



La migración en Pamatácuaro. La participación e inversión de los 'hijos ausentes'

The migration in Pamatacuaro: the participation and investment of the 'absent children'

Eugenia Bayona Escat

Profesora asociada. Departamento de Antropología. Universidad de Valencia. España.

m.eugenia.bayona@uv.es

RESUMEN

Este artículo analiza los mecanismos de pertenencia comunitaria de los indígenas purépechas que viven en la ciudad de Guadalajara y acuden a su lugar natal para participar en rituales comunitarios y celebraciones paralelas (Pamatácuaro, Michoacán, México). Se reflexiona sobre las nuevas clasificaciones sociales que aparecen en la localidad de origen, por efecto de la migración y los conflictos que suceden entre nuevos y antiguos poderes. Se demuestra que las inversiones materiales son formas de demostrar prestigio migratorio, a la vez que contribuyen al sostenimiento y reproducción de la localidad. Por último, se argumenta que esta pertenencia trasciende los espacios físicos comunales para conformarse nuevos espacios migratorios entre el lugar natal y las ciudades de destino.

ABSTRACT

This article discusses the mechanisms of community ownership of the indigenous Purepecha living in the city of Guadalajara and returning to the hometown to participate in community rituals and celebrations, Pamatácuaro, Michoacán, Mexico. It reflects on the new social classifications that appear in the community as a result of migration and conflicts between new and old powers. It indicates that capital investment are ways to show immigration status while contributing to the maintenance and reproduction of the locality. Finally, it is argued that this membership transcends community physical space to form new migration spaces between birthplace and destination cities.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

migración indígena | pertenencia comunitaria | rituales comunitarios | ritos de paso | indígenas purépechas | indigenous migration | community membership | community rituals | rites of passage | Purépecha indians

1. Introducción

En las últimas décadas, los estudios sobre la actual migración rural indígena a diversas ciudades de México han puesto en evidencia que el traslado migratorio no necesariamente ha significado una ruptura con la pertenencia a la comunidad de origen. Al contrario, se ha constatado que los que migran desarrollan un sentido de pertenencia comunitaria entre ambos espacios y establecen constantes intercambios materiales y simbólicos entre un origen y un destino. Se habla de un circuito migratorio permanente de personas, pero también de todo tipo de recursos, objetos, informaciones, identificaciones, de ideas y valores que viaja de un lado a otro, que a la vez propicia la reproducción económica y social de las localidades natales. Debido a esta constante vinculación, el espacio social se extiende, se amplía y se reformula, porque estas conexiones también implican cambios importantes en ambos lados. Desde esta perspectiva, han aparecido conceptos en torno a la dinámica migratoria y nuevas definiciones del espacio migratorio y de comunidad; se habla de *espacios sociales transnacionales o transmigratorios*, de comunidades transnacionales, *neocomunidades*, *extraterritoriales*, *extendidas* o *morales*, que definen la reproducción de una organización comunal en el destino y el tránsito e intercambio de un lugar a otro (Canales y Zolniski 2000; D'Aubeterre 2000; Kemper 1994; Lestage 2002; Martínez Casas y De la Peña

2004; Oehmichen 2001; Pries 1999).

En este constante movimiento de personas y todo tipo de recursos se redefinen tanto las fronteras físicas como las simbólicas, así como las formas de legitimar la pertenencia entre ambos espacios. En los centros urbanos, las fronteras grupales se construyen mediante una membresía que hace alusión al lugar de origen, mientras que en la localidad hay que renovar la adscripción comunitaria mediante constantes viajes y participación económica y social. Ahora los límites grupales no se refieren a un territorio geográfico delimitado, sino ampliado y diversificado en múltiples destinos, en donde interesa reforzar lazos grupales con valores compartidos y se transfieren todo tipo de recursos. Así, mientras en la ciudad se fortalecen redes sociales, de apoyo e identificación grupal, a través de los vínculos primarios de parentesco y paisanazgo, es en el lugar natal donde las identificaciones se refuerzan al mismo tiempo que se resignifican y adquieren otras posiciones sociales (1). El análisis de ambos escenarios es necesario para comprender estas dinámicas migratorias caracterizadas por la reproducción de grupos que utilizan redes urbanas eficaces y construyen límites simbólicos para conformar comunidades con nuevos mecanismos de adscripción y afectividad grupal ampliados en el espacio (Cohen 1985). No obstante, eso no significa que en lugares de destino no se establezcan procesos de discriminación y exclusión social por la procedencia indígena de los inmigrados, con amplias dificultades en su inserción laboral y social. La consolidación de una cohesión grupal obedece también a una estrategia que refuerza redes y pertenencias, así como también de lealtades y obligaciones, como dispositivos eficaces y de defensa en contextos asimétricos (Bastos y Camus 1995; Martínez Casas 2007, Oehmichen 2001).

El interés de este trabajo es descifrar la participación económica y social en el lugar natal de los purépechas que viven en la ciudad de Guadalajara y provienen de la localidad de Pamatácauro en el estado de Michoacán (2). Los purépechas de Pama migran desde hace más de cuatro décadas a diferentes ciudades y estados de la República Mexicana: Zamora, Uruapan, Peribán, Puruándiro, Sahuayo, Jiquilpan, Ameca, México DF, Guadalajara, Monterrey o Zacatecas entre los más importantes, lo que ha comportado un abandono paulatino de la localidad de origen caracterizada por un intenso proceso migratorio. En los lugares de destino trabajan en el comercio informal en los mercados ambulantes -tianguis- y venden utensilios de cocina y de plástico, ropa, compactos y otros productos de oportunidad que consiguen en tiendas al mayoreo en los centros urbanos.

Guadalajara se ha convertido en el destino preferente por su cercanía con el estado de Michoacán y por ser un centro de abastos y comercial importante para todo el estado de Jalisco. La ciudad también reúne otras funciones administrativas, políticas y religiosas que han posibilitado su crecimiento como importante centro para toda la región de occidente (Padilla 1997). A ella acuden migrantes de distintas partes del país, incluidos los indígenas que llegan a la ciudad para trabajar en pequeñas empresas, en talleres familiares, en el comercio y en la industria. Según el Censo de Población y Vivienda de INEGI en el año 2005, en la Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG) (3) residen 19.990 hablantes de lengua indígena -de 5 o más años-. La población purépecha de Michoacán, después de los nahuas de varios estados de la república, es el segundo grupo más numeroso, seguido de los mixtecos de Oaxaca y los otomíes de Querétaro (INEGI 2005). En la ZMG habitan alrededor de 2.625 personas de más de cinco años que declaran ser hablantes de lengua purépecha (4), y se dispersan mayoritariamente en los municipios conurbados de Zapopan, Guadalajara y Tlaquepaque (5).

El flujo migratorio de los purépechas procedentes de Pamatácauro hacia Guadalajara empezó en la década de los setenta como una respuesta a la pobreza y falta de expectativas en el lugar natal. Se caracterizó por ser una migración familiar en la que se trasladaron conjuntamente padres e hijos para empezar en el negocio de la venta. Los pioneros del proceso migratorio fueron los que abrieron el camino, incursionaron en el negocio, localizaron mercancías de ocasión y lugares estratégicos de venta, y posteriormente se convirtieron en vendedores mayoristas que proporcionaban la mercancía a otros paisanos. La red comercial se fue consolidando a medida que se trasladaron más paisanos y parientes y se ampliaron y fortalecieron negocios. Actualmente son alrededor de mil miembros que se han instalado mayoritariamente en los municipios de Guadalajara y Tlaquepaque, y en este último, en diversas colonias

periféricas caracterizadas por altos índices de marginación y pobreza. Constituyen un grupo fuertemente corporativo que ha desarrollado una especialidad ocupacional urbana con la que consiguen importantes beneficios económicos. Para ello, utilizan una serie de instituciones informales: relaciones primarias de parentesco y paisanazgo, organización del trabajo familiar según divisiones de género y generacionales, liderazgos de pioneros en el proceso migratorio, matrimonio endogámico entre paisanos (6), normas y creencias, obligaciones y lealtades, controles sociales y celebración de rituales, con el objetivo de controlar los recursos económicos y sociales (Cohen 2004; Camus 2002; Oehmichen 2001).



Mapa 1. Ruta de tránsito migratorio entre la ciudad de Guadalajara (Jalisco) y la localidad indígena de Pamatácuaro (Michoacán).

Los purépechas comerciantes se han convertido en la principal fuente de recursos de su lugar natal y participan en la vida pública y sagrada por diferentes vías: mantienen vínculos con sus familiares y paisanos, envían dinero, invierten en obras públicas y construyen nuevas residencias, cumplen con cargos religiosos y retornan a su comunidad en los ritos de paso y en las fiestas patronales. Estas colaboraciones permiten al emigrado ser reconocido como miembro de una localidad a pesar de la distancia. Entre todas ellas, los rituales comunitarios se han convertido en los momentos más propicios para legitimar la pertenencia comunitaria. En torno al culto católico y a los rituales asociados se mantiene una devoción por las imágenes religiosas y una distribución de cargos religiosos que ahora se nombran a distancia y requieren una mayor financiación y gasto migratorio. Por su parte, las celebraciones paralelas, como bautizos, comuniones y bodas, se han convertido en una demostración de la riqueza migratoria y contribuyen al prestigio de los emigrados. En este trabajo, interesa analizar los mecanismos que se utilizan para demostrar la pertenencia a través de esta participación ritual, así como las transformaciones que aparecen por el efecto de la migración. En el caso de rituales comunitarios, el culto a las imágenes sagradas y el sistemas de cargos -mayordomía, cargueros de santos- se han convertido en los escenarios propicios para expresar tensiones y conflictos latentes entre la Iglesia y el pueblo que luchan por el control de las imágenes y la escenificación del culto, a la vez que ha permitido que ciertos grupos tomen mejores posiciones sociales. Los ritos de paso, al contrario, se están convirtiendo en vías para demostrar un cambio inevitable por el efecto de la migración; una estratificación social asociada a la riqueza migratoria.

La participación en los rituales comunitarios significa colaborar en actos simbólicos que afianzan la pertenencia y el sentimiento colectivo. Émile Durkheim (2003) afirmaba que los rituales eran como maquetas sociales, que reflejaban la organización de una sociedad a través de representaciones en torno

a lo sagrado. Repetidamente expresaban los principios del orden social y funcionaban a la vez como elementos de cohesión del grupo expresando una emoción colectiva. En este contexto migratorio de conexión entre varios espacios, las fiestas patronales se han convertido en rituales de reconstitución comunitaria que reafirman la pertenencia de quienes los realizan. Son momentos de congregación que establecen vínculos e identificaciones entre locales y emigrados y, al mismo tiempo, sirven para que unos y otros tomen nuevas posiciones en el entramado social. En este sentido, los rituales se acercan a la definición de Mary Douglas (1973) que concede importancia a una estructura social que utiliza el dispositivo simbólico para plasmar los elementos más estratégicos de representación social y para expresar públicamente relaciones y jerarquías sociales. Asimismo, Victor Turner (1990) problematiza los rituales como exageraciones y dramatizaciones de los conflictos sociales existentes que sirven como reparadores de los mismos. Pero Roberto Da Matta (2002) va más allá al considerar que en los rituales se acentúa la estructura social, compuesta de diferencias sociales y elementos competitivos que no tienen necesariamente que ser coherentes unos con otros. Para el autor, los rituales tienen una relación directa con la vida cotidiana, porque son parte de una misma estructura social y se convierten momentos especiales de convivencia en donde los mensajes sociales aparecen con una mayor claridad y coherencia. En algunos casos, se manifiestan los instrumentos de la consumación de los valores más admitidos en el poder y mantienen la estructura de autoridad, mientras en otros se refuerzan ciertas categorías de la desigualdad y llaman la atención sobre determinadas reglas y valores impuestos. Ello implica considerar que la supuesta solidaridad que expresa un ritual no excluye el reflejo de diferencias sociales ni de conflictos entre poderes existentes.

En Pamatácuaro, estas diferencias y conflictos se escenifican más en algunos ritos que en otros, algunos de los cuales son más propicios para exponer las tensiones de poder existentes. Aquí interesa resaltar este nivel de transformación en las prácticas rituales que aparece como consecuencia del circuito migratorio porque en los rituales se pone en marcha un universo simbólico que reafirma u opone clasificaciones sociales y ahora, con el efecto de la migración, estas clasificaciones se están reclasificando continuamente. Los rituales permiten congregarse a ausentes y locales, pero también manifestar diferencias sociales asociadas a un proceso que comporta riqueza y prestigio, al mismo tiempo que una diferenciación social y económica. Los rituales así manifiestan otras formas de expresar un orden y un control social que por efecto de la migración adquieren nuevas expresiones jerárquicas.

2. El proceso de migración en Pamatácuaro

Pamatácuaro es una pequeña localidad indígena situada en la región purépecha, que pertenece al municipio de Los Reyes en el estado de Michoacán de Ocampo. La región purépecha se localiza en la parte central y noroccidental del estado y se divide en cuatro subregiones: la Ciénaga de Zacapu, la Cuenca del Lago de Pátzcuaro, la Cañada de Chilchota o los Once pueblos y la Meseta o Sierra purépecha, esta última con la mayor concentración de pueblos indígenas que se formaron antes y durante la época de dominio español (Castilleja y otros 2003). Las actividades predominantes en la región son la agricultura, la pesca, el comercio y la elaboración de artesanías, que se mantiene como una producción doméstica en la que participan tanto hombres como mujeres. Las ciudades cabeceras como Uruapan, Los Reyes, Pátzcuaro, Zacapu, Quiroga y Paracho, actúan como centros de comercio y servicios en donde habita una gran mayoría de población mestiza. Pamatácuaro (7) está situada en la Sierra purépecha, es la segunda población importante del municipio de Los Reyes, y está situada al norte, en las faldas del cerro de Patambán con una altitud de 2.365 metros sobre el nivel del mar y a una distancia de 22 kilómetros de la cabecera municipal.



Mapa 2. Estado de Michoacán de Ocampo.



Mapa 3. Región purépecha.

El censo del año 2005 reporta una población de 2.638 habitantes en la localidad, pero no existen datos

fiables sobre el número exacto de emigrados, ya que la gran mayoría de ellos continúan registrados como habitantes locales; acuden a votar al pueblo, contraen matrimonio e inscriben en el padrón local a sus hijos cuando nacen (INEGI 2005). La mayoría son hablantes de la lengua purépecha y del español, aunque es común encontrar todavía mujeres y hombres ancianos que sólo hablan y entienden el purépecha y no han tenido tanto contacto con la población mestiza (8). La lengua indígena se utiliza tanto en ámbitos privados como públicos, y se aprende desde la infancia en un proceso de socialización que concede importancia a mantener el purépecha como la lengua más importante. El español al contrario, se utiliza para comunicarse fuera de la región y desde hace unas décadas se incorporado en las escuelas como un idioma obligatorio junto con el idioma local. Actualmente el español es el idioma más utilizado entre los inmigrados en los lugares de destino que requieren demostrar el dominio de la lengua para poder interactuar mejor con la sociedad mestiza (9).

Pamatácuaro es una población pobre que obliga a migrar para buscar otras oportunidades de vida. La agricultura es de subsistencia y las tierras son poco fértiles y con escasas superficies cultivables. La mayoría de los habitantes no tienen ganado, sólo poseen algunos borregos y gallinas para consumo propio. Se siembra mayoritariamente maíz, frijol, calabaza y chilacayote, con cosechas anuales para autoconsumo y de baja productividad. Las principales actividades económicas son la explotación forestal y el comercio de artesanías de madera; cucharas, bateas, molinillos, rodillos y cajas de empaque. El proceso de fabricación es manual; cada artesano elabora pieza por pieza y enseña esta técnica a sus hijos y nietos. La técnica se pasa de generación a generación; participa la familia en la producción y sobre todo es tarea de hombres, aunque las mujeres pueden realizar otro tipo de artesanías como las canastitas de palma o colaborar en algunos pasos de producción (Alonso Ramos 1982; Márquez Ramírez 1982b; Reyes Martínez 1982).



Foto 1. Mujeres en una calle de Pama.

En Pamatácuaro existen tres barrios importantes: el barrio del Espíritu Santo -el barrio de abajo-, el barrio de San Diego y el barrio de San Juan (barrios de arriba). Los barrios de arriba tienen dos capillas: La capilla de San Diego y la capilla de San Juan, esta última en construcción y financiada por los emigrados del barrio. El barrio del Espíritu Santo posee la capilla más grande, la capilla del Espíritu Santo, en donde se celebran la mayoría de las bodas y celebraciones importantes y se considera que viven las familias más enriquecidas con importantes cargos políticos y religiosos. Al contrario, en el barrio más pobre de San Diego, habitan las familias sin tantos recursos ni cargos públicos. Las calles en casi toda la

localidad son de tierra, con algunos postes de luz que son aprovechados para tomar la electricidad de las viviendas. El agua potable proviene de dos ojos de agua que se localizan en el lado oeste de la población y se distribuye con tuberías subterráneas. Aún así, el agua escasea y en las residencias se guarda en bidones para su aprovechamiento. Existe un teléfono público de larga distancia en la plaza principal y un teléfono privado en la única farmacia que existe en la plaza central. Desde allí, se reciben llamadas de los emigrados que se anuncian por un altavoz, con repetidores colocados en las calles de alrededor. Este altavoz se utiliza también para convocar reuniones o para anunciar todo tipo de reuniones, fiestas comunales y ritos de paso, e incluso peticiones de mano, enfermedades, partos y defunciones.



Foto 2. Tiendita en el barrio de abajo.

En el pueblo hay carnicerías y pollerías pero la carne se acaba pronto por la demanda diaria y la poca oferta que ofrecen estos locales. Los borregos y vacas hay que pedirlos con antelación y normalmente se efectúa la compra si hay que conmemorar alguna celebración importante. Hay pequeñas tiendas que ofrecen productos alimenticios básicos; verduras y frutas, galletas dulces y saladas, latas de frijoles, de chiles, panes dulces, velas, estropajos y varios refrescos. Algunas tiendas se especializan en la venta de trajes y objetos necesarios para los rituales religiosos, alquilan mesas y sillas, o venden refrescos y bebidas alcohólicas para el consumo de las fiestas. La mayoría de estos establecimientos permanecen abiertos por la mañana y algunos todo el día, pero su venta se acrecienta en los fines de semana y en la temporada de visita de los emigrados. Los sábados y domingos hay una mayor variedad de comida porque llegan vendedores de pescado, verduras, frutas y artesanías que se colocan en el tianguis de la plaza central. También hay mercados otros días en los pueblos de alrededor y se mantienen contactos de intercambio económico entre localidades cercanas. Los mercados diarios en algún lugar de la Sierra son momentos propicios para que los artesanos y comerciantes vendan sus productos de la tierra o manufacturados. Las artesanías de esta zona de la Sierra no son tan conocidas como las que se realizan en la cuenca del lago de Páztcuaro, pero muchos artesanos venden objetos de madera y de barro para poder venderlos en circuitos locales [\(10\)](#).



Foto 3. Día de *tianguis* en Pamatácuaro.

Cada familia posee una vivienda, un pequeño terreno de cultivo y algunos animales de traspatio -gallinas, cerdos, guajolotes-, aunque también son propietarios de tierras en los alrededores que utilizan para la agricultura de autoconsumo. En el terreno de residencia construyen varias casas de madera y de una sola planta que se denominan *trojes* (11). La *troje* típica de los purépechas es una casa de madera que posee un portal, con pilares de madera tallada y con sus respectivos capiteles y un tapanco arriba para guardar el grano de maíz. En cada solar pueden haber varias *trojes* destinadas cada una de ellas a una función específica: cocina y dormitorios y otras construcciones de madera destinadas al fogón de leña, la letrina o regadera. Tienen pocos aparatos eléctricos, algunas radios y pocos poseen televisores. Los altares para el *Niño Dios*, la imagen más venerada dentro de las viviendas, se pueden colocar tanto en los dormitorios como en la entrada del solar bajo los pórticos de alguna *troje*. Los altares domésticos también aparecen en algunos hogares, dispuestos sobre una mesa cubierta con una tela, con una imagen religiosa, luces y otros objetos entre los que se encuentran velas, fotografías de difuntos y ofrendas de alimentos o bebidas.



Foto 4. Mujeres y cambios migratorios.

En años anteriores al proceso migratorio, las residencias estaban compuestas básicamente por los abuelos, los padres e hijos con sus esposas y descendientes, pero los actuales traslados de la población joven y adulta han transformado estas residencias en hogares fragmentados entre varios espacios. En la comunidad permanece la residencia patrivirilocal que obliga a las mujeres trasladarse a casa de los padres de su esposo, en un contexto en donde las relaciones de poder entre suegra y nueras se traducen en mayores obligaciones domésticas. Las mujeres se dedican a las tareas del hogar, a la preparación de la comida, al cuidado de los hijos y de otros menores familiares, y están supeditadas a las decisiones masculinas en ámbitos económicos y de participación social. Los hombres trabajan en la agricultura, en la fabricación de artesanías y el comercio y son los encargados de la manutención y cuidado el grupo doméstico. Con el traslado migratorio de algunos de los miembros familiares se ha modificado la organización del trabajo por generación pero no por género: las actividades agrícolas y de artesanías continúan siendo tarea exclusiva de los hombres y las domésticas de las mujeres, pero ahora algunas de ellas deben realizar un trabajo doble, mientras los jóvenes recurren al trabajo conjunto de producción artesanal, comercio o profesiones alternas en ciudades cercanas. La subsistencia diaria es difícil, los ingresos son escasos y se requiere la ayuda migratoria para enfrentar algunos gastos extras de medicinas o para la inversión en fiestas patronales y participaciones comunitarias.

A diferencia de los hogares tradicionales, ahora han aparecido un número reducido de casas construidas de ladrillo y cemento, con dos pisos y cristales en las ventanas, con un espacio delante para dejar las camionetas y con rejas de hierro que rodean el recinto (12). En el interior de las casas se separan habitaciones para la cocina, el baño, los dormitorios y se amueblan con elementos significativos de la riqueza conseguida en el mundo urbano: televisores, muebles de salón, comedores y dormitorios completos con camas y armarios. Estas viviendas son propiedad de algún emigrado que, con el dinero que logra ahorrar en la ciudad, lo invierte en la construcción de una nueva residencia en su tierra natal. Algunas de ellas están a medio construir, porque este tipo de construcción requiere una gran inversión que debe realizarse año tras año. Se construyen en los terrenos propiedad de los padres o al lado de la casa paterna, y la gran mayoría permanecen cerradas para recibir la visita de sus dueños cuando acuden a celebrar fiestas o a visitar a sus familiares (13).



Foto 5. Niños vendiendo dulces en las fiestas patronales.

En Pamatácauro la especialización en el comercio es una tradición que se ha heredado de padres a hijos. Algunos se convierten en vendedores locales y regionales, mientras otros realizan viajes con trayectorias fuera de sus ámbitos estatales. Algunos de estos comerciantes han utilizado el sistema de fiado para conseguir artesanías y se convierten en intermediarios que utilizan estrategias de acaparamiento para conseguir más mercancía y mayor beneficio (14). La gran mayoría de ellos ha preferido trasladarse a vivir a ciudades con fama comercial y empezar negocios más rentables. La migración aparece asociada a la falta de oportunidades económicas y a la pobreza de la tierra cultivable, que además ha ido reduciendo su tamaño por la división hereditaria entre los hijos varones. Los solares de residencia deben ser transmitidos obligatoriamente a los hijos menores siguiendo una tradición familiar que obliga a buscar otras alternativas al resto de hijos (15). Con el paso del tiempo, la migración se ha convertido en un nuevo estilo de vida que impregna a las jóvenes generaciones que quieren seguir los pasos de sus antecesores. Se ha consolidado un circuito migratorio que permite primer hospedaje y fácil inserción laboral en la red de comerciantes urbanos. Los préstamos monetarios para empezar en el negocio se consiguen mediante apoyos grupales y las mercancías se compran en tiendas mayoristas algunas de las cuales son también propiedad de algún paisano. Cuando los emigrados visitan la comunidad en época de fiestas invierten en numerosos actos festivos y en obras públicas que sólo pueden hacerse realidad con sus donaciones colectivas. Mientras tanto, los que restan en la comunidad viven en un espacio en donde la mayoría ha abandonado la tierra y esperan esos días festivos y de visita de los que están fuera que pueden romper con la vida cotidiana y fragmentada en la que están inmersos.

3. La participación migratoria en los rituales comunitarios

Los inmigrados prefieren seguir participando en las fiestas patronales y desde las ciudades de destino organizan viajes conjuntos o viajan por separado el día antes que empiezan las conmemoraciones. Algunos llegan desde ciudades como México DF o Monterrey, mientras una gran mayoría se traslada en autobuses o en camionetas desde la ciudad cercana de Guadalajara. En esos mismos días, además, aprovechan para celebrar otro tipo de celebraciones, como bodas, comuniones, quince años de las jóvenes o peticiones de mano entre otras, que hacen coincidir con estas fiestas importantes del calendario ritual de la comunidad. Las tres fiestas más destacadas para la visita son el Carnaval en el mes de febrero, la fiesta de El Señor del Calvario en la tercera semana de julio y la fiesta de Cristo Rey en la

tercera semana de noviembre. También pueden acudir el jueves y viernes de Semana Santa, el Corpus Christi y el Día de Muertos los días 1 y 2 de noviembre para visitar a los difuntos en el cementerio local y en algunos casos, decorar un pequeño altar con algunos alimentos o bebidas.

La fiesta del Carnaval es visita casi obligada para los inmigrantes e implica cinco días de festejos asociados a una ritual católico que permite el desenfreno antes del periodo de la cuaresma. Se representa mediante bailes de disfraces y desfiles públicos en un rito de escenificación exclusivo de los hombres. Durante la celebración del Carnaval los hombres se disfrazan de viejitos y bailan el *baile de los viejitos (huarare de tarepitis)*. Se forman diferentes grupos de danzantes que pertenecen a cada uno de los barrios y bailan en filas, unos detrás de otros, siguiendo un orden por edades desde los más pequeños hasta los más adultos y experimentados. Tapan su cara con una careta de goma de viejito y se apoyan en un bastón para bailar encorvados. Se visten con pantalones de color blanco con bordados y camisas de distinto color, se ponen un sombrero que adornan con listones de colores y llevan cascabeles enganchados en las sandalias para que sus pasos suenen al bailar (16). Los danzantes bailan sin parar durante tres días por las calles junto a otros personajes grotescos como las *maringuillas* (17), que son hombres que se visten de mujeres mestizas, con pelucas y caretas, grandes pechos, faldas cortas y camisas ajustadas. Las maringuillas bailan de manera provocativa, enseñando sus piernas, moviendo las caderas y simulando relaciones sexuales. Aparecen también hombres disfrazados de políticos de la historia mexicana (Carlos Salinas de Gortari, Ernesto Zedillo, Vicente Fox), o personajes que se convierten en payasos, gorilas o en monstruos con caretas de colores.

Con el proceso de migración, la fiesta ha incorporado nuevos personajes, otros espectáculos y juegos, concursos, bailes por la noche, partidos de fútbol y rifas. La calle se convierte en un espacio de fiesta en donde se permite el disfraz, las burlas, beber alcohol, jugar y competir entre danzantes, en un ritual de inversión que rompe con la cotidianeidad y dramatiza los valores y jerarquías sociales (Turner 1990, Da Matta 2002). En Pama, los ancianos representan una costumbre asociada a la experiencia y al respeto que se consigue a través de los años. Algunos de ellos ostentan cargos civiles y religiosos y se encargan de la administración del orden y de la escenificación ritual. Otros se convierten en consejeros de los asuntos públicos y privados y sancionan las transgresiones. Pero en el Carnaval se permite escenificar la inversión de la jerarquía social o aspirar a la igualdad ante la jerarquía existente; los jóvenes y niños se convierten en ancianos y adoptan posturas cómicas para que el público se ría de ellos, mientras las *maringuillas* se visten de mujeres mestizas provocativas como las que los inmigrados conocen en las ciudades de destino. También se exageran y dramatizan ciertos valores culturales como el respeto, la modestia o el recato para que nadie olvide la importancia que tienen en la vida cotidiana.



Foto 6. Día de Carnaval con viejitos y *maringuillas*.

Los emigrados también acuden a fiesta en julio de El Señor del Calvario (*T'ala Calvario*) que implica prácticamente una semana de fiestas. Empieza con un desfile de recibimiento para los que viven fuera, los "hijos ausentes", al que acuden los sacerdotes locales para dar la bienvenida y se sigue con el desfile por las calles del pueblo. Por la tarde se realiza la procesión de la imagen sagrada y misas a diferentes horas. Hay también otras actividades paralelas como bailes por la noche y comidas de celebración organizadas por los mayordomos de cada barrio. La fiesta gira en torno a la creencia sagrada de la imagen de Cristo, El Señor del Calvario, una reproducción pequeña de un Cristo crucificado que, según la tradición oral, fue traída de España junto con las imágenes de San Juan Nuevo y de Los Reyes. La reproducción del Cristo sale en procesión cargada por cuatro o cinco portadores-cargueros- que se han dejado crecer la barba para parecerse a la imagen sagrada y así, imagen y hombre se asemejan como símbolo de representación del propio grupo social que le rinde culto (Durkheim 2003). En Pama se considera que la imagen es muy milagrosa y acompaña tanto a los locales como a los ausentes. El Señor del Calvario vuelve a salir en procesión en noviembre para la fiesta de Cristo Rey y el resto del año resta en el templo principal de San Juan Bautista.

En Pamatácuaro, las autoridades de la Iglesia católica dependen obispado de Zamora, y se encargan del culto católico: la liturgia, la evangelización, el cuidado del templo y las procesiones de los santos, además de organizar las visitas de las autoridades eclesiásticas en fechas señaladas. El sistema de cargos -mayordomías y cargueros- no se halla asociado a la iglesia, sino que está representado por un comisionado de hombres mayores que se encargan de buscar la cooperación monetaria para las fiestas. En muchas comunidades indígenas de la meseta purépecha aparece el sistema de cargos que involucra a un consejo de ancianos -cabildo- que se convierten en autoridades religiosas tras haber cumplido una serie de oficios religiosos jerarquizados. En Pama, los cargos religiosos son aparentemente independientes de los civiles, pero ambas esferas están estrechamente relacionadas y representan formas de servicio, obligación y participación ritual y económica hacia la comunidad (18).



Foto 7. Esperando el desfile de los "hijos ausentes" en la fiesta de El Señor del Calvario.

La financiación y organización de la fiesta del Carnaval está regulada por el comisionado que recolecta e invierte dinero en la celebración pública. El comisionado debe pagar los gastos de comidas, bailes, fuegos artificiales, el desfile de clausura y otras actividades paralelas a la fiesta, además de organizar los grupos de danzantes que pertenecen a cada uno de los barrios. La recolecta de dinero se realiza durante todo el año mediante las contribuciones monetarias de las familias extensas con mayores recursos económicos y con posibilidad de acrecentar su prestigio comunal. La participación monetaria del emigrado es esencial para el éxito de la fiesta que colabora en nombre de su familia extensa y se incorpora a un grupo de danzantes para representar a sus barrio y legitimar así su pertenencia comunal. La fiesta es el momento propicio para demostrar el dinero ganado en la ciudad y también para tomar nuevas posiciones jerárquicas en el entramado social. Entre los grupos de danzantes se establecen competencias entre quienes tienen más participantes, mejores disfraces, pueden pagar más bebidas y comidas, o van acompañados por la orquesta más grande. El Carnaval permite al emigrado financiar y a la vez participar en la fiesta, gastar en trajes y en decorados, y convertirse en el protagonista de una escena ritual comunitaria que demuestra la riqueza migratoria. Además, posibilita conseguir un prestigio necesario para acceder a la estricta jerarquía de los ancianos que controlan el aparato ritual y que todavía exigen pasar por una serie de cargos religiosos hasta conseguir llegar a los niveles más altos. Quizás por eso, en los días de Carnaval se celebran banquetes paralelos a los que sólo asisten locales y ausentes que tienen algún cargo importante o aspiran a tenerlo, y han reembolsado enormes sumas de dinero para ser aceptados.

Las mayordomías son cargos ceremoniales que se encargan de la celebración en torno a los principales santos de la comunidad, mientras los cargueros asumen el cuidado de una imagen religiosa. Mayordomías y cargueros son exclusivos del género masculino y son escogidos por el comisionado que busca posibles candidatos con el suficiente prestigio, solvencia económica y apoyos sociales para encargarse del puesto. En Pamatácuaro, los mayordomos tienen su cargo por tres años y organizan y financian la celebración de El Señor del Calvario y de Cristo Rey. Se nombran 36 mayordomos, 12 por cada barrio, y se espera que gasten grandes cantidades de dinero para cada celebración entre bandas, orquestas, castillos y banquetes (19). Los mayordomos pueden tardar años en ser escogidos una vez se han ofrecido como posibles candidatos, pero requieren de la ayuda monetaria de sus parientes consanguíneos y rituales, y ahora también de los emigrados, quienes se han convertido en los mayores

inversionistas en este tipo de celebraciones. La incorporación de la ayuda del emigrado no sólo es esencial, sino que se han puesto en marcha nuevos mecanismos para compartir el gasto mediante el nombramiento de otros mayordomos en las ciudades de destino que se encargan de recopilar dinero como una ayuda importante para los mayordomos principales.

Por su parte, el carguero se encarga durante un año del cuidado de una imagen religiosa, efectúa un gasto económico importante y un gran compromiso con la comunidad. A cambio, obtiene respeto por haber desempeñado su cargo y posteriormente puede pasar a formar parte del grupo de los ex cargueros y del consejo de autoridades religiosas. El carguero debe comprar la imagen religiosa, construir un altar dentro o cerca de su residencia, mantenerlo abierto durante todo el año con adornos y luces, vestir y cambiar al santo, colocar flores y velas, al mismo tiempo que ofrece bebida y comida en fechas festivas señaladas. En Pama, existen cargueros de imágenes como el Niño Dios, la Virgen del Roble y san Juan Bautista, aunque también son una importante ayuda para los mayordomos y se encargan de cuidar las imágenes de los santos patronos y cargarlas durante las procesiones. Los cargueros son cargos voluntarios que implican trabajo y gasto económico imposible de sostener sin la ayuda que tienen de algunos miembros familiares. Las mujeres de los cargueros se convierten en sus máximas aliadas, porque sólo está permitido tocar y trasladar la imagen al carguero y a sus familiares allegados. Pero también se ponen en marcha otras ayudas económicas entre primos, padrinos y compadres con compromisos de reciprocidad y deuda parental. El hogar completo se involucra en el cumplimiento del cargo durante un año, cuyos resultados más evidentes son el prestigio que se consigue y el acceso del carguero a uno de los niveles jerárquicos máximos que involucran los cargos religiosos de la comunidad (20).

Los conflictos que aparecieron a lo largo del siglo pasado entre las autoridades religiosas y la institución de la iglesia provocaron una evolución particular en el sistema de cargos. Se manifestaron por los abusos de poder de los representantes del cabildo, pero también por el intento de la Iglesia católica por participar y conseguir un mayor protagonismo en el culto y devoción hacia los santos (21). Actualmente, la iglesia ha conseguido tener un papel destacado en las celebraciones patronales, guarda la imagen del santo patrono en el recinto sagrado y sólo permite su salida durante las procesiones. Además, organiza las misas, otorga las bendiciones a los creyentes y se encarga del traslado de la imagen para las procesiones, pero no tiene el control de otras imágenes custodiadas por los cargueros ni tampoco de la organización y representación religiosa en manos del comisionado comunal. Permanece además la influencia de los hombres ancianos más experimentados que conocen las costumbres locales y que ya no forman parte de un *cabildo*, pero que aparecen en otras esferas sociales. Los ancianos tienen un gran peso en las asambleas comunitarias y su influencia es tan importante que, incluso, pueden acudir a los centros urbanos para decidir cuestiones comunales con los inmigrados.



Foto 8. El baile de los viejitos el día de Carnaval.

Con el proceso de migración estos conflictos se han agudizado por la importancia que los emigrados han adquirido en la financiación y participación en algunos cargos. La Iglesia ha tenido que adaptar su calendario ritual desplazando las fiestas patronales a los fines de semana para contar con su presencia. Hay nuevos rituales asociados a su llegada o marcha, como los desfiles de recibimiento y misas de partida. Por su parte, el respeto al párroco local se extiende a las ciudades de destino que esperan las visitas a la comunidad para pedir consejos espirituales. También hay imágenes religiosas que viajan en varias direcciones: algunas viajan con los inmigrados o se llevan en el recuerdo para dedicar oraciones, mientras otras se compran nuevas para recordar las que se utilizan en la localidad (22). Los purépechas además, nombran a cargueros en la ciudad que se encargan de cuidar una imagen sagrada y la trasladan de residencia a residencia según las peticiones, mientras los mayordomos asumen la recolección del dinero necesario para los cargos religiosos en el lugar natal. Por eso, ahora las fiestas están financiadas por mayordomías individuales o colectivas, que se organizan entre el espacio migratorio ampliado, y que compiten por el gasto para conseguir un mayor estatus en la comunidad. Con la inversión económica, demuestran un poder social y económico con una cierta independencia con la institución de la iglesia. De esta forma, los rituales comunitarios se convierten en un dispositivo simbólico importante para mantener la membresía y para afianzar relaciones entre emigrados y locales, pero también para cuestionar jerarquías religiosas asociadas al control de imágenes sagradas y a la escenificación del culto.

4. Las celebraciones paralelas de prestigio comunal

Las celebraciones paralelas que se festejan en la comunidad -bautizos, comuniones, la ceremonia de quince años, peticiones de mano y bodas, entre otras- son ritos de paso que simbolizan la transición de un estado social a otro (van Gennep 1986), e involucran a locales y emigrados entre familiares, parientes, padrinos y paisanos que colaboran y participan de distinta forma. Los emigrados consideran importante celebrar todos estos eventos en la localidad de origen para demostrar que cumplen con los pasos reglamentados de la celebración. Pero ahora todas estas ceremonias se realizan en el tiempo de visita, y todo adquiere un sentido de brevedad y rapidez para hacer coincidir fechas. Las relaciones entre parejas se aceleran, los novios se comprometen y ya quieren hacer la petición y acordar con todos los parientes la boda religiosa lo más brevemente posible; las comuniones se celebran en una mañana y los niños deben confesarse el día anterior, hablar con sus padrinos y comprar los trajes cuando llegan al pueblo; los

jóvenes asisten a todo tipo de celebraciones para poder entablar conversación con mujeres y así comprometerse en las siguientes visitas. Los emigrados saben que tienen poco tiempo y que quieren hacer muchas cosas, mientras los locales aprovechan estas visitas para afianzar relaciones sociales. En estos días de fiestas y visitas multitudinarias hay comuniones conjuntas de niños y los matrimonios se celebran uno detrás de otro. Los niños reciben la bendición y se van a sus casas para que los padres les preparen para otros eventos. Los novios salen a la puerta de la iglesia para que les echen confeti, les hagan fotos y reciban felicitaciones de los invitados, pero una vez efectuados todos estos pasos, deben dejar paso a la siguiente pareja. Ahora las celebraciones paralelas son más cortas y el tiempo comunitario de estas fiestas paralelas se mide por la presencia migratoria.



Foto 9. Novios, padres y padrinos en un banquete de boda.

Con el proceso de migración las transformaciones son evidentes y los rituales tienen significados en los diversos espacios sociales en los que transitan los inmigrantes. Las celebraciones son más costosas y se celebran en un lugar pero se organizan en varios. Se acumula dinero en la ciudad para consumirlo en la localidad y se busca a diferentes padrinos y compadres que tienen un papel económico destacado (23). Los escenarios de participación son los locales, pero ahora son más sofisticados o, al menos, pretenden serlo. Se buscan residencias con grandes terrenos para realizar los banquetes o se celebran en medio de las calles, para que puedan asistir muchos invitados y se demuestre un gasto a nivel público. Sin embargo, se mantienen algunas pautas establecidas para que los rituales se consideren válidos, sobre todo en las peticiones de mano y en las bodas, que poseen una gran variedad de escenarios y actores involucrados. Además, todas estas celebraciones se establecen ante un público que participa y observa el adecuado cumplimiento de las ceremonias porque los rituales sirven para afianzar la pertenencia, pero también deben ser legitimados ante todos para que sean válidos.

Las uniones matrimoniales preferenciales entre los purépechas de Pama se establecen entre paisanos que viven cerca y alejados unos de los otros, pero reconociendo un origen espacial común. Practican una endogamia que se reconoce por el mismo origen étnico y espacial y, de esta forma, establecen una cohesión grupal entre los espacios migratorios. Además, las alianzas no implican la unión entre una pareja sino también entre la parentela de ambos. El enlace tiene que ser aprobado entre los padres respectivos y por todos los parientes de ambos lados. Los novios así quedan atrapados en las decisiones de los parientes que les obligan a cumplir una serie de obligaciones y prácticas prescritas. En caso de ruptura matrimonial, los conflictos se extienden a la parentela vinculada e implican la inmediata

intervención de familiares que, incluso, se trasladan a las ciudades para solucionar los problemas conyugales.



Foto 10. Invitados en una boda.

El casamiento involucra una serie de rituales prenupciales, durante la ceremonia y después del matrimonio; petición, casamiento -civil y religioso- y dos banquetes en cada una de las residencias familiares de ambos cónyuges (24). El acuerdo entre las dos familias implica un compromiso mutuo de por vida que se formaliza mediante una compensación que el novio debe entregar a los padres y familiares de la novia. El "precio de la novia" se traduce en obsequios alimenticios y regalos por parte de la familia del novio, además de tener que solventar los gastos de la petición, de las dos ceremonias matrimoniales y del banquete de la familia del novio. Por su parte, los familiares de la novia tienen que comprar el vestido de la novia y otros adornos, y participar en los gastos del banquete de los familiares de la novia. El color blanco, que simboliza la pureza de la novia, se demuestra en muchos rituales asociados al casamiento; el traje, los adornos del banquete, el pastel, las cintas que decoran los regalos o el lazo que se coloca en la puerta de cada una de las residencias de ceremonia. En Pama dicen que la mujer soltera es un "pan dulce", lo que demuestra su virginidad y honor social, y la ceremonia confirma socialmente una pureza necesaria para entrar al umbral de residencia de los padres de su cónyuge.



Foto 11. Esperando la salida de los novios de la iglesia.

Hoy en día, las ceremonias se han vuelto más costosas por el efecto de la migración: se invitan a más parientes y padrinos, se contrata a más de una banda y se gasta en una mayor cantidad en comida, bebida y regalos. Las necesarias prestaciones y contraprestaciones que se establecen en una unión matrimonial se transforman en la migración en aspectos económicos y en la requerida participación y colaboración de padrinos y familiares de ambos cónyuges. Se precisa de la ayuda parental para la preparación; hombres que se encargan de comprar refrescos y animales para hacer la matanza de vacas y borregos, y mujeres que preparan y sirven la comida. Se precisa a la vez contratar las bandas de música y alquilar mesas, lonas y sillas, y repartir la compra de animales y otros alimentos, refrescos, alcohol, cigarros, platos, vasos y servilletas, adornos y objetos decorativos [\(25\)](#). Muchas ceremonias se han convertido en vías de demostración de la riqueza de los emigrados y se han introducido nuevas formas de exhibición del consumo. Demuestra un éxito económico pero también una simulación, porque en este tipo de celebraciones los familiares se endeudan con otros paisanos y se contraen enormes compromisos económicos. Igualmente se están convirtiendo en vías para afianzar la pertenencia de todos los familiares que acuden junto al festejado a celebrar estos eventos. Asimismo, esta colaboración conjunta se ha reforzado en algunas generaciones y debilitado en otras, porque los padres ya no tienen un papel tan destacado y dejan el sitio a sus hijos, con una mayor posibilidad económica para organizar estos eventos.



Foto 12. Preparando tamales para la ceremonia.

Ahora se buscan padrinos que han migrado y que tiene suficiente solvencia económica para pagar todos los gastos que ahora son tan elevados que es imposible que los padrinos principales puedan solventarlos por sí solos. Los padrinos más importantes se nombran en el bautizo y la comunión de los hijos y tienen la obligación de ayudar económicamente a sus ahijados cuando se casan. La importancia de estos padrinos es tan destacada en las bodas que desempeñan una función parecida a la de los padres; se sientan en la mesa principal en el convite y ese mismo día convocan una reunión con la pareja para hablar de asuntos maritales. Pero ahora se buscan también otros padrinos que solventan gastos más pequeños: anillos, velas, trajes de los novios, tarjetas de invitación, refrescos o el pastel de boda entre otros. Además, no falta en cada celebración el fotógrafo contratado o el cámara de vídeo profesional o particular que rememora la ceremonia de manera gráfica. Este gasto excesivo también se demuestra en la decoración de los espacios que se convierten en rituales con productos nuevos que provienen del mundo urbano; adornos de papel o de plástico, platos, vasos y servilletas de varios colores. Las tiendas locales empiezan a competir por ofrecer los productos a un mejor precio y más bajo, pero los emigrados comerciantes prefieren conseguir todos estos objetos en las ciudades, que se pueden comprar al por mayor y a un mejor precio.

La inversión en las fiestas particulares parece excesiva si no se traduce en un prestigio asociado a la capacidad económica y al éxito urbano del emigrado que, además, se extiende en forma de respeto a su familia y parientes allegados. Otras celebraciones como bautizos, comuniones o quince años siguen las mismas pautas de demostración de riqueza y está apareciendo una diferenciación social entre los que pueden efectuar el gasto -con ayudas tanto externas como internas- y quienes no tienen los suficientes recursos para hacerlo. En este sentido, el dinero que se gana en la ciudad se invierte en la localidad y ello significa que se gana en un lugar para demostrarlo en otro. Se convierte en un símbolo de un prestigio asociado al éxito del comerciante emigrado y se demuestra en el consumo de ciertos productos urbanos que se clasifican como importantes en la conexión de los dos espacios, pero también en la capacidad económica que se tiene para reunir a muchos invitados y ofrecer comida y bebida en exceso. Dinero y prestigio se asocian y contribuyen a establecer nuevas clasificaciones y jerarquías sociales que utilizan el plano ritual para su demostración.

5. Los circuitos de bienes y prestigio

En las páginas anteriores he tratado de demostrar cómo la migración ha trastocado muchos ámbitos en la localidad de origen y cómo el dinero que se gana en un lado se invierte en lo local para conseguir prestigio y mantener una pertenencia comunitaria a pesar de la distancia. Precisamente es la participación económica y social del migrante la que hace posible que la localidad se reproduzca y siga funcionando, a pesar que cada día vive menos gente y que las casas y calles están medio vacías. Las participaciones sociales y económicas son importantes tanto para los que se quedan como para los que se van; para los primeros significa una asegurada presencia de los "hijos ausentes" y una necesaria contribución monetaria. Para los segundos implica mantener y renovar continuamente su adscripción comunitaria que se construye precisamente mediante esta contribución monetaria. Pero sobre todo, ambas partes se sostienen porque contribuyen a una reproducción social entre familias, parientes y paisanos. La comunidad vuelve a tener vida en estas congregaciones que posibilitan que las familias separadas vuelvan a reunirse, que se afiancen relaciones entre emigrados y locales, y que se refuerzan los vínculos entre los inmigrados que se hallan dispersos en varias puntos de la geografía mexicana: los jóvenes buscan un posible enlace matrimonial, las mujeres compiten por un mejor candidato, mientras los comerciantes pactan negocios asociados con un negocio de venta que requiere del apoyo paisanal para que siga funcionando. Así, entre lo local y lo urbano se van tejiendo una serie de relaciones y significados que contribuyen a una cohesión grupal ampliada en espacio y que utiliza esquemas comunitarios para reconocerse.

Ello es posible porque los inmigrados en las ciudades de destino han construido una red comercial que posibilita sobrevivir y conseguir beneficios económicos altos. La gran mayoría no está pensado en volver a su tierra, a pesar que construyen nuevas residencias, porque saben que las oportunidades laborales son escasas y que la red comercial requiere de compradores urbanos que consuman el tipo de productos que ellos venden. Para los jóvenes urbanos además, el retorno a sus orígenes no se vive de la misma forma que entre los adultos porque algunos ya han creado señas identitarias urbanas y han ampliado sus redes de amistades a otros habitantes locales. Las mujeres incluso han conseguido ser vendedoras al igual que los hombres y, aunque sus obligaciones domésticas y el poder masculino se mantiene, ahora tienen posibilidades de ganar dinero y contribuir así con el sustento doméstico. A pesar de estos cambios y las tensiones que aparecen entre género y generación, todos ellos son los que actualmente contribuyen a que este proceso migratorio siga funcionando y refuerzan redes para que los locales les sigan sus pasos.

El proceso migratorio además asegura una circulación e intercambio de bienes; para los locales significa tener un respaldo económico, mientras para los inmigrados implica ahorrar lo suficiente en la ciudad para poder invertir en la localidad. En la ciudad se intenta gastar sólo lo necesario para poder economizar y conseguir excedentes; comer en los mercados ambulantes, comprar poca ropa y gastar lo necesario para la escuela de los hijos. Además, los ingresos conseguidos van directamente asociados al capital social de paisanos y parientes que ofrecen préstamos, posibilitan mejores puestos y mercancías más vendibles. Entre unas y otras estrategias urbanas, los inmigrados han construido una diferenciación social estratificada a partir de dinero y contactos, que automáticamente se convierte en prestigio asociado a los dos espacios. Las recompensas mayores se consiguen en las inversiones comunales que posibilitan ascenso social. A pesar de todo, hay algunos comerciantes que no han tenido tanto éxito en la ciudad, que no tienen suficientes contacto o redes eficaces para incursionar en el negocio, y cuando vuelven a la comunidad deben conformarse con aparentar un éxito migratorio inexistente.

En estos contextos, se establece una clara relación entre legitimación de la membresía local y participación social. Los rituales locales se convierten en dispositivos de cohesión grupal que obligan a un retorno continuo. Los emigrados ocupan un lugar destacado en las celebraciones locales y en escenarios que hacen alusión a su ausencia -desfiles de bienvenida y despedida-, a la vez que introducen cambios en la calendarización para poder estar presentes. Se reconocen como locales, pero también manifiestan diferencias asociadas al mundo urbano, y exhiben su pertenencia a través de símbolos nuevos que combinan con los anteriores. De esta forma, demuestran que tienen suficientes recursos económicos que utilizan con diferentes fines y manifiestan nuevas formas de consumo. El dinero ganado permite ayudar a

familiares y parientes, construir residencias, participar en obras públicas e invertir en la compra de muebles y utensilios domésticos. Pero sobre todo, contribuye a sostener los rituales comunales y paralelos, que han aumentado en financiación y multiplicado en su organización.

A la vez, los rituales se convierten en escenarios de negociación y conflicto, con significados asociados al prestigio, al dinero, al consumo y al liderazgo a través de cargos religiosos que ahora se extienden en el espacio migratorio. Así, participar como danzantes en el carnaval les permite escenificar su riqueza y elevar su estatus social ante una jerarquía religiosa que empieza a debilitar su estricto acceso, mientras el sistema de cargos ha tenido que adaptarse a esta ausencia migratoria y ya no es tan necesario que el mayordomo o el carguero viva en la localidad para ostentar el cargo. Al contrario, ahora las fronteras se han ampliado y es posible un nombramiento a larga distancia, que participa con dinero y recibe a cambio un reconocimiento a nivel social que automáticamente se traspaasa a la ciudad y posibilita tomar mejores posiciones dentro del grupo urbano. Por su parte, los cargueros se convierten en personajes claves en la ciudad porque controlan el aparato ritual mediante una tradición comunal ahora transformada en el mundo urbano. Se permiten cargos a distancia y traslado de copias de imágenes sagradas, pero siempre bajo imperativos morales y controles sociales que viajan de un lado a otro (Martínez Casas y De la Peña 2004) (26). Así, hemos visto como en momentos cruciales en la ciudad se requiere de la participación del consejo de ancianos para decidir actuaciones o resolver conflictos, mientras en el contexto local el comisionado mantiene su control mediante la elección o restricción de candidatos adecuados para escenificar el culto.

En Pama además, el poder de la iglesia cada día está más cuestionado por las autoridades locales religiosas. Se considera que su ámbito pertenece a la espiritualidad pero no a la demostración extrínseca del culto que pertenece a una jerarquía religiosa que utiliza su capital económico y social para demostrar una ostentación ante la institución católica. En cualquier caso, el dinero no tiene el mismo significado ni se puede gastar por igual en las fiestas comunales y en las particulares, adquiere diferentes valores y usos e involucra, además, diferentes relaciones sociales. Mientras en las celebraciones paralelas se demuestra más abiertamente la riqueza migratoria, en las fiestas comunales aparece una forma particular de reciprocidad comunal. El dinero en el ritual comunitario se utiliza en el ámbito social para un beneficio local que además comporta ciertas reglas de reciprocidad; se colabora para que todos disfruten a la vez que se espera que otros colaboren en años posteriores. El dinero en el ritual comunitario también permite crear alianzas grupales que demuestran exhibición y un dominio de lo sagrado en un complejo sistema de cargos que ha incorporado nuevos valores de competencia, individualidad y riqueza. Por su parte, en las celebraciones paralelas se establecen relaciones recíprocas entre familiares, compadres y parientes, y es quizás en este ámbito donde más abiertamente lo paisanal se entremezcla con lo parental, porque se participa para adquirir un prestigio familiar y parental independientemente de la élite religiosa comunal.

En ambos casos, la estratificación social ya es evidente y se manifiesta entre los que tienen el suficiente estatus económico y social para imponer o renovar normas a través del aparato ritual. Para asegurar todas estas posiciones se debe respetar y seguir una serie de pasos rituales en manos todavía de la jerarquía comunal que ahora utiliza el recurso migratorio para mantener y consolidar su poder social, a la vez que amplía su influencia entre los espacios migratorios. En ciudades de destino como en Guadalajara, los pioneros del proceso migratorio y otros comerciantes enriquecidos extienden su ámbito de influencia en la ciudad mediante en el establecimiento de normas grupales que provienen del lugar natal, que legitiman por medio de dinero, de inversión y de una participación ritual necesaria para conseguir respeto. De esta forma, el complejo sistema ritual posibilita reforzar la pertenencia de locales y ausentes, pero también mantener una serie de comportamientos y valores comunales entre el origen y los destinos migratorios. Es así también como los rituales se están convirtiendo en expresiones de una diferencia social que inaugura nuevos poderes o reproduce antiguos, porque también implican formas de control social que manifiestan un orden que algunos piensan que nunca debe cambiar.

Notas

1. El paisanazgo implica la existencia de una identificación común de origen, lengua y tradiciones, mientras el parentesco alude a los vínculos de sangre de parientes consanguíneos y afines. Los indígenas en la ciudad de destino pueden legitimar la pertenencia a un grupo mediante vínculos parentales o paisanales o ambos a la vez, lo que implica ampliar o restringir el grupo según los esquemas de referencia al mismo tiempo que refuerzan lealtades y deberes. Las relaciones parentales y paisanales se pueden mantener y consolidar mediante casamientos y a través del parentesco ritual -padrinos y compadres-.

2. Este trabajo pertenece a una investigación realizada entre 2003 y 2005 con purépechas que viven en una colonia periférica de la Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG). Se basa en un estudio empírico de primera mano realizado a través de entrevistas informales, trabajo de campo y observación participante en los dos espacios principales por los que transitan los inmigrados; la localidad de origen y la colonia de destino. El trabajo forma parte de la tesis "La ciudad como oportunidad y peligro: la comunidad de comerciantes purépechas en Guadalajara", desarrollada en el Doctorado en Ciencias Sociales de Ciesas Occidente, Guadalajara, Jalisco, México. Se engloba dentro de un proyecto de investigación más amplio titulado *Niños Indígenas en escuelas urbanas: el caso de Jalisco*, supervisado por el Dr. Guillermo de la Peña y la Dra. Regina Martínez Casas. El proyecto analizaba la inserción escolar y laboral de los niños indígenas en el ámbito metropolitano y contó con el apoyo financiero de Ciesas, la Fundación Ford y Unicef.

3. La Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG) incluye los municipios de Guadalajara, Tlaquepaque, Tonalá y Zapopan, y actualmente se está extendiendo a otros cuatro municipios: Ixtlahuacán de los Membrillos, Juanacatlán, El Salto y Tlajomulco de Zúñiga que forman toda el Área Metropolitana. Según los datos del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), en el año 2005 la ZMG contaba con una población total de 3.728.465 habitantes (INEGI 2005).

4. Uno de los problemas que encontramos en la consulta de los datos censales entre la población indígena es su contabilización únicamente por la lengua, lo que puede ocultar una cuantificación exacta de los indígenas que no hablan la lengua o no quieren revelar su procedencia étnica debido a la discriminación que padecen en la ciudad.

5. Los purépechas que residen en la ZMG proceden mayoritariamente de las comunidades indígenas del estado de Michoacán de Capacuaro, Zicuicho y Pamatácuaro. Los purépechas de Zicuicho son peones en la construcción, los de Capacuaro fabrican muebles de madera en plazas o venden tierra para macetas de puerta en puerta, mientras que los de Pama que hace referencia este trabajo han encontrado espacios reglamentados de venta en el comercio en los tianguis. A pesar de vivir en los mismos municipios, cada grupo establece sus propias relaciones paisanales, no mantiene contactos con el resto y se identifica más por la comunidad de donde proviene que por la etnia a la que pertenece.

6. La endogamia es una práctica común entre los grupos étnicos de México, entendida como las alianzas que se establecen entre individuos de la misma condición étnica y clase social. Algunos autores han justificado su permanencia en los procesos migratorios al considerar que la endogamia permite a los inmigrados seguir siendo una sola comunidad repartida entre varios espacios que evita, a su vez, la dispersión del mismo (Lestage 1999; Oehmichen 2001, 2002). Otros, unen la idea de la importancia de mantener y consolidar las relaciones de parentesco entre las familias repartidas en los lugares de origen y de destino (D'Aubeterre 2000).

7. Pamatácuaro se fundó el 11 de junio de 1532 por mandato de Don Juan Velasco de Caldés, bajo las órdenes del Virrey de Mendoza y se le nombró San Juan Pamatácuaro. Su toponimia *P'amatacuru* -

P'amatakurhu- significa "lugar donde se hacen cucharas" (Márquez Ramírez 1982a).

8. Aunque es común utilizar indistintamente el término purépecha o tarasco para designar la población indígena del Estado de Michoacán, hay diferencias de utilización asociadas a la historia del grupo etnolingüístico. El término tarasco corresponde a la denominación del pueblo mesoamericano que vivió y dominó un parte más extensa de los actuales territorios michoacanos y que utilizaba la lengua tarasca para su comunicación. El término purépecha -con variantes de *p'urhepecha* o *purepecha*- se traducía por vasallo o plebeyo y designaba el estrato social de un linaje que establecía diferencias con el resto de la población. Después de la conquista, a partir de dicho estrato se formó el pueblo que actualmente se denomina purépecha (Castro Gutiérrez 2004).

9. Para los inmigrados purépechas, el uso del español comporta mayores beneficios en la ciudad en su contacto con instituciones y campos laborales, por lo que se están produciendo situaciones de desplazamiento de una lengua por otra en el mundo urbano, y que refleja una situación asimétrica -diglosia- entre indígenas que utilizan dos lenguas, y por tanto son bilingües, pero que se ven obligados a aprender y hablar el español en la mayoría de los contextos urbanos y rechazar el uso de la lengua materna por motivos discriminatorios.

10. Una característica de la región purépecha es la especialización que cada comunidad tiene de uno o más productos artesanales: se confeccionan textiles y bordados en Pátzcuaro; se fabrican muebles y otros objetos de madera en Cuanajo, Quiroga, Erongarícuaro, Tzintzuntzan y Zirahuén; se hace alfarería en Santa Fe de la Laguna, Capula, Tzintzuntzan y Patamban; se fabrican guitarras en Paracho; Tócuaro se ha especializado en máscaras; se hacen petates en Ihuatzio; se elaboran cestas en San Jerónimo; sombreros en Jarácuaro y recipientes de cobre en Santa Clara. La gran mayoría de comunidades indígenas especializadas se sitúan en la Sierra y en la zona del Lago de Pátzcuaro y venden los productos en ciudades o en localidades que actúan como centros de distribución comercial (Dinerman 1974; Beals 1992; Zárate 1993).

11. En las cuatro regiones que habitan los purépechas los materiales utilizados para la construcción de las viviendas son el adobe, piedra, madera o teja. En la meseta purépecha aparece la *troje*, una casa construida de madera de pino con tejamanil en el techo -equivalente a las tejas construidas de madera de pino o abeto- como característica de las tierras altas (Castilleja y otros 2003).

12. Es interesante hacer notar que en algunas de las casas de nueva construcción hay amplios portones para guardar las camionetas, pero están edificadas en calles en donde se dificulta la circulación de grandes vehículos. Lo mismo ocurre con la compra de televisores y aparatos de reproducción de vídeos o DVD, que tienen mala señal de recepción y, sin embargo, existen tiendas especializadas en la renta de aparatos o películas. No obstante, este tipo de construcción y de consumo demuestra más la riqueza del inmigrado que la utilidad del mismo.

13. De cara al futuro, este tipo de construcción puede romper con el patrón de residencia patrivirilocal de las parejas, porque ahora cuando llegan los emigrados, esta obligación permanece y las parejas se instalan en la casa de los padres del marido todo el tiempo que dura la visita. La creación de estas residencias separadas, pero a la vez cercanas a la principal, puede modificar antiguas relaciones de poder entre suegra y nuera o al contrario, intensificar antiguas y crear nuevas. Por otro lado, en este tipo de residencia no se modifica en absoluto el significado que tiene para la mujer el casarse y pasar a formar parte de la familia del marido.

14. La estrategia para entrar en el comercio urbano de los pioneros inmigrados se basó precisamente en el sistema de fiado. Se convirtieron en intermediarios, desde el origen hasta el destino migratorio, pidiendo todo tipo de objetos domésticos para venderlos a mayor precio en la ciudad y volver a la comunidad para pagar una deuda con la que salían beneficiados. Este sistema de fiado continua utilizándose en las ciudades de destino entre los paisanos con mayor solvencia económica, que ofrecen préstamos de dinero o mercancía a los recién llegados.

15. David Robichaux (2002), describe la organización familiar indígena en México como *sistema familiar mesoamericano* con tres características importantes: el predominio masculino en la herencia de la tierra con una tendencia hacia el igualitarismo entre herederos, la importancia que se concede al ultimogénito varón en el cuidado de sus padres ancianos que hereda la casa paterna, y la residencia patrivirilocal inicial de la pareja conyugal. Se conforman así *grupos domésticos localizados de parentesco o patrilineas limitadas localizadas*, como los denomina el autor, que consisten en varios grupos domésticos contiguos, emparentados por el lazo patrilineal, que no siempre constituyen un solo grupo de producción.

16. Alfonso Márquez Ramírez (1982a) y Yolanda Sassoon (1982) documentan cambios en la vestimenta de los viejitos: antes utilizaban un sombrero viejo sin listones, una camisa de cuero o de manta con fajas especiales de color café, un pantalón de cualquier color, zapatos o huaraches y máscaras de madera o de tronco de maguey con cara de europeos -españoles o santos-.

17. Purépecha: maringuilla, literalmente mujer viejita de la raíz, "*mari* o *warhi*" (mujer). En Pama el disfraz de *maringuilla* ha sufrido cambios importantes con respecto al que se utilizaba en épocas anteriores. La maringuilla se disfrazaba como una mujer mayor indígena con una falda de corte de color negro, fajas, blusa, mandil, rebozo de rayas negras y azules y se peinaba con trenzas o se colocaba un pañuelo en la cabeza (Márquez Ramírez 1982a; Sassoon 1982).

18. Algunas jerarquías civiles y religiosas que se establecen en la actualidad en las comunidades indígenas purépechas tienen sus antecedentes en el pasado, con la creación durante el periodo colonial de la *República de los Indios* como una entidad político-administrativa bajo el poder español. Los cabildos han perdido cierto poder político, pero no religioso. Al contrario, los cargos civiles dependen del municipio de Los Reyes y representan el gobierno local vinculado con el estatal y con el derecho constitucional del Estado mexicano. Los principales cargos son: El *Jefe de tenencia* como un auxiliar de la administración pública, el *Juez de tenencia* como encargado de resolver asuntos civiles, y las *Autoridades agrarias* o *Representantes de bienes comunales* que cuidan de las tierras comunes (Castilleja y otros 2003; Franco Mendoza 2003; Castro Gutiérrez 2004).

19. Para las fiestas patronales los mayordomos pueden desembolsar cifras alrededor de 100.000 pesos según los diferentes gastos. Las orquestas tocan instrumentos como el violín, el violoncelo, el contrabajo, clarinete, trombón y saxofón. Las bandas son más grandes que las orquestas y poseen instrumentos de percusión y generalmente se contratan de fuera de Pamatácuaro. Los castillos son un conjunto de cohetes que se colocan alrededor de un poste alto. Se utilizan mechas de varias velocidades, diferentes colores de fuego y tipos de pólvora de baja velocidad de combustión (Beals 1992:114).

20. Castilleja y otros (2003) diferencian tres tipos de cargueros en las comunidades purépechas en su acceso a la jerarquía en el sistema de cargos. En el nivel inferior se hallan los cargueros que cuidan de una imagen de menor o son ayudantes de otro carguero. Son escogidos por otros cargueros y su cargo dura un año. El segundo nivel está compuesto por cargueros de los santos de fiestas patronales de los barrios; son los que escogen a los cargueros inferiores. Tienen el cargo por un año y mantienen relaciones más estrechas con funcionarios político-jurídicos de la localidad. Por último, está el nivel de los ancianos que componen el *cabildo*, que son los depositarios del saber tradicional. No se encargan directamente de la fiesta ni de un santo, pero validan la ceremonia, nombran a los mayordomos y cargueros del segundo nivel y articulan su poder con el gobierno local.

21. Alfonso Márquez Ramírez (1982a) documenta un importante conflicto en el año 1938 entre el *cabildo* y el sacerdote que estaba destinado en la comunidad. Los representantes del *cabildo* estaban formados por hombres ancianos que habían empezado siendo cargueros hasta que subieron en la escala año tras año y terminaron por pertenecer a un consejo que controlaba la vida religiosa y civil de la comunidad, se escogían entre ellos para continuar con sus cargos, imponían mayordomías y cargueros y elegían a los *cargos civiles*. El sacerdote acusó al cabildo de abuso de poder y les obligó a entregar los santos. El

cabildo desapareció y apareció el actual comisionado religioso.

22. En la ciudad de Guadalajara hay dos figuras religiosas que crean prácticas migratorias asociadas al culto: la *Virgen de la Inmaculada Concepción de Cocucho* y el *Niño Dios*, la primera como imagen única custodiada por un carguero, y la segunda como una imagen venerada en cada casa y bendecida en algún centro de culto importante.

23. El compadrazgo es una de las instituciones más extendidas en América Latina y especialmente en México, que aparece tanto en las sociedades rurales como en las urbanas. Se establece a través de alianzas asociadas a los rituales católicos, como el bautismo, la comunión, la confirmación o el casamiento y constituye un mecanismo importante de ayuda económica. El compadrazgo se establece entre un hombre y mujer y el padrino o madrina de su hijo o hija, mientras el padrino es la relación que se establece entre el padrino o madrina y el ahijado o ahijada. Para los inmigrantes el compadrazgo refuerza relaciones más amplias a través de espacios migratorios que implican confianza y respeto mutuo entre ambas partes.

24. En algunos casos se realiza el "robo o rapto de la novia", que anula la ceremonia de la petición, pero no el casamiento, que se debe realizar obligatoriamente tras haber pedido perdón ante los familiares de ambos cónyuges. El rapto ha sido documentado en varios trabajos como una práctica indígena que aparece entre varios grupos étnicos de México. Implica que la pareja se pone de acuerdo, huye de donde vive y acude a vivir a casa de algún familiar del novio (D'Aubeterre 2000; Lestage 1999; Oehmichen 2002).

25. Los familiares pueden gastar alrededor de 60.000 pesos sólo para la celebración del banquete. A este dinero hay que sumarle el gasto efectuado anteriormente en la petición de mano y la boda civil, aunque esta última tiene un gasto menor que la boda religiosa porque se acostumbra a invitar a los familiares más cercanos de ambos cónyuges.

26. Martínez Casas y De la Peña (2004) proponen que los inmigrantes se encuentran constituidos en comunidades morales que se establecen entre un origen y un destino, que a la vez que comparten símbolos comunales, enfatizan fronteras entre miembros y no miembros. Estas fronteras se sostienen porque los inmigrantes refuerzan una serie de imperativos morales, normas y controles sociales necesarios para reproducir el modelo social y cultural de la comunidad.

Bibliografía

Alonso Ramos, Anastasio

1982 *El proceso de producción artesanal en Pamatácuaro*. México, SEP, Unidad Regional Pátzcuaro. Dirección General de Culturas Populares, Cuadernos n° 14.

1983 *Situación y aprovechamiento de los recursos forestales en Pamatácuaro*. México, SEP, Unidad Regional Pátzcuaro, Dirección General de Culturas Populares, Cuadernos n° 40.

Bastos, Santiago (y Manuela Camus)

1998 *La exclusión y el desafío. Estudios sobre segregación étnica y empleo en la ciudad de Guatemala*. Guatemala, FLACSO.

Beals, Ralph L.

1945 *Cherán: un pueblo de la Sierra Tarasca*. Zamora, El Colegio de Michoacán, 1994.

Camus, Manuela

2002 *Ser indígena en la ciudad de Guatemala*. Guatemala, FLACSO.

Canales, Alejandro (y Cristina Zlolniski)

2000 "Comunidades transnacionales y migración en la era de la globalización", Ponencia presentada en el simposio sobre *Migración Internacional en las Américas*. San José, Costa Rica. 4 y 6 de septiembre.

Castilleja, Aida (y otros)

2003 "La comunidad y el costumbre en la región purépecha", en Saúl Millán, y Julieta Valle (coord.), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*. Volumen III. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Etnografía de los pueblos indígenas de México: 17-112.

Castro Gutiérrez, Felipe

2004 *Los tarascos y el imperio español 1600-1740*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Cohen, Abner

1969 *Custom and politics in Urban Africa: a study of Hausa migrants in Yoruba towns*. London / New York, Routledge, 2004.

Cohen, Anthony

1985 *The Symbolic Construction of Community*. London / New York, Tavistock Publications.

Da Matta, Roberto

2002 *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*. México, Fondo de Cultura Económica.

D'Aubeterre, María Eugenia

2000 *El pago de la novia. Matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuexcomac, Puebla*. México, El Colegio de Michoacán, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades.

Douglas, Mary

1973. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid, Siglo XXI.

Durkheim, Émile

2003 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Alianza Editorial.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI)

2005 *Conteo de Población y Vivienda*, México.

<http://www.inegi.org.mx/>

Dinerman, Ina R.

1974 *Los tarascos. Campesinos y artesanos de Michoacán*. México, Sepsetentas: 129.

Franco Mendoza, Moisés

2003 "El Gobierno comunal-municipal entre los *p'urhépecha*. Sistema actual", en Carlos Paredes Martínez y Marta Terán (coord.), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*. México, El Colegio de Michoacán, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Volumen II: 551-566.

Kemper, Robert V.

1994 "Extendiendo las fronteras de la comunidad en teoría y práctica: Tzintzuntzan México, 1970-1990", *Estudios Michoacanos V* (México), El Colegio de Michoacán/ Gobierno del Estado de Michoacán: 119-129.

Lestage, Françoise

1999 "Diseñando nuevas identidades. El sistema de alianza de los inmigrantes mixtecos en Tijuana", en Gail Mummert (ed.), *Fronteras fragmentadas*. México, El Colegio de Michoacán, Centro de Investigaciones y Desarrollo del Estado de Michoacán: 421-436.

2002 "La emergencia de "neocomunidades" étnicas en Tijuana". en Anguiano Téllez, María Eugenia y Miguel J. Hernández (eds.), *Migración internacional e identidades cambiantes*. México, El Colegio de Michoacán, El Colegio de la Frontera Norte: 145-161.

Márquez Ramírez, Alfonso

1982a *Danzas en Pamatácuaro*. México, SEP, Unidad regional Pátzcuaro. Dirección General de Culturas Populares. Cuadernos n° 9.

1982b *El cultivo tradicional del maíz y la influencia de las técnicas modernas en Pamatácuaro*. México, SEP, Unidad regional Pátzcuaro. Dirección General de Culturas Populares. Cuadernos n° 26.

Martínez Casas, Regina

2007 *Vivir invisibles. La resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara*, México, Ciesas.

Martínez Casas, Regina (y Guillermo de la Peña)

2004 "Inmigrantes y comunidades morales: resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara", *Revista de Antropología Social* (Madrid), n° 13: 217-251.

Oehmichen, Cristina

2001 *Mujeres indígenas inmigrantes en el proceso de cambio cultural. Análisis de las normas de control social y relaciones de género en la comunidad extraterritorial*. México, UNAM.

2002 "Parentesco y matrimonio en la comunidad extendida: el caso de los mazahuas", *Alteridades* (México), n° 24: 61-74.

Padilla, Cristina

1997 *Todo queda en familia. El mercado de abastos de Guadalajara*. México, Universidad de Guadalajara.

Pries, Ludger

1999 *Una nueva cara de la migración globalizada: el surgimiento de nuevos espacios sociales transnacionales y plurilocales*. México, (Toluca) V Seminario Internacional de la RII. 21-24 septiembre.

Reyes Martínez, Héctor

1982 *La comercialización de cucharas y bateas en Pamatácuaro*. México., SEP, Unidad Regional Pátzcuaro, Dirección General de Culturas Populares. Cuadernos n° 13.

Robichaux, David

2002 "El sistema familiar mesoamericano: testigo de una civilización negada", en Guillermo de la Peña y Luis Vázquez (coord.), *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsqueda, encuentros y transiciones*. México, Biblioteca Mexicana. Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica: 107-156.

Sassoon, Yolanda

1982 *El Carnaval de Pamatácuaro*. México, SEP, Unidad Regional Pátzcuaro. Dirección General de Culturas Populares. Cuadernos n° 21.

Turner, Victor

1990 *La selva de los símbolos*. Madrid, Editorial Siglo XXI.

Van Gennep, Arnold

1986 *Los ritos de paso*. Madrid, Taurus.

Zárate, Eduardo

1993 *Los señores de utopía. Etnicidad política en una comunidad purépecha*. México, El Colegio de Michoacán, Ciesas.

Recibido: 14 junio 2011 | Aceptado: 30 octubre 2011 | Publicado: 2011-12