes elementos festivos (adornos, vestuario, música, comidas, bebidas) y al enviar, para que participen en la pastorela, a sus hijos, quienes de algún modo los representan.

Allá, en Las Vegas, pero también en otros lugares de Estados Unidos, buscan recrear y adaptar la fiesta, la danza, la música, los cantos de la fiesta de Aranza. De este modo no solamente reafirman su identidad y pertenencia al lugar de origen, sino que también experimentan la alteridad, es decir su relación con el otro, con los otros grupos sociales y culturales con quienes interactúan allá. Al expresar y exhibir públicamente el modo en que desean ser vistos, como portadores de un legado festivo arraigado en la tradición y la historia, ponen a prueba al otro, al vecino norteamericano, en su capacidad de tolerancia —o no— hacia la diferencia que presentan los distintos colectivos migrantes. El miedo mutuo al otro se confronta y por momentos se dirime en la práctica festiva. La fiesta no solamente tiene que ver con la identidad —sobre la que suelen insistir los especialistas—, sino también con la alteridad, sobre la cual no se ha profundizado suficientemente y habrá que hacerlo en futuros trabajos.

NARRATIVA SOBRE LA EXPERIENCIA FESTIVA AQUÍ

El maestro Gil tiene ese “don” —según la expresión local— de decir con claridad lo que estamos tratando de entender. Sus palabras nos hacen ver cómo es que se conectan las diferentes voluntades, individuales y colectivas, de norteños y de los que se quedan en Aranza, para lograr ese impresionante despliegue de objetos conspicuos —flores, listones, papel picado, pirotecnia, máscaras, vestuario—, música, cantos, comidas y bebidas especiales que caracterizan a la pastorela y la fiesta toda. Implica una grandiosa dilapidación de recursos y energías que en gran medida recae en hombros del carguero del Santo Niño *Chichihua*. Un cargo que suele confiarse a los jóvenes que residen en la comunidad, pues es el primero dentro de la jerarquía de cargos religiosos, es un rito de iniciación que cada vez con más frecuencia es asumido por los migrantes.

‘Orita el mero carguero no está aquí. Es un muchacho que está en Washington, el encargado. Pero sí son gastos muy fuertes (los que tiene que cubrir). Ahorita, por ejemplo, mataron una res para dar de comer. Cada día hacen así, pero por ejemplo esta res no la pagaron los cargueros, esta res se la llevó alguien que tuvo fe. Una persona que vive en el Distrito Federal, la trajó creo que el lunes. Y van, igual que las costumbres de antes, llevan ese animal con música y va

gente acompañando a entregar. Ahí la obligación del carguero es darles de comer; son gastos grandísimos.

Así como llevaron ‘ora ese animal, para la fiesta hay cuatro, cinco animales; hay diez puercos, costales de azúcar, costales de sal, refresco [...] pero la gente de aquí también casi la mayoría aporta. El año pasado uno dio 10 rejas de refresco; otro dio maíz, o así, con lo que pueden apoyar. Ahorita, por ejemplo, mataron una res para dar de comer (Gil, entrevista, Aranza, julio de 2011).

La función del migrante-carguero no solamente consiste en aportar aquellos elementos materiales necesarios para la acción festiva y en tomar decisiones sobre qué actos debe hacer cada quién, sino que también consiste en hacer una evaluación de éstos. Esta evaluación, sobre la validez de la fiesta en términos de la adecuación y relevancia institucional o cultural, la “felicidad” o “infelicidad” de su realización (ver nota 2 en este escrito) no es por supuesto exclusiva del migrante-carguero, sino de un grupo de notables, personas ya mayores, y en suma de todo el pueblo. Es en efecto, la dimensión moral de la fiesta. Se trata de recomendaciones y aportes de orden moral que implican poner mucha atención al detalle y algunos migrantes suelen mostrarse incluso más cuidadosos de la tradición que los que residen en el pueblo. Con esto intentan dejar como legado una especie de “obra migratoria moral”, siendo una aspiración que abrazan tanto los migrantes purhépechas como los migrantes en general, se expresa por ejemplo en la cooperación para “construcciones arquitectónicas”, esto es, arreglos de la plaza del pueblo, la iglesia, la escuela, por ejemplo (Schaffhauser, 2017, p. 234).

Fíjese, como son las cosas, una persona, un maestro de *ballet*, a lo mejor usted lo conoce, se llama Eduardo. Él traía un *ballet* en Morelia y un día hizo la Pastorela un tío de él, me dijo: “oye, porque no me das oportunidad Gil de yo presentar las cuadrillas”. Le dije: “cómo no”. La cuadrilla es el baile que se pone al término de la Pastorela. Pues sí vino y ensayó una cuadrilla, pero los mismos muchachos que me dicen: “no profe, mejor usted” [pausa] Y que la presentamos. Vino un paisano de Estados Unidos, la vio, luego me dijo: “oye Gil, qué pues pasa con tu [...] con las cuadrillas. Lo que queremos ver es lo tradicional, no esto que nos estás poniendo, nos estás poniendo bailes”, “no, está bien”, “no, esa no es cuadrilla”. Tampoco a la gente de aquí le gustó (Gil, entrevista, Aranza, julio, 2011).

Significa que la presencia del migrante cobra relevancia también por el capital cultural y simbólico —no solamente el capital económico— que posee, mediante el cual puede mantener y a la vez motivar una actitud crítica y reflexiva ante la pastorela en particular y la fiesta en general. Cabe destacar tan sólo, a modo de ejemplo, una de las dimensiones en las que esta mirada atenta y crítica suele posarse con mayor énfasis. Conciérne la dimensión relativa a los universos sonoros y musicales. Se podría decir que, en cierto modo, en este trabajo de evaluación, se puede dejar pasar como “perdonable” —para emplear una categoría religiosa— alguna falla, por ejemplo, el olvido de alguna palabra, un gesto o un paso de danza, lo que no se perdona son dos cosas: la entonación, sonoridad y el que no se respete el libreto. Así como están escritas las palabras, dice el maestro Gil, así deben de recitarse, no se debe de cambiar el relato, por ningún motivo. Luego puntualiza en lo siguiente:

Aunque sea repetitivo año con año eso es lo que les gusta. Hay gente muy, cómo le dijera, muy críticos a la hora de que escuchan, por ejemplo, lo de la letra [...] la letra es una música para que empiecen a hablar los luzbeles. Entonces cuando no va al ritmo que debe ser, luego, luego se me arriman “oye, están tocando muy rápido eso, que eso no va así”. A veces no es que uno les diga que así lo toquen, sino que no vienen a ensayar y se presentan el mero día y a veces te echan a perder las cosas. Fíjese, el año antepasado vino una banda así, entonces lo que nosotros teníamos, la música para cuadrillas la ensayamos con música grabada, ya en el momento de presentarle la música en vivo pues no la tocaba bien: “más aprisa poquito, por favor”; no, pues no la tocaba; le dije: “mejor, sabes qué, ensayen, oigan, ‘orita voy a poner la grabadora porque los niños empiezan y no pueden hacer, porque no están tocando bien”.

También la gente sí crítica la forma en que se toca, la forma en que se presentan las cosas. Generalmente son gente ya muy adulta, muy grande de edad que a través de los años son los que ponen atención a la hora de [...] el oído y todo eso. Si, tiene uno que estar al pendiente de eso, porque a uno es al que le llueve [si sale mal] porque uno es el que ensaya (Gil, entrevista, Aranza, diciembre, 2010).

Este fragmento nos habla de algo muy importante que es el saber hacer festivo que produce y a la vez es producto de la fiesta, saber hacer que involucra a todos los sentidos del cuerpo, el oído principalmente. Por cierto, si algo caracteriza a los p'urhépechas es esa percepción aguda de la sonoridad y la musicalidad, esa facultad de apreciar y juzgar la calidad de lo que se escucha. Se trata de un saber hacer festivo que es en suma un saber estar junto con los otros y por ende saber estar en el mundo. En este sentido, como todo saber hacer, es algo que se aprende haciéndolo. No se puede simplemente explicar, mediante ciertas narrativas, cómo estar en una fiesta, cómo convivir, cómo comportarse ante y junto con los otros, esto es algo que se aprende en la práctica, participando en la fiesta misma. Es por eso, entre otras razones, que los migrantes, y no solamente los cargueros, hacen todo lo posible por estar presentes en la fiesta del pueblo. También se esfuerzan por que sus hijos, que nacieron, crecieron y se escolarizaron en Estados Unidos, participen de manera presencial en la fiesta, que se involucren en la pastorela, interpretando algún papel, desde el más modesto hasta el más relevante.

Mandar a los hijos al pueblo es un modo de transmitirles, como un precioso legado, una herencia cultural, este saber hacer que sólo se aprende en la práctica constante y repetitiva, estando ahí. La participación en la pastorela se traduce para los hijos de los migrantes en una pedagogía de acrecentamiento cultural, que involucra enseñanza-aprendizaje de la lengua, esa que se ha dado por lo común en llamar “lengua materna”. Al participar en la pastorela, estos niños y muchachos —pues quienes actúan en la pastorela deben tener entre 5 y 15 años de edad— son considerados neófitos culturales y sociales que deben ser sometidos a un rito de iniciación. Si bien algunos pueden ser legalmente biculturales ninguno lo es de hecho, antes de participar en la pastorela. Como todo ritual, en éste, la participación implica transformación: se vuelven bilingües. Esta iniciación es tanto más ardua cuanto se trata de aprender de memoria un texto en castellano que está plagado de palabras arcaicas, extrañas, suerte de lenguaje secreto (Araiza, 2019). De por si no hablan español, se les pide, además, que reciten con fuerza y claramente un español antiguo y que comprendan lo que están recitando. Como podremos apreciar en los

siguientes fragmentos de entrevista, esta especie de domesticación de los hijos de los migrantes por medio de la pastorela, no se lleva a cabo sin tensiones, sin fallas y una constante negociación.

Cuando a fuerza de repeticiones, ensayo tras ensayo, estos muchachos binacionales, llegan a aprender los diálogos de memoria, a captar el sentido de las palabras y del relato en conjunto, gracias a las explicaciones de los otros muchachos que residen en Aranza, experimentan dificultades para alcanzar ese tono alto de voz, ese timbre y entonación tan peculiares de la pastorela p'urhépecha. Así, la expresión “No se les entiende”, no quiere decir, en algunos casos, que no hayan logrado atenuar su acento angloparlante, sino que no alcanzan ese tono peculiar que exige la tradición.

Los primeros días, y más que vienen de Estados Unidos, no conocen a los demás, dicen una mala palabra y los niños ahí luego, luego, le repiten lo que hizo mal. Pero sí ha salido más o menos. Nomás lo que si hemos hablado con los cargueros es que a veces hace muchos años, llegaban dos o tres personajes, llegaban la víspera. Luego son muchachos nacidos en Estados Unidos que apenas hablan el español, pues qué le va poder uno decir o que cambié su forma de hablar; pues como salieran ya. Y ellos eran los que salían más mal y ahorita son los que echan a perder las cosas porque esta todo ensayado y con uno que falle ya se ve mal. Ellos son los mejores jueces porque ellos mismos: “fíjate, vas mal, hazle bien, nos vas a hacer quedar mal”; ellos los hacen entrar, también, en razón a los otros, a los participantes.

Ya le hacemos la lucha aquí ¡Pero no hombre, nos han tocado casos que! [...] Pues aquí se utiliza un tipo de voz más alta y un cierto timbre. A veces los muchachos traen otros tiples y hablan re' feo y tiene que cambiar uno: “¡uy, Gil!, cómo le vas a hacer con ese muchacho”, “va a poder hombre, sí va a poder”, “¡no hombre qué va a poder!” —vino de Estados Unidos, no podía ni pronunciar algunas palabras— “no va a poder”. Sí lo hicimos hablar; ya después: “híjole, nunca pensamos que ese muchacho iba a poder” (Gil, entrevista, Aranza, julio de 2011).

La participación en la pastorela es también un modo de poner a prueba a los muchachos y formarlos en sus cualidades como personas. En este sentido, al decir “lo hicimos hablar” es más que hablar castellano en buena y debida forma, es vencer su timidez para hablar en público, significa logramos modelar, al menos en parte, su espíritu según lo que esta comunidad considera es un comportamiento adecuado, un modo de interactuar y tratar a los otros.

NARRATIVA SOBRE LA EXPERIENCIA ALLÁ

En las Vegas, desde los años 1990 se realizan pastorelas al estilo p'urhépecha. Para tal efecto, se solicita la colaboración de un ensayador de Aranza. Al maestro Gil es al que con mayor frecuencia le llaman, pese a que en el pueblo hay otros dos ensayadores. También es al que más eligen año con año en Aranza. No es por nada, ha demostrado poseer un dominio particular en las habilidades del oficio, pues como todo oficio éste tiene sus secretos, sus trucos. Quienes se ejercen como ensayadores más allá de las fronteras locales o nacionales deben potenciar estas habilidades para hacer frente a unas condiciones que difieren en gran medida respecto de las que imperan en Aranza. En más de una ocasión el maestro Gil ha

tenido que enmendar las fallas que se produjeron precisamente cuando otros ensayadores fracasaron al intentar ejercer el oficio allá.

El año pasado fue, el carguero de Las Vegas, un cuñado de un hermano mío —está casado con una hermana de ese muchacho—, el esposo trabaja. Porque los primeros que le fueron a ensayar vieron que no pudieron y se retiraron y le dejaron el trabajo ahí; otro lo tuvo que agarrar... por eso me hablaban a cada rato: “aquí cómo (le hacemos). Ya no vinieron los que nos iban a ensayar” (Gil, entrevista, Aranza, diciembre, 2010).

La organización de la pastorela en Las Vegas y en otros lugares de Estados Unidos, no se distingue en gran medida respecto de los que imperan en las comunidades p'urhépechas. Así, por ejemplo, se designa a un carguero principal, “el mero encargado”, quien, entre otras cosas, es responsable de elegir a los muchachos que interpretarán los diferentes personajes y asumirá los gastos de la fiesta. Entre estos gastos, se encuentra el transporte y viáticos para el ensayador quien viaja desde Aranza a Las Vegas para dirigir de modo presencial la pastorela.

Inclusive me daban el pasaje para que fuera yo una semana o dos semanas a dejárselos [los ensayos, los preparativos de la pastorela] más o menos bien y me viniera [...] (Gil, entrevista, Aranza, diciembre, 2010).

Si bien lo ideal es que el maestro Gil se desplace para asegurar él mismo la dirección de la pastorela y garantizar que se lleve a cabo tal como en Aranza, en ocasiones no es posible. La mayoría de las veces debido a que el carguero de Las Vegas no alcanza a cubrir los gastos del pasaje y estancia del ensayador. Entonces, se le solicita a algún paisano, de preferencia a un familiar del maestro Gil, que asuma la dirección de la pastorela en Las Vegas. No obstante, es el maestro Gil quien lleva la batuta; da instrucciones precisas a distancia, mediante llamadas telefónicas, por *WhatsApp* o *Messenger*, sobre los detalles que se tienen que cuidar tanto durante los ensayos como en el *ensaye real* y la presentación principal de la pastorela. Entonces, se establece un diálogo continuo entre ambos ensayadores, pero, la dirección conjunta no está desprovista de dificultades y tensiones.

Le van a decir a una persona que es allegado mío, es hasta familiar el que los va a ensayar. Pero, como nunca lo habían hecho, se les han presentado dificultades. A veces ya están ensayando y me dicen: “oye, aquí cómo le vamos a hacer”, “pues así”, “no, pero no nos aguantamos a los chiquillos, no quieren”.

Por ejemplo, a nosotros se nos facilita porque fuimos, al menos yo fui maestro, mi esposa es maestra; mi hermano, el que ensaya a los rancheros, es maestro; el muchacho este, mi sobrino, también es maestro. O sea, que ya estamos en contacto con los niños, ya les sabemos cómo hacerle y todo. Una persona que no ha tratado con niños siempre se le dificulta un poco más. No digo que no puedan, sí pueden, pero se les pone más difícil (Gil, entrevista, Aranza, julio de 2011).

El maestro Gil también utiliza la Internet para proporcionar, a los ejecutantes de la pastorela en Estados Unidos, el libreto que deberán aprender de memoria. Como suele decir: “pues de aquí ya la facilidad de la computadora y del teléfono pues ya más fácil”. En cierto modo es respondiendo a esta necesidad de enviar los libretos a Estados Unidos, que no solamente en Aranza, sino en otros pueblos del área p'urhépecha, se está haciendo habitual esta práctica que consiste en transcribir, capturar en computadora o digitalizar los libretos. Sin embargo, esto se produce de manera paulatina pues pesan todavía tabúes y prohibiciones sobre los libretos, un cierto culto no desprovisto de misterio (Araiza, 2019).

Si, todos los libretos que tenemos son como cinco, ya están capturados en computadora. Incluso el más antiguo, uno que estaba guardado en un baúl muy viejo que era de mi tía, era como del siglo XVII, creo, por la letra, era letra como se hacía antes, letra palmer. Ese también ya lo pasamos a la computadora, porque las hojas estaban deshaciéndose, ya en pedacitos (Gil, entrevista, Aranza, julio 2011).

Así, se espera que en Estados Unidos la pastorela sea similar o lo más cerca posible a la de Aranza. Se le provee del material indispensable, como los relatos y las instrucciones del especialista, el ensayador de Aranza; se elige al grupo de muchachos que interpretarán a los personajes. Pese a todo, la expectativa no se llega a cumplir, pues las condiciones allá no son similares a las de aquí. A veces no se logra reunir el número suficiente de muchachos que interpreten cada uno de los personajes. En tal circunstancia de entre el amplio repertorio de libretos se elegirá aquel que sea más corto, en el que figuren menos personajes.

E.A.: ¿Y quién elige el libreto que se va a presentar? porque dice usted que tiene varios

Gil: Le doy a escoger a la gente, ellos vienen, por decir algo, el día que me piden que ensaye, viene la familia y aquí les presento los libretos y eso, me dicen; “no, pues queremos este”. Una persona me dijo; “no, pues el más corto que tengas”; a mí no me pareció —y es hasta padrino mío. Venía de Estados Unidos (Gil, entrevista, Aranza, julio 2011).

Para darse una idea de las proporciones del asunto, consideremos que tan sólo el relato del Luzbel mayor, el personaje principal, se compone de entre 15 y 18 cuartillas. Los parlamentos de personajes tales como El Arcángel Miguel o los pastores que son interpretados por niños pequeños, de cinco años de edad, constan de dos cuartillas.

El que mandé para Las Vegas, ‘orita, cuando mucho son, el Luzbel mayor, cinco cuartillas o seis (Gil, entrevista, Aranza, julio 2011).

En Aranza es estricto el cumplimiento de una norma según la cual por ningún motivo se debe de modificar el relato, “lo que está escrito en el libreto es lo que se va a relatar”. En cambio, en Estados Unidos no queda de otra más que hacer modificaciones que no solamente implican reducir los relatos

—ya de por si se eligen los más cortos— sino cambiar algunas palabras para ayudar a que los niños las aprendan de memoria. En Aranza son los muchachos los que deben transformarse mientras que en Estados Unidos es el relato, y por ende es la pastorela que se transforma. Se entiende que es por lo difícil que resulta perseverar en “la lengua materna” en un ambiente donde predomina la comunicación en inglés. Solamente quienes no han experimentado esta dificultad insisten en reprochar a los migrantes el no continuar cultivando la lengua materna en los lugares donde fueron a radicar.

En Aranza no se plantearía siquiera la posibilidad de que alguien que no es de este pueblo actúe en la pastorela. Jamás ha sucedido tal cosa. No solamente nunca han faltado muchachos que deseen interpretar los diferentes papeles, sino que incluso hay una larga lista de espera para este efecto. En Estados Unidos, sin embargo, a veces se ha tenido que infringir esta norma ritual.

Allá me mandan pedir uno [libreto], una adaptación pequeña porque dicen: “no, pues es que los niños ni saben hablar español” —dicen. Son gente que radica allá, la mayoría son de aquí de Aranza pero que ya han metido niños de Zacatecas, niños de otras regiones que son vecinitos allá, si, y ya los han metido [en la pastorela] (Gil, entrevista, Aranza, julio de 2011).

Es en este sentido que se trata de recreación, un volver a crear la pastorela y la fiesta en las condiciones de las que se dispone en Estados Unidos. Pero, esta recreación no es por eso fruto de una voluntad en absoluto libre, caprichosa, azarosa, espontánea. Aunque se lleven a cabo a kilómetros de distancia, bajo marcos de referencias culturales, sociales y lingüísticas muy diferentes, las acciones festivas y las de la pastorela, no dejan de permanecer en la mirada atenta, crítica y reflexiva de la gente de Aranza. Siguen siendo objeto de evaluación sobre su adecuación o no, felicidad o infelicidad, en función de las normas culturales e institucionales de Aranza.

Esta persona que venía de Estados Unidos y que me dijo: “el relato más corto que tengas” [...] él lo que quería [...]pues, no venía tanto por la pastorela sino por el fandango: “la más corta que tengas porque queremos que se termine rápido para [que siga] el baile”. ¡Oooh! hasta me sentí mal. Pues cada quien. Le dije: “sí, sí tengo una [obra] cortita donde no habla ni Adán ni Eva ni Padre Eterno”. Después supieron eso muchas gentes de aquí y se molestaron. (Gil, entrevista, Aranza, julio de 2011).

Es cierto que, en la fiesta, no todo es cumplimiento de una norma, vigilancia de su adecuación cultural e institucional, un apego irrestricto a, por ejemplo, el sistema de cargos, la jerarquía social y cosas por el estilo. No todo es seriedad y solemnidad. Si todo fuera así, simplemente no sería fiesta. Más bien la fiesta —todas las fiestas— se desenvuelve en un *continuum* entre el orden y desorden, entre la norma y la espontaneidad, entre seriedad y la algarabía, exceso y medida. Interesarse más por el fandango, por el baile, implica hacer pesar de un lado la balanza, pero no negar a la fiesta misma.

La fiesta en Estados Unidos sufre cambios, pero la fiesta tradicional de Aranza tampoco es inmutable, prístina, impermeable a las influencias externas. Estos cambios, aquí y allá, están sujetos a complejos procesos de negociación no desprovistos de tensiones, literalmente un continuo “estira y afloja”.

Lo que hemos procurado es que hagan sus trajes, cuando menos el 25 [de diciembre], como era anteriormente. Los vestiditos con sus lentejuelas y los hombres también con traje de terciopelo; si lo hemos logrado. Los rancheros como era antes, aunque sean humildes trajecitos sencillos. Porque ya a las mujercitas cualquier vestido les ponían [para que después lo puedan usar diario], ya nomás elsombrerito les arreglaban.

Porque la mayoría estaban cayendo en eso, como a veces vienen del norte, ya les mandaban su pantalón de mezclilla, su camisa blanca y una chamarra, nada más; entonces ya estaban cayendo nada más en eso [en cambiar el vestuario por uno de tipo moderno]. De alguna manera estábamos nosotros tratando de rescatar esto otro [...] los trajes típicos [...] Nosotros lo que hemos procurado es que se guarde esa tradición como era (Gil, entrevista, Aranza, diciembre, 2010).

REFLEXIONES FINALES ¿QUÉ NOS DICE TODO ESTO?

Nos habla de la importancia de tomar en cuenta la experiencia de quienes hacen posible la fiesta y de los festejantes mismos. La narrativa del maestro gil nos hace ver hasta qué grado es dificultoso este trabajo de reproducir la fiesta en Estados Unidos. Cuesta mucho: energías para organizar a los participantes en otro contexto, mucho dinero para alquilar un espacio, transportar los trajes, las máscaras, los músicos al maestro ensayador. Sobre todo, es un trabajo dificultoso, porque es un intento de hacer que algo permanezca, los trajes como eran anteriormente, el texto, el tono de voz, el tempo, la música [...] y porque la sensación al final es que para que permanezca algo tiene que cambiar. Las fiestas y los rituales tienen de particular que “hacen que un día no se parezca a otro, que una hora sea diferente de otra” (Saint-Exupéry, 2003, p. 23), de este modo ejercemos un “pensamiento sensible del tiempo” (Duvey, 2018), fijamos un día para bailar con otros y así experimentamos corporalmente la comunidad, la cercanía comunitaria (Byung-Chul, 2020) y esto nos da seguridad. Pero no por haber bailado en un día fijo tenemos todo garantizado y es por eso por lo que necesitamos cada vez más esas fiestas, esos rituales que parecen fijar algo, hacer que algo permanezca, aunque al final nada es certidumbre, la permanencia jamás está asegurada y el mundo del porvenir es siempre incierto (Agier, 2018).

Para desesperación nuestra como académicos la permanecía no está asegurada, y es por eso por lo que para estudiar las fiestas, rituales y danzas los circunscribimos en los límites de un pueblo, región o nación, así soslayamos el hecho que se desplazan, quizá desde siempre han migrado, tal como hemos visto con la pastorela. Los estudios que, si atienden a este hecho, suelen explicarlo como una pérdida incluso desaparición total, pues según esto, “uno de los factores que denotan cambios y desaparición de las danzas tradicionales” es la migración (Sevilla, 2013). Estamos ante las teorías según las cuales aquellos rituales, danzas o fiestas que salen de su comunidad para presentarse en “otro contexto” se vuelven mero espectáculo y éste es negativo, pero no se explica debido a qué o bien las teorías que enfatizan el lado positivo: estos eventos visibilizan a los grupos étnicos, permiten que adquieran consciencia de su etnicidad y de este modo se empoderen. El problema es que estas teorías se focalizan en el producto, en la fiesta y el ritual ya terminados. La narrativa del maestro Gil señala la importancia de atender al proceso de creación, mediante el cual se construye la legitimidad de la fiesta, ritual o danza; es este proceso que dicta si se parecen o no a las del lugar de origen, si son o no mero

espectáculo, si hacen o no comunidad. En suma, es durante el proceso de recomposición de la fiesta en Estados Unidos que se define lo que ha de permanecer, en el entendido que la permanencia no está garantizada y por eso seguirán haciéndose más fiestas. De ahí la pertinencia de agregar una dimensión nueva a los estudios migratorios, algunas pistas que podrían explorarse en futuros trabajos: acerca de la experiencia de alteridad en la fiesta ¿cómo participan los ciudadanos norteamericanos en las fiestas indígenas en Estados Unidos? ¿Cómo es que no todos los migrantes buscan reproducir las fiestas de sus lugares de origen en los lugares de llegada? ¿A qué se debe que sean estos grupos o clubes de oriundos y no otros? ¿Qué sucede cuando no hay fiesta en el momento y espacio en que se esperaba o se había planeado?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albert-Llorca, M. (2002). "Regards anthropologiques sur la fête". *Parcours. Les Cahiers du GREP, Midi-Pyrénées*. No. 25-26. pp. 345-355.
- Anderson, W. (2004). "La migración purépecha en la región rural del centro-oeste de Estados Unidos: historia y tendencias actuales". En J. Fox, y G. Rivera-Salgado, coordinadores, *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, México, H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura, Universidad de California, Universidad Autónoma de Zacatecas, Miguel Ángel Porrúa Editores, pp. 387-417.
- Araiza, E. (2019). "Un texto vivo. Formas e interacciones del libreto de pastorela (Ihuatzio y Comachuén, Michoacán)". *Trace*. No. 76. pp. 48-73.
- Araiza, E. (2014). "Ritual, teatro y performance en un culto al Niño Dios y al diablo". *Journal de la Société des Américanistes*. T 100-1. pp. 163-190.
- Araiza, E. (2015). "Fiestas y tradiciones: Nada se pierde, todo se transforma y se recrea". En P. Kersey (Ed.). *Comachuen hace 30 años. Una comunidad purépecha en imágenes y palabras*, Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Araiza, E. (2006). "La fiesta verdadera: ¿una realización feliz en el teatro?: Luces y sombras de los encuentros de teatro comunitario en México". *América Sin Nombre*, No. 8: *Fiesta Religiosa y Teatralidad en México*. Unidad de Investigación de la Universidad de Alicante, España. pp. 27-35.
- Ariño, A. y García P. (2006). "Apuntes para el estudio social de la fiesta en España". *Anduli. Revista Andaluza de Ciencias Sociales*. No. 6.
- Austin, J-L. (1996). *Cómo hacer cosas con las palabras*. Barcelona: Paidós.
- Beals, R. (1992). *Cherán: un pueblo de la sierra tarasca*, México, El Colegio de Michoacán.
- Byung-Chul, H. (2020). *La desaparición de los rituales*. Madrid: Herder Editorial.
- Caillois, R. (1976). *L'homme et le sacré*. París: Gallimard.
- Calvo, G. (1991). *Estado de fiesta. Feria, foro, corte y circo*. Madrid: Espasa Calpe
- Castillo, J. (1988). *Paracho durante la revolución. Estampas y relatos 1890-1930*, México, Balsas Editores.
- Carbajal, Claudia, 2000, *Relación de Michoacán. Instrumentos de consulta*. Recuperado de: <http://.asp.etzakutarakua.colmich.edu.mx/proyectos/relaciondemichoacan/default>.
- Fox, J. y Rivera-Salgado G. Eds. (2004). *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, México, Cámara de Diputados, LIX Legislatura, University of California, Universidad Autónoma de Zacatecas, Porrúa.
- Isambert, F-A. (1982). *Le sens su sacré. Fête et religion populaire*. París: Editions du Minuit.

- Gutiérrez Esquihua, A. (2013). *El espacio y el ritual de la fiesta del Corpus Christ en la purépecha. Casos sierra de estudio: Cocucho y Aranza*. Tesis de doctorado en arquitectura. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Kearney, M. (2000). "Transnational Oaxacan Indigenous Identity: The Case of Mixtecs and Zapotecs," *Identities*. Vol 7. No. 2. pp. 173-195.
- Krissman, F. (2002). "Apples and Oranges? Recruiting Indigenous Mexican to Divide Farms Labor Markets in the Western U.S.". Ponencia presentada en *Mexican Migrants in de U.S.: Building Bridges between Researchers and Community leaders*. University of California, Santa Cruz. Recuperado de: <https://www.lals.ucsc.edu/conference/index.html>.
- Leco, C. (2012). "Conexiones transfronterizas. *Kuinchikua Purépecha in the Cobden, Illinois, United States*". *Revista CIMEXUS*. Vol. VII No.2. pp. 81-96.
- Leco, C. (2017). "El jaripeo purépecha en Wendell, Carolina del Norte, Estados Unidos". *Acta Universitaria*. Vol. 27. No. 2. pp. 83-92.
- López Castro, G. (2003). *Diáspora michoacana*. Zamora: El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán.
- Paredes, A. (1973). "Prefacio". En Litvak, L. *El Nacimiento del Niño Dios. A Pastorela from Tarimoro, Guanajuato*. Austin: University of Texas.
- Rieger, I. (2019). "La tradición camaleónica en las prácticas festivas de una comunidad mixteca transnacional". *Reflexiones*. Vol. 98. Núm. 1. pp. 11-129.
- Romero García, Nadia C., 2009, "Cenzontles de Nazas. La canción cardenche en el ejido de Sapioriz", tesis maestría en antropología UMAM. <http://132.248.9.195/ptd2009/julio/0645940/Index.html>.
- Schaffhauser, P. (2017). "La observación de la movilidad en México: dos problemas metodológicos en los estudios migratorios". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Vol. 38. Núm. 151. pp. 231-261.
- Turner, V. (2005). *La selva de los símbolos*, Madrid: Siglo XXI.
- Velasco, L. (2008). "La subversión de la dicotomía indígena-mestizo identidades Indígenas y migración hacia la frontera México-Estados Unidos". En L. Velasco (coord.). *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*. México: Colegio de la Frontera Norte/Miguel Ángel Porrúa.

DIARIOS DEL TERRUÑO

REFLEXIONES SOBRE MIGRACIÓN Y MOVILIDAD

DIARIOS DEL TERRUÑO. REFLEXIONES SOBRE MIGRACIÓN Y MOVILIDAD. Segunda época, número 13, enero-junio 2022, es una publicación semestral de la Universidad Autónoma Metropolitana a través de la Unidad Cuajimalpa, Coordinación de Extensión Universitaria. Prolongación Canal de Miramontes 3855, Col. Ex-Hacienda San Juan de Dios, Alcaldía Tlalpan, C.P. 14387, México, Ciudad de México y Av. Vasco de Quiroga N° 4871, 8° piso, Col. Santa Fe Cuajimalpa, Alcaldía Cuajimalpa de Morelos, C.P. 05348, México, Ciudad de México. Teléfono 55-58-14-65-60. Página electrónica de la revista: www.revistadiariosdelterruno.com. Dirección electrónica: contacto@revistadiariosdelterruno.com. Editor responsable: Mtro. Carlos Alberto González Zepeda. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo de Título No. 04-2016-022216361900-203. ISSN 2448-6876, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Autónoma Metropolitana.



División de Ciencias Sociales y Humanidades / Posgrado en Ciencias Sociales y Humanidades
Número 13 / enero - junio 2022 / Segunda época / Publicación semestral / ISSN: 2448-6876