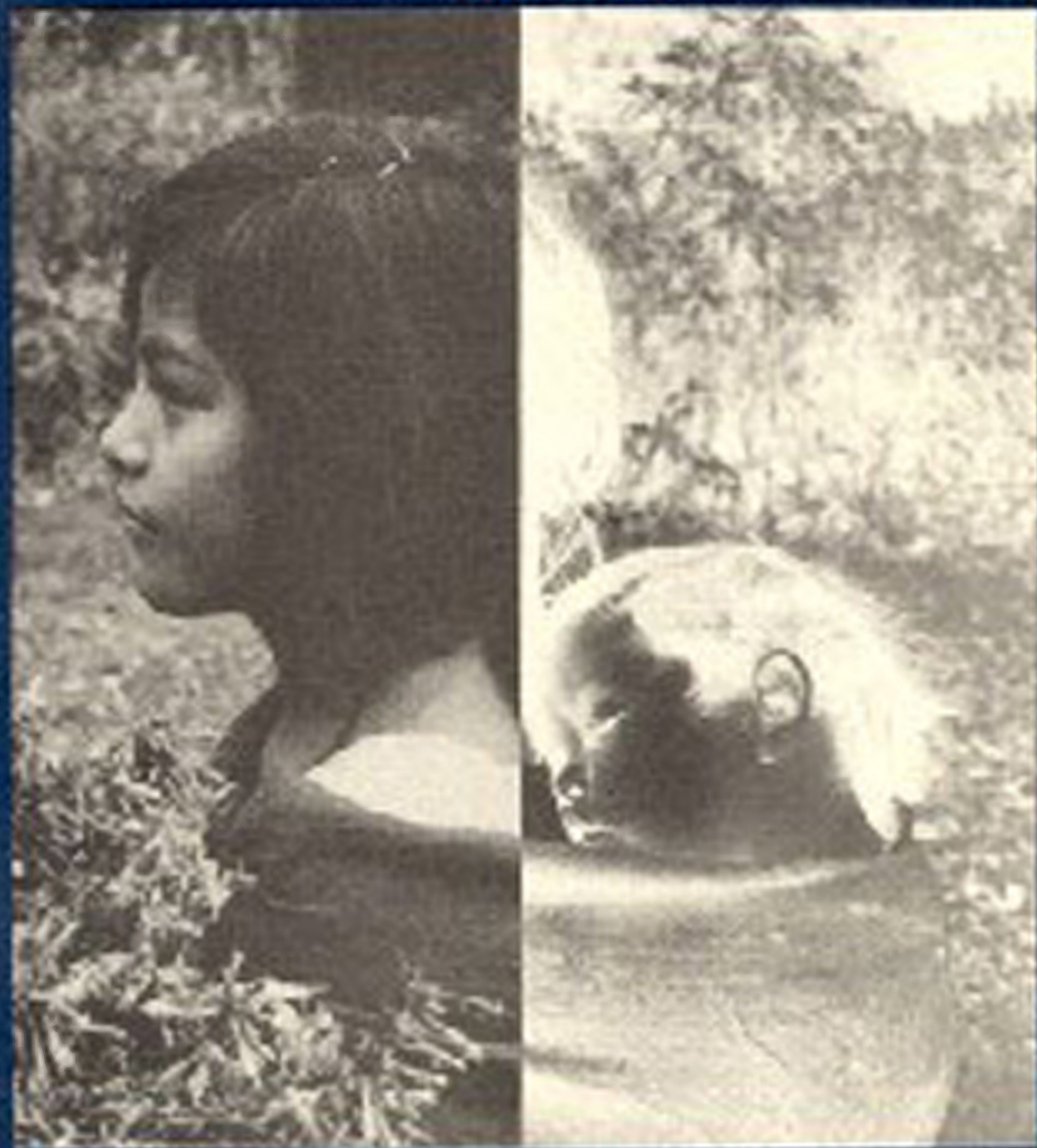


MITOLOGIA Y MODERNIZACION

Agustín Jacinto Zavala



El Colegio de Michoacán
Gobierno del Estado de Michoacán

MITOLOGIA Y MODERNIZACION

Agustín Jacinto Zavala

MITOLOGIA Y MODERNIZACION

**El Colegio de Michoacán
Gobierno del Estado de Michoacán**

**Cuidado de la Edición Cecilia Noriega Elío y Abelardo Aldama Andrade
Coedición de El Colegio de Michoacán y
el Gobierno del Estado de Michoacán.**

**© El Colegio de Michoacán 1988
Gobierno del Estado de Michoacán 1988
Martínez de Navarrete 505
Esq. Av. del Arbol C.P. 59690
Zamora, Mich.
Impreso y hecho en México
*Printed and made in Mexico***

ISBN - 968-7230-43-6

INDICE

Prólogo	9
I. La visión del mundo y de la naturaleza entre los purhépecha	13
II. El hombre y la naturaleza entre los purhépecha	33
III. El patrón de cambio sociocultural	61
IV. "El costumbre" en Cherán	81
V. Kashumbikua	103
VI. Los valores de identidad frente a los valores de modernidad en la cultura Purhé	119
Epílogo	133
Bibliografía	135

PROLOGO

Aunque nacido en Nahuatzen, la mayor parte de la infancia la pasé en Cherán y de ahí son la mayoría de mis compañeros de escuela primaria. La familia también vivió en Tiríndaro, en Charapan y en San Angel Zurumucapio. Con parientes en Tiríndaro, Cherán, Huáncito y algunas otras poblaciones comprendidas dentro del área purhépecha, me ha sido posible mantenerme en relativo contacto cercano con mi cultura de origen. Sin embargo, largos años de estancia fuera de la misma, para la realización de mis estudios, también me han permitido considerarla desde un punto de vista externo.

Muy posiblemente la primera ocasión en que me di cuenta de que existía otro mundo aparte de aquél en el que me había criado fue al llegar a Guadalajara para una estancia de un año, con mis botines de llanta de camión y con una visión de las cosas muy diferente de aquella que había de rodearme. Estoy seguro de que todos los que por alguna u otra razón hemos debido dejar nuestro pueblo de origen para andar por esos mundos tan diferentes, en algún momento hemos tenido esta experiencia o una semejante. A algunos esto les ha provocado agudas crisis de identidad, otros simplemente se han entregado a las nuevas formas culturales de manera que han tenido que decir, después de algunos años, como la señora del cuento: "Ay palecitu, *jindeskiri* o no *jindeskiri* ya?". Algunos hemos tratado de interpretar las nuevas experiencias por medio de las habidas en un ambiente que nos daba mayor estabilidad. Y todos, en mayor o menor medida, nos vemos precisados a adoptar alguna forma de solución a ese problema

de la identidad y del cambio.

Los capítulos contenidos en este escrito se refieren a este problema, pero enfocándolo desde el punto de vista de la relación entre la mitología y la modernización en nuestra cultura purhépecha. Hubiera podido adoptar quizá una forma anecdótica de acercamiento al problema, como el cuento que se refiere al cambio de costumbres: hubo un paisano que se fue al seminario, lo mandaron a Roma. Se salió del seminario y regresó a su casa. Luego se fue al norte y cuando vino del norte su abuelita le hizo atole de grano con putsuti por el gusto de su regreso. Le sirvió el atole en una jícara, y entonces él le preguntó a su abuelita: "abuelita, ¿qué es esto?" Y la abuelita le dijo "¡Ay hijito! El nombre se te olvidó pero el 'bullidito' no". Pero para poder sacar buen partido de un estilo anecdótico se necesita tener la chispa para transcribir al papel lo que otros cuentan graciosamente y tener una amplia experiencia en la vida. Considero que ni tengo el estilo, ni suficiente experiencia. Por esto preferí hacer mi presentación de la manera que podrá verse a continuación.

Este escrito quedó así después de haber pasado por una etapa en que iba a ser principalmente una presentación de la mitología en su relación con la vida diaria de nuestras comunidades. Pasó luego por una etapa en que iba a ser presentación del problema de modernización dentro de la estructura festiva que de alguna manera es foco de identidad. Por fin quedó como unión de los dos problemas: de la identidad y el cambio; y como están referidos a la mitología y a la modernización, consideré conveniente titular así el escrito.

Tengo deudas con muchas gentes en lo que se refiere a la información que aquí sirve de base para las interpretaciones aunque no se incluya. Aparte de los propios recuerdos y nuevas observaciones, ciertamente tengo que agradecer la presencia de mi madre y de mi abuela en casa. Agradezco también la ayuda de mi tía Isabel Zavala y de mi tío Amador Pañeda V. de Cherán quienes a veces sólo me daban información y con quienes varias veces hemos compuesto y recompuesto este mundo. Quiero

agradecer al profesor Esteban Bautista el haberme relatado una parte para mí desconocida de la vida de mi padre, ya que ello me ayudó a comprender más claramente las circunstancias reales de anécdotas a las que les faltaba el trasfondo. Agradezco a tata Máximo Lethrop el haber compartido conmigo su conocimiento lingüístico del idioma purhépecha y la narración, desde su punto de vista, de los eventos principales de los últimos 40 años en Cherán. Agradezco también su influencia a los padres David Palafox, Ernesto Buitrón, Eduardo Gutiérrez C., Trinidad Estrada, y otros que me vieron crecer allí en el pueblo.

Quiero expresar también mi agradecimiento al doctor Luis González y González por haberme invitado a colaborar en El Colegio de Michoacán y por sus muchas enseñanzas impartidas en el curso de seis años de contacto más o menos estrecho; a los señores coordinadores del Centro de Estudios Históricos donde me han aguantado hasta la fecha y en especial al maestro Heriberto Moreno García, actual coordinador; y a los compañeros de trabajo tanto en el área académica como administrativa. Finalmente también agradezco a mi esposa Tamiyo Kambe el haberme hecho que le fuera explicando los aspectos que ella iba conociendo de la cultura purhépecha. A ella, que es economista, quizá le toque realizar la investigación de los aspectos económicos que aquí parecen estar ausentes.

Agustín Jacinto Zavala

CAPITULO I

LA VISION DEL MUNDO Y DE LA NATURALEZA ENTRE LOS PURHEPECHA

Podría parecer que una parte de la presentación trata de la cosmología de los tarascos pero, en realidad, aunque el tema me atrae, no es mi intención exponerlo en esta ocasión.

Por *mundo* entiendo el entorno histórico institucional y humano en que vivieron los tarascos. Al hablar de *vida* me refiero a la existencia humana en la sociedad tarasca. Y por *visión* entiendo la percepción axiológica del entorno y ciclo vital antes mencionados.

No deja de ser problemática la configuración del entorno a través de las fuentes de que disponemos y muy especialmente de la *Relación de Michoacán* en que baso la estructura de este escrito. Igualmente es problemático y quizá un tanto aventurado hablar de la visión como percepción axiológica del entorno y del ciclo vital con los datos de que disponemos relativos al tiempo de la conquista. El ciclo vital en la sociedad tarasca de entonces no me ha quedado suficientemente claro de mis lecturas de la *Relación*.

Quiero hacer notar que este escrito es una presentación parcial de una investigación sobre mitología tarasca que poco a poco estoy realizando en El Colegio de Michoacán. No se trata todavía de conclusiones ya corroboradas en su totalidad, sin embargo, creo que en cierta medida son un intento de interpretación documental que espero el año próximo pueda ser corroborada mediante trabajo de campo en la Meseta Tarasca y en la Cañada de los Once Pueblos.

Voy a tratar solamente algunos temas relativos a la visión del mundo y de la vida, según el significado anotado anteriormente para esta expresión. Quiero apegarme a mi fuente documental lo más posible antes de cualquier interpretación. Por esto he escogido sólo algunos temas que creo que se pueden tratar someramente en el tiempo disponible: la religión, la visión del hombre, la sociedad, la economía, el estado y la fiesta, para terminar con un cuadro en que presento un resumen de lo que me parece es la crisis de valores en la cultura tarasca actual.

1. La religión

Por la manera misma en que está redactada la *Relación*, una cuarta parte estaría dedicada a los dioses y sus fiestas; "saqué también dónde vinieron sus dioses más principales y las fiestas que les hacían, lo cual puse en la primera parte" (Ed. Balsal 7:2-4). Esta parte, perdida en el documento del que actualmente se dispone, puede en parte suplirse con otros estudios y con la atenta lectura de las otras partes de la *Relación*.

Quizá sea conveniente empezar por una mención de los dioses del panteón tarasco, dividiéndolos en dioses mayores, dioses mediadores y dioses menores.

Dioses mayores. Como dioses mayores consideramos a aquellos que forman la base doctrinal, cultural y ceremonial de la religión. Están por encima de los demás dioses y a ellos se liga el devenir histórico del pueblo. Podemos mencionar como dioses mayores los del grupo que finalmente domina, los *uacúsecha* y que son dos: Curicaueri y Xarátanga. Podemos igualmente mencionar a Thares Upeme, dios de los de Cumanchen (Comanchuén). Quizá sea adecuado mencionar también a Uazoríquare, dios de los de Naranxan a quien la esposa de Ticatame llevó consigo y que fue colocado en la arquilla donde estaba Curicaueri: "Tráigale en buena hora: muy hermoso es; estén juntos él y Curicaueri" (20:17). Estos pudieron ser considerados como dioses mayores.

Seler expresa el resultado de su estudio diciendo que se trata de los "dioses del cielo, de la tierra y del infierno". Considero que esta clasificación tiene que ser complementada con la que él mismo da, de "deidades principales" o "grandes dioses" o "dioses superiores", "dioses medianeros" y "dioses inferiores" que pueden ser genealógicos, "demonios-astros", etc.

No voy a entrar en la descripción de cada uno de estos dioses. Sin embargo, quizá sea conveniente recordar que también Querenda Angápeti que es dios de los de Tzacapu-tacanendan y su esposa la diosa Pauame; además el dios Estrella de la Mañana, Urendequa-uécara (dios de los de Curínguaru), tengan los atributos necesarios para ser dioses mayores, por ser deidades supremas de grupos o por estar mencionadas en conexión con sucesos de trascendencia histórica. Ciertamente aquí cabría también el "dios del infierno" (48:11).

Dioses mediadores. Estos dioses estarían, por una parte en la posición intermedia entre los mayores y los menores, y por otra, serían aquellos que de alguna manera sirven de enlace directo con los dioses, llamado el "abuelo". Está también el dios Sirunda Arhan (112:23), mensajero del dios Querenda Angápeti. Igualmente Auicanime, la "tía de los dioses del cielo" (142:13-14). Asimismo Cuerauaperi, la "madre de los dioses" (9:25). Los "hermanos" del Tirípeme Curicaueri que son: Tirípeme xungápeti (Pechátaro), Tirípeme-turupten (Irámucu), Tirípeme-caheri (Pareo) y Chupi-tirípeme (Pacandan) pueden considerarse medianeros (R25:27; 25:29; 25:31; 28:32). Debemos mencionar a los "dioses de las cuatro partes del mundo" (152:28); a los Uirambanecha o "dioses de la mano izquierda" o dioses de tierra caliente (136:18); los "Dioses primogénitos" o dioses de la mano derecha que eran almas de los antepasados, que quedaban al norte. Quizá también el "dios del mar" (158:11) pertenezca a este grupo.

Dioses menores. Casi seguramente es correcto mencionar entre los dioses menores a los que de alguna manera pueden ser considerados genealógicos o dioses ancestros de los grupos.

Tenemos así a los dioses que son cuatro piedras ("mirad que son cuatro dioses" 34:28): Zirita-cherengue, Uacúsecha, Tingárata y Miequa-axeua (34:26-28). El dios Uinturópatin de Xaráquaro (48:7). Los dioses de los montes, llamados Angamucuracha (16:6). Igualmente los dioses Acuitze-catápeme (28:21), Purupe-cuxáreti (28:22), Caroén (28:22), Nurite (28:22), Xarenuarichu-uquare (28:22-23), Tangachuran (28:23). Quizá a éstos y otros dioses se hace referencia cuando en un pasaje de la *Relación* se dice: "que se vengan los dioses a sus pueblos" (152:28).

Además de las divinidades mismas, hay una serie de representaciones tales como el águila, el fuego, las piedras, etc., de los dioses; representaciones o formas éstas bajo las cuales se manifiesta la divinidad en sus intervenciones en la vida diaria de los tarascos. Estas representaciones o manifestaciones son otros tantos medios de acercamiento de la divinidad que no muestra su rostro totalmente al hombre. El conocimiento de los dioses se hace a través de sus formas de manifestación de sus declaraciones (por agüeros y por sueños), y principalmente por sus obras. Sin embargo, la percepción de la divinidad en sus formas de manifestación requiere un profundo sentido religioso de la percepción del mundo. El reconocimiento de la divinidad a través de sus manifestaciones implica una sensibilidad religiosa muy desarrollada y un método de interpretación de agüeros y sueños, de acontecimientos y sucesos. Así por ejemplo la interpretación que se da de la acción divina de las flechas en la *Relación*, donde se dice: "estas flechas son dioses, con cada una destas, mata nuestro dios Curicaueri y no suelta dos flechas en vano" (118:11-12). Así también tenían "las águilas reales, que son los dioses mayores" y las "las águilas pequeñas que son los dioses menores" (193:18-19). Igualmente el "dios caimán" (236:32). La interpretación que se le da al pasaje de la sequía como enviada por "la madre Cuerauáperi" (48:8-9), la orden del dios del infierno en figura de topo "en el camino levantado" (48:15) para que Zurumbán fuera señor, e incluso la manera en que percibieron a los españoles a quienes llamaban "tucupacha, que son dioses y teparacha, que son grandes hombres y también

toman este vocablo por dioses..." (264:30).

Hay incluso declaraciones en el sentido de que se manifestará la divinidad de algún dios mediante la constatación por parte del hombre de algún evento que se le anuncia. Así por ejemplo, en el pasaje del dios caimán, éste le dice al pescador: "Verás que yo soy dios: ve a la ciudad de Mechuacán, y di al rey que nos tiene a todos en cargo, que se llama Zuangua, que ya se ha dado sentencia, que ya son hombres, y ya son engendrados los que han de morir en la tierra por todos los términos: esto le dirás al rey" (237:4).

Con esto llegamos a otro punto de interés en el aspecto religioso: la mediación humana en el trato con los dioses. Así tenemos que el que por derecho era representante del gran dios Curicaueri era el rey. Así dice la *Relación*: "el que está en lugar de nuestro dios Curicaueri, que es el cazonci" (194:24). Igualmente estaba en contacto con la divinidad del gran sacerdote Petamuti. Los sacerdotes en mayor o menor grado estaban en contacto con la divinidad. Sin embargo, la *Relación* nos habla de sucesos en los cuales la mediación se hace a través de los viejos, o de jóvenes que por herencia habían de recibir la máxima autoridad como los hijos de Tariácuri.

Dentro de todo este cuadro, resaltan como dos valores preeminentes la obediencia a los mandatos de los dioses y el espíritu de servicio a los dioses. En cierto sentido, podemos hablar de que estos dos valores pudieran expresar un desapego total. Así la dignidad del rey mismo estaba ligada al servicio a los dioses, a llevar leña para sus templos (cúes). La dedicación al sacrificio implicaba que por ningún motivo dejara éste de realizarse aunque se tratase de alguien de la familia real, como Tamapucheca hijo de Tariácuri (159-160). Las ceremonias y ritos debían llevarse a cabo "como su dios Curicaueri lo había así ordenado" (229:5).

Antes de pasar a un segundo aspecto, vamos a hacer notar algo que es muy importante en el concepto religioso que de sí mismo tenía el pueblo. Se trata de la divinidad y origen divino del pueblo. Esto se expresa claramente en la *Relación* en aquel

pasaje en que se dice: "Curinguaro... de todo en todo es población divina" (139:25). Este concepto de la divinidad u origen divino del pueblo entero es parte de los valores en la cultura tarasca.

2. *Visión del hombre*

Vamos a examinar someramente la visión del hombre en la cultura tarasca antigua, señalando algunas de las características que se le asignan al hombre.

a) El hombre es un ser vivo (cuiri-pu). Como podemos ver en el *Dictionarito Breve y Compehdioso...* de Lagunas (p. 115), bajo kuiiri, la radical Kui "significa criar, crecer, o hacer mercedes". Además, como podemos ver de una revisión de las palabras terminadas en Pu en el *Diccionario* de Gilberti, la mayoría de ellas se refieren a cosa viva o que sirve para la vida.

b) Su comunidad abarca vivos y muertos. Tiene por esto el hombre una personalidad que es al mismo tiempo individual y grupal. Horizontalmente el hombre tiene a los dioses y a los antepasados como su comunidad; verticalmente se encuentra en la jerarquización de la sociedad y la familia. Vivía en la consciencia de que su comunidad se extendía más allá de las fronteras de la vida y la muerte. Al morir era posible no sólo encontrarse con los dioses sino también con los propios jefes y ancestros. Así los mensajeros de los mexicanos al llegar a Michoacán después de la muerte de Zuangua son ataviados como prisioneros y sacrificados para que se reunieran con Zuangua a quien debían entregar su mensaje: "¿Qué haremos a esto que vienen los mexicanos? no sabemos qué es el mensaje que traen; vayan tras mi padre a decillo allá donde va al infierno" (245:12-13).

c) Su origen es divino, mediante los dioses genealógicos. Ciertamente se afirma el origen divino del pueblo. Sin embargo, la manera inmediata en que se originó el hombre no es muy clara. Por una parte, se dice que el hombre fue hecho de ceniza (Nicolás León, *Los Tarascos*, p. 21): "salieron las criaturas hechas de ceniza", como en la *Relación* (212:5-7) al hacer coincidir el origen

de los mexicanos y de los tarascos en la interpretación del Lienzo de Jucutácato. Por otra parte, se decían descendientes de Curicaueri, pero este dios, como se dice en la *Relación*, “era una piedra” (*Los Tarascos*, p. 101): “linaje de nuestro dios Curicaueri” (14:20).

Como ya hemos visto, entre los dioses encontramos algunos que son una especie de dioses genealógicos (quizá pudieran llamarse totémicos aunque no había representación en la figura del tótem tradicional). Los diferentes grupos se consideraban descendientes de esos dioses. Eran de linaje divino, aunque fuera del linaje de una deidad menor. Así tenemos las águilas, las culebras, los montes, (28:21; 16:6). Otros dioses genealógicos pertenecían a la familia misma, siendo sus ancestros. Así tenemos a Unazi-irecha y a Camauáperi a quienes se les llama “abuelos-dioses” (28:32).

La descendencia más o menos directa del hombre respecto a los dioses les hacía también pensar en que reunirse con los dioses era su fin. Esta unión se hacía ya yendo hacia la tierra, hacia el dios del infierno, o bien yendo a reunirse con los dioses del cielo. La reunión con los dioses del cielo pudiera tomar la forma de descenso ya que aquéllos subían y bajaban por las Petátzequa que eran las cuatro piedras encontradas en Pátzcuaro y que eran puertas del cielo (35:7-8).

d) Su fin es realizar en este mundo el reinado de Curicaueri. Curicaueri había recibido de los dioses la noticia de que había de conquistar toda la tierra (173:4) y todos sus servidores en esta tierra obraban de tal manera que esto fuera realidad. Tanto la acción como la inacción estaba ligada a este fin último del reinado total del Curicaueri. Igualmente la interacción humana estaba en último término mediada por la divinidad; o quizá convenga más decir que toda acción tenía como recipiente último la divinidad y que las acciones a otros hombres eran acciones frente a un dios.

e) Su existencia está orientada al ceremonial religioso-político (*cui*ri-sinchagaritahpeni, incensar, *cui*ri-ndi, el que tañe la cuiringua). Esto podemos decirlo de la guerra y de las fiestas principalmente, pero también del acarreo de leña para

los templos, del servicio que prestaban al cazonci muchos de los artesanos, etc.

f) El hombre en su ámbito como un todo forma un *pueblo divino*. Según se citó anteriormente, en la *Relación* hay un pasaje en que se dice: “Curinguaro... de todo en todo es población devina, y tiene canas de muy antigua población, y las piedras de los fogares han hechado muy hondas raíces” (139:25). También se dice: “si me hacéis a mí merced estaríamos y moraríamos en paz en este pueblo divino” (205:20), refiriéndose al nuevo cacique electo y lo que éste decía al pueblo. Era un pueblo divino no sólo el poblado donde cada cacique local gobernaba sino también todo lo que iba siendo conquistado, donde establecía “su vivienda *Curicaueri*” (204:25). En esta tierra poco a poco iba siendo cumplida la promesa a Curicaueri y el dios la iba tomando por morada. Podemos decir que en su visión del hombre el valor básico era la percepción de su linaje divino.

g) Su vida es esencialmente alegría (*tzipekua-tzipekuareta*) aunque tener experiencia se expresara como acumular tristezas: “el que tiene más tristezas consigo, según su manera de decir, que es el más experimentado” (203:14-15). Nos apunta hacia una visión optimista de la vida humana.

h) No hay separación alma-cuerpo. Los muertos comen, caminan, hacen viajes, hablan, se comunican con los vivos, etc. Y los vivos no experimentan separación entre un principio vital y el cuerpo, ya que lo que hace que se mueva (*tziperahperi*) el corazón (*mintzita*) es el alma (*mintzita tziperahperi*) como algo que actúa corporalmente y no de manera independiente con vida propia.

i) En sus actos debe seguir lo natural, la naturaleza (*isi cuiripesqua*) o actuar naturalmente (*jasi cuiripesarini*). Se refleja en la *Relación* el sentido de lo natural y además una gran curiosidad (“son amigos de novedades” 205:9). Las acciones del hombre debían seguir a la naturaleza, y estaban regidas por dos códigos igualmente severos: el código civil y el código religioso. Sin embargo, las acciones de los hombres en algún sentido son acciones, no frente a otros hombres sino frente a un dios. Así

cuando Ticatame recibe a la mujer que le ofrecen los Zizamban-echa de Naranxan, les dice: "Esto que dicen mis hermanos, todo es muy bien: seáis bien venidos... he aquí esta señora que habéis traído, y esto que me habéis venido a decir, no lo decís a mí, mas a Curicaueri, que está aquí, al cual habéis dicho todo esto" (16:19-24). Igualmente Tariacuri dice, cuando su mujer no le es fiel: "Esta afrenta no se ha hecho a mí, sino a Curicaueri" (69:22).

Los isleños pescaban, los demás cazaban y otros cultivaban la tierra. Pero la *Relación* se aboca a la narración de los hechos religiosos y políticos, más que a la de la actividad del pueblo en general. Es natural esto, ya que la *Relación* procede de boca de los sacerdotes y no de tradiciones populares. Las acciones del hombre en general seguían los patrones de acción divinos; sin embargo, hubo quien, como Carocomaco, logró forzar en parte la voluntad del dios Querenda Angápeti al subir las gradas de su templo (113-114).

Los oficios de los artesanos en alguna medida estaban ligados al servicio cultural o al servicio real. Entre los artesanos encontramos a los que hacían arcos, los que hacían mantas, los carpinteros, los plumajeros, los pintores, los pellejeros, los que trabajaban la cantera. Igualmente encontramos que había quienes tenían por oficio hacer guirnaldas, los zapateros, los mercaderes, los plateros, los curtidores, los navajeros, los carteros (171-172), y los alfareros (178).

j) El hombre es esencialmente social. Como la vida en sociedad, su propia vida es un don, una merced. El hombre se manifiesta cumplidamente como ser social cuando a su vez es liberal y hace mercedes (*cuiripeti*). Vamos a pasar así al siguiente aspecto que es la sociedad.

3. Sociedad

La unidad fundamental de la sociedad era la familia extensa. tanto las leyes religiosas como las civiles estaban destinadas a ser aplicadas en el contexto de la familia extensa. La *Relación* no

nos cuenta cómo era el ciclo vital de un hombre ordinario, pero sí nos relata al menos en parte la de los nobles. Así tenemos en cuanto a la infancia algunos relatos, entre los que el más interesante es el de Tariácuri. Tariácuri quedó huérfano desde muy pequeño y lo criaban sus tíos. Sin embargo, los sacerdotes desde muy pronto se fijaron en él y le enseñaron cuestiones doctrinales y sus obligaciones rituales y ceremoniales. Así Tariácuri aprendió a ir por leña para los templos, a no beber, a ser recto en sus acciones. Celebra matrimonios por motivos de alianza y así recibe a la hija de Chánshori (señor de Curínguaró) que le resulta infiel (64-65). Luego recibe a otras dos mujeres de Zurumban, señor de Tariarán. La tía de Tariácuri le hace el comentario: "Pues verás, señor Tariácuri, ¿cómo es señor Zurumban. Mira lo que han traído, y esto no es nada para lo que enviará para la con que has de ser señor" (81:22-24).

El casamiento viene a ser punto central en la vida social y religiosa. Se liga a las demás actividades principalmente por celebrarse con una fiesta. La *Relación* da mucho énfasis a los vínculos matrimoniales y describe en seis capítulos (III, cap. x-xv) lo que se refiere al matrimonio sin agotar el tema, ya que éste aparece a lo largo de todo el texto. Sin embargo, es igualmente notorio que en la *Relación* se dan varios casos de infidelidad, se hace la aseveración de que "las señoras como son incontinentes" (61:25), y se detalla la manera en que el adulterio podía ser llevado a juicio: "Y el marido que tomaba a su mujer con otro, les hendía las orejas a entrambos, a ella y al adúltero, en señal de que los había tomado en adulterio. Y les quitaba las mantas y se venían a quejar, y las mostraba al que tenía cargo de hacer justicia, y era creído, con aquella señal que traía" (12:17-21). Entre las recomendaciones que se daban a los que se casaban se decía "no se mezcle aquí otra liviandad en esta casa, ni de algún adulterio: haceos bien e sed bien casados; mirá no os mate alguno por algún adulterio o lujuria, que cometeréis" (212:16-18). Al marido el sacerdote le decía: "Y tú señor, si notares a tu mujer de algún adulterio, déjala mansamente, y envíala a su casa sin hacelle mal..." (212:26-28).

Parece ser que estéticamente los hombres de aquel entonces tenían por bonitas y deseables a las mujeres de "grandes muslos y grandes asientos" (123:11). El valor básico en la relación de hijos a padres, de menores a mayores, de vivos a ancestros, era el agradecimiento. Dentro de la sociedad, el mantenimiento de la honra era de importancia primordial. De hecho, muchos de los conflictos entre individuos y entre grupos que se narran en la *Relación* nacen de otras acciones que atentan contra la honra de alguien.

Muy posiblemente, como dice Pedro Carrasco en su escrito sobre la jerarquía cívico-religiosa en las comunidades mesoamericanas, refiriéndose al trasfondo prehispánico y al desarrollo colonial, la movilidad social estaba ligada al desempeño de cargos religiosos y políticos en sucesión dentro de la vida social del individuo y su familia. Es muy probable que esa movilidad haya tenido tres caminos: el militar, el sacerdotal y el del comercio y la artesanía. Sin embargo, la *Relación* no nos describe las vidas de gentes ordinarias en que pueda observarse claramente este patrón de movilidad social.

4. Economía

Llegamos a uno de los puntos más interesantes de la vida de los tarascos. Sabemos ya que había muchos artesanos que desempeñaban su oficio principalmente en relación con actividades religiosas o reales. Igualmente veremos que la tierra y sus recursos eran primeramente propiedad del rey que podía dar de ella a cualquier súbdito. Los recursos de la tierra eran complementados con recursos obtenidos mediante la tributación. De allí que los tarascos hayan tenido, por lo menos en los tiempos del imperio, una estabilidad económica que se ve en peligro sólo cuando empiezan los augurios a la llegada de los españoles.

La producción se orienta al consumo interno en su mayor parte, ya que se destinaba a la familia o bien se vendía en los

mercados. Es posible que una lectura más atenta de la *Relación* dé alguna noticia de comercio externo, hacia fuera del imperio, pero por lo menos en este momento tengo la idea de que éste era más bien reducido y mediado principalmente por relaciones tributarias, como puede verse en la huida de Tariácuri por tierra caliente.

En la casa de los nobles y ricos había gente que prestaba servicios como recamareras, guarda-joyas, guarda-ropas, etc. Había además servicios que no eran domésticos, tales como el correo, los que daban de comer, etc. (172).

El punto principal en el aspecto económico que aquí presento muy abreviado reside en dos cuestiones: el valor básico que regía sus relaciones económicas y el concepto de riqueza que tenían.

Sus relaciones económicas estaban regidas por el concepto de "largueza". La "largueza" humana había de ser como la divina: el hombre había de ser "liberal" como lo eran los dioses. Así se dice que Uazoríquare "es muy liberal y da de comer a los hombres" (20:9). Esto lo confirma también el encargado de poner la *Relación* en español, que dice: "Yo no he hallado otra virtud, entre esta gente, si no es la liberalidad; que, en su tiempo, los señores tenían por afrenta ser escasos" (4:13-14). Ya antes mencioné otro pasaje de la *Relación* donde Tariácuri regresa de visitar a Zurumban con las dos mujeres que éste le había dado: "Y como llegó a su casa, salióle a recibir su tía y díjole: 'Seas bien venido.' Y pusieron allí todo lo que Zurumban había dado a Tariácuri, que era mucha cosa, y viéndolo su tía holgóse mucho y díjole: 'Pues verás, señor Tariácuri, ¿cómo es señor Zurumban?'" (81:19-23).

Por otra parte, los ricos que habían de gobernar tenían la riqueza como *acumulación a repartir comunitariamente*. Así tenemos que cuando se nombraba un nuevo cacique en un pueblo, el cazonci le amonestaba en muchas cosas y entre otras cosas les decía: "no comas tú solo tus comidas; mas llama a la gente común y dales de lo que tuvieras; con esto guardarás la gente y los regirás (203:26). También al insistir en la aceptación del puesto de cazonci se le decía al nuevo por vía de con-

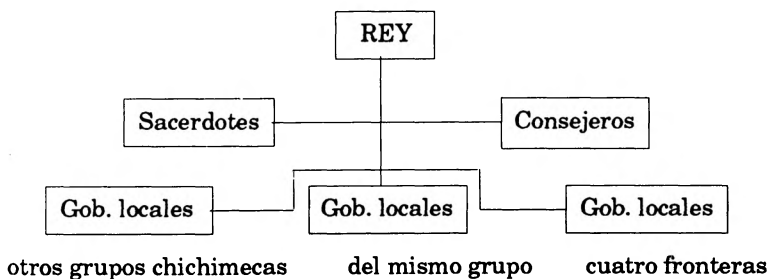
vencimiento: “¿y la pobre gente? ¿quién la tendrá en cargo? Señor, prueba a sello, que ya eres de edad y tienes discreción” (224:20).

La riqueza como acumulación a repartir comunitariamente juega un papel importante en la celebración de las fiestas y encaja perfectamente con otros pasajes de la *Relación*.

En cierto sentido, ser gobernante entre los tarascos significaba un servicio al pueblo y un servicio a los dioses, como lo veremos a continuación.

5. Estado

Podemos decir que por lo menos hasta Tariácuri, el rey tenía al mismo tiempo el papel de sacerdote y de hechicero (shamán). Hay maneras de representar el sistema de gobierno del imperio tarasco pero creo que una forma simplificada nos permitirá entender un poco más rápidamente los valores que estaban detrás de todo su aparato.



- | | |
|-----------------------------------|----------------|
| (Curíngaro) de Tarepecha Chansori | Eneani |
| (Pichátaro) de Ipichuani | Uacusecha |
| (Irámuco) de Irámuco | Uanacaze |
| (Pareo) de Mahicuri | Tzacapu-hireti |

El cazonci o rey de los tarascos tenía ante todo el lugar de representante divino: "el que está en lugar de nuestro dios Curicaueri, que es el cazonci" (194:24). Igualmente, este rey tenía un puesto que no se diferenciaba estrictamente de las funciones sacerdotales. Era rey y al mismo tiempo era sacerdote principal. Se dice en la *Relación* que "había de haber uno que estuviese en" lugar de Curicaueri, "que entendiese en mandar traer leña para los cúes" (173:4-5). Nos dice la *Relación*: "A esto pues, decía esta gente que el que era cazonci, estaba en lugar de Curicaueri" (*ib*).

Junto con el Petámuti administraba justicia. Así en la segunda parte al hablar de la justicia que se hacía se dice: "de todos estos, se hacía justicia, la cual hacía el sacerdote mayor por mandado del cazonci. Pues venido el día desta justicia general, venía aquel sacerdote mayor llamado Petámuti, y componíase" (12-13). Esto sucedía al día siguiente de la fiesta llamada Equata-cónsquaro (fiesta de las flechas), en que se hacía justicia de todos los presos. "Como se sentase en su silla, aquel sacerdote mayor llamado Petámuti, oye las causas de aquellos delincuentes, desde por la mañana, hasta medio día, hasta el día que había de hacer justicia él y otro sacerdote que estaba en otra parte. Si era alguna cosa grande, remetíalo al cazonci, y hacíanselo saber" (13-14). Estas ofensas que eran las que juzgaba el cazonci comprendían: cuando un principal "tomaba alguna mujer de las del cazonci", en otras faltas muy graves el cazonci podía enviar un mensajero llamado uaxanoti a hacer justicia, o bien, "otras veces iban los sacerdotes a hacer esta justicia" (201). Estos casos eran generalment de ofensas de los caciques, de algún principal de provincia, o de los parientes del cazonci. Otras faltas que se mencionan son la hechicería y el adulterio de los principales.

La función ritual del rey se manifiesta también en las recomendaciones que se hacían al nuevo cazonci. Se juntaban los señores principales, los cuatro señores de las fronteras, y los parientes del rey difunto. Después de decidir sucesor a éste le decían: "¿quién ha de hablar en la leña de la madre Cuerauaperi, y de los dioses engendradores del cielo y de los dioses de las

cuatro partes del mundo, y de nuestro dios Curicaueri y de la diosa Xarátanga, y de los dioses primogénitos?" (224:16-20). De aquí vemos las dos funciones del rey tarasco.

El rey tenía su consejo: su gobernador, el capitán general del ejército, y los principales o acháecha "que de continuo acompañaban al cazonci" (173:18).

Tenía también designados a los "caciques de provincia" que eran de su mismo grupo y que estaban con el cazonci lo más del tiempo. Estos se llamaban caracha-capacha.

Había también cuatro caciques puestos "en cuatro fronteras de la provincia".

Había además caciques locales que el cazonci "ponía de su mano", que eran quienes "entendían en hacer traer leña para los cúes con la gente que tenía cada uno en su pueblo, y de ir con su gente a la guerra, a las conquistas" (173:18). Estos gobernaban sobre todo el resto de los grupos de la provincia. Algunos que no eran del mismo grupo racial que el cazonci en el cuadro los he puesto como otros chichimecas.

De esta manera tenemos una visión sucinta del cuadro antes mencionado.

Los valores básicos eran la obediencia y la valentía. Así se dice que "Cuando el cazonci enviaba mandamiento general por toda la provincia que trujese leña, [a] quien la dejaba de traer le echaban preso" (11:10-12). Igualmente el traductor de la *Relación* afirma que "por la menor desobediencia que tenían a sus señores, les costaba las vidas y eran sacrificados" (6:2).

En cuanto a la valentía, encontramos muchos ejemplos en la *Relación*. Así los de Curínguaru, hijos de Chánshori, le reprochan de miedo a Tariácuri: "Mirá con qué viene este viejo medroso. ¿Por qué nos ha de flechar Tariácuri? ¿Quién nos ha de hacer guerra? ¿Nosotros estamos solos aquí? que somos tantos, que no hay quien ose venir contra nosotros" (89:17-20). Igualmente se nos narra el episodio de "una hija, o una de (las) mujeres" de Tariácuri que da muerte a un señor de Curínguaru sobre la orden de Tariácuri (163-164).

Se trataba de un estado político-religioso que se orientaba en sus ritos y en sus ceremonias a la celebración de los dioses. Así

las guerras eran principalmente para extender el reinado de Curicaueri y para tomar cautivos y ofrecérselos a ese dios; eran para dar "de comer a los dioses" (164:24) al dar muerte al enemigo. La ofrenda ritual humana, y la extensión del territorio en que se adora a Curicaueri fueron razones de guerra muy poderosas. La razón de la existencia del estado mismo era de tipo político-religioso. El ritual religioso y el protocolo o ceremonial político estaban orientados de tal manera que coincidían en su punto último con la razón de la existencia del estado. Igualmente, las funciones propias del estado seguían el calendario de las fiestas religiosas. La fiesta, en cierto sentido, viene a marcar el ritmo de la existencia del estado tarasco.

6. La fiesta

A manera de posible punto focal de la existencia mítica de los tarascos podemos señalar la fiesta, cuyos múltiples aspectos aquí solamente vamos a esbozar.

Ante todo, es de hacer notar que la fiesta reviste un carácter *religioso* que es expresión del tiempo sagrado. El calendario que el doctor Nicolás León armó en los *Anales del Museo Michoacano* (1944, p. 33) nos da los nombres de los meses tarascos conocidos, señalando otros como anónimos. Se trata de meses lunares con cinco días sobrantes que eran del 4 al 8 de abril. Una cosa notable es que de la mayoría de los meses que tienen nombre, éste coincide con el nombre de una fiesta. Así, para citar sólo algunos tenemos Mazcoto (264:13) o Mazcutu; Uazcata cónscuaro (11:15) corresponde a la fiesta Equata-cónsquaro con un cambio de nombre: el de los prisioneros que se llamaban Uazcata; Caheri cónscuaro (248:3) menciona la fiesta de Cahera cósquaro del 17 de julio. Huanciñáscuaro (188:17) se menciona la fiesta de Huanziuánsquaro; Sicuíndiro, nombre de fiesta (*Rel.* 9); Caheri uapánsquaro, nombre de fiesta (*Rel.* 10:10); Curíndaro, nombre de fiesta (*Rel.* 10:12); Cuingo, nombre de fiesta (*Rel.* 10:12). Hay un mes que expresamente nombra la *Relación*: el mes de

Charapu-tzapi (10:9). Me faltan por investigar los nombres de Hicuándiro, Uapánsuario, Peuánsuario, Tzintacuarensuario, Purecoracua y Unisperáuario. Considero que sea correcto por la función que las fiestas tenían, asignar los nombres de éstas a los meses aunque la *Relación* no justifica esto, ya que, por lo menos nos da un caso en que se menciona el nombre de un mes seguido del nombre de una fiesta (el nombre del mes en español, lo cual puede tomarse también como glosa 248:3). Además, dar los nombres de los meses de esta manera serviría para dar sentido a aquellos veinte días que se dice que el Petámuti juzgaba, ya que entonces juzgaba todo el mes hasta el último día en que era la fiesta. Las fiestas también tienen un aspecto religioso por estar relacionadas con alguna divinidad.

Otras fiestas están relacionadas principalmente con actos religiosos-políticos del rey, como la Equata-consquaro, que precedía al juicio general de prisioneros. Tenían también carácter *político* en cuanto que, para celebrar algunas fiestas, debían tener prisioneros para sacrificar, y esto necesariamente ocasionaba acciones de guerra en contra de otros grupos de la región.

Principalmente en la fiesta ya mencionada, Equata-consquaro, se le daba énfasis al aspecto histórico. Según la *Relación*, entonces se narraba la historia del pueblo tarasco (14:5). Esta era una función principalmente sacerdotal. De igual manera la narrativa tiene un carácter notablemente político-religioso. Político en cuanto es una narrativa del dominio progresivo de un grupo (15:7-9); y religioso en cuanto que esa expansión y conquista tenía el propósito de extender la adoración de Curicaueri. La historia que se relata es, pues, en cierto sentido historia sagrada. Se trata del cumplimiento histórico-terrenal de una promesa o vaticinio hecho a Curicaueri en el cielo. Por esto tiene un carácter plenamente intramundano, ya que el movimiento de la historia es del cielo a la tierra. De la promesa hecha en el cielo se mueve a su realización en la tierra. Cada individuo sí podía encontrar un movimiento del dios y hacia el dios; pero la historia del pueblo entero era realización terrena de promesas celestiales a su dios.

Juntamente con la narrativa histórica de carácter político-religioso, se trata de una historia paradigmática en que los hombres deben imitar las acciones y virtudes de los dioses, deben imitar las virtudes y acciones de los ancestros, y deben aprender a conocer aquellas cosas que los han caracterizado como grupo. La socialización de grupos a través de la recitación anual de toda su historia era al mismo tiempo *educación* a los individuos y formación de conciencia de grupo. Así la narrativa se va refiriendo a los diversos grupos, tales como los uacúsecha, los enéani, los de Curínguaró, etc. Tiene al mismo tiempo el carácter de educación regionalista (en cuanto narra sucesos ocurridos en diferentes regiones del reino) y centralista (en cuanto interpretación desde el punto de vista del grupo dominante).

Como han encontrado los investigadores de la cultura tarasca, había un sistema precolonial de *movilidad social* que seguía tres caminos: militar, sacerdotal y comercial y artesanal. En su aspecto de movilidad social y política, la participación en la organización de las fiestas era uno de los puntos de apoyo de ese patrón de movilidad. En algún sentido la movilidad era automática, ya que debía en algún momento incluir a todo individuo, pero en otro sentido era también restringida en cuanto que el número de cargos superiores no podía ser muy grande. Así podemos mencionar los estudios de Pedro Carrasco, de Van Zwantij y de Ma. Teresa Velázquez.

No solamente en el sentido de que eran ocasiones de un mayor intercambio por la afluencia de gentes venidas de diferentes lugares podemos señalar el aspecto *económico* de las fiestas. Ciertamente tenían esta función. Pero una función que no resulta claramente de lo que leemos en la *Relación* podemos deducirla de los estudios antes mencionados. La principal función económica de la fiesta era la repartición comunal de la riqueza acumulada. Muy posiblemente a esto vaya dirigida la elección de los cargueros que en tiempos precoloniales no tenían que ser los que cubrían los gastos inherentes al cargo, sino que éstos se cubrían con dinero acumulado por la comunidad. En cierto sentido la fiesta era oportunidad de participar en la

riqueza comunitaria. Este sentido se pierde en la época colonial cuando el peso de los gastos inherentes a los cargos recayó sobre los cargueros mismos. Pedro Carrasco en el artículo citado anteriormente señala este cambio como una característica de todos los sistemas jerárquicos coloniales en la Nueva España y en toda Mesoamérica. En muchos pueblos la fiesta tuvo también ese carácter de distribución; muy posiblemente también entre los tarascos haya quedado como una tradición antigua. No quiero insistir sobre este aspecto que aquí propongo, ya que hasta cierto punto no pasa de ser una mera hipótesis. Más bien, quisiera hacer resaltar la necesidad del estudio de la Fiesta como foco de la existencia histórica de los purhépecha.

Conclusión

Para terminar, quisiera hacer la presentación de un cuadro en el que se han tomado veinte puntos de conflicto de valores, referidos a los seis aspectos que tratamos anteriormente.

No se trata, de ninguna manera, de una conclusión irrefutable. Más bien, quisiera proponer el cuadro a manera de hipótesis a comprobar mediante trabajo de campo, como todo lo que anteriormente se dijo. Las fuentes documentales, en el caso de las culturas vivas nos dan datos que deben ser complementados con observación directa del vivir diario en la cultura.

CRISIS DE VALORES EN LA CULTURA TARASCA

Cultura tarasca antigua

En la época moderna

politeísmo
dioses genealógicos
sacerdotes politeístas

RELIGION

monoteísmo
filiación sacramental
sacerdotes del único Dios

ser vivo social, unitario,
sigue a la naturaleza
existencia hacia el ceremonial
religioso-político
pueblo divino como un todo

HOMBRE

ser individual, alma-cuerpo
se contrapone y domina la nat.
existencia que se divide en
lo religioso y lo secular
pueblo como raza biológica

predomina familia extensa
relación favor-agradecimiento

SOCIEDAD

predomina familia nuclear
relación responsabilidad (como
individuo) agradecimiento
fama, notoriedad, status

honra, status

acumulación comunal
distribución comunal

ECONOMIA

acumulación individual
de mercado y de grandes
capitales
internacional, global

regional

religioso-político
de tiempo sagrado
de bienestar comunal princ.

ESTADO

laico, separación iglesia-estado
de tiempo profano
de bienestar individual princ.

distribución de la riqueza

LA FIESTA

concentración de beneficios
(clero, gobierno, comerciantes foráneos)
de erogación individual
sentido comercial y turístico
manifiesta un status adquirido

de erogación comunitaria
con sentido religioso
comporta movilidad social
por otros medios

CAPITULO II

EL HOMBRE Y LA NATURALEZA ENTRE LOS PURHÉPECHA

La idea que ha propiciado el triunfalismo de la ciencia desde finales del siglo XVIII es la del *dominio* de la naturaleza por el hombre. El concepto de dominio de la naturaleza ha ido de la mano con el concepto de *lucha*. El hombre, según esta manera de ver, se enfrenta a la naturaleza, la confronta, y la *vence*. La naturaleza vencida *sirve* al vencedor.

Los conceptos de dominio, lucha, victoria y servicio, son conceptos principalmente políticos. Pero de una política que estaba en vigor desde antes, y que en parte vino a justificar también el colonialismo. El colonialismo que el hombre americano ha sufrido desde el siglo XVI, es traspuesto a la vez a la relación del hombre con la naturaleza. Es más, los conceptos de confrontación, lucha, victoria, dominio y servicio, son parte del vocabulario de la liberación de los pueblos, del vocabulario marxista, del vocabulario de los que se sienten redentores de los pueblos marginados.

El arma principal de la lucha y confrontación entre hombre y naturaleza está en la razón del hombre. Pero además se encuentra también en la técnica. Y así sucede que la técnica es concebida como arma de combate, como el medio por el cual el hombre llega a ser *señor*, dominador, de la naturaleza. Lógicamente la técnica tiene entonces como principal justificación el logro de la victoria y del dominio. Y la tuvo en tiempos de la conquista: la pólvora, la malla, la espada, el cañón, la domesticación del caballo, y sobre todo la estrategia (o técnica de la lucha), llevaron a un puñado de hombres al dominio de un territorio mayor que su madre patria.

El cuerpo humano, frente a la lucha con la naturaleza, es modo de dominación: el cuerpo es erguido, se levanta orgullosamente, viene a ser un símbolo (fálico) de dominio.

Tenemos como trasfondo de este grupo de conceptos una visión muy peculiar de lo que después vendría a ser consagrado en los escritos de muchos filósofos: la *hostilidad primordial* de la naturaleza hacia el hombre. Esto se proyectó antropológicamente como el terror original del hombre primitivo ante las fuerzas de la naturaleza.

Pero quizá convenga preguntarnos si esto necesariamente fue así. Y sobre todo, *si este tipo de relación entre hombre y naturaleza es el que encontramos en lo que sabemos del pueblo tarasco.*

Para llevar un poco más a fondo esta cuestión es preciso proceder con algún método. Es preciso examinar algunas de las fases más importantes de la vida tarasca y allí descubrir la relación entre hombre y naturaleza. Vamos entonces a preguntarnos acerca de la relación entre la naturaleza y los dioses, y en consecuencia por la relación entre dioses y hombres; además vamos a preguntarnos por las relaciones entre piedras, plantas y animales por una parte, y el hombre por la otra; y todavía más, vamos a examinar un poco el quehacer del hombre y la manera en que implícitamente ve a la naturaleza.

1. Naturaleza y Dioses. Carácter sagrado de la tierra y la naturaleza.

Dice la leyenda que Maurice Boyd recoge en su *Tarascan Myths and Legends*, que la creación tuvo lugar como sigue:

Al principio del tiempo no había luz. La silenciosa morada de Curicaueri, el único dios entonces, estaba llena de pequeñas partículas que lentamente se revolvían sin orden ni concierto. Curicaueri se dio cuenta que sus enormes ojos redondos no podían penetrar la oscuridad ni contemplar el infinito; entonces creó cuatro orbes concéntricos de luz, cada uno ardiendo en uno de los

puntos cardinales del universo, y la luz fue.

Grandes masas informes de las profundidades se reflejaban ahora en los ojos del poderoso dios. De algunas de esas masas Curicaueri creó a Huriata, el dios sol, llamándolo padre y supervisor del universo. Entonces Huriata formó los cuerpos celestes, ordenando que iluminaran los cielos a su manera.

El día y la noche vinieron al mundo.

A través de su máscara dorada Curicaueri corrió al ver la luz de los cuatro orbes y, viendo el orden que Huriata había dado al universo, quiso premiar a Huriata. Creó la diosa luna, Cutzi, y se la dio a Huriata como esposa.

El contacto entre los dos—Padre Sol y Madre Luna—trajo obscuridad al universo. De los dos unidos salieron tres rayos de luz hacia el firmamento y formaron tres círculos concéntricos alrededor del moreno cuerpo de Cutzi.

De los tres círculos nació Cueró'peri, el principio creador o Madre Naturaleza, la hija a quien el Padre Sol dotó de belleza y de sabiduría.

Los tres rayos de luz se extendieron por el espacio, e hicieron que los colores se reflejaran en los cuerpos celestes y en los átomos organizados.

Curicaueri creó la luz; Cutzi y Huriata crearon la armonía.

Curicaueri oyó el himno que los cuerpos celestes entonaban en su movimiento por los cielos. Además, el lento y rítmico compás de los átomos hizo crecer su convicción de que su obra era perfecta. Se retiró a su morada entre los cuatro orbes, se sentó sobre sus piernas cruzadas y se puso en actitud contemplativa. Desde ese punto de observación contempló a Cueró'peri, y, al ver lo bella que era envió con sus ojos cuatro rayos de luz que la cubrieron de los ojos del mundo. Un rayo cayó sobre la frente de Cueró'peri, otro sobre su corazón, y otro sobre sus manos, y el último sobre su vientre.

La hija de Huriata se sintió preñada. Abajo en la tierra, entre el estrépito de una furiosa tempestad, dio a luz a las montañas, los mares, los lagos, los árboles, y las flores. El Padre Huriata y la Madre *Cutzi* atendieron solícitos a Cueró'peri en su hora, después la cuidaron mucho: él durante el día y ella por la noche. El don de fertilidad que Curicaueri dio a Cueró'peri siempre hizo que sobre ella recayera la responsabilidad del parto.

Después dio a luz a los animales de la tierra. Luego vino el hombre, a quien dio sabiduría y el nombre de Purhépecha.

La sabiduría de los Purhépecha era tan grande que inmediatamente empezaron a gobernar la tierra con mano segura, cultivándola y poblándola en toda dirección. Crearon el arte y produjeron tonos musicales en instrumentos magníficos, tales como la ocarina de dulces tonos y la sonora quiringua. Pintaron con las hermosas plumas de las aves, y trabajaron la piedra para hacer sus moradas.

Muy pronto estos hombres conocieron su origen y manifestaron su gratitud a los dioses haciendo suntuosos altares donde pudieran adorar las imágenes de sus dioses. Curicaueri fue representado en postura sentada con ojos y oídos del más fino oro pulido. Querían mostrar que además de ser invisible, tenía grandes ojos y oídos para ver y oír los sufrimientos del hombre. Además de este dios, sólo los cuatro orbes que vivían en los cielos podían ver a los humanos.

Huriata brillaba diariamente en el cielo, pero los Purhépecha lo representaron simbólicamente con tres círculos concéntricos que significaban su unión con la luna en el momento en que crearon a Cueró'peri. Como la hija de la sabiduría, Cueró'peri fue representada desnuda de pie con su largo pelo recogido en forma de corona, con sus manos puestas debajo de sus pechos ofreciendo alimento perpetuamente, y con su vientre siempre listo para producir fruto. En ella vieron la naturaleza, cuyas inmutables leyes eran obedecidas por todas las cosas (pp. 2-5).

Lo que vamos a hacer notar de esta leyenda moderna es el carácter sagrado, divino, de la Madre Naturaleza. Vemos así que los tarascos no podían haber considerado al principio creador, a la Madre Naturaleza, como algo que esencial y primordialmente fuera hostil al hombre. Al ver a Cueró'peri como la naturaleza, le reconocieron un atributo sagrado.

De igual manera, de Cueró'peri nacen las montañas, los mares, los lagos, los árboles y las flores. Lo que hay en la naturaleza tenía un origen divino. Las cosas en el mundo eran de origen divino, igual que divino era el origen del hombre, igual que divino era el origen de los animales. En la leyenda no encontramos el aspecto de confrontación y hostilidad entre

naturaleza y hombre, sino más bien una relación de madre e hijo. La naturaleza era la perpetua alimentadora, la productora de frutos, la que debía ser obedecida, y la diosa hija de la sabiduría.

Los hombres, al estar dotados de sabiduría, llegaron a conocer su origen divino, supieron de la relación divina que había entre el hombre y la naturaleza, y por ende el carácter sagrado de ésta, Cuero'peri. De allí surgió la manifestación de su religiosidad.

Según Pedro Carrasco (1957, p.14), los dioses de los tarascos representaban elementos naturales, las actividades económicas y los grupos sociales de parentesco y división del trabajo (Fred-dolino, p.15). Y las fuentes de la mitología, según la doctora Freddolino, serían tres: una primera fuente, los grupos sedentarios y agrícolas; una segunda, los grupos cazadores y guerreros; y una tercera, representada por la mezcla de las creencias de los pueblos conquistados por los tarascos.

Sólo vamos a tratar del carácter sagrado de la naturaleza, mediante una revisión de los diferentes dioses. Esto será necesario para abarcar el primero y segundo puntos que mencionamos al hacer referencia a la metodología.

Dos deidades femeninas están más directamente vinculadas con la agricultura: Cuerauáperi y Nana Cutzi (también Nana Cúcuta, Nana Kuitzi, Nana Cuhú).

Quienes principalmente se relacionan con la guerra y la caza son: Curicaueri, Curita-caheri y Tata Huriata.

Dentro del grupo de los dioses conquistados aparecen, entre otros: Xarátanga, Taré:s Upeme, Hurendecuarecuara, los cuatro Tiripemencha, Pungarancha, Querenda Angápeti, Peuame, Sirundarhan.

Después de los dioses así considerados por su grupo de procedencia, tenemos los que son deidades de elementos naturales: Inpiechay, Agamu-curacha, Ucumu, etc.

Las dos diosas del primer grupo se relacionan con la fertilidad, el alimento, la lluvia, el parto, la luna, la muerte, los sacrificios humanos, el juego de la pelota, el hambre, es decir, la Madre Naturaleza. Los dioses del segundo grupo mantienen vínculos con el fuego, la guerra, la caza, el hogar, el humo, el sol, la luz, el calor, la vida, el alimento humano, la muerte, el sacrificio de

animales y hombres. Podemos decir que en estos dos grupos hay una pareja que representa principios abstractos: Cuerauáperi y Curicaueri. Hay igualmente una pareja que representa principios concretos: Nana Cutzi y Tata Huriata. Hay un mediador: Curita-caheri, que es mensajero y está representado por los rayos del sol.

Los dioses del tercer grupo, por su parte, se enlazan con la guerra, la muerte en la guerra, el sol, la luna, el pulque, las mujeres, el vino, los tambores para el baile, el mundo de los muertos. También están representados otros elementos naturales: el mar, el monte, etc.

Tenemos así una visión general pero más o menos correcta de la manera en que los tarascos podían percibir el carácter sagrado de la naturaleza. Podemos por ello afirmar que era de esperarse que el hacer, el quehacer del hombre se diera en ese marco, y que la acción formativa, la técnica, la manufactura y la artesanía concordaran con esta visión sacra de la madre Naturaleza.

El carácter divino del hombre, su filiación, es algo que no debemos pasar por alto. No solamente el rey, los guerreros, los artesanos, los comerciantes, sino los ancianos y las mujeres eran hijos de dioses. Sus cuerpos y sus obras debían estar en consonancia con ese concepto. Incluso sus relaciones sociales, que trataremos en otra ocasión, estaban justificadas por sus creencias.

Ahora veamos un poco de la relación de los elementos naturales con el hombre. Para ello vamos a mencionar algunos ejemplos de narraciones que ligan dioses, hombres y elementos naturales.

El hambre. En el capítulo XXVIII de la segunda parte de la *Relación* se nos narra la manera en que se presagia el hambre sobre los habitantes de Itziparamucu:

Y vino una vieja, que no se sabía quién era, con unas naguas de manta basta de hierbas, y otra manta de lo mismo, echada por el cuello, y las orejas colgando muy largas, y entró en casa de un hijo de Tzintzuni, que tenía un hijo que criaba su mujer y como la vio su mujer, díjole: "Entrá agüela", que ansí dicen a las viejas. Dijo

la vieja: "Señora, ¿queréis comprar un ratón?" Díjole la señora: "¿Qué ratón es aquél?" Dijo la vieja: "Señora, un topo es, o tuza". Dijo la señora: "Dale acá, agüela". Y tomósele de la mano, y era todo bermejo, muy grande y largo. Díjole la señora: "¿Qué demandáis, agüela?" Dijo la vieja: "Señora, de hambre vengo así: dame algunas mazorcas de maíz". Dijo la señora: "Agüela, tráigasle en buena hora yo te le compraré, que mi marido se está emborrachando, y yo se le coceré para que coma; asíéntate, entretanto". Y diéronle de comer, y una cesta de maíz, y despidióse la vieja y dijo: "Ya me voy, señora". Y fuese y chamuscó la señora aquel topo y lavóle, y echóle en un puchero, y púsole al fuego, y coció su hijo en aquel puchero, que había engendrado su marido Hopótacu, y estaba la cuna con las mantillas liadas que parecía que estaba allí el hijo. Y a la tarde fuese a su casa su marido Hopótacu y entrando en su casa, llamó a su mujer y díjole: "Señora, tengo hambre, ¿qué tengo de comer?" Dijo ella: "Señor, aquí tengo qué comas, que te compré un ratón o tuza". Y lavó de presto un xical y púsole allí en ella tamales, y tomó el puchero y echó el caldo en otra xical, y como quisiese echar el topo cocido, pareció ver su hijo y dio gritos, llorando, y dio en el suelo con el puchero. Y estaba todo blanco de cocido el niño, y saltó encima la cama y desató la cuna que estaba liada, y estaba vacía, y como no halló al niño, turbóse y empieza a dar gritos la madre y díjole el marido: "¿Qué has?" Y como viese el niño díjole: "¡Oh bellaca, mala mujer!" Y como era valiente hombre, tomó su arco y flechas, y puso una flecha en el arco, y tiró la cuerda y flechó a la mujer por las espaldas y matóla. Y era de noche. En amaneciendo, fueron todos los principales en casa del señor, y recontaban todos lo que les había acontecido, estando borrachos, y díjoles Tzintzuni, el señor: "¿Quién ha hecho mal en esta borrachera?" Y uno decía: "Yo", y otro "yo he hecho mal". Y cada uno contaba lo que le había acontecido. Y dijo el señor: "Mucho nos emborrachamos. ¿Cuál es más deleite, emborracharse o dormir con mujeres? ¿Por qué no hacen así en Curinguaro?" Y dijo al tabernero: "Haz más vino en los mayores magueís [sic], que será perdido que los chichimecas los gocen o hagan vino dellos". Y dijo Hopótacu: "Padre, yo no sé qué me ha acontecido: he flechado a la madre de mi hijo, Tzintziari". Dijo el señor: "¿Por qué la flechaste, hijo? ¿Qué te hizo?" Dijo Hopótacu: "Padre, cocióme a mi hijo, el que tú pusiste nombre; que no sé qué vieja trujo a mi casa a vender un topo o tuza,

que dicen que traía unas naguas de una manta de hierbas basta, y otra mantilla de lo mismo cobijada, y traíele revuelto en la mano, y que de hombre, traía aquel topo a vender, y pensando que era así, le compró mi mujer y como no era topo, sino mi hijo, el que yo engendré, por esto la maté”. Oyendo esto su padre, dijo: “Ah; aquélla no era vieja; mas es una de las tías de los dioses del cielo. Aquélla se llama Auicanime, e [sic] ya los dioses de todo en todo, están muertos de hambre, y no tenemos con nosotros cabezas” (i.e. estamos perdidos, derrotados).

El agua.

Se ha hablado de que la mayoría de los pueblos de la sierra y de todas partes del área tarasca tienen gran necesidad de agua. No es de extrañar; pues, la existencia de leyendas relativas a la manera como se encontraron manantiales en diferentes lugares. En el contenido de todas ellas sólo aparece una pequeña variación. Allí vemos la intervención social de los dioses, la acción de los elementos naturales como beneficio comunitario. Conozcamos dos de ellas: una que recogió Boyd en el libro ya mencionado, y otra registrada en trabajo de campo por un grupo de investigadores de la Universidad de Aguascalientes.

La bella Tzintzin, modesta sacerdotisa del sol, sin querer hechizaba a los jóvenes guerreros tarascos con sus labios de rojo profundo y sus brillantes ojos negros. Era su costumbre, y un día salió con su cántaro vacío sobre el hombro para recoger agua en la fuente.

La región tarasca era famosa por sus bellas mujeres. Pero de entre las apuestas jóvenes el sólo nombre de Tzintzin inspiraba las más ardientes emociones, deseos salvajes, y aspiraciones imposibles —imposibles porque ya había dado su corazón a un joven cazador. El afortunado joven era el elegante Quanícoti, el mejor cazador y guerrero en el reino. Este vestía las mejores pieles y plumas en Paracho.

Las almas de la joven sacerdotisa y del cazador se habían unido en un amor tan puro como la fragancia de las flores, limpio como el aliento de la primavera. Sin embargo, su devoción era impetuosa como la vertiginosa cascada de la Tzaráracua, que cae en listones multicolores como homenaje a los dioses.

Aquella tarde, al caminar Tzintzin por el bosque, su amor la esperaba para ofrecerle la más bella flor en la pradera y para ayudarle a llevar el agua a su casa. Al encontrarse, empezaron el eterno diálogo del amor, que es el mismo en todas las épocas y en todos los idiomas.

Quanícoti le susurró: “Eres como todas las bellezas del bosque, árbol, flor, pájaro y mariposa, hoja verde y la fronda. Tu voz es como el viento que murmura en las hojas, el canturreo del agua que corre, la abeja entre las flores, el pájaro que canta a lo lejos a la sombra de los árboles. ¿Entiendes lo que trato de decirte?”

Antes de que la feliz doncella pudiera contestarle, un pequeño susurro sobre sus cabezas les hizo voltear. En el amplio pabellón de hojas vieron la figura de un pequeño mono que jugueteaba en el inmenso palacio aéreo adornado con hojas verdes y cobrizas. A veinte o treinta metros de altura, la pequeña criatura corría sobre una rama horizontal desnuda antes de perderse en la nube del follaje.

En lo alto, entre las copas de los árboles más altos, por los claros, pasaba una mariposa de alas azules deleitándose en su vuelo. En pocos instantes desapareció por encima de los árboles. Eran buenos augurios. Entonces Tzintzin sonrió a Quanícoti, y juntos correataron por el bosque, mientras sus alegres risas llenaban la campiña con la alegría de la vida.

Como siempre, el tiempo pasó rápidamente sin que los enamorados notaran que el Padre Sol descendía en su curso por el cielo. Esas tardanzas hacían que los venerables padres de Tzintzin le hicieran reproches. Esa tarde estaban todavía los enamorados diciéndose palabras de amor cuando el Padre Sol llegó al horizonte y se ocultó tras una nube rosada. El canto del ruiseñor descendió suavemente a los oídos de la feliz pareja. Tzintzin contemplaba feliz a su enamorado que ya se iba.

El sol se hundía tras la nube. Todavía había luz que reverberaba en las cimas de los árboles, y la parte más alta del follaje parecía una luminosa llama verde, que despedían rayos de luz centelleante. Pero ya más abajo, los árboles estaban en profunda oscuridad. De pronto, con angustia, Tzintzin se dio cuenta de que el tiempo había pasado y de que no había ido a la fuente para llenar su cántaro vacío. Se arrodilló y dirigió su vista hacia la nube rosada que escondía al Padre Sol. Llena de lágrimas, dirigió

una oración a ese dios para que le permitiera descubrir agua en las cercanías y sus padres no se disgustaran.

La súplica fue humilde y sincera, porque Tzintzin era buena. Mientras estaba todavía de rodillas, un pequeño y hermoso colibrí se levantó del centro de un ramo de flores. Lo ojos de Tzintzin siguieron los movimientos del pájaro sagrado de sus ancestros. Sabía que a todas las creaturas vivas, aun a los pequeños pájaros y a los insectos, y que a toda planta los dioses les habían dado algo único -un instinto especial, una habilidad, una melodía, una fragancia, que los demás no tenían. Y el colibrí había recibido una ligereza asombrosa, una gracia serena y un colorido brillante y cambiante. La ligera ave guió sus ojos nuevamente hacia las flores. En ese instante los últimos rayos del Padre Sol atravesaron la cortina de la nube y le dejaron ver unas gotas de agua que brillaron como diamantes que caían de las plumas de la ensortijada ave al levantar el vuelo. Era el signo que Tzintzin pedía.

Separó las flores y contempló las profundidades de un bello manantial hasta entonces desconocido. Llenó su cántaro y regresó a su casa. Sus padres se sorprendieron al ver lo lleno que venía su cántaro. Sin embargo, ella les explicó que había descubierto un manantial cerca del camino por el que su pueblo había viajado durante años.

Corrió la nueva. La gente de pueblos cercanos vino a ver el nuevo manantial. Era tan profundo que se le llamó Quiritzícuaru (*Kier'itzí-cuaru*, el gran manantial), y todavía corre al este de Paracho.

Siempre que la bella Tzintzin visitaba este lugar para escuchar los juramentos de amor de Quanícoti, el Padre Sol los miraba con una sonrisa aprobatoria (pp. 19-22).

La segunda narración es de Cheranástico y también refiere la manera como el agua apareció disponible para la población.

El patrón del Urén fue San Andrés. Por problemas de agua los de Urén se vinieron a Cheranástico y cuentan que cuando vinieron aquí ya quedó como única patrona la virgen de la Asunción.

Como San Andrés también tenía un terreno en el plan donde vivían antes, por eso los Urenes repartieron la tierra: la mitad a Urén y la mitad acá para el santo.

En el cerro Chato querían hacer capillitas, pero no pudieron vivir allí por falta de agua. Un muchacho encontró agua en Cónديو por medio de un pájaro que vio que salió de un charquito de agua de donde llenó su cántaro y se fue.

Un compañero del muchacho, que también había ido por agua, llegó después de él, que sacó el agua más cerquita.

Dos o tres veces los tres sacaron agua de Cónديو, hasta que la gente les siguió para ver de dónde sacaban el agua, porque regresaban muy pronto. Así llegaron a Cónديو.

La gente ya no pudo vivir en el cerro y bajó al plan donde hicieron otra capillita. Tampoco pudieron vivir allí porque había muchas crecientes pues llovían mil tormentas grandes que bajan y se juntan en el plan. Por eso no se puede vivir allí.

Luego subieron aquí, que está más alto, más a gusto; y el agua no estaba lejos.

Luego hicieron el pozo más grande y encontraron otro chorrillo y el agua es mucha siempre. El agua ya estaba corriendo. Nunca se ha de escasear el agua ni se secará ya.

Allí nos quedamos porque era más cerquita. A los muchachos no los echaron al pozo. Se murieron.

De Chilchota se formó el pueblo Urén, se hicieron hermanos. Unos se fueron para allá y otros se quedaron aquí, por eso con los de Urén nos reconocemos como hermanos. (*Mitos de la Meseta Tarasca*; pp. 41-42).

Otras narraciones se refieren a Urapicho, a Cheranástico y Ahuirán (María Kachacha es la heroína).

En los ejemplos incluidos advertimos que el agua no es algo que el hombre maneje por sí solo, que descubra por sus propios medios, con su propio conocimiento. Más bien, la madre naturaleza, los dioses, el tzintzun (el colibrí) o mensajero de Curicauri, son quienes otorgan este beneficio al hombre y a su comunidad. No se trata de que un hombre, por sus propios conocimientos, abra las entrañas de la tierra y robe el líquido precioso; no es un hombre que intente dominar a la naturaleza. La actitud básica del hombre en la mitología tarasca es la de una visión despierta que sabe descubrir los signos enviados por los dioses para su bien. Al hacerlo, se acomoda a la naturaleza, sigue el camino de la madre naturaleza, no trata de enseñorearse de ella.

Así, como la madre da esos dones también los quita. El hombre debe observar y obedecer. No es una simple actitud pasiva, sino la despabilada atención de alguien que en todo momento está dispuesto a seguir lo que la madre naturaleza, los dioses, dispongan. He aquí una narración de Sevina, donde se refiere cómo se secó un manantial, y explica la razón.

Una guare traía un pañete cuya falda era verde de abajo y negra de arriba. Tenía mucho cabello. Se escobeteaba en *Uerátiro* (lugar en la orilla del pueblo donde sale agua). Cuando llegaba la gente al medio día se escondía en el agua. Un muchacho de Uruapan se casó con ella. El se llamaba Cupatitzio, y por eso ya no hay agua.

Cuando se casó iban a tener mucho fruto (agua) y sólo cabía en Uruapan y se fueron para allá. Ya no hay agua en Sevina porque toda se fue para Uruapan (*Mitos de la Meseta Tarasca*, p.53).

2. *El quehacer del hombre y la naturaleza*

Dentro de la organización política y social de los tarascos, nos encontramos con la posición de los mayordomos principales. Estos eran jefes que supervisaban a los artesanos y otros trabajadores. Vivían al servicio del Cazonci, a través de todo el imperio tarasco. El puesto era hereditario pero los nombramientos oficiales los hacía el Cazonci. En cierto sentido podemos decir que este sistema de mayordomías sirvió de base, en algún grado, al establecido con el mismo nombre en las fiestas religiosas de la Colonia.

Aparte de los encargados de colectar el tributo, del tesoro, del espionaje, de la limpieza, del almacenamiento, de la cosecha, de los mensajeros, de los cuidadores de animales, mencionemos a los siguientes:

Tareta Uaratati, encargado de los sembradores. Un mayordomo principal a cargo de dos mil oficiales que construían casas y mil que renovaban los templos. El *Cacari* supervisaba a los

trabajadores de piedra y cantera. El *Quanicoti* era jefe de cazadores de venado y conejo. El *Curru Apindi* supervisaba a los cazadores de patos y codornices. *Uaruri* era jefe de pescadores. *Atari* recibía el vino utilizado en los festivales. *Cuzuri* era el jefe de los trabajadores de cuero (peleteros). El supervisor de los trabajadores de plumas se llamaba *Uscuarecuri*. A los madereños que hacían vigas y tablas los supervisaba el *Pucuricuri*. El *Cheriguenqueri* era jefe de los que hacían prendas de algodón para los guerreros. *Quaricoquari* el de los que hacían arcos y flechas. El jefe de los que hacían canoas tenía el título de *Hicharuta úandari*. El supervisor de los que tripulaban canoas se llamaba *Paricuti*. Había también un jefe de los médicos del Cazonci, otro jefe de alfareros, otro más de trabajadores de flores y coronas, y uno de comerciantes (oro, plumas, piedras preciosas); *Urani Atari* era el de los que pintaban bateas, mientras que el de los pintores se llamaba *Chunicha*. Y el supervisor de los que hacían jarras, platos y tazas era llamado *Hucaziquari*.

La razón de mencionar aquí a los diferentes mayordomos no es la de calificar el sistema político, social o productivo de los tarascos, sino la de tener en cuenta que había muchos tipos de artesanos y que la técnica y el hacer de todos ellos en alguna medida debía estar regulado por el concepto de naturaleza.

En la *Relación* hay ilustraciones que nos muestran a tejedores, zapateros, mercaderes, herreros, peleteros, trabajadores de cantera, coronas, banderas, cuchillos y muchas otras artesanías. En cierto sentido, ellos eran la base económica de la "teocracia militar" (como la llama la doctora Freddolino). Sin embargo, no hay que perder de vista que aparte de la probable función económica que desempeñaban todos y cada uno de los artesanos, había una actitud en la base de su actividad. Esa actitud básica era consonante con su concepto de una Madre Naturaleza de carácter sagrado. La forma de relación del hombre con esa naturaleza sacra es lo que ahora queremos examinar de manera breve.

Vamos a empezar con la casa. Fernando Parra H. en su artículo "La habitación actual de los tarascos", después de un

análisis somero de la habitación tarasca llega a las siguientes conclusiones que, aunque largas, voy a citar:

De este análisis general que se ha hecho de las condiciones en que se encuentra la habitación del indio tarasco en el estado de Michoacán, se llega a las siguientes conclusiones:

La habitación tarasca es deficiente por no tener resueltas las condiciones esenciales de luz, ventilación, higiene y comodidad, indispensables para conservar la salud de sus habitantes dentro de ella.

La habitación tarasca no tiene suficiente luz por carecer de claros o ventanas, que permitan la entrada de rayos solares necesarios para mantener activas normalmente, las funciones orgánicas de sus habitantes.

La ventilación del interior de esta habitación, por la misma causa que en el caso de la luz, es defectuosa. Como no tienen ventanas no hay manera de establecer la entrada, circulación y salida del aire, que se necesita para la higiene del sistema respiratorio.

El problema de los "pisos", tan importante en la habitación, no está resuelto en la casa indígena tarasca.

Gran parte de las habitaciones en esta región, tienen por "piso" el terreno virgen en que fue levantada la pieza, únicamente que desenraizado y apisonado. Este caso, el más defectuoso, expone constantemente a sus habitantes, a contraer enfermedades, por ser este piso, foco de gérmenes perjudiciales al organismo.

El otro caso de pisos que se encuentran en la habitación tarasca, o sea el de tablones de madera colocados sobre bancos de piedra o morillos, es tan rudimentario, que también resulta defectuoso y trae consigo las mismas consecuencias para los habitantes que en el caso anterior.

Las paredes y techos en su interior, por no tener ningún recubrimiento que facilite la limpieza, sirven de albergue a un sinnúmero de animalejos, algunos de ellos peligrosos.

La comodidad del indígena tarasco dentro de su habitación, resulta nula. Pues aparte de los defectos señalados en estas conclusiones, existe otro que es el que se refiere al mobiliario. Este es rudimentario y pobre, de tal manera que no satisface sino en mínima parte su finalidad.

De las observaciones anteriores se desprende, sin embargo, sin lugar a duda, que el indio de la región tarasca del estado de Michoacán, concede muy poco interés a todo lo que se refiere a su habitación, no obstante de que debería tener para él una gran importancia, puesto que en ella pasa la mayor parte de su tiempo.

Dispone de materiales, para hacer buenas habitaciones, pero carece de iniciativa y de conocimientos para lograrlo.

La mayoría de las casas indígenas observadas en nuestra investigación, adolece de vicios fundamentales: los pisos son de tierra apisonada, en general no hay una conveniente distribución de las dependencias, a menudo en el mismo jacal en que duerme la familia está el fogón para preparar los alimentos y a corta distancia el corral con los animales de labor y el ganado.

Las mujeres y los niños salen bruscamente del calor del fogón a la intemperie, o bien, por las rendijas de las paredes de carrizo o por el mal trabajado techo de zacate, penetran las corrientes de aire, determinando las enfermedades del aparato respiratorio.

Las deyecciones de los animales atraen las moscas, y con frecuencia contaminan los alimentos de la familia, así como los productos alimenticios que suelen elaborar los indígenas, para su venta, provocando la mortalidad infantil y constituyendo un peligro para otros sectores de la población de México.

Las circunstancias arriba indicadas, son más que suficientes para poner de relieve la necesidad de procurar una transformación radical y tan rápida como sea posible en las habitaciones indígenas.

Como el indígena es el mismo constructor de sus casas y como generalmente dispone del material necesario para construirlas, el problema consiste en orientarlo y animarlo en una empresa que consistiría fundamentalmente en que, con los mismos medios de que ha dispuesto para levantar sus mal hechos jacales, construya nuevas casas o *mejore* las condiciones de la habitación ya construida.

Existe un interés general, de todo el país, en la transformación de la habitación del indio. La esencial modificación de ésta, al encauzar en nueva forma las costumbres familiares de aquél, influirá en la elevación de su cultura, y al mejorar las condiciones higiénicas de su vida, en su desarrollo numérico y en su mejoramiento físico (191-193).

Antes de emitir un juicio acerca de las condiciones de habitación, vamos a estar conscientes de que en la cultura de hoy existen muchas necesidades creadas. Para vivir feliz es necesario vivir cómodamente, mas para vivir cómodamente hay que comprar tales y tales cosas y de tales y tales marcas. Cuanto más gaste y consuma la gente, tanto más a la mano tendrá la felicidad.

Después de esto tengamos también en cuenta que tradicionalmente a todo indio se le ha tachado de ignorante, de apático, de falto de iniciativa, de mal hecho, de flojo y de todos los demás defectos que son condenables por una economía del tipo colonialista que hemos conocido desde hace varios siglos.

En tercer lugar, la tendencia general induce a pensar que si algo no está hecho de acuerdo con los cánones aplicados por quienes se considera son los seres más avanzados; entonces ese algo no está bien hecho. El interés por transformar la habitación del indio, la esencial modificación de la habitación, el nuevo cauce para sus costumbres familiares, etc., no son sino otros tantos puntos de apoyo a una política que propicia la total desaparición de los rasgos peculiares de las culturas indígenas y, en este caso, de la cultura tarasca.

Esto no quiere decir que por principios de sanidad no sea necesaria la limpieza, la ventilación, la buena iluminación, etc. Sin embargo, en las conclusiones que antes transcribí existen varias contradicciones y falacias. Por una parte, se insiste en la falta de ventilación, y por otra se habla de "las rendijas de las paredes de carrizo o... el mal trabajado techo" por donde "penetran corrientes de aire". Además se menciona que "la comodidad del indígena tarasco dentro de su habitación resulta nula", donde debería decirse que si una persona acostumbrada a otro tipo de habitación trata de vivir allí, estará muy incómoda. También se hace referencia a la falta de mobiliario como otro ingrediente de esa incomodidad, pero sabemos que aun en nuestros días otras culturas se caracterizan por tener un mínimo de muebles, sin mengua de comodidad, como la cultura japonesa. Para finalizar, el señor Parra sólo sugiere el cambio esencial de la habitación y las costumbres familiares, como si fuera pequeño

el cambio que ello implica. Sobre todo afirma que ello tendrá influencia en la “elevación de su cultura”, cosa que hace surgir la pregunta sobre los grados de esa “elevación”.

El problema principal es el que no se plantea el señor Parra. Se trata de dos cuestiones fundamentales en lo que hace a la relación hombre y naturaleza. En primer lugar, debido a que no se trata de una cosmovisión de eterna lucha del hombre contra la naturaleza, con el afán de dominarla, es de esperarse una casi total adecuación, seguimiento, obediencia y acoplamiento a la naturaleza. En el caso de la casa purhépecha esto implica una adecuación al ambiente en que se construye. De allí la gran variedad que el mismo Parra encuentra en las edificaciones. Es decir, la casa se hace siguiendo las características del ambiente geográfico, las cuales deberían propiciar un mejor tipo de morada. En consecuencia se contraponen dos ideales de la construcción: la de joyas únicas y totalmente diferentes del medio que las rodea, -el ideal de la arquitectura europea hasta hace poco- y la construcción de moradas humanas totalmente adecuadas a la naturaleza que las rodea, e identificadas con su propio paisaje. Entonces, el concepto mismo de *construcción* viene a entrar en cuestionamiento.

Otro problema que no se plantea el señor Parra, y que muchos de nosotros tampoco nos planteamos, es el concepto de espacio (y tiempo) en la construcción. El empleo del espacio en la arquitectura europea se ha regido por la construcción de microcosmos, reproducciones totales del cosmos en una fracción del universo, la cual se peculiariza bajo el dominio técnico del hombre. Sin embargo, existe también el empleo del espacio arquitectónico según los dictados mitológicos, por lo que el hombre viene a asentar su morada entre muchas otras moradas de muchos otros seres, donde el hombre no destruye su ambiente, donde el *ethos humano* es un *ethos natural*.

Con estas dos diferencias fundamentales en el concepto de morada y de construcción, es casi imposible aceptar las ideas que subyacen en la crítica que el señor Parra hace de la habitación purhépecha. La diferencia estriba en una concepción distinta de la relación entre hombre y naturaleza. La diferencia no consiste

entre mayor o menor higiene, sino en la manera de ser *morador*, de ser *ético* en la vida diaria.

Ya que entramos a discutir la construcción como manufactura, veamos también un poco el concepto de *técnica*.

La técnica en las diferentes artesanías tarascas que datan de tiempos prehispánicos tiene atributos de humanizada. No se trata simplemente de la destreza manipuladora, ni del hábil dominio de las cosas. Está al servicio del corazón, sin ir en contra de la naturaleza. Este seguir a la disposición natural de las cosas lo podemos ver en la técnica de los panaleros, quienes deben observar con todo cuidado hacia dónde vuelan las abejas, y cuándo salen, como poder subir al árbol donde está el panal, etc. Igualmente lo podemos ver en la técnica de la hechura del tejamanil: en cierta medida hay una primera contemplación del árbol, cuando el tejamanilero se da cuenta de si este árbol sirve o no para sacar tejamanil: luego continúa con la observación del "hilo" del tronco, para seguirlo y cortar los tejamaniles con la forma de cuña que todos conocemos.

Pero quizá más que con palabras abstractas, sea necesario que prestemos atención a otra leyenda (también recogida por Mauricio Boyd, en Uruapan), la cual nos narra el trabajo de la laca en el que eran notables los artesanos de Peribán y Cocopua (hoy Quiroga) en la antigüedad, y después de la conquista, Pátzcuaro y Uruapan.

A la sombra de un gran árbol, Urani estaba sentada sobre un banco de cantera trabajado en forma de trípode. Su blanca blusa y su plisada falda azul estaban ceñidas por una faja multicolor. Sus negros cabellos formaban dos trenzas con listones azules; y en el cuello llevaba un collar de jade verde pulido. Mientras barnizaba una negra batea con la palma de su delicada mano, su rostro se reflejaba en aquella superficie que parecía un espejo. Podía verse los ojos de largas pestañas y los carnosos labios rojos. Su sonrisa revelaba dos hileras de diminutos dientes.

Urani pintó luego con dedicación y cuidado, la vasija de barro en que llevaría los místicos anillos y la dorada dote a su amado príncipe Tzintzun. Y fray Juan de San Miguel, fundador del monasterio de Uruapan, solemnemente oficiaría su matrimonio.

El fondo de la vasija era color *tzinapo*, como el espeso bosque de la cabellera de Urani que con placer Tzintzun adornaba diariamente con frescas flores del campo. Al irse Tzintzun, Urani se las quitaba del pelo, las besaba tierna y repetidamente, y con cariño las guardaba en una negra urna de basalto. La tapa de la urna estaba decorada con una retorcida serpiente cuyos rojos ojos de ágata brillaban siniestramente. Esta pequeña reliquia heráldica mostraba en bajorrelieve la historia de los ancestros de Tzintzun. Era su más valiosa posesión y Tzintzun se la había dedicado a su amada Urani.

Unos días más tarde, la pequeña princesa exclamó: ya se secó la laca de *zumaque* en la batea. Ahora, vamos a decorarla.

Con un punzón de artista hecho de oro, pintó en el fondo de la batea una guirnalda de flores, hojas, cabillos, cálices y corolas mezclados con brillantes mariposas de colores. Las hojas secas y las mariposas que tenía en su urna le sirvieron como modelo para los dibujos una vez que las hubo colocado en una piedra cuadrada, lisa y plana. A un lado de la piedra estaba la *nimacata*, mezcla de camote, aceite de argemone, y *teputzuta*. Había polvos de colores en pequeñas bateas cerca del aceite. Al terminar el dibujo, se dispuso a incrustar los colores.

Voy a empezar -se dijo Urani, a veces en voz alta- con este *Zempazuchil*, la noble flor dorada que anuncia un noble linaje, la flor consagrada a la memoria de los que fueron, la flor que Tzintzun me regaló el día en que correspondí sus amores. Sus desgarrados pétalos y su acre fragancia son para mí el símbolo de su galantería.

En seguida incluiré esta rama de tejocote con sus dulces frutos. Con esta pequeña ramita azoté los labios de mi adorado por elogiar inmoderadamente mi belleza y por tratar de besar mis mejillas que, según él, parecen nubes tempraneras y pétalos de flores recién abiertas. Quizá lo castigué con mucha crueldad, porque le salió una gota de sangre de los labios. Rápidamente le limpié la sangre con el meñique, y Tzintzun me lo mordió poquito cuando lo detuve junto a su boca.

Estos blancos nardos salvajes simbolizan la pureza de su amor por mí; su intensa fragancia me intoxica, como sus dulces palabras que diariamente renuevan nuestro puro amor, y que nos llevan hacia el altar de nuestro nuevo Dios, ante el cual nos uniremos para siempre. Estos nardos aún preservan su perfume. Si hay alguno floreando en el valle cuando nos case fray Juan, le

pediré a Tzintzun que mande a sus criados a cortar muchos para adornar el altar y la enramada.

Ahora acomodaré estas campanitas moradas. Son tristes. Siempre se agachan y se quejan, nunca levantan el rostro al cielo. Tzintzun me las trajo antes de ir a visitar a su hermano enfermo que vive cerca de las ruinas de la capital de nuestros ancestros imperiales. Nunca había sentido la amargura de la ausencia del ser amado, y estaba muy triste. Parece que un tono de profunda melancolía llena la luz del sol, el canto de los pájaros, el esplendor de las flores, y el brotar de los manantiales. Pero ¿para qué entrístecerme con estos recuerdos?

Esta ramita de *Chicalote* cubierta de agudas espinas va a estar aquí. Sus hojas son erizadas como el abrojo. Sus pequeñas flores, sin perfume, son del amarillo de los primeros rayos de sol. Tzintzun me dijo que las flores le recordaban los celos que sintió cuando mi primo Urintzio me llenó de cumplidos cuando fuimos a la Tzaráracua, esa cascada donde el sol cambia su luz en colores infinitos. ¡El amor es tan codicioso! Me mostró la profundidad de su sufrimiento con esta flor; encuentra en las flores los reflejos de los sentimientos de su corazón. No se da cuenta de que, después del amor hacia nuestro nuevo Dios, sólo es el dueño de mi corazón. Nadie en el mundo podrá quitarle mi celeste amor.

¡El dibujo está terminado! Después de las guirnaldas hay lugar para estos corales, son rojos como la sangre de una herida, o como el disco del sol en su caluroso día. Son las últimas flores que me puso en el copete. Por su color y su forma a Tzintzun le parecen corazones.

Tzintzun encuentra parecidos a nuestro amor en todas las cosas: en el perfume de las flores, en el seno de las nubes, en el murmullo del viento, en los cristales del Cupatitzio, en el canto de la Tzaráracua. Estas florecitas parecían predecirle nuestra boda. Aunque no siempre sé qué encuentra en las flores, me quedo callada para no molestarlo.

Alrededor de la guirnalda y junto al bordo, voy a poner una corona de corales y estrellas blancas con follaje verde. El padre San Miguel nos dice que el amor verdadero y constante, la pureza inocente y la esperanza del cielo, deben coronar nuestros pensamientos, palabras y actos como esposos. ¡Qué bellas son las enseñanzas de nuestra nueva religión! Saben a dulce miel del panal. Estos corales representan un amor leal e inmutable; las

estrellitas blancas son la pureza sin mancha; y el verde follaje es la esperanza del cielo.

No voy a acabar antes de pintar en el centro de la batea estas dos brillantes mariposas que *Tzintzun* y yo cazamos cuando acompañábamos a nuestros parientes. Al ir a alcanzarlas nos tropezamos y caímos. No me dolió mucho pero fingí que sí para que me cuidara; pero cuando lo vi triste, me ref y esto le dio una gran alegría. Cuando nos acordamos de esto nos reímos como locos. La simplicidad de *Tzintzun* es como estas mariposas. También yo la tengo y por eso el polvo de oro se pega a mis dedos y apenas se ve en sus alas.

Ahora voy a aumentar los detalles, a pulir y a refinar esta obra de amor. Otros la verán como una simple batea sin ritmo ni razón, pero nuestros hijos la verán de otra manera. Cuando les expliquemos el significado de estas flores, se darán cuenta de que nuestras esperanzas y deseos significaban el amor que les teníamos. Así como a mí me dieron esta urna, así también esta batea decorada a mano será transmitida de mano en mano, de corazón a corazón, de alma a alma, hasta que el tiempo la destruya y la polilla la devore.

Cuando acabó de decorar la batea, Urani guardó las flores secas en la urna de basalto heredada de sus ancestros reales. Suavemente se volvió hacia el horizonte y se quedó absorta contemplando el resplandeciente atardecer.

Era una tarde de mayo, cálida y perfumada con la fragancia de la *Huanita*, una flor abundante en Uruapan. La neblina en el oeste oscureció la atmósfera hasta darle un tinte azulado, como si fuera una nube de polvo de cobalto. Apenas podían verse las prominentes ondulaciones del Tancítaro a través de la niebla vespertina. El sol parecía una enorme adormidera llameante al pasar lentamente al otro lado de la montaña, dejando sobre ella un bordo de su roja boca como para dar a la tierra un melancólico beso de despedida. El atardecer escarlata, los arpegios de las aves en los bosques, y la fresca brisa que bajaba del Tancítaro, acariciaron las mejillas de Urani, mezclados con los piñones, con las nubes de la Aurora, con los pétalos de las flores recién abiertas.

No he tratado sino de hacer un pequeño esbozo de lo que fueron las relaciones entre hombre y naturaleza en la mitología tarasca. Ello no quiere decir que en la actualidad debamos

olvidarnos de los nuevos caminos que para transitar se abren al hombre. Más bien, lo que se hace necesario, sobre todo para quienes tienen función de levadura en las comunidades indígenas, es *saber adaptar la ciencia, la técnica y la tecnología a una manera de ver el mundo*. Ciertamente hay valores que se contraponen y motivan la marginación del indígena, a la vez que éste no entienda lo que pasa en el mundo, o que sus acciones parezcan poco racionales. Sin embargo, es posible que dos de las tareas impuestas a las comunidades indígenas actuales como la asimilación y traducción del vocabulario técnico al tarasco, así como el aprendizaje de las nuevas técnicas y especialidades, se transmitan con el ánimo de adaptarlas a la cosmovisión peculiar de las comunidades indígenas, a fin de resolver sus problemas.

Es decir, el mismo espíritu antiguo de relación entre hombre y naturaleza, debe prevalecer en la relación entre el indígena y la ciencia y técnica modernas. No se trata de una confrontación, sino de una asimilación, de una nueva manera de observar la naturaleza y de seguirla, de una nueva manera de hacer las cosas para lograr un beneficio colectivo más amplio. Se trata simplemente de no borrar una cosmovisión que está profundamente arraigada en el inconsciente del indígena actual, sino de abrir caminos de compatibilidad entre esa cosmovisión y la visión de la técnica moderna. Es muy posible que el lenguaje con el que se viste la técnica moderna sea sólo en parte indispensable para su trasplante a otros grupos humanos, así como parece que la asimilación de la técnica moderna por los grupos indígenas sólo se haga factible al llegar al "sobrepasamiento de la técnica" (como le llama Heidegger), es decir, cuando la técnica se humaniza. Pero muchos de nosotros, al salir de nuestras comunidades, tratamos de olvidar una manera de pensar, para tomar a toda costa y a ciegas la de la civilización occidental actual, sin ponernos a reflexionar en que la ciencia y la técnica exigen un retorno al grupo humano. La ciencia y la técnica, el arte y la artesanía son medios que han sido descubiertos para permitir la expresión humana y para aumentar la integración del hombre a la naturaleza.

3. *Quehacer de dioses y quehaceres del hombre.*

Uno de los grandes problemas en el mantenimiento de la identidad de un grupo étnico es el de la reconciliación entre la manera tradicional de ver la naturaleza, el hombre y las cosas, por una parte, y el uso de las técnicas y aparatos modernos con una visión diferente del mundo y de las cosas, por la otra.

La solución exige una separación de las técnicas y aparatos modernos de la cosmovisión científica que las envuelve. Esta separación se da cuando la gente del pueblo en el uso continuado de técnicas y herramientas poco a poco retorna a sus actividades tradicionales. Se produce así el fenómeno de la humanización de la técnica, pero no va acompañado de la reflexión crítica que la caracteriza en Heidegger.

La apropiación de la técnica como práctica que no adopta toda la teoría, no queda, sin embargo, vacía. La actitud hacia los utensilios se hace extensiva a todas las herramientas y máquinas. La visión de la naturaleza tiende a continuarse sin que exista una razón para excluir o separar de ella a las herramientas y máquinas modernas.

La curiosidad, la necesidad, la utilidad, etc., se combinan en la introducción de lo moderno. Pero su manejo generalmente no sigue todos los lineamientos trazados por los diseñadores. Conforme una máquina pierde su carácter dedicado (a un sólo tipo de actividad) y novedoso, la gente empieza a buscarle otras aplicaciones. La máquina pierde poco a poco su carácter especial y de medio para controlar o modificar la naturaleza, para venir a tomar un lugar en ésta. Este retorno a la naturaleza, esta reintegración a lo natural, se da dentro de una serie de actitudes que nos explican -en parte al menos- el trato que se da a las máquinas y la poca atención que se presta a las explicaciones de las técnicas.

Es indiscutible, aunque muy a pesar nuestro, que el aprecio por las herramientas y máquinas no es una actitud generalizada entre los purhépecha. Esto no quiere decir que no haya muchas excepciones. Y acerca de éstas quiero hablar.

Antiguamente se estaba acostumbrado a trabajar con las herramientas propias, hechas por uno mismo o mandadas a hacer especialmente para uno. Las herramientas pertenecían a la familia y se esperaba que sólo miembros de la familia las utilizaran.

En el caso de las artesanías, era difícil aprenderlas independientemente precisamente porque las herramientas, útiles y máquinas eran posesión de las familias y había que estar de alguna manera ligado familiarmente con las herramientas y máquinas. No quiero referirme aquí tanto al sentido de la propiedad sino a la actitud hacia las herramientas y técnicas. Existen en la casa desde antes del nacimiento de sus futuros usuarios. Son parte del paisaje y del ambiente familiar. En el caso de algunas ocupaciones como tejer palma no son sino unos cuantos utensilios, en el caso de la alfarería son más, y en el caso del trabajo de la lana son todavía más. Cuando la artesanía utiliza más herramientas y maquinaria moderna, como en el torneado de la madera o en la elaboración de artículos de raicilla no hay tiempo para que aquéllas formen ese mismo tipo de paisaje en el seno de la familia. Es más rápido el ritmo de obsolescencia, es mayor la probabilidad de que en el curso de una adolescencia haya cambios radicales en los artículos que se hacen y en las herramientas con que se hacen. Las artesanías más antiguas cambiaban menos.

Por otra parte, el "sentido" de la herramienta antigua les era conocido a todos en la familia. Había poco riesgo de un mal manejo y de que se descompusiera por manejarla inadecuadamente.

Era parte del sentido común de quien provenía de una familia de artesanos de tal o cual especialidad, el conocer inmediatamente quién utilizaba una herramienta bien y quién no. No era necesario un período de entrenamiento que requiriera conocimientos especiales.

Por ejemplo, quien en su casa había visto constantemente el trabajo de la lana, aprendía a varearla al hacerlo junto con los demás. Sabía como escogerla. El cardado, que requería de una práctica mayor, debía aprenderlo con alguien que tuviera más

experiencia. No habiendo cardas para niño era normal que se enseñara a cardar al final de la adolescencia. Igualmente, aprender a hilar parejo, sin nudos y sin peluzas, era todo un arte. El hilo siempre tendía a hacerse más gordo o más delgado en los lugares menos esperados. Era motivo de burlas y ocasión de muchos buenos consejos. Debían aprender a hilar trama e hilo. Después de enrollar el hilo en los canutillos y acomodar estos en un recipiente los miembros de la familia dejaban la tarea de "bailar" en el telar al jefe de familia o a un hijo mayor. A diferencia de las cardas o la rueca, el telar es un instrumento complicado. Se necesitaba desarrollar una coordinación y ritmo de trabajo para poder "bailar" a tiempo con la lanzadera y apretar el hilo sin tener que interrumpir a cada rato el trabajo.

La creatividad artística es posible en el telar. No se basa en el libre juego de la imaginación en abstracto. Se basa en el libre juego de la imaginación disciplinada por largos años de observación. Los adornos de los sarapes, de los gabanes, etc., podrán tener cierta variedad pero no pueden salirse de los patrones establecidos, a riesgo de que no se vendan (por lo menos en la región).

La innovación en cuanto a los procedimientos tampoco era permitida en muchos aspectos. Quizá por esto cuando llegaron a otras partes los telares electromecánicos los antiguos artesanos no pudieron competir. Nadie en Nahuátzen quedó totalmente arruinado por ello ya que mucha gente había empezado a cambiar de oficio, o al menos a combinarlo con otras actividades (el comercio, por ejemplo) desde antes de que tuvieran esa fuerte competencia.

En el caso de la manufactura de cepillos, escobas, escobetas, etc., de "raíz de paja" o raicilla, se aprenden las técnicas (que no son muy refinadas) de alguien que tiene experiencia en el oficio. Las pocas máquinas que se utilizan no son parte de ninguna tradición familiar. A diferencia del telar, la rueca y las cardas, no son ligadas directamente a la manutención de la familia. Ya con máquinas modernas se emplea más gente que la del círculo familiar. Y quienes llegan a manejar la máquina (aparte del dueño) se consideran operarios asalariados para quienes la

máquina no puede tener el mismo significado que los instrumentos del obrero. La relación puede un tiempo ser la de aprendiz-maestro pero rápidamente se convierte en la de obrero-patrón. La actitud hacia las máquinas sufre entonces un cambio: de pertenencia familiar se convierte en capital. Es activo fijo frente a la mano de obra. Sin embargo, cuando por las dimensiones del taller o por el tipo de gentes que allí prestan sus servicios y, principalmente, por el tipo de relaciones de trabajo que allí se tengan, pueden las máquinas y herramientas formar parte del círculo familiar. Cuando se trabaja con espíritu familiar, el descuido de una máquina o su manejo inadecuado llegan a sentirse como desatención en la relación familiar. Las máquinas llegan a ser apreciadas y cuidadas. Se les dedica tiempo especial para mantenimiento y limpieza, y también se les dedica un lugar en el círculo familiar.

Quizá no sucede de manera consciente, pero al quedar insertas las máquinas y las técnicas dentro del círculo familiar se hace posible revestirlas con las imágenes de utensilios y herramientas tradicionales. Se hace entonces posible también la extensión de la actitud que ordinariamente se tiene hacia éstas últimas y también a aquéllas. Mientras esto no se logra hay valores que se contraponen y que hacen que el indígena quede marginado, que no entienda lo que pasa en el mundo, o que sus acciones parezcan poco racionales. Podemos decir que dos de las tareas que se imponen a las comunidades indígenas actuales son la asimilación y traducción del vocabulario técnico al tarasco, y el aprendizaje de las nuevas técnicas y especialidades con el ánimo de acomodarlas a la cosmovisión peculiar de las comunidades indígenas para resolver sus problemas.

Es decir, el mismo espíritu antiguo de relación entre hombre y naturaleza, es el que debe prevalecer en la relación entre el indígena y la ciencia y técnica modernas. No se trata de una confrontación, se trata de una asimilación, de una nueva manera de observar la naturaleza y de seguirla, de una nueva manera de hacer las cosas para lograr un beneficio colectivo más amplio. Se trata simplemente de no borrar una cosmovisión que está profundamente arraigada en el inconsciente del indígena actual,

sino de abrir caminos de compatibilidad entre esa cosmovisión y la visión de la técnica moderna. Es muy posible que el lenguaje con el que se viste la técnica moderna sea sólo en parte indispensable para su trasplante a otros grupos humanos. Es muy posible que la asimilación de la técnica moderna por los grupos indígenas sólo se haga factible al llegar al “sobrepasamiento de la técnica” (como le llama Heidegger), es decir, cuando la técnica se humaniza.

La ciencia y la técnica, el arte y la artesanía son medios que han sido descubiertos para permitir la expresión humana y para aumentar la integración del hombre a la naturaleza.

Indudablemente existe creatividad entre los purhépecha. Pero ésta no se manifiesta tan fácilmente a través de técnicas, maquinaria y herramientas modernas como con las tradicionales. Nos preguntamos, entonces, ¿qué es necesario para que esto suceda?

1. Desde luego que se hace indispensable una mayor exposición de la población a las técnicas y maquinaria modernas. No solamente me refiero al número de máquinas que sepan que existen sino que puedan en algún momento estar a su disposición para ser utilizadas.

2. Es de esperarse que de un aumento en el número de máquinas se derive también un temprano conocimiento de las mismas. Es necesario que los niños las conozcan desde pequeños. Cuanto más pronto las incorporen a su mundo, tanto más naturalmente podrán luego utilizarlas como medio de expresión personal y comunal.

3. Hace falta igualmente incorporar al phoré las palabras correspondientes a las nuevas máquinas y en general el vocabulario de las técnicas modernas. Podrá existir un porcentaje de palabras en español pero una mayor integración se dará cuando exista un vocabulario paralelo. Uno de los elementos claves en la articulación de nuestro universo es la lengua. La amplitud de ese universo está en alguna medida relacionado con la expansión del vocabulario de la misma.

4. Se hace necesaria también una instrucción de tipo técnico para los niños y adolescentes. Si se les forma con un humanismo

que no lleve consigo la humanización de la técnica no tendrán los medios para incorporar la técnica a su mundo. Si se les enseña la manera en que las diversas máquinas desempeñan funciones que de otra manera recaerían directamente en el hombre, si se les presentan las máquinas como ayuda para el hombre, ciertamente podrán ser más fácilmente aceptadas.

5. Un punto también muy importante es la enseñanza del método científico desde temprana edad. Con un lenguaje adecuado deberá ponerse énfasis en la experimentación, en el razonamiento lógico, en las técnicas de modularización, de recapitulación, de resolución de problemas, y en el uso disciplinado de la imaginación. Cuando esto les sea propio, el uso de las máquinas podrá ser medio de expresión individual y cultural.

6. Huelga decir que existe entre los purhépecha la apertura hacia el cambio y la curiosidad. Sin la curiosidad es más difícil que se genere la iniciativa para mantener la tensión entre lo nuevo y lo antiguo. La creatividad es una forma de resolución del conflicto de adaptación a nuevas circunstancias. Pero es al mismo tiempo la expresión individual y comunitaria llevada a un nuevo horizonte. Al lograrse la expresión a través de técnica y máquinas modernas se habrá logrado también la humanización de la técnica. Igualmente se habrá logrado mantener la identidad purhépecha y alcanzar la reconciliación entre lo tradicional y lo moderno en el hacer.

CAPITULO III

EL PATRON DE CAMBIO SOCIOCULTURAL

En este capítulo me propongo hacer algunas generalizaciones a partir de algunos datos sistematizados y muchos no sistematizados.

Los datos se refieren al pueblo de Cherán, donde pasé algunos años de infancia y con el que he tenido lazos que se prolongan hasta hoy. A partir de los datos referentes a Cherán es mi intención hacer algunas reflexiones sobre la manera en que puede caracterizarse el tipo de cambio sociocultural que tiene lugar en la cultura purhépecha.

No pretendo que sea una secuela al Cherán de Ralph Beals aunque el período que abarco es de 1950 a la fecha. Sin embargo, al igual que ese libro, esta presentación se limita a los cambios en la cabecera y nada se dice sobre los cambios en los ranchos.

Puedo hablar un poco más de cerca sobre los años 1950-1960 y mucho menos de primera mano de 1960 a la fecha. Sin embargo, las muchas pláticas habidas con gente que ha vivido allí los últimos treinta años me han dado las ideas que voy a exponer.

Podemos decir que Cherán ha mantenido bastante bien, a pesar de la resinera (o quizá a causa de ella), sus riquezas forestales. No ha solucionado el problema del abastecimiento de agua potable y ha disminuido el volumen de los escurrimientos de Tendéparacua. En los manantiales de Uécuaru todavía se obtiene un volumen considerable de agua pero se destina principalmente a dar de beber a los animales y sirve como lugar de baño a una pequeña parte de la población. Hay otros dos nuevos

manantiales importantes en el municipio, uno junto al cerro del Borrego y otro en la falda oriente del cerro de San Marcos.

Aunque el clima sigue igual de frío en el invierno, la temporada de lluvias parece haber sufrido variaciones (en fecha de comienzo y en duración) en los últimos diez años.

El pueblo ha crecido de las 28 manzanas que aparecen en el mapa de Beals a más del triple. El crecimiento del pueblo ha sido en dos direcciones: hacia el oriente en Parícutin, y hacia el sur un poco al poniente del camino a Nahuatzen.

Según los datos socioeconómicos para el estado de Michoacán, en 1980 Cherán tiene una población de 12,426 habitantes, de los cuales 10,980 viven en la cabecera.

En Parícutin es donde quizá se puedan ver más fácilmente los cambios en la construcción, ya que un buen porcentaje de las nuevas casas son de cemento y tabique. Incluso muchas de las antiguas casas han sido remodeladas. Poco a poco en Parícutin la cocina de tejamanil se ve como cosa que necesita remodelación.

Igualmente en la colonia San Marcos, por la salida a Nahuatzen, se está empezando a dejar sentir la relativa afluencia de la población, y su inclinación hacia el cambio.

En lo que ha sido Cherán desde 1950 también ha habido cambios notables en la construcción. La troje ha sido desplazada por las construcciones de material. Aunque los portales oriente, norte y sur de la plaza no han cambiado mucho, ha habido cambios muy grandes en el templo y el curato. El techo del templo que era antes de teja y madera ahora es de tabique. La pared de la entrada, la pared atrás del altar y el crucero del templo también se reconstruyeron. Al lado sur de la entrada del templo se levantó una torre para sustituir al árbol que servía de campanario. Una construcción que estaba también del lado sur del templo y que fue escuela por un tiempo, desapareció.

El tipo de construcciones ha cambiado sin haber cambiado mucho el clima. Igualmente ha cambiado el modo de vestir. El ajuar tradicional lo utilizan principalmente las mujeres de edad madura y de edad avanzada. La población en general se viste con prendas usuales en todo el país. Las modas llegan con retraso pero casi todas llegan. Es ahora común ver muchachas con

peinados a imitación de la heroína de telenovela de más "pegue". La minifalda no tuvo mucho arraigo.

Podemos distinguir cuatro clases de ropa según la calidad de la misma: la que utiliza la gente que sin tener muchos medios no necesita salir a trabajar fuera de la población; la que utiliza la gente rica y que generalmente compra en las ciudades grandes; la que utilizan los que han ido a los Estados Unidos como braceros; y la que compran de "fayuca" los que tienen que salir a trabajar a otras regiones del país (quizá no se distingue mucho de la de los braceros).

La aceptación de las fibras sintéticas en la confección de prendas tradicionales es también notable. Ahora se utilizan rebozos de artisela o sarapes, 50% poliéster y 50% lana, y lo mismo para los "paños" del rollo, los rebozos y las fajas. En lugar de limón y otros métodos de alisarse el pelo, las mujeres utilizan productos de belleza. Avón tiene varias jóvenes vendedoras de sus productos en el pueblo.

Los huaraches y los botines que antiguamente eran de fabricación local han sido sustituidos por botas y zapatos hechos por conocidas compañías nacionales. El capote de palma fue sustituido primero por las "mangas" y ahora por recortes de plástico ("hules") y el paraguas.

En alimentación, además de lo que se mencionará después, los cambios son hacia un mayor consumo de carne, de leche y de huevos. El consumo de pan "Bimbo", productos "Marinela" y refrescos de todo tipo se ha hecho general. Mucha gente se ha acostumbrado a comer fuera de la casa, en la plaza o en el mercado, cosa que hace 30 años apenas se podía hacer.

En los últimos treinta años vemos, pues, que cambia bastante la habitación, el vestido y la alimentación. Pero no son todos los cambios, vamos a ver algunos otros.

Desde que se terminó la carretera hubo una que otra persona que tenía automóvil. Pero sólo en los últimos años se ha empezado a manifestar un fenómeno común en el valle de Zamora: la sustitución del caballo por la camioneta entre los rancheros más acomodados. Sin embargo, las comunicaciones han aumentado muchísimo. Del autobús que pasaba una vez en

la mañana rumbo a Uruapan para regresar en la tarde rumbo a Carapan, ha aumentado el paso de autobuses de pasajeros hasta 3 por hora en una y otra dirección. Algunos con espíritu de empresa compraron automóviles y los pusieron como taxis, siendo el auge de los mismos en los años 70.

El correo funciona igual que en otras partes del país. Hay servicio de radiotelegrafía hasta Paracho y de allí se envían los radiotelegramas al pueblo. Recientemente se instaló la caseta telefónica que ahora cuenta con 33 líneas y con servicio de mensajero. El semanario de mayor circulación hace más de 10 años es *Guta* que se publica en Zamora. Con antena se pueden ver por lo menos los canales 2, 4 y 5; y con un poco más de refinamiento en la antena también el 11 de RTM. Reservamos para el final de la parte sobre comunicaciones el análisis de XEPUR, estación radiodifusora bilingüe a cargo del INI y establecida el año pasado que transmite en 870 Kcs con 1000 Watts de potencia. Como medio de comunicación ha venido, en parte, a sustituir a los aparatos de sonido que antes funcionaban casi todo el día para enviar mensajes y para dedicar canciones. Ahora se envían los mensajes y se dedican canciones por medio de la radio, además del servicio de sonido local ("bocinas").

Debemos señalar que es la segunda vez que el pueblo cuenta con una radiodifusora. La primera, con una potencia de 35 Watts, transmitió durante varios años (desde 1964) en la frecuencia de 1520 Kcs por las tardes. Esta radiodifusora fue ensamblada e instalada en su totalidad por el padre Ernesto Buitrón, entonces párroco de Cherán. Volveré a tocar este asunto nuevamente al hablar de las influencias educativas. El padre Buitrón también tenía un transmisor de onda corta con oscilador de frecuencia variable que podía transmitir en 80, 40 y 20 metros, contando con su permiso de radioaficionado. En la primera radiodifusora se transmitía música y, algunas veces, grabaciones (como una cinta que en 1965 envié con canciones interpretadas por mí en la universidad donde entonces estudiaba), así como anuncios parroquiales y comunicaciones urgentes entre particulares del pueblo.

Y ya que hablamos de sacerdotes, vamos a hablar un poco sobre la religión, sin restringirnos a la católica.

La antigua religión todavía sobrevive mezclada con el cristianismo y muchas de las celebraciones llevan resabios de la antigua religión. El maestro Librado Avilés en la conferencia que dio en El Colegio de Michoacán en agosto de 1981 destacó algunos temas tradicionales como las Cuatro Estrellas, el Tata K'eri, Xarátanga, las Uanáncchas, etc., como parte de la música que se toca en las diversas festividades. Habló también de la transportación de fiestas de la antigua religión reflejadas en fiestas cristianas como la de las Flechas que por lo menos en música se refleja en la fiesta de San Esteban protomártir. Otro ejemplo es la fiesta del Corpus y las fiestas de Curicaueri y Xarátanga.

Raphael Girard, que estuvo en 1969 y 1970 en el área, relata algunos informes que los uandáricha Avelino Fabián y Fidel Sánchez le dieron (Raphael Girard, pp. 815ss.). Hay igualmente supervivencias en los discursos que el uandári pronuncia en la ceremonia del matrimonio, y en las "cuelgas" que se les ponen a los novios en la fiesta del casamiento. Sobrevive también la antigua religión en los "cuentos" como los recogidos durante 1977 y 1978 en *Mitos de la Meseta Tarasca*.

Dentro de esa mezcla de lo prehispánico y lo cristiano se han esforzado tanto sacerdotes católicos como pastores protestantes por difundir un cristianismo más puro. Aquí cabe hablar de la influencia del maestro Maxwell Dwight Lathrop, mejor conocido como Tata Maxi o Tata Másimo.

Tata Maxi nació en un pueblo carbonero de Pennsylvania en 1909. De confesión calvinista, después de estudiar Historia e idiomas en Lafayette (Easton, PA) realizó estudios de posgrado en la Universidad de Michigan y en el Seminario Teológico de Pennsylvania. Por ser lo más moderno en el estudio de las lenguas en los treinta, se puso en contacto con los cursos itinerantes de 12 semanas que organizaba el Instituto Lingüístico de Verano. En la Universidad de Michigan estudió con Ferdinand Bloomfield. Después de una breve visita de recién casado en 1935 a diferentes estados de la República, regresó en

febrero de 1936 con su esposa Elizabeth para quedarse. Tomó algunos cursos en la UNAM con el doctor Wigberto Jiménez Moreno en sus primeros años de estancia.

De 1936 a 1940 vivió en Puácuaro, Mich., y por espacio de 40 años (1941-1981) vivió en Cherán. Por esto le estoy dedicando un poco más de espacio. Independientemente de la discusión de sus convicciones religiosas, de lo que se ha publicado en *Guía* acerca de él, y de su inclusión dentro de los ataques al Instituto Lingüístico de Verano, quiero mencionar aquí aquellas acciones tuyas que de alguna manera promovieron el cambio sociocultural en las comunidades de la Sierra.

Ya que habíamos hablado antes de la influencia de la carretera, vamos a mencionar que Tata Maxi participó en los trámites y en el trabajo de hacer los caminos Puácuaro-Napízaro, Paracho-Ahuiran, Ahuiran-Urapicho; en conseguir apoyo para el proyecto del camino Charapan-Tangancicuaro; y en el mantenimiento (pagándole incluso a don Juan Morales) del camino Cherán-Nahuatzen-Sevina.

Por haber entrado con la recomendación del general Lázaro Cárdenas y las amistades que ligaban al general con norteamericanos en el país, Tata Maxi tuvo oportunidad de conocer al general Cárdenas y pedirle ayuda para su obra social. Ciertamente ni fue el único que hizo peticiones, ni el único que tenía acceso al general. Sin embargo, el simple número de acciones en las que participó y que tuvieron algún fruto justifica que se le mencione aquí. Después de su petición de una escuela no confesional para Cherán (petición que también hicieron otras personas, entre ellos el profesor Esteban Bautista), se decidió la construcción de la ahora escuela "General Casimiro López Leco".

En medicina, a falta de clínicas rurales, Tata Maxi estableció una clínica en Cherán. Invitó a la doctora Ana Ma. Schmidt como responsable y como instructora para varias enfermeras que allí aprendieron con ella.

En agricultura se preocupó por introducir abonos, el tractor y aprovechar los servicios de consultores externos incluyendo un grupo de menonitas e investigadores de la Universidad de

Cornell. Se dedicó a resolver problemas concretos tales como el de la gallina ciega o la selección de granos.

En la producción de textos en tarasco su obra difícilmente podrá ser igualada en los próximos años: además de las cartillas, de varios vocabularios, folletos y posters, publicó historias bíblicas y la traducción del Nuevo Testamento en tres ediciones. Publicó también cuatro revistas: *Ch'uringua* (horcón donde se coloca el ocote en alto para iluminación) semanario que empezó en 1958 y que por espacio de 20 años siguió saliendo hasta 1977; *Mítakua* (la Llave) que fue una publicación mensual con noticias internacionales y nacionales, y con información técnica sobre instrumentos y aparatos de posible uso en las comunidades indígenas; *Eramarándikua* (el Amanecer) semanario sobre temas bíblicos para usos didácticos que empezó a salir en 1960 y también duró 18 años hasta 1977; *Juchári Anápu* (lo Nuestro, Nuestro Idioma) revista que se publicó en cooperación con la Campaña Nacional contra el Analfabetismo y cuyo primer número salió en marzo de 1946. Esta última era una revista de 24 páginas en la que había fotografías, cuentos, vocabularios, ilustraciones para bordados, pirekuas y comerciales de tiendas de abarrotes, de farmacias, médicos, etc. Es por lo menos seguro que cumplió tres años de publicación pero no sé cuándo dejó de salir.

Otras aplicaciones prácticas también llegaron por él como los fogones sin humo (chulas) de la India, el correcto uso de los primeros quemadores de gas, la fabricación casera de colchones, etc.

Con esto pasamos a la influencia religiosa católica. Está en primer lugar la labor de casi todos los párrocos de detectar tempranamente el talento de los niños y jóvenes para buscar nuevos candidatos para el sacerdocio. Esto ocasionó que, sobre todo en tiempos en que no había escuela en Cherán, por lo menos algunos de los más despiertos tuvieran oportunidad de estudiar en un seminario. Además de esto, quizá en los últimos treinta años podamos hablar de algunas personas que tuvieron una influencia notable en el cambio del pueblo. En primer lugar hay que mencionar al padre Javier Hernández de los Altos de Jalisco

que fue quien en 1944 invitó a las religiosas Siervas del Sagrado Corazón para fundar el primer colegio que hubo en la población. A su cargo estuvo inicialmente la madre Brígida Barrios, luego la madre Josefina López y después la madre Marcela Castillo ya desde los años 50. La labor de esta última religiosa, que se prolongó por más de 15 años, es encomiable.

Un segundo hito en las influencias del clero lo marca la estancia del padre David Palafox quien con ardor joven se preocupaba por la buena marcha del pueblo y por el correcto desempeño de los cargos públicos. Su interés por la política contagió a muchos jóvenes, sobre todo de la ACJM que posteriormente han tenido cargos en el municipio. Esto no quiere decir que sea responsable por las acciones de éstos, sino que su estancia significó un impulso en la politización de la juventud en Cherán. Igualmente, su preocupación por el bienestar social y familiar, causó impacto en la población. Por ello algunas personas consideraron su participación como excesiva, y se le pidió al obispo su cambio.

Un tercer hito es de carácter un poco más técnico y ya se mencionó antes. En un tiempo en que el conocimiento sobre radioelectrónica era lo más reciente en México, es notable la curiosidad y gusto con que jóvenes y viejos de la población (y de poblaciones circunvecinas) asistieron a los cursos de radio que organizó el padre Ernesto Buitrón. Impartió estos cursos durante siete años con una asistencia anual promedio de 70 personas. Podemos decir que cerca de 500 personas tuvieron la oportunidad de conocer, algunos más otros menos, la técnica más novedosa que podía serles útil. Para algunos incluso marcó la orientación que posteriormente tomarían en su carrera profesional.

Aunque quizá parezca que aquí le dedico relativamente poco espacio, en realidad, a la larga, ha tenido mucha más influencia la continuidad institucional del clero católico por dar énfasis en diferentes tiempos a diferentes aspectos. Sin embargo, ya que hablamos del interés por la política, vamos también a decir algo acerca de los cambios que la política ha propiciado.

Nunca ha estado completamente ausente el interés por la marcha del municipio, pero en tiempos de menor comunicación era más natural que la población quedase al margen de los acontecimientos nacionales. Ahora por lo menos se interesa en ellos, aun cuando realmente todavía no pueda participar plenamente en la vida política nacional. Hasta la fecha los partidos políticos, exceptuando al PRI, cuentan con pocos afiliados y se pueden contar con los dedos los que pertenecen al PSUM, al PST o aun al PAN. En consecuencia, no se puede hablar de una verdadera oposición de partidos dentro del municipio, más bien existen diferentes puntos de vista dentro del PRI a nivel local. Más que el puesto de presidente municipal, es controvertido y causa de muchas rencillas el de representante de bienes comunales y algunas veces el de síndico del ayuntamiento. Ambos manejan los pesos y centavos, de la comunidad y del gobierno respectivamente. Sin embargo, en ambos se apoya la realización de obras conjuntas o del municipio: el remodelado de la plaza (ya van tres), la construcción de puentes, la pavimentación de las calles, algunos fallidos esfuerzos por dar agua potable a la población, la conservación de la carretera, etc.

Aunque se ha dicho que en tiempos recientes el partido en el poder ha recurrido a políticas de modernización aparente, que parecerían sólo orientadas a asegurarle votos en las urnas electorales, lo que ha pasado es que el aspecto que da el pueblo al primer golpe de vista es bastante diferente del de hace 25 o 30 años. El alumbrado público, el nuevo mercado y, sobre todo, la pavimentación de las calles no tienen un efecto tan pasajero. De hecho, favorecen una actitud de cambio. La sustitución del toril por un lugar de mercado y una cancha de basket-ball cerca de la plaza, da un aspecto diferente al pueblo.

Un problema que aún no ha podido solucionar el municipio es la demasiada injerencia en las decisiones internas por parte del aparato institucional del gobierno. Con ello se le ha restado autodeterminación y libertad en cuestiones internas al municipio. Pero éste y el de la disponibilidad de fondos, son problemas nacionales y no meramente locales.

costumbre en suspenso es la del 24 de junio en que el uso era que las parientes de los respectivos novios llevaban en la madrugada a las novias (depositadas o pedidas) a bañar a la barranca. Las novias llevaban a algunas amigas, y mientras todas ellas se bañaban, los demás acompañantes esperaban bebiendo y escuchando la música de la banda contratada para el caso. Al regreso a su casa, se les daba, a la novia y sus acompañantes, atole y tamales, pozole o "ponche" caliente.

Un punto importante, posiblemente resultado de los conflictos que Beals reporta en su libro, es la desaparición del cabildo. No hay ni principales, ni prioste, ni keni, ni mayordomías propiamente dichas. Pero sí hay cargueros. Todas las fiestas que se reportan en Beals subsisten hoy: Navidad, Año Nuevo, Santos Reyes, Corpus, Carnaval, Domingo de Ramos y la Octava. Siguen también las fiestas y los cargueros de los trece santos: Santos Reyes (6 de enero), San José (19 de marzo), Santa Inés (21 de abril), San Anselmo (22 de abril), San Isidro (15 de mayo), San Antonio (13 de junio), Santa Nieves (5 de agosto), San Francisco (4 de octubre), San Rafael (24 de octubre), Santa Cecilia (22 de noviembre), Nuestra Señora de Guadalupe (12 de diciembre), el Santo Niño (25 de diciembre), y la fiesta del Santo Niño Milagroso, propiedad originalmente (en tiempos de la investigación de Beals) de la familia Sánchez (que tienen el apodo familiar Shkua, esto es "mezcaleros", por su ocupación). El dueño vendió el Santo Niño Milagroso hace unos 15 años, en una borrachera, a su sobrino Francisco Guerrero, quien todavía lo conserva. No hay carguero para el Santo Niño Milagroso.

Las actitudes hacia la lengua han sido variadas. En los años cuarentas la aprendía todo aquel cuya familia la hablara, ya que era más largo el tiempo en que estaba el niño en casa y era cosa natural aprender la lengua. En los años cincuentas, cuando ya hubo más jóvenes que salieron a estudiar, los padres se preocuparon más por que supieran español que p'orhé. Sin embargo, muchos mantuvieron la lengua a pesar de la mala propaganda que le hacían los maestros en la escuela. Ya para los años sesentas parece que se había comprobado que aunque causaba problemas para el manejo perfecto del español, éstos no eran

insalvables y podía además mantenerse vivo el tarasco. Además, este fenómeno fue también resultado de la existencia de profesionistas y sacerdotes que hablaban tarasco y que eran del pueblo o vivían allí; los padres David Palafox, Trinidad Estrada, Jesús Gembe, Jacinto Macías, etc. Gran parte de los profesionistas bilingües que con orgullo mantienen la lengua (algunos de los cuales se han organizado en sociedades de profesionistas indígenas), recibieron las influencias antes mencionadas. En los años de 1970 a la fecha se ha incrementado todavía más el apego a la lengua, tanto por la influencia de los profesionistas bilingües como por la promoción realizada por el profesor Francisco Elizalde García en su programa "Mañanitas Purhépecha" y ahora por la XEPUR del centro establecido por el INI en Cherán.

Y ya que vuelvo a mencionar al INI aprovecho para hablar de dos de sus buenas influencias en el cambio de la población. La primera incide muy poco directamente pero muy fuertemente de manera indirecta: el servicio de los técnicos (veterinarios, agrónomos, etc.). La actividad de los técnicos ha estado, quizá forzada por las circunstancias, orientada hacia fuera del pueblo. Dentro del mismo hubo lugar a algunos abusos y oportunidad para conseguir información y ayuda de otras fuentes. Más que un rechazo a lo que se pretendía enseñarles, puede discernirse un rechazo a las formas de relación con que los técnicos querían revestir su actividad. Para la gente de la comunidad los técnicos son gente de paso y la comunidad puede esperar otros años (aunque en relación con otras regiones se ve como atraso) mientras se presentan circunstancias convenientes. Sin embargo, la competencia que para los productores de Cherán representaban los efectos de la ayuda técnica del INI en las otras comunidades, estimuló en algunos casos la búsqueda de apoyo técnico en Uruapan, Zamora, Morelia y México.

Una segunda influencia favorable del INI fue la promoción de grandes números de maestros bilingües. Por una parte se fomentó la lengua y por otra hubo una derrama económica en Cherán resultante de esa ocupación. Más que otros profesionistas, de Cherán ha salido un gran número de maestros bilingües.

Y ya que hablamos de los maestros bilingües (jóchikas como les llamaban al principio sus malquerientes), hay que decir también algo de otras influencias educativas. Ya antes mencionamos la escuela confesional que se fundó en 1943 o 1944. Esta actividad rápidamente encontró una respuesta por parte del gobierno en la creación de la escuela federal. Posteriormente se creó también la escuela primaria estatal de Parícutin. Hoy en día hay cinco primarias, dos secundarias, una escuela comercial, y los intentos por hacer una preparatoria por cooperación desde el año pasado. El número de alumnos que pasan por las aulas es cada vez más grande: en 1982 terminaron secundaria 124 alumnos.

También la Misión Cultural # 16 dejó su huella en la población. El perito agrícola fue una ayuda alternativa a la de los técnicos del INI. El músico, mi padre, exalumno del Conservatorio de las Rosas, dio clases de composición, dirección y armonía a los directores de las bandas de la población y de otros pueblos donde servía la Misión, y enseñó a tocar instrumentos a muchos otros que asistieron a sus clases. La trabajadora social enseñó a inyectar a muchas jóvenes y señoras que después prestaron ese servicio en el pueblo; las clases de cocina abrieron el apetito de muchos maridos en la población (pero la falta de ingredientes o su elevado precio hizo inaccesibles muchas de esas comidas), y las conservas y dulces el de los niños y viejos. Igualmente, las clases de corte permitieron la hechura de prendas de vestir copiadas de catálogos de tiendas norteamericanas o del país. El maestro de artesanías parece haber encontrado una gran variedad de ocupaciones y de técnicas rústicas desarrolladas a lo largo de los años.

Con esto dejamos el aspecto educativo para tocar un poco los cambios en cosas económicas. Además de la influencia de la carretera, del crecimiento de la población y de inversiones gubernamentales en el municipio, podemos decir que la relativa afluencia económica de Cherán se deriva de tres fuentes principales. La primera es que hay un gran número de personas en actividades de alta rotación de capital que llevan consigo elevados beneficios (entre ellos pondremos a algunos comerciantes, a

los carniceros, a los fabricantes de artículos de madera tallada y de artículos de raicilla, etc.). En segundo lugar está el ingreso de los muchos profesores bilingües y de algunos profesionistas que gastan por lo menos parte de sus percepciones en Cherán. Y en tercer lugar están los braceros, aunque esto no quiere decir que sean menos importantes. Los que salen a trabajar por temporadas dentro del país han logrado resolver un problema que antes se tenía: en algunos meses no había nada que hacer en el pueblo y no podían ganar dinero. Los que van a los Estados Unidos, por la diferencia en los salarios y por la paridad de la moneda, pueden hacer grandes inversiones a su regreso.

Por esta relativa afluencia se han creado nuevas relaciones de poder y, consecuentemente, de clase, en el pueblo. Encontramos todavía a algunos de los antiguos ricos en la cúspide de la pirámide social, pero ya el poder no lo tienen todo consigo. Nuevos ricos (de la primera y tercera fuentes) les acompañan ahora y algunos con ideas muy progresistas.

En general, el nivel de bienestar se ha elevado (luz eléctrica en casi todas las casas, mejor calidad en vestido y vivienda, artículos domésticos y muebles, 33 líneas telefónicas, etc.). A ello incluso han contribuido los menajes de casa que han podido traer consigo quienes han estado más de dos años consecutivos fuera del país.

Un cambio también muy notable es la participación de la mujer en las actividades económicas. Al principio solamente a las viudas y a las ancianas se les permitía salirse del patrón de dependencia económica para ganarse la vida ya como costureras o como comerciantes en los mercados locales y regionales. En 1940, fuera de los dos mercados semanales en el pueblo no se vendía ningún alimento en la plaza. En 1942 mi abuela, por todos allí conocida como nana Chucha, se cambió a vivir a Cherán. En Nahuátzen, donde había quedado viuda, ya había la costumbre de vender alimentos en la plaza y ella, para poder dar educación a dos de sus hijas se puso a vender menudo (en las mañanas) y pozole o atole y tamales (por las tardes) en la plaza. Poco a poco otras señoras se animaron a sacar también a vender otras comidas.

Otra actividad fue la hechura de ropa para canjear por loza en la Cañada y luego vender ésta en Cherán y Paracho. Luego de la estancia de la Misión Cultural # 16 muchas mujeres se dieron cuenta de que podían obtener ingresos ya como modistas, cultoras de belleza, poniendo inyecciones, etc. Actualmente también muchas mujeres tienen tiendas permanentes en el mercado municipal.

Lo que aquí nos interesa es relatar los cambios más importantes, así que vamos a proseguir con nuestros saltos en lugar de dar el pormenor de cada novedad.

En el cultivo los cambios principales se han dado no sólo a través de las mejoras en selección de semillas, abonos y erradicación de plagas, sino principalmente a través de la demostración de la factibilidad y utilidad económica del nuevo cultivo. En esto los técnicos, a quienes la comunidad considera de paso, no son quienes cosechan los cambios. Ellos sólo siembran. Generalmente son una o dos personas las que les hacen caso y sólo cuando a éstas les va económicamente bien, entonces otros se apresuran a imitarlos. Como dice el dicho, "si no hubiera títeres, no hubiera monos". Este es también el caso en el comercio y en las industrias caseras.

Para un pueblo al que le encantan los chismes, las novedades, y que tiene curiosidad, la carretera vino a ser un medio de acceso a nuevas experiencias, nuevas cosas, nuevos conocimientos y nuevos negocios. Algunos al ver que en otras partes les estaba yendo bien en el torneado de la madera, también pusieron sus propios talleres. Otros se enteraron de que era posible vender artículos hechos con raíz de paja en la ciudad de México y no sólo se preocuparon por enviar sus productos para venta sino que incluso pusieron talleres en Pantitlán y Tacuba, sin dejar de producir en el pueblo. Otros se apresuraron a prestar servicios que ya eran necesarios: hay tres salas de cine en el pueblo, un salón donde se organizan bailes que ahora son casi quincenales, hay gasolinera, tienda de artículos automovilísticos, una fábrica de tabiques. Incluso como comunidad, Cherán ha logrado mantener en números negros la actividad de su resinera comunal.

Uno de los esfuerzos que conscientemente está realizando ahora Cherán es la construcción de la preparatoria por cooperación, como respuesta a los gastos tan elevados que suponía para los padres de familia tener que mandar a sus hijos a Paracho, Uruapan, Zamora o Morelia. El beneficio económico a corto plazo y el resultante de la formación de más profesionistas a largo plazo se tiene muy claro en la promoción que en español y en tarasco se está haciendo en el pueblo a través de la XEPUR.

Quizá sea bueno que con esto termine la presentación de los cambios. Y así como he brincado de cambio a cambio, también voy a saltar de punto a punto en mis conclusiones. Trataré de enlazar la enumeración de cambios con el tema del patrón de cambio sociocultural. Para hacerlo pienso que debo tratar tres puntos: la representatividad de Cherán, la manera en que los procesos en Cherán pueden ser base de generalización y la generalización resultante.

Subjetivamente, por haber estado en contacto con Cherán más tiempo que con otra comunidad de la Sierra, me parece que Cherán es una comunidad que ha cambiado a un ritmo rápido. En la medida en que tengo conocimiento de otros estudios realizados en otras comunidades (Carapan, Huecorio, Tiríndaro, Naranja, Tzintzuntzan, Tocuambo, Tancítaro, Peribán, etc.), considero que puede calificarse a Cherán como uno de los pueblos, habitados por una alta proporción de habitantes que pueden considerarse indígenas, que ha cambiado a un ritmo rápido en comparación con otras poblaciones del mismo tipo. No quiere decir esto que Cherán vaya a la cabeza en el número o importancia de los cambios. La *representatividad* que le atribuyo se debe al ritmo relativamente rápido de cambio. Como base de la generalización no me refiero solamente a los cambios enumerados uno tras otro, sino a lo subyacente a los mismos. Lo que subyace a los cambios no es algo como una substancia comunal, ni tampoco la mezcla de cosas antiguas y nuevas que pueda observar alguien que vaya de paso. Lo que subyace a los cambios es un tipo de solución al problema de identidad y cambio. A pesar de que aún los enumerados son muchos, los cambios no han

provocado problemas de personalidad, ni de desequilibrio emocional en la población. *A la gente le gusta cambiar* porque el patrón de cambio, la manera en que se ha resuelto el problema de identidad-cambio, no le provoca muchas inseguridades, ansiedades o temores. El patrón de cambio, la solución allí encontrada, favorece un proceso eupsíquico. La gente se siente bien en medio del cambio y encuentra bueno el cambio.

La generalización resultante va envuelta en dos pequeños paquetes: una consideración sobre el agente de cambio y otra sobre la manera en que es comprobable lo aquí expuesto.

Considero *agente de cambio* a toda aquella persona o institución que presenta a la gente de una comunidad alguna manera alternativa de existencia (ser, pensar, actuar, etc.). Pero en sentido más específico, como verdadero *agente* realizador del cambio, a lo anterior debemos añadir como requisito que presente un modelo o patrón viable de resolución del problema identidad-cambio.

Ahora bien, hay tres razones por las cuales la mayoría de los agentes de cambio no pasan a formar parte del grupo más específico antes mencionado:

En primer lugar, ese tipo de agente de cambio piensa que todos en este mundo, incluyendo a los de cualquier comunidad indígena p'orhé, viven en un mundo cien por ciento secular. Algunos, además, que han pasado por un entrenamiento científico específico, dan por sentado que en cualquier rincón de este planeta lo único que vale la pena en el camino a la modernización, es una racionalidad científica muy propia de muchas escuelas en México: la racionalidad científica positivista. Aun cuando sus ideales políticos y sociales estén alejados del positivismo, en lo que hace a los métodos y técnicas en su área específica de trabajo, se rigen por una racionalidad positivista.

Pero una comunidad indígena como la p'orhé vive en un mundo articulado de manera diferente. No se trata de un mundo totalmente secular. Su mundo se articula alrededor de un *tiempo ceremonial* y de un *espacio comunal*. Es un mundo que además tiene una lógica regional y una racionalidad de tipo pragmático; pero es un pragmatismo que se refiere al mundo

antes mencionado. No podemos hablar de un tiempo y espacio totalmente seculares.

En segundo lugar, piensa que la decisión de cambio debe ser externa y que opera sobre un objeto pasivo. Más concretamente, piensa que quien toma la decisión y quien realiza el cambio es el gobierno mediante sus instituciones. El que en este aspecto abandona el concepto de integración nacional está en buen camino para pasar al número de los reales agentes de cambio.

Pero una manera de concebir la decisión y realización del cambio como la antes descrita pasa por alto por lo menos tres detalles importantes:

- la decisión de cambio es una decisión comunitaria por la manera misma en que existe la sociedad purhé.
- por su decisión comunitaria *escoge lo que integra a sí misma* de todo aquello que llega a percibir como posibilidad de cambio ofrecido por el país.
- de lo anterior se puede ver que se trata de un *cambio selectivo*. Qué cosas cambien o cuáles no, será una decisión estratégica dependiente de la decisión comunitaria de cada población. No todos se enfrentan a las mismas circunstancias.

En estos tres detalles está la respuesta al patrón de cambio sociocultural de la cultura purhépecha, que es el tema que encabeza este capítulo.

En tercer lugar, pienso que es el foco alrededor del cual se concretiza el cambio. En raras ocasiones quiere lograr una alteración súbita y total, pero la mayoría de las veces le agradaría ver cómo él mismo es el epicentro del cambio.

Esta manera de percibirse ya de inmediato lo quita del número de los verdaderos agentes de cambio, ya que no se da cuenta de que su papel reside en presentar una manera alternativa de existencia y de ofrecer un *paradigma de conducta* que solucione el problema de continuidad, identidad y significatividad en el cambio.

Ya para terminar será bueno decir de qué manera es *posible constatar* lo dicho hasta aquí. El escrito se basa en experiencias propias y en pláticas y comentarios a lo largo de muchos años. El ordenamiento y la evaluación de lo que ha constituido o no un cambio importante podrá diferir quizá si lo hace otra persona, pero en cada gran área (paisaje, religión, política, sociedad, educación y economía) traté de mencionar aquéllos que más fácilmente pudieran quedar ennumerados en otra selección de los cambios importantes hecha por alguna otra persona del pueblo.

Incluso las conclusiones no son sino un intento de sistematizar los muchos comentarios escuchados y expresados durante un largo número de años. Creo que aparte de los criterios científicos de validación en este caso, como en otros que llevan mucho de transmisión oral, es necesario en última instancia poner como juez de validación el sentir del pueblo mismo. No he tenido todavía oportunidad de leerles este escrito sino a algunas personas en Cherán, pero espero que cuando tengan oportunidad de ver lo aquí escrito haya muchos que sientan que lo que aquí se dice refleja también su propio sentir.

CAPITULO IV

“EL COSTUMBRE” EN CHERAN

“El costumbre”, como generalmente se traduce el término *pin-dekua*, es uno de los aspectos fundamentales en la caracterización de la cultura purhé. No se trata, como veremos, de un estricto intercambio de regalos, a menos de que veamos esta práctica a muy largo plazo y en dimensiones comunitarias.

“El costumbre” se presenta en una gran variedad, según las diferentes comunidades que lo practican. Por esta razón y por no contar con muchas investigaciones realizadas en otras poblaciones, quiero solamente presentar algunos elementos del “costumbre” como se practica en Cherán, Michoacán. La razón de esta preferencia es que ese es el pueblo de la Meseta donde pasé más años de mi infancia. Por otra parte, quiero también hacer notar que me he restringido a los principales ritos de paso, o ritos de pasaje, en la vida social del miembro de la comunidad. Esto, en la actualidad prácticamente coincide con la administración de los sacramentos, pero no totalmente. Quizá cuando se trate de presentar los datos de muchas poblaciones se tenga que recurrir a la elaboración de una tabla o, incluso, si es para todos los pueblos tarascos, al uso de la computadora. Pero antes de que se transforme en simple dato estadístico, vamos a ver un poco de la práctica social, un poco de lo que es ser miembro de una comunidad de la Meseta. Aunque la información que aquí presento proviene casi toda de las personas a las que les correspondió hacerme sabedor de “el costumbre”, he tratado de confirmar la tradición consultando a algunas otras personas. La información que presento a continuación se refiere más bien a usos de hace veinte o veinticinco años.

Nacimiento

Al nacer en una comunidad purhé, el nuevo miembro tradicionalmente ha tenido que afrontar todos los peligros a los que está expuesto todo aquel que todavía está en el seno de su madre: condiciones higiénicas, peligros sociales y, por si fuera poco, otros peligros igualmente tradicionales.

Ante todo hay que decir que el momento de la concepción y el momento del engendramiento no coinciden, no son el mismo instante. La concepción es un término que designa vagamente el período que va desde el momento en que se produce un acto sexual en el que hay fecundación, hasta la fecundación misma. El engendramiento es el momento en que viene a la existencia un nuevo ser que puede ser contado socialmente y para el que hay expectativas comunitarias. Los niños no se engendraban en un sólo acto sexual, se iban haciendo poco a poco. La diferencia es especialmente clara en el caso de un eclipse: antes de que el futuro miembro de la comunidad tenga 40 días en el seno de su madre, es decir, “antes de que estén engendrados”, el eclipse les perjudica. Los perjuicios pueden ser, entre otros: labio leporino, nariz sumida, oreja aplastada, enanismo, etc. Si tiene más de 40 días ya no le perjudica el eclipse. En tiempos anteriores, cuando la familia se daba cuenta de que una mujer estaba embarazada, le prohibía utilizar corpiño, tacones altos, o levantar cosas pesadas. Estas prohibiciones eran para evitar los peligros del aborto. Pero había otro peligro: si a la futura madre no le daban aquello que estaba deseando, especialmente en cosas de alimento, la frustración podría provocarle un aborto. Esto también podía suceder si alguien malintencionadamente comía algo enfrente de la futura madre con el propósito de que a ésta le dieran ganas de comer lo mismo, de que “se le antojara”, y con la intención de no darle.

Si todo marcha bien, en el tiempo normal nace la criatura. Durante el tiempo de embarazo generalmente no se le regala nada especial a la futura madre. Pero una vez que da a luz, entonces empiezan los regalos.

Cornell. Se dedicó a resolver problemas concretos tales como el de la gallina ciega o la selección de granos.

En la producción de textos en tarasco su obra difícilmente podrá ser igualada en los próximos años: además de las cartillas, de varios vocabularios, folletos y posters, publicó historias bíblicas y la traducción del Nuevo Testamento en tres ediciones. Publicó también cuatro revistas: *Ch'uringua* (horcón donde se coloca el ocote en alto para iluminación) semanario que empezó en 1958 y que por espacio de 20 años siguió saliendo hasta 1977; *Mítakua* (la Llave) que fue una publicación mensual con noticias internacionales y nacionales, y con información técnica sobre instrumentos y aparatos de posible uso en las comunidades indígenas; *Eramarándikua* (el Amanecer) semanario sobre temas bíblicos para usos didácticos que empezó a salir en 1960 y también duró 18 años hasta 1977; *Jucháři Anápu* (lo Nuestro, Nuestro Idioma) revista que se publicó en cooperación con la Campaña Nacional contra el Analfabetismo y cuyo primer número salió en marzo de 1946. Esta última era una revista de 24 páginas en la que había fotografías, cuentos, vocabularios, ilustraciones para bordados, pirekuas y comerciales de tiendas de abarrotes, de farmacias, médicos, etc. Es por lo menos seguro que cumplió tres años de publicación pero no sé cuándo dejó de salir.

Otras aplicaciones prácticas también llegaron por él como los fogones sin humo (chulas) de la India, el correcto uso de los primeros quemadores de gas, la fabricación casera de colchones, etc.

Con esto pasamos a la influencia religiosa católica. Está en primer lugar la labor de casi todos los párrocos de detectar tempranamente el talento de los niños y jóvenes para buscar nuevos candidatos para el sacerdocio. Esto ocasionó que, sobre todo en tiempos en que no había escuela en Cherán, por lo menos algunos de los más despiertos tuvieran oportunidad de estudiar en un seminario. Además de esto, quizá en los últimos treinta años podamos hablar de algunas personas que tuvieron una influencia notable en el cambio del pueblo. En primer lugar hay que mencionar al padre Javier Hernández de los Altos de Jalisco

que fue quien en 1944 invitó a las religiosas Siervas del Sagrado Corazón para fundar el primer colegio que hubo en la población. A su cargo estuvo inicialmente la madre Brígida Barrios, luego la madre Josefina López y después la madre Marcela Castillo ya desde los años 50. La labor de esta última religiosa, que se prolongó por más de 15 años, es encomiable.

Un segundo hito en las influencias del clero lo marca la estancia del padre David Palafox quien con ardor joven se preocupaba por la buena marcha del pueblo y por el correcto desempeño de los cargos públicos. Su interés por la política contagió a muchos jóvenes, sobre todo de la ACJM que posteriormente han tenido cargos en el municipio. Esto no quiere decir que sea responsable por las acciones de éstos, sino que su estancia significó un impulso en la politización de la juventud en Cherán. Igualmente, su preocupación por el bienestar social y familiar, causó impacto en la población. Por ello algunas personas consideraron su participación como excesiva, y se le pidió al obispo su cambio.

Un tercer hito es de carácter un poco más técnico y ya se mencionó antes. En un tiempo en que el conocimiento sobre radioelectrónica era lo más reciente en México, es notable la curiosidad y gusto con que jóvenes y viejos de la población (y de poblaciones circunvecinas) asistieron a los cursos de radio que organizó el padre Ernesto Buitrón. Impartió estos cursos durante siete años con una asistencia anual promedio de 70 personas. Podemos decir que cerca de 500 personas tuvieron la oportunidad de conocer, algunos más otros menos, la técnica más novedosa que podía serles útil. Para algunos incluso marcó la orientación que posteriormente tomarían en su carrera profesional.

Aunque quizá parezca que aquí le dedico relativamente poco espacio, en realidad, a la larga, ha tenido mucha más influencia la continuidad institucional del clero católico por dar énfasis en diferentes tiempos a diferentes aspectos. Sin embargo, ya que hablamos del interés por la política, vamos también a decir algo acerca de los cambios que la política ha propiciado.

Nunca ha estado completamente ausente el interés por la marcha del municipio, pero en tiempos de menor comunicación era más natural que la población quedase al margen de los acontecimientos nacionales. Ahora por lo menos se interesa en ellos, aun cuando realmente todavía no pueda participar plenamente en la vida política nacional. Hasta la fecha los partidos políticos, exceptuando al PRI, cuentan con pocos afiliados y se pueden contar con los dedos los que pertenecen al PSUM, al PST o aun al PAN. En consecuencia, no se puede hablar de una verdadera oposición de partidos dentro del municipio, más bien existen diferentes puntos de vista dentro del PRI a nivel local. Más que el puesto de presidente municipal, es controvertido y causa de muchas rencillas el de representante de bienes comunales y algunas veces el de síndico del ayuntamiento. Ambos manejan los pesos y centavos, de la comunidad y del gobierno respectivamente. Sin embargo, en ambos se apoya la realización de obras conjuntas o del municipio: el remodelado de la plaza (ya van tres), la construcción de puentes, la pavimentación de las calles, algunos fallidos esfuerzos por dar agua potable a la población, la conservación de la carretera, etc.

Aunque se ha dicho que en tiempos recientes el partido en el poder ha recurrido a políticas de modernización aparente, que parecerían sólo orientadas a asegurarle votos en las urnas electorales, lo que ha pasado es que el aspecto que da el pueblo al primer golpe de vista es bastante diferente del de hace 25 o 30 años. El alumbrado público, el nuevo mercado y, sobre todo, la pavimentación de las calles no tienen un efecto tan pasajero. De hecho, favorecen una actitud de cambio. La sustitución del toril por un lugar de mercado y una cancha de basket-ball cerca de la plaza, da un aspecto diferente al pueblo.

Un problema que aún no ha podido solucionar el municipio es la demasiada injerencia en las decisiones internas por parte del aparato institucional del gobierno. Con ello se le ha restado autodeterminación y libertad en cuestiones internas al municipio. Pero éste y el de la disponibilidad de fondos, son problemas nacionales y no meramente locales.

En la formación de las opiniones políticas y sociales ha habido muchas influencias, algunas ya antes mencionadas. Una fuerte influencia es la de aquellas personas que por estudios o por razones de trabajo han estado fuera de la población por algún tiempo y que han regresado. Si suscribimos la tesis de que la población rural se mueve principalmente por curiosidad (esto es, por el deseo de saber o experimentar lo nuevo), podemos igualmente esperar que a su regreso tengan un auditorio que gustosamente recibe toda la información que se les dé. Ya antes mencionamos su influencia en la indumentaria. Hay que mencionar también una mayor tolerancia en cuestiones religiosas e igualmente por parte de aquellos que han vivido varios años en los Estados Unidos la exigencia de que, al menos en sus propios asuntos, se apliquen justamente las leyes sin componendas ni mordidas. De allí mismo proviene también un deseo, todavía no suficientemente materializado entre la población, del uso de más maquinaria, nuevas técnicas y formas de cultivo en la agricultura. Estos últimos deseos se quedan sólo en eso debido a que es un tanto diferente la racionalidad en la aceptación de los cambios en el uso de la tierra, del bosque, de la forma de cultivo, del uso de agua y de algunos otros aspectos que surgirán después.

Además de los braceros también están los estudiantes, aunque su influencia es menor en lo que hace a la vida de toda la comunidad. Se comprende que tengan nuevas ideas y busquen cosas ideales, pero la práctica de la vida comunitaria en el pueblo se encarga de mostrarles cuál es la realidad que allí se vive. Los jóvenes así presentan a la comunidad posibilidades de cambio pero sin mostrar algún camino de integración. Esto en el caso de cambios fuertes. En los casos de cambios pasajeros tienen mucha más influencia: las modas, personajes favoritos, tipo de música que gusta, etc.

Entre algunos otros aspectos sociales en que se ha fomentado el cambio están la salud, la lengua y las costumbres.

A pesar de que parece ser que los hábitos de higiene no han cambiado, lo cierto es que los esfuerzos de muchos agentes de cambio no han sido en vano. Ya el hábito del baño frecuente es

una realidad, tanto por la introducción de los calentadores de agua, como por la construcción de baños de vapor en el pueblo. Las calles pavimentadas, el paraguas, etc., permiten, además, una mejora en el aspecto exterior de las personas aún en tiempo de lluvias. Además, la atención médica ha mejorado. El pueblo tuvo, hasta 1970, un médico nativo residente y un farmacólogo. De 1940 a 1970 vivieron por temporadas en el pueblo seis diferentes médicos. En casos graves se veía al doctor Salvador Jaso en Paracho, al doctor Daniel Martínez (conocido como el doctor Chiquito) en Zamora, o en casos de urgencia se recurría al hospital que está frente al parque en Uruapan. Muchos habitantes de Cherán han muerto allí. Actualmente el pueblo cuenta con tres médicos nativos residentes. A los números anteriores es necesario añadir la atención prestada por la clínica de Tata Maxi sobre la cual desafortunadamente no tengo mucha información. Hubo también un dispensario anexo a la escuela privada desde los años cincuentas. Hay además varias parteras, una de ellas enfermera titulada, que han sido adiestradas por la SSA en Uruapan.

Aunque parecería que las costumbres sociales ("el costumbre" o pindekua) son las que menos cambian, se podría decir que algunas quedan en suspenso y las practica sólo una parte de la población por la presión de algunos sacerdotes que con criterios diferentes a los de la comunidad las han considerado no convenientes para los católicos. Este es el caso de algunos aspectos de la fiesta del casamiento tradicional. Ha habido, en el caso de las fiestas, también oposición de otras personas, por considerar que su resultado económico es negativo.

Cuando ya no quedaba nada del significado consciente o preconsciente de alguna costumbre, o bien de la necesidad que la originaba, la costumbre desapareció. Un ejemplo de esto fue la suspensión de la costumbre asociada con el viaje a tierra caliente para traer las palmas para el Domingo de Ramos: algunos sacerdotes simplemente compraban los manojos de palma que necesitaban bendecir y quedó suspendida la costumbre hasta que recientemente otro sacerdote, el padre Rafael, decidió, conociendo la voluntad de la gente, volver al uso anterior. Otra

costumbre en suspenso es la del 24 de junio en que el uso era que las parientes de los respectivos novios llevaban en la madrugada a las novias (depositadas o pedidas) a bañar a la barranca. Las novias llevaban a algunas amigas, y mientras todas ellas se bañaban, los demás acompañantes esperaban bebiendo y escuchando la música de la banda contratada para el caso. Al regreso a su casa, se les daba, a la novia y sus acompañantes, atole y tamales, pozole o "ponche" caliente.

Un punto importante, posiblemente resultado de los conflictos que Beals reporta en su libro, es la desaparición del cabildo. No hay ni principales, ni prioste, ni keni, ni mayordomías propiamente dichas. Pero sí hay cargueros. Todas las fiestas que se reportan en Beals subsisten hoy: Navidad, Año Nuevo, Santos Reyes, Corpus, Carnaval, Domingo de Ramos y la Octava. Siguen también las fiestas y los cargueros de los trece santos: Santos Reyes (6 de enero), San José (19 de marzo), Santa Inés (21 de abril), San Anselmo (22 de abril), San Isidro (15 de mayo), San Antonio (13 de junio), Santa Nieves (5 de agosto), San Francisco (4 de octubre), San Rafael (24 de octubre), Santa Cecilia (22 de noviembre), Nuestra Señora de Guadalupe (12 de diciembre), el Santo Niño (25 de diciembre), y la fiesta del Santo Niño Milagroso, propiedad originalmente (en tiempos de la investigación de Beals) de la familia Sánchez (que tienen el apodo familiar Shkua, esto es "mezcaleros", por su ocupación). El dueño vendió el Santo Niño Milagroso hace unos 15 años, en una borrachera, a su sobrino Francisco Guerrero, quien todavía lo conserva. No hay carguero para el Santo Niño Milagroso.

Las actitudes hacia la lengua han sido variadas. En los años cuarentas la aprendía todo aquel cuya familia la hablara, ya que era más largo el tiempo en que estaba el niño en casa y era cosa natural aprender la lengua. En los años cincuentas, cuando ya hubo más jóvenes que salieron a estudiar, los padres se preocuparon más por que supieran español que p'orhé. Sin embargo, muchos mantuvieron la lengua a pesar de la mala propaganda que le hacían los maestros en la escuela. Ya para los años sesentas parece que se había comprobado que aunque causaba problemas para el manejo perfecto del español, éstos no eran

insalvables y podía además mantenerse vivo el tarasco. Además, este fenómeno fue también resultado de la existencia de profesionistas y sacerdotes que hablaban tarasco y que eran del pueblo o vivían allí; los padres David Palafox, Trinidad Estrada, Jesús Gembe, Jacinto Macías, etc. Gran parte de los profesionistas bilingües que con orgullo mantienen la lengua (algunos de los cuales se han organizado en sociedades de profesionistas indígenas), recibieron las influencias antes mencionadas. En los años de 1970 a la fecha se ha incrementado todavía más el apego a la lengua, tanto por la influencia de los profesionistas bilingües como por la promoción realizada por el profesor Francisco Elizalde García en su programa "Mañanitas Purhépecha" y ahora por la XEPUR del centro establecido por el INI en Cherán.

Y ya que vuelvo a mencionar al INI aprovecho para hablar de dos de sus buenas influencias en el cambio de la población. La primera incide muy poco directamente pero muy fuertemente de manera indirecta: el servicio de los técnicos (veterinarios, agrónomos, etc.). La actividad de los técnicos ha estado, quizá forzada por las circunstancias, orientada hacia fuera del pueblo. Dentro del mismo hubo lugar a algunos abusos y oportunidad para conseguir información y ayuda de otras fuentes. Más que un rechazo a lo que se pretendía enseñarles, puede discernirse un rechazo a las formas de relación con que los técnicos querían revestir su actividad. Para la gente de la comunidad los técnicos son gente de paso y la comunidad puede esperar otros años (aunque en relación con otras regiones se ve como atraso) mientras se presentan circunstancias convenientes. Sin embargo, la competencia que para los productores de Cherán representaban los efectos de la ayuda técnica del INI en las otras comunidades, estimuló en algunos casos la búsqueda de apoyo técnico en Uruapan, Zamora, Morelia y México.

Una segunda influencia favorable del INI fue la promoción de grandes números de maestros bilingües. Por una parte se fomentó la lengua y por otra hubo una derrama económica en Cherán resultante de esa ocupación. Más que otros profesionistas, de Cherán ha salido un gran número de maestros bilingües.

Y ya que hablamos de los maestros bilingües (jóchikas como les llamaban al principio sus malquerientes), hay que decir también algo de otras influencias educativas. Ya antes mencionamos la escuela confesional que se fundó en 1943 o 1944. Esta actividad rápidamente encontró una respuesta por parte del gobierno en la creación de la escuela federal. Posteriormente se creó también la escuela primaria estatal de Parícutin. Hoy en día hay cinco primarias, dos secundarias, una escuela comercial, y los intentos por hacer una preparatoria por cooperación desde el año pasado. El número de alumnos que pasan por las aulas es cada vez más grande: en 1982 terminaron secundaria 124 alumnos.

También la Misión Cultural # 16 dejó su huella en la población. El perito agrícola fue una ayuda alternativa a la de los técnicos del INI. El músico, mi padre, exalumno del Conservatorio de las Rosas, dio clases de composición, dirección y armonía a los directores de las bandas de la población y de otros pueblos donde servía la Misión, y enseñó a tocar instrumentos a muchos otros que asistieron a sus clases. La trabajadora social enseñó a inyectar a muchas jóvenes y señoras que después prestaron ese servicio en el pueblo; las clases de cocina abrieron el apetito de muchos maridos en la población (pero la falta de ingredientes o su elevado precio hizo inaccesibles muchas de esas comidas), y las conservas y dulces el de los niños y viejos. Igualmente, las clases de corte permitieron la hechura de prendas de vestir copiadas de catálogos de tiendas norteamericanas o del país. El maestro de artesanías parece haber encontrado una gran variedad de ocupaciones y de técnicas rústicas desarrolladas a lo largo de los años.

Con esto dejamos el aspecto educativo para tocar un poco los cambios en cosas económicas. Además de la influencia de la carretera, del crecimiento de la población y de inversiones gubernamentales en el municipio, podemos decir que la relativa afluencia económica de Cherán se deriva de tres fuentes principales. La primera es que hay un gran número de personas en actividades de alta rotación de capital que llevan consigo elevados beneficios (entre ellos pondremos a algunos comerciantes, a

los carniceros, a los fabricantes de artículos de madera tallada y de artículos de raicilla, etc.). En segundo lugar está el ingreso de los muchos profesores bilingües y de algunos profesionistas que gastan por lo menos parte de sus percepciones en Cherán. Y en tercer lugar están los braceros, aunque esto no quiere decir que sean menos importantes. Los que salen a trabajar por temporadas dentro del país han logrado resolver un problema que antes se tenía: en algunos meses no había nada que hacer en el pueblo y no podían ganar dinero. Los que van a los Estados Unidos, por la diferencia en los salarios y por la paridad de la moneda, pueden hacer grandes inversiones a su regreso.

Por esta relativa afluencia se han creado nuevas relaciones de poder y, consecuentemente, de clase, en el pueblo. Encontramos todavía a algunos de los antiguos ricos en la cúspide de la pirámide social, pero ya el poder no lo tienen todo consigo. Nuevos ricos (de la primera y tercera fuentes) les acompañan ahora y algunos con ideas muy progresistas.

En general, el nivel de bienestar se ha elevado (luz eléctrica en casi todas las casas, mejor calidad en vestido y vivienda, artículos domésticos y muebles, 33 líneas telefónicas, etc.). A ello incluso han contribuido los menajes de casa que han podido traer consigo quienes han estado más de dos años consecutivos fuera del país.

Un cambio también muy notable es la participación de la mujer en las actividades económicas. Al principio solamente a las viudas y a las ancianas se les permitía salirse del patrón de dependencia económica para ganarse la vida ya como costureras o como comerciantes en los mercados locales y regionales. En 1940, fuera de los dos mercados semanales en el pueblo no se vendía ningún alimento en la plaza. En 1942 mi abuela, por todos allí conocida como nana Chucha, se cambió a vivir a Cherán. En Nahuátzen, donde había quedado viuda, ya había la costumbre de vender alimentos en la plaza y ella, para poder dar educación a dos de sus hijas se puso a vender menudo (en las mañanas) y pozole o atole y tamales (por las tardes) en la plaza. Poco a poco otras señoras se animaron a sacar también a vender otras comidas.

Otra actividad fue la hechura de ropa para canjear por loza en la Cañada y luego vender ésta en Cherán y Paracho. Luego de la estancia de la Misión Cultural # 16 muchas mujeres se dieron cuenta de que podían obtener ingresos ya como modistas, cultoras de belleza, poniendo inyecciones, etc. Actualmente también muchas mujeres tienen tiendas permanentes en el mercado municipal.

Lo que aquí nos interesa es relatar los cambios más importantes, así que vamos a proseguir con nuestros saltos en lugar de dar el pormenor de cada novedad.

En el cultivo los cambios principales se han dado no sólo a través de las mejoras en selección de semillas, abonos y erradicación de plagas, sino principalmente a través de la demostración de la factibilidad y utilidad económica del nuevo cultivo. En esto los técnicos, a quienes la comunidad considera de paso, no son quienes cosechan los cambios. Ellos sólo siembran. Generalmente son una o dos personas las que les hacen caso y sólo cuando a éstas les va económicamente bien, entonces otros se apresuran a imitarlos. Como dice el dicho, "si no hubiera títeres, no hubiera monos". Este es también el caso en el comercio y en las industrias caseras.

Para un pueblo al que le encantan los chismes, las novedades, y que tiene curiosidad, la carretera vino a ser un medio de acceso a nuevas experiencias, nuevas cosas, nuevos conocimientos y nuevos negocios. Algunos al ver que en otras partes les estaba yendo bien en el torneado de la madera, también pusieron sus propios talleres. Otros se enteraron de que era posible vender artículos hechos con raíz de paja en la ciudad de México y no sólo se preocuparon por enviar sus productos para venta sino que incluso pusieron talleres en Pantitlán y Tacuba, sin dejar de producir en el pueblo. Otros se apresuraron a prestar servicios que ya eran necesarios: hay tres salas de cine en el pueblo, un salón donde se organizan bailes que ahora son casi quincenales, hay gasolinera, tienda de artículos automovilísticos, una fábrica de tabiques. Incluso como comunidad, Cherán ha logrado mantener en números negros la actividad de su resinera comunal.

Uno de los esfuerzos que conscientemente está realizando ahora Cherán es la construcción de la preparatoria por cooperación, como respuesta a los gastos tan elevados que suponía para los padres de familia tener que mandar a sus hijos a Paracho, Uruapan, Zamora o Morelia. El beneficio económico a corto plazo y el resultante de la formación de más profesionistas a largo plazo se tiene muy claro en la promoción que en español y en tarasco se está haciendo en el pueblo a través de la XEPUR.

Quizá sea bueno que con esto termine la presentación de los cambios. Y así como he brincado de cambio a cambio, también voy a saltar de punto a punto en mis conclusiones. Trataré de enlazar la enumeración de cambios con el tema del patrón de cambio sociocultural. Para hacerlo pienso que debo tratar tres puntos: la representatividad de Cherán, la manera en que los procesos en Cherán pueden ser base de generalización y la generalización resultante.

Subjetivamente, por haber estado en contacto con Cherán más tiempo que con otra comunidad de la Sierra, me parece que Cherán es una comunidad que ha cambiado a un ritmo rápido. En la medida en que tengo conocimiento de otros estudios realizados en otras comunidades (Carapan, Huecorio, Tiríndaro, Naranja, Tzintzuntzan, Tocumbo, Tancítaro, Peribán, etc.), considero que puede calificarse a Cherán como uno de los pueblos, habitados por una alta proporción de habitantes que pueden considerarse indígenas, que ha cambiado a un ritmo rápido en comparación con otras poblaciones del mismo tipo. No quiere decir esto que Cherán vaya a la cabeza en el número o importancia de los cambios. La *representatividad* que le atribuyo se debe al ritmo relativamente rápido de cambio. Como base de la generalización no me refiero solamente a los cambios enumerados uno tras otro, sino a lo subyacente a los mismos. Lo que subyace a los cambios no es algo como una substancia comunal, ni tampoco la mezcla de cosas antiguas y nuevas que pueda observar alguien que vaya de paso. Lo que subyace a los cambios es un tipo de solución al problema de identidad y cambio. A pesar de que aún los enumerados son muchos, los cambios no han

provocado problemas de personalidad, ni de desequilibrio emocional en la población. *A la gente le gusta cambiar* porque el patrón de cambio, la manera en que se ha resuelto el problema de identidad-cambio, no le provoca muchas inseguridades, ansiedades o temores. El patrón de cambio, la solución allí encontrada, favorece un proceso eupsíquico. La gente se siente bien en medio del cambio y encuentra bueno el cambio.

La generalización resultante va envuelta en dos pequeños paquetes: una consideración sobre el agente de cambio y otra sobre la manera en que es comprobable lo aquí expuesto.

Considero *agente de cambio* a toda aquella persona o institución que presenta a la gente de una comunidad alguna manera alternativa de existencia (ser, pensar, actuar, etc.). Pero en sentido más específico, como verdadero *agente* realizador del cambio, a lo anterior debemos añadir como requisito que presente un modelo o patrón viable de resolución del problema identidad-cambio.

Ahora bien, hay tres razones por las cuales la mayoría de los agentes de cambio no pasan a formar parte del grupo más específico antes mencionado:

En primer lugar, ese tipo de agente de cambio piensa que todos en este mundo, incluyendo a los de cualquier comunidad indígena p'orhé, viven en un mundo cien por ciento secular. Algunos, además, que han pasado por un entrenamiento científico específico, dan por sentado que en cualquier rincón de este planeta lo único que vale la pena en el camino a la modernización, es una racionalidad científica muy propia de muchas escuelas en México: la racionalidad científica positivista. Aun cuando sus ideales políticos y sociales estén alejados del positivismo, en lo que hace a los métodos y técnicas en su área específica de trabajo, se rigen por una racionalidad positivista.

Pero una comunidad indígena como la p'orhé vive en un mundo articulado de manera diferente. No se trata de un mundo totalmente secular. Su mundo se articula alrededor de un *tiempo ceremonial* y de un *espacio comunal*. Es un mundo que además tiene una lógica regional y una racionalidad de tipo pragmático; pero es un pragmatismo que se refiere al mundo

antes mencionado. No podemos hablar de un tiempo y espacio totalmente seculares.

En segundo lugar, piensa que la decisión de cambio debe ser externa y que opera sobre un objeto pasivo. Más concretamente, piensa que quien toma la decisión y quien realiza el cambio es el gobierno mediante sus instituciones. El que en este aspecto abandona el concepto de integración nacional está en buen camino para pasar al número de los reales agentes de cambio.

Pero una manera de concebir la decisión y realización del cambio como la antes descrita pasa por alto por lo menos tres detalles importantes:

- la decisión de cambio es una decisión comunitaria por la manera misma en que existe la sociedad p'orhé.
- por su decisión comunitaria *escoge lo que integra a sí misma* de todo aquello que llega a percibir como posibilidad de cambio ofrecido por el país.
- de lo anterior se puede ver que se trata de un *cambio selectivo*. Qué cosas cambien o cuáles no, será una decisión estratégica dependiente de la decisión comunitaria de cada población. No todos se enfrentan a las mismas circunstancias.

En estos tres detalles está la respuesta al patrón de cambio sociocultural de la cultura purhépecha, que es el tema que encabeza este capítulo.

En tercer lugar, pienso que es el foco alrededor del cual se concretiza el cambio. En raras ocasiones quiere lograr una alteración súbita y total, pero la mayoría de las veces le agradecería ver cómo él mismo es el epicentro del cambio.

Esta manera de percibirse ya de inmediato lo quita del número de los verdaderos agentes de cambio, ya que no se da cuenta de que su papel reside en presentar una manera alternativa de existencia y de ofrecer un *paradigma de conducta* que solucione el problema de continuidad, identidad y significatividad en el cambio.

Ya para terminar será bueno decir de qué manera es *posible constatar* lo dicho hasta aquí. El escrito se basa en experiencias propias y en pláticas y comentarios a lo largo de muchos años. El ordenamiento y la evaluación de lo que ha constituido o no un cambio importante podrá diferir quizá si lo hace otra persona, pero en cada gran área (paisaje, religión, política, sociedad, educación y economía) traté de mencionar aquéllos que más fácilmente pudieran quedar ennumerados en otra selección de los cambios importantes hecha por alguna otra persona del pueblo.

Incluso las conclusiones no son sino un intento de sistematizar los muchos comentarios escuchados y expresados durante un largo número de años. Creo que aparte de los criterios científicos de validación en este caso, como en otros que llevan mucho de transmisión oral, es necesario en última instancia poner como juez de validación el sentir del pueblo mismo. No he tenido todavía oportunidad de leerles este escrito sino a algunas personas en Cherán, pero espero que cuando tengan oportunidad de ver lo aquí escrito haya muchos que sientan que lo que aquí se dice refleja también su propio sentir.

CAPITULO IV

“EL COSTUMBRE” EN CHERAN

“El costumbre”, como generalmente se traduce el término *pindekua*, es uno de los aspectos fundamentales en la caracterización de la cultura purhé. No se trata, como veremos, de un estricto intercambio de regalos, a menos de que veamos esta práctica a muy largo plazo y en dimensiones comunitarias.

“El costumbre” se presenta en una gran variedad, según las diferentes comunidades que lo practican. Por esta razón y por no contar con muchas investigaciones realizadas en otras poblaciones, quiero solamente presentar algunos elementos del “costumbre” como se practica en Cherán, Michoacán. La razón de esta preferencia es que ese es el pueblo de la Meseta donde pasé más años de mi infancia. Por otra parte, quiero también hacer notar que me he restringido a los principales ritos de paso, o ritos de pasaje, en la vida social del miembro de la comunidad. Esto, en la actualidad prácticamente coincide con la administración de los sacramentos, pero no totalmente. Quizá cuando se trate de presentar los datos de muchas poblaciones se tenga que recurrir a la elaboración de una tabla o, incluso, si es para todos los pueblos tarascos, al uso de la computadora. Pero antes de que se transforme en simple dato estadístico, vamos a ver un poco de la práctica social, un poco de lo que es ser miembro de una comunidad de la Meseta. Aunque la información que aquí presento proviene casi toda de las personas a las que les correspondió hacerme sabedor de “el costumbre”, he tratado de confirmar la tradición consultando a algunas otras personas. La información que presento a continuación se refiere más bien a usos de hace veinte o veinticinco años.

Nacimiento

Al nacer en una comunidad purhé, el nuevo miembro tradicionalmente ha tenido que afrontar todos los peligros a los que está expuesto todo aquel que todavía está en el seno de su madre: condiciones higiénicas, peligros sociales y, por si fuera poco, otros peligros igualmente tradicionales.

Ante todo hay que decir que el momento de la concepción y el momento del engendramiento no coinciden, no son el mismo instante. La concepción es un término que designa vagamente el período que va desde el momento en que se produce un acto sexual en el que hay fecundación, hasta la fecundación misma. El engendramiento es el momento en que viene a la existencia un nuevo ser que puede ser contado socialmente y para el que hay expectativas comunitarias. Los niños no se engendraban en un sólo acto sexual, se iban haciendo poco a poco. La diferencia es especialmente clara en el caso de un eclipse: antes de que el futuro miembro de la comunidad tenga 40 días en el seno de su madre, es decir, “antes de que estén engendrados”, el eclipse les perjudica. Los perjuicios pueden ser, entre otros: labio leporino, nariz sumida, oreja aplastada, enanismo, etc. Si tiene más de 40 días ya no le perjudica el eclipse. En tiempos anteriores, cuando la familia se daba cuenta de que una mujer estaba embarazada, le prohibía utilizar corpiño, tacones altos, o levantar cosas pesadas. Estas prohibiciones eran para evitar los peligros del aborto. Pero había otro peligro: si a la futura madre no le daban aquello que estaba deseando, especialmente en cosas de alimento, la frustración podría provocarle un aborto. Esto también podía suceder si alguien malintencionadamente comía algo enfrente de la futura madre con el propósito de que a ésta le dieran ganas de comer lo mismo, de que “se le antojara”, y con la intención de no darle.

Si todo marcha bien, en el tiempo normal nace la criatura. Durante el tiempo de embarazo generalmente no se le regala nada especial a la futura madre. Pero una vez que da a luz, entonces empiezan los regalos.

En el parto ayudaban a la parturienta la madre o alguna pariente. El parto tenía lugar en el troje de la casa: dentro se hacía la división con petates o sábanas para aislarla y para que no le diera el aire. Así llegaba al mundo un nuevo miembro de la comunidad.

Los abuelos, paternos y maternos, le llevan atole, pan, leche, azúcar y tablillas de chocolate. Igualmente, en caso de necesidad por parte del padre, suplen los gastos: son los que en lugar del padre dan los *jukánari* (o sea, el dinero).

A la madre de la parturienta le toca lavar la ropa de uso de la nueva madre y lavar los pañales del recién nacido. Esto generalmente se prolonga de ocho a quince días.

La suegra de la parturienta va a hacerle la comida mientras no pueda levantarse. Generalmente ya de antemano la familia tenía preparados cuarenta pollos que la nueva madre había de comerse en los cuarenta días siguientes al parto, en los que también debía tomar caldo de pollo. Junto con la madre de la parturienta, le toca también dar toda la instrucción respecto a qué debe y qué no debe hacer durante el tiempo que sigue al parto. Esto era muy importante en el caso de que la nueva madre fuera primeriza. En ese caso se le decía que debía tomar atole en lugar de agua para aumentar el flujo de leche, debía comer las comidas tradicionales, bañarse hasta solamente ocho días después del parto (esto se hacía con agua tibia y generalmente se le rodeaba con petates para que no le diera el aire. Si le daba el aire, ya fuera porque no hubiera estado bien cubierta durante el baño o por haber salido después, podía hincharse). Por otra parte, se le prohibía alzar cosas pesadas hasta cuarenta días después del parto. No podía barrer de pie sino que lo debía hacer sentada en una silla y jalando la basura hacia sí con la escoba. Si no tenía quien le ayudara después de los 15 días (cuando dejaba de ayudarle la madre) entonces debía lavar hincada, nunca de pie. Igualmente debía evitar que el aire le golpeará la espalda porque podía dejar de fluir la leche.

La suegra se iba a dormir durante los primeros 15 días con la recién parida. Al marido le tocaba dormir en otro cuarto o en casa de su familia. En un lado de la cama dormía la suegra, en medio

el recién nacido y en el otro lado la madre de la criatura. Esto se hacía con el propósito de que el recién nacido no se hiciera *kueneshi*, para que no se “hiciera ético”. Esta enfermedad tradicional comprende síntomas tales como el ser demasiado flaco, tener tuberculosis, desarrollar demasiado el estómago, etc. Además, en tiempos en que no había píldoras y otros métodos anticonceptivos, generalmente la presencia de la suegra era una manera de “cuidar” a la nueva madre de un nuevo embarazo. Se le “cuidaba” hasta por seis u ocho meses.

Los tíos y tías le llevaban regalos al sobrino(a). No había cosa especificada. Podía ser ropa o juguetes. Si el recién nacido tenía hermanos mayores que podían disponer de su propio dinero, éstos debían dar algo para comprarle regalos al recién nacido.

Los padrinos de bautismo de la nueva madre debían hacer una visita formal en la que debían llevar el ajuar del niño y cosas de uso para la madre. El ajuar consistía en un chiquihuite o canasto de pan, gorrita, pañales y/o fajeros, y la blusa o chambrita, y las cosas de uso como azúcar, piloncillo, chocolate, jabón de baño, jabón de pan (para lavar) y velas.

Las amigas de la parturienta también la visitaban llevándole pan blanco, chocolate, azúcar y (en casos especiales) jabón.

Al recién nacido lo cubrían con sábanas o con toallas para limpiarlo. Durante todo el primer día, y hasta el tercero, se le daba solamente alguna infusión como el té nurite. Se le daba de beber la infusión con un pedazo de tela que el pequeño chupaba, porque entonces no había biberones. Al segundo día se le daban unas cuantas gotas de aceite de olivo o “aceite de comer” para limpiarle el estómago. Esta era una especie de purga y se le aplicaba con un trapo. Una vez que se le había limpiado el estómago, desde el tercer día se le daba el pecho.

Normalmente el cordón umbilical se seca y cae dentro de los primeros ocho días de vida. en el caso de que no se le hubiera caído de modo natural, entonces se tomaba una vela de cebo y un pedazo de la misma se amasaba con sal. Luego esta mezcla se le ponía alrededor del ombligo para que se le desprendiera el cordón. Una vez desprendido ya se podía bañar al recién nacido.

Lo bañaban dentro del troje o dentro de la cocina con agua tibia a la que se había añadido algo de alcohol. Después del primer baño se le daba a beber agua de rosa de castilla para evitar el *chincual* y se procuraba que no le diera el aire. El *chincual* es una enfermedad mezcla de alergia e irritación. Se caracteriza por la aparición de granos o irritación alrededor de, o en, el ano, y por una manera aspirada de llorar. Su origen se atribuye a la ingestión de irritantes (especialmente chile) por parte de la madre lactante, o bien a que la madre no se había bañado con frecuencia durante el embarazo. Para prevenir la enfermedad, al bañar al recién nacido con agua tibia en la que además del alcohol se había puesto (hervida o desmenuzada con las manos) una cantidad suficiente de hierbamora que es un planta silvestre que da frutos parecidos a los de la *pitzekua*. Si aun con estos cuidados la criatura se enfermaba, entonces se le curaba con una mezcla de hollín -tomado del asiento de las ollas, cazuelas o del comal- y manteca o cebo y se untaba esta mezcla alrededor del ano. Además se puede aplicar también un poco de leche de pecho. Pero la curación más efectiva es así: se calienta el “aceite de comer” hasta una temperatura tal que la madre lo aguante en la punta de los dedos, se empapa un trapo en el aceite así caliente y se aplica al niño en la parte afectada. Huelga decir que la criatura lloraba con grandes gritos durante la curación.

Cuando a pesar de bañado el niño no podía dormir por la noche, entonces había que mantenerlo despierto (en subsecuentes baños) durante el día. Había que cambiarle el horario de sueño al niño para que dejara dormir a los adultos: si de noche no podía dormir, había que mantenerlo despierto durante el día. O bien, se le bañaba con agua de lechuga, o se le ponía la lechuga debajo de la almohada. También había que acostumbrarlo al cambio de ropa durante el día. Si el niño estaba despierto durante la noche se asustaba con la oscuridad y era necesario encender una vela; y esto era peligroso, porque podía provocarse un incendio en el troje de madera. En caso muy necesario, todo lo que se hacía era sustituirle el pañal pero no todo el ritual de cambio de ropa. Para cambiar al niño había que aflojar el fajero y quitar el pañal. Luego limpiar sus feces y orina con el mismo

pañal o con alguna otra tela. Se le ponía luego sagú o maicena (hoy en día se pone talco). Algunas veces se acostumbraba asolear al niño, especialmente si se le cambiaba en la mañana. Se ponía luego el pañal limpio y se le sujetaba con el fajero. Finalmente se le envolvía en su cobijita.

A los pocos días, generalmente junto con su madre, estaba ya el niño presentable a los demás. En los días siguientes al nacimiento el niño era bautizado.

Bautismo

Casi todos los niños llegan normalmente al bautismo a los ocho días de haber nacido, pero algunos llegan antes si se ven casi a las puertas de la muerte por alguna enfermedad. Los que están sanos tienen su rito de paso como se debe. Entonces hay que escogerles padrinos. La elección de los padrinos en general sigue las mismas reglas en el caso de otros sacramentos, así que aquí podemos tratarla.

Generalmente al que se le pide el favor no puede negarse. Uno en la comunidad debe favores también, así que no puede negarse. Pero si no tiene dinero en la ocasión en que se le pide, el invitado para ser padrino puede posponer la fecha, o bien, posponer el sacramento para el que será padrino. Por ejemplo, si no puede ser padrino de bautizo, puede quizá ser de confirmación. Por otra parte, puede ser que los padres tengan el *gusto* de que X persona sea el padrino y entonces, tenga o no las posibilidades económicas para ser un padrino evidiable, lo será. También puede darse el caso de que X persona tenga el *gusto* de apadrinar a un niño o niña. En ese caso generalmente tampoco se le desaira el gusto. En cualquier caso, con la elección y aceptación del padrino, se establece un parentesco que no se limita a la relación espiritual sino que se extiende a las actividades de la vida diaria y que puede incluso llegar, en el caso de familias de tradición artesanal, hasta la enseñanza del oficio característico de la familia del padrino (obrajero, carpintero, herrero, etc). Hace

unos cincuenta años era importante la elección de padrinos, especialmente entre la gente del mismo pueblo. Su importancia económica, sin embargo, era innegable.

Entre las diversas clases de padrinos que podían darse estaban: a) los padrinos puramente ceremoniales que después no cumplían ninguna de sus obligaciones ya fuera por ausencia o por desidia; b) los padrinos de alguna posición económica que generalmente ayudaban (también económicamente) al ahijado en las necesidades familiares, en sus estudios o a conseguir un trabajo; c) los padrinos que tenían necesidades económica y que difícilmente podían cumplir con las costumbres relativas a los regalos, pero que requerían a veces de la ayuda del ahijado; y d) los padrinos de fuera de la población que generalmente servían para aumentar el prestigio de la familia que se relacionaba con él, y en este caso servía el padrino como enlace para el futuro estudio u ocupación del ahijado. No es ésta una enumeración completa, pero en su mayoría los padrinos caían en una de las cuatro categorías anteriores.

Una vez con sus flamantes padrinos, se podía proceder a la ceremonia.

A los padrinos les toca regalar el ajuar: camisita, blusa, calzoncitos blancos, sábana, una pequeña cobija, gorra, zapatos, calcetines o tobilleras, pañales, fajeros y dos velas. Las velas las encendían al llegar a la casa del nuevo ahijado. El padrino paga además los cohetes que se utilizan. Da el “volo” después de terminada la ceremonia a la salida del templo. Ya en casa de los padres del pequeño, entrega una botella de a litro de tequila o charanda, o bien entrega un “cartón” de cerveza (24 botellas). Para la celebración también regala cigarros para que fumen los que acompañan. Generalmente paga también el grupo musical que ameniza la celebración en casa. Al término de la celebración en la casa, y para dar por terminada toda la ceremonia, los nuevos compadres debían sellar el nuevo parentesco con un *abrazo* y llamándose mutuamente *compadre*. Como es de suponer, el padrino debe hacer gastos considerables y en los pueblos agrícolas no se dispone de mucho dinero en cualquier época del

año. Cuando el padrino no tiene para hacer todo el gasto, entonces sus propios compadres cooperan para que no quede mal.

A los padrinos se les llevaba churipo o mole y trece tamales de a litro cada uno, el mismo día o a los dos o tres días después del día de la ceremonia.

En tiempos en que todavía no había luz eléctrica ni estufas de gas, era de esperarse que la iluminación y el fuego para cocinar tuvieran importancia primordial. A los compadres del padre del recién bautizado les tocaba ir al cerro a cortar y traer leña para cocinar, y cortar y traer el ocote para la iluminación. Les tocaba igualmente ir por los padrinos, para acompañarlos a la comida o merienda. A veces se disculpaban y no iban. En ese caso le tocaba a la familia del bautizado llevarles la comida a sus casas. Esto siempre terminaba en borrachera.

Los que sin ser parientes directos ni compadres por una u otra parte, eran invitados a asistir a la celebración, debían llevar un regalo o alguna ropa para el niño. El regalo generalmente se adornaba y se entregaba en una batea o "peribana". A los padres del niño o niña les tocaba devolver las bateas a sus dueños acompañándolas con pan. Este pan debían haberlo mandado hacer antes de la ceremonia o el mismo día porque la devolución debía hacerse sin tardanza.

Una vez que el niño o niña iba creciendo, había que cuidarlo de enfermedades, peligros de accidentes, animales, etc. Igualmente había que cuidarlo del "mal de ojo" y evitar que le calentaran la sangre. Cuando el pequeño al ser abrazado por alguien queda prendado de esa persona y el abrazo le afecta al niño, entonces se presenta el mal de ojo. Hay mucha literatura sobre el mal de ojo. Su curación es la *limpia*. La limpia puede hacerse en casa, cuando hay la tradición y fuerza necesaria para ello, o bien se puede llevar al niño a que lo atienda un "uandari" o un curandero.

Cuando a un niño pequeño le cae bien o le gusta una persona, empieza a estirar los brazos hacia ella, retuerce el cuerpo para que quien lo está abrazando lo deje ir a los brazos de la persona que le gustó. Si no puede moverse mucho, entonces sólo estira el

cuello o inclina la cabecita. Si con todo, no lo entregan a la persona que le gusta al niño, entonces éste se pone lloroso, se molesta por cualquier motivo y tarda mucho en volver a tener calma. Para evitar esto, quien tiene al pequeño en brazos debe dejar que el niño se vaya con quien él quiere irse. Una vez que esta persona lo ha abrazado, besado y dicho cosas agradables, el niño se distrae, y entonces lo devuelve o uno puede recogerlo.

Otro peligro que acecha al pequeño es el poder del sendero o poder del camino. Cuando uno saca a los niños pequeños a un camino o al campo, el camino o el campo pueden atrapar el espíritu de los pequeños. Si el camino o el campo atrapan su espíritu, entonces el niño se pone lloroso y se molesta de todo hasta que es llevado nuevamente por el mismo camino, o al mismo lugar del campo. Para evitar esto, en el momento de regresar, cuando ya se va a apartar al niño del camino o del lugar, se le repite una y otra vez durante el trayecto la frase: “vente hijito (a), vámonos. Vente, no te quedes. Ya vámonos”.

Entre éste y muchos otros peligros transcurre la vida del pequeño. Pero ciertamente no todo son peligros, sino que hay ocasiones que le dejan gratos recuerdos como las fiestas del pueblo, las fiestas de su propio ciclo vital y las de otros miembros de su familia.

Confirmación

Esta fiesta se reservaba para cuando el obispo de la diócesis visitara el lugar, cosa que ocurría generalmente en la fiesta del santo patrono del pueblo. De esta manera se daba un realce muy especial a la fiesta del patrono e igualmente la ceremonia de la confirmación quedaba ligada directamente a la fiesta patronal y al gozo de la misma.

Sin embargo, la confirmación no revestía la misma importancia que el bautismo. Los padrinos debían dar dos cosas: el ajuar y el rosario y el libro. El ajuar consistía en un trajecito y zapatos para el niño, o un vestido blanco para la niña. El rosario podía ser de cualquier precio, dependiendo de las posibilidades del

padrino. El libro generalmente era un libro de oraciones o devocionario.

A los padres del niño les tocaba dar de comer después de la confirmación. Y para todos los regalos recibidos debían *corresponder* con un canasto de fruta de la estación. Los padres del ahijado debían llevarles a los padrinos atole negro, nacatamales y frutas de la estación a su casa, por el favor recibido y por el nuevo parentesco.

Aun cuando la confirmación en algún momento de la historia de la Iglesia debe haber sido muy importante en la vida del cristiano, es decir, *cuando la experiencia religiosa del nuevo creyente era finalmente confirmada por el obispo*, en el pasado reciente ya no revestía esa importancia y solamente quedaba grabada en la vida del creyente por estar ligada a la fiesta patronal y a una fiesta personal que implicaba el establecimiento de nuevos lazos sociales y comunitarios.

Primera Comunión

Más importante en la vida del niño o adolescente era la Primera Comunión. La reunión con compañeros de su misma edad para la instrucción en el catecismo le daba la oportunidad de hacer nuevas amistades y de hacer algo que le aumentaba el sentido de comunidad. Sin embargo, una vez llegado el día de la Primera Comunión, la celebración retomaba su importancia familiar.

A los padrinos les tocaba comprarle al ahijado el rosario, la vela y el libro. Además, si estaban en posición de hacer el gasto, debían comprarle traje blanco si era ahijado, o vestido blanco para la ahijada.

Los padres debían preparar el desayuno para los padrinos e invitados. Pero, por su parte, los invitados no tenían obligación de llevar nada.

Matrimonio

Podemos decir que la celebración familiar más importante en el ciclo vital era el matrimonio. Aun cuando generalmente se aceptaban bien los matrimonios exógamos, la tendencia era a criticar a aquel que buscaba pareja fuera de la población. La razón principal que se alegaba era la diferencia de las costumbres, diferencia de *pindekua*. Así se decía, por ejemplo, que quienes venían de Paracho o Uruapan desayunaban con chocolate y pan, y que era difícil mantenerles la costumbre en Cherán. Se aludía también a la diferencia de costumbres en otras celebraciones familiares o del pueblo. Podemos decir que la preservación más o menos intacta del “costumbre”, del *pindekua*, era uno de los factores que acentuaban el regionalismo o el localismo. Todavía hoy en día puede oírse el comentario, cuando se trata de que alguien tiene una esposa de otro estado o de otro país: “por allá no acostumbran...” o “por allá acostumbran...” Ciertamente era más fácil contraer matrimonio con una persona de otra población cuyas costumbres fueran muy similares a las de Cherán, pero sólo como recurso alternativo. El sentido de identidad comunitario pedía que la pareja fuera de la misma población.

Vamos a ver la celebración de este evento del ciclo vital en varios de sus aspectos, ya que es la más complicada de las celebraciones familiares.

Cuando se consideraba que el período de noviazgo había sido suficientemente largo, o se veía la conveniencia de celebrar la alianza matrimonial, entonces se procedía al *pedimiento*. Para ello el novio debía hacerse acompañar por sus padres, por su padrino de bautismo, por alguno de sus otros padrinos, o por el sacerdote responsable de prestar los servicios espirituales de la población (en ese orden). Se requería siempre la presencia de un *garante* (que podríamos llamar fiador social; en inglés *sponsor* o *guarantor*) para respaldar la expresión de las buenas intenciones del solicitante.

A la ceremonia del *Pedimiento*, el solicitante lleva cigarros y también una botella de tequila o de charanda.

Con el debido respeto y humildad de quien va a solicitar un gran favor, el garante pedía hablar con el padre de la novia. Como de antemano ésta debía avisar que “se había mandado pedir”, el padre de la novia debía estar presente a riesgo de faltar a la cortesía que el caso requería. Cuando los padres de la novia no estaban de acuerdo, generalmente recibían a los solicitantes pero luego negaban la mano de la novia.

El garante empezaba con una plática que poco a poco iba llevando al punto que se quería tratar. Al llegar a ese punto, el novio debía hablar para manifestar sus intenciones. La contestación debía ser igualmente cortés y se fijaba un plazo para dar la respuesta. La razón que se aducía para no dar la contestación de inmediato era que se iba a “avisar a los familiares” o alguna otra cosa parecida.

Una vez llegado el plazo en que debía darse la respuesta a la petición de mano, se presentaban nuevamente en casa de la novia, el novio y sus familiares. Juntamente con el anuncio de que se había accedido a la petición, se preguntaba al solicitante la probable fecha en que pensaban casarse. Después de eso se negociaba la fecha, quedando generalmente fijado un plazo más o menos largo para la celebración de la boda, dependiendo de la posibilidad de efectuar el gasto correspondiente por parte de las dos familias.

Una vez que se ha dado a conocer la decisión, si es afirmativa empiezan de inmediato los *agradecimientos* con la entrega del vino y del pan. Los que fueron a pedir a la novia, entregan el pan para todos los familiares de la novia. Una vez dado el sí puede ya hacerse la presentación ante el sacerdote para que empiecen a correr las amonestaciones.

En el tiempo que va desde el sí hasta el matrimonio, es decir, mientras está pedida, en cada fiesta los familiares cercanos del novio le llevan fruta en un chiquihuite o batea a la novia. La novia tiene que corresponder con churipo y corundas. Además debía participar en el baño en la barranca el día de San Juan.

En el caso de que haya muchas probabilidades de una negativa, o bien, cuando los novios ni siquiera se atreven a llegar al pedimiento, o cuando se les desborda la pasión, entonces el recurso que les queda es el “robo” de la novia. Esto no quiere decir que se emplee la fuerza, o que se deba hacer con engaños, aunque a veces sucede. Lo que pasaba casi siempre era que se ponían de acuerdo para fugarse pero la responsabilidad social recaía sobre el novio y por esto se decía que se había robado a la novia. En este caso, en lugar de presentarse a los *agradecimientos*, una vez que ya se hubiera retornado a la vida normal, el novio debía “depositar” a la novia en casa de algún familiar. Luego debían ambos presentarse al “perdón” a la casa de los padres de la novia. Generalmente no se les recibía bien y se les hacían advertencias y a veces se les regañaba. A la ceremonia del “perdón” debían llevar lo mismo que a los *agradecimientos*.

Antiguamente no se celebraban el mismo día el matrimonio civil y el de la iglesia, sino que aquél precedía a éste. El casamiento generalmente se hacía en la tarde (la mayoría de las veces era entre las cuatro y cinco de la tarde). Se consideraba de mayor lujo mientras mayor era el número de acompañantes que iban por la calle al juzgado. Al terminar la ceremonia del matrimonio civil, el novio retornaba a su casa con sus familiares y la novia a la suya con sus propios familiares. Pero si la novia se “había ido”, después del matrimonio civil ya la novia se iba junto con el novio para vivir en la casa de éste.

En el día del casamiento civil, primero era la comida, luego la ceremonia y luego se iba por el pan. El padre de la novia daba la comida para sus acompañantes y el padre del novio daba la comida a los suyos.

Cuando ya se ha comprado el pan, que a veces tiene forma de muñeco, la madre del novio le entrega una parte a la mamá de la novia y si algo sobra, lo reparte la mamá de la novia. Este pan, así repartido entre las dos familias, sirve para manifestar la existencia de una relación que implica la obligación social de participar en la ceremonia. Cada familia lo entrega a todos aquellos familiares y parientes que deberán acompañar el día o

días de la ceremonia. Todo aquel que ha recibido, después debe "corresponder" con ropa el día de la boda religiosa. Cuando ha llegado el pan se da bebida en abundancia a todos los acompañantes. Las primas y primos del novio daban un listón y un pan (o varios panes, dependiendo de la situación económica de quienes recibían) a las primas de la novia. A los tíos de la novia, los tíos del novio les llevaban, a cada uno, una botella o un cartón de cerveza especial para cada uno (de uno para uno). El tío que hubiera recibido botella debía *corresponder* con una camisa o un pantalón el día del matrimonio religioso.

Un día antes de la ceremonia religiosa, que por esto la mayor parte de las veces coincidía con el día del matrimonio civil, se llevaban las *donas*.

Las *donas* son los dones que se hacen específicamente en ocasión del matrimonio y consisten en el traje y vestido de boda de los novios. Esta costumbre es un *obligación social* para los que viven en el pueblo; los que viven fuera del pueblo generalmente sólo entregan regalos. La obligación social que recae sobre las familias y familiares residentes en el pueblo no se restringe a los regalos sino que lleva consigo el reconocimiento permanente de las relaciones así establecidas. En términos muy generales, en lo que hace a los regalos, cuando en una familia se casa un hijo, la familia y los parientes reciben; cuando se casa una hija, la familia y los parientes dan. Los familiares de la novia entregaban pan a uno o más de los familiares del novio y a su vez recibían prendas de vestir de cada persona a la que hubieren entregado pan. El padre de la novia, sin embargo, prácticamente tenía que vestir a los parientes cercanos del novio. La obligación social se mantiene y liga a las familias. Es un lazo entre generaciones.

Aunque a veces el orden es inverso, aquí vamos a consignar el inicio del círculo de las *donas*, de la casa de la novia a la casa del novio, y de la casa de éste a la de aquélla.

Salen primero de la casa de la novia para ir a vestir al novio. Encabeza la comitiva la novia con su familia, le siguen los acompañantes y al final va la música. Las primas de la novia

llevan los toritos y van toreando los primos de la novia con las servilletas que recibieron de las primas de la novia. Quienes llevan la ropa van bailando con el canasto en la cabeza. Las *donas* del novio generalmente consisten en lo que va a utilizar en la boda religiosa: pantalón, camisa, calcetines, zapatos, “poncho” y sombrero. Al llegar a la casa del novio, se coloca un petate a medio patio o en algún lugar abierto y principal de la casa, y encima del petate ponen una silla. Es costumbre que el novio se esconda y, después de hacer esperar a todos un rato, luego aparezca. Generalmente el mejor amigo del novio es quien le va poniendo las prendas, pero antes, entre algunos de los presentes primero lo despojan de su pantalón, calzado, calcetines, camisa y sombrero. Luego el mejor amigo le va poniendo las *donas* y todos, hombres y mujeres, ayudan a ponerle la ropa. Finalmente le ponen su “poncho” y su sombrero. A veces, después de haberlo vestido, lo “mantean”. Una vez terminado esto, el novio, junto con el que va a ser padrino de velación, da las gracias a todos los que acompañaron. Al despedirse, las bateas o canastos son retornados a sus respectivos dueños. Huelga decir que es ocasión en que se toma mucho.

Después, de casa del novio y con música le llevan las *donas* a la novia. Se reúnen los familiares y acompañantes para el recorrido que generalmente pasa por la calle Comercio que es la principal, en algún punto del recorrido. El propósito es ir a vestir a la novia, poniéndole los atuendos que ha de usar en la boda. Salen de la casa del novio: primero el novio, sus padres y familiares. Luego van los acompañantes. Finalmente van los músicos. Las *donas* se llevan en canastos o bateas. Mientras van por la calle, quienes llevan *donas* van bailando al son de la música. Durante el recorrido y mientras van bailando, las primas del novio embisten con un torito de pan que llevan en las manos a los primos del novio; éstos toreaan al torito con una servilleta que previamente han recibido de las primas del novio durante el recorrido.

Al llegar a la casa de la novia empieza el baile durante el cual se cambian las servilletas por los toritos de pan: no se entregan simplemente sino que hay que arrebatarlos. Cuando alguien

logra arrebatarse el pan lo cambia por la servilleta. Una vez que han bailado los acompañantes un buen rato, piden a la novia para vestirla. Generalmente es la madrina o la hermana mayor del novio quien la viste. Conforme van destapando los canastos de las *donas* y de los regalos (cuando estos se entregan ese día), le van poniendo solamente lo que va a utilizar la novia en la ceremonia religiosa. Mientras esto está sucediendo, la música toca y todos comparten la bebida. Una vez que terminan de vestir a la novia, ésta, junto con su madrina de bautismo o su madrina de confirmación da las gracias a todos. Al terminar de vestir a la novia se tiran cohetes y con esto, la gente que oyó la música por el pueblo, sabe que se terminó esa parte de la ceremonia.

El día del matrimonio religioso se hace más visible el intercambio de regalos entre los parientes de las dos familias. Todo aquel que recibió pan tiene que *corresponder* con ropa para quien le dio el pan. Esta costumbre se enmarca en el conocimiento de la historia personal y situación social del que da y del que recibe. Hay que saber quién es rico y quién pobre, quién es quién en cada una de las dos familias: se da de acuerdo con lo que quien recibe pueda corresponder. No se puede libremente dar de más o de menos de lo que quien recibe pueda *corresponder*: lo impide la costumbre por boca de los mayores. Es muy mal visto tanto dar de menos como dar de más.

Ahora bien, en el caso de los primos de los novios, si una prima del novio le da un listón y un pan a la prima de la novia, ésta en el día del matrimonio religioso debe corresponder, a quien le dio el pan, con blusa o con falda. Pero si a alguien le dan tres o cuatro panes, entonces esa persona (que obviamente debe ser de mejor posición económica) debe corresponder con ropa fina.

Generalmente la misa del casamiento se celebraba por la mañana y, por la tarde, en casa del novio, se entregaba a la novia. Hoy en día la celebración de la misa es casi a cualquier hora del día.

Para la celebración de este día, las mayores responsabilidades económicas recaen sobre los padres de los novios, los padrinos de

velación y los padrinos de bautizo de cada contrayente. Aunque ya se mencionó anteriormente lo que incluyen las *donas*, vamos a tratar en los siguientes párrafos a los seis diferentes actores en el aspecto más económico de esta celebración.

-Los padres del novio ponen los gastos de la música y el vestido de la novia. La madre del novio regala el rebozo con que se casa la novia. A los padres del novio les toca dar el desayuno (si la familia era muy pobre a veces se daba solamente el chocolate en agua y dos piezas de pan) y les tocaba hacer comida para todos aquellos acompañantes que quisieran asistir. La comida comprendía: arroz, mole, churipo, corundas y bebida.

-Los padres de la novia a veces compraban el traje con el que se casaba el novio. También hacían comida para todos aquellos acompañantes que quisieran ir a comer con ellos. Los alimentos eran aproximadamente los mismos que en la casa del novio.

-Los padrinos de velación cubrían los gastos del arancel por la misa y el cantor, el arreglo del templo, a veces daban desayuno en su casa; pero si se daba el desayuno en casa del novio, entonces les tocaba llevar un *chunde* de pan y llevar chocolate. Los padrinos de velación daban también otro rebozo a la novia. La madrina de velación le ponía este rebozo a la novia a la salida de la misa.

-Los padrinos de bautizo del novio daban un rebozo y zapatos a la novia. También les tocaba hacer comida para todos los acompañantes que quisieran asistir.

-Los padrinos de bautismo de la novia le compraban el “poncho” al novio. Además les tocaba vestirlo antes de que saliera hacia el templo para la misa de velación. Si los padres de la novia le compraban el traje de boda al novio, los padrinos de bautismo de la novia debían comprarle los zapatos.

-Los padrinos de confirmación del novio le compraban, a veces, un rebozo a la novia.

El día de la boda religiosa se hacían las comidas con mucha bebida. En la mañana después de la boda, cada grupo familiar desayunaba primero en su propia casa. Luego los parientes del novio iban a invitar a los parientes de la novia, con palabras corteses y dándoles la mano, para que fueran a desayunar a su

casa. A este desayuno debía acompañar a la novia su madrina de bautismo. Sólo los de la casa de la novia tomaban chocolate en este desayuno. Tanto en el desayuno como en la comida, los hombres se sentaban en grupo aparte y las mujeres en otro. Se les servía primero a los hombres y en bastante cantidad; luego se servía a las mujeres en pequeña cantidad y en platos sólo a medio enjuagar. Después de la comida se hacía la ceremonia del *abrazo* de los nuevos compadres para sellar la relación.

En la tarde del día de la ceremonia religiosa, las madrinas (de bautismo, de confirmación y de velación) del novio llegaban a casa de la novia con el *uandari*, la sahumaban con copal, el *uandari* le rezaba y luego le pedían a la novia que los acompañara a casa del novio. Venía entonces la ceremonia de entrega de la novia en la cocina de la casa del novio. Allí, antes de entregarla, los padres de la novia le daban su bendición. Luego la bendecían sus padrinos, luego los abuelos y los tíos. Una vez entregada, a los dos los sahumaban con copal. Luego el *uandari* les hacía su alocución ceremonial.

Una vez terminado esto, los familiares hacían que la novia diera vueltas alrededor del fogón, “para que no se fuera a divorciar”, acompañada de todos los presentes. Las primas de la novia le cargaban al novio morrales con servilletas para que fuera al cerro “a traer hongos, a traer leña” y le aconsejaban respecto a su mujer diciendo: “la llenas bien, al fin que sabe comer, para que no se traspase”. Después la novia recibía los regalos que le hubieran llevado los acompañantes. Mientras esto sucedía, se hacía el intercambio de panes y ropa ya antes mencionado, y quienes recibían ahora ropa *correspondían* con pan y bebida.

Los parientes del novio entregaban loza y utensilios de trabajo de casa a los parientes de la novia, para que supieran que tenían en el futuro la obligación de *ir a cumplir* cuando hubiera fiesta (cualquiera que ésta fuera) entre los parientes del novio. Significaba esto que les quedaba la obligación social de ir a hacer quehaceres de casa cuando hubiera fiesta. A esto se le llamaba *entregar el cargo*.

Cuando ya se despedían todos los parientes, al son de un jarabe (la música había estado tocando gran parte del día), todos empezaban a buscar los trastes tiznados de la cocina. Los tomaban y con ellos en la mano trataban de tiznar al que se dejara de entre los nuevos parientes. Se tiznaban todos en la cara, pero si les fallaba el tino el nuevo pariente podía quedar tiznado de la ropa también. Solamente a los novios no los tiznaban.

Conforme se despedían los parientes, ya debidamente tiznados, los novios les iban dando las gracias a los que iban saliendo de la casa. A las madrinas de la novia las llevaban con música a su casa (primero iban a llevar a la madrina de bautismo, luego a la de confirmación y luego a la de velación) y después iban a llevar a los familiares de la novia.

Y sigue “el costumbre”.

Si los novios se iban de luna de miel, lo que a continuación se menciona se hacía sin su presencia, pero si no salían de luna de miel debían estar presentes en la casa del novio.

Las hermanas, primas y (sobre todo) abuelas de la novia, hacían pozole o atole para llevar temprano con música a casa del novio. Allí las esperaban con *calientes* bien cargados y tanto hombres como mujeres generalmente se emborrachaban. Incluso algunas veces cada quien ya llevaba hecho su “ponche caliente” para tomarlo allí. Si tenían voluntad, los caseros no dejaban que se fueran los que habían traído el pozole o el atole y todo el día -ya todos borrachos- se hacía comida para ellos.

Los hombres arrimaban leña y agua. Los de casa arrimaban maíz, carne (de pollo, de res, etc.) y otros materiales para que las parientes de la novia hicieran la comida.

Al tercer día a los de la casa de la novia les tocaba *ir a lavar la loza* a casa del novio. Unas parientes de la novia lavaban la loza y otras hacían atole de arroz, atole de dulce o atole negro y nacatamales en los que usaban la carne que no se había consumido en las comidas de los días anteriores. Se les llevaba a los

padrinos de velación y después comían todos los parientes.

Con esto terminaba la celebración del matrimonio.

Muerte

Todo lo que empieza termina y el término del ciclo vital, al igual que el inicio, no podía quedar sin su ceremonia. En el momento en que se daba cuenta de la muerte de uno de su familia, la esposa (en el caso de la muerte del esposo o de uno de sus hijos) o la madre de ésta (en el caso del deceso de la esposa), debía romper a llorar con tal fuerza que fuera oída fuera de la casa por los vecinos, diciendo “Ay... (el nombre del muerto)..., ya te fuiste”, y otras lamentaciones por el estilo. Esta forma de llorar era una prueba del amor que profesaba a quien acababa de morir. Quien no lo hacía, demostraba con ello su falta de amor. Se le criticaba con preguntas como “¿tanto gusto te dio que se muriera que ni siquiera le lloraste tantito?” y otras más.

Los de casa, los compadres de la familia o, en su defecto, los vecinos debían ir por la leña para la lumbrada que ardía toda la noche mientras se velaba al difunto y leña para cocinar los alimentos. Los ahijados de la familia debían ir por el huinumo (hojas de pino) para tender el cadáver y para poner sobre el piso de la habitación donde fuera tendido. Los acompañantes llevaban velas y/o dinero, azúcar, cigarros o botella.

Todos los gastos (aparte del ya mencionado) corrían por cuenta de la casa donde había ocurrido el fallecimiento.

En el patio de la casa se hacía una lumbrada donde se calentaban quienes acompañaban en la noche a velar al difunto. En esa lumbrada se hacía el café que se daba a los acompañantes.

Para el almuerzo se servían frijoles y en la comida se daba *atapakua* (cocimiento de masa para tortillas, chile guajillo, cilantro, cebolla y queso) y corundas (tamales).

Para tender el cadáver se colocaba una mesa en el centro de alguna habitación. Se le ponían los cuatro cirios en las cuatro esquinas. Se tendía en su caja y encima se le ponían flores.

Debajo de la mesa se colocaba un chilacayote partido, para quitar el *cáncer*. Se invitaba a un rezandero o *uandari* para que dirigiera las oraciones (“el rezo”) y cantos la noche o noches que se velaba el cuerpo.

Una vez dicha la misa de cuerpo presente y enterrado el cadáver, todos regresaban a sus casas. Pero la mesa en que había sido tendido el cadáver no se quitaba del lugar sino hasta 22 días después. A los tres días del entierro empezaba el novenario “para levantar la mesa” con las oraciones correspondientes. Ese día se colocaba una cruz de ceniza (de la que estaba hecho el hombre originalmente) debajo de la mesa. Una vez concluidas las oraciones, al que había dirigido “el rezo” se le daba la *comida de los doce apóstoles* que consistía en: 12 tamales, 12 platos de caldo, 12 piezas de pan y 12 tazas de atole. Huelga decir que éste no podía comerse todo y una parte se la llevaba a su casa.

Por otra parte, era importante dejar allí la mesa esos 22 días. Si al difunto se le levantaba la mesa o le barrían el cuarto donde había estado tendido, o bien le apagaban la vela antes de los 22 días, entonces ese muerto no descansaba en paz y andaba por allí asustando a la gente.

Cuando una persona daba muerte a otra, se pensaba que si al caer quedaba boca arriba, el muerto estaba pidiendo venganza y seguramente la habría. Para evitarla, quien le daba muerte debía brincar a la víctima tres veces en una y otra dirección a la altura de la cintura. Si, por otra parte, la víctima caía boca abajo, entonces le hacía contrapeso estorbando al que le había dado muerte, y éste por más esfuerzos que hiciera no podía huir.

Si no les quedaban a los muertos inquietudes y podían descansar en paz como era debido, entonces los familiares podían celebrarles anualmente su fiesta en el día de muertos. Podía igualmente suceder que antes de la fiesta del día de muertos se le hiciera su novenario. Este generalmente se tenía a los tres o seis meses después del fallecimiento. Para ello se invitaba al rezandero o al *uandari* y a algunos parientes y amigos que fueran a acompañar.

Al Final

Con esto termino el recuento de una parte de la tradición relativa al ciclo vital en las ceremonias que revisten carácter familiar. Aprovecho la oportunidad para hacer público mi reconocimiento a todos aquellos parientes y otras personas que me hicieron conocer algunos de los papeles que me ha tocado o me habrá de tocar desempeñar dentro de la comunidad.

El costumbre, que tiene una mayor amplitud, es algo que no solamente caracteriza a la sociedad. También sirve para dar identidad a cada uno de los miembros de la misma. La existencia comunitaria no es algo que se dé aisladamente de momento a momento: a través de *el costumbre* tiene una continuidad histórica. Sirve para abrazar a abuelos, padres e hijos; a parientes, familiares y vecinos; y para unir a los vivos con los muertos.

Cabe señalar que dos conceptos característicos de *el costumbre* son: *convenir* (convenirle a alguien algo. Por ejemplo se dice: "a él le conviene dar el rebozo", es decir, le "toca" dar el rebozo), y su contraparte, *corresponder* (corresponder con algo a alguien. Así se dice: si alguien recibió pan, corresponde con ropa). Quiero hacer notar el significado, pues ya en la descripción anterior vimos el uso. Con la cada vez mayor mezcla racial, con el menosprecio cíclico de la lengua, con la creciente pérdida de territorio vivido, la raza purhé tiene uno de sus pilares de identidad en el uso, en *el costumbre*. Allí se incluyen no solamente los ritos de paso del ciclo vital del miembro de la comunidad, sino también las fiestas de cada pueblo y las fiestas regionales. Por esto, un estudio más completo de la *pindekua* es cosa que debe realizarse entre varios investigadores debido a la multiplicidad de los aspectos que comprende. Aquí he querido presentar una parte importante, pero al fin una parte, de la tradición para estar en posición de señalar al final de esta investigación, los conceptos fundamentales de la cultura purhé.

CAPITULO V KASHUMBIKUA

En las investigaciones antropológicas se dio mucha importancia al estudio de los gestos, expresión fácil, movimientos y posición corporales, reglas de proximidad y distancia, etc., como parte del cuadro para la descripción cultural. Básicamente se trata de la aplicación al estudio general de la cultura por parte de los antropólogos, de las dos ciencias muy relacionadas que llevan el nombre de kinésica y de proxémica. La primera se refiere al estudio multidisciplinario de los aspectos físico, psicológico y cultural del estudio del comportamiento corporal en la comunicación interpersonal. La proxémica es básicamente el estudio de la estructuración y manejo del espacio interpersonal en una cultura. Se ha señalado desde hace tiempo la dificultad de lograr interpretaciones libres de una proyección de los propios valores culturales y del empleo inconsciente del propio manejo cultural por parte del investigador. Por otra parte, no solamente queda la duda de la objetividad por parte del investigador que visita una cultura que no es la propia, sino también de la exposición de aquél que habla desde su propia cultura: en vez de exponer hechos puede exponer ideales que viven en la cultura pero que no se hacen concretos. Por esto, en un estudio como el que aquí presento, es muy difícil intentar ser totalmente objetivo sobre todo cuando lo descrito nos atañe tan de cerca. Lo único que he podido hacer para no alejarme totalmente de la realidad descrita es alternar los puntos de vista objetivo y subjetivo, tratando de asegurarme de que lo expuesto coincida con el sentir de otras personas de la misma cultura. Además, he tratado de

comentar también casi todo con personas de fuera de la cultura para encontrar puntos que no han quedado cubiertos o que pudieran interpretarse de alguna otra manera. En esto he recurrido a los compañeros del Centro de Estudios Antropológicos que indefectiblemente me han ayudado.

Para los propósitos de esta exposición he tratado de omitir en lo posible el vocabulario técnico de la kinésica y la proxémica que había estudiado sin tratar de aplicarla a la descripción de la cultura purhépecha. Ahora por primera vez lo intento, aunque ya ha habido investigadores que me han precedido, como por ejemplo Mauricio Swadesh¹ y otros, en el análisis de las relaciones no verbales en la comunicación entre los pueblos indígenas.

Dejando de lado estos problemas y antecedentes metodológicos, quiero hacer aquí la presentación de otro de los aspectos de la cultura purhépecha. Ya antes presenté el concepto de *pindekua*. Ahora quiero presentar el concepto de *kashumbikua*. Considero que los dos están ligados y además, que forman parte de la matriz fundamental sobre la que descansa la cultura purhépecha. Hay otros conceptos fundamentales que en otra ocasión habrá que examinar.

El concepto *kashumbikua* generalmente se traduce como cortesía, buenas maneras, buena educación, etc., y designa por implicación, al que sabe comportarse en la sociedad purhépecha de acuerdo con las enseñanzas de los mayores. En este último sentido, lleva consigo la fuerte denotación de una persona obediente. No hay mayor alabanza ni mejor recomendación de un hijo de familia, que el que una persona mayor diga de él que es *kashumbi*. En realidad, no se trata de la simple obediencia tal como la entendemos en el uso ordinario de la palabra.

Gilberti nos señala que las palabras *pichongariqua*, *caxumbetsperaqua* y *caxumbequa* son equivalentes a "cortesía". Nos dice que cortés o bien criado se decía *caxumbeti* o bien, *cez hurendacata* (esto es, "el que está bien enseñado"). Por otra parte, nos dice que "obedecer" se decía *hangangarihpeni* y "obediente" se decía *hangangarihpeti*.

1. Mauricio Swadesh, *El lenguaje y la vida humana*. FCE, México, 1978, Cap. 3

La sociedad purhépecha desde la antigüedad ha puesto énfasis en que quien sabe cómo comportarse, el que es una persona de bien es generoso, es munificente, podríamos decir que es “disparador”. A esto en la *Relación de Michoacán* le denominan ser “liberal”. Esto está ligado con la *kashumbikua* en el aspecto de recibir bien al visitante. Frente al visitante se toman todas las distancias, se hacen todos los gestos y se guarda toda la compostura que se debe a los superiores. Pero a diferencia de un superior a quien se le pueden dar todas las muestras de respeto, frente al huésped se tiene la preocupación de su comodidad, de que se alimente bien, de darle todo lo que necesite. En cierto sentido, la recepción de un huésped todavía lleva consigo el trasfondo mitológico de la recepción de los dioses que vienen a visitar a la comunidad. Por esto todavía ahora se recibe a un huésped distinguido con las *kanakuas* o coronas con que antiguamente se festejaba a las divinidades. Sin embargo, al igual que en el pasado la visita de los dioses traía consigo un dejo de ansiedad y preocupación, de igual manera la recepción de huéspedes con quienes se debe guardar este tipo de relación lleva también consigo una cierta preocupación que la actual movilidad de la gente ha hecho mucho por despejar. Todavía en la actualidad, en la Cañada de los Once Pueblos, tenemos festividades en las que los santos de las diferentes localidades se reúnen para ir a visitar a alguno de entre ellos. En este caso también, el pueblo debe recibir generosamente a los santos visitantes, y corresponder a su vez la visita. El huésped distinguido merece el tratamiento que se daría a un pequeño dios de la antigüedad, si todavía se pudiera reverenciarlos. En la fiesta, como lo demostraron los estudios sociológicos del CIDOC (ya desaparecido), todavía quedan muchas reminiscencias y trasposiciones del papel de las deidades antiguas al papel que se les asigna a los santos en la religiosidad popular. Pero, al igual que los santos, el visitante distinguido puede también encontrarse con que no tiene más que un solo devoto.

Antes de empezar la exposición, quisiera solamente hacer la aclaración sobre la manera en que voy a referirme aquí a la

kashumbikua. Aquí quiero poner énfasis en que la *kashumbikua*, de manera fundamental, rige las relaciones sociocorporales entre los miembros de una comunidad. Es decir, la base de aquello que puede llamarse cortesía, obediencia, buena educación, etc., reside en el manejo corporal ordenado y sancionado por una comunidad o una cultura. Puede verse que en algún sentido la palabra misma *kashumbikua* permite que se le interprete de la manera aquí propuesta, si consideramos que su contrario, el no manejar debidamente las relaciones corporales entre hombre y mujer, el *no kashumbini* tiene el significado de violar, o de no ser recatado. Por esto, todo aquel investigador que busque entender las relaciones interpersonales en una comunidad, habrá de llegar en algún momento a tocar el comportamiento corporal si su investigación quiere tocar puntos fundamentales. Mi idea es que en el estudio de una comunidad o de una cultura, no puede pasarse por alto la manera en que se es cuerpo, la manera en que se maneja el cuerpo, las formas de comportamiento corporal, que son las aprobadas en esta comunidad o cultura.

A la vez, es casi imposible llegar a una comprensión del significado de los movimientos corporales que están ligados al comportamiento corporal sancionado, si no utiliza también el investigador su propio cuerpo. No puede llegarse a la comprensión por el solo análisis conceptual, sino que es necesario partir de la base de la vivencia. Quizá hasta allí pueda extenderse el concepto de investigación participante. Sin embargo, el equipaje del investigador no en todos los casos incluye las herramientas conceptuales con las cuales proceder a esa investigación. Generalmente no se da suficiente importancia al papel fundamental que desempeña el cuerpo en la organización de las vivencias habidas en una cultura o comunidad dada. También se pasan por alto los estudios de cinética, proxémica, etc., que han creado alguna parte del vocabulario necesario para el estudio de las relaciones intercorporales en una sociedad. Quizá se diga que ésta es propiamente una rama de la psicología, por lo menos tal como se ha desarrollado hasta ahora. Pero no es así. Las descripciones antropológicas de los ritos de paso o de iniciación,

las descripciones de las prácticas ceremoniales de muchas tribus y razas incluyen suficiente atención al cuerpo. Pero casi no se da valor a la corporalidad excepto como objeto de observación, como parte de lo fáctico en la serie de datos de primera mano a partir de los cuales se organizará un reporte.

No voy a referirme aquí a lo que Erving Goffman llama la "región de atrás" (*back region*) en la que los jugadores temporalmente "salen del juego", contrastándola con la "región del frente" (*front region*) en la que los jugadores desempeñan sus papeles.² Goffman, por las necesidades de su estudio de hecho pasa por alto la corporalidad excepto en el caso de las necesidades biológicas que hacen que los jugadores abandonen temporalmente el juego en el que estaban participando.

Para los propósitos del presente escrito, me interesa ver el desempeño de los papeles y tareas poniendo énfasis en la corporalidad. De ninguna manera intento seguir el enfoque de Goffman en cuanto al estudio del manejo de las situaciones interpersonales. Aquí me interesa, mas bien, clarificar un poco la manera en que el manejo corporal cae dentro del concepto de *kashumbikua*, la medida en que ambos conceptos coinciden y la relación en que se encuentran.

Por esto voy a recurrir más bien, a una presentación que vaya de lo más externo y fácilmente observable, a lo menos evidente y que puede ser percibido desde fuera con mayor dificultad. Quizá se pueda decir que no podemos descubrir el alma de una cultura sin haber primero descubierto su cuerpo.

Al llegar a una comunidad purhépecha lo primero que llega a nuestros oídos es el habla de la gente, junto con los ruidos característicos de la comunidad: sobre un fondo de silencio se destacan los ruidos ordinarios de los animales domésticos, los cantos de los pájaros, los ruidos de la gente al caminar, los altavoces que llenan de música al poblado y dos o tres veces al día, el tañer de las campanas para los oficios religiosos. Mas en

2. Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*. Doubleday & Co. Inc. Garden City, N.Y. 1959. Especialmente el capítulo III "Regiones y conducta regional" pp. 106-140).

las orillas del pueblo podemos también escuchar, sobre un fondo de silencio todavía mayor, los sonidos del monte, el canto del viento, las agujas de los pinos, las voces de las reses que pastan en el campo, los cantos de los pájaros, el sonido característico del hachador que corta leña, y si pasa cerca la carretera, el ruido de los vehículos. Pero estando en el pueblo no dejaremos de oír el habla de la gente. Es poco común el ademán excesivo o exagerado, pero seguramente escuchará la risa que suele ser estrepitosa en grupos donde no hay extraños. Además, existe la tendencia a reírse de las extravagancias de aquellos que, no perteneciendo a la comunidad, no actúan de manera ordinaria desde el punto de vista de lo usual en nuestras comunidades.

Hay muy poca gente que hable el purhépecha con voz profunda. Casi todos los que lo hablan, lo hacen con un tono muy alto. A diferencia del inglés, donde la tendencia es hacia un tono bajo, el idioma purhépecha se habla en un tono bastante agudo. Hay otros idiomas que también se hablan con un tono bastante alto. En español es posible encontrar también este tipo de tono, especialmente entre los colombianos y venezolanos. En otros grupos indígenas también se puede ver esta tendencia, aunque no es tan notable.

En el purhépecha hay un ligero predominio de los sonidos parecidos al español, pero tiene muchos que son aspirados o que difieren totalmente del mismo como la *ch* (en palabras tales como *kumanchikua*, *kuinchikua*, *anchikuarini*), o la *s*[^] (en palabras como *is*[^], *is*^{^s}, *kauás*[^]). La manera en que se hace la enunciación, depende de la comunidad en la que nos encontremos. En general es fuerte la tendencia, por lo menos entre los viejos, a considerar de buen gusto y de buena educación el cubrirse la boca al hablar. Los hombres suelen hacerlo con la mano o la cobija y las mujeres con el rebozo. Quizá lo hacen más los viejos, y podría un observador externo atribuirlo a la falta de dientes en los ancianos, o bien a que muchos de los sonidos provocan una salivación excesiva que no puede controlarse fácilmente con la edad. Pero estas dos razones no son suficientes para explicar por qué también las jóvenes en circunstancias de mucha circunspección o de vergüenza hacen lo mismo. La

enunciación puede ser dulce (como en la región de Zacapu o de Tarecuato), suave (como en la región del Lago de Pátzcuaro), sibilante (como en la mayor parte de la Meseta Tarasca) o seca (como en algunas otras comunidades). Fuera del vocabulario mismo, las formas corporales del habla son variadas y ello hace aún más interesante el estudio de las formas de expresión, no solo vocal sino corporal en general. La gente al hablar no lo hace abriendo mucho la boca, o haciendo de tal manera que la conformación bucal se haga notoria. Por el contrario, encontramos la tendencia a no abrir mucho la boca, y a pronunciar la mayor parte de las consonantes fuertes (vgr. la p, la t, la k) de manera suave (como b, d, y g respectivamente). Puede allí la influencia de una manera de ser tal que no pretende imponerse a los demás, que no busca el convencimiento de los demás por medio de la mera palabra. En vano esperaríamos aquí, aunque estuviéramos muy cerca de una persona “asistir al nacimiento de la vociferación” (“cuando me siento bastante cerca del otro... casi asisto... al terrible nacimiento de la vociferación”),³ Quienes tienen fama de hablar mejor el idioma son aquellos que saben utilizar las formas elegantes en la expresión verbal ceremonial y que saben expresar de manera más exacta sus pensamientos o sentimientos utilizando los muchos recursos que el idioma le ofrece al permitirle la aglutinación y la combinación de raíces verbales para producir nuevas expresiones. En cierto sentido, hablar bien el idioma purhépecha lleva consigo una buena dosis de creatividad. Ese tipo de creatividad tiene un valor que es reconocido dentro de la cultura purhépecha.

Los purhépecha desde tiempos antiguos eran buenos artesanos y estaban organizados, según nos narra la *Relación de Michoacán* en diferentes gremios según las artes o los oficios que ejercían. Vasco de Quiroga adaptó esa organización a los requisitos de la economía colonial del siglo XVII. Desde entonces, a través de los casi cuatro siglos que han pasado, muchos pueblos han mantenido la tradición de dedicarse en especial a la producción de un cierto bien, o grupo de bienes, que intercam-

3. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*. NRF. Editions Gallimard. 1964, p.190.

bian en las ferias regionales, o en las fiestas patronales, o en otras ocasiones de comercio. Todavía hace pocos años era común hablar de las cobijas de lana de Nahuatzen, que ahora ya casi nadie fabrica. También aquí está dándose un tipo de adaptación, que es ciertamente lenta, a las nuevas necesidades del mercado regional y nacional. Por eso los bienes producidos por las diferentes comunidades están cambiando. El desarrollo de habilidades específicas en cada localidad, lleva implícita la capacidad de la gente de elaborar un buen producto, aparte de que ese producto satisfaga alguna necesidad y tenga un buen precio. Esa capacidad fue algo con lo que se podía contar. Era posible el desarrollo de las habilidades necesarias para la producción, en pueblos diferentes, de productos diferentes. La coordinación corporal es un requisito para la facilidad en la adquisición de habilidades manuales. Entre los purhépecha es notable la facilidad con la que se pueden desarrollar las habilidades manuales. La destreza corporal, la destreza manual es algo que fácilmente se desarrolla debido, como veremos en este escrito, a que la manera en que se es cuerpo en nuestra cultura purhépecha lo facilita. Por eso no será raro que quien recién ha llegado a un pueblo purhépecha de inmediato pueda encontrar productos que son típicos del lugar o que incluso pueda conocer a quienes fabrican tales productos. En la plaza del pueblo, en días de mercado, o en la casa de los fabricantes, quien visita el pueblo puede ver esa destreza manual en obra.

Si nuestro visitante llegó en día festivo, no solamente podrá admirar los productos del pueblo sino de toda la región. Cada pueblo está presente ya sea mediante los fabricantes mismos que van a vender sus productos, o bien por medio de los comerciantes intermediarios que compran en un lugar y venden en la región. Por esto nuestro visitante podrá admirar muchas manifestaciones de la destreza manual de la gente. Aquí cabe hacer notar que no todos los productos tienen el mismo tipo de acabado. Hay productos tan bien terminados como las ollas de Patamban, los aretes de Nahuatzen, los cazos y otros artefactos de cobre de Santa Clara del Cobre, las guitarras de Paracho, las lacas de Uruapan, etc. Pero hay otros que no están bien terminados.

Aquí nos encontramos con un punto en el que nuestras artesanías son desiguales. Hay cosas muy bien hechas, y algunos productos que están mal hechos, tienen defectos de fabricación, o están mal acabados. En las fiestas el visitante puede admirar los diferentes productos y escoger aquellos que le agradan. Tanto en días festivos como en días ordinarios, el visitante podrá observar que la postura básica al sentarse en muchos pueblos es de cuclillas muy común entre los hombres, y que las mujeres se sientan sobre las piernas después de hincarse. La postura misma implica una flexibilidad corporal mayor que la que generalmente se tiene en una cultura de sillas y bancos. Esto lo vemos complementado en la forma de tenerse de pie. A diferencia de otras culturas en que se mantienen las piernas en posición rígida, con hipertonicidad en los músculos tensores de las piernas y pies, en la cultura purhépecha la forma general de tenerse en pie es en una posición flexible en la que quizá la mayor tensión la desarrollen los músculos flexores como apoyo de la relajación de los tensores. En general, podemos decir que la manera de ser cuerpo en la cultura purhépecha se puede caracterizar por su flexibilidad. Esta es una característica que se manifiesta corporalmente aunque quizá pueda decirse que es también un rasgo del carácter del pueblo purhépecha. Es un carácter que históricamente no ha buscado una confrontación única y definitiva, sino que ha preferido asegurar su supervivencia a través de la adaptación y modificación gradual de sus circunstancias.

Casi todos los pueblos purhépecha antiguos han estado asentados en los cerros o en lomas muy cercanas a los cerros, más que a las fuentes de agua. De allí ha quedado una manera de andar muy característica de los montañeses, que inclinan el cuerpo hacia adelante al caminar. Esto propicia igualmente un caminar que flexiona las rodillas, no un andar con hipertensión de los músculos tensores sino un caminar que es relajado y que tiende a mantener en todo momento las rodillas un poco flexionadas. Esta característica se acentúa todavía más en la forma de bailar, por ejemplo, la *Danza de los viejitos* o la *Danza del Tata*

Kueropiri.

Nuestro visitante puede no solamente ver la manera en que camina la gente, sino también observar la distancia física que guardan entre sí aquellos que hablan. Notará que se trata de una cultura donde la distancia de reconocimiento es bastante grande, el área de "braceo" (*elbow room*) es también amplia, y que, sin embargo, la distancia a la que se mantienen los interlocutores es bastante pequeña. En parte esto está propiciado por la forma de enunciación del idioma purhépecha, en parte es también resultado de la reducida dimensión de los "territorios corporales" (*body zones*)⁴, en comparación con la cultura nacional o mestiza. Ciertamente algún conocimiento de las relativas distancias en culturas diferentes puede ayudar a una mejor comprensión de la comunidad que nos interesa estudiar.

Podemos ver que el contacto físico varía según el sexo, según la edad, y según el tipo de relación que exista entre dos personas. En las comunidades indígenas de la Meseta Tarasca podemos ver que la tendencia es hacia un contacto físico muy extenso. La sociedad misma es bastante permisiva en cuanto al contacto físico entre los mayores y los niños, y entre los niños que son del mismo sexo. Es aun más restrictiva en los contactos entre los sexos aún a temprana edad. El contacto físico es más frecuente entre la madre y los hijos e hijas, y menos frecuente entre éstos y el padre. Sin embargo, generalmente los abuelos de uno y otro sexo son bastante propensos al contacto físico muy frecuente con sus nietos. Esto fomenta la creación de un espacio de libertad en el cual los abuelos pueden intervenir más directamente en moldear el carácter de los nietos, y en la creación de un área de intimidad en la que más fácilmente se puede dar la transmisión de la tradición de la comunidad. Tanto entre los hombres jóvenes como entre las mujeres jóvenes, cada sexo por su parte, hay bastante tendencia al contacto físico frecuente en los juegos y momentos de esparcimiento. Sin embargo, el contacto físico entre personas jóvenes de diferente sexo está muy restringido en

4. Julius, Fast, *Body Language*. Pan Books Ltd. Londres, 1970. Caps. 3 y 4, pp. 29-63.

las ocasiones normales de interacción social. En la casa, entre hermanos o parientes cercanos no es tan estricta la restricción aunque no es muy usual. Sin embargo, se da comúnmente el contacto físico frecuente entre una hermana mayor y sus hermanitos menores; o, en el caso de hermanos mayores en familias en las que no hay hermanas mayores, que tienen frecuente contacto físico con sus hermanos y hermanas menores para atender sus necesidades de atención y necesidades físicas. Sin embargo, entre hermanos y hermanas ya pasados de la adolescencia, no se da tan frecuentemente el contacto físico como en la infancia. El cuidado de las posturas corporales es bastante fuerte por parte de las madres sobre sus hijas, aunque en el idioma purhépecha abundan las maneras de expresar que una mujer estando mal sentada deje entrever un poco más de lo permitido. Esto no quiere decir que haya siempre un descuido respecto a las posturas corporales, sino quizá más bien nos señala el efecto de curiosidad que la misma restricción provoca. El contacto físico entre los padres, frente a los hijos, es bastante restringido; no siendo así para los contactos físicos entre el padre y sus amigos en la mayoría de los casos. En menor medida se da el contacto físico entre la madre y sus amigas o parientes.

Con todo, el contacto físico con personas que no son de la comunidad es algo que casi no se da. Incluso el contacto de la mano para el saludo ordinario se da de tal manera que apenas si se tocan las manos, o bien, se retira la mano lo más rápidamente posible y ofreciendo la menor área de contacto. A la persona que saluda de esta manera generalmente se le tilda de "ranchera", pero es producto de los controles culturales referentes al contacto físico con los extraños. Y, sin embargo, existe curiosidad por parte de hombres y mujeres, misma que los impulsa a estar cerca de los extraños para observarlos y copiar algunos de sus ademanes. A los niños sí les está permitido acercarse y tocar, y generalmente lo hacen aun como diversión. Mientras tanto, los mayores son los que establecen una pauta de contacto que viene a ser norma para los que apenas están creciendo. Como vimos en el capítulo anterior, si un niño extiende sus manecitas hacia una persona extraña, de ordinario la madre debe dejarlo ir con esa

persona para que entre en contacto físico con ella. Sin embargo, conforme el niño crece y se convierte en miembro activo de la comunidad, esta libertad se le va restringiendo gradualmente. El contacto físico, ya una vez en la edad madura, quedará restringido -en el caso del hombre- a su mujer, a sus amigos íntimos y compadres en ocasiones en que haya mucho consumo de vino y a sus hijos. En el caso de la mujer, el contacto físico queda quizá aún más restringido: a su marido y a sus hijos pequeños; solamente al llegar a abuela tendrá nuevamente libertad para el contacto físico frecuente con sus nietos en casi cualquier edad de su vida.

La postura corporal, que ya en parte describí, tiene además otro aspecto muy importante en las situaciones de interacción con personas de diferente posición jerárquica o de diferente status social. La posición frente a quien es superior jerárquica o socialmente, se manifiesta somáticamente en la mayor distancia que se guarda físicamente, en la actitud de sujeción corporal y en la tendencia a no mirar directamente a los ojos del superior, cosa que podría interpretarse como actitud de reto o de desconfianza. La confianza ciega en el superior incluye el no mirarle directamente a los ojos sino en ocasiones en que es necesario responder directamente. Como dicen los kinesiólogos, es necesario dar la debida importancia al lenguaje hablado para interpretar estas expresiones. En la interacción que ahora nos ocupa, el lenguaje que se utiliza frente a un superior (en edad, en jerarquía o en status social) es de respeto y es un lenguaje cuidadoso de las formas. En la expresión igualmente se evita irrumpir en el territorio corporal del superior: generalmente el inferior debe abordar los asuntos de manera indirecta, sin tratar de ir "directamente al grano". Eso, en la mayor parte de las veces se interpretaría como imprudencia o altanería. Generalmente no se le interpreta como franqueza, porque el elemento de respeto corporal y en el habla tiene el predominio sobre lo demás. Todas las sociedades, en mayor o menor medida tienden a este tipo de interacción, aunque algunas ponen el énfasis en otros valores, tales como la franqueza, la expresión sin ambages de los sentimientos y pensamientos, etc. Por su parte, el superior por

tradición no puede adoptar una actitud todopoderosa e inflexible. Tal y como se nos pinta en la *Relación de Michoacán* la imagen del cazonci que como máxima muestra de su jerarquía era leñador de los dioses así también, en dimensiones más reducidas, puede verse la postura corporal de las personas en autoridad que no adoptan posturas tiesas en su relación con los subordinados. Este tipo de forma corporal requiere, ciertamente, de estrictos controles que resguarden el más amplio territorio corporal asignado al superior, en virtud de su posición. Y este tipo de respeto corporal se va inculcando en la persona de la comunidad conforme va creciendo. A él estuvieron acostumbrados nuestros mayores y muchos aún lamentan que los jóvenes lo vayan perdiendo. Es un tipo de corporalidad que tiende a la armonía más que a la confrontación.

Frente a los iguales, la postura del cuerpo es relajada y flexible, como en la vida ordinaria. En general podemos decir que cuanto más influencia ha recibido una comunidad indígena de la cultura mestiza, tanto más tiende a un cambio en su postura corporal, tanto más tiende, podríamos decir, a tener un cuerpo como de gallo; postura demasiado erguida, rodillas rígidas e hipertonicidad muscular. Igualmente, la postura del superior que ha tenido más influencia externa a la cultura purhépecha, tiende a seguir esta otra conformación. Ahí podemos discernir una diferencia profunda en la manera de ser cuerpo.

Quizá en parte pueda hablarse de “movimientos coordinados por la herencia”⁵, pero ciertamente, la reglamentación de las relaciones corporales en la sociedad purhépecha desempeña un papel fundamental en la preservación de esa cultura. Aquí estoy interpretando el término *kashumbikua* en sentido amplio para designar esa reglamentación de las relaciones corporales en la cultura purhépecha. Si es necesario ese tipo de corporalidad para la interacción social en la vida ordinaria, tanto más lo requiere la cultura purhépecha en sus ocasiones festivas. La

5. Konrad Lorenz, *Sobre las conductas animal y humana*. Editorial Origen/Planeta. México, D.F. 1985, pp. 371.

acentuación de ese tipo de corporalidad (flexible, relajada y armónica) es uno de los principales efectos del tiempo-espacio festivo.

Ya en nuestro tiempo no se acostumbra pintarse el cuerpo directamente en tiempos rituales o ceremoniales, excepto en el caso descrito en el capítulo anterior en la ceremonia de después del casamiento. Toda la pintura del rostro ha quedado en las máscaras. Los arreglos corporales para las fiestas son un tanto elaborados en el caso de las mujeres; en el caso de los hombres se da sólo entre los que desempeñan alguna función o cargo dentro de las fiestas mismas. Originalmente no se utilizaba el calzado, y aunque el uso del huarache es muy antiguo, no todos llevan los pies cubiertos aun en tiempos de fiesta. La indumentaria de días de fiesta realza la importancia del cuerpo festivo. Así tenemos el "rollo" de guare, muy pesado y que debe sujetarse tan ceñidamente que impide la respiración de quien no está acostumbrado a usarlo, y que lleva debajo enaguas blancas amplias y con dibujo en la parte inferior para adorno. Es una indumentaria que realza la frondosidad de formas femeninas, junto con el huanengo (o *uanengua*) y el rebozo que lo cubre. Bajo el rebozo el pelo recién lavado y sedoso, reluciente por el efecto del jitomate, el limón o la brillantina y adornado con los listones de fiesta. Estas y otras características de la corporalidad femenina en tiempo de fiesta contrastan con el más reservado atuendo masculino. En tiempos antiguos, los huaraches, el calzón blanco, la faja que ordinariamente era de color azul o violáceo, la camisa, el sarape y el sombrero revestían carácter festivo ya por su limpieza, ya por ser nuevos. El atuendo ceremonial coloca por encima la corporalidad femenina. Actualmente no sucede así: hay hombres jóvenes que atraen sobre sí las miradas por sus llamativos atuendos, aunque no son mayoría. La influencia de la moda no puede dejar de sentirse también en las comunidades purhépecha. No entraremos aquí a señalar los usos en el vestir y las diferencias locales en los atuendos. Tampoco tocaremos la manera en que las prendas de vestir señalan a las claras la diferencia en la posición social dentro de la pequeña sociedad de un pueblo.

En la música y en la danza la corporalidad festiva se manifiesta todavía con mayor claridad. Un cuerpo no puede ser caja de resonancia de la cuiringua a menos de que se encuentre en estado de relajación. Y lo mismo puede decirse de la ejecución de otros instrumentos musicales más tradicionales como la chirimía. Lo mismo pasa con la corporalidad de los danzantes. No es posible ejecutar las danzas regionales por largos períodos sin una buena condición física y sin el relajamiento muscular que evite el desgaste desordenado de la energía como lo dice el profesor González Soto⁶. Esta forma corporal ya está presente en la cultura purhépecha de la vida diaria, pero viene a ser una condición fundamental para entrar en el espíritu de la fiesta. Es una condición corporal que lleva consigo una trasposición del tiempo ordinario a tiempo ceremonial, que convierte el espacio ordinario en espacio ritual. Es una condición corporal en el que la respiración cambia de ritmo por el efecto de la participación y encuentra nuevo acompañamiento. Una condición corporal así se ve favorecida por los efectos relajantes del alcohol que se ingiere en toda fiesta purhépecha. Podemos decir que, en algún sentido, siempre queda la añoranza en nuestro cuerpo histórico ordinario del sentimiento del cuerpo festivo. En este sentido podemos encontrar una nueva luz que nos esclarezca el trasfondo cultural de uno de los problemas más penosos de nuestras comunidades indígenas: el alcoholismo. Podemos decir que no es simplemente el resultado de las frustraciones inducidas por la postración económica, o por el abatimiento político, o por verse considerados como ciudadanos de segunda clase. El alcoholismo en este contexto es ante todo la manifestación de la añoranza que sentimos de la corporalidad ceremonial o festiva, como respuesta a las frustraciones que nos ocasiona nuestra vida ordinaria por el choque entre los valores de modernidad y los valores de identidad. Este conflicto lo estudiaremos en el siguiente capítulo.

6. Guillermo J. González Soto en su obra *Yoga: maya-azteca mixteco zapoteca* (Editorial Diana. México, D.F. 1977. pp.11).

CAPITULO VI

LOS VALORES DE IDENTIDAD FRENTE A LOS VALORES DE MODERNIDAD EN LA CULTURA PURHÉ.

La topología en que se activa la identidad se construye sobre un conjunto de valores socialmente compartidos. Cuando ese conjunto de valores es puesto en tela de juicio por otro conjunto alternativo, se origina una confrontación que puede tener tres posibles resultantes: se pasa por alto la confrontación misma, hay un enfrentamiento o hay adaptación. En la cultura purhé se ha dado un desfase alternante que va del enfrentamiento a la adaptación. No podemos hablar de una confrontación de valores sin hacer referencia a por lo menos algunos de ellos. Además, de la definición de los elementos del conjunto dependerá en gran parte nuestra propia preferencia por el enfrentamiento o por la adaptación.

A la base del concepto de identidad estilo europeo-norteamericano y su influencia colonial, está el YO como mónada leibniziana sólida, firme, predecible en su conducta, tiesa, y que se constituye como sujeto por oposición dualista a todos y a todo lo demás. La identidad es separada, resultado de un proceso de individualización y debe ser resistente a cualquier invasión externa.

Este tipo de identidad podemos denominarlo IDENTIDAD NUCLEAR. Tiene un yo al centro. El yo es el núcleo alrededor del cual se desarrollan los rasgos de la personalidad. Ese tipo de yo va por el mundo tratando de sobrevivir, viendo en todo otro yo una amenaza para sí mismo y viendo las posibilidades de su propio crecimiento en la confrontación con los demás yos. Termina pactando la paz con los demás y estableciendo una serie de

leyes externas a todos ellos. Las instituciones jurídicas son parte de su tradición, y la administración pública legalista que implica coerción es su forma de persistencia. Dentro de esos marcos legales y jurídicos, el yo que es centro de una identidad nuclear puede desentenderse de los fines sociales en sus acciones, de los valores humanos de sus semejantes y de las repercusiones ambientales de sus continuas luchas. Los grupos formados por este tipo de yos son como ollas de presión con paredes jurídicas, legales y organizativas que impiden el desmembramiento.

Frente a este tipo de identidad tenemos otro que es el de **IDENTIDAD DIFUSA**. La identidad difusa tiene un nosotros como círculo de identidad. La identidad difusa no se forma alrededor de alguien, sino que alguien tiene anclada su identidad con muchas amarras en un grupo. Como un barco en el puerto, que si sólo tuviera una amarra empezaría a chocar con todo lo demás. En su socialización poco a poco aprende a no chocar, a no provocar conflictos mientras va desarrollando valores paralelos a los de su grupo de identidad. El círculo de identidad podría equipararse al grupo primario de que hablan los psicólogos, si no fuera porque en su entendimiento ese grupo primario está constituido por y los que son centro de identidades nucleares. Frente a la personalidad de identidad nuclear, la personalidad de identidad difusa aparece como carente de confianza en sí misma, como insegura por sí sola. Sin embargo, en la acción de grupo se organiza de tal manera que se logran sus metas. Frente a las instituciones legales que preservan la paz entre identidades nucleares, en la preservación de la armonía entre identidades difusas prevalece el derecho consuetudinario, interpretado y aplicado localmente entre los grupos y aun dentro de los grupos mismos. Frente a una administración pública coercitiva, se busca la justicia social según la entienden los diversos grupos. Incluso la organización de los grupos para el logro de alguna meta se hace de tal manera que busca el beneficio social aunado al beneficio individual. Esto hace factible una visión a largo plazo en la resolución de los problemas administrativos y de organización.

La razón de haber delineado estas dos formas de identidad es que quiero poner a consideración la confrontación que ha tenido lugar ya por varios siglos entre una y otra. La identidad tradicional entre los purhépecha ha sido una identidad difusa, con un nosotros como círculo de identidad. La forma de identidad traída por los europeos y después alimentada también en la sociedad mexicana es una forma de la *identidad nuclear*.

De esta confrontación quiero solamente insistir en tres puntos: A) algunos valores centrales de la identidad entre los purhépecha; B) los valores occidentales del desarrollo; y C) algunos requisitos fundamentales para la adaptación de la identidad difusa frente a las demandas del desarrollo.

A) Algunos valores centrales tienen relación directa con el problema del desarrollo. Aquí quiero mencionar los siguientes:

a) Una profunda religiosidad que daba un conjunto de valores superordinados, o valores institucionales, a todo el pueblo. Este conjunto se resolvía alrededor de tres ideas básicas: servicio a los dioses y a sus representantes, los purhépecha como pueblo divino y la extensión terrena del reino de Curicaueri.

b) El grupo era la unidad social básica, no lo era el individuo, ni lo era tampoco la familia nuclear. La familia extensa era la unidad social básica. Incluso cuando no había hermanos en la familia del cazonci éste podía adoptar hermanos. Los grupos más grandes eran los de afiliación ya fuera por tener un jefe común o por nacimiento dentro de un grupo (Eneani, Tzacapuhireti, Uanacaze, etc).

c) El foco de las relaciones sociales se centraba sobre la diáda favor-agradecimiento, o "liberalidad" y lo que a uno "le conviene" (como actualmente se dice). Según se lee en la introducción de la *Relación de Michoacán*, la liberalidad fue una de las escasas virtudes que el misionero vio entre los purhépecha. Así tenemos en la *Relación* la mención de esta diáda cuando se le dice al nuevo cazonci "Entra en las casas de los papas a tu oración, y retén los vasallos de nuestro dios Curicaueri, que no se vayan a otra parte, y no comas tú solo tus comidas; mas llama la gente común y dales de lo que tuvieres; con esto guardarás la gente y los regirás" (III, ix).

d) La no-confrontación se pone de manifiesto desde la divinidad Curicaueri: "Que así mandaron los dioses a Curicaueri que no empezase él, que otro había de empezar, y que se anticipase a defender". (II, xii). Igual cosa pasa en el momento crucial en la historia del encuentro con los españoles. Quizá no se ha dado énfasis a esto hasta ahora, pero a pesar de otros factores como la intriga para matar al cazonci, la debilidad del imperio que han alegado los historiadores, el temor religioso ante los españoles a quienes veían como dioses, etc. , a pesar de esos otros factores, creo que debemos también enfatizar otro que es la actitud de no-confrontación que allí se exhibe. Una actitud que tiene su límite. Cuando saben ya que los españoles venían con mucha gente, se prepararon. Cuando los españoles llegaron a Apío, les "trazaron una raya y les dijeron a los españoles que no podían pasarla hasta que no les dijeran porqué habían venido y si intentaban matarlos. El capitán replicó: 'No les queremos matar. Veníos de largo aquí donde estamos. Quizá vosotros nos queréis dar guerra'. 'No queremos', respondieron. 'Pues', dijo Olid, 'dejá los arcos y flechas y vení donde nosotros estamos', y dejáronlos y fueron a donde estaban esperando los españoles" (255:25-27). Esto a pesar de que tenían según Jorge Carrillo más de 200,000 hombres armados; según un jesuita eran 800,000. Las fuerzas españolas consistían en 150 o 200 españoles y 5,000 mexicanos. Además, el cazonci y sus principales habían ordenado "fortalecer las defensas del reino" y "fortificar el área en torno a Tzintzuntzan con trincheras y trampas para...[poder] oponer una buena resistencia a los españoles" (B. Warren. *La Conquista de Michoacán*, 50-51). Además, el cazonci y sus principales que se suponía estaban amedrentados, ya antes les habían dado una demostración de su fuerza a Antonio Caicedo y a sus otros dos acompañantes (*ibid.* p. 34). Igualmente, el conflicto entre el marido ofendido y le esposa adúltera había de resolverse "mansamente" (III, xi) y el cazonci pedía que si no desempeñaba bien sus funciones "pacíficamente" lo apartaran del oficio (III, xvi).

e) Otro valor fundamental está representado por la díada falta-vergüenza. Había faltas tales como el robo, el adulterio, la

homosexualidad, la embriaguez consuetudinaria, etc., que se castigaban con la muerte. Sin embargo, vemos repetidamente en la *Relación* que las razones que se aducen para no cometer ese tipo de faltas no es la ofensa a Curicaueri (excepto en dos casos: tomar las mujeres del Cazonci que se pensaba habían sido ofrecidas a Curicaueri; y dejar de llevar leña a los cúes del dios) sino la vergüenza que había de causarles a quienes pertenecían al grupo del malhechor. Esa vergüenza se traducían en mancha para su honra. A la hija al casarse le decían: “Mirá que no os hallen en el camino hablando con algún varón, que os prenderán, y entonces daremos que decir de nosotros en el pueblo” (III, xi). Y a la que quedaba viuda de un guerrero muerto en combate le decían: “Barre el patio porque no salga yerba; no tornes a desenterrar a tu marido con lo que dijeren de tí si eres mala, porque era conocido de todos tu marido, y a tí te hacía conocer; por él eres conocida” (III, vii). Creo que tenía más peso la vergüenza resultante del dar qué decir, que la conciencia de la culpa. Aun cuando en la *Relación* aparece la palabra pecado (vgr. III, vi).

f) Valor positivo del trabajo. Aparte de la meta superordinada de servicio a Curicaueri, había muchos oficiales y muchos artesanos que desempeñaban tareas para el cazonci. La actitud de los artesanos era la de servir a Curicaueri a través del servicio al cazonci. La de los oficiales podemos colegirla de la siguiente afirmación: “De nosotros es entender en los oficios, porque los viejos de muchos tiempos ordenaron de esta manera, que hoviese oficiales, y que no entendiese(n) en todo los reyes” (III, x).

g) La toma de decisiones era de grupo, a través de múltiple consulta. El cazonci y sus principales a través de toda la *Relación* aparecen como puntos de decisión comunitaria. Especialmente podemos ver este proceso en la parte que se refiere a la llegada y el encuentro con los españoles (III, xix-xxix). Durante todo este proceso el cazonci consulta ya a unos ya a otros de sus principales. Se repite a menudo la frase “llamó el cazonci a sus consejeros y díjoles ‘¿Qué haremos?’” y la respuesta consabida, que lleva en sí la no-confrontación, es “Señor, mándalo tú que

eres rey y señor, ¿Cómo podremos contradecir?”. Y sin embargo, le proponen cursos alternativos de acción hasta que se llega a una decisión (vgr. III, xx).

h) La riqueza era vista como un caudal social redistribuible. Los señores para mostrar socialmente su calidad de señores debían repartir su riqueza. De no hacerlo se decía que no eran realmente señores. Si por alguna causa no podían mostrar socialmente su largueza, se sentían avergonzados y buscaban a toda costa una oportunidad nueva para mostrarse como señores. En la *Relación* podemos encontrar varios casos. Como el de Zurumban hacia Tariácuri (II, xvii). La responsabilidad social del señor, del que ocupaba un lugar elevado en la escala social, era actuar como agente de redistribución de la riqueza, mediante la repartición de su propia riqueza. Aunque gran parte quedaba como intercambio de posesiones entre los ricos, también el pueblo alcanzaba, sobre todo en la organización de las fiestas. Las fiestas grandes podían ser de diez días y las pequeñas de cinco de duración (II, xvii).

i) Un último punto que quiero mencionar referente a los valores de identidad es el amor a la naturaleza que se fundía con el trabajo artístico. Quizá la mejor manera de mostrar este aspecto sea la leyenda más reciente que embellecida nos entregó Mauricio Boyd en su obra *Mitos y Leyendas Tarascas*, y que ya citamos anteriormente.

B) Quiero ahora tocar el segundo punto que se refiere al desarrollo. Sobre este tema ha habido múltiples escritos y no pretendo decir sobre el punto nada fundamentalmente distinto a los estudios de Apter, Poulantzas, Helio Jaguaribe, etc. Solamente quiero hacer notar que en mi manera de ver el desarrollo, éste tiene dos aspectos igualmente básicos que son: la modernización y la industrialización. La modernización aquí se refiere al aspecto socio-político. La industrialización se refiere al económico-técnico. Tanto modernización como industrialización son mutuamente dependientes, de tal manera que no puede darse cabalmente uno de los aspectos sin el otro.

Algunos de los valores que van implícitos en el desarrollo son:

a) Un nuevo concepto del tiempo. En primer lugar, el tiempo tiene una dimensión macro que se mide en años-luz, mientras que en su dimensión micro se mide en nano-segundos y pico-segundos. En segundo lugar, el tiempo tiene un valor económico: el paso del tiempo nos afecta cuando nuestras deudas externas nos producen con cada día una suma acumulada de intereses. Los conceptos de costo de capital y de costo de oportunidad tienen un componente tiempo inserto en ellos. Por lo mismo, es necesario un uso adecuado del tiempo que se traduce en la relación entre maximizar los beneficios y minimizar el tiempo requerido para lograrlo. El uso racional del tiempo incluye la distribución del mismo a lo largo de un continuo de 24 horas en que se exige la puntualidad. Implica en cierta medida vivir pendiente del reloj.

b) La eficacia y la eficiencia son otros dos valores que lleva aparejados el desarrollo. La eficacia como habilidad de lograr algo que había sido propuesto como meta. La eficiencia como habilidad para obtener máximos resultados con un mínimo de recursos. Se valora algo o a alguien según lo que es capaz de hacer o de facilitar. En algún momento se pensó que se referían únicamente a la capacidad de realización. Sin embargo, estos dos valores están más estrechamente ligados al concepto de máximos y mínimos, o de la maximización que encontramos al principio de la *Game Theory and Economic Behavior* de John Von Neuman y Oskar Morgenstern (13.2). Este principio se relaciona directamente con la lógica de las decisiones racionales (Jaguit Singh. *Great Ideas of Operations Research*. Cap. 7). Por eso tanto el minimax o el maximin son conceptos que se concretizan dentro del marco del desarrollo, en un uso racional de recursos.

c) Al hablar del tiempo, como en el punto anterior, se mencionó también la racionalidad. Este es quizá uno de los pivotes que junto con la idea de progreso nos han dado una visión optimista del mundo contemporáneo. La racionalidad comporta básicamente una manera de hacer. Quizá le podemos llamar la

metodología del desarrollo. La manera en que se puede llegar a tener la opción como país desarrollado es la racionalidad. Esa racionalidad debe ser la metodología básica de la planeación, del proceso de decisión, y del control de realización. En especial se vislumbran dos aplicaciones del principio de racionalidad: en el sector político, donde la política es vista como la progresiva racionalización de la sociedad, y en el sector económico donde la racionalización se extiende a la planeación, al manejo de los recursos, a la producción y a la distribución.

d) Se valora también el punto de apoyo de toda decisión racional que es la información. El flujo adecuado, exacto y oportuno de los resultados de operaciones racionales sobre los datos válidos dentro de una cierta cosmovisión, hace posibles las decisiones y la ventaja en los adelantos científicos. La información sienta las bases de toda acción racional. El establecimiento de canales de información comporta para las comunidades o etnias marginadas una relación más de dependencia, a menos de que estén en posición de producir la información internamente a partir de datos generalmente accesibles. Sin embargo, para ello son necesarios otros dos componentes: la tecnología y el entrenamiento científico-técnico.

e) La tecnología se refiere no solo al conjunto de sistemas operativos, a las máquinas y a los procesos. Es ante todo una manera de pensar y hacer. Por esto va de la mano con el entrenamiento científico-técnico. Forma su propio mundo dentro del mundo humano mediante tres grandes subsistemas: de energía, de producción y de distribución (Alvin Toffler. *La Tercera Ola*, p. 43). Comporta además valores culturales que pueden ser tan colonialistas como cualquier otro sistema de pensamiento.

f) El entrenamiento científico-técnico implica el acceso al conocimiento científico-técnico, el desarrollo de habilidades para aplicar ese conocimiento y el manejo de un lenguaje adecuado para ordenar lógicamente el nuevo vocabulario. El resultado es un especialista. Aquí encontramos una de las grandes limitaciones actuales que tienen las comunidades y etnias marginadas. Este componente hace que los idiomas no-nacionales poco

a poco vayan siendo relegados al olvido. Además, el entrenamiento científico-técnico es cosa que no se da en cualquier lugar sino en recintos académicos de más o menos difícil acceso por el tipo de preparación que requieren. En esto no vale la democratización de las universidades, lo que cuenta en última instancia es la calidad de la preparación de los egresados, del nivel que sean capaces de alcanzar en la aplicación de sus conocimientos. De aquí que el problema deba referirse a niveles de instrucción anteriores al de la educación superior.

C) Esto me lleva al tercer punto que mencioné casi al principio: algunos requisitos fundamentales para la supervivencia de la identidad difusa frente a los valores y demandas del desarrollo.

Creo que es precisamente en el área de lo recomendable donde han surgido desacuerdos, disparidad de puntos de vista, programas totalmente opuestos entre sí. Todo con la consiguiente dispersión de recursos. Creo que dentro de un programa general deberían por lo menos considerarse algunos de los siguientes puntos o puntos similares a ellos.

Considero que hay algunos requisitos que son internos y que pueden ser solucionados por las comunidades indígenas unidas. Por eso voy a mencionarlos primero.

a) Ante todo está la revaloración del idioma purhé. Algunos de nosotros solamente volvimos a interesarnos en el idioma después de pasar por alguno o algunos idiomas extranjeros. Creo que esto es muy saludable. Pero es necesario empezar por las raíces. Es necesario llevar a los padres de familia al convencimiento de que la enseñanza del idioma purhé a los niños vale la pena. Muchos no lo enseñan a sus hijos porque piensan que en vez de ayuda será un impedimento cuando crezcan. Otros simplemente no ven qué utilidad pueda tener un idioma con el que ellos se criaron en un ambiente diferente de aquél. A esto añadimos la influencia de la iglesia que en muy contadas ocasiones se ha preocupado por fomentar el idioma purhé entre sus ministros. Es más fácil conducir el culto en el idioma nacional. Creo que con ello se pasan por alto valores específicos de la cultura como los antes mencionados que la cultura nacional no tiene en alto grado. Una fuerza negativa más a vencer, es la

influencia de muchos profesores de primaria que no ven qué valor pueda tener un idioma regional. No ven ellos la posibilidad de que el idioma purhé se abra a horizontes universales por la incorporación de vocabulario nuevo. Aunque la tendencia es hacia el fomento oficial del idioma nativo, muchos de ellos no están convencidos y esto los niños lo perciben.

b) Un segundo requisito es la incorporación al idioma purhé de neologismos científicos, técnicos y de términos usuales en la sociedad actual.

Mientras esto no se logre, indudablemente el idioma purhé quedará como un lenguaje de segunda clase, bueno para las cosas familiares y malo para el desempeño profesional. Será un idioma bueno para hacer comentarios privados aun estando en público, pero no para asegurar la continuidad en la identidad de un pueblo.

Habrà quien diga que quizá precisamente la exclusión de neologismos en el idioma es lo que ha hecho posible la preservación hasta ahora de la identidad cultural purhé. Sin embargo, pienso que la identidad difusa no es estática sino que cambia conforme van cambiando los grupos en que se ancla. Los puntos de apoyo que tiene son sus valores fundamentales.

c) Un tercer requisito es la traducción de textos científicos, tanto de ciencias sociales, como naturales, y de obras de carácter literario y artístico. Esto tiene como supuesto que habrá uno o varios métodos corrientes de transliteración, que la población tendrá un mínimo de alfabetización, y que los temas despertarán interés entre los purhépecha. Es muy importante la tarea de la traducción porque quizá allí sea donde se origine un mayor número de neologismos. Esto a su vez requiere un estudio del idioma con métodos lingüísticos modernos. Tal estudio todavía no se ha dado de manera exhaustiva. Es muy posible que en este momento no podamos citar a ningún mexicano que destaque en esto, para el caso de la lengua purhé. Ha faltado quizá el interés, la dedicación y la oportunidad.

d) A nivel de toda la raza, es requisito también que produzca un número considerable de especialistas. Tanto en la técnica como en las ciencias naturales y en la administración. Se hace

necesario esto para no descuidar un tarea de vital importancia para la raza purhé como un todo. Muy posiblemente no haya muchos jóvenes inclinados hacia este tipo de estudios actualmente, pero será necesario algún tipo de orientación vocacional. De no ser así, mientras el resto del país se encamine hacia el sector terciario, no pasaremos del sector primario o secundario y aun esto como subordinados.

e) Esto implica igualmente la creación de alguna institución de educación media-superior (vocacionales, preparatorias, etc.) con enseñanza totalmente en lengua purhé. Esto no quiere decir que no habría de utilizarse el español, pero podría ser medio de consulta y no vehículo principal de instrucción. Tampoco tendría que ser una cosa general para todas las escuelas sino que serviría principalmente para dar oportunidad a todos aquellos que manejando el idioma, se interesaran por fomentar su uso a niveles cada vez más elevados.

f) Igualmente sería necesaria la creación de fuerza de trabajo semiespecializada y especializada en empleos diferentes a los de las artesanía tradicionales y al campesinado. Sería conveniente que en este reentrenamiento y preparación interviniera algún tipo de extensión universitaria. Desafortunadamente no es este tipo de servicio al que actualmente se orienta la universidad, enclavada en un medio que tiende a olvidarse de lo indígena en el estado. La Universidad Michoacana, mediante centros de extensión universitaria podría contribuir enormemente a esta mejora en los recursos humanos disponibles entre los purhépecha. Sería además un factor de fortalecimiento para la institución misma.

g) Otro requisito, éste sí quizá indispensable, es el que se refiere a la administración de recursos entre las comunidades indígenas. Considero que el tipo de administración que prevalece actualmente en México, tanto pública como privada, no es la que más favorece a la forma de identidad difusa. Más bien se trata de un tipo de administración centrada en los mitos e ideales de la identidad nuclear. Con modelos podemos decir "machistas" de administración. Este tipo de administración se olvida de la interrelación de grupos, de los valores de cuidado y apoyo a

necesidades extralaborales de los trabajadores, tiene como base de su sistema de promoción la ventaja y provecho personal, y administra el aspecto "duro" de las instituciones: estrategias, estructuras y sistemas. Quizá una gran parte del fracaso del ejido, y de algunas cooperativas se deba a este tipo de administración que aun en países avanzados deja mucho que desear (cf. Richard T. Pascale y Anthony G. Athos. *The Art of Japanese Management*, cap. 3).

Es quizá en el estudio del tipo de administración que se necesita para nuestras comunidades indígenas donde resida la clave para la autogestión de las mismas. Decididamente el modelo de administración norteamericano que se practica en muchas de nuestras instituciones, deja mucho que desear en lo que se refiere al aspecto humano de toda organización. Allí quizá la perspectiva propia de las personas de identidad difusa, pueda contribuir a una adaptación que haga posible el mejor desarrollo de los recursos humanos dentro de las organizaciones.

De entre los aspectos externos, que son muchos, solamente quisiera hacer énfasis en uno. Creo que uno de los valores de identidad que antes mencioné es básico en las estrategias a seguir para lograr la supervivencia de la raza purhé. Se trata del valor de la no-confrontación. Creo que es un valor fundamental en el manejo de las relaciones interpersonales y que debería respetarse aun en la actualidad. Aún ahora podemos observar que, excepto en situaciones donde se hace inevitable, los "mayores" evitan hasta donde es posible las confrontaciones. Quizá por eso la raza purhé no había presentado un solo frente sino hasta recientemente en las cuestiones que le atañen. Creo que no fue que hayan tenido miedo al enfrentamiento con muchos de sus explotadores.

Creo que en la confrontación entre valores de identidad difusa y valores de modernización no necesariamente están en peligro los primeros. Sin embargo, considero que es muy necesario buscar la mejor manera de adaptación, sobre todo si lo que se busca es una incorporación más rápida de lo que hasta ahora se ha dado. Al paso en que ha ido este proceso de adaptación, tendríamos que considerar a la raza purhé como una etnia

marginada por algunos años más. Creo que esto es lo más grave. La contribución que puede hacer la discusión sobre identidad reside es hacer patentes los elementos fundamentales de esa identidad y así permitir una adaptación más rápida que la que se ha dado hasta ahora.

He apuntado más bien a estrategias de conservación del grupo mismo, que a la preservación de los valores. Creo que si se dan las estrategias de adaptación, la preservación de los valores se logra de por sí. Falta, más bien, señalar los caminos más viables para la incorporación de la raza purhé al desarrollo. En ese señalamiento deben incluirse estrategias de preservación de elementos básicos de esa cultura. A esto van dirigidas las siete recomendaciones aquí propuestas.

EPILOGO

En las páginas anteriores he tratado de presentar algunos aspectos fundamentales de la cultura purhépecha. Considero que aún no se trata de una presentación suficientemente profunda. Sin embargo, apunta a problemas básicos y a una forma, entre muchas otras posibles, de comprender esos problemas. He tratado de presentar algún camino hacia la solución de los mismos, sin pretender en ningún momento servir de oráculo o de prescribir recetas fáciles.

Los conceptos que han servido de pivote para presentación han sido el de la tradición, el uso, el "costumbre" o *pindekua*; y el de la reglamentación de las relaciones corporales o *kashumbikua*. Después del primer capítulo que trata de dar una visión más o menos general y que apunta a los problemas actuales en el cambio de valores culturales, el segundo y tercer capítulos se refieren principalmente a la relación entre cuerpo humano y naturaleza. Luego vino el planteamiento más concreto del patrón de cambio sociocultural, para poder atender al problema de la tradición y directamente al de la corporalidad, en los capítulos IV, V y VI. El último capítulo trata de presentar el mismo problema del cambio y de la identidad buscando el camino hacia los posibles medios de asegurar la supervivencia de la cultura purhépecha.

En todo este escrito, a través de los diferentes capítulos, he tratado de presentar de manera más o menos concreta la influencia que tiene la mitología en la vida ordinaria de nuestras comunidades indígenas. Al mismo tiempo, he tratado de presen-

tar a lo largo del escrito el problema fundamental de la modernización, del cambio, del acomodamiento que la cultura purhépecha debe hacer de sus circunstancias para asegurar su continuidad en medio del cambio.

Frente a quienes afirman que la cultura purhépecha está en completa decadencia y que está destinada a desaparecer; frente a quienes consideran que debe abandonarse la propia identidad para perder el rostro en una masa informe en la que no exista el movimiento dialéctico de identidad-cambio; y frente a aquellos para quienes la existencia misma de la cultura purhépecha les es indiferente -frente a todos ellos- quiero aquí enfatizar que es posible conceptualizar las bases profundas de la cultura purhépecha, que es posible también encontrar caminos de solución de sus principales problemas y, sobre todo, que la cultura purhépecha debe tomar de la cultura nacional sólo aquellas influencias y enseñanzas que le sean provechosas para su propio desarrollo histórico. No se trata de adoptar de golpe y porrazo toda la cultura nacional; se trata más bien de seleccionar aquellas partes o aspectos de la cultura nacional que pueden fomentar la revitalización de la cultura que por tantos años ha alimentado nuestro cuerpo y nuestro corazón.

En este escrito he tratado de no poner por delante el sentimiento, sino de examinar los diferentes aspectos relacionados con el tema de la mitología y la modernización. No he incidido directamente sobre temas de economía y de política, y quizá ésta sea la falla más grande de mi escrito para algunos que consideren que el abono es más importante que la planta. Pienso que en la medida en que la cultura purhépecha pueda solucionar el problema identidad-cambio, de permanencia-transformación, en esa medida será también capaz de hacerse de los medios para asegurar su estabilidad dentro del movimiento de su historia. Aquellos ancestros que estaban en puestos de autoridad en los tiempos de la conquista prefirieron entregarse al conquistador que llevar a todos sus súbditos a una destrucción severa como la de Tenochtitlan. A la larga, aseguraron mejor nuestra supervivencia. Algo podemos hacer también nosotros.

BIBLIOGRAFIA

- ALCALA, Jerónimo de, *Relación de Michoacán*. Reproducción facsimilar. Balsal editores, Morelia, 1977.
- BOYD, Maurice, *Tarascan myths and legends: A rich and imaginative history of the tarascans*. Christian University Press, Texas, 1969.
- CARRASCO, Pedro, *El catolicismo popular de los tarascos*. SEP, México, 1976.
- CENTRO de Artes y Humanidades, *Mitos de la Meseta Tarasca: un análisis estructural*. Bajo la dirección del Lic. Genaro Zalpa Ramírez, de Paracho, UAA, Aguascalientes, 1980.
- FAST, Julius, *Body Language*. Pan Books Ltd., Londres, 1970.
- FREDDOLINO, Marie K., *An Investigation Into "Pre-Tarascan" cultures of Zacapu, Michoacan, Mexico*. Tesis de doctorado presentada en la Universidad de Yale, New Haven, Conn., U.S.A. 1973.
- GIRARD, Raphael, *Historia de las civilizaciones antiguas de América desde sus orígenes*. Tomo II, Ediciones Istmo, Madrid, 1976, Colección Colegio Universitario 9.
- GOFFMAN, Erving, *The presentation of Self in Everyday Life*. Doubleday & Co. Inc. Garden City, N.Y., 1959.
- GONZALEZ SOTO, Guillermo J., *Yoga: maya-azteca mixteco zapoteca*. Ed. Diana, México, 1977.

LEON Nicolás, *Los tarascos: notas históricas, étnicas y antropológicas, historia primitiva, descubrimiento y conquista*. Ed. Innovación, México, 1979.

LORENZ, Konrad, *Sobre las conductas animal y humana*. Editorial Origen/Planeta, México, 1977.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le visible et l'invisible*. Editions Gallimard, NFR, 1964.

PARRA H., Fernando, "La habitación actual de los tarascos" en Lucio Mendieta y Núñez, *Los Tarascos*. Imprenta universitaria, México, 1940, pp. 179-232.

SWADESH, Mauricio, *El lenguaje y la vida humana*. FCE, México, 1978.

TOEFFLER, Alvin, *La Tercera ola*. Edivisión, México, 1981.

VON NEWMAN, John y Oskar MORGENSTEIN, *Game Theory and Economic Behavior*. Princeton University Press. Princeton, N. J., 1972

WARREN, J. Benedict, *La conquista de Michoacán, 1521-1530*. Fimax publicistas, Morelia, 1977.

ZANTWIJK, R. A. M. Van, *Servidores de los santos: o identidad social y cultural*. México, INI, 1974.

MITOLOGIA Y MODERNIZACION

de Agustín Jacinto Zavala

con un tiraje de 2,000 ejemplares

sobre papel cultural de 37 kilos.

Obra impresa y terminada en los talleres de

EDITORIAL CONEXION GRAFICA, S.A. DE C.V.

Libertad No. 1471, S. J.

44100 Guadalajara, Jalisco.

En marzo de 1988

M E X I C O

Diseño de Portada

COMUCON, S.C.

Impreso en México

Printed in Mexico

