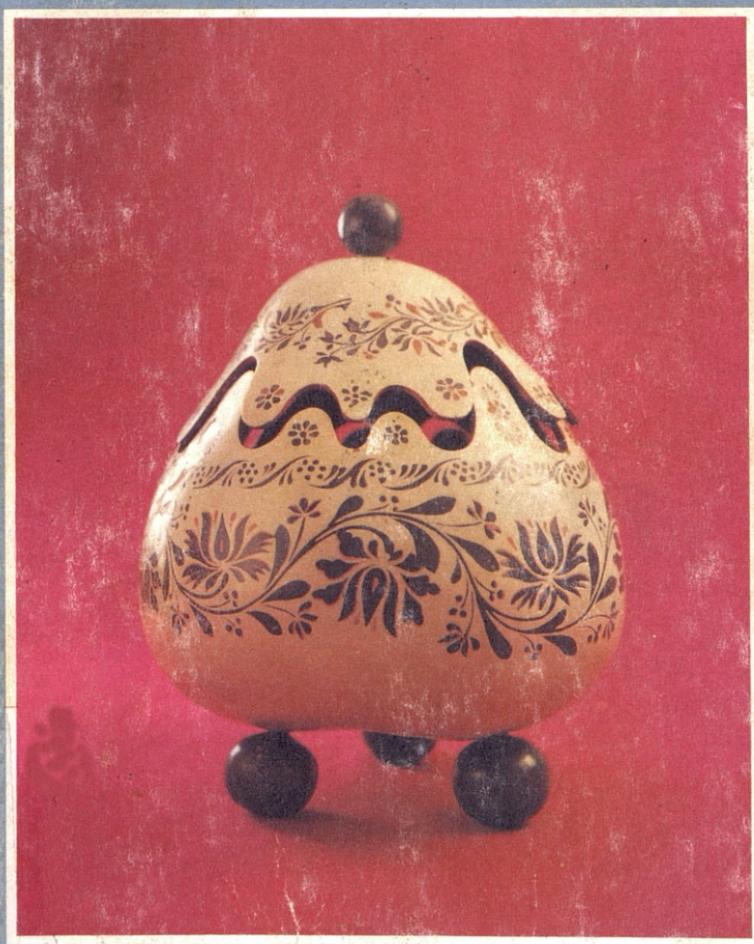


ESTUDIOS MICHOACANOS VI

Víctor Gabriel Muro
COORDINADOR



EL COLEGIO DE MICHOACÁN

Estudios Michoacanos VI

Víctor Gabriel Muro González
Coordinador



El Colegio de Michoacán

ÍNDICE

Presentación <i>Victor Gabriel Muro González</i>	11
I. TRADICIONES P'URHÉPECHAS	21
“El costumbre” como modo de formación histórico-social <i>Agustín Jacinto Zavala</i>	23
La mitología p'urhépecha y la estrategia sociocultural de uso y manejo ecológico del agua. El caso de la Meseta P'urhépecha <i>Patricia Ávila García</i>	41
Tarecuato: tradición oral <i>versus</i> modernización <i>Lorena Cortés Manresa</i>	83
Fiesta y prestigio en una comunidad p'urhé (aproximación a un argumento etnográfico) <i>Mario Padilla Pineda</i>	111
El maque de Uruapan <i>Laura América Pedraza Calderón</i>	127

II. INSTITUCIONES COLONIALES Y RESISTENCIA INDÍGENA	137
Justicia y sociedad rural en Michoacán durante la época colonial <i>Naoki Yasumura</i>	139
La Iglesia ante una peste: el caso del matlazáhuatl (1736- 1739) en Michoacán. Un primer acercamiento <i>Luise Enkerlin P.</i>	187
Amor y poder: dos anhelos en la hechicería de esclavos <i>Patricia Pérez Munguía</i>	211
III. PROCESOS SOCIALES	223
Porfiriato y Revolución en la Cañada de los Once Pueblos <i>Carlos Uriel del Carpio Penagos</i>	225
La Revolución y Taretan <i>Fernando I. Salmerón Castro</i>	263
La lucha por la vivienda urbana en Uruapan, Mich. <i>Salvador Zepeda López</i>	299
IV. CAMBIOS Y CONTINUIDADES SOCIALES	317
El poder de la tradición y el temor a la autoridad. Represen- taciones psicosociales sobre la familia, la escuela y la guerra en el niño zamorano. <i>Miguel J. Hernández M. y Víctor Ortiz Aguirre</i>	319
La migración y la agricultura comercial en Patamban: sus impactos en la toma de decisiones frente a los cambios macroeconómicos <i>Patricia Moctezuma Llano</i>	353

La Piedad: notas en torno a su crecimiento demográfico
Jorge Uzeta y Soledad de León 373

La marginación por regiones en el estado de Michoacán
(1970-1990)
César Lenin Navarro Chávez y Guillermo Vargas Uribe 383

SIGLAS

AMT	Archivo Municipal de Taretan
AGI	Archivo General de Indias
AGN	Archivo General de la Nación
AHMCR	Archivo Histórico Manuel Castañeda Ramírez
AHPE	Archivo Histórico del Poder Ejecutivo del Estado
AMZ	Archivo Municipal de Zamora
ANAGSA	Aseguradora Nacional Agrícola y Ganadera, S.A.
ARFF	Archivo Ramón Fernández y Fernández
ASRA	Archivo de la Secretaría de la Reforma Agraria
BANRURAL	Banco Nacional de Crédito Rural
CERMLC	Centro de Estudios de la Revolución Mexicana Lázaro Cárdenas
CIESAS	Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
CORETT	Comisión de Regulación de la Tenencia de la Tierra
CRMDT	Confederación Revolucionaria Michoacana del Trabajo
COPLAMAR	Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados
CONASUPO	Comisión Nacional de Subsistencias Populares
CONAPO	Consejo Nacional de Población
CROM	Confederación Revolucionaria Obrero Mexicana
CTM	Confederación de Trabajadores de México
FERTIMEX	Fertilizantes Mexicanos
FTM	Federación de Trabajadores de Michoacán

“EL COSTUMBRE” COMO MODO DE FORMACIÓN HISTÓRICO-SOCIAL

Agustín Jacinto Zavala¹

LAS TRES HERMANAS (Cuento)²

Una señora grande tenía tres hijas y al mismo tiempo, las tres eran señoritas. Y ella murió teniendo sus riquezas pero no había repartido. Y que después andaba asustándolas. Y que a una de ellas era nada más a la que más le hablaba. Entonces ella dice: “¡Ay, ay, ay! tú Josefa, mira ya viene, ya viene”.

“– ¿Quién pues viene?”.

Porque las demás no veían nada. Pasó y dos o tres días. Y a la misma hora venía, cerca de las doce del día y entonces luego una le dice: “¡Oh!, esa nada más por andar haciendo desatinar. ¡Puras mentiras! Si yo fuera, si a mí me hablara, yo sí le había de responder”.

“– Pues eso dices, pero ¿quién sabe?”.

Pues no, ya pasando dos o tres días, entonces ya no le habló a la que le hablaba, sino que le habló ya a la otra. Y ya la vio la otra. Y entonces luego le dice: “¡Ay, ya viene, ya viene!”

La que le decía antes le dice: “¿Quién viene?, ¿verdad que no viene nadie?”.

Y pues no, era porque a ella no la miraban todas. Nada más a la que le hablaba. Y ya entonces, en lugar de contestarle, pues se cayó desmayada. Y ya entonces, la otra a la que nunca le había hablado,

1. Investigador del Centro de Estudios de las Tradiciones de El Colegio de Michoacán.

2. María de Jesús Pineda Ruiz, narradora. Cherán, Mich. Febrero de 1992. (Nac. Nahuátzen, Mich, 1905).

les dijo: "Pues no hay más que ahora vayan a confesarse. Porque yo no me meto con ustedes. Yo no quiero ni verla, ni oír, ni nada".

"- Tú le dices mañana que tú le vas a contestar".

"- Yo no, yo no contesto nada. Yo no me meto en esto".

Y ya se fueron y le avisaron pues al señor cura. Y les dijo el señor cura que por qué no le contestaban; que le contestaran, que no sabían en qué penas estaría. Por eso tenían que de precisión contestarle. Y que entonces luego dijeron: "Pues entonces, a ver si viene pues otra vez".

Y entonces a la que nunca le había hablado, le habló y entonces luego fue la otra. Y le dice: "¡Ay, ya llegó, ya vino, ya vino!".

Entonces le dicen: "Pues tú decías que tú no te habías de meter. Pero ahora a ti te habla. Pues contesta". Y ya entonces la abrazaron, para que tuviera valor. La abrazaron las que ya la habían oído. Y de ese modo contestó. Y ya, pues entonces, le dijo ya la muerta, le dijo que sacaran la olla que estaba en tal lugar donde tenía sus cosas. Y que la repartieran y que mandaran decir unas dos misas. Y que pusieran una vela grande enfrente del altar. Que porque a ella todo eso se le pasó y no había podido hacer todo eso. Y que tenía necesidad de que lo cumplieran. Y que lo que sobrara se lo repartieran.

COMENTARIO

Hay muchas maneras de analizar un cuento. Tenemos el acercamiento tradicional que refleja muy de cerca el propósito para el cual se hizo el cuento. Igualmente, está el estudio comparativo y estructural como en las *Mitológicas* de Levi-Strauss (1987).

Podríamos considerar este cuento desde una perspectiva monocultural y monoétnica, a la manera en que hizo sus estudios el etnólogo japonés Yanagita Kunio (1980). O tomarlos en un contexto regional, dentro del ámbito cultural que le sirve de entorno, como Minakata Kumakuzu (Tsurumi Kazuko, 1978). O como clave para el estudio de la psicología profunda de un pueblo, a la manera de Kawai Hayao (1989).

También podemos considerar los cuentos como "los titubeos de la imaginación y de la curiosidad enfrentados al espectáculo del

mundo y al misterio de la vida" (Lefevre, 1986:7). De esos cuentos, o mejor todavía, de las familias de cuentos, el estudioso puede remontarse hasta "la confluencia, o sea, el punto de partida de las fábulas y de los cuentos", que Lefevre localiza en el "tesoro ario [...] desde donde al filósofo le gusta abarcar de una ojeada toda la compleja red de las literaturas populares" (*ibidem*:10).

O bien, podemos acercarnos a los cuentos, como Marc Soriano:

con la preocupación "de lo maravilloso o, más exactamente, el de la coexistencia en una misma conciencia de los conceptos científicos más avanzados y de las supersticiones llegadas de un pasado remoto [...] la contradicción, en el fondo de cada uno de nosotros, entre el pensamiento racional y el pensamiento mágico" (1975:11).

Podríamos quizá también intentar un análisis semiótico de un cuento, a la manera de Greimas o quizás a la manera de la semiótica de la cultura de la Escuela de Tartu.

No niego que cada una de estas maneras de estudiar los cuentos, sea como filosofía, como historia, como lingüística, como comunicación, como tradición, como historia de las mentalidades, etc. Tenga cada una su propio valor. Sin embargo, aquí, en razón de mis intereses más inmediatos, quisiera reflexionar sobre la cosmovisión y visión del hombre que sirve de trasfondo cultural a este cuento. Incluso esta reflexión se ve circunscrita a unos cuantos aspectos que giran alrededor de la díada formada por los modos de conocimiento: ordinario o convencional y alterno, mismos que solamente se unifican, dentro del contexto cultural de donde proviene el cuento, en el hombre de conocimiento.

El cuento "Las tres hermanas" tiene muchos elementos que podrían ser objeto de estudio. Sin embargo, aquí quiero distinguir siete aspectos que fácilmente pueden pasarse por alto. Estos siete aspectos son los siguientes: 1) ¿Por qué puede venir la muerta nuevamente al mundo? 2) ¿Por qué le obedecen las hijas? 3) ¿Por qué tiene que venir al mundo de los vivos? 4) ¿Qué significado tiene que las hijas realicen la obra que dejó sin hacer su madre? 5) ¿Por

qué se tiene que hacer la obra que la muerta no había hecho? 6) ¿Por qué alguien puede entender lo que quiere el muerto? Y 7) ¿qué nos quiere decir este cuento?

Generalmente cuando escuchamos los mitos, las leyendas, los cuentos (los *uandonziquarecha* de que habla la *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la Provincia de Michoacán* (1541) (1977:185:5); o *uandontziquarequa* de Gilberti), y las plantillas (diferenciados los unos de los otros por las referencias a momentos metahistóricos fundantes, a los héroes y acciones exitosas de la raza, a otros relatos que ilustran los contenidos de los mitos y leyendas y a las narrativas que divierten y se dicen de algún personaje de la localidad) narrados en nuestro idioma nativo o en español, no los tomamos sino como algo que ahora está en competencia con los grandes temas de las telenovelas y sus personajes vespertinos y nocturnos. Por eso, tomando como punto de partida el cuento que acabamos de escuchar, quisiera hablar de esos siete aspectos.

Dos visiones de la realidad

En primer lugar, en relación con los mitos y las leyendas, un cuento popular de una etnia con frecuencia se refiere a diferentes maneras de ilustrar los contenidos de aquellas otras dos formas de transmisión cultural. Por esto, la interpretación de un cuento popular de una etnia como la nuestra nos remite a las diferentes maneras de ver la realidad. Se han encontrado en las investigaciones antropológicas —como elementos fundamentales en la manera de ver la realidad—, en primer lugar, las categorías que se refieren a la manera convencional, socialmente ordenada, de construir la realidad. En segundo lugar, como saber que es transmitido veladamente o es disfrazado bajo los ropajes más mundanos del cuento y de las llamadas supersticiones, una visión alternativa.

La primera manera de ver la realidad nos dice que cada cosa es tal como es vista socialmente, tal como la comunidad la concibe,

como el sentido común nos la describe. Una piedra es una piedra sea que la usemos para cercar, que la ocupemos para empedrar un camino, o que la lancemos contra un burro para ahuyentarlo. Un árbol es un árbol, sea que lo hayamos plantado nosotros para hacer una cortina contra el viento, sea que haya crecido en el cerro y nos sirva para hacer tablas o para leña. Un coyote es un coyote ya sea que lo veamos en su manada a lo lejos junto al bosque, sea que lo encontremos atacando al ganado, sea que ande queriendo comerse las gallinas, o que lo tengamos en la mira de nuestra escopeta. Un pájaro puede ser dañino para las cementeras, puede cantar con bellas voces, o simplemente ser parte de una parvada. Un muerto es una persona que dejó de existir, que físicamente ya no está, y que nunca más participará en nuestra vida social si no es en los momentos en que se le recuerde.

Pero esta manera de ver la realidad, tan objetiva y compartida por otras gentes, es una visión podríamos decir "diurna" de la realidad, es una visión social que tenemos cuando estamos "buenos y sanos", como los demás. Pero en la penumbra o en la oscuridad esta realidad se nos desdibuja; los contornos de las cosas se nos vuelven borrosos, y nuestro mundo seguro se esfuma. En alguna medida aprendemos de los demás cómo estructurar ese mundo. Sin embargo, al tratar de estructurarlo nos encontramos con elementos culturales que nos dicen que el mundo estructurado del día no corresponde cien por ciento al mundo de la oscuridad de la noche.

En esta visión alternativa de la realidad, que a veces nos infunde miedo y que afortunadamente se desvanece con la luz del día, una piedra puede ser la forma transformada de un héroe que ha alcanzado la inmortalidad y se ha quedado a proteger a su propia comunidad. Un árbol puede ser el punto inicial de la transmutación de un ser nocturno que poco a poco se despoja de la mayor parte de sus ramas, cuyo tronco se convierte en torso, algunas de cuyas ramas se tornan brazos, y cuyas raíces vienen a ser las piernas de una beldad, de un duende, o de un fantasma (*miringume* o *miringua*). Un coyote con alguna probabilidad viene a ser el nagual de algún brujo que anda acechando (*hacutzetspeni*) por allí, o alguna otra persona

que con poderes mágicos ha tomado la forma de ese animal. Un pájaro puede parecer una simple bella y canora ave, y ser en realidad un *siquame cuini*, una bruja en persona. Y un muerto es uno de los múltiples seres que habitan el espacio y el tiempo nocturnos, que tienen una vida paralela a la nuestra, y que lejos de quedarse en su tumba vuelven a este mundo y nos dan mensajes del más allá, o nos dicen cosas que se les pasó decirnos en vida, o simplemente nos asustan.

No se trata de una visión correcta y una equivocada. Tampoco se trata de una visión moderna y una tradicional. Ni es una visión del primer mundo y una visión del tercer mundo. Mitos, leyendas, cuentos, etc., son patrimonio por igual de modernos y tradicionales, de primer y tercer mundo. Pero la coexistencia de estas dos visiones es negada por algunos que quieren exagerar la importancia de la razón, del convencionalismo, de un objetivismo que fue patrimonio de la ciencia a fines del siglo pasado. Aún en Europa, en los Estados Unidos y en Japón, se celebran actualmente ritos mágicos y se fundamentan muchas realidades estatales y sociales con mitos que datan de miles de años.

Por eso, en medio de los quehaceres cotidianos sancionados por la sociedad como la realidad más objetiva, encontramos nuestro mundo estructurado por muchos de los mitos y leyendas antiguos. Algunos cuentos vienen a hacer más explícito el significado de mitos y leyendas, o a poner ejemplos que hacen evidente la forma de aplicación de aquéllos.

En el cuento que aquí nos ocupa, la muerta no fue alguien que simplemente falleció, desapareció físicamente, y que sólo vive en el recuerdo social. Por el contrario, es alguien que interviene en la vida diaria de sus hijas, y que les da un mensaje que había olvidado darles.

El orden universal

En el origen de la constitución histórica de la sociedad y el estado p'urhépecha está el mandato de Curicaveri (*Curi-caueri*) quien or-

denó a los *Uacúsecha*, *Enéani*, *Uanácase* y los de Zacapu (*Tzacapu hireti*), dominar y unificar todo el mundo bajo su mandato, para que el reino de *Curicaueri* llegara a extenderse por toda la tierra. No se trató de la orden de asentamiento o poblamiento de algún lugar. Tampoco se refiere este mito simplemente a la manera en que fue hecho el hombre, o a la manera en que se formó el grupo p'urhé. Es algo que caracteriza a la mitología p'urhembe y la encontramos en la *Relación de las ceremonias* [...] Allí se nos dice:

los dioses del cielo le dijeron (a *Curicaueri*) cómo había de ser rey, y que había de conquistar toda la tierra, y que había de haber uno que estuviese en su lugar, que entendiéndose en mandar traer leña para los cúes. A esto pues, decía esta gente que el que era el cazonci, estaba en lugar de *Curicaueri* (1977:173,4).

Dentro de ese mandato original está comprendido el significado de la existencia y la acción de la etnia entera: extender el reino de *Curicaueri*, extender el territorio en que establecía su vivienda *Curicaueri* (*ibidem*:204,25).

La construcción del orden universal toma como punto central la extensión del reino de *Curicaueri* a través de su pueblo divino, que eran los p'urhépecha. Pero este pueblo divino también tiene un modo de formación histórica. La manera en que se forma históricamente el hombre se manifiesta en el “costumbre”, en la *pindekua*. Es decir, en el mantenimiento de los ritos y de las costumbres heredadas de los antepasados. Por eso, entre las cualidades que se exigen del cazonci están el que sea “obediente” o bien portado (*caxumbeti* o *kashumbi*), y que sea magnánimo (en la *Relación de las ceremonias* [...] aparece como “liberal”) o generoso (*c'uiripeni* o *c'uiripeti*). Hay muchos otros rasgos de carácter que aparecen en ese texto como parte de lo que era la manera de formación histórico social del hombre entre los antiguos.

La forma acostumbrada de ser, el modo de formación histórico social del hombre, era la expresión concreta del orden universal y la manera en que ese orden había de realizarse. Por ello el desacato era penado.

De esta manera, en el cuento las hijas son obedientes y guardan las órdenes de su madre. Están dispuestas a obedecerla aún después de su muerte. El guardián de la tradición, o consejero principal, en este caso está representado por la figura del sacerdote de pueblo. En otros cuentos aparece un anciano, el rezador, el *uandari* o a veces el brujo.

DESACATO AL ORDEN UNIVERSAL

La dimensión social del desacato al orden universal era castigada. Dependiendo de la magnitud del desacato, a veces el castigo era individual y a veces era aplicado a la familia o a un grupo entero. Como dice la *Relación de costumbres [...]*: “Porque así era costumbre, que por el maleficio de uno, murían sus parientes, o padres [...]” (pp. 214,13-14). Había incluso el festival *Equata-cónsquaro* en el que se hacía justicia a todos los presos. La administración de justicia estaba en manos del Cazonci quien la delegaba al gran sacerdote o *Petámuti*.

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 que hacer justicia él y otro sacerdote que estaba en otra parte. Si era alguna cosa grande, remetíalo al cazonci, y hacíanselo saber (*ibidem*: 13-14).

Como mencioné en mi escrito *Mitología y modernización* (1988), entre las ofensas que se remitían al cazonci para juicio estaban las siguientes: cuando un principal “tomaba alguna mujer de las del cazonci”, en otras faltas muy graves, el cazonci podía enviar un mensajero llamado *uaxánoti* a hacer justicia, o bien, “otras veces iban los sacerdotes a hacer esta justicia” (*Relación de costumbres [...]*: 201). Estos casos eran generalmente de ofensas de caciques, de algún principal de provincia, o de los parientes del cazonci. Otras faltas que se mencionan, con ese mismo carácter, son la hechicería y el adulterio de los principales.

Pero no solamente había que guardar el “costumbre” activamente, es decir, sin quebrantar el orden universal. También había que mantenerlo pasivamente, esto es, sin omitir o faltar al cumplimiento de lo establecido en la *pindekua*. Cuando algo se había dejado de hacer, cuando no se había cumplido con una obligación, había que cumplirla aunque el infractor tuviera que venir del mundo de los muertos.

Así en nuestro cuento, la madre tiene que venir del mundo de los muertos para hablar con sus hijas, confesarles el incumplimiento de su obligación, y darles instrucciones pertinentes.

El mundo ligado

Pero aquí ya vemos otro de los aspectos importantes en la cultura p’urhépecha que se detectan en este tipo de cuentos, que son casos concretos de un mito. El mito de referencia es el del mandato recibido por *Curicaueri* de reinar en toda la tierra, que es razón y significado de la existencia p’urhépecha, y que establece el modo de formación histórico-social del individuo en la cultura p’urhépecha.

El hombre fue hecho de ceniza: “decía esta gente que los hombres hicieron los dioses de ceniza” (*ibidem*:212,5-7). Pero

Los hombres decían aver hecho los dioses de ocho pelotillas hechas de ceniza, ruciadas con la sangre que se sacó de las orejas un mensajero que los dioses del cielo embiaron para eso, llamado *Curiti Caheri*, que quiere decir gran sacerdote; y, a cabo de averlas tenido algunos días en un bacín, de las quatro salieron varones; y de las otras quatro, mugeres; pero sin coyuntura ninguna; de manera que no se podían sentar ni menear. Y, después de averlos tornado otras dos veces a deshacer los dioses del cielo, por no estar a su contento, la tercera los destruyeron con un dilubio de cinco días, en que se abrieron todas las fuentes y ríos, y cayó tanta agua, que los consumió a todos con todas las demás cosas de la tierra que decían averlos parido los dioses del ynfierno por aver mandado los dioses del cielo al dios del ynfierno que diese traza en cómo se criasen estas cosas de acá

abaxo. Y así parió primero su muger las sierras peladas y la tierra sin fruto; y, pareciéndole a la diosa del cielo, que llamaban *Cueravaperi*, por aver nacido de ella todos los demás dioses, que sus hijos no se podían pasear en la tierra, sin ser vistos ni ella podía vaxar a ella; estando cerca la luz, embió su mensagero al dios del ynfierno, mandándole pusiese remedio. Y así parió su muger los árboles y las demás plantas y animales [...] Lo cual todo, decían, salía de las espaldas de una diosa que los dioses pusieron en la tierra, que tenía la cabeza hacia poniente, y los pies hacia oriente, y un brazo a septentrión, y otro a meridián; y el dios del mar la tenía de la cabeza; y la madre de los dioses de los pies; y otras dos diosas, una de un brazo y otra de otro, porque no se cayese. Puestas pues todas las cosas en orden, tornó otra vez a salir el sol, por mandato de los dioses del cielo; el qual, con las demás cosas de allá, tenían haber hecho los dioses del cielo; y las de acá abaxo, los del ynfierno (*ibidem*:359-360).

Sin embargo, en la generación de los hombres parecen haber intervenido también otros seres no-vivos y vivos: las rocas, la ceniza, las montañas y los animales. Esto lo podemos vislumbrar en la serie de dioses genealógicos, podríamos quizá llamarlos *totem*, que son expresión de la interdependencia existencial entre el hombre y los demás seres de la naturaleza. Así tenemos a los cuatro dioses ancestrales que son cuatro piedras: *Zirita-cherengue*, *Uacúsecha*, *Tingárata* y *Miequa-axeua* (Anónimo, 1977:34, 26-28). Los dioses de los montes, llamados *Angamu-curacha* (*ibidem*:16,6). Igualmente los dioses *Acuitze-catápeme*, *Caroen*, *Nurite* y *Tangachuran* (*ibidem*, 28:22-23).

De esta manera tenemos un mundo ligado en el que los seres que científicamente están clasificados como no-vivientes vienen a estar en relación existencial directa con los vivos. Los dioses genealógicos tales como las piedras y los cerros, serían el mejor ejemplo. Al mismo tiempo, las plantas y los animales también vienen a estar en esa misma relación respecto al hombre: dioses genealógicos como las águilas, las serpientes, los peces (*caroen* es nombre de un pez) (*ibidem*:27,25), el *nuriten*, etc., nos lo muestran.

Al mismo tiempo, entre los hombres se establecen lazos de interdependencia que van más allá de la temporalidad histórica. Estos lazos transhistóricos unen a los ancestros con sus descendientes y unen a los vivos con los muertos.

Entre los dioses y los hombres, además del linaje divino de los p'urhépecha, descendientes de dioses, vemos que hay una persona que está en lugar del dios *Curicaueri*; el cazonci (*ibidem*:194,24; 173,4-5). Allí la relación entre dioses y hombres tenía un ordenamiento: el cazonci era jefe ritual y gobernante. La unidad de rito y gobierno dio al Imperio P'urhépecha un carácter shamánico, que poco a poco se fue clarificando en la subsiguiente aparición de una organización que albergó a los *acháecha*, al *Petámuti* y al curandero (*xurihca* y *siripensri*), pero que proscribió al *sicuame* o hechicero y al *eramansri* o adivino (*ibidem*:201-202).

Dentro de ese mundo ligado, hace sentido el que un vivo obre en lugar de un muerto, que carece de la capacidad física para efectuar acciones en nuestro mundo ordinario. Por eso, tiene sentido la aparición de la madre. Para que las hijas realicen lo que ella dejó de hacer. La obra así realizada no cuenta simplemente como la acción de las hijas, sino como obra de ultratumba de la madre.

La resonancia universal

Que se cumpla, o no, con el orden universal no es cosa que pueda quedar relegada a un rincón del mundo ocupado por un simple individuo. El orden universal se sitúa en el ámbito de la temporalidad sincrónica, en el tiempo iniciático. Por eso, lo que pasa en los cielos repercute y resuena en la tierra y en el mundo de los muertos; y lo que pasa en la tierra resuena y repercute en el cielo y en el mundo de los muertos. Las inquietudes del mundo de los muertos afectan al mundo de los vivos y requieren incluso la intervención de Dios.

Cuando la creación no marcha bien, no solamente afecta ello a los dioses en el cielo y a la tierra, sino también a los dioses de los infiernos, esto es, a los dioses de los muertos.

Igualmente por ello puede darse la posesión o entusiasmo, en que un dios se posesionaba de un individuo. Por ejemplo, la *Relación de costumbres* [...] nos dice:

esta diosa *Cuerauáperi* se revestía en alguno de improviso y caíase amortecido, y después íbase él mismo a que le sacrificasen, y dábanle a beber mucha sangre, y bebíala, y entraba en hombres y mujeres y estos que así tomaba de dos o tres pueblos, de tarde en tarde, se los sacrificaban diciendo que ella misma los había escogido para su sacrificio (1977:10,14-18).

También por ello, el linaje de un dios le permite dominar toda la tierra: “Mirad que muy altamente ha sido engendrado *Curicaueri* y con gran poder ha de conquistar la tierra” (*ibidem*:15:25-26, 33,6). Los dioses pueden castigar directamente a los mortales. Por ejemplo, se nos narra en la *Relación de costumbres* [...] que “*Curicaueri* dióles enfermedades a los que le llevaban, correnca y embriaguez y dolor de costado y estropeamiento, de la manera que suele vengar sus injurias; y como les diese estas enfermedades, cayeron todos en el suelo, y estaban todos embriagados” (p.22,23-27). Igualmente *Xaratanga*, cuando le disgustó que le hubieran colgado adornos indeseables castigó a sus profanadores: “Y desplazando esto a la diosa, no se les pegó el vino, que todo lo echaron y gomitaron” (p.24,21-22). Piden unos peces, pero *Xaratanga* disgustada los ocultó, y en lugar de peces las mujeres les ofrecieron una culebra grande que cogieron en *Uncucepu* y la cocieron con maíz (pp.24-25).

Lo que se hace como transgresión, o lo que se deja de hacer como omisión, repercute en todo el universo. Para restablecer el equilibrio universal el transgresor debe lograr, vivo o muerto, realizar la acción correcta. El muerto debe volver al mundo de los vivos, o debe entrar en comunicación con un ser humano, que lleve a cabo la acción correcta. En algunos cuentos es Dios mismo el que envía

al muerto a reparar su falta. En el cuento que ahora consideramos, se especifica solamente que la madre habla a sus hijas para que ellas realicen la acción correcta que ella en vida había omitido hacer.

Las correspondencias

En la resonancia universal se establecen muchas correspondencias. La principal, sin embargo, es la correspondencia entre cielo y tierra. Vamos a ver ésta desde varios de sus aspectos.

a) Así como en el cielo la madre de los dioses *Cuerauaperi*, que estaba en el oriente, y que se adoraba en Araró y Zinapéquaro (*ibidem*:9-10,23-25), el dios sol *Curicaueri* (dios de los *Uacúsecha*) y la diosa luna *Xaratanga*, que tenía su *cú* en “Mechoacán”, esto es, en Pátzcuaro (*ibidem*:23-24), tienen su propia organización y jerarquía; así también el *cazonci*, que estaba en lugar de *Curicaueri* tenía su organización y jerarquía en el reino (*ibidem*:173 ss.). Esa organización estaba cimentada en las ordenanzas de los ancianos: “¿dónde es costumbre que los reyes hablen por sí solos y no tengan oficiales? De nosotros es entender en los oficios, porque los viejos de muchos tiempos ordenaron esta manera, que hobiese oficiales, y que no entendiesen en todo los reyes” (*ibidem*:209,17-21).

b) Esta raza, de la que la *Relación de costumbres* [...] nos dice: “su comida desta gente, todo es de pescado” (p.175,19), igual que ante su dios *Curicaueri*, se descalzaba ante el *cazonci*: “cuando algun señor había de hablar con el *cazonci*, quitábase el calzado, y poníase unas mantas viejas, y apartados dél le hablaban” (p.185, 7-8). El *cazonci* es para el individuo como *Curicaueri* es para todo ser humano. El gobierno del *cazonci* decide vida y muerte del individuo, decide premios y castigos, decide promoción y proscripción, decide hacienda y despojo. El *cazonci* tenía sus consejeros, tenía a los principales (*acháecha*), y tenía al *Petámuti* para consultar en casos difíciles, pero el individuo frente al *cazonci* no era nada.

En ocasión de la muerte del cazonci eran muchos los que debían morir con él (pp.219-223). Aún así, en ocasión de llegar a ser cazonci, el nuevo soberano recibía la recomendación de estar a cargo de la pobre gente (pp.224, 20-21).

c) La correspondencia entre la naturaleza y el hombre tiene como centro la vivienda. La troje viene a ser el centro cósmico en la cultura p'urhépecha. Uno de los usos de la troje fue como almacén para las ofrendas de los dioses, tales como maíz o mantas (pp.61,13). Igualmente en las trojes se guardaban las cosas al servicio del cazonci, como la sal (pp.184,12). La vivienda central estaba simbolizada por el *cú* de *Curicaueri*, la casa del cazonci, las casas de los "papas". La relación de correspondencia se manifiesta en el carácter sagrado de la tierra y de la naturaleza, la relación de las deidades femeninas con la naturaleza y en especial con la agricultura, el origen divino de lo que hay en la naturaleza. Por ello, la acción formativa del hombre, la técnica, la manufactura y la artesanía concordaban con esta visión sacra de la Madre Naturaleza (*cf.* Jacinto, 1988:33-60).

d) Un cuarto aspecto de la correspondencia es la relación entre las dos formas de conocimiento mencionadas al principio. El conocimiento de las formas definidas y los significados establecidos deja lugar al conocimiento de formas indefinidas e intercambiables, y al lenguaje polisémico con denotación difusa. Por ello en todas las sociedades se ha considerado como un saber oculto, reservado a los pocos. Ese conocimiento y ese lenguaje son la puerta de acceso a los poderes divinos, sobrehumanos por parte del hombre. La acción directa exige de la apropiación de esos poderes: el shaman o iniciado es el verdadero hombre de acción, y su grupo o etnia es elemento creativo del mundo. Ese conocimiento y lenguaje no tienen el sentido de apropiación indebida o robo a los dioses. Por el contrario, vienen a ser parte de los atributos del rey. Allí se contiene la llave de vida y muerte, la clave del conocimiento suprahumano.

Cuando se concibe de esta manera la relación entre las dos formas de conocimiento, necesariamente la magia y la hechicería, como acceso indebido al conocimiento de la realidad alternativa, quedan condenadas y proscritas.

El conocimiento vivencial de estas dos formas de conocimiento es el que brinda la posibilidad de realizar grandes obras o hechos heroicos. Igualmente, permite desempeñar el papel de consejero o intérprete de las voces de ultratumba. En el caso de nuestro cuento, es el sacerdote el que ha vivenciado esta forma alterna de conocimiento.

Un mundo en transformación continua

En el segundo modo de conocimiento, o forma alterna de conocimiento, se nos presenta la posible mutua transformación o transmutación de los seres de este mundo. Así, la *japingua* deja de ser la riqueza como objeto y se transforma en un ser mitológico que es capaz de proveer al hombre con bienes y riquezas, casi siempre mediante un pacto diabólico. Es un mundo en que la *miringua* (o *miringume*) hace de las suyas y descamina al hombre. Aquí tenemos estos dos seres mitológicos como símbolos del incesante cambio y mutua transformación entre todos los seres de nuestro mundo. Aunque sospechemos que un pájaro es realmente una bruja, solamente otro brujo o bruja nos lo podrá decir con seguridad. Aunque al ver los ojos del perro negro, o del coyote, veamos los destellos de un mundo mágico, sólo un iniciado que sabe reconocerlos nos puede asegurar que no se trata de un perro o un coyote ordinarios. El mundo de los cuentos nos permite vislumbrar, en casos notables y que ejemplifican un mito, ese mundo en el que los seres están en mutua transformación continua. Por otra parte, en algunas sociedades como la sociedad p'urhépecha, dado el tipo de personalidad nuclear abierta que ella fomenta (*cfr.* Jacinto, 1988:119-121), es posible comprender la manera en que un mundo en transformación continua puede existir. Este tipo de personalidad, en sus relaciones sociales se ve reforzada por un lenguaje que en sus características morfológicas se nos presenta como símbolo de cambio y transformación. La lengua como hecho social que en el individuo se origina, en el continuo intercambio de significados con sus semejantes, es

parte de la construcción social de la realidad; representa la estructura social, refleja los códigos de interpretación que son posesión de alguno de los grupos dentro de la sociedad, y en sus diversas variedades simboliza los diferentes atributos del sistema social. Por eso mismo, el lenguaje en el cuento es parte de una manera de organizar socialmente la realidad. Cuando el cuento es tal que nos presenta un ejemplo concreto o una explicitación de un mito, entonces el lenguaje mismo del cuento nos abre la posibilidad de experimentar esa forma alternativa de conocimiento contenida en el mito.

La narración misma, en este caso, apela a esta posibilidad como manera de llevarnos a un conocimiento alternativo. Esto es, como manera de hacernos percibir un mundo diferente. Y una vez conseguido este propósito, nos reintroduce al mundo de “el costumbre”, de la *pindekua* que en la sociedad p’urhépecha, es el modo de formación histórica del hombre. En el seno de esa sociedad es absolutamente indispensable que “el costumbre” siga vigente, al grado que el muerto debe regresar de ultratumba para efectuar las acciones que dejó sin realizar en su vida terrena.

CONCLUSIÓN

Dentro de la cultura p’urhépecha la díada constituida por los dos modos de conocimiento es fundamental para la correcta comprensión de muchos otros aspectos de esa cultura. Ahora bien, en lo que hace al cuento que aquí hemos considerado, vemos estrechamente relacionada esa díada con el descubrimiento del deber, de la obligación, y de las formas del hacer social que nos marca la tradición. Para descubrir algunas de sus facetas es necesaria la integración de la díada—conocimiento convencional y conocimiento alterno—; solamente entonces estamos en posición de comprender los diversos aspectos de “el costumbre”, de la *pindekua*.

De esta manera llegamos a percibir que el individuo en la sociedad p’urhépecha, lejos de definir todas sus acciones mediante el

recurso a la razón, define sus acciones mediante la matriz de su formación histórico social que es la *pindekua*. No es "gente de razón" sino gente de "costumbre". No es que uno se considere irracional o emotivo frente a quienes se rigen por la razón, sino que nuestra acción se rige por códigos y significaciones comunitarios más que por decisiones no colectivas tomadas mediante el uso de la razón individual de un sí-mismo abstracto y subjetivo. En este sentido, "el costumbre" o *pindekua* es nuestro más peculiar modo de formación histórico-social.

Así convenimos que ésta es la base profunda sobre la cual descansa el cuento que hemos tenido bajo consideración.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCALÁ, Fray Jerónimo de, *La Relación de Michoacán*, Versión paleográfica, estudio preliminar y notas del doctor Francisco Miranda, Morelia, Fimax. (Reeditado por la SEP, México, Colección Cien de México, 1980, 1988.)
- ANÓNIMO, *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la Provincia de Michoacán (1541)*, Reprod. facsímil y transcripción de José Tudela, Morelia, Balsal Editores, 1977.
- JACINTO ZAVALA, Agustín, *Mitología y modernización*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 1988.
- KAWAI HAYAO, *Mukashi-banashi to nihon-jin no kokoro (Los cuentos de antes y el corazón de los japoneses)*, Tokio, Iwanami Shoten, 18a. reimpr., 1989.
- LEFEVRE, André, *Mitología de los cuentos de Perrault*, trad. Laura Robecchi, Barcelona, Ediciones Obelisco, 1986.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *Mitológicas*, trad. Juan Almela, México, Fondo de Cultura Económica, 4 vols., 1987.
- LOTMAN, Jurij M., et al., *Semiótica de la cultura*, Introd. sel. y notas de Jorge Lozano, Madrid, Ediciones Cátedra, 1979.

- PROPP, Vladimir, *Morfología del cuento*, trad. Lourdes Ortiz, Madrid, Ed. Fundamentos, 1981.
- SORIANO, Marc, *Los cuentos de Perrault: erudición y tradiciones populares*, trad. César Guiñazú, México, Siglo XXI, 1975.
- TSURUMI KAZUKO, *Minakata Kumakuzu*, Tokio, Kodan-sha, 1978.
- YANAGITA KUNIO, *Nihon no densetsu (Las leyendas del Japón)*, Tokio, Kadokawa Shoten, 1980.