



JAKÁJKUKWA

Carlos García Mora

JAKÁJKUKWA



Fascículos



JAKÁJKUKWA



Indicios etnográficos de la creencia purépecha en Charapan

Carlos García Mora

Instituto Nacional de Antropología e Historia
Dirección de Etnohistoria



TSIMARHU
Estudio de etnólogos

García Mora, Carlos:
Jakájkukwa. Indicios etnográficos de la creencia purépecha en Charapan, ed. electrónica, México, Tsimarhu Estudio de Etnólogos, 2014, fascículo de 32 pp. con figs. (Fascículos).

Portada:

Palo encebado purépecha, frag. de una pintura de Antonio CARMONA (ca. 1964), exhibida en la Sala Purécherio del Museo Nacional de Antropología (Foto: José Conchello 2000, en la Subdirección de Etnografía del Museo Nacional de Antropología)

El contenido de este fascículo forma parte del libro
El baluarte purépecha
(capítulo 22: “La *jakájkukwa*: La creencia purépecha”), en el cual
pueden consultarse las fichas completas de las referencias bibliográficas
aquí citadas:

<http://carlosgarciamoraetnologo.blogspot.mx/2012/05/baluarte-piurepecha.html>

Escrito con resultados de investigación llevada a cabo en la
Dirección de Etnohistoria del
Instituto Nacional de Antropología e Historia



Esta obra está sujeta a la licencia Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional de Creative Commons. Para ver una copia de esta licencia, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Presentación



Este fascículo de etnología histórica versa acerca de los indicios etnográficos de la jakájkukwa o la creencia purépecha en San Antonio Charapan, un poblado de la Sierra de Michoacán. Aunque es difícil reconstruir su estructura y principios rectores, hay evidencias suficientes de su existencia y de que dotó a la república purépecha de una cosmovisión y de un cuerpo de ideas aglutinadoras.



EN LA ANTIGÜEDAD, el clan de los *wakúsecha* comprendía el universo, la realidad y la imaginación, mediante una cosmovisión propia, la cual pudo coexistir con otras dada la existencia de distintos *iréche-kwiicha* —o señoríos tarascos— y la composición poliétnica de éstos; o bien, una creencia compartida por el conjunto pero con rasgos propios en cada uno.¹ Nada aventurado es presumir que, a su vez, compartieran características expandidas por el torbellino civilizatorio en la geografía mesoamericana.

A quienes dictaban las normas y transmitían al pueblo las nociones regidoras de la mentalidad y la conducta, les era privativa la comprensión cabal de ese pensamiento. Con éste, entendían el cuerpo humano; esclarecían el paso del día a la noche y la aparición y desaparición del Sol y la Luna; identificaban los astros y las consecuencias de su movimiento en la bóveda celeste; clasificaban lo frío y lo caliente; regulaban el transcurso del tiempo; organizaban su espacio y miraban el de otros; asignaban capacidades y representaciones a plantas y animales; daban sentido al mundo de lo sobrenatural, las catástrofes y las desgracias personales; y, en fin, aclaraban todo lo que veían, sentían y pensaban. De todo ello desprendían creencias y ritos mediante los cuales se relacionaban con lo sagrado y lo mágico.



Esa visión de la realidad y lo sobrenatural desapareció en gran medida durante el transcurso del siglo XVI, al desmoronarse el mundo de la antigüedad junto con quienes lo conocían, lo entendían y lo daban a conocer, debido a la invasión y la colonización hispanas del territorio y a la evangelización forzada de sus habitantes. Varios elementos lograron permanecer en el pensamiento colonizado de los tarascos cristianizados y sus descendientes, transmutados en el pueblo purépecha, porque éste mantuvo algunos aspectos vinculadores de su pasado al adoptar el cristianismo español y porque los articularon al adaptar ese nuevo culto.

En consecuencia, es preciso el conocimiento de las antes referidas reminiscencias tarascas de la *jakájkukwa* o creencia de las repúblicas

purépechas, que sustituyeron a los clanes de otrora, tanto para comprenderla, como para obtener pistas para ir develando su estructuración, la cual —en parte— aprovechó y amoldó algunos antecedentes tarascos. El hecho de que fueran asimilados al pensamiento hispano católico no supuso su total extinción, antes al contrario, es dable suponer que tal asimilación incluyó o mantuvo algunas de sus ideas nodales. Un ejemplo es la idea que se tenía de la Tierra, la cual antiguamente se concebía como una enorme batea y así siguió concibiéndose con posterioridad. En verdad, ocurrió un gran rompimiento doble: las ideas dominantes de las casas gobernantes de los clanes tarascos perdieron valor y vigencia, y el modo hispano de ver las cosas arraigó en su lugar desplazando masivamente sus creencias y sus cuerpos sacerdotales. Sin embargo, el subsecuente entramado purépecha nunca fue una hoja en blanco donde todo se escribió desde un principio, sus hilos antecedentes se entretejieron en el cristianismo que el propio pueblo arraigó.

Ese procedimiento conformó un pensamiento de pueblo aliado al Imperio Español e integrado a la sociedad novohispana, pero con reminiscencias de la antigüedad, si bien ya despojadas de la ideología particular de los clanes dominantes en la destruida confederación tarasca. La adaptada cosmovisión purépecha resultante envolvió la cultura hilvanando y dando coherencia a cada una de sus manifestaciones y al conjunto de ellas, en un sistema simbólico asociado a valores morales, patrones de conducta y normas para las relaciones sociales.

Si elementos de varios orígenes coexistieron en la configuración cultural novohispana, la república purépecha requirió de una visión del mundo para asimilarlos. Ésta estuvo lejos de ser un simple y forzado agregado de varias cosas, ya que debió tener líneas directrices y principios integradores. Dicho esto se piensa en la vigencia que mantuvo gracias a ello, al menos hasta la primera mitad del siglo XX.²

Después de todo, la visión purépecha envolvió las diversas labores en el poblado y si bien varió el grado de relación de cada uno de sus rasgos, algún sentido básico debió tener eso, junto con las ordenaciones espaciales, temporales, sociales, económicas, religiosas e ideológicas, en la vida y el pensamiento de la república purépecha y de sus grupos domésticos. Eso aclara la coherencia de su cultura, sin contradecir, por ejemplo, la inclusión de la Luna en el culto familiar a los santos católicos; o la asistencia a misas solemnes en el templo, las danzas, los convites y las demás actividades asociadas con las prácticas religiosas comunitarias.

Algo semejante ocurrió entre el pueblo otomí, el cual llegó a un acuerdo —acerca del orden establecido— con los cuadros imperialistas de frailes cristianos, quienes se impusieron como guardianes y espías. Un ordenamiento que relacionara todas las prácticas de su costumbre,

a pesar de faltarle —sólo en apariencia— un verdadero sistema explicativo.³



Hay indicios sueltos de la *jakájkukwa* de marras, algunos ya dispensados en los capítulos antecedentes y los que en éste y los subsecuentes se agregan. A continuación se enumeran algunos de estos asomos, fechados en el siglo XIX en mayor proporción y, menos, en la primera mitad del siguiente. Por supuesto, en esos siglos la *jakájkukwa* mostró algunos cambios, si se la compara con el de la república purépecha, por una sencilla razón: para seguir sirviendo de algo, fue preciso readaptarla en la sociedad michoacana modernizada. Sin embargo, aun cuando casi ningún dato de la época de la república purépecha, respecto de este asunto, ha llegado a nuestros días, las evidencias nos remontan hasta aquellos tiempos.

Estará más allá de las posibilidades de esta obra develar la estructura de la cosmovisión purépecha o, al menos, sus troncos básicos, dada la ausencia de la información requerida para ello. No obstante, como otras facetas abordadas por este libro, en estas páginas importa lo que acerca de la república purépecha pueda decirnos. Constatar, así sea con cabos sueltos, la existencia de una manera propia de ver e interpretar el mundo, es ya un propósito en sí mismo; atendamos pues, los atisbos que de esto aún es dado reconocer en la *jakájkukwa* o ‘creencia’, en sus reminiscencias antiguas, en su cristianización, en los ciclos de la vida humana y del maíz, en los ritos derivados y en otros hilos sueltos.



Los purépechas charapanenses normaron su conducta y su organización conforme a la *pintékwá* o “el costumbre”, y su pensamiento de acuerdo con la *jakájkukwa* o la creencia. Ambos complejos regían y orientaban su república, velados por sus gobernantes, por los mayores de cada familia y por el común. O dicho de otra forma, “el costumbre” era su configuración histórica y social, y la creencia su respectiva ideología.⁴

La amplia gama de asuntos, todavía en la primera mitad del siglo XX, abarcados por la *pintékwá* —cosechas agrícolas, clases sociales, compadrazgos, organización del cabildo, ciclo de fiestas religiosas, historia local, danzas, velorios, música y otros más— sugiere la vitalidad de un sistema de ideas asignando a cada cual su lugar, función, significado y sentido. Estos temas no fueron simples curiosidades folclóricas, los enlazaban ideas generales, las cuales conocían los viejos de algunas familias. Si los charapanenses aún consideraron como parte

de “el costumbre” toda esa serie de materias, cuya relación específica entre algunas de ellas se perdió o dejó de verse con claridad, es porque las había relacionado una manera de ver e interpretar el mundo. Por esa circunstancia, al costumbrista charapanense Lorenzo Murguía le fue posible dedicarse a describir la *pintékwa* de Charapan en una serie de artículos.⁵



Al lector le habrá llamado la atención que usemos con género masculino el sustantivo “costumbre”. Él lo hace tanto porque así se refiere en el español local, como porque es un concepto cuyo significado difiere de las costumbres como se entienden en las ciudades: como sinónimo de usos y hábitos cotidianos. En el mundo rural, el costumbre “explica el modo de vivir, de existir y, en algún sentido, del ser *p’urhépecha*”.⁶ Dicho desde un punto de vista práctico, es un complejo normativo que, en el país purépecha, regula el cumplimiento del “mandato”, es decir, de lo que “los antigua” dejaron dicho que debía hacerse y cómo hacerse.



Respecto de la *jakájkukwa* purépecha, entre las características más importantes de su interpretación del mundo, vale la pena mencionar tres:

Primera, la de conectar al entorno las partes del poblado y sus sectores sociales en una interpretación general del orden que debía prevalecer, la cual era compartida por todos los grupos domésticos, como lo mostraba la región de las ciénagas al noroeste del Purécherio a fines del siglo XIX.⁷

Segunda, la de darle una significación religiosa a cada uno de los aspectos de la vida privada, familiar y comunitaria; por ello, el trabajo, el calendario, las horas del día, el ciclo anual y hasta la comida e infinidad de otros puntos tenían algún sentido piadoso explícito o implícito.

Tercera, la de posesión de signos y símbolos de alusión antigua, en particular los asociados a la ordenación del tiempo, el espacio, los puntos cardinales y los cuerpos celestes que pueblan el firmamento y a los cuales se les atribuía algún valor, como fue el caso de la manera de concebir los astros y los dioses a ellos asociados.⁸

Esto último era patente a fines del siglo XIX en la sierra, donde se había rendido culto a la constelación Cruz del Sur. Una *tanótskwa* o “cruz del Sur” se mantenía levantada en Kómītirhu para marcar la orilla meridional de Charápani, pero sería aventurado afirmar que hacía referencia a dicha constelación, si bien es cierto que ésta se hacía visible el 3 de mayo, día de la Santa Cruz. Asimismo, tenía por sagradas a Las Siete Cabrillas —las siete estrellas más importantes de las

Pléyades— llamadas Wáchi Jóskwa, ‘haz de estrellas o de la noche’, o bien, *i Jóskwaecha sampini wácha*, ‘estas Cabrillas, constelación del cielo’ o, en sentido literal: ‘estos haces de estrellas pequeñas’.⁹ De hecho, ya en el siglo XVI hubo “estrelleros” o *awánta ampónhasriicha*, observadores de la bóveda celeste, lo cual hace presumir su existencia desde la antigüedad en la era tarasca.¹⁰

Antes de seguir, conviene mencionar al ser creador de todo ello. En los decenios de los años treinta y cuarenta del siglo XX en Charapan, se tenía la convicción de la existencia de un ser creador llamado Kwerájpiri, ‘el que engendra, el padre creador, el que sacó las cosas de su pensamiento’, quien era el más poderoso, benéfico por excelencia, presente en todas partes. Él había creado el cielo, las estrellas, el Sol, la Luna, la Tierra, los mares, las plantas, los animales y los hombres; y transmitido la enseñanza de la agricultura y demás “destinos”. Por añadidura, hacía soñar a la gente.¹¹

A este creador, que era invisible y vivía en Awántarhu —el lugar de lo recóndito— al otro lado de las nubes más altas, se le invocaba exclamando: «¡Tatá Kwerájpiri, defiéndenos!». Después de cada alimento se acostumbraba nombrarlo y, al mismo tiempo, se frotaban las manos en señal de agradecimiento. En su honor se quemaba copal en el altar de los trojes. Si bien favorecía a los hombres, cuando lo tenían en el olvido enviaba como castigo perturbaciones climáticas o enfermedades incurables. Cada año, después de terminar la cosecha del maíz, por lo general en diciembre, las familias le daban las gracias rezando de hinojos en su troje frente al altar familiar.¹²

En un principio, Kwerájpiri fue quien creó el P’arákpenskata o cosmos con sus estrellas, luceros y soles, del que salieron tres hijos: *tatá* Jurhíata, el padre Sol; *naná* Kujtsí, la madre o abuela Luna; y Parháakwa o Parhájpeni, el mundo con forma de gran batea y sus puntos cardinales y el centro donde se está o se vive. A los primeros, el Sol y la Luna, se les delegó el cuidado del último, turnándose uno el día y otra la noche.¹³

Tatá Jurhíata o el padre Sol, quien le seguía en importancia a Kwerájpiri, era advocación del antiguo Kuríkaweri o Kurhíkajeri (‘casa del Sol’), el antiguo dios asociado al fuego, el cual recibía culto doméstico ya que de él se desprendía la vertiente mitológica del fogón, una de las más antiguas entre los tarascos. Baste recordar que la obligación de mantener el fuego prendido en los templos antiguos, para elevar el humo hacia el Sol, fue una de sus prescripciones religiosas más persistentes. Tal sucedía en las tres casas sacerdotales uacúsechas de Ts’intsúntsani, cada una levantada en lo alto de su *yákata* respectiva representando en conjunto una enorme *parhánkwa*, adonde se rendía culto a Kurhíkajeri manteniendo el fuego prendido día a día, por la mañana y por la noche:



... aquí [en el asiento del dios Kurhíkajeri] había tres cúes y tres fogones con tres casas de papas...¹⁴

De ahí la carga mitológica del *parhánkwa* o fogón en la cocina, constituido por las tres piedras alrededor del fuego, centro del grupo doméstico que conservó sus atributos sagrados e incluso mágicos en la república purépecha.

Como Padre Sol, el mensajero de *tatá* Jurhíata era Tsírpe, ‘el relámpago’. Regalaba sus rayos luminosos a Parhájpeni, los cuales se representaban en forma de listones de colores pendiendo de la peluca de “los viejos”, que danzaban ritualmente en las fiestas de Navidad. A él se le agradecía el fuego, la luz y los colores. Durante la segunda mitad del siglo XIX en la sierra, a *tatá* Jurhíata aún se le nombraba “nuestro padre el Sol” y se le tenía por vigilante del comportamiento; razón por la cual se evitaba mentir, entre otras faltas. A quien era sorprendido haciéndolo se le advertía: «No digas mentiras, porque nuestro padre el Sol te está oyendo».¹⁵ Una de las formas de llamar a un rayo de sol era *tatá Jurhíateri tínskwa* —algo así como ‘rayo del padre Sol’— y al día *jurhíatikwa*.¹⁶ Durante el tiempo en que el Sol estaba sobre el horizonte, cuando se juraba era por Jurhíata, quien tenía encomendadas las actividades diurnas; mientras en la noche se hacía por «nuestra madre la Luna», quien tenía las nocturnas.¹⁷ En consecuencia, *tatá* Jurhíata constituía una dualidad con *naná* Kujtsí considerada su esposa.¹⁸

Naná Kujtsí, Kúkuti, Kúkuta o Kukú, ‘la Madre Luna, la Madre Abuela’, era Xarátanká, ‘la que se muestra, la Luna, la luna nueva’, de culto antiquísimo y una de las advocaciones de la antigua Kwerawáperi. Pese a que, como madre, sus cualidades eran femeninas, asumía una función bisexual al copular con las mujeres por las noches, sin ellas percatarse, provocándoles la menstruación. Por cierto, tal vez por ello, cuando este astro de la noche tomaba color rojo

Fig. 1. Entablamento de un troje de la sierra de Michoacán, al parecer decimonónico, conservado en la Sala Purécherio del Museo Nacional de Antropología. En su arquitrabe se observan grabados encima de la entrada a la construcción: un Sol al centro, cierto animal encima de la columna izquierda y la Luna y Venus en la de la derecha; motivos que pueden apreciarse mejor en la siguiente figura.

Fig. 2. (PÁGINA DE ENFRENTA). Acercamiento de los motivos que aparecen en el entablamento de la figura anterior. De izquierda a derecha: a) un animal de cola larga y cuatro patas, b) el Sol con rostro humano, c) la Luna y Venus humanizados y d) un motivo floral aislado. Por cierto, la referencia a la fauna fue común, se grababan figuras de animales —entre otros sitios— en las tinajeras de las cocinas. En la música, una parte de la temática de los abajeños aludió a flores y animales regionales implicando alguna alegoría. Después de todo, aún en 1949, eran animales lo más frecuentemente imaginado por los charapanenses.²²



a



b



c



d

se creía que coincidía con hechos de sangre. Las mujeres mismas le ofrendaban todos los días copal y flores silvestres, lo cual es comprensible dada la interrelación entre los ciclos lunar y femenino. Dividía el tiempo en lunaciones, las cuales al completar dieciocho se nombraban *ma wéxurhikwa*, ‘año pasado’. Representaba la hembra y la fertilidad, reproducía plantas, animales y hombres y a la humanidad le regalaba las flores; éstas, al intercambiarse entre hombre y mujer daban a entender que Kujtsí estaba conforme y que ellos tendrían descendencia. De ahí también que un joven llamara cariñosamente *tsitsíki* (‘flor’) a una muchacha y que, cuando cortaba flores del campo y se las arreglaba en el sombrero, éstas expresaban que llevaba figuradamente una muchacha consigo.¹⁹

Entre las usanzas sujetas a la dualidad rectora del Sol y de la Luna en la sierra, estaba la de abstenerse de arreglar cualquier negocio después de oscurecer. Al entrelazarse cintas de colores entre los cadejos de sus trenzas, las doncellas figuraban portar los dones del Sol y la Luna. En el transcurso de los eclipses se interpretaba que Kujtsí y su esposo Jurhíata luchaban entre ellos, una señal de mal agüero, por lo cual se evitaba observar el fenómeno y las mujeres embarazadas se encerraban en sus casas.²⁰ Tiósu Wanáteni, asentamiento mítico del origen charapanense por excelencia, en la antigüedad adoró justo a *tatá* Jurhíata y *naná* Kukú en su *yákata*, donde estaban representados un sol grande y una luna.²¹

Ciertos rituales agrícolas estaban relacionados con los cultos al Sol y a la Luna; y soles

y medias lunas, tan frecuentes en la iconografía arquitectónica, tenían un sentido general a más del mero adorno. En esas figuras se percibían señales explícitas de algunas alegorías y funciones protectoras o propiciatorias. Por lo mismo, se orientaba algunos trojes con su puerta mirando hacia donde salía el Sol.^{Figs. 1-2}

Por lo demás, Venus o Kw’anhári también formaba parte de la imaginación purépecha. Este astro es llamado en español Lucero de la Mañana, pues durante cierta época del año aparece luminoso en el firmamento —relativamente próximo a la Luna— en los primeros minutos del alba. A Kw’anhári se le identifica con la Virgen María. De hecho,

mirando de frente la fachada del Yurhíxiu o capilla de la Virgen en el mes de agosto, puede percibirse al amanecer cuando ya sólo están visibles la Luna y el propio Venus.^{Fig. 2c}



Otra reminiscencia antigua en la creencia purépecha fue el culto chichimeca a rocas sagradas. En la antigüedad, cada clan tenía, en el altar de su *yákata*, una roca emblemática que contenía un espíritu sagrado protector. Ésta, cuando era preciso, se transportaba bien envuelta por cargueros designados. Tras cristianizarse, cada clan y sus respectivos linajes sustituyeron esa roca por imágenes escultóricas de santos católicos cuyo cuidado, culto y festividad eran encargados a “cargueros” nombrados por los mandones. Con todo, en los antiguos asentamientos quedaron abandonadas esculturas en piedra que, a veces, eran halladas accidentalmente en la época de la república purépecha y aún después, sepultadas por el tiempo bajo tierra. En los siglos XIX y XX, esas esculturas tarascas fueron llamadas *t’arhésiicha*, en singular *t’arhési*, ‘hombre viejo; objeto inerte de piedra o madera’. En ese tiempo, los purépechas también consideraban *t’arhésiicha* a ciertas rocas, como las que marcaban linderos agrarios, las ubicadas en lugares donde aparecían espantos, las que asemejaban a la virgen María, y las localizadas en lo alto de un cerro asociadas a lo diabólico y a rayos y torrentes.²³ Lo último sugiere que fuerzas de la naturaleza estaban asociadas a dichas grandes rocas. Si, a su vez, éstas respondían a la voluntad de los astros es algo que se intuye, aunque lo escueto del dato impide afirmarlo.

En otras partes de México, hoy en día las grandes rocas son consideradas los huesos del monte. Respecto de las esculturas, en el Purécherio:

[...] eran figurillas humanas de piedra, que poseían ciertos poderes mágicos[...], [a las cuales] se les pega[ba] y se les pedía los deseos de la gente. Existe una especie de tabú: hablar de los *t’arhésiicha*... pues encierra un conjunto de fenómenos mítico religiosos.²⁴

Este testimonio da a entender que se les daba de golpes para obtener favores, pero sólo debió golpeárseles cuando la petición tardaba en cumplirse. Como fuera, en el país purépecha, un *t’arhési* era conservado fuera de la vista, a veces atrás de una imagen católica, bajo el cuidado del más anciano de la familia, quien luego lo entregaba a sus descendientes antes de morir.²⁵ En Charápani, los *t’arhésiicha* eran pequeños monolitos de tezontle o basalto con figura humana de uno u

otro sexo, de coyote o de serpiente de cascabel, algunos bien acabados y otros toscos. A veces, algunos charapanenses los encontraban por casualidad, como Manuel Achá, de quien se dice que halló uno en el siglo xx.

Por ningún precio los vendían sus poseedores y tampoco los regalaban; antes al contrario, los trataban con comedimiento arropándolos y asignándoles un sitio especial sobre el entarimado dentro de los trojes. Todo este asunto era competencia de los adultos varones, razón por la cual escondían los *t'arhésiicha* para tenerlos fuera del alcance de los niños. Si se les cambiaba de lugar o se les maltrataba, estas figuras provocaban desgracias al poblado haciendo granizar o provocando tormentas, rayos o ciclones destructores de casas y milpas.

Según se pensaba, hablaban cuando el dueño de la casa estaba ausente y eran capaces de silbar, cantar y aun moverse de un sitio a otro. Estos *t'arhésiicha* hacían que sus poseedores los soñaran casados y, en efecto, estas esculturas solían encontrarse en parejas. Las *sikwámeecha* los tenían sobre un altar, donde les ofrendaban comida, flores, copal y agua en un vaso, esperando —a cambio— recibir ayuda de tales estatuillas, entre tanto llevaban a cabo sus prácticas mágicas.

Una experiencia, vivida en 1940, ilustra la relación de los charapanenses con los *t'arhésiicha*:

El señor Margarito Chuela es dueño de un pedazo de tierra en donde se levanta una *yákata*. Cada vez que él pasaba por aquel lugar, oía silbidos. Volteaba a su alrededor, pero no veía a nadie. Después de haber oído silbar durante un mes consecutivo, empezó a preocuparle y, un día, recordó [o se le ocurrió] que posiblemente se trataba de un ídolo [o *t'arhési*]. Inmediatamente se puso a buscarle. Después de haber removido muchas piedras, encontró un ídolo de basalto que representaba un hombre y decidió llevarlo a su casa. Su esposa le sugirió que se le pusiera dentro del troje y, para que no llamara la atención de los niños, que se le colocara debajo de la cama precisamente en donde él y ella dormían. Una semana después, el ídolo empezó a silbar noche a noche. La familia Chuela se alarmó y se dijo:

—Si el ídolo continúa silbando hay que mudarlo de lugar.

Los silbidos continuaron durante toda la semana haciendo pensar a la familia que estaba disgustado. Un buen día, le sacaron del troje y lo incorporaron en la cerca del solar. Pocos días después, el señor Chuela soñaba que el ídolo le decía:

—Quiero estar debajo de la cama, quiero caminar un poco, quiero que me des de comer.

El señor temía que los ancianos de su barrio lo regañaran por no tratarlo bien, pero por no poder aguantar el silbido, lo enterró en el patio de su casa boca abajo para que se callara.²⁶

Pese al desenlace del *t'arhési* sepultado, dada la chifla producida por éste, la norma social imponía un trato de respeto, como se constata por el temor del señor Chuela a ser reprendido por los viejos, si no lo atendía bien. De haberse estado en silencio ese *t'arhesi*, su anfitrión no se hubiera visto obligado a tomar tan drástica medida. Después de todo, los *t'arhésiicha* traían buena suerte a los grupos domésticos poseedores de uno, protegían el ámbito familiar de quienes los guardaban incluyendo sus graneros, escuchaban sus peticiones agrícolas, traían buena suerte y regresaban a los animales perdidos. A los obrajeros en particular, su posesión les atraía compradores.²⁷

En la actualidad, esculturas falsas pueden mostrarse a los visitantes como antiguas, pero con las características mencionadas antes. A pesar del engaño, al atribuirles capacidad de hacer “travesuras”, por ejemplo, se da continuidad a la creencia purépecha.

Para los pobladores, los *t'arhésiicha* encarnaban a “los santos” —una forma popular de referirse a quienes tenían relaciones especiales con las divinidades— de los antiguos tarascos o a “los antiguos” mismos. En el vecino pueblo de Cocucho se les llegaba a prender velas y se les rezaba antes de la siembra y la cosecha. Aunque ello daba la apariencia de imágenes opuestas a las católicas, lo que en verdad sucedió es que convivieron “santos” tarascos y cristianos.

Aun si todo esto sugiere un antiguo culto doméstico, el cómo se acostumbraba comportarse, al menos desde el siglo XIX, con las esculturas tarascas poseídas, halladas o heredadas, sólo mostró el temor por los daños que podían causar si se les maltrataba, dado que se suponía que, entre los ancestros, habían sido objetos sagrados en las creencias tarascas. La transmisión de una cosmovisión purépecha al transcurrir el dominio novohispano, permitió a la gente darle importancia a dichas esculturas sagradas como antiguas reliquias y decidir la conducta que con ellas se debía tener, sin entrar en contradicción con su cristianismo.



Lo hasta aquí mencionado parece sugerir la supervivencia de una cosmovisión basada sólo en creencias tarascas.²⁸ No obstante, la *jakájkukwa* purépecha fue, más bien, una reformulación de la antigua, llevada a cabo por la propia población y acordada de esa manera con los frailes evangelizadores, para refundirla en un cristianismo adaptado. Con ese proceder se veía al dios católico detrás de Kwerájpiri, a Jesucristo de *tatá* Jurhiata y a la Virgen María de *naná* Kukú. En efecto, al día primero del año —celebración de la circuncisión de Jesús— se le nombraba *jurhiatikwa*.

Los purépechas conocieron la visión de la sociedad de donde procedieron sus conquistadores españoles y, al adaptar la suya,

incluyeron elementos tarascos y españoles novohispanos. Un desglose cuidadoso permite atribuir, por ejemplo, ciertas ideas del tiempo o el espacio a la antigüedad tarasca y otras a las culturas ibéricas del siglo XVI. Incluso por su ordenación, puede admitirse la sospecha acerca de si la *jakájkukwa* fue un producto más neoespañol que neotarasco, aunque adaptado con claras o difusas alusiones a ideas antiguas.

En relación con esas alusiones, a lo mejor resulta verídica cierta extraña conseja acerca de la quema nocturna de “santos” —es decir, las imágenes escultóricas de éstos— para extraer el núcleo del metal precioso de su interior, ordenada por el obispado de Zamora a fines del porfiriato y llevada a cabo en un gran hoyo excavado a un costado del templo o en el patio del curato. Más que un acto de codicia eclesiástica, pudo tratarse de uno deliberado para extirpar elementos heterodoxos del culto purépecha a los ojos del alto clero. Dada la antigua costumbre mesoamericana de colocar en las esculturas religiosas un corazón figurado, acaso lo contuvieron posteriormente los “santos” católicos a quienes se rendía culto en la sierra. De haber sido así, ese núcleo de metal debió conferirle un simbolismo adicional a las imágenes.²⁹ En el siglo XIX, al obispado zamorano acaso le pareció un remanente pagano, aun cuando lo hubieran colocado los antecesores de común acuerdo con religiosos españoles, para terminar de erradicar el culto antiguo trasladando ese rasgo a las imágenes cristianas católicas y, por costumbre, hubieran seguido haciéndolo después.

Interpretaciones de intolerancia eclesiástica aparte, el culto novohispano fue un medio con el cual se canalizaron varios elementos de la cosmovisión, por ejemplo, en las danzas ejecutadas durante las festividades cristianas. De hecho, el pueblo purépecha recibió bien los procedimientos usados a propósito por los religiosos españoles, como fue el uso de las danzas y adoptó en su mentalidad ideas implantadas con la evangelización. La renovación del pensamiento con signos y símbolos de antiguo arraigo fue palpable. Tanto, que el pueblo enmarcó los antiguos elementos tarascos en una concepción cristiana, aun cuando —a fines del periodo decimonónico— los forasteros tuvieran la impresión de que los serranos seguían regulando sus creencias y sus actos conforme a la visión del cosmos y del mundo de sus antepasados tarascos. La coherencia del entreveramiento de creencias tarascas seleccionadas y depuradas en una visión hispano cristiana fundamentó su permanencia.

La antigua cultura del estrato social y étnico purépecha —no tanto la de los clanes tarascos gobernantes— fue la superviviente. Si murió la concepción de quienes gobernaron en los dominios tarascos, perduró la de sus vasallos. De hecho, elementos tan importantes como el antiguo calendario dejaron de funcionar, y el conocimiento y el manejo de éstos en posesión de sacerdotes y sabios tarascos desaparecieron,

junto con las instituciones transmisoras de la sabiduría en el estrato dominante de la antigüedad. Tras el vacío que eso produjo, es natural que terminara prevaleciendo la cultura popular.

Si, como ocurrió en el centro de la Nueva España, en Michoacán los nobles y los señores principales entregaron sus hijos a religiosos españoles, quienes les impartieron su educación, debió estimularse con esta prole a nuevas generaciones —ligadas al dominio novohispano— para constituirse en transmisoras de una visión colonizada, ya no tarasca ni en su estructura, ni en su contenido.³⁰ Por tanto, a este pensamiento cristiano —adaptado por los nobles evangelizados— se debió la empresa de rehacer y refundir la cosmovisión anterior y no a la supervivencia de la tarasca.

Ahora bien, dichas así las cosas, la concepción portada por el antiguo estrato purépecha pareciera haber persistido con el pueblo del mismo nombre en la Nueva España; o bien, los descendientes de la nobleza —educados en la religión y la cultura con los frailes españoles— fueron quienes protagonizaron la adaptación mental del nuevo pueblo, tras la caída del dominio uacúsecha. En realidad, los dos procesos debieron tener lugar, porque el pueblo se constituyó con ambos afluentes sociales: el del antiguo estrato purépecha integrado en el común de las repúblicas de los naturales y el de la nobleza y sus descendientes y herederos, quienes pasaron a integrarse entre sus gobernantes, principales, caciques y mandones locales. Esto sucedió como en el ejemplo comparativo ya mencionado del pueblo otomí, el cual se hizo de una religión crisol de supervivencias antiguas, pero con la huella de una evangelización cristiana. Éste y otros pueblos de origen mesoamericano adoptaron, a partir de su conquista española, el pensamiento propio de pueblos colonizados.³¹

En consecuencia, la visión serrana del mundo y la imaginación no fue una simple secuela tarasca, sino una adaptación purépecha. Con ésta se tejieron hilos invisibles de una parte de la cosmovisión antigua, tanto como la permanencia de ciertos valores generales, tales como: el origen divino de los poblados; la integración social en conjuntos de grupos domésticos con sus dioses —ahora “santos”— y sus muertos; la idea de tener como fin último el descenso a la tierra para reunirse con los muertos y sus dioses; la indivisibilidad del alma y el cuerpo durante su existencia; la coordinación de los actos con el devenir y los ciclos de la naturaleza; el sentimiento que la vida es una merced otorgada; el casamiento como base para establecer la vida social de cada quien; la preservación de la honra; la liberalidad para con los visitantes y las celebraciones religiosas vividas como tiempo sagrado.³²

Algunos de esos principios coincidieron con los hispanocristianos, como la indivisibilidad de alma y cuerpo, por lo cual su arraigo fue facilitado por su antecedente tarasco. Otra notable coincidencia

fue la oposición entre monte y poblado. Como en la antigüedad, dado que el templo se encontraba en el casco urbano, éste se consideró tierra cristiana en oposición al monte salvaje. Aunque en este caso puede, con razón, sospecharse que la manera de concebir esta oposición a la vez complementaria de espacios pudo ser en mayor medida una implantación hispana. Como fuera, su articulación y la manera como enraizó podrían mostrar qué concepción fue la que terminó dominando.



Otro componente de los fundamentos heredados de la antigüedad fue el maíz, esencial en el sostenimiento del pueblo purépecha y en la creencia. La planta del maíz fue concebida como un ser vivo, era vista como un cuerpo humano, con brazos, tronco, extremidades, cabeza y articulaciones.³³ A esta planta primordial se le atribuía vida casi humana pues, según se pensaba, al madurar platicaba con quien lo sembraba. En particular, el *tsíri charhápiti* —maíz rojo— o *chóchu* —mazorca colorada— era considerado padre del maíz y de todas sus variedades, y protector sagrado de las milpas contra plagas, granizadas y demás inclemencias de la naturaleza; razón por la cual se sembraban tres o cuatro granos de éste en cada milpa, para asegurar una buena cosecha.³⁴

Ciertas prácticas derivadas de la creencia estaban relacionadas con el bosque y la agricultura, parte de ellas basadas en la observación y la experiencia, como lo ilustran los siguientes ejemplos:

Los pinos con los cuales se hacían las vigas para los trojes se cortaban en luna llena «para que tuvieran fuerza», lo cual garantizaba que la madera aguantara la polilla. Lo mismo sucedía con las mazorcas de maíz, las cuales se desgranaban en ese mismo periodo para asegurar la mejor conservación del grano y su resistencia a dicho lepidóptero. Con este procedimiento se asociaban las actividades humanas con los ciclos naturales.

Las señales de la naturaleza relacionadas con lluvias y demás fenómenos meteorológicos tenían especial importancia para los campesinos. Cuando la Luna se veía completa, si los coyotes aullaban lo hacían porque estaban anunciando una fuerte granizada que destruiría las milpas o, en general, un aguacero o una helada. Cuando tronaba el cielo y las arañas salían de sus telas anunciando lluvia, las ancianas salían con cinco o seis mazorcas prietas a cierto llano rumbo a San Felipe, para esperarla y saludarla con la plegaria: «*Naná Kukú, i naná Kukú*» ('Madre Luna, esta madre Luna'). Luego regresaban para dar gracias a Dios.³⁵

Otras prácticas combinaban tradiciones culturales hispano católicas con las purépechas. El baño de las imágenes "de bulto" de los santos católicos era un procedimiento para favorecer las lluvias necesi-

rias para el cultivo; y cuando éstas se retrasaban, los campesinos salían cantando y rezando en procesión con un estandarte de san Antonio de Padua y, a veces, arrojando cohetes al aire.³⁶ Cuando los fríos del invierno se adelantaban o éste era crudo amenazando al maíz aún inmaduro, se hacían procesiones para conjurar el peligro con estandartes de san Miguel o san Jerónimo.³⁷

En otro momento del ciclo agrícola, cuando empezaba a disponerse de elote o maíz tierno, a fines de agosto o principios de septiembre, aún tenía lugar un baile anual de adolescentes cuyo significado habían olvidado. Antes de llevarlo a cabo, los varones se reunían en casa de uno de ellos. Llevaban un conjunto de música y varias matas de maíz para sembrarlas en el patio; entre éstas, levantaban un montón de piedras y lodo, y hacían otros dos completando tres e invocaban a *naná* Xarhátakata, deidad del maíz y la fertilidad. Luego se hacía una tamalada u *ochép'ukwa* ('hechura de tamales de elote'). Después seguía una larga jornada nocturna, para elaborar "uchépus" y bailar sin descanso un fandango, que duraba hasta el amanecer.³⁸ Por cierto, dicha Xarhátakata debió ser una manera distinta de nombrar a la antigua Xarátanka o luna llena.

La cosecha era la actividad de mayor importancia en el año, que por momentos tomaba cariz de rito. A principios del siglo xx, al presentarse en el campo los llamados "capitanes del maíz y el rastrojo" —para iniciar la cosecha— buscaban a Dios en la milpa, que tomaba el aspecto de una mata con cuatro o cinco mazorcas, o bien con mazorcas "cuates". Si la encontraban, le rezaban, formaban con ella una cruz indicando los cuatro puntos cardinales y gritaban al mismo tiempo en español: «Sea alabado y ensalzado el divino sacramento».³⁹

Luego, plantaban la cruz en un montón de tierra y comenzaban la cosecha. Cuando los cosecheros eran muy numerosos, organizaban cuadrillas con tres capitanes, uno en cada extremo del sembrado y otro en el centro, y llevaban a cabo una especie de escaramuza figurada en la cual alguien transmitía simbólicamente —mediante una hoja de maíz— el arma para un "ataque", entre tanto se organizaba la defensa del sembrado.

El cosechero que olvidaba el mayor número de mazorcas era arrojado "manteado" sobre el montón de las ya acumuladas. Al final, el patrón ofrecía una bebida embriagante a los peones. Rastros todos de la vieja ceremonia de "el combate" que simulaba el enfrentamiento en la milpa.

Las mazorcas rojas eran separadas de las otras; nunca se usaban para hacer tortillas excepto en épocas de escasez, dado que estaban destinadas a la elaboración de ciertos tamales y pozole para su uso ritual en grandes fiestas religiosas. Si aparecían mazorcas gemelas se guardaban aparte hasta que eran devoradas por la polilla o por los ratones y nunca

se usaban en la alimentación, debido a cierta restricción por la carga divina que se les atribuía.

Una vez cosechadas y almacenadas las mazorcas, se evitaba desgranarlas en la noche, porque como el maíz dormía como los hombres, se interrumpía su sueño causándole un serio disgusto. Tampoco debían dejarse granos sueltos abandonados en el piso, ya que eso era un grave insulto castigado con una pobre cosecha en el próximo ciclo agrícola.⁴⁰



Otras acciones, normadas por el costumbre y derivadas de la *jakájkukwa*, marcaban momentos del ciclo de vida y muerte. La práctica de cortar el cordón umbilical de un niño recién nacido y llevarlo hacia el oriente del predio a enterrarlo en el fogón apagado de la cocina, para que el recién nacido empezara a vivir, quedó registrada en el purépecha charapanense, el cual poseía varias formas para nombrarla, entre ellas: *warhóakuni*, o bien, *túpu incháskuni parhánkwarhu* (de *túpu* ‘ombligo’, *incháskuni* ‘enterrar’ y *parhánkwarhu* ‘lugar del paranguas o fogón’).⁴¹ Por otra parte y a semejanza de los casamientos, cuando moría un niño se encendían y lanzaban cohetes para anunciar al Cielo que pronto llegaría allá el alma de un santo.⁴²

La etapa en que los jóvenes ya estaban en tiempo de cortejo, se manifestaba —entre otras señales culturales— en cierta vistosa celebración y rito sacrificial —derivados de la creencia— que parecía tener un dejo tarasco antiguo, a la vez que mostraban la profundidad del arraigo cristiano católico en Charapan. Esa compleja celebración llena de símbolos diversos estaba asociada, de nuevo, al poder conferido a ciertas grandes piedras, pues culminaba en torno de una roca grande con tres agujeros, llamada Wirámenakwa, ‘Laja con Boca’, al parecer localizada a unos metros del Yurhíxiu y, por lo tanto, tal vez asociada al culto mariano. Allí se llevaba a cabo una ceremonia luego de que, mientras se preparaban las tierras para la siembra, el domingo de carnaval los jóvenes salían al cerro —bajo la conducción y el cuidado de los alguaciles— donde hacían tejamanil y jugaban hasta el martes en la mañana, cuando las muchachas del poblado iban por ellos con “cascarones”. ¿Podría especularse si los llamados “cascarones” eran huevos vacíos repletos de confeti de colores u otro relleno simbólico, para estrellárselos como una forma de otorgamiento de algún beneficio, libramiento, purificación o buen deseo y como una manera de relacionarse con el receptor? Los jóvenes esperaban a las doncellas con columpios para balancearlas en éstos. Luego, regresaban acompañados por ellas, una vez adornadas con piñas de pino. ¿Acaso esto era un procedimiento alegórico con el cual las doncellas libran a los jóvenes de su remontamiento?

Asimismo, los muchachos regresaban con un toro al que iban emborrachando. Al llegar al poblado, lo amarraban en la citada roca y allí lo inmolvaban para lavarla con su sangre, la sobrante la regaban y la carne se cocía. ¿Acaso el toro cobraba un sentido maléfico por proceder del monte salvaje opuesto al poblado sagrado? La mezcla cultural de lo antiguo con lo hispano era patente. Un cura, contrariado por dicha usanza, mandó quitar la piedra, lo cual sólo se hizo en parte «porque no hallaron el fin de ella».⁴³ Hasta la fecha suele verse a niños mayores jalando algún becerro durante alguna festividad religiosa, aunque ya dejó de hacerse sacrificios rituales de animal alguno.

El último escalón del ciclo de la vida: la muerte, tenía fuerte presencia en la creencia, de la cual se desprendían diversas prácticas funerarias. En la antigüedad, los muertos se sepultaban en cuclillas dentro de urnas en forma de grandes ollas de barro, en algo similares a las que, en el siglo xx, se hacían en Cocucho.^{Fig. 3} Sepulcros con estas ollas, que guardaban restos humanos, fueron hallados en los siglos xix y xx por charapanenses en varios parajes; entre otros, en uno donde antes estuvo ubicado uno de los antiguos caseríos de una parte de la gente que formó Charápani.⁴⁴

Con posterioridad, a partir de la época de la república purépecha, la muerte era acompañada del rito católico de la extremaunción. Las normas funerarias fueron varias incluyendo las de cómo vestir y velar al difunto, según fuera niño, soltero o casado, hombre o mujer; quiénes debían hacerse cargo de cada fase; qué tabúes debían ser acatados en los velorios; y qué alimentos y bebidas debían servirse. A los difuntos se les velaba en una caja descubierta, pero los enterraban envueltos en un petate.

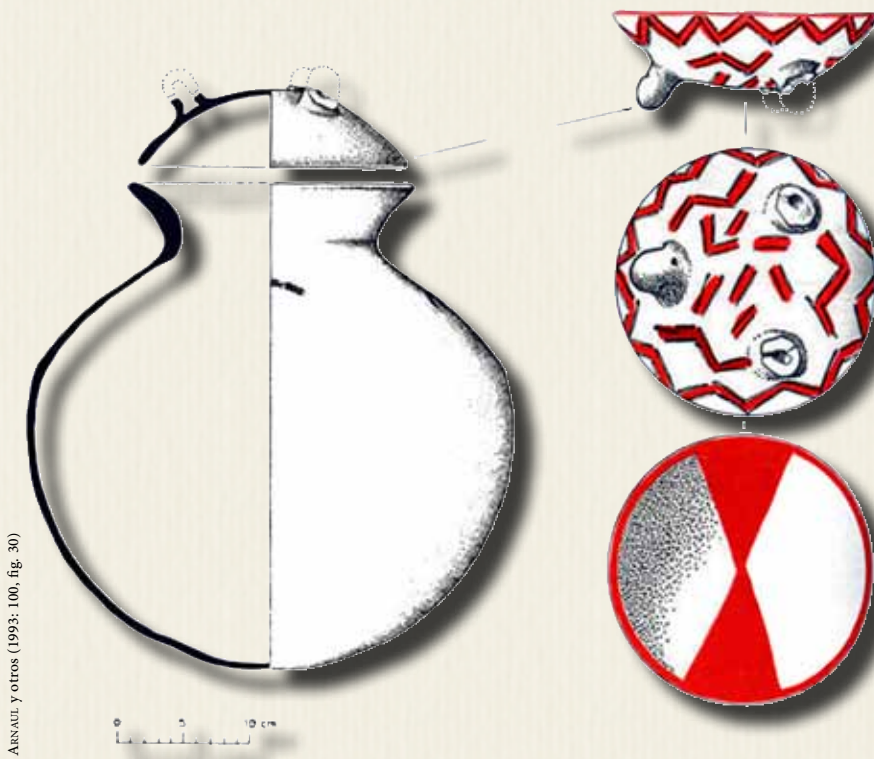
La *parákata urápiti*, una mariposa blanca abundante en octubre, un mes antes de la fiesta de muertos, se la tenía como espíritu de los antepasados. La *kolomprini parákata*, una mariposa de otoño ligada al atributo de los astros, pasaba volando de norte a sur y «asistía a las fiestas» encarnando el alma humana.⁴⁵

Cuando los muertos de una familia se aparecían era porque alguien de los suyos iba a morir. Una vez que eso ocurría, el último familiar fallecido encaminaba al nuevo por el sendero del otro mundo, rumbo al sitio donde le correspondía según su estado de gracia o pecado: el Cielo, el Purgatorio o el Infierno. Otro mal presagio era cuando los frutos resultaban mejores a los cultivados en tiempos normales, a pesar de sembrar maíz, frijol o calabaza fuera del calendario agrícola, pues era señal de que «algún pariente tenía que morir pronto».



Carl Lohmertz (1902, 2: 427)

Fig. 3. Urna funeraria de la antigüedad tarasca de 91 cm de alto, fotografiada alrededor del año 1894 en un lugar desconocido del Purépecherio.



ARNAUL Y OTROS (1993: 100, fig. 30)

Fig. 4. Urna cineraria de barro, de entre 36 y 38 cm, con un cuenco tripode como tapadera, hallada en un depósito funerario en Las Lomas, cuenca de la ciénaga de Tsakápu en Michoacán, elaborada en el período entre 100 a. C. y 1 d. C..

A lo largo y lo ancho del país purépecha, las personas debían ser enterradas en su poblado, pues sólo así a sus familiares les era dado esperar sus ánimas en la fiesta de muertos cada año. De lo contrario, a menos que sus restos fueran llevados de regreso, a quienes morían fuera no se les podía esperar donde fallecieron, sino en donde nacieron.⁴⁷ Asimismo, se oía misa solemne y se visitaba a los muertos en el cementerio, donde los familiares comían después de limpiar y adornar las tumbas de sus difuntos.



Todo lo dicho estaba acompañado con ritos, ceremonias y actos en otros ámbitos de la vida pueblerina e individual. Con frecuencia, de la creencia se derivaban medidas prácticas y ritos religiosos, que “el costumbre” se encargaba de llevar a cabo. Esto a veces estaba asociado con ideas mágicas. Tres ejemplos de principios del siglo xx lo ilustra:

Uno, el hábito de colocar —cuando se construía un troje— botijas con dinero en los cimientos para auspiciar su larga duración.

Dos, la obligación de presentar la escultura que representaba a un santo patrono ante el altar principal de la iglesia o capilla para que «oyera» su misa titular el día de su fiesta. De no hacerlo, «dejaba de valer», por lo cual perdía el poder intrínseco que se le atribuía.⁴⁸

Había varios términos del purépecha charapanense para denominar el acto de ofrecer comida a los difuntos de la familia, que murieron a lo largo del año, huella lingüística de la práctica de ponerles ofrenda en la noche anterior al 2 de noviembre.⁴⁶ Después de todo, en el país purépecha, ese día de muertos fue costumbre esperar con *k'etsétakwa* ('ofrenda') a las almas de los muertos durante la *chekésta* o fiesta de las ánimas.

Tres, la amenaza de cortar un remolino al producirse y acercarse, más que nada en los malpaíses, usando un cuchillo o machete. A este fenómeno se le consideraba un *akuítsi janikwa* ('culebra de agua, huracán, remolino') atribuido a las culebras viejas que —según se pensaba— tenían alas. «Si no pegaba el rayo, se levantaban y hacían remolinos de agua y se llevaban pinos; y donde dejaban la cola en una casa o algo hacían majadería y media».⁴⁹

Algunas prácticas sociales, visibles en ceremonias y festividades, parecen derivadas de la liturgia católica, máxime que la *pintékwa* incluía reglas prácticas, devociones y prohibiciones para ganarse el Paraíso; advertencias para evitar la enfermedad; y procedimientos para lograr el dominio social.⁵⁰ Al sucederse cada parte del día, del año y del ciclo de vida de cada quien, había siempre alguna ceremonia por hacer, aunque sólo se redujera a pronunciar una frase de respeto u oración o hacer la señal de la cruz. En consecuencia, el tiempo de la república purépecha fue ritual, siempre con alusiones a la creencia.



Hubo otros muchos indicios de una visión purépecha del mundo: en la clasificación botánica; las nociones espaciales y temporales; los topónimos; la distribución y jerarquía de barrios; la localización de sitios sagrados, mágicos e históricos; los usos y costumbres; las ideas relativas al clima, los colores, los alimentos, las enfermedades humanas y animales; la hechicería; las leyendas; las canciones; las construcciones; los seres sobrenaturales y otras expresiones más. Asimismo, se percibían en el código para interpretar los sueños, según el cual éstos presagiaban buena o mala suerte, anunciaban muertes y enfermedades, etcétera.⁵¹

El conjunto de todo lo mencionado fue transmitido a la población de padres a hijos y en los discursos de los viejos principales. Algunos individuos, tal vez la mayoría, comprendían sólo una parte, pero en la tradición oral charapanense se habló de hombres que tenían el conocimiento integral, contaban la historia del poblado, explicaban el por qué de tal o cual cosa y el significado de una oración o signo; y sabían lo que debía hacerse en tal o cual circunstancia y por qué. Ello sólo es posible entenderse si funcionaba un código general y una cosmovisión coherente, un pensamiento colectivo que los unió en un complejo ordenador, esclarecedor y normativo, que englobó y articuló el conjunto material y espiritual de Charápani.

Las fuentes históricas y la bibliografía antropológica también contienen múltiples evidencias, tanto de una cosmovisión tarasca, como de su heredera purépecha. Tocante a la primera, la mayor y más contundente prueba son los discursos y los testimonios *wakúsecha*

compilados en el siglo XVI.⁵² Acerca de la segunda, varios estudios recogen uno u otro de sus rasgos. Por lo demás, este libro tiene todavía algunas páginas por delante, en las cuales el lector tendrá otros elementos adicionales con los cuales, según espera el autor, no le quedará duda alguna: más que simples curiosidades aisladas y dispersas, se trata de una cultura integrada con un sistema de ideas para elucidar coherente e integralmente el mundo de lo natural y el de lo sobrenatural; y la relación de ambos con la sociedad y con su pasado, su presente y su futuro.

Por eso, el pensamiento purépecha justificaba y perpetuaba la organización coherente de la producción y la distribución de la riqueza, y las relaciones reales e imaginarias de los hombres entre sí y entre ellos y la naturaleza, plasmado en normas, valores, creencias y convenciones representativas, como lo hace todo pueblo.⁵³ No en balde, la cosmovisión reflejaba la organización social de su república, que regía la vida y el pensamiento familiar e individual.⁵⁴



En verdad, es difícil reconstruir y descifrar la estructura de todo esto con los escasos rasgos que en este capítulo se describen; sin embargo, eso no impide identificarlos como un conjunto de muestras indirectas de que estuvo viva en el pasado. Es improbable lograr establecer la relación específica entre sus elementos, pero es patente un simbolismo atrás de ellos. En rigor, habría que reconstruir la concepción purépecha del cuerpo humano, en torno a la cual todo lo demás se entreteje, como fue el caso, por ejemplo, de la forma esférica de los cántaros usados para llevar agua, que significaba el seno de las doncellas.⁵⁵ En la lengua misma hay barruntos de ello, como el que se nombre con la misma palabra a la fontanela y al Sol.⁵⁶

Las ideas ordenadoras, que parecieron agrupar todos los aspectos de la vida, lo hicieron en la mentalidad colectiva. En los hechos, las relaciones sociales y la producción de los bienes de subsistencia constituyeron su eje organizador, pero sin duda el pensamiento comunitario fue su adecuado e imprescindible complemento. Un bucle de representaciones sensorialmente perceptibles ligó todo con todo, en virtud de rasgos asociados a éstas por una convención socialmente aceptada. Ello funcionaba aun en la justificación de la estratificación social, de modo que, por ejemplo, cierto jefe de una familia purépecha acomodada, quien en vida entabló relación con un *japínkwa* —un ser sobrenatural del bosque de quien recibió su riqueza—, al morir se convirtió en tres piedras con el tamaño de calaveras.⁵⁷ Tal era la apariencia que tomaban los *achéecha* que de noche recorrían Charápani: la de tres calaveras que saltaban por las calles. Tres piedras eran también las

que componían el paranguas o fogón de la cocina, donde se prendía el fuego doméstico, antiguo enlace entre los hombres y los dioses del cielo, y centro ritual y mágico por excelencia del grupo doméstico.



Como aquí se ha reiterado, el conocimiento holístico del pensamiento purépecha era exclusivo de una minoría, pero éste no fue coherente y armónico necesariamente o no para todos ni en todo tiempo, ya que evolucionó y experimentó transformaciones y adaptaciones. Si bien la cosmovisión ponía en orden los elementos de lo real y lo sobrenatural y confería la dimensión social de las prácticas y creencias formales, también mostraba los conflictos que producían el desorden, las rupturas y la violencia. Tal cosa ha ocurrido en todos los pueblos, pues del mismo modo como en su imaginación colectiva han tratado de comprender y controlar las fuerzas naturales extrañas e incomprensibles, han conferido atributos sociales a las figuras de la fantasía y les han hecho representar fuerzas históricas.⁵⁸

Como en toda cosmovisión, la purépecha tuvo mutaciones que eran fruto de los cambios en la sociedad. Más que una esfera autónoma e inmóvil, el universo simbólico fue un elemento para identificar los cambios sociales.⁵⁹ En las danzas, por ejemplo, solían introducirse alusiones propias de cada época.⁶⁰

Aun reconstruyendo el sistema cosmogónico y su funcionamiento, tendría que ser ubicado en una época específica y luego verificar su naturaleza antecedente y sus cambios posteriores. Al final, habría que determinar cuándo la interpretación purépecha del mundo real e imaginado dejó de mantenerse como tal, si sus alteraciones paulatinas fueron empobreciendo su contenido y, en consecuencia, afectaron su integridad dejando de transmitirse a la mayoría de la población, cuando la minoría ilustrada desapareció.

En los siglos XIX a XXI, el significado de muchas expresiones se fue escapando. Algunas veces, en particular con las creencias sobrenaturales, fue difícil establecerlo. Aun descubriéndolo, quedaba por identificarse la conexión general entre ellas, para determinar si eran parte de un mismo complejo ideológico. Pese a todo, probablemente hubo un tiempo en que éste rigió la mentalidad de la república purépecha.

Si dicho empobrecimiento desembocó en un desconcierto generalizado, desarticuló y quebró en definitiva la vieja cosmovisión. Tal vez, eso empezó a suceder entre el fin del gobierno de los naturales y el fin del porfiriato. Lo testimonia el hecho de que, al final del siglo XX, el conjunto social charapanense sustituyó esa visión, que antes portaba la mayoría o, al menos, una minoría de viejos con la voz de autoridad. Otro tipo de pensamiento había ido adoptándose.



Aquí se ha dado por supuesto sin entrar en su descripción, que la creencia cristiana forma parte indivisible de la *jakájkukwa*, en tanto se cree tanto en los santos católicos como en la Luna; todo forma un todo. El lector habrá de disculpar al autor que haya descuidado esta faceta, para poder mostrar rasgos específicos de una cosmovisión purépecha, en el entendido de que ambas caras deben tenerse presentes. Dicho esto, sólo queda enfatizar el propósito propiamente dicho de este apartado.

Las evidencias, solo en apariencia sin relación entre ellas, de la disposición de una cosmovisión purépecha en Charapan, pese a la dificultad para reconstruir la urdimbre que las discernía y les daba un sentido, muestran que la república purépecha era mucho más que un cuerpo administrativo. Hacen patente y manifiesto que era tanto una entidad agraria, religiosa y política, como una corporación poseedora de un pensamiento comunitario, que explicaba el entorno y lo sobrenatural, el pasado y el presente, el origen y la vida en todos sus aspectos. Por lo tanto, disponía de una explicación aglutinante de su existencia.



Notas

¹ Alcalá (1541). Otros brevísimos datos están desperdigados en distintos docs.; y algunos más se deducen con la arqueología, la lingüística y las etnografías tarasca y purépecha.

² Como lo refiere López Austin (1991: 7-9) respecto de los pueblos mesoamericanos colonizados.

³ Galinier (1991: 33 y 40).

⁴ Acerca de “el costumbre” como configuración histórica y social, Consúltese Jacinto Zavala (1995).

⁵ Véase relación de sus artículos en las fuentes consultadas. Respecto de “el costumbre”, véase el capítulo 10.

⁶ La segunda acepción es más finamente expuesta por Franco Mendoza (1994: 228 y pássim).

⁷ Consúltese Friedrich (1981: 63).

⁸ A continuación se usa información de Lumholtz (1904, II: 409) y trad. oral en entrev. a Lorenzo Murguía Ángeles, Uruapan, 18 de mayo de 1974 (en ACRL-CGM 1973-4, lbta. 4: f. 2 r.). Cf. Murguía Ángeles (1968 e: 1ª col. y 1968f).

⁹ Lumholtz (1904, II: 409) y entrev. a Lorenzo Murguía Ángeles, Uruapan, 18 de mayo de 1974 (en ACRL-CGM 1973-4, lbta. 4: f. 1 v.). Consúltese “cruz del Sur” en el glosario.

¹⁰ Gilberti (1990: 88).

¹¹ Velásquez Gallardo (1947: 255 y *passim*) y Murguía Ángeles 1968 f. A menos de que se indique otra cosa, lo que se describe en este apartado se tomó sobre todo de estos artículos. Véase “destino” en el glosario de este libro.

¹² Velásquez Gallardo (1947: 82).

¹³ Murguía Ángeles (1968 f: 1ª col.) y Velásquez Gallardo (1978).

¹⁴ Alcalá (1541 y 2001: 73 r.).

¹⁵ Lumholtz (1904, II: 409).

¹⁶ Velásquez Gallardo (1978: 83, 2ª col. y 140, 1ª col.).

¹⁷ Lumholtz (1904, II: 409) y Velásquez Gallardo (1947: 83).

¹⁸ Velásquez Gallardo (1947: 83; y 1978: 64, 2ª col.) y Murguía Ángeles (1968 e: 1ª col.). Consúltese González Torres (1991: 53 y 199).

¹⁹ Velásquez Gallardo (1947: 83; y 1978: 64, 2ª col.). Consúltese González Torres (1991: 53 y 199).

²⁰ Lumholtz (1904, II: 409), Velásquez Gallardo (1947) y Murguía Ángeles (1968 e).

²¹ Según se decían aún en 1974 (entrev. a Oralia Jerónimo, Charapan, 27 de febrero de 1974; en ACRL-CGM 1973-4, lbta. 3: f. 34 r.).

²² Catalina Hernández viuda de Sierra (charapanense residente en el Distrito Federal) 1992, com. oral, México. Consúltese Chamorro y Díaz (1983: 7). Según se percató Palacios López (1950: 194 ss.), al pedir a unos pobladores que le dijeran lo que veían en las llamadas manchas de Rocharch, que los psicólogos usaban para apreciar la imaginación.

²³ Carrasco (1971: 271-2). Consúltese referencia decimonónica en Lumholtz (1904, II: 361).

²⁴ Márquez Joaquín (1999: 6B, 2ª col.).

²⁵ Según el profesor oriundo de Santa Fe de la Laguna Néstor Dimas (2003: com. oral).

²⁶ Velásquez Gallardo (1947: 101-2). Puntuación y presentación corregidas, así como el género del sustantivo troje.

²⁷ Velásquez Gallardo (1947: 101 y *passim*).

²⁸ Consúltese Carrasco (1971: 272).

²⁹ Idea basada en lo que el dato le sugirió a Felipe Castro Gutiérrez (com. oral, México).

³⁰ Consúltense Gómez Canedo (1993: 288-9 y 331-2).

³¹ López Austin (1988: 9).

³² Descripción del investigador serrano Jacinto Zavala (1995: 17-28). Cf. Alcalá (1541: *passim*). Estos rasgos se registraban también en la etnografía y en la tradición oral charapanenses. Cf. ACRL-CGM (1973-4: *passim*), AGN (1789: *passim*), Murguía Ángeles (1968-9: *passim*) y Palacios López (1950: *passim*).

³³ Cristina Monzón (2004: 455 y com. oral), Fernando Nava (com. oral), Felipe Chávez Cervantes (en ACRL-CGM 2007c) y Chávez Cervantes y Rodríguez Lazcano (en ACRL-CGM 2014).

³⁴ Velásquez Gallardo (1947: 103; y 1974: 115, 2ª col. y 210, 1ª col.).

³⁵ Entrev. a Lorenzo Murguía Ángeles, Uruapan, 18 de mayo de 1974 (en ACRL-CGM 1973-4, lbta. 4: f. 2 r.).

³⁶ Entrev. a Lorenzo Murguía Ángeles, Uruapan, 10 de junio de 1974 (en ACRL-CGM 1973-4, lbta. 4: f. 41 v.).

³⁷ Palacios (1950: 56).

³⁸ Consúltense detalles en Murguía Ángeles (1969 f).

³⁹ Entrev. a Lorenzo Murguía Ángeles, Uruapan, 18 de mayo de 1974 (en ACRL-CGM 1973-4, lbta. 4: f. 2 r.).

⁴⁰ Lumholtz (1904, II: 409) y Velásquez Gallardo (1947: 102).

⁴¹ Velásquez Gallardo (1974: 32 y 33, 2ª y 1ª col. respectivamente).

⁴² Palacios López (1950: [191]).

⁴³ Murguía Ángeles (1969 e: 16, 5ª col.) y entrev. a Lorenzo Murguía Ángeles, Uruapan, 9 de junio de 1974 (en ACRL-CGM 1973-4, lbta. 4: f. 39 v.).

⁴⁴ Testimonio de Murguía Ángeles (1969 h: 3ª a 5ª cols.).

⁴⁵ Velásquez Gallardo (1978: 147 y 172).

⁴⁶ Velásquez Gallardo (1974: 37, 1ª col.).

⁴⁷ Benjamín Lucas (1998: com. oral). Consúltense descripción de ritos funerarios en Charapan en 1949, en Palacios López (1950: 190-2).

⁴⁸ Entrev. a Lorenzo Murguía Ángeles, Uruapan, 9 de junio de 1974 (en ACRL-CGM 1973-4, lbta. 4: f. 37 r.) y Miguel Aguilar Nipita (ca. 2009: com. oral, Charapan).

⁴⁹ Testimonio del charapanense Carlos Félix, cit. en Carrasco (1971: 270).

⁵⁰ Idea tomada de Gala (1990: 84) para aplicarla al Puréecherio.

⁵¹ Consúltense ejemplos de esos sueños y sus interpretaciones en Velásquez Gallardo (1947: 105-6).

⁵² Alcalá (1541: *passim*).

⁵³ Consúltense Pérez Ruiz (1992: 65) y Duby (1992: 94).

⁵⁴ Consúltense caps. 9 y 10.

⁵⁵ Murguía Ángeles (1968 f: 3ª col.).

⁵⁶ Velásquez Gallardo (1978: 139, 2ª col.).

⁵⁷ Respecto del *japínkwa*, consúltense el cap. 25.

⁵⁸ Engels (1976: 306).

⁵⁹ Augé (1979: 94), cit. en Galinier (1990: 38). Consúltense Jacinto Zavala (1988: *passim*).

⁶⁰ Esser (1984: 239).



El fascículo

Las lenguas en Charapan

se terminó de editar y formar el
lunes 27 de octubre de 2014, en el
estudio del autor, sito en las inme-
diaciones del pueblo de Tlalpan en
la cuenca de México.



