

LA CULTURA PURHÉ

II COLOQUIO DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA REGIONALES



Fuentes e historia

Francisco Miranda,
editor

COLEGIO DE MICHOACAN

FONDO PARA ACTIVIDADES SOCIALES Y CULTURALES DE MICHOACAN
(FONAPAS MICHOACAN)

LA CULTURA PURHÉ

II COLOQUIO DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA REGIONALES

Fuentes e Historia

Francisco Miranda

Compilador

14 al 16 de agosto de 1980 - Zamora, Mich.

**COLEGIO DE MICHOACAN
FONDO PARA ACTIVIDADES SOCIALES Y CULTURALES DE MICHOACAN
(FONAPAS MICHOACAN)**

Sumario

1. Programa, instituciones participantes, crónica	1
<i>Francisco Miranda</i>	
2. Las exploraciones arqueológicas en el área tarasca	15
<i>Otto Schöndube, Marcia Castro Leal, comentarista; Alvaro Ochoa, relator</i>	
3. La Relación de Michoacán y otras fuentes para la historia prehispánica de la cultura purhépecha	31
<i>Francisco Miranda, Jemia Le Clezio, comentaristas</i>	
4. Viaje a las crónicas monásticas de Michoacán en busca de los purhépecha	49
<i>Luis González, J. Benedict, Warren y Delfina López Sarrelangue, comentaristas</i>	
5. La cultura purhépecha en la historiografía posterior a la independencia	75
<i>Xavier Tavera Alfaro</i>	
6. Escritos y fuentes de la lengua purhépecha	83
<i>Ireneo Rojas Hernández, J.M.G. Le Clezio, comentarista</i>	
7. Fuentes de la investigación etnomusicológica en Michoacán	97
<i>J. Arturo Chamorro, Catalina Velázquez Morales, relator</i>	
8. Fuentes y datos para el estudio de la medicina purhépecha	121
<i>Arturo Argueta y equipo de medicina tradicional, Yolanda Alaniz, relator</i>	
9. La visión del mundo y de la vida entre los purhépecha	143
<i>Agustín Jacinto Zavala</i>	
10. La muerte en el imperio tarasco vista a través de la Relación de Michoacán	159
<i>Juan Pedro Viqueira</i>	

11. **Las fronteras surorientales del imperio purhépecha** 173
Guillermo Martínez
12. **El caso de la hacienda de Buenavista y Cumuato vs. la comunidad e indígenas de Pajacuarán** 179
Heriberto Moreno García, Beatriz Rojas, comentarista
13. **Tenencia y explotación de la tierra en el Michoacán prehispánico, trabajo compesino entre los tarascos** 201
Gerardo Sánchez Díaz
14. **Transferencia de excedentes a los evangelizadores a través de los cargos religiosos en el sistema tradicional de las comunidades indígenas** 211
Catalina Velázquez Morales, Ma. del Carmen Díaz Mendoza, comentarista; Lucila del Carmen León Velasco, relator
15. **Las cofradías hospitalarias en la formación de la conciencia comunitaria** 225
Josefina Muriel
16. **Los religioneros michoacanos** 237
Alvaro Ochoa
17. **La segunda (cristiada) en Michoacán** 245
Jean Meyer
18. **Algunas proposiciones para el estudio de estructuras sociales en la meseta tarasca** 277
Patrick Pasquier

9

La visión del mundo y de la vida entre los purépecha

Agustín Jacinto Zavala
El Colegio de Michoacán

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 ColMich. 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.

Aspecto 1. Religión

Por la manera misma en que está redactada la *Relación*, una cuarta par-

te 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.

a) *Dioses mayores*. Como dioses mayores consideraremos 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 (Comachuén). 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 a 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 Curínguaro), 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).

b) *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 mayores. Tenemos así al dios Curita caheri, mensajero de 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 (Irámuco), 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.

c) *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 Miequaaxeua (Rel. 34:26-28). El dios Uintorápatin de Xaráquaro (48:7). Los dioses de los montes, llamados Angamucuracha (16:6). Igualmente los dioses Acuitza-catápeme (28:21), Purupexáreti (28:22), Caroen (28:22), Nurite (28:22), Xareni-uarichu-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. Estas representaciones o formas 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 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 divini-

dad 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 Zuan-gua, 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” (237:1-4).

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 el gran sacerdote Petimuti. 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 Tama-pucheca 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.

Aspecto 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 *Dictionario Breve y Compendioso*. . . de Lagunas (p. 115), bajo kuiri, 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 vida y 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*, reed. Ed. Innovación, p. 21): “salieron las criaturas hechas de ceniza” cf. *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 aquellos subían y bajaban por las Petátzequa que eran las cuatro piedras encontradas en Pátzcuaru y que eran puerta 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 de Curicaueri. Igualmente la interacción humana estaba en último término mediada por la divinidad; o quizá con venga 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 (*cuiri-sinchagaritahpeni*, incensar, *cuiri-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: “Curinguaru. . . de todo en todo es población divina, 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-tzipekualeta*) 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 cuiri-pequa*) o actuar naturalmente (*jasi cuiri-peparini*). 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

Ticátame recibe a la mujer que le ofrecen los Zizambanecha 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 Tariácuri 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.

Aspecto 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 lo enseñaron cuestiones doctrinales y sus obligaciones rituales y ceremoniales. Así Tariácuri aprendió a ir por leña para los templos, a no deber, a ser recto en sus acciones. Celebra matrimonios por motivos de alianza y así recibe a la hija de Chánshori (señor de Curínguaro) 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 el 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 case, 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.

Aspecto 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 este era más bien reducido y mediado principalmente por relaciones tributarias, como puede verse en la huída 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 convencimiento: "¿y la pobre gente? ¿quién la tendrá en cargo? Señor, prueba a sello, que ya eres de edad y tienes discreción" (224:20).

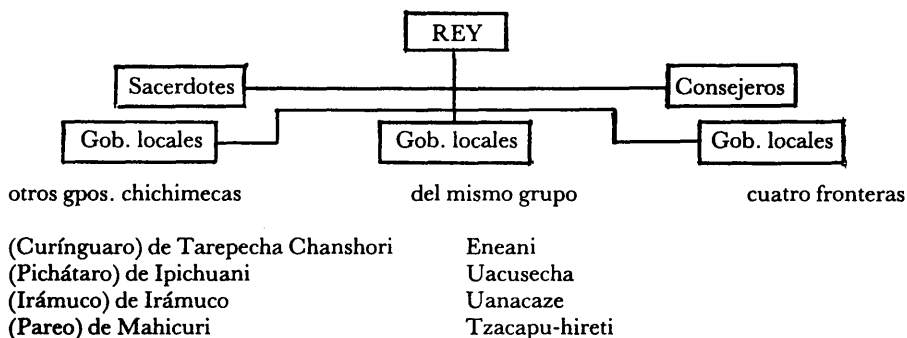
La riqueza como *acumulación a repartir comunitariamente* juega un

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.

Aspecto 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.



El cazonci o rey de los tarascos tenía al lugar ante todo de representante divino: “el que está en lugar de nuestro dios Curiaueri, 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 entendiase 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 uáxanoti a hacer justicia, o bien, “otras veces iban los sacerdotes a hacer esta justicia” (201). Estos casos eran generalmente 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 (ib). Estos se llamaban caracha-capacha.

Había también cuatro caciques puestos “en cuatro fronteras de la provincia” (ib).

Había además caciques locales que el cazonci “ponía de su mano” (ib), 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 de guerra, a las conquistas” (ib). 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 trujesen 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 costaban 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 ese 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 Curínguaró 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 a 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.

Aspecto 6. La fiesta

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

a) *Religioso*. Ante todo, es de hacer notar que la fiesta reviste un carácter religioso que es expresión del tiempo sagrado. El calendario que el Dr. 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 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) ¿ Mazcuto? Uazcata cóncuaró (11:15 corresponde a la fiesta Equata-consquaro con un cambio de nombre: el de los prisioneros que se llamaban Uazcata); Caheri cóncuaró (248:3 menciona la fiesta de Cahera cóscuaró con fecha 17 de julio). Huanciñáscuaró (188:17 se menciona la fiesta de Huanziuánsquaro); Sicuíndiro (nombre de fiesta Rel. 9); Caheri uapánsuaró (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 la *Relación* nombra: el mes de Charapu-tzapi (10:9). Me faltan por investigar los nombres de Hicuándiro, Uapánsuaró, Peuánsuaró, Tzitacuaréncuaró, Purecoracua y Unisperácuaro. 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 tienen un aspecto religioso también por estar relacionadas con alguna divinidad.

b) *Político*. Otras fiestas según están relacionadas principalmente con actos religioso-políticos del rey, como la Equata-cónsquaro, 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.

c) *Histórico*. Principalmente en la fiesta ya mencionada, Equata-cónsquaro, se le daba énfasis a este aspecto. Según la *Relación*, entonces se narra 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 a 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.

d) *Educativo*. 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 Curínguaru, etc. Tiene al mismo tiempo el carácter de educación regionalista (en cuanto narra sucesos ocurridos en diferentes regiones del reino) y al mismo tiempo centralista (en cuanto interpretación desde el punto de vista del grupo dominante).

e) *Social*. 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.

f) *Económico*. 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 todo 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 también. 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.

Quisiera pedir, sobre todo a los comentaristas, sus puntos de vista que me lleven a mejorar lo aquí presentado.

 CRISIS DE VALORES EN LA CULTURA TARASCA

	Cultura tarasca antigua	En la época moderna
RELIGION	politeísmo dioses genealógicos sacerdotes politeístas	monoteísmo filiación sacramental sacerdotes del único Dios
HOMBRE	ser vivo social, unitario sigue a la naturaleza existencia hacia el ceremo- nial religioso-político pueblo divino como un todo	ser individual, alma-cuerpo se contrapone y domina la nat. existencia que se divide en lo religioso y lo secular pueblo como raza biológica
SOCIEDAD	familia extensa predomina relación favor-agradeci- miento honra, status	predomina familia nuclear relación responsabilidad (como individuo)-agradecimiento fama, notoriedad, status
ECONOMIA	acumulación comunal distribución comunal capitales regional	acumulación individual de mercado y de grandes internacional, global
ESTADO	religioso-político de tiempo sagrado de bienestar comunal princ.	laico, separación iglesia-estado de tiempo profano de bienestar individual princ.
LA FIESTA	distributiva de la riqueza de erogación comunitaria con sentido religioso comporta movilidad social por otros medios	concentración de beneficios (clero, gobierno, comercian- tes foráneos) de erogación individual sentido comercial y turístico manifiesta un status adquirido
