



**UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN
NICOLAS DE HIDALGO**

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

T E S I S

**EL *CORPUS CHRISTI* P'URHÉPECHA. LA APROPIACIÓN
INDÍGENA DE UN AFIESTA EN LA ÉPOCA COLONIAL**

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRO EN HISTORIA

OPCIÓN HISTORIA DE MÉXICO

PRESENTA:

GERARDO BALTAZAR CHÁVEZ

ASESOR:

DR. JUAN CARLOS CORTÉS MÁXIMO

MORELIA, MICHOACÁN. AGOSTO 2011



**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS**

Dedicatoria

A mi esposa e hijos, por su cariño y comprensión

A mis padres, por su ejemplo y apoyo

INDICE

INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO 1.- UNA FIESTA DE DOS MUNDOS	21
1.1.- El mundo hispano en vísperas de la conquista	24
Los “españoles” y los “otros”	24
Lo “cristiano” y lo “pagano”	31
1.2.- La fiesta del <i>Corpus Christi</i> , crisol religioso	34
1.3.- El mundo p’urhépecha en vísperas de la conquista	38
Deidades agrícolas y de fertilidad	42
1.4.- Las fiestas agrícolas de <i>emenda</i>	58
CAPÍTULO 2.- LA REESTRUCTURACIÓN INDÍGENA DE LAS FIESTAS	93
2.1.- El problema del contacto	95
El adoctrinamiento de indios: de las personas a las instituciones ...	100
2.2.- La conquista de Michoacán	104
2.3.- El cristianismo de los p’urhépecha	108
“Padre no te espantes...”	113
La religión indígena, entre la marginalidad y la institucionalización ...	116
2.4.- La reestructuración de la sociedad p’urhépecha	123
2.5.- Reestructuración del antiguo calendario p’urhépecha de las fiestas ..	133
Las fiestas de los santos patronos	146
La Santa Cruz, fiesta agrícola que antecede al <i>Corpus Christi</i>	149
CAPÍTULO 3.- LA APROPIACIÓN P’URHÉPECHA DE LA FIESTA DEL <i>CORPUS CHRISTI</i>	155
3.1.- La fiesta del <i>Corpus Christi</i> en Nueva España	156
3.2.- La fiesta del <i>Corpus Christi</i> p’urhépecha	160
3.3.- Los intentos por regular la fiesta	186
CONCLUSIONES.....	190
FUENTES	202

INTRODUCCIÓN

Tras varios años de haber concluido la carrera y titularme con una tesis sobre el conflicto que vivió la Universidad Michoacana en la década de 1980, el ingreso a la maestría en el Instituto de Investigaciones Históricas implicaba un reto personal, pero también la oportunidad de introducirme en el conocimiento de la cultura p'urhépecha con la cual he tenido contacto desde mi más temprana infancia, pues mi padre tiene raíces indígenas y siempre fomentó en nosotros el amor por el terruño y su gente. Sin embargo, el giro en la línea temática implicó plantear una propuesta de investigación en términos muy generales, con atención especial a los procesos de cambio y continuidad que ocurrieron a raíz de la conquista española.

Durante el primer semestre del programa, una de las etapas fundamentales fue la elaboración del proyecto de investigación, pues permitió definir la viabilidad y pertinencia de la misma. Con esta finalidad se revisó la bibliografía acerca de la continuidad y el cambio cultural en Nueva España y Michoacán y se valoró la existencia de las fuentes documentales. Mucho agradezco las observaciones, comentarios y sugerencias de los profesores a cargo de los distintos seminarios en esta etapa, lo cual permitió delimitar el objeto de estudio y superar las ambigüedades que la propuesta original contenía. Así, en ese entonces el tema había quedado definido de la siguiente manera: IDENTIDAD Y RELIGIÓN EN EL MICHOACÁN COLONIAL. LA FIESTA DEL *CORPUS CHRISTI* P'URHÉPECHA.

Sin embargo, en el transcurso de la investigación nos enfrentamos a ciertas dificultades que nos impidieron lograr nuestro objetivo de explicar la relación entre la fiesta y el proceso de reconstitución de la identidad étnica a partir de los datos recabados, por lo que después de considerar el plazo establecido para la culminación de la tesis se tomó la decisión de replantearla, dejando para el doctorado el análisis de ésta y otras cuestiones asociadas a la fiesta del *Corpus Christi* p'urhépecha.

Así, bajo la misma línea de trabajo planteada al ingresar a la maestría de estudiar los procesos de continuidad y cambio en la cultura indígena a raíz de

la conquista española, ahora la investigación se centraría en el proceso de apropiación de la fiesta del *Corpus Christi* por parte de los p'urhépecha. El título de la tesis quedó, entonces, de la siguiente manera: EL *CORPUS CHRISTI* P'URHÉPECHA. LA APROPIACIÓN INDÍGENA DE UNA FIESTA EN LA ÉPOCA COLONIAL.

Aunque nuestra intención era abordar el tema únicamente desde una perspectiva histórica, la naturaleza del objeto de estudio nos planteó la necesidad de considerar algunas cuestiones relacionadas con otras disciplinas, como la antropología, para comprender el cambio y la continuidad cultural asociada a la celebración del *Corpus Christi*. Además, esta es una de las fechas más importantes en el calendario festivo en la mayoría de los pueblos p'urhépecha del estado de Michoacán, por lo que también la etnografía resultó de gran utilidad.

Al introducirnos en la revisión bibliográfica, un primer aspecto que llamó nuestra atención fue la carencia de investigaciones sobre el tema. Incluso a nivel Nueva España no existen estudios para pueblos indígenas. Únicamente tuvimos referencia de los trabajos de Linda Curcio-Nagy, Dorothy Tanck de Estrada y Nelly Sigaut, pero éstos consideran información especialmente para la ciudad de México. En el caso del primero, "Giants and Gypsies: Corpus Christi in Colonial Mexico City", se enfoca sobre todo a la importancia que tuvo la fiesta en el proceso de legitimación del poder político y del control ideológico sobre la población indígena. Por su parte Nelly Sigaut, desde una perspectiva simbólica, analiza el papel que desempeñaron los ritos, las ceremonias y las fiestas como un proceso de transformación cultural, que le permitió a la fiesta del *Corpus Christi* y su recorrido incidir en el levantamiento de una muralla virtual separando la república de indios y la de los españoles. Finalmente, Dorothy Tanck hace una comparación de las principales fiestas indígenas, ubicando a la del *Corpus Christi* sólo por debajo de la del santo patrono, esto considerando la cantidad de recursos autorizados en su realización.

Como se puede observar, los dos primeros textos analizan la función ideológico-política de la fiesta en el contexto de una sociedad novohispana caracterizada por la desigualdad social y la creciente preocupación de los

grupos hegemónicos por mantener el control sobre la población indígena y otros grupos sociales. Por lo que respecta al trabajo de Doroty Tanck, no tiene un carácter interpretativo o explicativo como los anteriores, pero nos permitió confirmar la importancia del *Corpus Christi* en el panorama general de la Nueva España y en relación al calendario litúrgico cristiano.

Este ayuno de investigaciones es aún más marcado para el caso de Michoacán, pues no encontramos textos referentes al tema, salvo menciones tangenciales por parte de algunos autores. La mayor información sobre la celebración del *Corpus Christi* provino de las investigaciones y trabajos de corte etnográfico y antropológico, pero éstos corresponden esencialmente al siglo XX. Entre ellos podemos mencionar algunas pequeñas descripciones en trabajos monográficos sobre la cultura o determinados pueblos p'urhépecha, como las investigaciones realizadas por Ralph Beals en Cherán, Rudolf Van Zantwijk en Ihuatzio o Pedro Carrasco sobre el catolicismo de los tarascos.

Por su parte, en su libro sobre las fiestas de Michoacán, el profesor Alberto Medina Pérez consigna breves descripciones del *Corpus* en varios pueblos. En esta misma línea podemos considerar el trabajo de Lorena Ojeda sobre las fiestas p'urhépecha. En términos generales, las obras mencionadas nos permitieron comprender mejor la estructura de la fiesta y apreciar las diferencias y similitudes entre las distintas comunidades. Esta perspectiva se complementó con la observación directa de la fiesta que realizamos en un número importante de poblaciones a lo largo de los últimos dos años.

Por otra parte, tenemos las descripciones de la fiesta hechas por miembros del grupo p'urhépecha: Néstor Dimas Huacuz, en Santa Fe de la Laguna y *K'uipu Akuri* para el caso de Paracho. Acerca de este último pueblo, gracias al documento hemerográfico publicado originalmente en el periódico michoacano *La Libertad*, y que dimos a conocer en colaboración con Juan Carlos Cortés Máximo, es posible remontarnos a los albores del siglo XX. En este artículo se esboza ya una de las ideas centrales que orientan el presente trabajo de investigación: la idea de que desde fechas muy tempranas del periodo colonial los indígenas se apropiaron de la fiesta del *Corpus Christi*, lo que permitió que

subsistieran hasta el presente símbolos y prácticas de origen mesoamericano, especialmente aquellos relacionados con el ciclo agrícola.

Mención aparte merecen las investigaciones de la antropóloga Aída Castilleja, pues ella trasciende el plano meramente descriptivo y se plantea, a través de la fiesta, acceder a la comprensión del modo en el cual el entorno natural, en especial el cerro y los elementos asociados a él, está incorporado en la vida de los pueblos. Aunque reconoce que esta fiesta es el producto de elementos hispanos y mesoamericanos no intenta explicar sus orígenes. En todo caso, dice, lo que interesa es saber cómo los p'urhépecha han integrado y reelaborado su *costumbre*.

Sistematizando la información derivada de la revisión bibliográfica, nos encontramos con que en términos temporales y espaciales la mayoría de los trabajos sobre la fiesta del *Corpus Christi* corresponden al siglo XX. De los que abordan el periodo colonial, ninguno se refiere a Michoacán y mucho menos se plantea explicar la festividad en términos de su apropiación por parte de los p'urhépecha, como lo estamos planteando.

Desde un principio llamó nuestra atención esta laguna en la historiografía michoacana, sobre todo si consideramos el interés de la comunidad de historiadores, especialmente en los últimos años, por profundizar en la comprensión de los fenómenos culturales relacionados con los indígenas a partir de la conquista española, así como la importancia que de acuerdo con las fuentes coloniales tuvo la fiesta del *Corpus Christi* en el proceso de conversión y la función que ejerció en términos ideológico-políticos al servicio del sistema colonial. Por último, la etnografía actual de la fiesta en los pueblos p'urhépecha testimonia la gran importancia que las crónicas provinciales le reconocían desde principios del siglo XVII. Las interrogantes que nos asaltaron entonces eran: ¿cómo se explica esta carencia de estudios?, ¿por qué, a pesar de su relevancia, no había sido estudiada la fiesta del *Corpus Christi* p'urhépecha?

Tras pesadas jornadas de trabajo en los archivos, la respuesta llegó de una manera contundente: la información documental es sumamente escasa. La fuente principal lo constituyen los llamados pindecuarios; pero la información

que proporcionan es insuficiente para explicar la cuestión central de nuestra investigación. Por otra parte, aunque el Archivo General de la Nación contiene buen número de documentos sobre la fiesta del *Corpus Christi*, éstos no se refieren a Michoacán, salvo dos casos que pudimos localizar, uno de los cuales resultó de suma importancia. Por otro lado, sin embargo, gracias a la labor acuciosa de varios historiadores, tenemos a nuestro alcance un buen número de documentos esenciales para la comprensión de la cultura p'urhépecha colonial, además de las crónicas provinciales franciscanas y agustinas.

Pero al problema de la escasez de las fuentes, hay que agregar, además, el carácter de la documentación. Aun aquellos textos en los que presumiblemente se manifiesta la voz indígena poseen un tamiz occidental, lo que obliga a relativizar su contenido. En esta situación se encuentran la propia *Relación de Michoacán*, la “Relación sobre la residencia de Michoacán (Pátzcuaro)”, las *Relaciones geográficas*, la “Relación de Aranza”, “El fiscal con don Pedro de Arellano, estante en esta corte, sobre cierta acusación que contra él se puso”, etc., etc. Así, el conocimiento sobre el proceso de reestructuración de la cultura p'urhépecha ocurrido en el periodo colonial queda cubierto con un velo, que aunque sutil, dificulta su estudio y comprensión. Finalmente, la postura de los religiosos españoles ante el otro, en este caso, el indígena y su religión, no le permitía tratar abiertamente ciertos tópicos, por lo que su existencia quedaba confinada a la marginalidad, fuera de las instituciones, y por tanto no reconocida –cuando no negada- por ellas.

Como es fácil suponer, todos estos factores complican enormemente el manejo de las fuentes, y por consecuencia desalientan los intentos por estudiar el tema. Afortunadamente, en auxilio de los que hemos decidido aventurarnos por este camino salpicado de obstáculos, cada día se abre más paso en la historiografía una tendencia dedicada al estudio de las sociedades indígenas de nuestro país, en la perspectiva de la continuidad cultural y los procesos asociados a la reconstitución de su cosmovisión y su identidad, en base a sus raíces mesoamericanas. Es precisamente en esta tendencia que se inscribe la presente investigación.

Por ello, partimos de algunas consideraciones metodológicas acorde a lo que plantean diversos autores que han analizado el proceso que vivieron los indígenas y su cultura a raíz de la conquista española. En este sentido, resultaron de gran valor los trabajos de Johanna Broda, quien al respecto de cómo abordar el estudio de la cosmovisión de los pueblos indígenas de México, desde la época prehispánica hasta el presente, menciona que “uno de los aspectos más apasionantes de estas indagaciones consiste, precisamente, en combinar el análisis histórico del pasado prehispánico con el de las culturas indígenas campesinas de la actualidad que han mantenido, a través de siglos de colonización, rasgos propios que las distinguen de la cultura nacional”.¹

Advierte, sin embargo, sobre el riesgo de concebir las manifestaciones culturales indígenas como si éstas mantuvieran una continuidad directa e ininterrumpida con el pasado prehispánico. Por el contrario, dice, se deben visualizar “en un proceso creativo de reelaboración constante, sustentado a la vez en raíces muy remotas. La cultura indígena debe estudiarse en su continuo proceso de cambio, en el cual antiguas estructuras y creencias se han articulado de manera dinámica y creativa con nuevas formas y contenidos”.²

Broda explica la metodología utilizada en su estudio sobre la fiesta de la Santa Cruz en comunidades nahuas del actual Estado de Guerrero. Primeramente realizó una investigación etnográfica en varias comunidades con el propósito de encontrar la estructura de los rituales durante la fiesta de la Santa Cruz, para después hacer el análisis de la información histórica de corte etnográfico sobre la fiesta mexicana del *Huey tozotli* proporcionada por los cronistas del siglo XVI, y concluir con la hipótesis de que esta fiesta continúa una tradición milenaria.

El modelo propuesto por Broda lo tomamos para nuestro análisis de la fiesta del *Corpus Christi*. Primeramente, debemos mencionar que durante 2009 y 2010 realizamos trabajo de campo, consistente básicamente en la observación

¹ Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE/CONACULTA, 2001. pp. 18-19

² Broda, Johanna, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE/CONACULTA, 2001, pp. 165-238.p. 167

de esta celebración en el área p'urhépecha del actual estado de Michoacán. La información obtenida fue verdaderamente abundante lo que, paradójicamente, nos planteó ciertas dificultades. La primera fue cómo manejar la riqueza etnográfica de la fiesta del *Corpus Christi* sin perder de vista el objetivo de la investigación, pues la abrumadora información nos invitaba a tratar de abordar en su conjunto esta festividad, con el riesgo de desviar nuestra atención. En su momento, las observaciones al avance de investigación presentado en el seminario interdisciplinario *Pasado y presente cultural de los pueblos indígenas de México* en octubre de 2010, permitieron reencauzar el sentido de la información etnográfica.

Por un lado, nos encontramos con fuentes documentales coloniales escasas y con datos muy limitados respecto al proceso de apropiación indígena de la fiesta del *Corpus Christi*, pero por el otro lado tenemos una cantidad de información de corte etnográfico sobre el tema, aunque correspondiente al siglo veinte y la actualidad, lo que significaba una gran riqueza para nuestra investigación pues nos permitía profundizar en aquellos aspectos culturales que las fuentes históricas no nos permitían. Sin embargo, también nos planteaban un problema metodológico, pues estamos conscientes de los riesgos que implica el traspolar datos y procesos de una época a otra.

Siguiendo los pasos de Broda, la información etnográfica nos permitió elaborar un modelo de la fiesta actual del *Corpus*, y a partir de él y con la información documental disponible –que nos proporcionaba imágenes fragmentadas de la fiesta-, planteamos hipotéticamente la estructura que pudo tener esta celebración en determinado momento de la época colonial, y a partir de estos elementos vincularla con las antiguas festividades agrícolas p'urhépecha. Es importante señalar que el papel de este modelo era comprender mejor la estructura de la fiesta para contextualizar la información fragmentada que las fuentes nos proporcionaban, y de ninguna forma estamos con ello firmando que ésta se mantuvo inalterable a lo largo de los siglos.

Como ya lo habíamos advertido, otra de las dificultades que se nos presentaba era cómo manejar la información etnográfica dentro de una investigación de corte histórico. Reconociendo que la fiesta actual del *Corpus Christi* es el

resultado de un largo proceso cuyos antecedentes se remontan hasta el siglo XVI – o incluso anterior si consideramos los elementos mesoamericanos presentes en ella-, a partir de la sola información etnográfica resulta difícil establecer cuándo y cómo se definieron tales o cuales rasgos de la fiesta. Ante esto, consideramos conveniente incluir aquella información contemporánea cuya existencia en la época colonial se confirmara por las fuentes documentales, aceptando que su esencia, el significado o ciertos atributos se han modificado sensiblemente. Su valor reside, no obstante lo anterior, en que nos permite alcanzar una profundidad en la comprensión de los fenómenos culturales, ante la carencia de fuentes de información históricas o la presencia de cierto sesgo presente en ellas, pues no hay que olvidar que la mayoría de la documentación expresa la visión occidental, más que la perspectiva indígena.

El panorama más o menos completo que tuvimos de la fiesta del *Corpus Christi* p'urhépecha en el periodo colonial nos permitió identificar sus elementos principales y plantearnos las interrogantes principales, que giraron en torno a dos cuestiones: la identidad étnica y la cosmovisión indígena. Aunque en un principio nos habíamos inclinado por estudiar el papel de la fiesta del *Corpus* en el proceso de reconstitución de la identidad étnica, posteriormente hubo necesidad de replantear la investigación, como ya lo señalamos. De tal forma que nos centramos en los aspectos relacionados con la cosmovisión p'urhépecha, más concretamente, en el proceso de reconstrucción de esta cosmovisión a partir de la conquista española.

Dos preguntas fueron las que orientaron la investigación. Por un lado nos planteamos, ¿qué elementos de la fiesta del *Corpus Christi* p'urhépecha durante el periodo colonial tienen un origen mesoamericano?, y la otra pregunta fue ¿cómo ocurrió el proceso de apropiación de la fiesta por parte de los indígenas?

Como se puede observar, en ambas interrogantes está implicado el asunto de la apropiación indígena de la religión y de la fiesta impuesta por los españoles. Al respecto es importante lo que señala el sociólogo Gilberto Giménez. Él considera que todas las configuraciones culturales cambian, pero unas lo hacen más rápido que otras. Esto lleva a ver la cultura como herencia, tradición

y persistencia, por un lado, pero por el otro, como desviación, innovación y metamorfosis permanente.³ En otras palabras, aunque el cambio cultural es innegable, hay aspectos más resistentes al cambio que otros. Algunos de los que cambian más rápidamente son los que identificamos como parte de la cultura material, mientras que aquellos que corresponden a la cultura inmaterial resisten más al cambio, tales son los casos de la cosmovisión y la religión.

Sin embargo, es necesario puntualizar la idea anterior. Retomando a Giménez Montiel, él señala que son varias las posibilidades del cambio cultural, si se toma como punto de referencia la figura del signo en cuanto implica la asociación de un significante con un significado.⁴ Expliquemos esto. Debemos entender por signo algo que está en lugar de otra cosa, no como sustituto sino como su representación, así tendríamos, por ejemplo, que el concepto “árbol” representa a ese elemento de la naturaleza. Pero también es cierto que la imagen mental, o dicho en términos semióticos el “significado”, que se tiene de “árbol” varía de una cultura a otra, pues los signos forman parte de un sistema estructurado. Finalmente, el significante es quien le otorga cierto sentido al signo, a partir de determinado sistema cultural.

Una de las posibilidades de cambio cultural que contempla Gilberto Giménez es aquella en la que se incorpora “al propio repertorio un signo procedente de otro repertorio, pero cambiando sustancialmente su significado”;⁵ esto es lo que se llama *cambio por apropiación*. Si relacionamos estos conceptos con nuestro problema de investigación nos encontramos con que la fiesta del *Corpus Christi* impuesta por los españoles, se incorporó al sistema cultural p’urhépecha, adquiriendo el significado de una festividad agrícola. Nos encontramos, pues, ante una transferencia de significados, que consiste en “traspasar el sentido de una práctica, de un lugar, de un símbolo o de un texto, a otras prácticas, lugares, símbolos y textos”⁶

³ Giménez, Gilberto, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: ITESO, México, 2007, p. 93.

⁴ *Ibid*, p. 95.

⁵ *Ibid*, p. 96.

⁶ *Ibid*, p. 98.

No hay que olvidar, sin embargo, que dicho cambio cultural no fue un proceso voluntario de los p'urhépecha. Por el contrario, fue la respuesta indígena ante un hecho consumado como fue la conquista. Bajo el principio marxista de la contradicción y el conflicto, Gilberto Giménez explica la dinámica sociocultural asociada al cambio. Menciona que las representaciones sociales cambian cuando se modifican las circunstancias externas dentro de las cuales opera, esto es, cuando se vuelven disfuncionales respecto a las nuevas circunstancias.⁷ Una vez que esto ocurre, sobreviene la modificación de las prácticas sociales, lo que genera que algunas de las prescripciones absolutas se transformen en condicionales, las cuales después de un cierto tiempo asumen el carácter de nuevas prescripciones absolutas.

Si nos referimos a la fiesta del *Corpus Christi* p'urhépecha, este proceso se daría de la siguiente forma. La conquista y evangelización de Michoacán abrió un periodo de desajustes en la sociedad y la cultura indígena en relación al orden anterior. En esta etapa, sus ideas en torno a los dioses y las fiestas se volvieron disfuncionales; no desaparecieron, sino que fueron relegadas a la clandestinidad, a una existencia marginal, pero indispensable en la reproducción de la vida económica y social de la comunidad, pues eran las que articulaban el ciclo agrícola. De esta forma, surgió una nueva religiosidad y una nueva festividad del *Corpus Christi* con un carácter indígena. En esta nueva religión, eran los santos y las vírgenes los que protegían e intercedían ante Dios para garantizar buenas cosechas y obtener los mantenimientos necesarios para el conjunto de la comunidad. Por ello, para los pueblos indígenas la celebración en honor al Santísimo Sacramento se convirtió en el espacio para convocar a los actores divinos a que actuaran en su favor.

Por otra parte, no debemos olvidar que existe una relación significativa entre las relaciones sociales y la cultura, y en una sociedad clasista la cultura de las clases dominantes se impone como la "cultura legítima". Esto es así porque la desigualdad de clases implica la desigual distribución del poder, lo que da origen a la relación entre dominantes y dominados en una determinada

⁷ *Ibid*, p. 104.

sociedad, la primera de las cuales trata por todos los medios de justificar y mantener su dominio, por lo cual recurre a la cultura.

Sin embargo, esta relación de poder no implica en modo alguno la ruptura total de las partes involucradas, pues a la par de ese conflicto existen negociaciones, consensos y acomodos continuos entre la cultura dominante y la dominada. Esto mismo ocurre en términos de la religiosidad, como lo plantea Ramiro Gómez Arzápalo, quien reconoce la existencia de una religiosidad oficial y una popular en el proceso de evangelización.⁸ Gracias a este concepto de religiosidad popular es posible explicar la continuación de prácticas, rituales y creencias de origen mesoamericano, aunque por supuesto resignificadas, pues existía una cierta autonomía de la religiosidad popular frente a la institución eclesiástica en cuanto a normas y control pastoral. Además, aquella arraigó en los estratos marginados indígenas y de esta forma permitió que las prácticas hasta entonces relegadas a la clandestinidad tuvieran un cauce de legitimación social.

Pero es importante señalar que la dinámica de la religiosidad popular indígena les permitió no sucumbir ante la cultura dominante, sino que constituyó un recurso gracias al cual reinterpretó y terminó por apropiarse de los signos del cristianismo. En esto coincidimos con Gómez Arzápalo: “Así, dice él, la religiosidad popular se perfiló desde el interior de las comunidades como una estrategia de diferenciación entre lo propio y lo ajeno, donde lo propio reconoce lo ajeno, selecciona algo, lo reformula y finalmente se lo apropia”.⁹ Además, los nuevos elementos cristianos se integraron a su práctica agrícola, otorgándoles características y poderes que sólo adquieren sentido en un contexto campesino.

Al margen de la función de control ideológico-político que tuvo la fiesta del *Corpus Christi*, es importante también mencionar que los españoles toleraron las prácticas rituales y religiosas de origen mesoamericano que se expresaban

⁸ Gómez Arzápalo, Ramiro, “Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular”, en Broda, Johanna (coordinadora), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia:Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2009, p. 21.

⁹ *Ibid*, p. 23.

a través de la religiosidad popular, debido a que no era ajena a la tradición europea. James Lockhart afirma que en España la religiosidad popular se centraba también en las actividades rituales, de propiciación, y que estaba asimismo basada en la organización social corporada, lo cual acercaba ambos sistemas religiosos, a pesar de las obvias diferencias de contenido.

Johanna Broda, por su parte, nos dice que algunos de los elementos de ambas tradiciones religiosas se fusionaron en la Nueva España. Nos recuerda algunas de las diferencias que en el plano institucional tenían; por el lado mesoamericano destacaban su politeísmo; el carácter dual de las deidades y que representaban fuerzas de la naturaleza; el lugar central del ritual en el conjunto de las prácticas religiosas y su papel como medio para garantizar la circulación de las fuerzas del cosmos. Por su parte, el cristianismo se caracteriza por ser monoteísta; los santos y la Virgen son tan sólo intermediarios entre los hombres y Dios; el culto es un acto de sumisión y de veneración, y la ofrenda y la oración no establecen actos de reciprocidad; en virtud de que Dios está por encima del cosmos, el ritual no tiene la función de regular el flujo de las fuerzas del cosmos, por lo que tampoco se requiere de grandes manifestaciones públicas de fe.¹⁰

No obstante estas diferencias en términos de la teología oficial, en la religiosidad popular es posible encontrar algunos elementos que contribuyen a comprender mejor el proceso de apropiación indígena de la fiesta del *Corpus Christi*, como lo evidencia Johanna Broda: "... en la religiosidad popular el culto a los santos se aproxima al politeísmo: en los ritos que involucran a éstos se supera una reciprocidad del protector o patrono; los lugares de culto a la virgen, los santos y las cruces se ubican en el paisaje asociados al agua, a los cerros y las cuevas. Por tanto, en el ámbito de la religiosidad popular, ambas religiones se asemejan mucho más que en la esfera de la doctrina oficial. La expresión fundamental de la religiosidad popular es el ritual: fiestas, intercambios de

¹⁰ Broda, Johanna, (coordinadora), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia:Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2009, p. 14.

bienes y comidas, convites, ofrendas, procesiones y peregrinaciones. Ahí es donde se pudo producir el sincretismo, el intercambio cultural y religioso”.¹¹

De esta manera, en el transcurso del siglo XVI se va conformando la nueva religión indígena que retoma ciertas formas del culto prehispánico perteneciente a la religión estatal, pero que ahora se convierten en expresiones de sociedades campesinas, especialmente en aquellos aspectos vinculados al ciclo agrícola. Concluye Broda diciendo que es precisamente en éstos “donde encontramos las mayores continuidades en los rituales y la cosmovisión”.¹²

Sin embargo, la cosmovisión no permanece estática; se transforma, se “actualiza” dado que mantiene una estrecha correspondencia con la sociedad en la cual existe. Es decir que debe existir una congruencia entre la cosmovisión y las condiciones históricas imperantes. A esto se le denomina ideología. A través de la actualización de las representaciones, ideas y creencias del conjunto sistematizado, se tiende a la satisfacción de las aspiraciones, objetivos e ideales de un grupo social, aunque hay que precisar que el condicionamiento social no es advertido por el propio productor del proceso ideológico.

Uno de los mecanismos más comunes para conseguir lo anterior es a través del ritual, pues como dice Johanna Broda, “... el ritual establece el vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos”.¹³ Ya que el ritual se concibe como una “conducta consagrada”, incita a sus participantes a involucrarse en las actuaciones comunitarias.

Pero no toda acción humana constituye un ritual. Se requiere de ciertas condiciones y características. Aunque no es posible dar una caracterización de lo que constituye el ritual, pues éste es el resultado de un proceso histórico, sí hay algunos elementos simbólicos a los que la mayoría de las culturas agrícolas del mundo les atribuyen un valor ritual simbólico muy importante: el agua, los montes, las cuevas, los animales. Sin, embargo, su significado tiene que considerarse en relación al sistema cultural del cual forman parte, como lo

¹¹ *Ibid*, p. 15

¹² *Idem*.

¹³ Broda, Johanna, *Cosmovisión, ritual e...*, p. 17

dice Víctor Turner: “es necesario analizar los símbolos rituales en relación con otros acontecimientos, porque los símbolos están esencialmente implicados en el proceso social”.¹⁴

Finalmente, el elemento sistematizador de la fiesta es el mito, expresado a través del ritual. El mito arquetípico cumple la función de ordenar el mundo natural y social de los hombres, y al cobrar forma en las fiestas rituales, como dice Mircea Eliade, “... restituyen la dimensión sagrada de la existencia, reenseñando cómo los dioses o los Antepasados míticos han creado al hombre y le han enseñado los diversos comportamientos sociales y los trabajos prácticos.”¹⁵

Es conveniente señalar que si bien es cierto, la cosmovisión y el pensamiento religioso en su conjunto están condicionados por los factores económicos, políticos y sociales imperantes en una época determinada, en ciertas situaciones llega a convertirse en condicionante de la formación social, por lo que el estudio de cualquier fenómeno religioso debe considerar la dinámica y la forma particular en que actúan tanto las fuerzas materiales como las ideologías, pues como dice Félix Báez-Jorge “la religión [...] no puede estudiarse como sujeto genérico, sino como producto históricamente determinado”.¹⁶

A partir de los anteriores planteamientos, desprendimos la siguiente hipótesis. Desde fechas muy tempranas, la fiesta del *Corpus Christi* se consolidó como una de las celebraciones de mayor arraigo en la sociedad peninsular, por lo que resultó lógico que haya sido de las primeras en implantarse en suelo michoacano. Rápidamente, al igual que en España, esta fiesta gozó de la devoción del pueblo, en este caso, p'urhépecha, de tal manera que para principios del siglo XVII, los propios religiosos se admiraban del fervor de los indígenas al participar en la fiesta. Varios aspectos relacionados con ella nos permiten plantear que, como parte de un proceso más amplio de reestructuración de su cosmovisión, de reorganización política y social y de

¹⁴ Turner, Víctor, *La selva de los símbolos*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1999, p. 21

¹⁵ Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, traducción de Luis Gil, Paidós, Barcelona, 1998, p. 56

¹⁶ Báez-Jorge, Félix, *Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1988, pp. 25-26

resignificación de la religión cristiana, los p'urhépecha terminaron por apropiarse de la festividad hispana del *Corpus Christi*.

Nosotros proponemos que este proceso profundo se llevó a cabo en Michoacán durante el siglo XVI, de tal forma que para fines de siglo nos encontramos con una sociedad tarasca reconstituida, lo que equivale a decir que sobre la base de sus antiguas creencias, los indígenas reinterpretaron su pasado y explicaron su situación vigente, a partir de su condición de vasallos del rey de España y de cristianos. De tal forma que el p'urhépecha integró los elementos de origen europeo a sus antiguas concepciones religiosas, dándoles un sentido diferente, que ya no era netamente prehispánico, pero ciertamente tampoco cristiano en términos de la ortodoxia.

A partir de esta idea, pretendemos identificar aquellos elementos de origen prehispánico presentes en la fiesta del *Corpus Christi* p'urhépecha del periodo colonial y explicar cómo ocurrió este proceso, pues consideramos que no obstante las profundas diferencias entre españoles y p'urhépecha, en términos de la religiosidad popular existían ciertos aspectos comunes, lo que pudo facilitar la construcción de nuevos espacios festivos que integraran elementos de ambas prácticas religiosas.

Pero también consideramos que las condiciones propias de la conquista y evangelización de Michoacán permitieron la continuidad –reestructurada, por supuesto- de algunas instituciones sociales indígenas relacionadas con el culto público, especialmente el caso de los hospitales, lo que contribuyó a la reproducción de la religiosidad indígena, al margen de la institucionalizada a través de los sacerdotes y frailes.

Como se mencionó líneas arriba, no existen investigaciones sobre el tema, por lo que la presente investigación pretende llenar un vacío en la historiografía michoacana sobre la cultura purépecha, esperando despertar mayor interés por profundizar más en la temática, fundamental en el proceso histórico de conformación de la cultura e identidad phoré.

Además del objetivo anterior, analizaremos los antecedentes hispanos de la fiesta del *Corpus Christi*, pero también las fiestas prehispánicas, pues

intentaremos demostrar que ambas tradiciones confluyen a través de la religiosidad popular, lo que permite una más fácil integración de elementos disímboles en un nuevo ritual festivo, pero que mantiene su sentido de vinculación con el ciclo agrícola.

También se pretende contribuir en el conocimiento de la continuidad y el cambio en la cultura p'urhépecha, a partir de analizar las transformaciones que sufrió el calendario festivo-religioso prehispánico a raíz del contacto con los españoles, y la reconceptualización de las fiestas durante el periodo colonial. En este sentido, era necesario presentar al lector la visión de conjunto de la fiesta, en su estructura y dinámica, a pesar de la insuficiencia en la información documental, como ya se señaló anteriormente.

Pero sin duda que el principal propósito es estudiar el proceso de apropiación que de la fiesta española del *Corpus Christi* hicieron los p'urhépecha, como parte de un proceso más amplio de reestructuración de todos los órdenes de su vida social, política y cultural.

El trabajo de investigación quedó estructurado en tres capítulos. En el primero de ellos abordamos los antecedentes hispanos y mesoamericanos de la fiesta del *Corpus Christi* p'urhépecha, pues consideramos que al momento del contacto ambas sociedades poseían ciertas características que favorecieron la pervivencia de elementos paganos en la celebración cristiana. Por lo que respecta a la península ibérica, remarcamos la diversidad étnica y religiosa que existía entre los siglos XV y XVI, ya que posteriormente esta experiencia marcaría muchos de los rasgos que tuvo la conquista y evangelización de la Nueva España y de Michoacán, por supuesto.

Así como desarrollamos los aspectos relacionados con la sociedad y la cultura española, en este capítulo también destacamos algunos elementos de la antigua sociedad p'urhépecha, profundizando en el tema de las deidades agrícolas y de la fertilidad a las que se les rendía culto.

Además, se explica el desarrollo que tuvo la fiesta del *Corpus Christi* en España, resaltando ciertos aspectos con los que los indígenas pudieron haberse identificado, favoreciendo con ello una mayor aceptación de la fiesta.

Finalmente, tomando como base los estudios sobre el calendario de los p'urhépecha se hizo un replanteamiento del mismo a partir de la premisa de que éste tenía un carácter agrario, por lo que su estructura debió responder a las exigencias de los momentos principales del ciclo agrícola.

Una vez que ya tenemos el panorama de los elementos que habrán de incidir en la fiesta del *Corpus Christi* en el periodo colonial, consideramos necesario explicar el proceso de reconstrucción que vivió la sociedad p'urhépecha en las décadas posteriores a la conquista española, y que habría de permitir la reestructuración de su cosmovisión. A continuación explicamos cómo a partir de esta reestructuración se organizó el nuevo calendario de fiestas, formalmente cristianas pero que incorporaron elementos de raíz mesoamericana en distintos momentos de las celebraciones, sobre todo en la parte de la corola. Un factor fundamental que permitió este proceso fue la confluencia de ambas tradiciones religiosas a través de la religiosidad popular.

Concluimos el segundo capítulo con un breve análisis de dos tipos de fiestas. Por un lado, las dedicadas a los santos patronos, considerados como protectores inmediatos de los pueblos, barrios y oficios y como intermediarios ante Dios para propiciar lluvias y obtener los mantenimientos. La otra fiesta que merece nuestra atención, es la de la Santa Cruz, pues como lo mencionamos en este capítulo existía una cierta continuidad ritual entre ambas.

El último capítulo lo iniciamos explicando los orígenes de la fiesta en la Nueva España y en Michoacán, donde alcanzó una notable aceptación por parte de los indígenas. Con base en la información bibliográfica y en las pocas fuentes documentales que se pudieron localizar explicamos los aspectos más significativos de la fiesta del *Corpus Christi* p'urhépecha, y en la cual es posible identificar varios elementos cuyos antecedentes se remontan a la época prehispánica. Por último, movidos por lo que consideraron como excesos de los indígenas, mencionaremos algunos de los intentos de las autoridades civiles y eclesiásticas para regular la fiesta.

Termino esta introducción expresando mi agradecimiento al Instituto de Investigaciones Históricas por la oportunidad de continuar con mi formación

profesional e intelectual en sus aulas. Agradezco especialmente a los profesores responsables de los distintos cursos de la maestría y a quienes tuvieron a bien revisar los avances de la tesis en los seminarios respectivos. Por supuesto, un reconocimiento mayor a mi director de tesis, Dr. Juan Carlos Cortés Máximo, con quien compartí no sólo muchas y enriquecedoras pláticas sobre la investigación, sino también espacios de convivencia social y familiar, bajo un mismo y compartido interés: *juchari ireta ka chari khuiripu*. Finalmente, el logro de la presente investigación es un éxito compartido, pero la responsabilidad de sus deficiencias es exclusivamente del autor.

CAPÍTULO 1.- UNA FIESTA DE DOS MUNDOS

Y así por esto, como por tener avisos de un gran sacerdote suio que presto avía de venir la verdad; el qual, como yo he sabido de algunos que le alcanzaron, particularmente de uno que fue ministro suyo, que vive todavía, **les enseñó muchas cosas conformes a las de nuestra fe; y particularmente dice, celebraba fiestas, conforme a las que acá celebramos del Nacimiento [Peuánsquaro] y Resurección [Tzitacuarénsquaro]**, y otras de nuestro Señor [...] Y así, con esto, dicen, les abrió tanto camino para las cosas de nuestra fe, que **muchas no se les hacía cosa nueva el oyrlas después.** (Francisco Ramírez, padre jesuita, Pátzcuaro, 1585).¹

Aunque la historiografía sobre el proceso de conquista y el régimen colonial ha comenzado afortunadamente a replantearse varias cuestiones, muchos autores han encaminados sus esfuerzos a resaltar las diferencias entre la cultura europea y las culturas americanas, por lo que consideran que la conquista fue un proceso en el que inexorablemente los pueblos indígenas sucumbieron ante los invasores y su cultura, arrasada. Efectivamente, es innegable que la conquista de México significó un golpe brutal para los pueblos indígenas, que millones de indígenas murieron como consecuencia directa de las guerras, las epidemias, el desarraigo y la explotación. También es cierto que existían diferencias culturales abismales entre ambos grupos. Todo esto es verdad.

Sin embargo, esto por sí solo no explica –al contrario, contradice- muchos aspectos de la sociedad indígena colonial. Consideramos que es necesario replantearse el asunto. A la par del efecto perverso de la conquista, es preciso considerar las condiciones que ayuden a explicar el tránsito de las sociedades indígenas al sistema colonial, y de manera especial los referentes culturales a través de los cuales fue posible la reestructuración de su cosmovisión. La mayoría de los pueblos de indios tuvieron la capacidad de adaptarse a las nuevas condiciones existentes, lo que les permitió mantener importantes rasgos culturales, como la lengua y ciertas formas de organización comunitaria. En otros casos, fue una constante a lo largo del periodo colonial la defensa que hicieron de sus tierras, sus derechos y sus costumbres, en muchos casos, con bastante éxito. Lo mismo podemos decir de la religión. Impuestas las ideas cristianas, los indios resignificaron el contenido de la doctrina.

¹ Ramírez, Francisco, “Relación sobre la residencia de Michoacán (Pátzcuaro), 1585”, en *Monumenta Mexicana*, tomo II, Roma, 1980, p. 496.

Este proceso de reestructuración de su cosmovisión y de resignificación de la religión estuvo sujeto a las particularidades de los actores y de las condiciones históricas, por lo que no podemos generalizarlo para toda la Nueva España. En el caso de Michoacán, son muchos los testimonios coloniales que expresan su beneplácito por la buena acogida que los indígenas michoacanos hicieron de la doctrina cristiana, lo que motivó más de un intento por tratar de explicarlo. Por supuesto, mucho tuvo que ver la labor desarrollada por los primeros frailes, especialmente franciscanos y agustinos, así como por el obispo Vasco de Quiroga. Determinantes fueron también las condiciones políticas en que ocurrió la conquista de Michoacán, que favorecieron la incorporación de instituciones relacionadas con el culto religioso, tales como el hospital y la caja de comunidad o de tres llaves. Este proceso lo desarrollaremos en el segundo capítulo, por lo que no abundaremos más en el mismo.

En el presente capítulo analizamos los antecedentes de la fiesta del *Corpus Christi* p'urhépecha, lógicamente atendiendo a su origen europeo, pero también presentamos un panorama amplio del calendario de las fiestas tarascas, haciendo énfasis en aquellas relacionadas con el ciclo agrícola y que poseían elementos rituales o simbólicos que posteriormente aparecieron en la fiesta colonial del *Corpus*, pues partimos de la premisa planteada por Mircea Eliade de que en los pueblos agrarios de cualquier parte del mundo, el tiempo está vinculado a los periodos de sequía y de lluvias, y en torno a estos ciclos estructuraron un calendario de fiestas y ceremonias. Además, el tiempo, el ritmo de las estaciones, es una cuestión que adquiere gran importancia, pues el éxito de su actividad depende en gran medida de su relación (aunque también podríamos decir, conocimiento) con los elementos y ciclos naturales,² de tal forma que la siembra y la cosecha marcan los momentos culminantes del ciclo agrario.

Bajo esta premisa, podemos observar que el calendario cristiano, heredero de antiguas tradiciones paganas, posee también una conexión con los ciclos naturales, y en especial con el agrícola. La fecha de su fiesta principal, la Pascua, se establece según las fases de la luna. Coincide con el primer

² Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, Editorial Era, México, 1984, p. 300

domingo que sigue a la primera luna llena que tiene lugar después del equinoccio de primavera, época asociada a la regeneración, y que marcaba también el inicio de la siembra entre los pueblos agrícolas del hemisferio norte, mientras que el día de San Miguel, 29 de septiembre, era al mismo tiempo la fiesta de los muertos y de la cosecha.³

No resulta pues extraño que los p'urhépecha, cuyo calendario también tenía como base el ciclo agrícola, encontraran cierta semejanza entre sus prácticas religiosas y las cristianas, así como entre sus fiestas y las celebraciones impuestas por los misioneros, al grado de llegar a pensar –en un intento por explicar esto- que un sacerdote tarasco ya les había enseñado los rudimentos del cristianismo, lo que “les abrió tanto camino para las cosas de nuestra fe, que muchas no se les hacía cosa nueva el oyr las después”, como lo expuso con toda claridad el padre Francisco Ramírez en la cita incluida al inicio del capítulo.

Consideramos a la fiesta del *Corpus Christi* p'urhépecha en el periodo colonial como el resultado de un proceso de sincretismo, mediante el cual las antiguas fiestas tarascas relacionadas con la etapa del crecimiento y maduración del maíz se integraron a la fiesta española. Es por ello que en este capítulo abordamos primeramente el antecedente europeo de esta celebración, destacando sus antecedentes paganos, su carácter popular y gremial, así como su capacidad para integrar diversos elementos culturales y religiosos. Todas estas cualidades, sin duda, favorecieron su interacción con las fiestas michoacanas prehispánicas.

La mayor parte del capítulo está dedicado al antecedente mesoamericano, pues uno de los objetivos del presente trabajo es mostrar la reestructuración que vive la cultura indígena en el periodo colonial. De esta forma, abordamos los principales aspectos de la religión p'urhépecha, sus deidades y el calendario de fiestas, con especial énfasis en las correspondientes al periodo de crecimiento y maduración del maíz, pues consideramos que éstas se fueron las que más se incorporaron a la fiesta del *Corpus Christi* en el periodo colonial.

³ *Ibid*, p. 319

1.1.- El mundo hispano en vísperas de la conquista

Contrario a la idea que se tiene respecto a la España de los siglos XV-XVI, como una “nación” unificada y poderosa, algunos autores como Adeline Rucquoi, John Elliot y Óscar Mazín, nos presentan la imagen de una península ibérica marcada por una gran diversidad regional, social y cultural, anclada en la mentalidad medieval, aunque con algunos despuntes renacentistas.

España arriba al siglo XV dotado de un crecimiento económico importante, con un claro predominio de los castellanos sobre el resto de los reinos, un sistema político centralizado, la simpatía y apoyo de Roma a la monarquía en su cruzada contra los infieles⁴, un reino, dotado además, como dice Adeline Rucquoi, “de los instrumentos simbólicos –la lengua, historia, emblemas del poder- necesarios para la expresión de un ‘sentimiento nacional’, que iba a permitirle abordar desde una situación de hegemonía los acontecimientos de finales del siglo”.⁵

Los “españoles” y los “otros”

Por otra parte, habría que matizar el hito de la Reconquista como el parteaguas con el que se consolida la unificación de los reinos ibéricos. En realidad los siglos que precedieron a la toma y capitulación de Granada (1492) estuvieron caracterizados por un doble proceso: hacia dentro, se vivió una lucha constante entre los distintos reinos por someter a sus vecinos cristianos; hacia afuera fue la guerra contra los musulmanes la que dejó su impronta en el conjunto de la cultura peninsular. No hay que olvidar, por supuesto, que la reconquista tuvo características diferentes en cada región; agravó y reforzó las desigualdades ya existentes. Más que los reyes, el espíritu de la reconquista lo tenían los propios habitantes de cada región.

La reconquista se convirtió en un mito utilizado por los reyes ibéricos para unificar a los súbditos bajo una misión providencial: la recuperación del

⁴ A raíz del Gran Cisma, los embajadores del rey de Castilla y otros preladados del reino desempeñaron un papel decisivo en Roma, hasta que en 1492 el cardenal aragonés Rodrigo de Borja o Borgia se convirtió en Papa con el nombre de Alejandro VI. Como dice Adeline Rucquoi: “...el control de la iglesia romana había pasado así, a lo largo del siglo XV, de los franceses a los españoles”. Rucquoi, Adeline, *La historia medieval de la Península Ibérica*, México, El Colegio de Michoacán, 2000, p. 211

⁵ *Ibid*, p. 212

territorio ocupado por los musulmanes para reintegrarlo a la cristiandad.⁶ En este proceso se genera una visión de las relaciones entre el cristiano y Dios, que ponía a la Iglesia en una situación de sumisión ante el poder civil.

Hacia el último tercio del siglo XV, el reino de Granada era el único reducto musulmán en suelo ibérico, pero los conflictos internos y las incursiones de los monarcas castellanos llevaron a la fragmentación y finalmente a la capitulación. El 2 de enero de 1492 los reyes católicos tomaron posesión solemne de la ciudad. Es importante mencionar que a los musulmanes se les permitió conservar su religión, sus costumbres, sus armas, sus administradores civiles y judiciales, y sus bienes.⁷ Pero no ocurrió lo mismo con los territorios conquistados por las armas, cuyos habitantes fueron expulsados o vendidos como esclavos.

Gradualmente, de un interés por conocer y acercarse a la cultura árabe, los españoles cayeron en un desconocimiento y marcado desinterés por esta cultura. Agrega Adeline Rucquoi: “La distancia que se creó entonces entre cristianos y musulmanes se llenó de imágenes, lugares comunes, prejuicios múltiples, en cuyo seno cupieron tanto los ataques más virulentos,⁸ como la exaltación más idealizada del *otro*”.⁹ Los franciscanos, por su parte, no estaban ajenos a esta tendencia. Su visión crítica hacia la sociedad y el clero, así como su mesianismo y milenarismo convirtieron a los judíos en blanco de sus ataques.¹⁰

A mediados del siglo XV, los cristianos crearon una imagen de los musulmanes como herejes, infieles, enemigos de la fe. Era necesario combatirlos y convertirlos. Al mismo tiempo se creó una imagen idílica de un oriente cada vez más lejano y por lo tanto más exótico. En esta época surge la representación de las luchas entre cristianos y moros, infaltables en fiestas y grandes

⁶ A partir del siglo XIII aparecen historias que consideran a Castilla como un reino elegido por Dios. Es importante porque esta idea providencialista, parece extenderse a la conquista de América.

⁷ Rucquoi, A., *op. cit.*, p. 241.

⁸ En 1391 hubo una oleada de pogromos contra los barrios judíos de las ciudades.

⁹ Rucquoi, A., *op. cit.*, pp. 318-319

¹⁰ Rucquoi, Adeline, “Los franciscanos en el Reino de Castilla”, p. 84, en De la Iglesia Duarte, José Ignacio et al (coords.), *Espiritualidad, órdenes mendicantes y franciscanismo en la Edad Media. VI Semana de Estudios Medievales*, Instituto de Estudios Riojanos, España, 1996.

ceremonias, y que gozaría también de gran aceptación entre los pueblos indígenas de Nueva España, aunque con una resignificación distinta.

Como se ha mencionado, con la cultura cristiana coexistieron una cultura musulmana y una judía. En la práctica los monarcas hispanos toleraron la presencia de las comunidades no cristianas en el seno de la sociedad, bajo la condición de que pagaran sus contribuciones. Esta convivencia permanente en la mayoría de las ciudades contribuyó a relativizar el contenido de la doctrina. Sin embargo, el siglo XV marca el inicio de la intolerancia religiosa. Interesante el caso del primer arzobispo de Granada, Hernando de Talavera¹¹, quien era de la idea de una asimilación gradual, para lo cual debían aprender la lengua árabe y comprender las costumbres de la sociedad mora. Pero el asunto cambió con la llegada del arzobispo de Toledo, Francisco Jiménez de Cisneros,¹² quien inició una política de conversión por la fuerza y el bautismo en masa; los resultados, previsibles: millares de moros convertidos en cristianos nominales. Tras el sofocamiento de una rebelión, a principios del siglo XVI, la población arábiga de Granada se transformó automáticamente en “cristiana”. Sin embargo, John Elliot señala que todavía en la primera mitad del siglo XVI, los moros de la ciudad de Granada mantenían sus prácticas, y las autoridades se las permitían.¹³

En su trabajo sobre la proyección de la Iglesia del reino de Granada en las Indias, Antonio Garrido Aranda afirma que “todo lo indiano comenzó en Granada”,¹⁴ y como argumentos menciona varios aspectos que arrancan con la firma de las capitulaciones de la Corona con Cristóbal Colón. Pero más

¹¹ Monje jerónimo, hijo de una familia conversa, fue confesor y consejero de la reina Isabel, se opuso a la creación de la Santa Inquisición. A la muerte de su protectora la reina de Castilla, sus amigos y parientes son perseguidos por la Inquisición. Muere en 1507.

¹² Este franciscano, también confesor de la reina Isabel de Castilla, fue nombrado en 1499 reformador general de las órdenes mendicantes en España, logrando la reunificación de los franciscanos bajo un general observante. Aunque el obispo Cisneros muere en 1517, seguramente influyó en los primeros misioneros franciscanos que arribaron a Nueva España. Las posturas de Talavera y Cisneros ante el asunto de la conversión, muestran claramente la inexistencia de una clara política oficial de la Iglesia respecto a este asunto, lo que también se manifestaría más adelante en América.

¹³ Elliot, John, *La España imperial 1469-1716*, Ediciones Vincens-Vives, S.A., España, 1993, p. 107

¹⁴ Garrido Aranda, Antonio, *Organización de la Iglesia en el Reino de Granada y su Proyección en Indias*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos del CSIC y Departamento de Historia de América, Universidad de Córdoba, España, 1979, p. 2

importante que esto es la cantidad y trascendencia de los hombres granadinos que pasarían al Nuevo Mundo. Para nuestro tema, baste señalar al segundo arzobispo de México, Alonso de Montúfar, nacido en la provincia de Granada, ciudad en donde ingresó al convento de Santa Cruz, fue designado sucesor de fray Juan de Zumárraga a una edad madura y contando con una amplia experiencia evangelizadora en su región natal, lo que seguramente influyó en las acciones que emprendió para continuar con la organización de la iglesia novohispana.

Garrido Aranda resalta la situación de diversidad religiosa que imperaba en Granada en esa época, pues había una importante cantidad de población autóctona, descendientes de los nazaríes, que profesaban la religión musulmana, lo que obligaba a una plantear estrategias de asimilación. Las acciones emprendidas por el arzobispo Cisneros tienen su colofón con la determinación de expulsar de España a los moros no bautizados, lo que logra el “milagro” de una conversión masiva al cristianismo, que en realidad fue más aparente que efectiva, pues para 1525 se ordenó una inspección para conocer la religiosidad en la provincia de Granada quedando de manifiesto que los recién conversos no aprendían la doctrina cristiana, y que en su lugar continuaban secretamente manteniendo la doctrina del Corán. Asistían a misa los domingos, continuaba el informe rendido al arzobispo, tan sólo para no ser castigados, y después de recibir el sacramento del matrimonio cristiano, realizaban el casamiento según sus propias costumbres.¹⁵

Otro aspecto -que habría de tener de gran trascendencia en la cuestión de la evangelización de Nueva España- es el antecedente ibérico de la posición de la Iglesia ante la autoridad real. Podría, incluso, decirse que desde fines del siglo XI hasta fines del XV, la Iglesia española tuvo un carácter de Iglesia “nacional”. Desde el reinado de Alfonso X el Sabio se proclamó el derecho de patronato sobre la Iglesia, en reconocimiento al carácter de cruzada que se le confirió a la guerra de reconquista, pero fue hasta diciembre de 1486, de manos de Inocencio VIII que obtuvo el derecho de patronato, que incluía el derecho de presentar al Papa los candidatos a ocupar las vacantes de los obispados. En

¹⁵ *Ibid*, p. 109-111.

1508 obtiene el patronato universal sobre la iglesia del Nuevo Mundo. Podemos afirmar que la Corona controló a la Iglesia americana. De esta forma, la jerarquía eclesiástica hispana estaba más comprometida con el monarca español que con Roma, quedando en realidad integrada al gobierno real. Con tal carácter, los prelados españoles estaban asociados a las operaciones de la reconquista.

Además, en virtud de lo anterior, la Iglesia española se movía con cierta autonomía en relación a la autoridad papal, más si consideramos que el clero español mantuvo relaciones difíciles con Roma debido a que no tenían mucha disposición para pagar las contribuciones y por no aceptar el cumplimiento de las reformas morales impuestas desde 1215. El único reconocimiento a la autoridad vaticana por parte del rey y los obispos era en materia de dogma.

Por lo que respecta a las órdenes mendicantes, su situación era muy diferente. En principio de cuentas, es importante mencionar que éstas sostenían una disputa con el clero diocesano desde el siglo XIII. Contando con el apoyo del Papa exigieron algunas sedes episcopales, haciendo caso omiso de la voluntad de los cabildos.¹⁶ Además, a raíz del cisma, la Universidad de Salamanca tuvo un rápido desarrollo que la llevó a ocupar los mejores lugares entre las universidades europeas; los Menores desempeñaron un papel muy activo en sus aulas.

Las órdenes recibieron grandes privilegios de los reyes, sobre todo los franciscanos, quienes también gozaron de las preferencias del pueblo, debido al espíritu de pobreza que los caracterizaba. Pero el aprecio de los castellanos hacia la orden de los Menores no se debía únicamente al cumplimiento de la Observancia, sino además, porque éstos ofrecían una visión del mundo y una espiritualidad cautivadora. En las distintas obras conocidas de la época, los franciscanos desarrollaban el concepto de una religión que trataba de despertar “la ternura, el espanto, el amor, la compasión, la alegría”, es decir, emociones, y para ello recurrían a “los *exempla* y las comparaciones sencillas y atractivas”, utilizaba metáforas e hipérbolos así como efectos “retórico-impresionistas”, y

¹⁶ Rucquoi, Adeline, “Los franciscanos en...”, p. 71

salpicaba su discurso con ataques y críticas a los poderosos.¹⁷ Esta postura de los franciscanos les llevó a ser objeto de persecución bajo acusación de herejía.

Siempre al borde de la herejía, portadores de una visión agustiniana del mundo, su mensaje en el siglo XV se convirtió en escatológico y mesiánico y contribuyó tanto a la creación de la Inquisición por los Reyes Católicos en 1480 como a la presentación de estos reyes como salvadores de España. En el siglo XV la reforma franciscana había llegado a prácticamente todas las provincias españolas. En el pueblo de Durango, en la región de Vizcaya, las ideas franciscanas de pobreza, la vida en comunidad y el rechazo de la vida mundana gozaban de buen número de simpatizantes. Dos hechos reflejan lo anterior. Un grupo de mujeres comenzaron a plantear la transformación de un beaterio femenino en un beaterio de “monjas terciarias” franciscanas,¹⁸ que gozaran de mayor autonomía y entonces abrazar por completo el camino del franciscanismo, lo que ocasionó la preocupación de la santa sede, que intentó mantenerlas bajo su control.

El otro hecho, más conocido aún, fue un caso de herejía duramente reprimido por los poderes civiles y eclesiásticos. A la cabeza de este movimiento se encontraba un grupo de frailes franciscanos, quienes formularon fuertes críticas al sacramento del matrimonio, que logró influir en la sociedad local. En 1488 se acusó a Juan López de Zumárraga de ser seguidor de uno de los iniciadores de este movimiento. Ernesto García Fernández dice que es casi seguro que éste fue el padre del futuro primer obispo de México, Juan de Zumárraga.¹⁹ Más allá del fondo dogmático o religioso del asunto, estos acontecimientos evidencian la presencia de un sector crítico hacia los sectores dominantes de la Iglesia Católica. De hecho, a raíz de estos acontecimientos se generó un distanciamiento con el responsable de la reforma religiosa en España, el obispo de Toledo, Francisco Jiménez de Cisneros.

¹⁷ *Ibid*, p. 83

¹⁸ García Fernández, Ernesto, “Dominicos y franciscanos en el País Vasco (siglos XIII-XV)”, en De la Iglesia Duarte, José Ignacio, *op cit*, p. 229

¹⁹ *Ibid*, p. 231

Pero, sin duda, el caso más conocido en la península Ibérica es el de la creación de la provincia del Santo Evangelio. Hacia 1415 surgió una rama que proponía el apego al cristianismo primitivo pero sin llegar a los extremos; se le conoció como la Observancia. A principios del siglo XVI surgió en Extremadura un movimiento que seguía los mismos ideales, la comunidad del Santo Evangelio.²⁰ Su fundador fue fray Juan de Guadalupe, obteniendo el título de Provincia en 1519, bajo la advocación de San Gabriel. Vale la pena destacar el dato de que precisamente de esta provincia de superobservantes que eran un orgullo para la orden, fue de donde salieron los primeros doce franciscanos españoles que llegaron a Nueva España y otros de sus evangelizadores posteriores.²¹

John Elliot menciona que la Castilla de los Reyes Católicos estuvo agitada por “las aspiraciones de renovación espiritual y regeneración que estaban sacudiendo a toda Europa”.²² Podría, incluso, afirmarse que la reforma en España se convirtió en un “asunto de Estado”.²³ Los mismos franciscanos fueron los encargados de la reconquista espiritual. Junto con la cruzada contra los musulmanes, hubo una exigencia de purificación personal, una especie de cruzada interior. La purificación del pecado por el sacramento del bautismo se convirtió en uno de los temas más discutido por los teólogos; hubo esfuerzos por redefinir la herejía; la existencia de judíos sin convertir fue presentada como un escándalo y los musulmanes fueron considerados secuaces de Satanás.

El panorama cultural de los reinos ibéricos entre los siglos XV y XVI era predominantemente medieval, sin embargo aparecían ya los ideales de los humanistas italianos y el espíritu reformista²⁴ aunque desde Martín I, el Humano (1395-1410), llegó el humanismo a los distintos reinos de la península ibérica. Un dato por demás interesante es que la región catalana se mantuvo al margen de la reconquista y todo el proceso político e ideológico que lo

²⁰ Rubial García, Antonio, “La Insulana, un ideal franciscano medieval en Nueva España”, en www.iih.unam.mx/publicaciones/revistas/novohispana/pdf/novo06/0062.pdf, p. 4, consultado el 15 de enero de 2010.

²¹ *Ibid*, p. 5

²² Elliot, John, *España y su mundo 1500-1700*, Alianza Editorial, España, 1990, p. 51

²³ Rucquoi, A., “Los franciscanos...”, *op. cit.*, p. 81

²⁴ Elliot, John, *España y su mundo....*, p. 51

acompañaba. Por el contrario, aunado a su poderío económico la burguesía de esta región fronteriza con Francia, se interesó precozmente por el humanismo, gracias a su contacto con Italia.

Como parte del desarrollo que tuvo España, la ciudad comenzó a tener un predominio marcado por su capacidad económica y humana, siendo apoyada por los soberanos; la ciudad se convirtió en una entidad noble, en la cuna de todo lo mejor; en contraposición, el medio rural se consideró como un lugar habitado por seres cercanos a la animalidad. Rucquoi agrega respecto a la importancia de la ciudad: “Porque, herencia de la civilización romana y de los Padres de la Iglesia, la ciudad es para los españoles el único escenario posible de la vida social, política y económica, lugar de intercambios y de libertad, manifestación visible de la diferencia que existe entre los *rustici*, cercanos a la animalidad, y los hombres”.²⁵ En este espacio, uno de los nuevos actores serán los artesanos y sus organizaciones gremiales y cofrades, como lo veremos más adelante.

Lo “cristiano” y lo “pagano”

La religión en la Edad Media presentaba una serie de rasgos, entre los que se pueden destacar los siguientes: necesidad de símbolos y cuidado del culto externo, además de que se tenía un gusto especial por lo maravilloso; era antropocéntrica, preocupada más por la salvación que por la alabanza a Dios; estaba separada de lo moral, y se reducía al culto y las buenas obras; era cristocéntrica.²⁶ Además, existía un tipo de religiosidad institucional y una de carácter popular.

La devoción popular, al igual que la herejía, se puede entender como una manifestación de la inconformidad de la población hacia el sistema en su conjunto.²⁷ El porqué el inconformismo sigue el camino de la devoción o de la herejía obedece a criterios de carácter político y dogmático. Es decir, si una devoción popular, en tanto signo de inconformidad, se consideraba que ponía

²⁵ Rucquoi, A., *La historia medieval...*, p. 278

²⁶ Delaruelle, E., “Devoción popular y herejía en la Edad Media”, en Le Goff, Jacques (compilador), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII)*, Siglo Veintiuno de España Editores, S.A., España, 1987, pp. 111-112

²⁷ *Ibid*, p. 115

en riesgo la estabilidad de las instituciones políticas o eclesiásticas y no chocaba frontalmente con los principios que regían la vida religiosa, entonces se tenía una actitud tolerante y se permitía su continuidad. Caso contrario, si se consideraba que una devoción popular representaba un serio problema para el poder de los gobernantes o de la Iglesia, se le consideraba como algo herético, y se le perseguía o se le condenaba a la clandestinidad. La fiesta del *Corpus Christi* en España es un claro ejemplo de este fenómeno, como se explica en líneas posteriores.

Algunos de los rasgos considerados como herejía eran el rechazo del *Antiguo Testamento*, la negación de los principales sacramentos, así como la oposición a la jerarquía eclesiástica y al culto celebrado por la Iglesia.²⁸

Aunque España compartía -y comparte- un sustrato cultural con Europa, poseía una religiosidad mayor al del resto del continente. Pero además, la religiosidad popular española mantenía un fuerte vínculo con la esfera oficial o institucional. Antonio Domínguez Ortiz afirma que no había una separación tan amplia entre la religiosidad del pueblo y la que profesaban las autoridades eclesiásticas –o al menos parte de ella-, aunque por supuesto existían algunas excepciones de sacerdotes que no coincidían con las manifestaciones del culto popular.²⁹ La religiosidad popular no estaba ligada a jerarquías sociales, siendo su característica más sobresaliente no su apego al dogma, sino la ceremonia, el rito. A esa religiosidad popular se le ha llamado religiosidad barroca, y se ubica principalmente en el siglo XVII, pero en realidad, los rasgos de ésta ya existían desde la Baja Edad Media. El Concilio Tridentino, al impedir la publicación de la *Biblia* en lenguas vulgares influyó en el desarrollo de una religiosidad marginada.

Durante la Edad Media, subsistió un pensamiento pagano, cuyos rasgos se continuaron manifestando a lo largo de los siglos V al X, pero a costa “de

²⁸ Morghen, R., “Problemas en torno al origen de la herejía en la Edad Media”, en Le Goff, Jacques (compilador), *op cit*, pp. 90

²⁹ Domínguez Ortiz, Antonio, “Iglesia institucional y religiosidad popular en la España barroca”, en Córdoba, Pierre et al, *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Casa de Velázquez: Universidad de Granada, España, 1990, p. 9

quedar atomizado, deformado y humillado por el pensamiento cristiano”.³⁰ Muchos de estos rasgos se mantuvieron gracias a la religiosidad popular (fiestas, procesiones, representaciones, danzas, etc.), que de alguna forma facilitó la permanencia e institucionalización de estos elementos en las prácticas cristianas. Incluso es posible que algunas manifestaciones de la religiosidad popular tuvieran sus antecedentes en ritos paganos, agrícolas, como fue el caso de la celebración de la Santa Cruz, en el mes de mayo. Esta cultura religiosa agrícola tuvo mayor presencia en el sur de España, donde los cambios estacionales son más marcados.³¹ En la actualidad es posible aun encontrar algunas manifestaciones de la cultura popular española que nos remiten a su origen medieval.³²

1.2.- La fiesta del *Corpus Christi*, crisol religioso

En la liturgia cristiana la eucaristía es el mayor de los sacramentos porque contiene el cuerpo de Cristo. De acuerdo a las sagradas escrituras, en la eucaristía ocurre la transmutación del vino y el pan en la sangre y el cuerpo de Cristo: *“Porque mi carne es verdaderamente comida y mi sangre verdadera*

³⁰ Le Goff, Jacques, *La civilización del occidente medieval*, Editorial Paidós, España, 1999, p.99

³¹ Leander Petzoldt hace un análisis de las fiestas carnavalescas en Europa y menciona la práctica muy común de utilizar máscaras durante estas celebraciones, tradición que se heredó desde la antigüedad y se mantuvo durante la Edad media, el renacimiento y hasta el periodo barroco, en Petzoldt, Leander, *“Fiestas carnavalescas”* en Schultz, Uwe, *La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Alianza Editorial, España, 1988, pp. 155-165.

³² En este sentido Pedro Gómez García da una breve descripción de tres fiestas religiosas de menor envergadura en algunos pueblos del sur de España, y a partir del análisis comparativo repasa las principales características de la fiesta, a saber: adornos de lugares y personas; persistencia de mitos, relatos, creencias, leyendas; existencia de ritos, ceremonias, que apenas distinguen lo sagrado y lo profano; comida festiva socializada y alimentos y bebidas sagradas; diversiones rituales; y, finalmente pero no menos importante, juegos. En Gómez García, Pedro, *“Hipótesis sobre la estructura y función de las fiestas”*, en Córdoba, Pierre et al, *op cit*, pp. 51-62.

En esta misma línea, José Antonio González Alcantud nos refiere el caso de una región de Granada, los Guájares, en la cual hay tres pequeños pueblos: Guájar Fondón, Guájar Faragüit y Guájar Alto, que a pesar de tener un desarrollo histórico entrelazado mantienen sus diferencias y cierta rivalidad. Lo interesante es cómo González Alcantud relaciona esta rivalidad con la celebración de su fiesta patronal. Para el antropólogo granadino, existe en la comarca una *“jerarquización hagiográfica”* en donde San Lorenzo es el santo patrono de Faragüit, que incluso llega a tener una devoción comarcal, aunque no deja de ser eminentemente faragulero. Por su parte Guájar Fondón y Guájar Alto tienen también su propio santo patrono (San Antonio y la Virgen de la Aurora, respectivamente), cuyas fiestas se realizan con una diferencia entre ellas de unos cuantos días (entre el uno y el quince de agosto) y durante las cuales los pobladores tienen como reto principal hacer el mayor ruido posible. El medio tradicional es la *traca*, consistente en una tira larga de cohetes, que producen un ruido ensordecedor., y demostrar con ello a sus vecinos quién tiene el santo más *“poderoso”*, en González Alcantud, José Antonio, *“Territorio y ruido en la fiesta”*, en Córdoba, Pierre et al, *op cit*, pp.63-78.

bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí, y yo en él".³³ (*San Juan*, capítulo 6, versículos 55-56)

Para enfatizar y solemnizar la transmutación milagrosa del cuerpo de Cristo en la hostia, a partir del siglo XIII, los sacerdotes acostumbraban elevarla a la vista de los asistentes a la misa. De esta forma nace la celebración del *Corpus Christi*, que rápidamente se propagó por toda la Europa occidental. Las primeras celebraciones en España datan de 1319 en Barcelona, 1340 en Toledo y 1355 en Sevilla. Ya para el siglo XV era una fiesta muy extendida en la península ibérica. Desde sus orígenes estuvo muy asociada a los gremios y cofradías de artesanos, por lo que esta fiesta se convirtió en la más emblemática del mundo artesano en la Edad Media.³⁴

A diferencia de otras celebraciones, la fiesta del *Corpus* siempre estuvo llena de júbilo unido a la religiosidad. Pero era también una celebración que expresaba los principios institucionales de la Iglesia católica al mismo tiempo que los propios de la devoción y religiosidad popular, los cuales fueron configurando una estructura de la fiesta a lo largo de la historia. En un primer momento, la celebración se reducía al momento de la consagración, pero los papas Martín V y Eugenio IV dotaron de indulgencias a las procesiones, por lo que para el siglo XIV éstas se popularizaron.

En Sevilla, en el siglo XV, la procesión del *Corpus* se dividía en dos espacios: el templo y las calles y plaza de la población, con lo cual se extendía el sentido de sacralización del espacio que acompañaba el paso del Santísimo Sacramento a todo el pueblo.³⁵ La procesión la encabezaba la custodia, luego el *lignum crucis* y tras él iban distintos elementos simbólicos, la mayoría de

³³ En la "Relación sobre la residencia de Michoacán (Pátzcuaro)", el padre Francisco Ramírez, informa cómo en la cosmovisión purépecha, la sangre de uno de los dioses también estuvo presente en el momento de dar vida a los humanos: "Los hombres decían aver hecho los dioses de ocho pelotillas hechas de ceniza, ruciadas con la sangre que se sacó de las orejas un mensajero que los dioses del cielo embiaron para eso, llamado *Curiti Caheri*, que quiere decir gran sacerdote; y, a cabo de averlas tenido algunos días en un bacín, de las quatro salieron varones; y de las otras quatro, mujeres..."; en Ramírez, Francisco, *op cit*, p. 492.

³⁴ Asenjo González, María, "El ritmo de la comunidad: vivir en la ciudad, las artes y los oficios en la corona de Castilla", en De la Iglesia Duarte, José Ignacio et al (Coords.), *La vida cotidiana en la Edad Media. VIII Semana de Estudios Medievales*, Instituto de Estudios Riojanos, España, 1998, p. 179.

³⁵ *Ibid*, p. 180.

ellos, elaborados por los gremios de artesanos: la roca³⁶ y la tarasca. Ésta era una criatura con forma de dragón, que marchaba a vuelta de ruedas, manejada por unas personas que caminaban en su interior. Tenía un largo cuello que quienes la manejaban podían lanzar a uno u otro lado, causando la gritería de los espectadores. Usualmente las “tarasquillas”, pareja de monigotes de madera, iban montados en el lomo de la tarasca. Pero lo más interesante es su vinculación con las actividades agrícolas, como lo hace ver George M. Foster, quien ubica sus orígenes en la región de Provenza, donde una leyenda francesa menciona a la *tarasque*, que era un enorme dragón que devastaba los campos hasta que Santa Marta lo volvió inofensivo. Para agradecerlo, la gente adoptó el cristianismo y la hizo patrona de la ciudad.³⁷

A partir del siglo XVI, otros gremios aportaron más elementos, como gigantes, enanos, dragones, águilas, diablos, etc., encarnando la imagen del espíritu del mal sometidos al poder del Santísimo. Así, los artesanos manifestaban su presencia e importancia en la vida de la comunidad, como lo señala María Asenjo González: “Todos estos símbolos de compleja interpretación ponían de manifiesto la presencia de esas actividades [artesanales] en la ciudad y su capacidad integradora en el conjunto de la comunidad”.³⁸

En la procesión participaban, obviamente, la jerarquía eclesiástica y las autoridades civiles, los ya señalados gremios con sus autoridades, e incluso los representantes de naciones extranjeras y personas importantes de la ciudad. Iban acompañados de coros, música y danzas realizadas por los integrantes de

³⁶ Consistía en una representación de varios personajes sagrados, montada en un carro jalada por varias personas.

³⁷ Foster, George M., *Cultura y conquista: la herencia española en América*, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 1962, pp. 335-336. Los pobladores de Santa Clara del Cobre realizan actualmente una celebración en la octava del *Corpus Christi*, a la que llaman “tarasca”. Al medio día comienzan a reunirse en las afueras del pueblo un nutrido grupo de jóvenes disfrazados con máscaras de diablos, a los que llaman “tarascos”. En determinado momento, se trasladan a la casa de la *María o Maringuía*, que es un hombre disfrazado de una coqueta mujer. Con la *María* al frente, el contingente recorre las calles del pueblo pidiendo agua. En algunas casas, los moradores les arrojan agua con mangueras o cubetas, motivando la algarabía de los “tarascos”. Para mantenerlos a raya, los “amos” los golpean con unos chirriones de buey frescos. Los amos ponen especial cuidado en evitar que los “tarascos” obliguen a la *Maringuía* a bailar con ellos. Según la tradición oral, esta celebración tuvo su origen cuando en una ocasión los habitantes de lugares cercanos a Santa Clara que solían acudir a la fiesta el Jueves de Corpus, llegaron a los ocho días, y molestos porque no habían sido avisados de la fecha correcta comenzaron a hacer su propio festejo.

³⁸ *Idem*.

los gremios. Al término de la procesión, todos acudían a la comida organizada por el concejo y en él se comía pan y frutas de la temporada. Era posible que también se presentaran otros elementos que resaltaban el carácter festivo, tales como juegos y justas. Como puede observarse, la fiesta del *Corpus*, aunque religiosa, contaba con una importante participación del conjunto de la población.

Durante mucho tiempo, las representaciones dramáticas organizadas por la clerecía formaron parte de la fiesta del *Corpus Christi*, sin embargo, en el siglo XVI, a partir de la prohibición al clero de participar en estas actividades, los grupos legos se hicieron cargo de las representaciones, en especial, los gremios de artesanos y las hermandades,³⁹ los cuales aprovecharon los espacios públicos para llevarlas a cabo. Sin duda que la buena acogida de la fiesta del *Corpus* por parte de los gremios artesanos obedecía a su importancia creciente en la organización y vida urbana. En las ciudades y en la sociedad medieval estaban muy extendidas las fraternidades y hermandades, a través de las cuales se lograba el apoyo y la protección necesarios en los diferentes asuntos cotidianos.

De manera especial nos referiremos al *Corpus* en Granada, por una razón: el primer virrey de la Nueva España, don Antonio de Mendoza fue hijo de Iñigo López de Mendoza y Quiñones, primer Capitán General con funciones de virrey de Granada, por lo que residió en esta ciudad la mayor parte de su vida, y esto seguramente le permitió conocer la fiesta y comprender su importancia ideológica en un contexto religioso muy complejo. Seguramente esta experiencia de vida influyó en la percepción que el virrey de Mendoza tuvo de las fiestas y eventos religiosos practicados por los indígenas mesoamericanos, lo que probablemente haya implicado una postura más laxa ante ellos.

La fiesta del *Corpus Christi* en Granada se instituyó por los Reyes Católicos tras la conquista de la ciudad.⁴⁰ Desde sus orígenes en España, esta fiesta

³⁹ Foster, George M., *op cit*, p. 337.

⁴⁰ En la actualidad la fiesta se prolonga por espacio de ocho días, y considera tres procesiones: el miércoles, el jueves de *Corpus* y el domingo. La más importante es, por supuesto, la del jueves. En este día, la custodia es transportada en un carro adornado con flores y recorre las calles de la ciudad, hasta llegar a la plaza de las Pasiegas, donde un grupo de seis niños, llamados "Los Seises", ejecutan un baile

incorporó configuraciones culturales de otras fiestas comunes en la época, muchas alejadas de la liturgia, pero conocidas por los sectores populares españoles. Fue el caso de las danzas denominadas moriscas. Curiosamente, también se incorporaron varios elementos procedentes del oriente, entre los que destacan los simulacros de batallas o danzas de espadas, el uso de cascabeles en los trajes y el empleo de máscaras. En dichas danzas tomaban parte personajes masculinos ataviados de mujeres, payasos, danzas de caballitos y danzas de palo de cintas.⁴¹

Una de las formas de organización de mayor arraigo eran las cofradías.⁴² Existían distintos tipos de cofradías, de las cuales nos interesan básicamente las de artesanos. Fueron impulsadas por la iglesia y se ponían bajo la advocación de un patrón. Muchas de estas cofradías generalmente fundaban un hospital, al mismo tiempo que realizaban obras asistenciales y benéficas entre sus miembros, aunque también consideraban algunas obras para los pobres y peregrinos.⁴³

Surgen con gran fuerza en el siglo XV, y su funcionamiento está regulado por las leyes y funcionarios civiles. Incluso el Concejo tenía intervención en el nombramiento de los alcaldes, jurados, alamines y veedores de los distintos oficios. De esta forma, las autoridades civiles incidían en la vida social en su conjunto al estimular la vida y organización colectiva, como lo dice Juan Cordero Rivera: “De ese modo el poder público actuaba como inductor de una conciencia de grupo, y como paso previo a la aparición de comportamientos solidarios”.⁴⁴

típico, acompañados de música. El cortejo va precedido por gigantes y cabezudos que representan a moros y cristianos. A lo largo de la procesión se erigen distintos altares.

⁴¹ Sepúlveda, María Teresa, *Los cargos políticos y religiosos en el lago de Pátzcuaro*, Morelia, Michoacán, Morevallado Editores, 2003, p. 38

⁴² Sus orígenes se remontan a Inglaterra y Francia en el siglo XIII, en donde se convierten en instrumentos de integración en la vida civil. Las cofradías tenían una vertiente de actividad pública mediante su participación en las procesiones y fiestas, por lo que tienen un carácter ambiguo, mitad profanos y mitad sagrados, pero sin las ventajas de inmunidad que protegía a los eclesiásticos y a sus bienes.

⁴³ Cordero Rivera, Juan, “Asociacionismo popular, gremios, cofradías, hermandades y hospitales”, en De la Iglesia Duarte, José Ignacio et al (Coords.), *La vida cotidiana en la Edad Media. VIII Semana de Estudios Medievales*, Instituto de Estudios Riojanos, España, 1998, p. 389

⁴⁴ *Ibid*, p. 196.

Como lo hemos explicado, la celebración del *Corpus Christi* en España constituía un espacio en el que se entrelazaban los distintos actores sociales y políticos, que conformaban un complejo ideológico el cual se expresaba en un ritual que favorecía la integración y la cohesión social, permitiendo la liberación de las tensiones sociales y el vínculo solidario al interior de las grupos sociales, principalmente el de los artesanos. Esta experiencia histórica, seguramente sirvió a los misioneros y conquistadores españoles, que desde un principio impulsaron esta festividad en tierras novohispanas.

1.3.- El mundo p'urhépecha en vísperas de la conquista

Más allá de la discusión respecto a si el tarasco era un supercacicazgo⁴⁵ o un Estado,⁴⁶ la mayoría de los estudiosos coinciden en atribuirle una serie de rasgos, entre los que destacan la centralización política y el alto grado de religiosidad. Respecto al primero, un elemento digno de mención es la existencia de una burocracia jerarquizada, una elite compuesta por un grupo de linajes nobles, sin una clara distinción entre funciones administrativas, políticas, religiosas y militares, con residencia en la capital, Tzintzuntzan. Incluso, los caciques de los distintos señoríos residían la mayor parte del tiempo en la corte del cazonci o irecha, y sólo acudían a sus respectivos lugares durante las fiestas y eventos importantes.

La máxima autoridad política del reino era el cazonci, miembro del linaje *uacúsecha* y representante del dios *Curicaueri*. Entre las principales funciones de los gobernantes tarascos se encontraba la obligación de llevar la leña a los *cués*, responsabilidad compartida por todos los señores y caciques. Otro encargo del cazonci era organizar las fiestas en honor a los dioses y reunir a la gente que debería ir a la guerra. No había orden de la vida económica, política y social que no se integrara con la esfera religiosa.

⁴⁵ Carrasco, Pedro, "Economía Política en el reino tarasco", en Carrasco, Pedro et al, *La sociedad indígena en el centro y Occidente de México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1986, p. 99; Roskamp, Hans, *La historiografía indígena de Michoacán. El Lienzo de Jucutacato y los Títulos de Carapan*, Leiden, Leiden University, Research School CNWS, School of Asian, African and Amerindian Studies, 1998, p. 10.

⁴⁶ Castro Leal, Marcia, *Tzintzuntzan capital de los tarascos*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán, 1986.

Por debajo del cazonci se encontraba un estrato formado por personas que ayudaban a administrar el sistema.⁴⁷ En primer lugar, era importante garantizar la integridad, control y defensa del vasto territorio tarasco, por lo cual el reino estaba dividido en cuatro partes, y en cada una de las fronteras el cazonci nombraba a un representante suyo, al igual que hacía con los caciques de los pueblos,⁴⁸ reforzando con ello la centralización política.

Los llamados *ocámbecha* se encargaban de realizar el cobro de los tributos y organizar la mano de obra. Ejercían el control por barrios, y debían rendir cuentas a un “diputado”, personaje al parecer muy importante, pues la *Relación* menciona que estaba “después del cazonci”.⁴⁹ Además, estos diputados eran los encargados de recoger los tributos en especie de los diferentes oficios. De hecho, eran considerados como “mayordomo mayor” o simplemente el “mayor” del oficio respectivo: campesinos, arqueros, cazadores, carpinteros, pescadores, mercaderes, etc.

Existía también el diputado o mayordomo⁵⁰ que cumplía la función de tesorero mayor, ya que era el responsable de “guardar toda la plata y oro con que hacían las fiestas a sus dioses”,⁵¹ lo auxiliaban algunos “prencipales con gente”,⁵² quienes llevaban la cuenta de aquellas joyas.⁵³

Los pueblos eran gobernados por un cacique o *caráchacapacha*,⁵⁴ designado por el propio cazonci. Entre sus principales obligaciones estaba hacer que los pobladores llevaran leña a los templos, así como evitar que se fueran de los

⁴⁷ Beltrán, Ulises, “Estado y sociedad tarascos en la época prehispánica”, en Bohem de Lameiras, Brigitte (coord.), *El Michoacán antiguo: Estado y sociedad tarascos en la época prehispánica*, México, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 1994, p. 125.

⁴⁸ Alcalá, Jerónimo de, *Relación de Michoacán*, Moisés Franco Mendoza (coord.), paleografía Clotilde Martínez Ibáñez y Carmen Molina Ruíz, El Colegio de Michoacán: Gobierno del Estado de Michoacán, México, 2000, p. 558.

⁴⁹ *Ibid*, p. 559

⁵⁰ En opinión de Agustín Jacinto, este cargo pudo servir de base al sistema de mayordomías establecido en la época colonial para la organización de las fiestas religiosas. En contraste, hay otros autores que opinan que la mayordomía es una institución colonial, Jacinto Zavala, Agustín, *Mitología y modernización*, El Colegio de Michoacán: Gobierno del Estado de Michoacán, Zamora, Mich., 1988, p. 44

⁵¹ Alcalá, Jerónimo de, *op cit*, p. 561.

⁵² *Idem*.

⁵³ Hay algunos que ven en esto un antecedente del “candado de tres llaves” vigente en los pueblos p’urhépecha durante el periodo colonial

⁵⁴ Alcalá, Jerónimo de, *op cit*, p. 558

pueblos. En caso de guerra, tenían la obligación de acudir a ella como capitanes de su propia gente. Su importancia quedó de manifiesto al momento del arribo de los primeros españoles, encabezados por Cristóbal de Olid. Fueron los caciques quienes los recibieron, tras la huida del *Zinzicha*: “Y saliéronles a rescibir de guerra *Huiçizilzi* y su hermano don Pedro y todos los caciques de la Provincia y señores con gente de guerra”.⁵⁵

El otro atributo principal del Estado tarasco era, como ya lo señalamos, su marcada religiosidad, al grado de que no existía prácticamente nada al margen de ella: las guerras, los diversos oficios, su relación con la naturaleza, las relaciones sociales y familiares, todo giraba en torno a la religión. El mismo *cazonci* era considerado un representante del dios *Curicaueri*; mejor dicho, era la personificación de la propia deidad. La *Relación* enfatiza esta idea. No es, por tanto, ninguna casualidad que la tercera parte inicie precisamente resaltando ese vínculo entre ambos: “Pues, decía esta gente, que el que era *cazonci* estaba en lugar de *Curicaveri*”,⁵⁶ el cual debía extender el territorio en nombre de la propia deidad, tomar prisioneros y ofrecérselos.

Pero la religiosidad del Estado tarasco iba más allá del carácter divino con que se ostentaba el *cazonci*. Podemos decir que su razón de existencia era de tipo político religioso.⁵⁷ Hay que recordar que en el discurso *uacúsecha*, *Curicaueri* es quien ordena el cosmos⁵⁸ y mediante una serie de nuevos pactos entre dioses y hombres sienta las bases del orden social y político que regirían la vida de los tarascos. En otras palabras, tanto la sociedad como los propios dioses se regulaban por los mismos principios y valores; en medio, se encontraba el *irecha*, pues no hay que olvidar que representaba a *Curicaueri*.

⁵⁵ *Ibid*, p. 669

⁵⁶ *Ibid*, p. 558.

⁵⁷ Jacinto, Agustín, *op cit*, p. 28.

⁵⁸ Esta idea expresa la ideología político religiosa del grupo dominante correspondiente a los últimos momentos del Estado tarasco, pues en otras fuentes, como la “Relación sobre la residencia de Michoacán (Pátzcuaro)”, del padre Ramírez, se reconoce que en este proceso confluyen un conjunto de deidades: los dioses que le ordenan al sumo sacerdote hacer por cuarta vez a los hombres; el dios del infierno, que se tornó “a restaurar las demás cosas”; su mujer, que “vino a parir todas las demás plantas y árboles”; la diosa de cuya espalda brotan todas las cosas; el dios del mar que le sostenía la cabeza; la madre de los dioses que la tenía agarrada de los pies, y otras dos diosas la tenían cogida de cada uno de los brazos. Y –atención, sólo hasta entonces– “puestas todas las cosas en orden, tornó otra vez a salir el sol, por mandato de los dioses del cielo”. Ramírez, Francisco, *op cit*, p. 494.

Uno de esos principios que regulaban la existencia de todos los seres era el de reciprocidad. A reserva de abundar más adelante en el tema, aquí simplemente apuntaremos cómo los dioses llevaban a los hombres sobre sus espaldas, eran responsables de proveerles todo lo necesario para su subsistencia; pero también los sacerdotes tenían la obligación de cargar en sus espaldas a todos los dioses del pueblo, como ocurría al ser llamados por el cazonci para participar en la fiesta de *Hiquándiro*,⁵⁹ que se realizaba previa al inicio de las guerras contra otros pueblos.

Como parte de las obligaciones para con su dios *Curicaueri*, el cazonci debía acudir una vez al año al templo que tenía en Zacapu para pagarle las primicias, y después de él hacían lo propio "...los grandes y señores y tras éstos los demás del reino, conforme el posible de cada uno".⁶⁰ Como se desprende de lo anterior, el papel de los gobernantes tarascos era garantizar que los dioses estuvieran satisfechos, bien atendidos, pues en esa misma medida ellos y el pueblo en general continuarían siendo favorecidos por aquéllos. Este principio de reciprocidad es fundamental para comprender la dinámica de la vida de los pueblos p'urhépecha, incluso hasta la actualidad.

Muy asociado a esto, se encontraba el principio de prodigalidad, o "liberalidad", como la llamaron los españoles. Una muestra de ésta era la obligación impuesta por el cazonci a todos los caciques, al asumir el cargo, de compartir con la gente común lo que se hubiere acumulado, lo cual ocurría principalmente en ciertas fiestas: "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".⁶¹

Deidades agrícolas y de la fertilidad

La mayoría de los estudiosos aceptan la existencia de una religión común a toda Mesoamérica, sin dejar de reconocer variantes entre una cultura y otra. Este proceso siguió una evolución que fue incorporando distintas creencias,

⁵⁹ Alcalá, Jerónimo de, *op cit*, p. 582

⁶⁰ La Rea, Fray Alonso de, *Crónica de la Orden de N. Seráfico Padre San Francisco, provincia de San Pedro y San Pablo de Mechoacán en la Nueva España*, Patricia Escandón (ed.) Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996, p. 82.

⁶¹ Alcalá, Jerónimo de, *op cit*, p. 602.

deidades y rituales prácticamente desde el preclásico. En esta época surgió el culto a la diosa de la tierra y la fertilidad, así como al del fuego, del que posiblemente surgiría el rayo. Durante el clásico las deidades se multiplicaron a todo lo largo y ancho de Mesoamérica. Finalmente, a esta religión de los pueblos sedentarios, preponderantemente agrícola, se le incorporaron los cultos de los pueblos invasores del posclásico.⁶²

Con base en evidencias arqueológicas, Hellen Pollard propone que, derivado del contacto con Teotihuacan, en Michoacán el culto a *Xarátanga* incorporó varios rasgos comunes en el área central de Mesoamérica⁶³ ya desde el periodo clásico. A este culto agrícola pertenecía también la diosa *Cuerauáperi*. Para el periodo posclásico, el panorama en Michoacán estaba dominado por varias sociedades autónomas, cada una de las cuales se relacionaba con determinado territorio, una elite dominante y una deidad patronímica particular. Pollard llama la atención sobre la escasez de cultos religiosos principales,⁶⁴ no obstante el predominio político que, para el posclásico, los *uacúsecha* lograron imponer en toda la región, instalando consecuentemente a su dios patrono, *Curicaueri*, en la cúspide del panteón p'urhépecha.

De esta forma la jerarquía divina michoacana –y mesoamericana- resultaba en un sistema muy complejo. Había un primer grupo de dioses primigenios, relacionados con la creación y el funcionamiento del mundo y de todas las cosas y seres que en él se hallaban. Enseguida estaban varias deidades intermediarias, que a diferencias de las anteriores eran entidades más cercanas a los seres humanos. Por último, se encontraba el numeroso bloque de los dioses protectores, aquellos asociados a la subsistencia de un grupo

⁶² Jiménez, Wigberto, “¿Religión o religiones mesoamericanas?”, *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*, Stuttgart-München, Kommissionsverlag Klaus Renner-München, 1971, v. III, pp. 203-204.

⁶³ Autosacrificio -especialmente la flebotomía en los oídos-, el sacrificio humano, el desollamiento, el uso de pieles de sacrificio, figuras femeninas, asociaciones de serpientes y mariposas, el juego o ritual de la pelota, y trompetas de conchas del mar. Pollard, Perlstein, Hellen, “Factores de desarrollo en la formación del Estado tarasco”, en Bohem de Lameiras, Brigitte (coord.), *El Michoacán antiguo: Estado y sociedad tarascos en la época prehispánica*, México, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 1994, pp. 239-240.

⁶⁴ *Ibid*, p. 224.

social particular, por lo que eran consideradas deidades patronas de un linaje, de un oficio y/o de determinado territorio.⁶⁵

Como deidades mayores los p'urhépecha veneraban a *Cuerauáperi*, *Xaratanga*, *Curicaueri*, la diosa de la sal, los dioses del inframundo y las deidades de la mano derecha y de la mano izquierda. Enseguida venían los dioses intermediarios, entre los que destacaba el mensajero *Curita Caheri* y los hermanos de *Curicaueri*, los llamados *tiripimenchá*; por último, entre los protectores, nos encontramos a infinidad de dioses tutelares: *Thares Upeme*, dios de los de Cumanchen; *Uazoríquare*, dios de los de Naranxan; *Querenda Angápeti*, dios de los de Tzacapu-tacanendan y su esposa la diosa *Pauame*; el dios de la Estrella de la mañana, *Urendequa-uécara*, dios de los de Curínguaru; el dios *Uinturópatin* de Xaráquaru; los dioses de los montes, llamados *Angamucuracha*, solo por citar a algunos.

Pero al mismo tiempo que debemos considerar una estructura divina jerárquica, no hay que olvidar que los dioses atendían cierto ámbito del Universo. De esta manera, se puede hablar de los dioses celestes creadores; de los del agua, la lluvia y el viento; los de la vegetación; y, por último, los de la tierra.⁶⁶ Salvo algunas de las deidades del primer grupo, consideradas en forma más bien abstracta, en su conjunto estos dioses eran muy venerados por los pueblos mesoamericanos debido a su importancia en el trabajo agrícola. Además, la sociedad en su conjunto se identificaba mucho con estas deidades y las veía, incluso, como una prolongación de su propia identidad.

⁶⁵ Agustín Jacinto hace también una división entre dioses mayores, mediadores y menores; sin embargo, no coincidimos plenamente en la ubicación que hace de ciertas deidades en algunos de estos niveles. Por ejemplo, él considera a *Cuerauáperi*, la madre de todos los dioses, como deidad mediadora, mientras que a *Uazoríquare*, dios de los de Naranxan, lo ubica como uno de los dioses mayores. Se basa en el grado de identificación de estas deidades con el grupo políticamente dominante. En nuestra opinión, este planteamiento si bien recoge la visión que de las deidades pudieron tener los *uacúsecha*, no corresponde a su ubicación en la cosmovisión del amplio sector de los p'urhépecha, que seguramente le daría más relevancia a las deidades agrícolas, que además de todo eran más antiguas. Jacinto, Agustín, *op cit*, pp. 14-16.

⁶⁶ Nicholson, H.B., "Los principales dioses mesoamericanos", en Acosta, Jorge R. et al, *Esplendor del México Antiguo*, tomo 1, Serie Centro de Investigaciones Antropológicas de México, México, 1992, p. 162.

***Cuerauáperi*, la madre creadora.**

En la mitología tarasca *Cuerauáperi*, junto con *Xarátanga* y *Curicaueri*, es la deidad mencionada con mayor frecuencia. Esto seguramente se debió a sus remotos orígenes, vinculados a la tradición agraria de los pueblos asentados en Michoacán desde el preclásico. Pero también es importante no perder de vista el sustrato ideológico político presente en el relato *uacúsecha*, por lo que su preponderancia hay que considerarla en la perspectiva de la búsqueda de una legitimidad, reforzada mediante las alianzas entre los grupos cazadores chichimecas y los p'urhépecha agricultores y pescadores. Este enfoque es válido en el análisis del panteón y del sistema religioso p'urhépecha en su conjunto, pero especialmente en el caso de las tres deidades mencionadas, dada su apropiación por parte de la elite *uacúsecha* que los convirtió en “deidades estatales”.

Su importancia para los p'urhépecha queda de manifiesto en la *Relación de Michoacán*, pues se menciona que era “tenida en mucho en toda la provincia” y se le nombraba en “todas sus fábulas y oraciones”, ya que era la “madre de todos los dioses de la tierra”.⁶⁷ Como ya se mencionó anteriormente, ella encabezaba al grupo de dioses que ordenaron la creación de la tierra, con todo lo que en ella había: hombres, plantas y animales.

La etimología del nombre confirma su papel como procreadora. El *Diccionario Grande* menciona el término *cuerauhpeni*, que significa “criar como dios gente”,⁶⁸ mientras que *cuerauaperi* era “criador”, mientras que para Cristina Monzón *Cueravahpeni* es “la que desata en su vientre a seres animados racionales”,⁶⁹ en otras palabras, la que pare a los hombres. Como puede observarse, en términos generales, todos coinciden en atribuir a este término un sentido de crear vida, de procrear.

⁶⁷ Alcalá, Jerónimo de, *op cit*, p. 332.

⁶⁸ *Diccionario Grande de la lengua de Michoacán*, 2 tomos, Introducción, paleografía y notas de Benedict J. Warren, Fimax publicistas, Morelia, Mich., 1991, p. 133.

⁶⁹ Monzón García, Cristina, “Los principales dioses tarascos: un ensayo de análisis etimológico en la cosmología tarasca”, en *Relaciones* no. 104, otoño de 2005, vol. XXVI, p. 154.

Pero así como era capaz de crear, también tenía la facultad para destruir, como ocurrió después del tercer intento de creación del hombre, cuando ordenó un diluvio que arrasó con todos, a excepción de un hombre y una mujer, los cuales posteriormente fueron convertidos en perros.⁷⁰

Este carácter dual de la diosa también se manifestaba en su relación con los mantenimientos de los seres humanos. Por un lado, la *Relación* nos dice que fue ella la que “envió a morar las tierras, dándoles [a los dioses] mieses y semillas que trujiesen”, pero por otro lado, también era capaz de enviar “las hambres a la tierra”.⁷¹ De igual forma, era la responsable de mandar las nubes desde el oriente, lugar donde habitaba, o impedir que éstas llegaran a determinado lugar. En opinión de Eduard Seler los p'urhépecha la consideraban en términos similares a la diosa *Chicome couatl*, causante de la miseria, cuando se enojaba y no dejaba que lloviera.⁷² Por su parte, para Hellen Pollard esta deidad representaba las fuerzas encargadas del control de la fertilidad, incluyendo la lluvia, la concepción y la muerte.⁷³

En consecuencia, era fundamental atender diligentemente su culto. En la fiesta de *Sicuindiro* se arrojaba el corazón de los sacrificados a las aguas hirvientes de Araró, para mantenerla contenta y garantizar el envío de las nubes. Al igual que *Curicaueri*, también se alimentaba con venados. La forma en que esta diosa se comunicaba con los hombres era a través de los sueños o la posesión, como ocurrió con la mujer de Ucareo que asistió al concilio de los dioses donde se informó de la llegada de los españoles.

Según Pollard se le representaba como mujer, vestida con maíz.⁷⁴ Tenía la cara pintada de amarillo, color con el cual se le asociaba. Sus principales templos estaban en Araró y Zinapécuaro, lugar este último donde además estaba su ídolo más importante. La fiesta de *Sicuindiro* era en su honor, pero además acudía a Mechuacan durante la realización de las fiestas de *Cuingo* y

⁷⁰ Ramírez, Francisco, *op cit*, p. 494.

⁷¹ Alcalá, Jerónimo de, *op cit*, p. 332

⁷² Seler, Eduard, “Los antiguos habitantes de Michoacán”, en Alcalá, Jerónimo de, *Relación de Michoacán*, Moisés Franco Mendoza (coord.), paleografía Clotilde Martínez Ibáñez y Carmen Molina Ruíz, El Colegio de Michoacán: Gobierno del Estado de Michoacán, México, 2000, p. 229.

⁷³ Pollard P., Hellen, *op cit*, p. 227.

⁷⁴ *Idem*.

Coríndaro.⁷⁵ Además de este culto, seguramente centralizado por las autoridades étnicas, es posible que varias deidades locales hayan sido consideradas como sus representaciones o advocaciones, o hayan desempeñado algunas de sus funciones. Pollard menciona que algunas de estas diosas pudieron ser *Tirecupan* o *Tarecupane*, en Naranjan; *Camauaperi*, en la isla de la Pacandan; y *Auicanime*, diosa del hambre, que era considerada una de las tías de los dioses del cielo.⁷⁶

***Curicaueri*, la deidad solar de los uacúsecha**

Al momento de la llegada de los españoles, *Curicaueri* era la principal deidad del grupo gobernante tarasco. Su nombre estaba relacionado con el sol. Para Cristina Monzón significaba “fuego que sale ardiendo” o “el que sale haciendo fuego”,⁷⁷ es decir, el sol, sentido que también le atribuye Eduard Seler, el cual, incluso la asemeja al *Uitzilopochtli* de los mexicanos, en su sentido de sol naciente.⁷⁸

Hellen Pollard establece diferentes características en el culto de *Curicaueri*. En primer término, era el dios del fuego, y se relacionaba con el hogar, el calor y los fuegos que debían arder en sus templos. En segundo lugar, se le tenía como dios del sol, relacionado con la alimentación, la fertilidad, el sacrificio humano, entre otros atributos.⁷⁹ En lo que se conoce de la mitología tarasca, se sabe que en la creación del mundo, los dioses del cielo mandaron que el sol saliera hasta que todo estuviese en orden,⁸⁰ lo cual muestra la alta consideración que le tenían los gobernantes *uacúsecha*. Esto es así pues era la deidad tutelar del grupo, y aparece en los relatos desde que *Hire Ticatame* llegó a Viringuarán pexo, lugar cercano a Naranjan, lugar que por cierto va a ser considerado como sagrado por los irecha posteriores, quienes debían llevarles las primicias cada año, desde la capital del reino. Roberto Martínez

⁷⁵ Alcalá, Jerónimo de, *op cit*, p. 332.

⁷⁶ Pollard P., Hellen, *op cit*, p. 228.

⁷⁷ Monzón, Cristina, *op cit*, p. 154.

⁷⁸ Seler, Eduard, *op cit*, p. 223.

⁷⁹ Pollard P., Hellen, *op cit*, p. 229.

⁸⁰ Ramírez, Francisco, *op cit*, p. 494.

creo que el sitio era importante pues tendría alguna relación con la fertilidad y sería lugar de contacto con el otro mundo.⁸¹

Finalmente, como dios de los *uacúsecha*, también estaba relacionado con la cacería, especialmente del venado, y con un cuchillo o navaja de obsidiana. En la *Relación de Michoacán* existe un marcado paralelismo entre el grupo *uacúsecha* y sus gobernantes con su deidad patronímica, del que se desprende que las cualidades del grupo son atribuidas a la influencia de su dios protector.⁸² De esta forma, observamos que los *uacúsecha* se ven a sí mismos como un pueblo masculino de cazadores nómadas los cuales les rendían culto a los dioses solares y celestes, aunque también las diosas asociadas a la tierra, al lago, la fertilidad y la noche eran objeto de veneración.

Es también muy ilustrativo que en la *Relación* se mencione reiteradamente las alianzas matrimoniales entre los hombres chichimecas y las mujeres sedentarias, expresadas en la relación entre los representantes de *Curicaueri* y las hijas de sus respectivas deidades locales. Sin duda, éste se manejó como un discurso legitimador de la dominación *uacúsecha* sobre los pueblos ya asentados en el territorio michoacano. El cazonci era el gobernante en su carácter de representante del dios *Curicaueri*, y las conquistas de territorio y el dominio sobre otros pueblos, se justificaba de esta manera.

***Xaratanga*, la deidad lunar de los p'urhépecha**

Más que ninguna otra, *Xaratanga* es la deidad que sintetiza el proceso de dominación de los grupos chichimecas sobre los pueblos ribereños y serranos, pero al mismo tiempo de asimilación de la cultura autóctona por parte de aquellos. No es, en consecuencia, circunstancial que sea a partir de la tercera parte de la *Relación* que esta diosa se integre con las otras deidades primigenias.⁸³ Incluso, es posible identificar dos momentos en la historia de esta diosa. Un primer momento caracterizado por el periplo de *Xaratanga*,

⁸¹ Martínez González, Roberto, "Dioses propios y ajenos: deidades patronas y realezas sagradas entre los purépechas del siglo XVI", en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 39, núm. 1, España, 2009, p. 55.

⁸² *Ibid*, p. 71.

⁸³ Alcalá, Jerónimo de, *op cit*, p. 584.

desde que sale de Mechoacan y su retorno allí mismo. En esta etapa se le puede asociar más claramente a la agricultura, la explicación mítica sobre el origen de varios pueblos y la designación de algunos gobernantes. El segundo momento, es cuando se convierte en la deidad de los chichimecas.

Antes de continuar es necesario explicar el significado de su nombre. Para Eduard Seler, su nombre significaba “la que es alumbrada” o “la que ilumina o brilla”,⁸⁴ es decir, era diosa de la luna, pero transformada en diosa de la luna y los frutos campestres. También la consideraba como diosa del amor y la sexualidad. Pollard coincide con Seler en el sentido de que era una deidad lunar, agrega que estaba relacionada con el parto y la fertilidad.⁸⁵ A partir del análisis etimológico, Cristina Monzón plantea dos posibilidades del significado de su nombre: por un lado, podría traducirse como “la que muestra algo, pare plantas”, y por otro, “la que hace que otro tenga placer, gusto, contento”.⁸⁶ Reconoce en ella una diosa de la naturaleza, emparentada con el dios del infierno, pues era la encargada de dar nacimiento a las plantas.

La información contenida en los diccionarios de la lengua de Michoacán de esa época no permite inclinarse por un sentido u otro. En su *Vocabulario en lengua de Mechoacan*, fray Maturino Gilberti incluye dos términos que pueden estar relacionados con el nombre de la diosa: *xaratani*, cuyo significado sería “mostrar algo a uno”, y *xarangarini*, que significa “nacer”;⁸⁷ mientras que en el *Diccionario Grande* el término *xaratamani* significa “mostrar a otro algo”.⁸⁸

Como se puede observar, la diosa *Xaratanga* tiene al menos dos distintas advocaciones, aunque relacionadas entre sí: una asociada con la fertilidad, con el alumbramiento de nuevos seres; y otra, cuyo significado se refiere a la que hace que otro tenga placer, o sea, la diosa del amor y la sexualidad. Al parecer, como deidad lunar, con incidencia en el ciclo vital de todos los seres, *Xaratanga* fue enviada a la tierra por *Cuerauáperi*, con las mieses para que

⁸⁴ Seler, Eduard, *op cit*, p. 227.

⁸⁵ Pollard P., Hellen, *op cit*, p. 225.

⁸⁶ Monzón, Cristina, *op cit*, p. 154.

⁸⁷ Gilberti, Maturino, *op cit*, p. 206

⁸⁸ *Diccionario grande...*, p. 780

viviera el hombre: ají colorado, verde y amarillo; frijoles colorados y negros, así como maíz colorado, blanco, “pintado” y “entreverado”.⁸⁹

Es probable que antes de estar vinculada con *Curicaueri*, haya sido la esposa del dios del infierno. En la *Relación sobre la residencia de Pátzcuaro*, se menciona que fue ella la que creó –parió– las plantas y los seres vivos.⁹⁰ Esta asociación aparece también en la propia *Relación de Michoacán*, pues cuando *Xarátanga* favorece a Zurumban, nombrándolo sacerdote mayor, el dios del infierno –aquel que le ordenó a su esposa parir todas las cosas sobre la tierra–, en forma de topo, se le apareció y le mandó que fuese señor y que tuviese por diosa a *Xaratanga*.⁹¹

Al final del periodo prehispánico, tuvo uno de sus templos en la isla de Xanecho, en donde el cazonci guardaba un gran tesoro en plata. Éste parece ser el mismo tesoro mencionado por don Pedro Arellano en el proceso seguido en su contra, acusado de haber tomado indebidamente cierto oro a los indios. En ese documento de 1532, el acusado dice que un indio le informó que en un peñón de la laguna de Pátzcuaro se realizaban fiestas cada veinte días, cuando había luna, en un cú que allí se encontraba.⁹² En estas fiestas se emborrachaban con mucho pulque.⁹³ En Apupato había otro templo en honor a *Xaratanga*.

En cuanto a su relación con el amor y la sexualidad, hay un pasaje en la *Relación de Michoacán* donde *Mahuina*, la hija de *Zurunban*, se iba al tianguis y allí hacía que le levantaran una tienda o pabellón llamado *xupáquáta*, al igual

⁸⁹ Alcalá, Jerónimo de, *op cit*, p. 350.

⁹⁰ Ramírez, Francisco, *op cit*, pp. 493-494.

⁹¹ Alcalá, Jerónimo de, *op cit*, p. 379.

⁹² “El fiscal con don Pedro de Arellano, estante en esta corte, sobre cierta acusación que contra él se puso”, AGI, sección Justicia, legajo 187, número 1, ramo 2; transcripción de Méndez Hernández, Silvia y Carrillo Cázares, Alberto, en Bohem de Lameiras, Brigitte (coord.), *El Michoacán antiguo: Estado y sociedad tarascos en la época prehispánica*, México, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 1994, *op cit*, p. 429.

⁹³ Seler hace notar que entre los mexicanos los dioses del pulque son deidades lunares, Seler, Eduard, *op cit*, p. 225.

que se le hacía a la diosa *Xarátanga*, en donde se “juntaba” con los hermosos mancebos que pasaban por el mercado.⁹⁴

Tuvo templos en diferentes lugares. Durante el tiempo de *Pauácume* y *Vápeani*, tuvo su cú en la ciudad de Mechuacan, pero a partir de la separación de los señores chichimecas después del agüero de las culebras, se la llevaron a un lado del monte llamado Taríacaheño, lugar donde le construyeron sus cués, un baño y un juego de pelota. Después de algunos años la llevaron a Vricho, posteriormente a Virámangaru, y luego a Vacapu “donde está ahora edificado Santángén” [Santa fe de la laguna], y de allí a Tariaran acuéziçan harócutin.⁹⁵ Tan importante era *Xaratanga* que a raíz del agüero de las culebras los chichimecas se separaron.

Al igual que ocurrió con las otras deidades, el culto a *Xaratanga* fue de los más extendidos, teniendo diversas advocaciones regionales: *Peuame*, “la que pare”, deidad venerada en Zacapu; *Acuitzecatapeme*, diosa del agua relacionada con la muerte, venerada en Xaráquaro, al parecer era su hermana; *Mauina*, quien es mencionada como la hija de Zurunban, señor de Tariaran, era a la vez hija de *Xaratanga*.⁹⁶

Los otros dioses primogénitos

En este apartado estamos considerando a aquellas otras deidades que fueron creadas desde el inicio de los tiempos y que intervienen en la creación del mundo y en su funcionamiento: de la sal o del mar, de la tierra, del inframundo, del cielo, de la mano derecha y de la mano izquierda.

El dios del mar o de la sal es quien sostiene, al poniente, la cabeza de la diosa de la tierra,⁹⁷ posición que coincide con la geografía michoacana pues la costa precisamente se ubica hacia esa dirección. Durante la fiesta de *Cuingo* se le sacrificaban a unos delincuentes que habían sido previamente juzgados en la fiesta de *Equata cónsquaro*. Los bañaban y ataviaban con una manta blanca, una camiseta roja, brasaletes y collares de cobre y guirnaldas con flores. Les

⁹⁴ Alcalá, Jerónimo de, *op cit*, p. 467.

⁹⁵ *Ibid*, p. 352.

⁹⁶ Pollard P., Hellen, *op cit*, p. 229.

⁹⁷ Ramírez, Francisco, *op cit*, p. 494.

daban de beber vino hasta emborracharlos. Enseguida, los “chocarreros” peleaban con ellos; más tarde los sacrificaban y los sacerdotes llamados *jupiencha* se vestían con sus pellejos y bailaban con ellos.⁹⁸

De acuerdo con Eduard Seler, esta deidad tenía su paralelo con el dios mexica *Xipe Totec*, “nuestro señor desollado”, el cual era considerado una divinidad del crecimiento, de la siembra y la vegetación. Agrega que su fiesta, *Cuingo*, era similar a la *Tlacaxipeualiztli* del centro de Mesoamérica.⁹⁹

Una vez creada la tierra, los dioses del cielo le mandaron al del inframundo “ordenar” las cosas de “acá baxo”, por lo que su esposa parió las sierras y las plantas. Después de un primer intento fallido, en una segunda oportunidad la diosa *Cuerauáperi* quedó complacida con la obra realizada.¹⁰⁰ Se le llegaba a representar con la figura de ciertos animales como el topo. Es interesante resaltar el comentario del jesuita Francisco Ramírez pues dice que los p’urhépecha tenían el “error de los manicheos”, ya que según ellos corresponde al dios del “infierno” la creación de las cosas sobre la tierra. Como cultura esencialmente agrícola creían que las fuerzas procreadoras de la vida se encontraban en el subsuelo, en el inframundo.

Ya se había mencionado cómo los dioses sostenían a la diosa tierra. Si ésta era considerada como el elemento femenino, el que pare, los dioses del cielo, entonces, eran las deidades engendradoras, el elemento masculino. Debido a que no fueron de su agrado, enviaron un diluvio con lo que destruyeron a los hombres que habían sido hechos con 8 bolas de ceniza.¹⁰¹ Aparentemente eran los padres de *Curicaueri*¹⁰² y se les representaba con el águila y otras aves de rapiña. Hellen Pollard señala que éstos eran varios dioses masculinos, cada uno de los cuales había sido en alguna ocasión el patrón celestial de una

⁹⁸ Alcalá, Jerónimo de, *op cit*, p. 250.

⁹⁹ Seler, Eduard, *op cit*, p. 227.

¹⁰⁰ Ramírez, Francisco, *op cit*, pp. 493-494.

¹⁰¹ *Idem*.

¹⁰² Alcalá, Jerónimo de, *op cit*, p. 558.

comunidad o región distinta.¹⁰³ Incluye en esta categoría a los llamados *tiripimencha*.

Por último, nos referiremos a los dioses de la mano derecha y de la mano izquierda. Hay que recordar que la diosa tierra es sostenida de cada brazo por una diosa. La mano derecha es asociada al norte, mientras que la izquierda al sur, o la tierra caliente. Son mencionados generalmente junto a *Cuerauáperi*, los dioses de las cuatro partes del mundo y el dios del infierno.¹⁰⁴ Seler consideraba a los dioses de la mano derecha como los “dioses primogénitos” o del norte, equivalentes a los *mimixcoas* mexicanos.¹⁰⁵ Los dioses de la mano izquierda eran también llamados *uiranbanecha*. Para Seler son homólogos de los *uitznaua* mexicas.

Los *tiripemencha*

Por su importancia para el tema, consideramos conveniente profundizar en los llamados *tiripimencha*. Al parecer, éstos no desempeñaron un papel particularmente significativo en la creación del cosmos, aunque sí aparecen en la historia política del reino, ligados a determinados linajes y lugares, lo que evidencia el origen chichimeca de la mayoría de ellos.

Considerados como hermanos de *Curicaueri*,¹⁰⁶ los *tiripemencha* aparecen en un momento crucial del relato *uacúsecha*: al separarse los grupos chichimecas que se encontraban asentados en Vayameo a raíz del agüero de las culebras. *Tarépecha chánshori* tomó a su dios *Uréndequabécara* y se fue a poblar Curínguaro áchurin, mientras que *Ypínchuani* tomó a *Tirépenie xugápeti* y partió rumbo a Pechátaro; por su parte *Tarépupanguaran* se fue a *Ylámuco* llevándose consigo a su dios *Tirépeme turupten*; finalmente, *Tirípeme caheri*, dios tutelar de *Máhicuri*, tuvo su nuevo asiento en Pareo.¹⁰⁷ En Vayameo se quedaron los hermanos *Vápeani* y *Pauácume*, conservando a su dios *Curicaueri*, el cual llevaron a un peñol que se encontraba cerca de allí.

¹⁰³ Pollard P., Hellen, *op cit*, p. 230.

¹⁰⁴ Alcalá, Jerónimo de, *op cit*, p. 636.

¹⁰⁵ Seler, Eduard, *op cit*, p. 218.

¹⁰⁶ Alcalá, Jerónimo de, *op cit*, p. 352.

¹⁰⁷ *Ibid*, p. 351.

La *Relación de Michoacán* no es muy clara respecto a qué tipo de deidades son los *tiripemencha*. De lo que no hay duda es que eran hermanos de *Curicaueri*, lo que sugiere ciertos atributos iguales o semejantes a los del sol. Cristina Monzón analiza el término, y señala que proviene de la raíz *tiripe*, que significa dorar o ser de oro, o bien de *tiri*: oro, y de *me*, que actúa como sustantivizador, por lo que se puede interpretar como “el dorado” o “el de oro”,¹⁰⁸ es decir, el sol, lo cual confirmaría su filiación con *Curicaueri*. El mismo *Hurendequavécara* es nombrado en la *Relación de Michoacán* como “dios del lucero”,¹⁰⁹ en lo cual coincide Seler, que le atribuye el significado de “el que sale por delante” o “que despunta primero”, o sea, “el dios de la estrella de la mañana”.¹¹⁰ Seler dice que *Curicaueri* es también un *tiripemencha*.

Sin embargo, no olvidemos que cada uno de los *tiripimencha* se distinguía por estar asociado, además de un linaje, a cierta región y determinado color. Así tenemos a Tiripeme *Xungápeti*, relacionado con el color amarillo, *Tiripeme Turupten*, al color negro, *Tiripeme Caheri*, con el blanco, y finalmente, *Chupi Tiripeme*, con el rojo o el azul. Todos, salvo este último, fueron los que se separaron en Vayameo. Recordemos que en ese momento el cuarto *tiripimencha* fue *Hurendequabécara*. Cristina Monzón relaciona este atributo del color con las madres de las nubes¹¹¹ que se mencionan en la fiesta de *Sicuíndiro*, y que eran representadas por indios principales vestidos de los colores blanco, amarillo, colorado y negro.¹¹²

Como podemos observar, algunos consideran a los *tiripimencha* como deidades solares, mientras que otros opinan que eran más bien dioses agrícolas, más específicamente acuáticos, relacionados con la lluvia. Hay un pasaje de la *Relación de Michoacán* que vale la pena analizar para comprender mejor el carácter de los *tiripimencha*, nos referimos al momento en que salen de Vayámeo por el agujero de las culebras. En tiempos de *Vapeani* y *Pauácume* era sacerdote de *Xaratanga* y señor de Mechuacan *Tariyarán*. En una fiesta en honor de la diosa él se emborrachó junto con los sacerdotes

¹⁰⁸ Monzón, Cristina, *op cit*, p. 154.

¹⁰⁹ Alcalá, Jerónimo de, *op cit*, p. 576.

¹¹⁰ Seler, Eduard, *op cit*, p. 224

¹¹¹ Monzón, Cristina, *op cit*, p. 147.

¹¹² Alcalá, Jerónimo de, *op cit*, 331

llamados *Vatárecha*, y como se burlaron de ella, *Xaratanga* hizo que el vino les hiciera daño. Para recuperarse de la borrachera, los sacerdotes mandaron a sus hermanas al lago para conseguir algunos peces y comérselos, pero no atraparon ninguno pues la diosa los había escondido. Lo único que cogieron fue una culebra en un lugar llamado Uncúçepu, misma que prepararon y dieron de comer a sus hermanos.

Por la noche, los cuatro sacerdotes, entre los que se encontraban *Quáhuen* y su hermano menor *Camejan*, se convirtieron en culebras y por la mañana se metieron al lago para dirigirse a Vayámeo, pero al llegar a un monte llamado Taríacaheerio se metieron en la tierra, precisamente en Quáhuen yncházequaro. Los chichimecas *uacúsecha* lo tomaron por agüero y decidieron salir de Vayámeo.¹¹³

En el relato anterior existen varios elementos, como las serpientes, el viento, el maíz y otras semillas, que nos permiten asociar a los *tiripimenchá* con la fertilidad en general, y con las actividades agrícolas en lo particular. Estos atributos pueden llevar a concebir a los *tiripimenchá* como dioses de la lluvia, semejantes en todo a los *tlaloque*.¹¹⁴ Eran innumerables los ayudantes de *Tláloc*,¹¹⁵ y muchas veces tenían el carácter de dioses locales, por lo que se

¹¹³ *Ibid*, pp. 351-352

¹¹⁴ Corona Núñez, José, *Mitología tarasca*, México, Secretaría de Educación Pública de Michoacán, 1986, p. 42.

¹¹⁵ Para comprender mejor este asunto consideramos conveniente retomar algunos aspectos de la mitología náhuatl, en lo concerniente a los dioses del agua: *Tláloc* y su mujer *Chalchiutlicue*, quienes integraban un primer grupo de deidades del agua y la vegetación —que constituían el núcleo del culto a la fertilidad— junto con las diosas del maíz: *Chicomecoatl*, *Xilonen*, *Cinteotl* e *Ilameteuctli*; en un segundo grupo se encontraban los dioses del pulque. Integrado al primer grupo estaba también un conjunto de dioses llamados *tlaloque*, súbditos del dios del agua, que personificaban ciertos fenómenos concretos, como la lluvia, las tempestades, los rayos. En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se dice que en el aposento de *Tláloc* había cuatro “barreñones” grandes de agua. Sólo uno contenía el agua de lluvia propicia para el cultivo de los “panes y semillas”; el agua de los otros tres era dañina: con una se criaban “telarañas en los panes”, con otra se helaban los cultivos, mientras que con la última no granaban o se secaban. Cuando *Tláloc* les ordenaba a sus ministros que fueran a algún lugar a regar, los *tlaloque* tomaban sus alcancías y las llenaban con el agua de alguno de estos barreñones, y en la otra mano portaban unos palos con los que las tronaban, produciendo la lluvia. Ver “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en Pomar, Juan Bautista, *Nueva Colección de Documentos para la historia de México. Pomar-Zurita. Relaciones antiguas (siglo XVI)*, Edición de Joaquín García Icazbalceta, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941, p. 235.

consideraban patronos de gremios y *calpullis*.¹¹⁶ En el análisis que se hace del agüero de las culebras se observan ciertas coincidencias con el pensamiento nahua. Como se había mencionado, la diosa *Xarátanga* estaba relacionada con la fertilidad y los bastimentos, y es precisamente en una fiesta en su honor que sus sacerdotes y el señor de Mechuacan, *Tariyaran*, se burlan de ella, por lo que ésta los castiga, convirtiendo a los cuatro sacerdotes en culebras, las cuales se dirigieron nadando por el lago a Vayámeo, pero al llegar al cerro¹¹⁷ llamado Tariacaheo¹¹⁸ se metieron en la tierra. En la cosmovisión mesoamericana, la serpiente era un antiguo símbolo del agua, la fertilidad, y en el caso de *Tláloc*, también de los rayos.¹¹⁹

Esto fue tomado como una señal, como un agüero,¹²⁰ por parte de los grupos chichimecas, quienes decidieron iniciar la expansión, conquista y sedentarización por la cuenca e islas del lago de Pátzcuaro, llevando a sus dioses a cuevas. *Tarepecha Chánshori* salió con su gente cargando a su dios *Vrendequavécara*, probablemente identificado con Venus, y se dirigió a Curíngaro achurini, lugar muy fértil donde se cultivaba maíz, frijol, semillas de bleo, chile y maguey. Como dios de este lugar, se le ofrendaba pescado, maíz y frijoles.¹²¹

Por su parte, otro señor llamado *Ypichuani* tomó a su dios *Tirepenie Xugápeti* y lo llevó a Pechátaro. De acuerdo con el *Arte y diccionario en Lengua de Michoacán*, de Juan Baptista Lagunas, *pihchuni*, significa “tener acceso a

¹¹⁶ Broda, Johanna, “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia. Una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI”, en *Revista Española de Antropología Americana*, vol 6, Departamento de Antropología y Etnología de América, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Madrid, Madrid, 1971, p. 320.

¹¹⁷ Los tlaloques eran los cerros deificados, Broda, Johanna y Catherine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los rituales agrícolas*, Conaculta: INAH: UNAM: Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2004, p. 54.

¹¹⁸ La raíz *taria* se refiere “a dar el aire, sacar el aire, rrebolear el aire”, *Diccionario Grande de la lengua de Michoacán*, tomo II, Introducción, paleografía y notas de Benedict J. Warren, Fimax publicistas, Morelia, Mich., 1991, p. 558, por lo que su significado sería “el gran cerro del viento” o “el cerro del gran viento”. En la actualidad, al alicante o cincoate, una variedad de víbora de cascabel, se le llama *tahér akuitsi*, Velásquez Gallardo, Pablo, *Diccionario de la lengua phorhépecha*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, p. 195.

¹¹⁹ Broda, Johanna, “Las fiestas...”, p. 264.

¹²⁰ La interpretación de esta señal podría ser en el sentido de que los chichimecas se hicieran agricultores y se volvieran sedentarios. Al menos es a partir de este momento que se da cuenta del inicio de un proceso de sedentarización de los cazadores chichimecas.

¹²¹ Alcalá, Jerónimo de, *op cit*, p. 401.

cualquier muger, o hembra”,¹²² y parece ser la base sobre la cual Corona Núñez, interpreta este término como tener “acercamiento carnal”.¹²³ Es decir, que *Ypinchuani* significaría “el que tiene relaciones con mujeres”, en otras palabras, “el que engendra”. Además, Pechátaro está relacionado con el trabajo agrícola, como se desprende de su etimología: *pecha*, es una raíz que significa “romper tierra de nuevo”;¹²⁴ en este mismo sentido coincide Gilberti, para quien *pehchani* es “romper o cavar tierras baldías”.¹²⁵ Aunque está de acuerdo con ambos, Corona Núñez agrega que Pichátaro también tiene el significado de “donde se toma el cuerpo con los muslos”, pero concluye que en todos los casos tiene que ver con la fertilización.¹²⁶ Finalmente, el nombre de la deidad al parecer también tenía una connotación agrícola, pues *xungapeni* significa “estar verde”, de acuerdo con el *Diccionario Grande*¹²⁷; aunque según Gilberti, *xungapeti* es amarillo.¹²⁸

Tiripeme Turupten fue llevado a Yrámuco por *Tarepupanguaran*. Su nombre tiene relación con un anciano, ya que *tarepu*, proviene de *tharepeni*, “ser viejo”.¹²⁹ Aunque también puede considerarse a *taré*, que significa lo masculino, en su sentido de elemento engendrador o fecundador; y *pu*, que puede entenderse como “venir haciendo”,¹³⁰ por lo que podría interpretarse como “el que viene engendrando”. Pero el significado de *panguaran* no está tan claro. Como no encontramos un término lo suficientemente afín para comprender su significado, entonces optamos por dividirla en dos partes. En el *Diccionario Grande* encontramos los siguientes términos: *panga*, raíz que significa “desparzír o desparzírse los granos, o lo que se quiebra”; *pangua*, escoba, y *pani*, verbo que quiere decir “llevar algo”.¹³¹ Por su parte, el padre

¹²² Lagunas, Juan Baptista de, *Arte y diccionario: con otras obras, en lengua michuacana*, Benedict Warren (editor), Morelia, Fimax, 1983, 342.

¹²³ Corona Núñez, José, *op cit*, p. 47.

¹²⁴ *Diccionario Grande...*, p. 412.

¹²⁵ Gilberti, Maturino fray, *Vocabulario en lengua de Mechuacan*, transcripción paleográfica de Agustín Jacinto Zavala; revisión paleográfica Clotilde Martínez y J. Benedict Warren, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 1997, p. 128.

¹²⁶ Corona Núñez, José, *op cit*, p. 47.

¹²⁷ *Diccionario grande...*, p. 794.

¹²⁸ Gilberti, *op cit*, p. 209.

¹²⁹ *Diccionario grande...*, p. 557.

¹³⁰ Información proporcionada por Lucas Gómez Bravo, investigador del Centro de Estudios de la Cultura P’urhépecha, UMSNH)

¹³¹ *Diccionario grande...*, pp. 399,401.

Lagunas dice que *phanga* tiene el sentido de “derramar, o arrojar semilla menuda, o arena, o cualquier otra cosa que sea grano”.¹³² Respecto a la segunda parte de la palabra, tenemos que el *Diccionario Grande* nos proporciona los siguientes términos: *uaráni*, que es bailar o danzar; y *uárani*, cazar.¹³³

Como puede observarse, sería muy aventurado proponer algún significado del nombre del líder de este grupo de chichimecas a partir de la información etimológica. Sin embargo, si consideramos el nombre del dios y el lugar al que se dirigieron, podemos aventurar alguna interpretación. La raíz *thuru* significa “pasar de la otra parte con alguna cosa”,¹³⁴ e Ylamuco o Iramuco provienen del vocablo *yramucuni*, “estar cosa rredonda a la orilla”,¹³⁵ o de *yramutani*, “poner la tal cosa a la puerta, o boca”.¹³⁶ El pasaje completo puede interpretarse como “el señor que viene engendrando –o bien pudiera ser derramando semilla-, de Vayámeo hasta la entrada de Yramuco”, lugar cuya ubicación geográfica no se ha establecida con exactitud, pero que, al menos en un sentido mitológico, podría haber sido una de las entradas al inframundo. El sentido profundo de esta idea está, a final de cuentas, asociado a la fertilidad y la agricultura.

En el caso del dios *Tiripeme Caheri*, que fue llevado a Pareo por *Mahícuri*, no fue posible encontrar elementos que nos permitieran siquiera aventurar una interpretación. No obstante, con lo expuesto hasta aquí consideramos que es posible establecer que existía una conexión entre los llamados *tiripimencha* y la fertilidad. El llamado agüero de las culebras parece indicar la decisión de los poderosos grupos de cazadores chichimecas de adoptar la forma de vida agrícola sedentaria, por lo que era necesario que sus antiguos dioses patronímicos asumieran atributos vinculados con la fertilidad. Al salir de Vayámeo se instalaron en lugares donde se alude a la fertilidad: Curínguaró, Pechátaro e Ylamuco, y allí sus deidades se integraron al panteón de los dioses agrícolas locales.

¹³² Lagunas, Juan Baptista, *op cit*, p. 327.

¹³³ *Diccionario grande...* p. 680

¹³⁴ Gilberti, Maturino, *op cit*, p. 227.

¹³⁵ *Diccionario grande...*, p. 291.

¹³⁶ Gilberti, Maturino, *op cit*, p. 102.

1.4.- Las fiestas agrícolas de *emenda*

A pesar de que existen importantes estudios sobre el calendario mesoamericano, no hay un acuerdo respecto al orden de las fiestas y mucho menos a su significado. Algunos investigadores como Johanna Broda y Michel Graulich, entre otros, toman como punto de referencia el ciclo agrícola, lo cual les permite proponer una secuencia de fiestas en atención a las prácticas y rituales asociados al cultivo del maíz, principalmente. Sin embargo, no siempre coinciden ambos en el orden de las celebraciones. Mientras que Broda se basa principalmente en la información proporcionada por las fuentes coloniales – sobre todo Sahagún y Durán-, Graulich hace un planteamiento mucho más radical al sostener que al momento de la llegada de los españoles (1519) existía un desfase de 209 días en el calendario mesoamericano,¹³⁷ por lo que diversos aspectos de su contenido no correspondían con el momento de realización de las fiestas. A manera de ejemplo, señalaremos que para Graulich el primer mes del año era *Ochpaniztli*,¹³⁸ que se ubicaría al comienzo de la estación de lluvias, mientras que para Sahagún esta veintena se realizaba entre el 15 de agosto y el 9 de septiembre,¹³⁹ y para Durán el día principal de la fiesta era el 17 de septiembre,¹⁴⁰ por lo que para uno la celebración está asociada a la siembra y para los otros, a la cosecha.

Como puede observarse, la adopción de una u otra postura tiene profundas implicaciones en el orden de las fiestas y en el significado de los rituales asociados a las mismas. Sin duda, nos movemos en campo minado. Y este panorama es aún más delicado para Michoacán, en virtud de la falta de fuentes documentales sobre el particular. Ante esto, es importante no perder de vista que el objetivo del presente apartado es establecer la relación entre ciertos elementos de la fiesta del *Corpus Christi* p'urhépecha presentes en el periodo colonial y las fiestas prehispánicas, especialmente con aquellas vinculadas al ciclo agrícola.

¹³⁷ Graulich, Michel, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1999, p. 79.

¹³⁸ *Ibid*, p. 78.

¹³⁹ Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, tomo I, introducción, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: Alianza Editorial Mexicana, México, 1989, p. 147.

¹⁴⁰ Durán, Diego fray, *Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, Editorial Porrúa, S.A., México, 1967, p. 275.

Sin dejar de reconocer las particularidades de la cultura p'urhépecha, pero sin aceptar tampoco una correspondencia absoluta entre las fiestas de esta región y el centro de Mesoamérica, consideramos válido partir de la mayor información existente sobre esta última área, ya que varios aspectos rituales mencionados por las fuentes nahuas escritas presentan significativas similitudes con algunos elementos presentes en la fiesta del *Corpus Christi*, incluso en la actualidad, lo que indudablemente nos ayudará a una mejor comprensión de ésta.

Así, además de la incorporación de datos etnográficos, nos remitimos al análisis etimológico del nombre de las fiestas p'urhépecha, pues esto nos permitirá establecer mejor la correspondencia con las celebraciones del altiplano central, ya que como presupone Graulich, “las fiestas de las veintenas eran, fundamentalmente, las mismas en todas partes y [...] se adaptaban a las mismas estructuras míticas, persiguiendo los mismos objetivos, a pesar de las variaciones regionales y de los cambios en la intensidad”.¹⁴¹

Otra similitud entre las fiestas mexicanas y michoacanas es que varias de éstas se pueden agrupar en pares. Paul Kirchhoff señala que las dieciocho fiestas del ciclo anual se pueden dividir en seis sencillas y seis dobles, si se toma en cuenta el acoplamiento en sus nombres –por lo que es también fundamental el análisis etimológico- o, lo que es más importante para nuestro análisis, su contenido.¹⁴² Incluso, otra idea más generalizada aún es que de las fiestas dobles, una era “pequeña” y otra “grande”. A manera de ejemplo, el mismo Kirchhoff señala para el caso mexicano *Tozoztli* y *Uei Tozoztli*, que de acuerdo con él significan “pequeña vigilia” y “gran vigilia”; *Teuc Iluitl* y *Uei Teuciluitl*, que es lo mismo que “fiesta chica de los señores” y “fiesta grande de los señores”; *Micailuitl* y *Uei Micailuitl*: “pequeña fiesta de los muertos” y “gran fiesta de los muertos”.¹⁴³

¹⁴¹ Graulich, Michel, op cit, p. 61.

¹⁴² Kirchhoff, Paul, “Las 18 fiestas anuales en Mesoamérica: 6 fiestas sencillas y 6 fiestas dobles”, *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*, Stuttgart-München, Kommissionsverlag Klaus Renner-München, 1971, v. III, p. 207

¹⁴³ *Ibid*, p. 209-211.

La RM también distingue entre fiestas chicas y grandes. En la troje donde solían guardar a la diosa *Xarátanga*, *Tariácuri* le dijo a *Zurumban*: “Oyeme, señor *Zurumban*: tú no haces, sino cada día emborracharte muy mal, ¿no sería bueno, que dejases el vino, y fueses por leña para los cúes? Y harías tus fiestas grandes y beberéis diez días, siendo gran fiesta, y si fuese pequeña beberéis cinco días...”¹⁴⁴ Además, se conoce el nombre por lo menos de uno de esos pares: *Uapánsquaro* y *Caheri Uapánsquaro*; de igual manera, el nombre de la fiesta *Caheri Cónsquaro* o *Caheri Acónsquaro* –una fiesta grande- sugiere que hubo otra celebración que le complementaba.

En principio de cuentas, parece ser que los tarascos también poseyeron el calendario adivinatorio de 260 días y el solar de 360 más cinco días “sobrantes”, para completar 365, utilizado en las fiestas, el cual estaba dividido en dos ciclos. La doctora Patricia Beltrán, ha dividido el año p’urhépecha también en dos periodos: el de aguas, o *emenda*,¹⁴⁵ y el de secas, o *hozta*.¹⁴⁶ La primera comprendía aproximadamente de mediados de mayo a octubre. A finales de mayo, llegaban los vientos de oriente que se prolongaban hasta el final de la temporada de lluvias. Por su parte, la temporada seca correspondía al resto del ciclo, esto es, de noviembre/diciembre a mayo, y venía acompañada de los vientos del norte, lo que atraía un frío intenso. Al término de la temporada invernal, se sucedían las temperaturas más altas del año, de marzo a mayo, y las aguas de los ríos y lagunas descendían drásticamente.

Como puede observarse el ciclo de las estaciones marcó los momentos más significativos del ciclo agrícola y los tiempos de la recolección y otras actividades productivas. Como dice Patricia Beltrán: “En tanto, la estación lluviosa caracterizó el crecimiento de los cultivos y las plantas silvestres, la estación de secas alternó, por una parte, los trabajos de cosecha –al final de noviembre y diciembre-, los trabajos de siembra (de riego) –alrededor de marzo, abril y mayo-, de recolección del incienso (*urisanda*) y las semillas, el

¹⁴⁴ Alcalá, Jerónimo de, *op cit*, p. 421.

¹⁴⁵ Diccionario grande..., p. 182; Gilberti, *op cit*, p. 79

¹⁴⁶ Significa “tiempo después de las aguas”, lo que equivaldría al periodo de secas, como lo confirma el vocablo *hozcani*: “hazer calor”. Gilberti, Maturino, *op cit*, p. 93.

proceso de secado de los alimentos (granos, frutas, pescado) y la cacería de aves migratorias”.¹⁴⁷

Es de suponer que al igual que en el caso mexicano, entre los p'urhépecha el ritmo de cada época estaba marcado por determinadas fiestas. Así, siguiendo una vez más a Patricia Beltrán, de las fiestas que se conocen, *Sicuíndiro*, *Charapu Zapi*, *Mascuto*, *Coríndaro*, *Caheri Cónsquaro*, *Cuingo*, *Uapánsquaro* y *Caheri Uapánsquaro*, formaban parte del ciclo agrícola, mientras que *Hanziuásquaro*, *Hiquándiro*, *Hunisperáquaro* y *Purecotáquaro* eran fiestas de la guerra, que formaban parte del periodo de secas.

En la *Relación de Michoacán* se mencionan un total de 13 fiestas, que en estricto orden alfabético son las siguientes: *Cahera cónsquaro*, *Caheri Uapánsquaro*, *Charapu Zapi*, *Coríndaro*, *Cuingo*, *Equata Cónsquaro*, *Hanziuansquaro*, *Hiquándiro*, *Mazcoto*, *Phurecutáquaro*, *Sicuindiro*, *Uapánsquaro* y *Uni Hizperáquaro*. El padre Francisco Ramírez, menciona dos más, para un total de 15: *Peuánsquaro* y *Tzitacuarénsquaro*, destacando la coincidencia con las fiestas cristianas de la Natividad de Jesús y la Resurrección, respectivamente.¹⁴⁸ En cualquiera caso, si consideramos que el calendario tarasco tenía una estructura similar al del resto de Mesoamérica, especialmente el de los nahuas del centro de México, nos faltarían 3 ó 5 meses con sus respectivas fiestas.

Otro problema es el referente a las fechas de realización, ya que únicamente se establece el día específico para cuatro festividades: *Phurecutáquaro* (23 de febrero), *Mazcoto* (7 de junio), *Cahera Cónsquaro* (17 de julio) y *Uapánsquaro* (25 de octubre).¹⁴⁹ Igualmente, sólo en los casos de *Equata Cónsquaro*, *Sicuíndiro*, *Hanziuánsquaro* y *Hiquándiro* existe una descripción de algunos

¹⁴⁷ Beltrán Henríquez, Patricia, *Cosmovisión y Ritual en el Michoacán Prehispánico: un acercamiento etnohistórico a las fiestas del calendario anual*, tesis de El Colegio de Michoacán, Zamora, Abril, 2008, p. 224

¹⁴⁸ Ramírez, Francisco, *El antiguo colegio de Pátzcuaro*, Germán Viveros (ed.), Zamora, El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado, 1987, p. 69; en el *Vocabulario* de Gilberti, también se menciona a *Peuánsquaro* como “pascua de natividad”. Maturino, Gilberti, *op cit*, p. 529.

¹⁴⁹ Es importante recordar que para la fecha en que se redactó la RM el calendario vigente era el juliano, por lo que hay que considerar un ajuste de 10 días en relación a nuestro calendario.

aspectos relacionados con las deidades, el ritual, participantes, etcétera. Del resto tan sólo se conoce el nombre y algunos datos más.

Dado que planteamos que la fiesta española del Corpus Christi se relacionó con las fiestas p'urhépecha del ciclo agrícola, obviaremos las celebraciones del periodo de *hozta*. Es importante señalar que en nuestro análisis coincidimos con lo planteado por Johanna Broda en el sentido de que lo que articula las fiestas agrícolas es precisamente el ciclo biológico de los cultivos, específicamente del maíz, por lo que cada etapa en su crecimiento va acompañada de ciertos rituales enmarcados en determinadas fiestas. Planteado así el problema, es posible encontrar mayores puntos de coincidencia entre las fiestas tarascas y las mexicanas.

Sin embargo, ya se señalaron algunas de las discrepancias acerca del orden de las veintenas entre los estudiosos del periodo prehispánico, lo que dificulta, en consecuencia, establecer la correspondencia con las fiestas tarascas. Así, nosotros intentaremos establecer una secuencia de las fiestas p'urhépecha atendiendo a los análisis que ya han realizado otros investigadores, así como sus probables correspondencias con las fiestas mexicanas, a partir de similitudes en el nombre, la ubicación calendárica o aspectos rituales. Debemos aclarar, no obstante, que nuestro análisis es modesto, y lo que pretende es dejar clara la articulación del conjunto de fiestas de este ciclo con las actividades agrícolas, lo cual nos permitirá en los siguientes capítulos comprender la continuidad de símbolos y prácticas rituales por parte de los p'urhépecha -por supuesto resignificadas en un contexto colonial- asociadas a la fiesta del *Corpus Christi*.

Como se verá en el siguiente capítulo, la conquista española significó la desarticulación de la antigua cultura mesoamericana, la cual se fue reestructurando a lo largo del periodo colonial. El calendario no fue la excepción; la conquista espiritual significó la marginación del antiguo calendario mesoamericano, el cual, sin embargo, siguió vigente –aunque fragmentado- en muchos lugares, y siempre vinculado a las actividades agrícolas y con ciertas dinámicas de reproducción social, lo que le permitió mantener una coherencia y secuencia orientada por la lógica de la vida comunitaria. Así, consideramos

válido analizar las fiestas prehispánicas del ciclo agrícola, tratando de mostrar su coherencia interna, para posteriormente abocarnos a analizar aquellos aspectos rituales y simbólicos manifiestos en dichas ceremonias que –presumiblemente- lograron preservarse hasta el periodo colonial (en algunos casos, incluso, hasta la actualidad).

Como ya se mencionó, entre los tarascos el año se dividía en dos grandes épocas: *hozta* y *emenda*. Por supuesto, a este ciclo natural le acompañaron los tiempos de siembra y cosecha. En las regiones frías la siembra del maíz de temporal se realizaba dos o tres meses antes que iniciaran las lluvias, y durante esta temporada se realizaban los trabajos de escarda y cuidado general de las sementeras. En algunas regiones cálidas se realizaban dos cosechas al año, aprovechando el sistema de riego. Las cosechas bajo este sistema se realizaban a mediados de junio.¹⁵⁰

Las fiestas del inicio de año. Peticiones de un año fértil

Al principio del año las fiestas tenían el sentido de marcar el inicio de un nuevo ciclo, con la connotación que esto tenía de retoñar, de reverdecer y de un nuevo crecimiento.¹⁵¹ Además, se hacía el pronóstico de las lluvias para todo el año, por lo que se festejaba a los dioses de la lluvia para pedir un año fértil.¹⁵² En nuestra opinión, las fiestas tarascas relacionadas con estos aspectos eran *Cuingo* y *Sicuíndiro*, mientras que en el calendario mexicano serían *Atlcaualo* y *Tlacaxipehualiztli*.

¹⁵⁰ En la actualidad, la preparación de la tierra inicia desde el mes de octubre o de noviembre, aunque es hasta el mes de marzo cuando se realiza la siembra. Anteriormente se llevaba la semilla al templo para que fuera bendecida, pero en la actualidad eso ya no se hace. A los 15 días, más o menos, comienza a “brotar la plantita” o coleóptido, pero si no hay suficiente humedad no sale, sino hasta las lluvias. Posteriormente, cuando la planta tiene aproximadamente unos 20 centímetros de alto –generalmente es en el mes de junio- se realiza la primera escarda; la segunda, cuando tiene entre un metro y un metro y medio de alto. Para el mes de agosto ya aparecen los primeros elotes; en este periodo se limpia la milpa para eliminar las hierbas nocivas, especialmente el chayotillo. La cosecha se realiza en diciembre; se le denomina “el combate”. Respecto a las tierras de temporal, éstas se aran en las primeras lluvias de mayo, y se inicia la siembra hasta el periodo de lluvias, a fines de mayo y principios de junio; nunca debe pasar de este mes. Tatá Ramón nos comentó que la fiesta del *Corpus Christi* significa que el maíz “ya está de regreso”, pues en la siembra la semilla se despide, ya que se va al fondo de la tierra, y cuando brota, éste regresa. A la cosecha se le denomina combate, porque “el maíz salió triunfante, ganó” en su lucha por el subsuelo, por el inframundo. Plática sostenida con el señor Ramón Ramírez, campesino de la comunidad de Matugeo, el día 17 de marzo de 2011.

¹⁵¹ Broda, Johanna, “Las fiestas...”, p. 269.

¹⁵² Sahagún, Bernardino de, *op cit*, p. 81.

Según la RM, la diosa *Cuerauáperi*, que de regular tenía su aposento en Araró y Zinapécuaro, era llevada a Tzintzuntzan con motivo de la fiesta de *Cuingo*,¹⁵³ en donde le ofrendaban dos *vázcata* o malhechores¹⁵⁴ que habían sido encerrados, al parecer durante la fiesta de *Equata Cónsquaro*. Llegada la fiesta, bañaban a los cautivos y le daban a cada uno una manta blanca y una camiseta colorada para que se vistiesen. Además, les colocaban dos brazaletes y collares de cobre, y en su cabeza unas guirnaldas de trébol con sus flores. Les daban de comer y los emborrachaban, entonces los sacerdotes del dios del mar, llamados *jupiencha*, tañían sus atabales. Comenzaba un combate ritual, e invariablemente al final los cautivos eran sacrificados y desollados. Los sacerdotes bailaban con sus pellejos puestos.

Si consideramos a ésta como la primera fiesta del año tarasco, es muy probable que le haya sucedido *Sicuíndiro*; y si esto es así, entonces el pequeño párrafo que antecede a la descripción de esta última hace referencia a que al día siguiente de la fiesta de *Cuingo* todas las mujeres del pueblo llegaban a un lugar (probablemente al patio ubicado en la casa de los papas) y tostaban maíz al cual le echaban miel; hacían cacalote, se lo tomaban y se emborrachaban. Luego entraban quienes bailaban el llamado *parácata varaqua* (“baile de las mariposas”). El sacerdote de la diosa (seguramente *Cuerauahperi*) bailaba con una culebra hechiza y una mariposa hecha de papel.¹⁵⁵

Respecto a la fiesta *Sicuíndiro*, también estaba dedicada a la diosa *Cuerauáperi*. Los corazones de los sacrificados en la fiesta de *Sicuíndiro* se echaban en una de las fuentes calientes de Araró, mientras que en otras – dedicadas a otros dioses- se echaba sangre. El vapor que emanaba formaba las nubes, que eran enviadas por *Cuerauáperi* para que lloviera. Tanto Del Paso y Troncoso, como Seler y Caso consideran que corresponde a *Ochpaniztli*,¹⁵⁶ mientras que para Patricia Beltrán esto es posible, siempre y

¹⁵³ Alcalá, Jerónimo de, *op cit*, p. 331.

¹⁵⁴ *Ibid*, p. 529.

¹⁵⁵ Alcalá, Jerónimo de, *op cit*, p. 331

¹⁵⁶ Paso y Troncoso, Francisco del, “Calendario de los tarascos”, en *Anales del Museo Michoacano*, año 1, vol. 4, Imprenta y Litografía del Gobierno en la Escuela de Artes, Morelia, Michoacán, 1897, p. 85; Seler, Eduard, *op cit*, p. 229; Caso, Alfonso, “El calendario de los tarascos”, en Arriaga, Antonio, *Anales del Museo Michoacano*, no. 3, segunda época, Morelia, Publicaciones del Instituto Regional de Antropología e Historia del Estado de Michoacán, septiembre de 1944, p. 22.

cuando se tome en cuenta la reestructuración que del calendario hace Michel Graulich, que permite ubicar esta fiesta en el periodo de siembra y no de la cosecha, como está ubicado de acuerdo con Sahagún¹⁵⁷ y Durán.¹⁵⁸

Acerca del nombre, no resulta muy claro su significado. Para Del Paso y Troncoso, Seler y Caso, el nombre proviene de *sicui*, que significa “desollar”, acepción seguramente derivada de uno de los aspectos rituales mencionados en la RM, pero para Patricia Beltrán podría significar “el tiempo de los halcones”. En un intento de aportar otras posibilidades, nos permitimos señalar algunos elementos etimológicos. De acuerdo con el padre Juan Baptista Lagunas, la raíz *kui* significa “criar, crecer, o hazer mercedes”;¹⁵⁹ mientras que el término *cuina* es “afeytar, tresquilar, o rapar”,¹⁶⁰ significado con el que coincide el autor del *Diccionario Grande* (en adelante DG): “rrapar, motilar, y tresquilar”.¹⁶¹ Por lo que su traducción puede ser la siguiente: “el tiempo de rapar”. Sin embargo, el corte ritual del cabello se menciona más bien en la fiesta que nosotros ubicamos como siguiente a *Cuingo*, no en ésta.

Respecto a la fiesta de Sicuíndiro, la mayoría de los investigadores no dudan en relacionarlo con el término *sicuitani*, que significa “desollar”, como lo mencionan Gilberti,¹⁶² y el *Diccionario Grande*.¹⁶³ También Lagunas coincide en el sentido de la expresión, pues consigna que la raíz *sicui*, significa “desollar”.¹⁶⁴ La descripción de la fiesta confirma el significado del término: “Época o fiesta de desollar”.

Como ya lo mencionamos, ambas fiestas expresaban el fin de un ciclo e inicio de uno nuevo, lo que se evidenciaba en diversos aspectos: el maíz tostado, la práctica de vestirse con las pieles de los esclavos que también fueron inmolados, así como en el ritual de cortar el cabello y rociarlo con la sangre de los sacrificados para arrojarlo en las aguas termales. Las ceremonias

¹⁵⁷ Sahagún, Bernardino de, *op cit*, p. 91.

¹⁵⁸ Durán, Diego, *op cit*, p. 275.

¹⁵⁹ Lagunas, Juan Baptista, *op cit*, p. 272.

¹⁶⁰ *Ibid*, p. 267.

¹⁶¹ *Diccionario grande...*, p. 136.

¹⁶² Gilberti, Maturino, *op cit*, p. 145.

¹⁶³ *Diccionario grande...*, p. 493.

¹⁶⁴ Lagunas, Juan Baptista, *op cit*, p. 363.

realizadas en estas festividades también estaban orientadas a los dioses de la lluvia, suplicando un año fértil.

Las fiestas correspondientes al periodo de siembra

Posterior a los rituales relacionados con el inicio del año, venía el periodo de siembra que comenzaba en el mes de marzo –de acuerdo a nuestro calendario actual-, tiempo en el cual todos salían a trabajar las sementeras, se ofrecían las primicias de las flores, se bendecía la semilla¹⁶⁵ y los cultivos. Correspondía al mes p'urhépecha de *Charapu zapi*. En el calendario mexicano correspondería a *Tozoztontli* y *huei Tozoztli*, que como puede observarse mantiene esa correlación de pequeña y gran fiesta.

Sobre esta fiesta, la *Relación de Michoacán* menciona que durante ésta los sacerdotes llamados *hauripicipecha* llevaban ofrendas a los sacrificados en la fiesta de *Sicuíndiro*,¹⁶⁶ por lo que parece obvia la continuidad temporal –y seguramente ritual también- entre ambas. En esto coinciden quienes han estudiado el tema, aunque Seler y Caso la ubican entre el 16 de septiembre y el 5 de octubre,¹⁶⁷ en lo cual difiere Patricia Beltrán, para quien esta celebración debe ubicarse en la época más calurosa del año, y previa a la temporada de lluvias.¹⁶⁸

Acerca del nombre también existen discrepancias entre los autores. Eduard Seler la traduce como “la pequeña fiesta roja”.¹⁶⁹ Caso, por su parte, se basa

¹⁶⁵ Entre los mexicanos, la fiesta de *Uei Tozoztli*, estaba dedicada al maíz mismo, por ello las deidades veneradas eran el dios de las mieses, *Cintéutl*, y la diosa de los mantenimientos, *Chicomecóatl*. En esta fiesta, las semillas eran llevadas a los cúes de *Chicomecóatl* y *Cintéutl* para ser bendecidas. Ese día, unas mujeres vírgenes llevaban las mazorcas a cuestas, envueltas en mantas y acompañadas de una gran cantidad de personas. Después de que eran bendecidas, regresaban a sus casas y las guardaban en sus trojes para ser utilizadas en la siembra. Además de la bendición de la semilla, todas las personas iban por los maizales y los campos y traían cañas de maíz y otras yerbas, con las cuales enramaban la imagen de *Chicomecóatl*, además de que le ofrendaban tortillas, una rana asada, pinole y maíz tostado revuelto con frijoles. Durán nos describe cómo era la recolección de las cañas de maíz. Dice que todos juntos en escuadrones, arremetían las sementeras con “gran vocería y alarido” y arrancaban las cañas de maíz, y unos las arrojaban en el templo, mientras que otros lo hacían por las calles. Estas matas de maíz, llamadas *centéotl ana*, que significa “quitar el dios de las mazorcas”, eran ofrecidas como primicias de las sementeras. Ver Sahagún, Bernardino de, *op cit*, pp. 113-115, y Durán, Diego, *op cit*, p. 255.

¹⁶⁶ Alcalá, Jerónimo de, *op cit*, p. 332.

¹⁶⁷ Seler, Eduard, *op cit*, p. 233; Caso, Alfonso, *op cit*, p. 23.

¹⁶⁸ Beltrán, Patricia, *op cit*, p. 237.

¹⁶⁹ Seler, Eduard, *op cit*, p. 233.

en la definición que da Gilberti del término *charapu*: “agallas de árbol”,¹⁷⁰ y que se refiere a un parásito o enfermedad del ciprés, lo cual le permite relacionarla con la fiesta mexicana de *Teotleco* o *Pachtontli*, última palabra ésta que significa “el pequeño heno”,¹⁷¹ que Troncoso vincula con una planta parásita que vive sobre varios árboles.¹⁷²

En nuestra opinión, es necesario intentar un análisis más profundo del significado de esta fiesta, a partir de su etimología y su inclusión en un calendario ritual agrícola. Primeramente, en cuanto al término *zapi*, resulta cómodo derivarlo de la palabra *sapichu*: “pequeño”, por lo que ésta se ha aceptado como una fiesta chica o pequeña. Sin embargo, aunque algunos puedan considerarlo como un aspecto sin importancia, llama la atención que a diferencia de la fiesta de *Caheri cónsquaro*, aceptada como una fiesta grande, el calificativo de pequeña no preceda al nombre de la fiesta – de la misma forma que en el calendario de los mexicanos; por ejemplo: *Uei Tozoztli*, *Uei Pachtli*, *Uei Tecuilhuitl*-, sino que se coloque al final. Este dato, nos hizo pensar en una connotación distinta a la que se le ha atribuido al vocablo *zapi*.

Para fray Maturino Gilberti la raíz *tzapih* significa “asir alguna persona”,¹⁷³ aunque en otra parte de su obra traduce el verbo *tzapingani* como “sacar algo de olla o vasija con todos los dedos”, mientras que en el DG encontramos el verbo *tzahpingani*: “echar mano a lo que está adentro”.¹⁷⁴ Finalmente, Mauricio Swadesh incluye el término *tzap-á, í, ó*, que significa “romper tela, abrir, arar, sacar de dentro”.¹⁷⁵ Como se puede colegir, los términos considerados hacen referencia a tomar algo que se encuentra oculto, debajo o dentro.

En cuanto al término *charapu*, probablemente se derive de la raíz *chara*, que significa “hazer pedaços, o reventar, o chascar alguna cosa con estrepito, o sonido”.¹⁷⁶ Esta raíz también está relacionada con un golpe que se da con

¹⁷⁰ Gilberti, Maturino, *op cit*, p. 60.

¹⁷¹ Caso, Alfonso, *op cit*, pp. 22-23.

¹⁷² Paso y Troncoso, Francisco del, *op cit*, p. 85.

¹⁷³ Gilberti, Maturino, *op cit*, p. 216.

¹⁷⁴ *Diccionario grande...*, p. 806.

¹⁷⁵ Swadesh, Mauricio, *Elementos del tarasco antiguo*, UNAM:Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1969, p. 141.

¹⁷⁶ Lagunas, Juan Baptista, *op cit*, p. 276.

“puntillazos” o puntapiés, y aclara Lagunas, “porque suena, aunque no quebrante nada”.¹⁷⁷ Tanto el *Vocabulario* como el DG coinciden con esta definición,¹⁷⁸ y este último define, además, *charani* como “quebrar maíz”.¹⁷⁹ El morfema *pu*, por su parte, da la idea de venir haciendo algo,¹⁸⁰ por lo que el vocablo *charapu* puede interpretarse como “venir haciendo pedazos algo” o “venir reventando algo a golpes”.

Una traducción literal de *Charapu Zapi* sería “venir sacando algo que se encuentra adentro, haciendo ruido”. Sin embargo, es importante no perder de vista el probable contenido ritual de la fiesta, especialmente en su relación con el ciclo agrícola. En este sentido, si como dice Patricia Beltrán esta fiesta la ubicamos al final del periodo de secas e inicio de las lluvias, cuando en muchos lugares iniciaban las siembras y se reforzaban las peticiones de lluvia, es muy probable que el sentido profundo del nombre hiciera referencia a roturar la tierra para la siembra,¹⁸¹ en cuyo caso el nombre de la veintena pudiera ser “venir arando o roturando la tierra”; o bien estar relacionado con los truenos que anuncian las lluvias, en cuyo caso, su significado podría ser: “venir reventando estrepitosamente las nubes”.

A favor de la primera, lo expuesto no se contradice con el sentido dado por Caso al nombre, si reflexionamos en que a final de cuentas el parásito del árbol a que hace alusión Gilberti con el término *charapu* se refiere a una planta que brota de la corteza del árbol, lo que puede ser una alegoría del nacimiento del maíz y de las plantas en general.

¹⁷⁷ *Ibid*, p. 277.

¹⁷⁸ Gilberti, Maturino, *op cit*, p. 214; *Diccionario grande...*, p. 152.

¹⁷⁹ *Diccionario grande...*, p. 153.

¹⁸⁰ Lucas Gómez Bravo, Centro de Estudios de la Cultura P’urhépecha, UMSNH.

¹⁸¹ Es interesante que entre los mexicanos en este mes daba inicio formalmente el periodo de siembra, como lo testimonia fray Diego Durán, cuando señala que durante esta fiesta –que él ubica el diez de abril- “a gran prisa todos salían a sembrar los llanos y las pertenencias, aunque algunas dejaban para el mes que viene...”, además también se realizaban rituales para garantizar la protección de las sementeras: “En este día bendecían las sementeras los labradores e iban a ellas con braseros en las manos y andaban por todas ellas echando incienso, e íbase al lugar donde tenían el ídolo y dios de su sementera, y allá ofrecían copal y hule y comida y vino...” Como puede verse, ésta era una fiesta de acción de gracias a las deidades de los alimentos, la tierra, el agua, las semillas y la germinación. Durán, Diego, *op cit*, p. 247.

A favor de la segunda posibilidad, hay que recordar que en la fiesta de *Sicuíndiro* se representaban a las nubes, más concretamente la formación de las nubes que la diosa *Cuerauáperi* mandaba desde el oriente, y que para estos momentos ya se requería que derramara su vital líquido sobre la faz de la tierra. Otro elemento a considerar es el hecho de que los p'urhépecha hablantes actuales utilizan la expresión *charapu xati jánikua*, que significa “la lluvia viene tronando”,¹⁸² para referirse a los truenos que anuncian la lluvia. Finalmente, recordemos el pasaje ya citado de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, donde se dice que cuando *Tláloc* les ordenaba a los *tlaloque* que fueran a regar, éstos tomaban sus alcancías y las llenaban con agua, y en la otra mano llevaban unos palos con las que las tronaban, y de esta forma se producía la lluvia.¹⁸³ Sea válida una interpretación o la otra, lo que sí resulta evidente es la continuidad ritual-natural entre ambas festividades.

Las fiestas asociadas al crecimiento del maíz

El periodo del crecimiento y la floración abarcaría los siguientes cuatro meses, de los cuales solamente conocemos el nombre de dos de ellos, con sus respectivas fechas: *Mascoto* (19 de mayo al 7 de junio) y *Caheri Cónsquaro* (28 de junio al 17 de julio). Hipotéticamente podríamos pensar en que uno de los meses faltantes se denominaría *Cónsquaro*, y se ubicaría entre el 8 y el 27 de junio. El otro mes, probablemente haya sido el denominado como *Coríndaro*, del 29 de abril al 18 de mayo, o bien el que el padre Francisco Ramírez ubica como *Tziticuarénsquaro*, que él equipara a la fiesta de la Resurrección de Cristo. En el calendario mexicano serían las fiestas *Toxcal*, *Etzalcualiztli*, *Tecuhilhuitontli* o *Tlaxochimaco* (según Durán) y *Uei Tecuhilhuitl*. Durante este periodo, entre los mexicanos, se intensificaban las peticiones de lluvia, había distintas representaciones de las deidades del maíz, se les daba descanso a los instrumentos serviles, se intercambiaban regalos entre los diferentes oficios y se ofrecían comidas a los pobres y a los capitanes y guerreros.

¹⁸² Lucas Gómez Bravo, Centro de Investigación de la Cultura P'urhépecha, UMSNH

¹⁸³ No queremos dejar de mencionar otra posibilidad en el significado del nombre. El *Diccionario Grande* define el término *charapu* como “cuentas de árbol, o de fruta”. *Diccionario grande...*, p. 154. La definición reviste cierto interés pues nos refiere a la práctica muy común en las fiestas actuales de los pueblos indígenas de hacer y usar collares –“cuentas”- con frutas y otros productos.

Según nuestra opinión, la fiesta de *Coríndaro* podría haber seguido a *Charapu Zapi*, por lo que se ubicaría probablemente en el periodo de mayor sequía y el inicio de las lluvias, sin embargo, no hay muchos elementos que permitan confirmarlo. En la *Relación de Michoacán* se hace alusión a que la diosa *Cuerauáperi* es llevada a la ciudad de Mechoacan con motivo de esta celebración,¹⁸⁴ lo cual nos permite ubicarla dentro de las fiestas del ciclo agrícola; pero nada más. Para Alfonso Caso su nombre significa “tiempo de tortillas de maíz”,¹⁸⁵ aunque de acuerdo con Gilberti, el vocablo *curinda* se refiere más bien al pan, y *curunda* a los tamales o “pan abultado”, como bien lo apuntó Nicolás León, por lo que en todo caso *Curindaro* sería “tiempo de pan o tamal”, lo que nos parece una práctica ritual más común entre los pueblos mesoamericanos.

Caso la relaciona con la fiesta mexicana *Tititl*, por lo que la ubica entre el 25 de diciembre y el 13 de enero, aunque también plantea otra posibilidad si se considera el calendario otomí, en este caso correspondería al mes *Panquetzaliztli* y su ubicación sería entre el 15 de noviembre y el 4 de diciembre.¹⁸⁶ Existe, sin embargo, una inconsistencia en el planteamiento de Caso, ya que él mismo señala que *Coríndaro* es una fiesta dedicada a la diosa *Cuerauáperi*, deidad asociada a la fertilidad en general y por ende al ciclo agrícola, pero tanto *Panquetzaliztli* como *Tititl* son fiestas que corresponden al periodo de sequía.

Por nuestra parte, insistimos en que esta fiesta es parte del ciclo agrícola, y que se relaciona con el maíz y la fertilidad. En este aspecto, nos parece relevante lo que señala Patricia Beltrán respecto al significado del nombre de la celebración,¹⁸⁷ el cual pudo estar relacionado con los cuatrocientos discos de plata, en forma de “tortas redondas” llamadas *curinda* y que formaban parte del tesoro que se hallaba en Xanecho y que estaba dedicado a la deidad lunar.¹⁸⁸ Recordemos que existía una correlación entre la noche (y por consecuencia los astros nocturnos, la luna entre ellos) y la estación lluviosa, como lo ha dicho

¹⁸⁴ Alcalá, Jerónimo de, *op cit*, p. 332.

¹⁸⁵ Caso, Alfonso, *op cit*, p. 24.

¹⁸⁶ *Idem*.

¹⁸⁷ Beltrán, Patricia, *op cit*, p. 238.

¹⁸⁸ Alcalá, Jerónimo de, *op cit*, p. 671.

Michelle Graulich.¹⁸⁹ Para Eduard Seler el nombre *Xaratanga* significa “la que es alumbrada”, “la que ilumina o brilla”, y puede ser considerada, entonces, como diosa de la luna, aunque, aclara, transformada en diosa de la tierra y de los frutos campestres.¹⁹⁰ Así, al parecer esta fiesta estaba relacionada con el maíz que comenzaba –o debía comenzar- a crecer en las sementeras.

Por otra parte, si consideramos la raíz verbal *kuri*, cuyo significado es “quemar, o chamuscar, quemarse, y chamuscarse”.¹⁹¹ De esta misma raíz se deriva uno de los nombres con que también se conoce al sol: *achá kurhípiri*.¹⁹² Si a esta raíz le agregamos el morfema *ndu*, que tiene el significado de en, y el locativo *rho*, que se refiere a tiempo o lugar, tendríamos que *kurindarho* es “el tiempo en que el sol quema”, es decir, “el tiempo cuando hace más calor”. No lo ubicamos en el tiempo de la sequía, porque como vimos esta época se denomina *hozta*. Sino precisamente a la época del estiaje, caracterizado por las altas temperaturas y la falta de agua. Existe, sin embargo, otro vocablo muy similar que sí nos remite ese período: *karhinda*, que significa precisamente “época de sequía”.¹⁹³

En realidad no hay muchas bases para establecer correspondencia con alguna de las fiestas mexicanas, sin embargo, por la referencia al periodo de sequía, es probable que la fiesta *Toxca*¹⁹⁴ sea su equivalente. Para Durán el nombre de esta celebración significa “cosa seca”,¹⁹⁵ por lo que toda la fiesta reflejaba este estado. Por su parte, Sahagún señala que la fiesta estaba dedicada a *Tezcatlipoca*,¹⁹⁶ mientras que para Graulich –aunque él ubica esta fiesta en el periodo de secas- en esta fiesta se proseguía con la celebración de los

¹⁸⁹ Graulich, Michel, *op cit*, pp. 431-432.

¹⁹⁰ Seler, Eduard, *op cit*, p. 227.

¹⁹¹ *Diccionario grande...*, p. 118.

¹⁹² Velásquez, Pablo, *op cit*, p. 89. Su significado sería el señor que quema o que produce calor.

¹⁹³ Lucas Gómez Bravo, Centro de Investigaciones sobre la Cultura P’urhépecha.

¹⁹⁴ Durán llama la atención acerca de que esta fiesta caía casi siempre por la fecha del *Corpus Christi*, y se lamenta de tal coincidencia: “¡Maldito sea tan mal adversario que así cuadró y trujo su agua al molino para que nunca deje de andar esta rueda a punto!”. Durán, Diego, *op cit*, p. 255.

¹⁹⁵ *Ibid*, p. 40.

¹⁹⁶ Sahagún, Bernardino de, *op cit*, p. 117.

alimentos y la abundancia. Era la fiesta del maíz asado. Se agradecía a los padres del maíz, Tezcatlipoca y el sol descendiente.¹⁹⁷

Otra de las fiestas p'urhépecha conocidas correspondiente a este periodo es Mascoto. La única mención en la RM de esta celebración es para señalar la fecha en que los hijos de los principales tarascos fueron llevados a la ciudad de México para que fueran educados: 7 de junio.¹⁹⁸ Seler la equipara con la fiesta mexicana de *Etzalqualiztli*, ya que ambas, según él, tienen el mismo significado: comida en base a granos de maíz cocida con frijoles o carne.¹⁹⁹ El *Diccionario Grande* define *mascuta* como la comida hecha con “frijoles y mayz”.²⁰⁰ Además, ambas fiestas coincidían temporalmente, si tomamos en cuenta a Durán (9 al 28 de junio), mientras que Sahagún la ubica entre el 13 de mayo y el 1 de junio.

Sin negar el significado que se le ha dado a la fiesta, consideramos conveniente intentar otra interpretación que nos permita comprender mejor los aspectos rituales asociados a la celebración. Como señala Patricia Beltrán, por su posición respecto al ciclo agrícola –de la cual no hay ninguna duda-, esta veintena seguramente festejaba a los dioses de la lluvia que participaban en el crecimiento de los cultivos, especialmente del maíz,²⁰¹ por lo que nos permitimos sugerir otro significado.

Si descomponemos la palabra *Mázcoto* en *Ma-tzi-khu-thu*, y revisamos los *Elementos del tarasco antiguo*, de Mauricio Swadesh nos encontramos con algunas cuestiones interesantes. En primer lugar, Swadesh nos da el significado de *ma*: de paso, en camino.²⁰² De lo anterior, se desprende que esta raíz da cuenta de una transición o un proceso, como bien puede ser el crecimiento de una planta. Respecto a *tzi*, señala que se refiere a despertar, prender, brotar, burbujear, temprano, no maduro.²⁰³ Acerca de *khú*, nos menciona que hace alusión a hincharse, aumentarse, barriga, útero, mujer,

¹⁹⁷ Graulich, Michel, *op cit*, p. 360.

¹⁹⁸ Alcalá, Jerónimo de, *op cit*, p. 678.

¹⁹⁹ Seler, Eduard, *op cit*, p. 232.

²⁰⁰ *Diccionario grande...*, p. 321.

²⁰¹ Beltrán, Patricia, *op cit*, p. 237.

²⁰² Swadesh, Mauricio, *op cit*, p. 106.

²⁰³ *Ibid*, p. 142.

cumbre.²⁰⁴ Tanto esta partícula como la anterior enfatizan la etapa en que se encontraría el maíz en esos momentos, sería una planta tierna, que se encontraría en crecimiento pero que aún no madura. Por último, *tu* o *thu*, tendría el significado de echar cosas menudas, mover muchos, enterrar, cubrir.

Podemos intentar una interpretación del nombre de la fiesta en base a lo mencionado hasta aquí, y considerando su relación con la etapa del crecimiento del maíz: “lo que brota de la madre tierra y que se encuentra en crecimiento, pero que aún no madura”.²⁰⁵ Si bien es cierto esta interpretación encaja con la ubicación de la fiesta en el ciclo agrícola, aparentemente no guarda relación con las características de la comida que ritualmente se acostumbraba ingerir: *mascuta*, ya que éste era un platillo hecho a base de los granos de maíz correspondientes seguramente a la cosecha del año anterior. Carecemos de más elementos para abundar en este tema, por lo que esperamos que próximas investigaciones arrojen mayor luz al respecto.

Si consideramos la similitud en el significado del nombre y en la fecha de su realización, no parece existir duda de la correspondencia entre *Mascoto* y *Etzalcualiztli*. Al igual que en las veintenas anteriores, en ésta se celebraba la prosperidad, por lo que la sopa de maíz con frijoles significaba que había abundancia y denotaba fertilidad.²⁰⁶ En esta fiesta se agradecía a todas aquellas deidades vinculadas con el “sustento del pueblo”,²⁰⁷ como eran *Chalchiuhtlicue* (diosa de las aguas), *Chicomecóatl* (diosa del maíz) y *Huixtocihuatl* (diosa de la sal); también se rendía culto a *Tláloc*, a la tierra y la lluvia, la cual, para esta época, ya había entrado “de golpe, y el maíz, y todas las legumbres, iba crecido y empezaba echar su mazorca”.²⁰⁸ Sahagún nos dice que había fiesta a honra de los dioses del agua o de la lluvia, los llamados *tlaloque*.²⁰⁹

²⁰⁴ *Ibid*, p. 96.

²⁰⁵ Lucas Gómez Bravo nos comentó que *maskuta* tiene la connotación de “volver a la tierra”.

²⁰⁶ Durán, Diego, *op cit*, p. 259.

²⁰⁷ Graulich, Michel, *op cit*, p. 367.

²⁰⁸ Durán, Diego, *op cit*, p. 259

²⁰⁹ Sahagún, Bernardino de, *op cit*, p. 122.

Una ceremonia por demás interesante es que a los instrumentos de labranza les rendían reverencia en este día. Ofrecían ante ellos comida, bebida de vino, *etzalli* e incienso. Les saludaban y hablaban. A esta ceremonia le llamaban, según Durán, el “descanso de los instrumentos serviles”.²¹⁰ Ese día todos se bañaban y lavaban las cosas de labrar y los demás instrumentos de sembrar. Después de bañarse, todos bailaban llevando unas cañas de maíz en la mano.

De acuerdo con la *Relación de Michoacán*, la fiesta de *Cahera cónsquaro* se efectuaba el 17 de julio, “cuando llueve mucho en estas tierras”,²¹¹ por lo que no hay duda que es una fiesta asociada al ciclo agrícola. Tanto Eduard Seler como Alfonso Caso la equiparan con la fiesta mexicana de *Uei tecuilhuatl*, “la gran fiesta de los señores”, que según Durán se llevaba a cabo del 20 de julio al 7 de agosto, y del 22 de junio al 11 de julio, de acuerdo con Sahagún.

Respecto al significado de su nombre, no hay un acuerdo entre los investigadores. Para Seler, el nombre correcto de la fiesta debe ser *Kaheri acunsquaro*: “fiesta grande, en que se vuelve a comer fruta”,²¹² significado con el que no está de acuerdo Patricia Beltrán, pues considera que la traducción debe ser más bien “el tiempo de las grandes aguas”,²¹³ y que estaba dedicada a los dioses de la lluvia y del maíz.

En nuestra opinión, es más acertada la interpretación de Seler, ya que “grande” en p’urhépecha se escribe *caheri*, y la letra *a* correspondería entonces a la segunda palabra, que quedaría, efectivamente, *acónsquaro*, la cual puede bien interpretarse como “volver a comer fruta”, de acuerdo con Gilberti y Swadesh, que traducen *acuni* como comer fruta.²¹⁴ El desacuerdo de Beltrán con esta interpretación es porque a ella no le parece que el tiempo de comer fruta se ajuste al de mayor abundancia de las lluvias. Sin embargo, en el *Diccionario Grande de la lengua de Michoacan* encontramos la raíz verbal *acu*, que

²¹⁰ Durán, Diego, *op cit*, p. 260. Sin embargo, en lo personal, no me parece tanto un descanso, sino más bien un agradecimiento por la utilidad y beneficio que les proporcionaron, esperando, seguramente, que así continuaran en el resto de las actividades del año agrícola.

²¹¹ Alcalá, Jerónimo de, *op cit*, p. 661.

²¹² Seler, Eduard, *op cit*, p. 232.

²¹³ Beltrán, Patricia, *op cit*, p. 239.

²¹⁴ Gilberti, Maturino, *op cit*, p. 38; Swadesh, Mauricio, *op cit*, p. 56.

significa “comer”,²¹⁵ por lo que no se refiere exclusivamente a comer fruta. Además, en un sentido más amplio, el término *akuni* puede entenderse también como cortar fruta o cortarle un pedazo, como señala Pablo Velásquez.²¹⁶ Como puede verse, este verbo podría implicar desde comer fruta hasta ir al campo a cortar los frutos. Si este mes lo contextualizamos en el periodo agrícola en que se realizaba la fiesta, es muy probable que los frutos a que se refiere el vocablo sea el maíz tierno que ya empezaba a brotar en las sementeras, y que las personas cogían con fines ceremoniales.²¹⁷

Así tendríamos la raíz verbal *aku*: comer o coger frutos (también maíz tierno), a la cual se le agregó la partícula *ns*, que de acuerdo con Swadesh significa repetir o hacer con fuerza o mayor intensidad,²¹⁸ por su parte *qua* es un sustantivizador, y *rho* es un sufijo que nos proporciona la connotación de tiempo o lugar. De esta manera, podemos interpretar el nombre de esta fiesta como “fiesta grande en que se vuelve a coger y comer maíz tierno”.

Como lo hemos venido mencionando, muchas de las fiestas mesoamericanas estaban constituidas en pares, tal es probablemente el caso de *Caheri Acónsquaro* y otra fiesta de la cual desconocemos el nombre. En el calendario mexicano correspondería a las veintenas de *Tecuilhuitontli* y *Uei tecuilhuitl*. La primera de estas fiestas en realidad era preparatoria de la “gran fiesta de los señores”. En ella, se hacían sacrificios en honor a la diosa de la sal, *Huixtocíhuatl* –considerada hermana mayor de los *tlaloque*–, que era también la deidad titular de los que hacían la sal,²¹⁹ quienes durante diez días realizaban areitos. Johanna Broda dice que tanto ésta como la que se realizaba en honra de *Chalchiuhtlicue* en *Etzalitzli* eran fiestas de gremios profesionales.²²⁰

²¹⁵ *Diccionario grande...*, p. 5

²¹⁶ Velásquez, Pablo, *op cit*, p. 106.

²¹⁷ Es interesante mencionar que cuando se cortaban los panales del árbol también se utilizaba el término *cuihu acuni*: “coger estos panales silvestres”, (*Diccionario grande...*, p. 137) dándole el sentido de “cazar” o “castrar” el panal. Es probable que esta haya sido también la connotación de ir a cortar el maíz tierno a las sementeras, es decir, se podría entender que las personas iban a “cazar el maíz”. Hay que recordar que para ellos el maíz que brotaba del suelo volvía triunfador de su batalla contra las fuerzas del inframundo, y el agricultor era quien ahora lo estaba doblegando, lo estaba derrotando.

²¹⁸ Swadesh, Mauricio, *op cit*, p. 154.

²¹⁹ Sahagún, Bernardino de, *op cit*, p. 131.

²²⁰ Broda, Johanna, “Las fiestas...”, p. 298.

Según Durán esta fiesta también era llamada *Tlaxochimaco*, que quiere decir “repartimiento de rosas”, porque en ella se presentaban rosas “los unos a los otros”, y se festejaban con comidas curiosas y banquetes costosos. Además, se regalaban objetos entre sí, como eran mantas, bragueros y joyas.²²¹

Sahagún señala que unos cuatro o cinco días antes de esta fiesta, el señor y el pueblo hacían un convite en el que daban de comer a todos los pobres, no únicamente del lugar sino también de la comarca. Ocho días duraba este convite que hacía el señor a los pobres, dice Sahagún, “porque cada año en este tiempo hay falta de mantenimiento y hay fatiga de hambre”.²²² Por su parte Durán señala que cada barrio daba de comer y beber a los capitanes y soldados viejos de los ejércitos en gratitud por sus servicios.²²³

A los diez días de la veintena se realizaba la fiesta de *Huei Tecuáhuitl*, en honor a la diosa *Xilonen*.²²⁴ Los hombres bailaban llevando unas cañas de maíz en las manos, acompañando a quien iba a ser sacrificada en el templo de *Cintéotl*. Hecho este sacrificio todos tenían “licencia de comer xilotes y pan hecho de ellos, y de comer cañas de maíz”,²²⁵ pues para entonces ya había mazorcas frescas. De esta misma comida ofrecían en los templos a los dioses, acompañada de sartas de ají verde y sartales de mazorcas frescas de maíz, “como por primicias”.²²⁶

Las fiestas del “regreso de los muertos”

A partir del mes de agosto, ya había los primeros elotes, pero estaba el peligro de que las sementeras se helaran, por lo que se realizaban ofrendas y oblaciones. Se iba al cerro a cortar un árbol con el que se confeccionaba un madero largo, en el cual se colocaba la figura de alguna deidad hecha de masa de bledos. Desafortunadamente no se conoce el nombre de ninguna de las fiestas tarascas correspondientes a estos meses, por lo que analizaremos las

²²¹ Durán, Diego, *op cit*, p. 263.

²²² Sahagún, Bernardino de, *op cit*, p. 135.

²²³ Durán, Diego, *op cit*, p. 267.

²²⁴ Sahagún, Bernardino de, *op cit*, p. 138. Por su parte Durán dice que esta diosa tenía tres nombres: *Chicomecóatl*: “siete culebras”; *Chalchiuhcihuatl*: “piedra preciosa o esmeralda”; y *Xilonen*: “la que fue y anduvo delicadita y tierna, como mazorca ternecita y fresca”, Durán, Diego, *op cit*, p. 266.

²²⁵ Sahagún, Bernardino de, *op cit*, p. 139.

²²⁶ Durán, Diego, *op cit*, p. 265.

veintenas mexicanas correspondientes a este periodo: *Tlaxochimaco* o *Miccailhuitontli* (según Durán) y *Xocotl Huetzi*.

Según Durán, al entrar agosto, se temía la muerte de las sementeras por el hielo, para lo cual se apercebían con ofrendas y oblaciones en esta fiesta y en la siguiente.²²⁷ La primera fiesta servía de preparación a *Xocotl Huetzi* o “fiesta grande de los muertos”. En ella, la gente iba al campo y los maizales a buscar flores, las cuales juntaban en la casa del cu donde se hacía la fiesta. Al día siguiente hacían unas sogas con ellas. De acuerdo con Sahagún, esta celebración era en honor a *Uitzilopochtli*, por lo que también adornaban su imagen con flores; lo mismo hacían con los otros dioses.²²⁸ Pero el acontecimiento principal, tanto en ésta como en la veintena siguiente, era, sin duda, el levantamiento del *xocotl*, un enorme tronco que en la veintena siguiente era adornado con una figura de pájaro hecho de masa de bledos.

Durán y Sahagún discrepan en algunos detalles respecto a este ritual, sin embargo, éste parece haber sido de la siguiente manera: En la fiesta de *Miccailhuitontli* (o pasando ésta, de acuerdo con Sahagún) iban al cerro a cortar un árbol de unas 25 brazas, al cual le quitaban la corteza, lo alisaban y lo llevaban cargando hasta la orilla del pueblo, a donde salían las señoras y mujeres principales a recibirlo. Durán dice que quienes salían a recibirlos eran los sacerdotes de los templos con cantos y bailes. A quienes lo cargaban les obsequiaban jícaras de cacao y les colgaban flores. Allí le ponían el nombre de *xocotl*.²²⁹

Mientras que Durán señala que este madero permanecía tirado en el suelo por espacio de veinte días, donde le “hacían la misma reverencia y acatamiento que nosotros hacemos a la cruz de nuestro Redentor”,²³⁰ Sahagún menciona que se llamaba a todos los del pueblo para levantarlo y así permanecía los veinte días, y que en la vigilia de la fiesta lo volvían a tirar al suelo y allí lo dejaban toda la noche.²³¹ De acuerdo con Durán, cada día, durante todo este

²²⁷ *Ibid*, p. 269.

²²⁸ Sahagún, Bernardino de, *op cit*, p. 140-141.

²²⁹ Durán, Diego, *op cit*, p. 270.

²³⁰ *Idem*.

²³¹ Sahagún, Bernardino de, *op cit*, p. 142.

tiempo bendecían y santificaban el madero con muchas ceremonias, cantos, bailes, incienso, sacrificios de sangre, ayunos, azotes y otras penitencias. Encima le colocaban ofrendas y le hablaban “como si fuera de razón y entendimiento”.²³²

El día de la fiesta por la mañana, terminaban de arreglar el madero y preparaban otro más pequeño, que colocaban en la parte superior del madero largo. Una vez que estaba listo lo arreglaban con papeles, mismos con los que también adornaban una estatua como de un hombre (Sahagún) o de un pájaro –*xocotl*- (Durán) hecho de masa de semillas de bledos, encima le colocaban tres tamales hechos del mismo material. En determinado momento, la gente se reunía alrededor del tronco y los “capitanes” cuidaban que nadie subiese, mientras que algunos mancebos hacían los mayores esfuerzos por trepar por unas maromas que tenía el tronco. Sólo unos cuantos lograban llegar, el primero que llegaba arriba tomaba lo que allí se encontraba, lo desmenuzaba y los pedazos los arrojaba sobre la gente que estaba abajo, “y cuando caían los pedazos de los tamales, todos extendían los brazos para tomarlos, y algunos reñían y se apuñeaban por el tomar de los pedazos. Había gran vocería sobre el tomar los pedazos que caían de arriba. Y otros tomaban los penachos que tenía sobre la cabeza la imagen o estatua, que echaba desde arriba el que había subido”.²³³

Cuando ya no había nada más que tomar de la punta del árbol, se derribaba y la gente trataba de adueñarse aunque fuese de un pedazo de aquél. Aunque antes de que lo derribasen ponían alrededor del palo gran ofrenda de comida y vino de la tierra. Este era el momento culminante de la fiesta de *Xocotl huetzi*, que quiere decir, por cierto, “la caída de Xocotl”.²³⁴

No obstante que Michel Graulich ubica estas fiestas en el periodo de primavera, es muy interesante el análisis que realiza del significado de este ritual. Él considera que este madero simboliza la fecundación de la tierra, y que el *xócotl* (“fruto que cae”) “era el prototipo de los difuntos gloriosos que volvían

²³² Durán, Diego, *op cit*, p. 270.

²³³ Sahagún, Bernardino de, *op cit*, p. 146.

²³⁴ Durán, Diego, *op cit*, p. 272.

a la tierra en esta veintena, y que, convertidos en astros, se ocultaban en el horizonte o, convertidos en pájaros, venían a libar las flores”.²³⁵ Una variante de este ritual era el juego del volador. En su análisis, Graulich da cuenta de esta práctica en varios lugares de Mesoamérica, y concluye señalando que “siempre [...] el rito tiene como meta la fertilidad y, a menudo, los voladores representan a los difuntos que vienen a fecundar a la tierra”.²³⁶

Como ya lo mencionamos, desafortunadamente no existen datos sobre las fiestas tarascas correspondiente a estas veintenas, pero llama poderosamente la atención el elemento central de las fiestas mexicanas: el xocotl. El interés obedece a que en la fiesta actual del *Corpus Christi*, que en la mayoría de los pueblos p'urhépecha se realiza entre los meses de junio y julio, se conserva un ritual muy semejante al descrito por las fuentes nahuas, y que actualmente es conocido como palo encebado, o *kuipu* (“panal”) en p'urhépecha.

En la actualidad el ritual del palo encebado se centra en la subida al mismo para tomar el “panal”. El derribamiento del árbol carece de mayor relevancia, aunque es probable que tiempo atrás sí estuviera más integrado al ritual, pero no he encontrado referencias ni testimonios al respecto. Sin embargo, siguiendo el arquetipo de la fiesta mexicana del *xocotl huetzi*, es factible que el panal o *kuipu*, al caer al suelo, haya simbolizado la fertilización de la tierra, pues en la mitología p'urhépecha los dioses celestes son los engendradores, mientras que los del inframundo son los que paren, los que dan vida.

Las fiestas preparatorias de la cosecha

En las semanas posteriores, el maíz se iba madurando y secando, hasta estar en su punto para la cosecha. Pero antes de esto, se realizaban las fiestas de los preparativos. No se conoce el nombre de uno de los meses tarasco relacionado con esta etapa, pero suponemos que el otro mes sería *Uapánsquaro* (6 al 25 octubre). En el calendario mexicano serían los meses de *Ochpaniztli* y *Teutleco* o *Pachtontli* (Según Durán). En este tiempo se hacía una fiesta en honor a la diosa *Toci*, la madre de los dioses, y *Chicomecóatl*. Los sacerdotes de esta última arrojaban o sembraban maíz, y todos cogían de él.

²³⁵ Graulich, Michel, *op cit*, p. 415.

²³⁶ *Ibid*, p. 420.

Las doncellas de la diosa llevaban mazorcas. De acuerdo con Durán era el “día de barrer” y se hacía un “combate”.

De acuerdo con la RM cuando unas mujeres de Naranjan salieron a una sementera de Queréquaro, lugar cercano a Çacapo, a recoger mazorcas para la fiesta de *Vapánsquaro*, el 25 de octubre, se encontraron muerto el venado que *Ticatame* había herido el día anterior, y como los de Naranjan lo tomaron y lo descuartizaron, haciendo caso omiso de la advertencia de *Ticatame*, éste hirió a sus cuñados y se vio forzado a huir junto con su esposa; en su huida, la hija de *Ziránziráncamaro*, señor de Naranjan, tomó a su dios *Vaçoriquare* que se encontraba precisamente en Queréquaro y que era reconocido por ser “muy liberal, y da[r] de comer a lo[s] hombres”, y *Ticatame* lo colocó junto a su dios, *Curicaueri*.²³⁷

Dos elementos nos permiten ubicar perfectamente esta fiesta dentro del ciclo agrícola: la fecha del 25 de octubre y la acción de ir a coger mazorcas para la fiesta por parte de las mujeres. Además, Patricia Beltrán sugiere que el dios *Vaçoriquare* pudo representar al maíz maduro,²³⁸ pues se consideraba que era “muy liberal” y daba de comer a los hombres, y también porque era venerado en las sementeras de Queréquaro, lugar donde las mujeres habían ido a recoger las mazorcas para la fiesta de *Vapánsquaro*. Al parecer ese lugar fue considerado a partir de entonces como un importante centro referente de la fertilidad y, en especial de las buenas cosechas, como lo sugiere el hecho de que, al ocupar Mechoacan, *Hiripan* y *Tangaxoan* consiguieron maíz de Naranjan, “que era muy bueno”, y también frijoles.²³⁹

Aunque todos coinciden en ubicar esta fiesta en la época de las cosechas, no hay un consenso en torno al significado de su nombre. Eduard Seler tradujo el nombre como “la fiesta en la que se vuelven a echar las suertes para el año próximo”,²⁴⁰ pues lo deriva del verbo *uapacutarahpeni*, cuyo significado es “hacer jugar a los naipes o los dados”.²⁴¹ Por su parte, Alfonso Caso lo deriva

²³⁷ Alcalá, Jerónimo de, *op cit*, p. 346.

²³⁸ Beltrán, Patricia, *op cit*, p. 243.

²³⁹ Alcalá, Jerónimo de, *op cit*, p. 474.

²⁴⁰ Seler, Eduard, *op cit*, p. 232.

²⁴¹ *Idem*.

del verbo *uapángani*, que se traduce como “cerrar con llave de palo”, y él mismo le da la interpretación de “el gran tiempo (o mes) de volver a cerrar”.²⁴² El DG traduce esta palabra como “echar llave o cerrojo”.²⁴³ Si a la raíz *uapánga* le agregamos el morfema *ns*, que como ya habíamos dicho significa repetir, hacer con fuerza, coincidimos con la interpretación que hace Caso. Por su parte Patricia Beltrán vincula el nombre con *varoparacuni*, que significa “coger mazorcas de la heredad”,²⁴⁴ por lo que lo traduce como el “tiempo de la [pequeña] fiesta de la cosecha del maíz”.

No cabe la menor duda que es una fiesta asociada a la cosecha. Incluso, podemos hacer mención de dos vocablos que hacen alusión a actividades probablemente vinculadas a esta fiesta. El primero es *vaparuarani*, que Lagunas traduce como “derramar con el puño o la mano granos gruesos, como el maíz o el garbanzo, de manera similar cuando lo siembran”.²⁴⁵ Si observamos, esta expresión se compone de dos palabras en realidad: *vaparu* y *uarani*. La primera significa echar o arrojar algo,²⁴⁶ mientras que la segunda significa bailar o danzar. Así tendríamos un baile en el que se simula o representa la siembra del maíz. Pudiera pensarse que una danza en la que se simula la siembra no correspondería a este periodo de la cosecha, sin embargo, como referente diremos que en la fiesta mexicana de *Tepeilhuitl* (30 de septiembre al 19 de octubre, de acuerdo con Sahagún, y del 27 de octubre al 15 de noviembre, en consideración de Durán) había también una danza en la que cuatro mujeres que serían sacrificadas derramaban las cuatro variedades de maíz a los cuatro puntos cardinales.²⁴⁷

El otro vocablo es *vapa vapandani*, que el DG traduce como “echar por ay o derramar trigo, maíz, garvanços, etc.”,²⁴⁸ acción que adquiere un sentido más profundo si se realiza en determinado contexto ritual o ceremonial, como sería

²⁴² Caso, Alfonso, *op cit*, p. 12.

²⁴³ *Diccionario grande...*, p. 677.

²⁴⁴ Beltrán, Patricia, *op cit*, p. 244.

²⁴⁵ Lagunas, Juan Baptista, *op cit*, p. 382.

²⁴⁶ Swadesh, Mauricio, *op cit*, p. 148.

²⁴⁷ Durán, Diego, *op cit*, p. 154-155.

²⁴⁸ *Diccionario grande...*, p. 678.

una fiesta asociada a la cosecha del maíz, en que habría seguramente agradecimientos hacia las deidades por el producto obtenido.²⁴⁹

En la fiesta llamada *Ochpaniztli* (Sahagún: 15 de agosto al 9 de septiembre; Durán: 17 de septiembre al 7 de octubre) se festejaba tanto a la madre de todos los dioses, *Toci*, como a *Chicomecóatl*, en tanto deidad del maíz. Al igual que en la fiesta de *Tlacaxipehualixtli* había desollamiento de personas, en este caso de mujeres, y también se vestían con sus pieles. En uno de los días de la veintena, los sátrapas de la diosa *Chicomecóatl* vestidos con los pellejos de los cautivos que habían sido desollados se subían a un cu que llamaban “la mesa de *Huitzilopochtli*”, y “desde allí arrojaban o sembraban maíz de todas maneras, blanco y amarillo, y colorado y prieto, sobre la gente que estaba abaxo, y también pepitas de calabaza, y todos cogían aquel maíz y pepitas, y sobre ello se apuñeaban las doncellas que servían a la diosa *Chicomecóatl* [...] Todas las llevaban a cuestas cada [una] siete mazorcas de maíz rayadas con ulli derretido y embueltas en papel blanco en una manta rica...”²⁵⁰

Michel Graulich llamó la atención sobre la similitud entre *Ochpaniztli* y *Tlacaxipehualixtli*, ya que ambos definen dos medios años, pero él considera que el primero marca el inicio del periodo de lluvias, mientras que con el segundo arranca el periodo de secas.²⁵¹

La fiesta de *Teutleco* o *Pachtontli*, que quiere decir llegada o venida de los dioses,²⁵² aunque Durán también le llama *Pachtontli*, que quiere decir “mal ojo”,²⁵³ la cual es una yerba que nace en los árboles y se cuelga en las ramas.²⁵⁴ Para la fiesta se adornaban unos altares con cañas y se colocaban solamente en las casas de las diosas, los altares donde estaban las estatuas de los ídolos particulares en las casas del pueblo (probablemente deidades

²⁴⁹ Resulta muy sugerente la imagen de la fiesta del *Corpus Christi* actualmente donde uno de los elementos centrales es precisamente la acción en que varias personas, tanto hombres como mujeres, arrojan granos de maíz al suelo, en algunos casos acompañados de un baile al que llaman de “las sembradoras”.

²⁵⁰ Sahagún, Bernardino de, *op cit*, p. 151.

²⁵¹ Graulich, Michel, *op cit*, p. 423,426.

²⁵² Sahagún, Bernardino de, *op cit*, p. 152.

²⁵³ Durán, Diego, *op cit*, p. 277.

²⁵⁴ Esto nos recuerda uno de los probables significados de la fiesta de *Charapu zapi*; hay que señalar que Alfonso Caso ya las había relacionado. Caso, Alfonso, *op cit*, pp. 23-24.

tutelares del linaje o el barrio). A los muchachos que las elaboraban les regalaban en cada casa un chiquihuite de maíz o cuatro mazorcas, y los más pobres solamente dos o tres. A este obsequio le llamaban *cacálotl*, que quería decir aguinaldo. Este maíz se lo comían tostado,²⁵⁵ pero solamente aquellos que eran conocidos por diligentes y trabajadores.

El último día de la veintena, dice Sahagún, se hacía la fiesta de *Teutleco*, que significa “la llegada de los dioses”. Primero llegaban *Telpuchtli* y *Tlamatzíncatl* (ambas, advocaciones distintas de *Tezcatlipoca*) pues eran más jóvenes y veloces; el día de la fiesta, por la noche, llegaban los demás dioses, y al día siguiente llegaba el dios de los mercaderes, llamado *Yacapitzáoac* o *Yacatecutli*, y otro dios llamado *Ixcoçauhqui* o *Xiuhtecútl*, que es el dios del fuego, a quien los mercaderes le tenían mucha devoción.²⁵⁶ Les ofrendaban semilla de bledos tostada y molida, y una parte la revolvían con agua y otra con miel. Durán dice que ésta era una fiesta en honor a *Huitzilopochtli*, pues era cuando venía.²⁵⁷

Las fiestas de la cosecha

El ciclo agrícola concluía, lógicamente, con la cosecha. Correspondería a la fiesta de *Caheri Uapánsquaro* o gran fiesta de la cosecha. Su equivalente en el calendario mexicano sería *Tepeilhuitl* o *Huey Pachtli* (según Durán), en el cual se honraba a los dioses de los montes, a los del agua y del maíz. Se derramaba maíz a los cuatro puntos cardinales. También era una fiesta de los oficios, pues consideraban a los *tlaloque* como sus inventores, y se hacía un baile en su honor.

No parece existir mayor problema para ubicar la fiesta de *Caheri Uapánsquaro* en el calendario de los tarascos. Bajo el argumento de que en los calendarios de otros pueblos mesoamericanos existen varios pares de fiestas (pequeñas y grandes), Alfonso Caso ubica esta fiesta inmediatamente posterior a *Uapánsquaro*, es decir, del 26 de octubre al 14 de noviembre, y la asocia a la

²⁵⁵ Nótese el parecido con el “cacalote” que se menciona en la fiesta de Sicuíndiro. Alcalá, Jerónimo, *op cit*, p. 331.

²⁵⁶ Sahagún, Bernardino de, *op cit*, p. 152-153.

²⁵⁷ Durán, Diego, *op cit*, p. 277.

fiesta mexicana de *Quecholli*,²⁵⁸ mientras que para Seler se equiparaba con *Tepeilhuitl* o *Uei Pachtli*.²⁵⁹

En líneas anteriores mencionamos que durante *Sicuíndiro*, los sacerdotes de la diosa *Cuerauáperi*, los llamados *hauripicípecha* o “cortadores de cabello”, llevaban ofrendas en la fiesta de *Charapu zapi* a quienes habían sido sacrificados y desollados en *Cuingo*. Estos mismos eran quienes en la fiesta de *Caheri Uapánsquaro* bailaban con cañas de maíz en las espaldas.²⁶⁰

Además de permitirnos la única referencia explícita a esta fiesta que aparece en la *Relación*, nos invita a reflexionar sobre el conjunto de fiestas agrícolas, a través de la figura de los *hauripicípecha*, quienes aparecen en los tres momentos cruciales del ciclo: como ya lo señalamos en su momento, al principio del año, las fiestas de *Cuingo* y *Sicuíndiro* estaban relacionadas con las lluvias y la fertilidad en general, así como con las peticiones para un buen año. Posteriormente, en la fiesta de *Charapu Zapi*, se iniciaba la siembra del maíz; por último, *Caheri Uapánsquaro*, era la fiesta de la cosecha. Intencionadamente o no, los indígenas informantes de fray Jerónimo de Alcalá dejaron patente la relevancia de estas tres fiestas del ciclo agrícola, en las cuales destacan el culto a la multicitada diosa *Cuerauáperi*, a la diosa del maíz y a los dioses del agua.

En el calendario mexicano la última fiesta del ciclo agrícola, *Tepeilhuitl* -“fiesta de los cerros”-, era en honor a los dioses del agua. Diego Durán la llama Huey Pachtli, que quiere decir, “el gran mal ojo”, pero que también es conocida como Coailhuitl o “fiesta general de toda la tierra”, en la cual se celebraba la fiesta de los cerros, y se festejaba a *Tláloc*, a la diosa de las aguas y fuentes y a los cerros principales.²⁶¹

Hacían unas imágenes de montes con masa de bledos, con cara y ojos, como si fueran personas, pues consideraban que allí eran donde se juntaban las nubes. También mataban algunas mujeres en su honor, o de los dioses de los

²⁵⁸ Caso, Alfonso, *op cit*, p. 23.

²⁵⁹ Seler, Eduard, *op cit*, p. 232-233.

²⁶⁰ Alcalá, Jerónimo de, *op cit*, p. 232.

²⁶¹ Durán, Diego, *op cit*, p. 279.

montes, a las cuales les ponían por nombres *Tepóxoch* (“flor del cerro”), *Matlalcuae* (“diosa del agua viva, de los ríos y lagos”), *Xochtécatl* (“entre flores”) y *Mayáuel* (“dios de los magueyes”). Un quinto sacrificado era hombre, éste era la imagen de las culebras; le llamaban *Milnáoatl* (“Serpiente nube”; dios de las tempestades y la caza). Sus corazones eran ofrecidos a *Tláloc*.²⁶²

Llaman nuestra atención -por su gran similitud con unos de los aspectos más significativos de la fiesta del *Corpus Christi*- dos episodios rituales. El primero de ellos, consistía en que el día de la fiesta iban hasta una piedra redonda llamada Cuauhxicalli, y encima se subían dos mozas doncellas muy arregladas y cuatro sacerdotes con cuatro jícaras de maíz en las manos; en cada cual llevaban una variedad distinta de maíz: blanco, negro, amarillo y morado.

Y poniéndose el que llevaba el maíz negro delante de ellas, metían la mano en la jícara y, como quien siembra, vueltas hacia el monte, lo derramaban. Acabada la jícara de maíz negro, traían la del blanco, y volviéndose hacia las sementeras de los llanos, hacían lo mismo, y el maíz amarillo derramábalo hacia la parte de la laguna y el morado, (a) otra cuarta parte que ellos llaman Amilpan.

En acabando de derramar aquellos cuatro géneros de maíz la gente acudía con gran priesa a coger de ello lo que más podían, porque aunque no cogiese sino dos granos, los llevaba y guardaba con mucho cuidado y lo sembraba para tener semilla de aquel maíz bendito.²⁶³

El otro episodio, corría a cargo de algunos de los oficios, como eran los plateros, pintores, entalladores, labranderas y tejedoras, que celebraban la llegada de su diosa *Xochiquetzal*, para lo cual vestían a una mujer con el mismo atuendo que caracterizaba a la deidad. Luego la sacrificaban y desollaban; uno se ponía el pellejo y se sentaba en las gradas del templo con un telar en las manos simulando tejer. “Mientras él fingía que tejía, bailaban todos los oficiales dichos, con disfraces de monos, gatos, perros, adives, leones, tigres, un baile de mucho placer, llevando en las manos las insignias cada uno de su oficio: el platero llevaba sus instrumentos, los pintores, sus

²⁶² Sahagún, Bernardino de, *op cit*, pp. 154-155.

²⁶³ Durán, Diego, *op cit*, p. 155.

pinceles y escudillejas de las colores...”²⁶⁴ Hay que recordar que entre los p’urhépecha, cada oficio tenía también su propia deidad tutelar.²⁶⁵

Como le veremos en su momento, dos de los rasgos más notables en la fiesta del *Corpus Christi* en el periodo colonial asociados a la matriz mesoamericana— que ha perdurado incluso hasta nuestros días— eran la participación de los oficios y las “sembradoras”. Al igual —o tal vez en mayor medida— que en otras referencias a aspectos de las fiestas mexicanas, estos dos episodios nos permiten presuponer cómo fueron muy probablemente las fiestas p’urhépecha, y de esta forma llenar el vacío generado por la falta de fuentes de información. Evidentemente, no pretendemos de ninguna forma afirmar categóricamente que las prácticas rituales mexicanas y p’urhépecha eran exactamente idénticas, pero sí hay suficientes indicios que nos sugieren que ambas sociedades compartían creencias y prácticas culturales. Además, la información etnográfica sobre la fiesta actual del *Corpus Christi* en los pueblos p’urhépecha parece confirmar fehacientemente esas coincidencias.²⁶⁶

La fiesta de *Equata Cónsquaro*

Intercalamos entre el fin del ciclo agrícola y el inicio de las fiestas de la guerra, la celebración de *Equata cónsquaro*, la llamada por Alcalá como “fiesta de las flechas”.²⁶⁷ Curiosamente, entre los mexicanos por la misma fecha se realizaba

²⁶⁴ *Idem.*

²⁶⁵ Ramírez, Francisco, “Relación...”, p. 495.

²⁶⁶ En los pueblos de la ribera e islas del lago de Pátzcuaro, los oficios más llamativos son los pescadores, quienes ejecutan la danza del pescado. En la Sierra, por su parte, los oficios relacionados con la madera son los más representativos. En Sevina y Comachuén, grupos de tejamanileros y carpinteros se ubican en el atrio o en la plaza a elaborar sus productos, que van desde el tejamanil, utensilios de cocina y sillas, hasta canoas y cabañas. Por otra parte, en la isla de la Pacanda, al término de la procesión, el grupo de agricultores cargando la imagen de San Isidro Labrador se enfilan a un terreno para simular el cultivo de maíz, labor que realizan tanto hombres como mujeres. De igual manera, en Acachuén, durante el recorrido por el pueblo se suman una gran cantidad de hombres portando unas cañas de maíz en sus espaldas. Algunos van bailando. Al llegar al atrio, se unen con otros grupos y comienzan a bailar en círculos. Es tal la cantidad de personas que pareciera una milpa en movimiento. En Santa Fe de la Laguna, por la tarde del día de *Corpus*, una gran cantidad de mujeres, conocidas como “las sembradoras”, y algunos hombres bailan por las calles del pueblo. Al llegar a la plaza o el atrio del templo, los espera un grupo de jóvenes y niños disfrazados con pieles de animales, a los que se les conoce como “venados”, y unos cazadores. También se suman los agricultores en sus tractores. Todos juntos, “sembradoras”, agricultores, “venados” y cazadores, bailan en torno a la plaza o el atrio, donde se ha colocado previamente el palo encebado. Como se puede observar, a pesar de las variantes locales, el común denominador son las prácticas ritualizadas que tienen como elemento central al maíz en sus distintas etapas.

²⁶⁷ Alcalá, Jerónimo de, *op cit*, p. 333.

la fiesta de *Quecholli* en honor a *Mixcóatl* o *Camaxtle* (según Durán), y en la cual se elaboraban saetas y dardos para la guerra; era una fiesta de los cazadores, quienes sacrificaban animales y entraban en procesión.

Desde la perspectiva del ejercicio del poder, sin duda, esta era una de las más importantes celebraciones para el grupo *uacúsecha*. A tal grado era su relevancia que de hecho el relato histórico que el *petámuti* hace el día de la fiesta es lo que estructura el texto de la RM en todo el capítulo segundo: “Y como se llegase el día de la fiesta y estuviesen todos aquellos malhechores en el patio, con todos los caciques de la Provincia y principales y mucho gran número de gente, levantábase en pie Sacerdote mayor y tomaba su bordón o lanza y contábase allí toda la historia de sus antepasados...”²⁶⁸ Lo que sigue a continuación es efectivamente dicho relato.

El discurso histórico buscaba legitimar el predominio del linaje *uacúsecha*, como puede observarse desde el inicio del relato, cuando el *petámuti* explica cómo empezaron a poblar los antecesores del cazonci esta región:

Empezaba así aquel Sacerdote mayor: ‘vosotros los del linaje de nuestro dios *Curícaueri*, que habéis venido, los que os llamáis *Enéami* y *Çacápuhireti*, y los rey[e]s llamados *Vanácaze*, todos los que tenéis este apellido ya nos habemos juntado aquí en uno, donde nuestro dios *Tirépenie Curícaueri* se quiere quejar de vosotros y ha lástima de sí. El empezó su señorío donde llegó al monte llamado *Virúguarapexo*, monte cerca del pueblo de *Çacapo tacánendan...*²⁶⁹

Pero el aparato ideológico de dominación política de los *uacúsecha* iba, además, acompañado de un efectivo mecanismo de coerción social: el castigo público a los transgresores del orden, especialmente a los que incumplían en sus obligaciones con el cazonci. Alcalá menciona que al día siguiente de la fiesta se hacía justicia “de los malhechores que habían sido rebeldes o desobedientes y echábanlos a todos presos en una cárcel grande”.²⁷⁰ Algunos de los delincuentes más comunes eran aquellos que no traían leña para los fogones, los espías de la guerra, los que no habían ido o habían vuelto de ella

²⁶⁸ *Ibid*, p. 340.

²⁶⁹ *Idem*.

²⁷⁰ *Ibid*, p. 333.

sin licencia, los malhechores, las malas mujeres, los hechiceros, los que se iban de sus pueblos, los que habían dejado perder las sementeras del *cazonci* por no desyerbarlas, los que quebraban los magueyes y los “pacientes del vicio contra natura”. También encarcelaban a los esclavos que no querían servir a sus amos y a los que dejaban de sacrificar en las fiestas.²⁷¹ Estos transgresores del orden social eran llamados *uázcata*, y si cometían delitos en cuatro ocasiones los sacrificaban.

Para que fuera efectivo el castigo, esto es, para que tuviera el impacto social esperado por los gobernantes –el mantenimiento general del orden en el reino-, debía ponerse en funcionamiento toda la parafernalia de que era capaz el Estado tarasco, y realizarse ante aquellos elementos claves en la maquinaria de control político administrativo. A esta fiesta comparecían todos los señores y autoridades subordinadas a los tarascos, por lo que tenía una gran trascendencia política para conservar la unidad interna. Se reafirmaba los compromisos entre los múltiples señoríos del reino de Michoacán con el dios *Curicaueri* y sus representantes *uacúsecha*. El que presidía la fiesta era el *petámuti*, en representación del *cazonci*, quien durante veinte días continuos escuchaba las acusaciones sobre los delitos cometidos por los *vázcata*, en el patio de la casa del *cazonci*. El día de la justicia general venía el *petámuti*, vestido con

una camiseta llamada *ucata-tararénguequa* negra, y poníase al cuello unas tenazillas de oro y una guirnalda de hilo en la cabeza, y un plumaje en un tranzado que tenía como mujer, y una calabaza a las espaldas, engastada en turquesas, y un bordón o lanza al hombro, e iba al patio del *cazonci* así compuesto, con mucha gente de la ciudad y de los pueblos de la provincia; e iba con él el gobernador del *cazonci*, y asentábase en su silleta, que ellos usan, y venían allí todos los que tenían oficios del *cazonci*, y todos sus mayordomos que tenían puestos sobre las sementeras de maíz y frisoles y axi y otras semillas, y el capitán general de la guerra, que lo era algunas veces aquel su gobernador, llamado

²⁷¹ *Ibid*, pp. 333-334.

Angatácuri, y todos los caciques, y todos los que se habían querellado, y traían al patio todos los delincuentes...²⁷²

El vigésimo día, al final de los “juicios”, el *petamuti* narraba las hazañas del *cazonci* a la audiencia, que lo escuchaba atentamente hasta que anochecía, sin beber ni comer. Al final, se ejecutaba una parte de los condenados, los cuales eran dedicados al dios del infierno, y otra se reservaba para la fiesta de *Cuingo*.

A pesar de que fray Jerónimo de Alcalá la traduce como la fiesta de las flechas, es necesario explicar más ampliamente el nombre. Para Eduard Seler la grafía correcta del término debe ser Cezquata-cu-ns-qua-ro, y la traduce como “donde de nuevo se guarda bien” o “donde se renueva la tradición”.²⁷³ Por su parte, Del Paso y Troncoso coincide con la traducción de Alcalá de fiesta de las flechas.²⁷⁴ Alfonso Caso dice que el nombre debió ser *Uazcuata conscuaro*, ya que en ella se castigaba masivamente a los transgresores o *vázcata*, y la ubicó en el mes inmediatamente anterior a *Caheri cónsquaro*.²⁷⁵

En el análisis que hace del nombre, Patricia Beltrán considera que el nombre de “fiesta de las flechas” pudo haber sido sugerido por los indígenas al fraile franciscano, pues para ellos las flechas evocaban los señoríos conquistados e incorporados a los dominios del dios *Curicaueri* y los gobernantes *uacúsecha*. Agrega que esta interpretación es congruente con el contexto ritual de la fiesta,²⁷⁶ como también nosotros ya lo dejamos expuesto.

Si analizamos la etimología del nombre nos encontramos con que la raíz *equa* significa “estar, poner, o quitar, o junta[r] muchas cosas largas unas con otras”,²⁷⁷ que es muy similar a lo que Gilberti señala: “poner o estar cosas largas de dos arriba...”,²⁷⁸ mientras que la partícula *ta* quiere decir “estar, o poner alguna cosa, junta de otra en la parte, o hazia la parte, que señalare la

²⁷² *Ibid*, p. 339.

²⁷³ Seler, Eduard, *op cit*, p. 172

²⁷⁴ Paso y Troncoso, Francisco del, *op cit*, p. 86.

²⁷⁵ Caso, Alfonso, *op cit*, p. 23.

²⁷⁶ Beltrán, Patricia, *op cit*, p. 249.

²⁷⁷ *Diccionario grande...*, p. 185.

²⁷⁸ Gilberti, Maturino, *op cit*, p. 218.

interposición”.²⁷⁹ Así, la interpretación de equata puede ser: “el lugar donde se ponen o están los objetos largos (flechas).” En cuanto al término *cónsquaro*, consideramos la raíz *co*, que significa “cosa ancha”,²⁸⁰ el morfema *ns*, cuyo sentido es repetir o hacer algo con fuerza,²⁸¹ el morfema *kua* es un sustantivizador y *rho* es locativo. La traducción sería entonces “el lugar o tiempo donde se vuelve a ensanchar”.

Vistos en su conjunto y en el contexto de lo que la RM nos dice de la fiesta, así como el análisis de los autores ya mencionados, podemos concluir con que el nombre de la fiesta se puede entender como “el tiempo en que el reino se vuelve a poner en orden”.

Como pudimos observar a lo largo del capítulo, sin perder de vista las profundas diferencias entre una religión y otra, en torno a las celebraciones festivas existían varios aspectos en común que pueden ayudar a explicar mejor el proceso de sincretismo a partir de la conquista española, y en la cual, al parecer las fiestas desempeñaron un importante papel en la estrategia de conversión.

El primero de estos rasgos fue el carácter agrario presente en ambos calendarios, más evidente en el caso p’urhépecha que en el cristiano, y que nos permite plantear, en este momento al menos en términos temporales, una coincidencia entre la fiesta del *Corpus Christi* y aquellas celebraciones prehispánicas del calendario p’urhépecha relacionadas con el crecimiento y la maduración del maíz: *Coríndaro*, *Mascoto*, *Caheri Acónsquaro*, *Uapánsquaro* y *Caheri Uapánsquaro*, más dos fiestas de las cuales se desconoce su nombre, pero que hipotéticamente se ubicarían en los meses de agosto y septiembre.

Pero la simple coincidencia temporal no explica *per se* el sincretismo de las fiestas cristiana y prehispánicas. Es necesario considerar otros aspectos que pudieron incidir favorablemente en este proceso. Por un lado, recordemos que

²⁷⁹ Lagunas, Juan Baptista, *op cit*, p. 365.

²⁸⁰ Gilberti, Maturino, *op cit*, p. 213; *Diccionario grande...*, p. 103.

²⁸¹ Swadesh, Mauricio, *op cit*, p. 154.

aunque la fiesta del *Corpus Christi* fue impulsada por la jerarquía eclesiástica desde el siglo XIV, rápidamente ésta se convirtió en la celebración más emblemática del mundo medieval artesano, con una gran participación de la sociedad en general, lo cual sin duda, le confirió un carácter popular, lo que equivale a decir que la cultura popular, las tradiciones propias de cada pueblo, de cada región, se integraron y le fueron imprimiendo rasgos propios a la fiesta.

Pero, además, este carácter tan heterodoxo de la fiesta favorecía la presencia de elementos disímolos, tales como máscaras, danzas moriscas, figuras fantásticas –como la tarasca-, y representaciones bíblicas o de corte histórico relacionado con la fundación del pueblo, por ejemplo. En este sentido, las fiestas p'urhépecha eran sin duda, también el resultado de un largo proceso de integración de diversos cultos. Un caso por demás notable, es el culto a la diosa *Xaratanga*, que de deidad lunar, con claras alusiones a la agricultura y la fertilidad que tuvo en el preclásico, se convirtió al final de la época prehispánica en una de las diosas, que junto con *Curicaueri*, encabezaban los contingentes militares en sus acciones de conquista. En las fiestas se honraba como la diosa de los mantenimientos, pero también como deidad guerrera.

Finalmente, queremos retomar la idea de que la religiosidad posee una vertiente institucional y otra popular. Sin menoscabo de su sentido religioso, el éxito de la fiesta del *Corpus Christi* está relacionado con la apropiación que de ella hizo el pueblo español. En el caso de Michoacán, al culto oficial fomentado por parte de la élite *uacúsecha* le correspondía también un culto popular, a cargo de ciertos estamentos de la sociedad p'urhépecha, especialmente los agricultores y algunos oficios, y que se dirigía no a las deidades “estatales”, sino a los dioses relacionados con la agricultura, la fertilidad y los patronos de oficios y pueblos.

CAPÍTULO 2.- LA REESTRUCTURACIÓN INDÍGENA DE LAS FIESTAS

Y todo esto tocan indios [en] los días señalados de fiesta; es contento ver tocar toda esta música, con muchas danzas de muchachos vestidos de sus libreas al propósito; **bailan a su modo, algunas, y otras, al modo español**, que dan mucho contento. (*Relación de Tiripitío*, 1580)¹

Con información proporcionada por principales y *tequitlatos* de entre 80 y 90 años de edad, el corregidor de Tiripetío, don Pedro Montes de Oca, informaba al rey de España en 1580 sobre las características del pueblo y de su gente. Al tratar el asunto del convento agustino construido en ese lugar y de las actividades que allí se realizaban, el corregidor se explayó e hizo referencia a los músicos, los bailes y las fiestas indígenas. Su conclusión, como lo podemos observar en el pasaje arriba citado, es que para ese momento los indios ya dominaban las formas cristianas de culto público (bailaban “al modo español”), pero conservaban también aquellas que tenían desde los tiempos de su gentilidad (bailaban “a su modo”).

De lo anterior se desprende que para el último cuarto del siglo XVI los p'urhépecha ya habían modificado su pensamiento y reestructurado sus creencias y prácticas religiosas. Pero ¿cuándo y cómo ocurrió?, eso es precisamente lo que vamos a analizar en este capítulo.

Antes de la reestructuración del calendario festivo y de la estructura y contenido de las fiestas, los indígenas p'urhépecha debieron vivir lo que Marcelo Carmagnani denomina reconstitución étnica. De acuerdo con este historiador de origen italiano, para el caso de Oaxaca, la conquista española “desarticuló el mundo indio y autonomizó progresivamente los elementos constitutivos de la etnicidad de su referente central, la identidad”.² Esto permitió que algunos elementos, como la organización política, se disolvieran, mientras que otros, la organización territorial entre ellos, lograran “reorganizarse,

¹ “Relación de Tiripitío”, en Acuña, René (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*. México, UNAM (Instituto de Investigaciones Antropológicas), 1987, p. 367.

² Carmagnani, Marcelo, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, México, FCE, 1988, p. 13

encontrar una nueva coherencia y crear un nuevo referente totalizante compatible con el contexto colonial”.³ A éste, Carmagnani lo denomina proceso de reconstitución étnica, y le permitió a las sociedades indias de Oaxaca frenar la desestructuración operada por la conquista para dar progresivamente vida a una nueva forma de identidad india.

La fase de reestructuración étnica a que hace alusión Carmagnani comenzó cuando los grupos indígenas dieron señales de recuperación de su cosmovisión. Es necesario precisar que cuando se habla de “recuperación de la cosmovisión” no debe entenderse como la restitución de una cosmovisión mesoamericana inalterable. Por el contrario, hay que partir de la premisa de que la cosmovisión se transforma permanentemente, se “actualiza”, dado que mantiene una estrecha correspondencia con la sociedad en la cual existe.

En este sentido, una crítica frecuente que se hace a las investigaciones relacionadas con la cultura indígena es su afán por presentarnos a ésta como la heredera de una cosmovisión milenaria estática, que se ha mantenido inalterada por siglos. Nada más alejado de la realidad histórica. Si algo caracteriza a la cultura es su plasticidad para adaptarse a los cambios. La cuestión es analizar la cosmovisión en su relación con las condiciones sociales y económicas en las que persiste.

En una sociedad en la que existen mínimas diferencias entre sus miembros, las creencias comunes tienen una función primordialmente cohesiva, pero en una sociedad como la existente en Michoacán durante el siglo XVI, caracterizada por la asimetría en las relaciones entre sus miembros y la diversidad y divergencia de intereses, las diferencias ideológicas se perfilan más claramente. Pero es importante mencionar que, como dice Alfredo López Austin, en la transición cultural no se pierden necesariamente los elementos anteriores, “sino que van siendo modificados y refuncionalizados paulatinamente para justificar las relaciones de dominación. Sobre el antiguo acervo y congruentes con su contenido, se van montando los nuevos elementos necesarios, con aparente ortodoxia, mayor en cuanto que los

³ Idem.

detentadores del poder político adquieren el control de las instituciones encargadas de sistematizar la ideología.”⁴

Es conveniente señalar que si bien es cierto, la cosmovisión y el pensamiento religioso en su conjunto están condicionados por los factores económicos, políticos y sociales imperantes en una época determinada, en ciertas situaciones llega a convertirse en condicionante de la formación social, por lo que el estudio de cualquier fenómeno religioso debe considerar la dinámica y la forma particular en que actúan tanto las fuerzas materiales como las ideologías, pues como dice Félix Báez-Jorge “la religión [...] no puede estudiarse como sujeto genérico, sino como producto históricamente determinado”.⁵

2.1.- El problema del contacto

En una visión reduccionista de la historia, hay quienes hablan de la conquista de “México” como el proceso en el que los “españoles” derrotaron a los “indígenas” e incorporaron este territorio al dominio de los reyes de “España”, “imponiendo” el idioma, las costumbres, el sistema político y, por supuesto, la religión. Tal reduccionismo oculta una realidad más profunda y compleja. Ni España ni México existían como entidades nacionales, y quienes derrotan a los distintos pueblos que habitaban Mesoamérica no eran “españoles”, sino castellanos, gallegos, catalanes, aragoneses, etc. Además, la idea de una *tabula rasa* en la evangelización de los indios está completamente superada.

Más allá de profundizar sobre cada uno de estos aspectos, las líneas anteriores expresan una idea predominante en la historiografía al considerar el mundo hispano como un sistema dividido en dos esferas, la europea y la americana, generalmente contrapuestas, y al periodo colonial como una eterna confrontación entre dos civilizaciones, dos culturas, dos cosmovisiones completamente antagónicas, que tratan denodadamente de imponerse una a la otra.

⁴ López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, UNAM, México, 1996, p. 25

⁵ Báez-Jorge, Félix, *Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1988, pp. 25-26

Óscar Mazín llama la atención sobre el interés que se ha despertado en la historiografía actual por explicar en otros términos el mundo iberoamericano, es decir como parte integrante del mundo hispánico y no como una simple extensión -“colonia”, diríamos- de la metrópoli española. Esto implica redimensionar las relaciones entre ambos hemisferios de manera diferente a como se había hecho hasta ahora. Se proponen modelos de análisis de las sociedades americanas, dice Mazín, que no pueden prescindir de los procesos y realidades de la península ibérica. Pero, como lo puntualiza John Elliot, también la historia de España no puede ya ser entendida sin considerar los acontecimientos de sus territorios ultramarinos.

El interés se centra ahora no tanto en las diferencias, sino en el desarrollo paralelo que tienen ambos. Esto implica introducirnos más en el conocimiento de lo que aconteció en uno y otro lado del Atlántico para comprender mejor el desarrollo compartido de las dos regiones, pues están integradas a un mismo y único sistema.

Óscar Mazín destaca el interés manifiesto por explicar no los mecanismos de implantación de “una ideología y de unas estructuras de dominación, sino las capacidades de individuos, grupos, pueblos y reinos para resistir esa ideología y para crear sus propias alternativas discursivas y políticas”.⁶ Esto significa que lo importante en el estudio del periodo virreinal es analizar la manera en que la sociedad novohispana, y de manera particular los indígenas, como entidades dinámicas, fueron capaces de crear sus propias estructuras a partir de sus cultura mesoamericana, pero incorporando, cada vez más, los elementos de origen europeo.

Al respecto, mucho se continúa discutiendo sobre el contacto entre el mundo mesoamericano y el hispano. En la introducción a su obra *Los nahuas después de la conquista*, James Lockhart explica la forma en que evolucionó el análisis de las sociedades indígenas posteriores a la conquista española. Señala que la primera visión que se tuvo del fenómeno fue la del choque, a la cual le siguió la del desplazamiento. A éstos le siguió un punto de vista alternativo que señaló

⁶ Mazín, Óscar, *Una ventana al mundo hispánico. Ensayo bibliográfico*, México, El Colegio de México, 2006, p. 18

el aislamiento de los indios; los etnógrafos del siglo XX tuvieron una visión aparentemente compatible con ésta. La impresión que surgió entonces fue la de comunidades que se volvieron hacia sí mismas, estáticas en su interior y resistentes a todos los cambios provenientes del exterior.⁷

Por su parte Gonzalo Aguirre Beltrán, hace referencia al proceso religioso (que por supuesto es también cultural), en términos de la “conversión paralela”, que consiste en la interdependencia de escala menor entre dos grupos sociales distintos, que da como resultado un primero y muy bajo nivel de integración, en el que las sociedades en coexistencia son autosuficientes y autocontenidas; marchan por caminos paralelos sin llegar a conjugarse, a favor de un entendimiento que desarrolla un sistema de relaciones posicionales, pero asimétricas, basado en la mutua desconfianza, lo que las mantiene separadas.⁸

Otro planteamiento importante es el que explica el proceso –especialmente el religioso- en términos de un sincretismo. En esta idea coincide Félix Báez-Jorge: “Hipotéticamente, es posible establecer que, cuando el desplazamiento de las formas religiosas prehispánicas afectó el ámbito de lo privado se concretó en plenitud la cristianización y la consecuente supresión de las expresiones religiosas autóctonas. En cambio, la vigencia de la simultaneidad en el espacio público, vendría a ser evidencia de una superficial evangelización. Es evidente que las manifestaciones sincréticas constituyeron soluciones que, en tanto síntesis, equilibraron los esfuerzos antagónicos, las pugnas entre las visiones del mundo cristiano e indígena.”⁹

Aunque aclara que esta solución en el plano de la supestructura no implicó correspondencia en la dimensión de la estructura social, en donde los enfrentamientos y las desigualdades se agudizarían conjuntamente con el desarrollo del coloniaje. Destaca que en este proceso las soluciones sincréticas

⁷ Lockhart, James, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, Traducción de Roberto Reyes Mazzoni, Fondo de Cultura Económica, México, 1999, pp. 12-14

⁸ Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, Universidad Iberoamericana, México, 1970, p. 57.

⁹ Báez-Jorge, Félix, *op cit*, pp. 156-157

cumplirían comúnmente el papel de auxiliares ideológicos para el control de los indios.

Volviendo a James Lockhart, éste dice que tanto el choque, como el desplazamiento y el aislamiento de los indios como explicaciones del proceso colonial son modos más característicos de las áreas periféricas, pero no de una región como el México central. En esta región, si bien existieron las formas anteriores, “el factor más importante como vehículo para la interacción no es tanto la modalidad particular del contacto como el simple grado de contacto, medido en términos de distancia, frecuencia e intensidad, sin importar que ese contacto sea considerado hostil o amistoso, perjudicial o benéfico.”¹⁰ Así, el instrumento más poderoso para la transformación cultural no fueron las armas o la imposición violenta de la religión, sino el contacto duradero entre los grupos sociales novohispanos. Siguiendo una vez más a Lockhart, éste señala que “el grado de contacto entre las dos poblaciones ayudó a conformar procesos que duraron siglos, en los que, dependiendo de los atributos relativos de las dos, se combinaba la transformación gradual con profundas continuidades.”¹¹ Hay que recordar que en las áreas centrales, el contacto fue relativamente estrecho desde el principio y, con un sector hispánico en expansión rápida y continua, se hizo cada vez más cercano.

Otro elemento que Lockhart considera de gran importancia en este proceso es la amplia interacción de la cultura indígena y la intrusa, basada en coincidencias que permitieron la implantación rápida y en gran escala de las formas europeas, o al menos de formas que parecían ser europeas, entre los pueblos indígenas. ¿Cuál fue el resultado de este largo y complejo proceso? Lockhart insiste en que fueron muy escasas las supervivencias absolutas sin modificaciones, pero también los desplazamientos totales de la cultura mesoamericana. Lo que prevaleció al paso del tiempo fueron las formas mixtas. Este proceso lo sintetiza de la siguiente forma:

En las primeras etapas lo que se encuentra comúnmente es la identificación preliminar de los elementos intrusos e indígenas, que

¹⁰ Lockhart, J., *op. cit.*, p. 15

¹¹ *Idem*

permitía que un concepto o práctica indígena funcionara de una manera familiar bajo una cubierta cristiano-española. Al paso de los siglos se crearon combinaciones de formas y patrones estables, que debían algunos rasgos a uno de los donantes y otros al otro y, en algunos casos, a ambos. A finales del siglo XVIII, casi nada de todo el sistema cultural indígena permanecía sin modificaciones y, no obstante, casi todo se remontaba a la vez de una u otra forma a un antecedente de los tiempos anteriores a la conquista.¹²

Para los europeos, el interés principal era que los indios aceptaran el dominio político español, mientras que para los indios, era la supervivencia. En este punto, las cosmovisiones de ambos viven un proceso de contacto y coexistencia, cuyas características obedecen a las singularidades en que ocurrió en cada provincia, en cada región, en cada pueblo. En el caso de los indios, después de una primera fase en la que algunos individuos intentaron una resistencia político militar de magnitudes “estatales” y por lo tanto, sus discursos míticos (y por ende el ritual) estaban cargados de una legitimidad dinásticas, divina, la sociedad estaba preocupada por su sobrevivencia, mientras que los nuevos dirigentes (algunos miembros de la antigua nobleza y otros que habían sabido escalar en el sistema colonial), dado el carácter de intermediarios entre los españoles y las comunidades indígenas, se preocupaban por justificar su posición ante su pueblo. En este sentido, es muy probable que el mito y el ritual se hayan modificado concediéndoles un lugar a los nuevos personajes. Entre estos nuevos personajes hay que agregar, por supuesto a los españoles: misioneros, autoridades políticas y encomenderos, entre otros.

En tanto para los españoles, después de una primera generación, la del contacto, el interés fue la sujeción de los indios al sistema colonial, por lo que dejaron de preocuparse por el contenido del ritual festivo, y atendieron básicamente los aspectos externos del mismo. Contrasta el desarrollo que tuvo la fiesta del *Corpus* en las ciudades (México y Tlaxcala, p. ej.), con el de los pueblos de indios en Michoacán. En el primero, la integración social, económica y política de los indios a la sociedad novohispana marcó el ritmo y

¹² *Ibid*, p. 16

el contenido del ritual. Las autoridades españolas eran las que encabezaban la procesión del *Corpus*. Mientras tanto en los pueblos de indios era muy clara la separación de la fiesta en un ritual cristiano y uno de raíz mesoamericana. Este rasgo, a nuestro juicio, refleja el proceso que se vivió durante el periodo colonial, donde ambos rituales nunca lograron amalgamarse plenamente.

El adoctrinamiento de indios: de las personas a las instituciones

En términos de la historia cultural de la Nueva España, los primeros treinta años se caracterizaron por lo limitado de cambios en los conceptos, técnicas o modo de organización indígena. Después de la conquista militar, los españoles se enfrentaron a la difícil tarea de controlar políticamente a los distintos reinos mesoamericanos, para lo cual se apoyaron, por una parte, en las estructuras ya existentes; el otro principio en el que descansó el poder español fue en la labor de los misioneros.

Tras la conquista de México Tenochtitlan, Hernán Cortés inició la organización política del territorio, y a continuación procedió a expandir el dominio colonial y a otorgar a sus soldados mercedes y encomiendas. En 1524 expidió las *Ordenanzas de un buen gobierno*. Tampoco desatendió el aspecto espiritual, por lo que solicitó al rey Carlos I el envío de misioneros para llevar a cabo la evangelización. En 1523 llegaron los tres primeros franciscanos a estas tierras, encabezados por fray Pedro de Gante. Al año siguiente arribaría el famoso grupo “de los doce”. Dos años después llegaron los dominicos, y en 1533 los agustinos.

Durante este periodo se carecía de una estrategia definida respecto al adoctrinamiento de los indios. Así lo reconoce James Lockhart al analizar la situación de los nahuas: “Las ideas de una aculturación planificada y dirigida, concebida principalmente en las mentes de los eclesiásticos españoles, son inadecuadas o, para decirlo más enérgicamente, son falsas, porque las políticas y campañas eclesiásticas sólo explican una pequeña parte de lo que

ocurrió y cubren una proporción igualmente pequeña del rango de conceptos y procesos mentales involucrados.”¹³

Al parecer, las experiencias que traían consigo cada uno de los frailes fue el punto de partida para intentar la conversión; pero la realidad de estas tierras les presentó una problemática mucho más compleja que los llevó a plantear soluciones inéditas. Por otra parte, los misioneros procedían de una sociedad en plena ebullición, marcada por la reconquista de los territorios musulmanes y la conversión de los judíos, así como por el proceso de reforma al interior de las órdenes y del clero secular español; escenario del cual los primeros frailes no pudieron –o no quisieron- despojarse, de tal forma que en la Nueva España se reprodujo esta dinámica. Así, la postura de qué hacer con los indígenas se dividió entre quienes consideraban que lo más conveniente era extirpar de fondo las creencias y prácticas idolátricas de los indios y quienes opinaban que lo mejor era buscar una asimilación gradual, lo que implicaba tolerar algunos aspectos de las religiones prehispánicas. Las diferencias se dieron entre el clero regular y el secular; pero también entre órdenes, e incluso al interior de cada congregación no hubo una postura bien definida.

Paulatinamente el poder pasó de las personas a las instituciones. La preocupación de los reyes españoles por tomar el control de los nuevos territorios los llevó a implementar una estructura política similar a la que impusieron en los territorios recuperados de manos de los musulmanes en la península ibérica. La primera y segunda audiencias gobernaron de 1528 a 1535, y a partir de este año se instituyó el virreinato, siendo el primer virrey don Antonio de Mendoza. Hijo del primer virrey de Granada, Antonio de Mendoza contaba con conocimientos sobre la administración gubernamental en un territorio de conflictividad religiosa, lo que seguramente motivó al rey de España para su designación.

En lo religioso, hay que recordar que la Corona española gozaba del Patronato real, por lo que designó a fray Juan de Zumárraga como primer obispo de México en 1528, aunque su consagración no ocurrió sino hasta 1533. En 1547

¹³ Lockhart, J., *op. cit.*, pp. 625-626.

se convirtió en primer arzobispo de México. De esta forma, el clero diocesano comenzó a tomar las riendas de la evangelización. Esta situación generó constantes conflictos a lo largo y ancho del territorio entre las órdenes y los obispos y sacerdotes. Sin embargo, más allá de las diferencias entre uno y otro, ambos estaban integrados a un proyecto mucho más amplio y ambicioso: el control político de los grupos indígenas por parte de la Corona española. El quehacer del clero durante toda la época colonial se inscribe en esta dinámica.

A la muerte de Zumárraga, le sucedió en el cargo Alonso de Montúfar, con el que se reforzó el control del clero diocesano. Convocó a dos concilios, el primero de ellos en 1555, y en 1565 el segundo. Llegado a la Nueva España apenas un año antes, Montúfar sintió la necesidad de poner orden y disciplina en la naciente Iglesia americana, por lo que había que imponer un cuerpo de normas canónicas que regularan su funcionamiento. El primer concilio se inauguró el día de San Pedro y San Pablo, 29 de junio, de 1555, y concluyó en los primeros días de noviembre.

En la mayoría de los 93 capítulos de que constan los decretos de ese primer concilio se tratan asuntos relacionados con la instrucción en la doctrina cristiana, la administración de los sacramentos y la consolidación de la jurisdicción episcopal.¹⁴ Entre otras cosas, se establecía que para ser bautizados los indios debían ser primero instruidos en los artículos de la doctrina cristiana. También se buscaba extirpar la idolatría. Especial atención se puso en los cantos y danzas de los indios, prohibiéndoles usar las antiguas figuras o máscaras consideradas sospechosas, pues aunque se aceptaba su realización, los obispos querían evitar que los indios mezclaran los cultos paganos con los temas cristianos. De igual manera, el uso de los instrumentos musicales se limitó a los pueblos cabecera y en “los días de fiestas de sus santos”.¹⁵

¹⁴ Lundberg, Magnus, *Unificación y conflicto. La gestión episcopal de Alonso de Muntúfar OP, Arzobispo de México, 1554-1572*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 2009, p. 96.

¹⁵ *Concilios Provinciales primero, y segundo, celebrados en la muy noble, y muy leal ciudad de México, presidiendo el Illmo. Y Rmo. Señor D. Fr. Alonso de Montúfar. En los años de 1555 y 1565. Dalos à luz El Illmo. Sr. D. Francisco de Lorenzana. Arzobispo de esta Santa Metropolitana Iglesia*, Imprenta de el Superior Gobierno, de el Br. D. Joseph Antonii de Hogal, México, 1769, p. 141.

Tras dieciocho años de intermitentes sesiones, en 1563 terminó el Concilio de Trento, y tras aprobar los acuerdos el rey de España Felipe II determinó que las reformas se aplicaran en todo el reino, para lo cual ordenó a sus arzobispos convocar a concilios provinciales para poner en práctica los decretos del concilio ecuménico. En la Nueva España, Montúfar inauguró el segundo concilio mexicano el 15 de agosto de 1565, y concluyó el 11 de noviembre. La mayoría de los acuerdos a que se llegó giraron en torno a ratificar las decisiones del primer concilio.

Respecto a las prácticas religiosas de los indios, se ordenó restringir su acceso a determinados libros cuyo contenido pudiera ser fácilmente malinterpretado. Los únicos libros que podían leer eran aquellos aprobados por los prelados. Más importante aún es el hecho de que se les prohibió también organizar procesiones en los días de las advocaciones de sus pueblos e iglesias, ni cualquier otra, sin la presencia de su vicario o ministro. Si el día de la fiesta no estuviere presente una autoridad eclesiástica, entonces los indios tenían licencia para diferir unos días la celebración.¹⁶

Esta primera etapa de la Iglesia en México terminó hacia 1570. Robert Ricard lo dice tajantemente: “el entusiasmo y la curiosidad del principio habían muerto, y la misión ha entrado en un estado que llamaríamos de <aburguesamiento>”.¹⁷

Así, tenemos que los cambios culturales más significativos comenzaron a operarse a partir de mediados del siglo XVI y a lo largo de un siglo, y son el reflejo del control político que los españoles iban logrando, y que se manifestaron en una penetración española en todos los aspectos de la vida indígena. Después de este tiempo, hubo una nueva oleada de elementos españoles que afectaron fuertemente “el marco de la técnica y la organización, llevando en algunos casos a una verdadera amalgama de las dos tradiciones.”¹⁸

¹⁶ *Ibid*, p. 194.

¹⁷ Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, FCE, México, 1986, p. 134.

¹⁸ Lockhart, J., *op. cit.*, p. 609.

2.2.- La conquista de Michoacán

En su ya clásico trabajo sobre la conquista de Michoacán, Benedict Warren¹⁹ profundiza sobre las circunstancias que rodearon este importante acontecimiento. Un primer elemento que destaca es la poca o nula resistencia que opuso el último cazonci, Zinzicha, a los recién llegados, no obstante el poderío militar que poseía. En el lapso de menos de diez años, el otrora imbatible gobernante tarasco vio como se desmoronaba su imperio. Hay que recordar que el cazonci sufrió el encierro por varios meses en la ciudad de México, la tortura, el despojo de sus riquezas y, finalmente, una muerte deshonrosa a manos de Nuño Beltrán de Guzmán.

Durante ese tiempo se fueron perfilando algunos de los procesos que habrían de incidir profundamente en el rumbo de los acontecimientos posteriores. Llamamos la atención de manera especial sobre los aspectos político y religioso. Respecto al primero, después de la muerte de Zuangua a consecuencia de la viruela, fue designado como nuevo cazonci su hijo, Zinzicha Tangaxoan. Su designación ocurrió, probablemente, en un ambiente de confrontación, pues por advertencia de Timas, uno de sus capitanes, el nuevo gobernante mató a todos sus hermanos, ya que al parecer conspiraban en su contra.²⁰

Fueron tal vez estos conflictos internos, aunados a la inexperiencia de Zinzicha, lo que le impidió establecer con claridad qué hacer ante la inminente presencia española en territorio michoacano. De igual manera, la habilidad de Cortés fue decisiva para convencer al cazonci de la conveniencia de no oponer resistencia. Seguramente impresionado por las noticias acerca de la caída de Tenochtitlan, el cazonci envió una embajada a Cortés para entablar con él alguna relación de amistad. Pero lo más importante era que, según lo cuenta el propio conquistador en una de sus cartas enviada al emperador Carlos V, los tarascos le manifestaron su deseo de ser vasallos de la Corona española,²¹ a lo cual por supuesto Cortés les contestó que hacían muy bien en reconocerlo

¹⁹ Warren, J. Benedict, *La conquista de Michoacán, 1521-1530*, trad. de Agustín García Alcaraz, Fímax Publicistas, 1989.

²⁰ Alcalá, Jerónimo de, *op cit*, p. 659.

²¹ "Tercera carta de relación", 15 de mayo de 1522, en Cortés, Hernán, *Cartas de relación*, nota preliminar de Manuel Alcalá, Editorial Porrúa, México, 1992, p. 163.

como tal, ya que a todos los que no quisiesen ser sus súbditos les harían la guerra.

De regreso en Michoacán, los embajadores tarascos llegaron acompañados de algunos españoles –tres, según la *Relación de Michoacán*-, y la actitud dubitativa que había mostrado el cazonci se mantuvo, pues por una parte, les dio un buen recibimiento, como a “dioses del cielo”, pero por otro lado, ordenó a toda su gente entiznarse la cara –como cuando iban a la guerra- y cargar sus arcos y flechas, “por poner miedo a los españoles”.²² Tras varios días de estancia, los extranjeros se retiraron, pero antes le dieron a Zinzicha Tangaxoan diez puercos y un perro. Extrañado por el aspecto de los cerdos, creyó que eran ratones, y tomándolo por un agüero, mandó matarlos. Warren menciona que el Zinzicha tuvo intenciones de ir a México, pero que lo disuadieron de hacerlo y en su lugar envió a su hermano adoptivo, Huitzitzilzi, algunos nobles y varios cargadores con muchos regalos para Cortés.²³

En la Ciudad de México, Hernán Cortés recibió a la comitiva con grandes atenciones, y con el propósito de impresionarlos ordenó a sus soldados realizaran una escaramuza para que los visitantes vieran su poderío militar. Esto, junto con la vista de la destruida ciudad de Tenochtitlan, surtió el efecto esperado por Cortés, ya que, como él mismo lo cuenta, los embajadores tarascos “quedaron muy más espantados”. Después de cuatro o cinco días, partieron de regreso a Michoacán “muy alegres y contentos”,²⁴ trayendo muchas cosas para el cazonci.

Después de escuchar el informe de sus emisarios, el cazonci convocó a una junta con los viejos para discutir la situación. Warren menciona que los ancianos le aconsejaron fortificarse contra futuras incursiones.²⁵ Seguramente considerando los buenos términos en que quedaron con los embajadores tarascos, a quienes consideraban ya sus aliados, Cortés no tardó mucho en enviar a otra expedición, encabezada por Francisco de Montaña, con el propósito de solicitar su apoyo para dirigirse a Cihuatlán. En Tzintzuntzan

²² Alcalá, Jerónimo de, *op cit*, p. 659.

²³ Warren, Benedict, *op cit*, p. 36.

²⁴ “Tercera carta...”, p. 163.

²⁵ Warren, Benedict, *op cit*, p. 38.

Montaño y su gente fueron recibidos por ochocientos señores, cada uno acompañado por diez o doce mil vasallos. Los jefes de este ejército le dieron la bienvenida y le ratificaron el deseo del cazonci de ser vasallo del rey de España y amigo de Cortés.

No obstante este primer recibimiento amistoso, después de comer, Zinzicha Tangaxoan cambió su postura y mantuvo cautivos a los españoles por dieciocho días, mientras se celebraba una fiesta con muchos sacrificios, en la que incluso el cazonci pensó en sacrificarlos, pero fue persuadido de hacerlo por uno de sus consejeros. Finalmente, los dejó en libertad excusándose por la demora, ya que se encontraba en la celebración. Les dijo, además, que por su seguridad no les permitiría que avanzaran en su camino y los envió de regreso a la ciudad de México, cargados de regalos para Cortés.²⁶

Como se puede observar, hasta este momento la relación entre tarascos y españoles había sido bastante pacífica, sobre todo si tomamos en cuenta el antecedente de lo ocurrido con el imperio mexica. Sin embargo, como dice Warren, el que el inminente avance sobre Michoacán mantuviera esta línea o encontrara una resistencia nativa, “dependería en gran medida de la actitud del Cazonci y sus asesores, que debieron haber comprendido a estas alturas que la venida de una fuerza española era inevitable”,²⁷ como efectivamente ocurrió al poco tiempo, pues Cortés envió a Cristóbal de Olid para continuar con la conquista y colonización española.

El ejército de Olid, formado por varios miles de aliados mexicas y tlaxcaltecas, llegó a Taximaroa el 17 de julio de 1522, justo durante la fiesta de *Caheri Acónsquaro*. Ante el temor de que los españoles vinieran a matarlo a él y su gente, el cazonci juntó a los viejos y a los señores para determinar qué harían. La decisión de Zinzicha fue reunir a toda la gente de la provincia para enfrentar a los invasores,²⁸ y comisionó a su hermano “adoptivo”, Cuinierángari para supervisar la operación militar. Cuando éste llegó cerca de Taximaroa ya lo estaban esperando los guerreros de Ucareo, Acámbaro, Araró y Tuzantla, pero

²⁶ *Ibid*, p. 40-41.

²⁷ *Ibid*, p. 54.

²⁸ Alcalá, Jerónimo de, *op cit*, p. 661.

ante la información de que los españoles habían matado a casi toda la población de aquel lugar, parece que hubo un momento de desconcierto y fue hecho prisionero Cuinierángari, quien capituló ante los invasores y fue obligado a ir de regreso a Tzintzutzan, acompañado de algunos otomíes y mexicanos. En el camino, Cuinierángari se encargó de dispersar al ejército tarasco,²⁹ de tal manera que al llegar a la capital michoacana se encontraba en una posición bastante incómoda.

Para entonces, ya habían hecho crisis las contradicciones y diferencias al interior de la nobleza uacúsecha, pues un grupo de principales, encabezado por Timas, habían aconsejado al cazonci dejar la capital y ahogarse en el lago, pero ante el informe de Cuinierángari, de que los españoles venían pacíficamente, Zinzicha cambió de parecer, y huyó con sus mujeres rumbo a Uruapan. Los principales salieron en su búsqueda para convencerlo de que lo mejor era ahogarse.³⁰ Evidentemente esta situación acrecentó el desconcierto e impidió la correcta organización de la defensa del reino.

Aprovechando la ausencia del cazonci, Cuinierángari y Huitzitziltzi en compañía de varios señores y caciques, salieron a recibir a Olid y capitularon ante él.³¹ De esta forma, la suerte del cazonci estaba echada. Los españoles entraron a Tzintzutzan el 25 de julio, tan solo 8 días después de haber llegado a Taximaroa, recibiendo todo tipo de atenciones por parte de los principales. Incluso, fue saqueado el tesoro del cazonci que se encontraba en su palacio, no sin antes enfrentar la tenaz resistencia de las mujeres encargadas de resguardarlo.

Ante la ausencia de Zinzicha Tangaxoan –a quien creían muerto-, Cuinierángari se convirtió en interlocutor ante Cortés, aunque éste designó a Huitzitziltzi como nuevo cazonci. Sin embargo, al enterarse de que Zinzicha continuaba vivo ordenó que lo llevaran a su presencia. Tras un gran recibimiento por parte de Cortés, y además consciente de que no tenía más opción, el cazonci le entregó “pacíficamente” su reino, esperando seguramente

²⁹ *Ibid*, p. 663.

³⁰ *Ibid*, p. 668.

³¹ *Ibid*, p. 669.

mantener ciertos privilegios. Sin embargo, la ambición de los españoles habría de decidir su futuro. Después de haber sido torturado y acusado de traidor, idolátrico y haber mandando matar a muchos españoles, el último gobernante tarasco fue ejecutado por el sanguinario Nuño de Guzmán, el 14 de febrero de 1530, quien ordenó además que sus cenizas fueran esparcidas por el campo.

Como puede observarse, en el momento más crítico de la conquista de Michoacán, lejos de enfrentar en forma unida a los españoles, afloraron viejas rivalidades e intereses locales o particulares existentes entre los miembros de la élite *uacúsecha*, la cual terminó fracturándose. De esta manera, mientras unos al parecer si intentaron una defensa armada, otros simplemente aprovecharon los acontecimientos para lograr una mejor posición frente a los conquistadores, ante el inminente fin del antiguo reinado.

2.3.- El *cristianismo* de los p'urhépecha

A diferencia del centro de México, un rasgo interesante de Michoacán es que la evangelización ocurrió en forma paralela al proceso de conquista y, además, fue promovido por la propia elite gobernante, lo cual favoreció la continuidad de ciertos elementos prehispánicos. En una de las dos estancias forzadas que tuvo el *cazonci* en la ciudad de México en 1525, adoptó la religión cristiana, fue bautizado, tomó el nombre de don Francisco, dio dos hijos suyos para que los instruyeran los religiosos y pidió al superior de los franciscanos que fueran frailes a evangelizar Michoacán. El superior de la orden, fray Martín de Valencia designó a fray Martín de Jesús, también conocido como fray Martín de la Coruña, para que viniera a Michoacán a realizar esa tarea. Hay que recordar que este fraile provenía de la provincia de San Gabriel, en España, cuna del movimiento reformista franciscano de los siglos XV y XVI, conocido como la Observancia.³²

Se dice que al llegar a Tzintzuntzan, los indios salieron a recibirlo y el fraile celebró una solemne misa en el templo de Santa Ana, el cual estaba adornado con gran cantidad de flores, y todo género de cánticos e instrumentos

³² Ver páginas 143-144 del presente trabajo.

musicales acompañaron la ceremonia.³³ A continuación, fray Martín mandó al cazonci

que hiciese juntar los ídolos en la plaza pública y habiéndolos juntado en tanta cantidad que hacían un gran cerro, los que eran de oro y plata echó en la laguna que está junto a aquella ciudad que es grande y muy honda, para que echasen de ver aquellos infieles que ni a él ni a sus compañeros los llevaban la codicia, ni interés humano a sus tierras, sino sólo el deseo de la salvación de sus almas; y a los ídolos que eran de madera y piedra, que en todo les hablaba el demonio, les pegó fuego, hasta que se deshicieron y abrasaron”.³⁴

Esto ocurrió ante una comunidad pasiva, seguramente influidos por la presencia del recién convertido don Francisco, quien al parecer jugó un papel fundamental en la adopción del cristianismo. No obstante el entusiasmo con que La Rea se refiere a los inicios de la evangelización, lo cierto es que fue un periodo bastante difícil para los misioneros, al grado de que el propio fray Juan de Zumárraga reconocía en 1536 que los Menores habían abandonado en dos ocasiones Michoacán.³⁵ Durante ese tiempo los logros fueron más bien modestos: la construcción de una humilde iglesia de madera, una influencia limitada a la región lacustre de Pátzcuaro, el acercamiento a pequeños núcleos de la población nativa, en especial la nobleza y los niños, y diversas acciones encaminadas a la destrucción material de ídolos prehispánicos.

Las preocupaciones de los frailes se centraron en la cuestión de los sacramentos, en la enseñanza del catecismo a los indios y en eliminar los pecados, principalmente el de la embriaguez, los carnales, la idolatría y los sacrificios humanos.

La situación comenzaría a cambiar hasta 1533, a raíz del impulso que dio a las misiones el licenciado Vasco de Quiroga, por entonces oidor de la Segunda Audiencia. En esta etapa se fundaron numerosos conventos en varios puntos de la provincia y destacó la presencia de algunos notables franciscanos, como

³³ León Alanís, Ricardo, *Los orígenes del clero y la Iglesia en Michoacán 1525-1640*, Morelia, UMSNH, 1997, p. 61.

³⁴ La Rea, Fray Alonso de, *op cit*, p. 105

³⁵ León Alanís, Ricardo, *op cit*, p. 54.

Miguel de Bolonia, Jerónimo de Alcalá, Juan de San Miguel, Jacobo Daciano y Maturino Gilberti. Ricardo León Alanís resalta el dato de que una gran cantidad de estos frailes no eran españoles, lo que al parecer influyó para que le imprimieran un sello particular a su obra evangelizadora.³⁶

Por su parte los agustinos iniciaron sus labores misioneras en Michoacán a partir de 1537, abocándose principalmente a la evangelización de la Tierra Caliente, para lo cual fundaron el convento de Tiripetío al año siguiente. En 1539 instalaron otro convento en Tacámbaro. En virtud de que para el momento de su arribo a Michoacán los franciscanos ya habían ocupado las regiones más densamente pobladas, los agustinos no construyeron conventos en el área nuclear p'urhépecha. Fue hasta 1576 que se levantó el convento en la ciudad de Pátzcuaro. Su labor no encontró tantas dificultades como la de los franciscanos, por lo que su obra fue más rica, honda y perdurable.

Es claro que los primeros misioneros trataron de aprovechar las posibilidades y condiciones que prevalecían en estos territorios y considerando que los indígenas eran la materia prima perfecta, buscaron impulsar sus propios proyectos, arraigados en un claro humanismo renacentista y en el pensamiento prevaleciente en Europa, sobre todo las ideas del erasmista Tomás Moro. No obstante el apoyo de los gobernantes tarascos, el contacto cotidiano y el conocimiento de las culturas nativas les hizo ver rápidamente a los frailes la ineficacia de una conversión real al cristianismo bajo las condiciones de organización social y política imperante en las poblaciones indígenas.

Ante el poco éxito inicial de la obra misionera y evangelizadora, los frailes y más adelante el primer obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, implementaron un mecanismo de adoctrinamiento que les permitiera incidir en la reorganización de la estructura interna de los pueblos indios. Esta estrategia fueron los hospitales, que tuvieron un importante éxito porque incorporaba algunas de las formas de organización prehispánica; además, la responsabilidad directa de su funcionamiento descansó en la misma

³⁶ *Ibid*, p. 63.

comunidad. De hecho, la pretensión de estas instituciones era convertirse en el centro de la vida del pueblo.³⁷

Por lo que respecta a la enseñanza del catecismo, los que llevaban la batuta eran los franciscanos. Debido a la gran cantidad de población indígena, aquella tenía que ser multitudinaria, y se limitaba a repetir en voz alta, dos o tres veces, alguna parte del catecismo. Después, los indígenas escuchaban el sermón y la misa. Esto ocurría de manera constante en los poblados donde estaba asentado un convento; pero en los otros poblados, podían pasar años sin la visita de un religioso. Francisco Ramírez denunció en su obra el abandono de algunos pueblos: “Y aun estos días, antes de quaresma, saliendo el Padre Ferro, con un compañero, a unos pueblos *donde en más de quatorze años no avían oydo sermón; ni apenas palabra de Dios...*”³⁸

Ante la imposibilidad de atender a todos los naturales, los franciscanos se apoyaron en indios de su confianza, llamados fiscales o mandones, en español, o bien, *tepixques* o *tequitlatoque*, en náhuatl. Estos eran indios escogidos y preparados por los frailes. En realidad, éstos eran quienes llevaban la dirección de la vida religiosa y moral de la comunidad.

Sin embargo, y a pesar de los objetivos de los primeros frailes, la evangelización distaba mucho de ser exitosa, por el contrario, lo que encontramos en la información de la época es que los indios no habían abandonado por completo sus prácticas o, en el mejor de los casos, las habían adaptado a la nueva religión. Warren nos proporciona el testimonio de un español que le informó al fraile Francisco de Bolonia que los indios del hospital de Santa Fe de la Laguna se habían azotado tan fuertemente durante la celebración de la Semana Santa de 1536, que la sangre formaba charcos.³⁹

Lo que ocurría en realidad es que la rápida aceptación del cristianismo fue más una estrategia de supervivencia y de conveniencia política que el resultado de una auténtica y sincera conversión. Era frecuente que los principales, aun

³⁷ Muriel, Josefina, *Hospitales de la Nueva España*, México, UNAM-Cruz Roja Mexicana, 1990, p. 71.

³⁸ Ramírez, Francisco, “Relación...”, p. 537.

³⁹ Warren, Benedict, *Vasco de Quiroga y sus hospitales-pueblo de Santa Fe*, Morelia, UMSNH, 1977, p. 116.

evangelizados, conservaran varias mujeres y sus antiguas costumbres matrimoniales.⁴⁰ Los indios, principales y sacerdotes, se dieron cada vez más a prácticas religiosas paganas, llegando a sacrificar ritualmente a varios españoles, cuyas cabezas y pieles fueron después encontradas cerca de los templos. El propio cazonci don Francisco, conforme aumentaban las presiones y los abusos sobre su persona, regresó a la religión antigua y parece haber ordenado el asesinato y sacrificio de varios españoles.⁴¹

Por su parte el jesuita Francisco Ramírez (1585) nos da otro testimonio:

por ser muy pocos los ministros, y no saber entonces la lengua, y la gente ser innumerable, *no yban ynstruídos en las cosas de nuestra santa fe, como convenía; ni aun sabían lo que recibían, sino ybanse tras lo que vían hacer a los demás. Y avía no poca duda de los que estaban bautizados o no; por no hacer sino hecharles agua sobre las cabezas con un hisopo.* Y, como eran tantos, con dificultad se sabía si les alcanzaba el agua o no; que no ha dado poco en que entender hasta el día de oy.⁴²

Todo esto permite pensar que en las primeras décadas de la Colonia las antiguas creencias no habían sido desterradas por completo. Incluso, hay algunos indicios que nos permiten suponer que lo que ocurrió fue un proceso de resignificación de la antigua religión en términos del cristianismo impuesto por los españoles. En sus inicios este proceso pudo haber sido inducidos por los propios misioneros quienes con el propósito de facilitar la conversión establecieron algunas correspondencias entre ambas religiones. En el capítulo anterior hicimos referencia a cómo Francisco Ramírez consideraba el proceso de conversión de los indígenas y la coincidencia que al parecer existía entre ambas religiones y la conexión entre las antiguas fiestas paganas y las cristianas. En este mismo sentido, resulta interesante el dato de que fray

⁴⁰ Warren sostiene que tanto don Francisco Huitziméngari como su “hermano adoptivo”, don Pedro Cuinierángari, continuaron con sus esposas aún después de haber aceptado los sacramentos del cristianismo. Warren, Benedict, *La conquista...*, p. 127.

⁴¹ *Ibid*, p. 359.

⁴² Ramírez, Francisco, “Relación...”, p. 497.

Maturino Gilberti escribió un santoral en tarasco, bajo el título de *Fiestas del año*.⁴³

Resulta muy ilustrativo que de acuerdo con el padre Ramírez él conoció a uno de los ministros de dicho sacerdote, pues permite confirmar el papel de transición entre una religión y la otra desempeñado por la vieja casta sacerdotal tarasca, lo que facilitó este proceso de resignificación religiosa a que hicimos alusión.

Sin embargo, la resignificación de la antigua religión tarasca debe inscribirse en el proceso más amplio de reestructuración política, territorial y social de los naturales michoacanos que como grupo buscaban acomodo en el nuevo orden colonial. En este sentido, los p'urhépecha no se asumían como un pueblo conquistado, sino como aliados de los españoles, y uno de sus principales atributos era precisamente ser “cristianos”. Al respecto, es importante señalar que Pedro Carrasco define al sistema religioso de los tarascos como “catolicismo popular”. Explica que aunque se acepta al dios cristiano como el creador supremo, la religión gira principalmente en torno a los santos, a los que se considera como hijos de Dios.⁴⁴ Un rasgo notable de este “catolicismo popular tarasco” es que una parte importante del culto era peculiar a la cultura local, aquella ligada a las actividades tecnológicas y al ciclo de vida, así como el culto a los santos. Además, existían también vínculos con las autoridades políticas locales,⁴⁵ lo que reforzaba este sentido comunal local.

“Padre, no te espantes

pues todavía estamos nepantla”, fue así como le contestó un indio a fray Diego Durán cuando éste le reprendió acerca de por qué había derrochado en una gran fiesta el dinero que pidió en todo el pueblo para casarse, como era costumbre en los tiempos de su gentilidad. Con ese término, el indígena hacía referencia a que se encontraban en medio, es decir, que las nuevas creencias y tradiciones coexistían con las antiguas. Al igual que en el centro de México, en Michoacán hubo un periodo de transición caracterizado por la convivencia

⁴³ León Alanís, Ricardo, *op cit*, p. 94.

⁴⁴ Carrasco, Pedro, *El catolicismo popular de los tarascos*, trad. De Antonio Benavides, México, SEP, 1976, p. 60.

⁴⁵ *Ibid*, p. 156.

de ambas culturas.⁴⁶ Esto lo podemos observar claramente al hablar de las fiestas.

Una de las primeras referencias sobre la existencia de fiestas cristianas en Michoacán se encuentra en el proceso inquisitorial de Gonzalo Gómez, primer poblador español del valle de Guayangareo. El documento menciona que este personaje fue a varios pueblos para celebrar fiestas religiosas, especialmente la de Semana Santa, en la cual estuvo presente en dos ocasiones en Tzinzuntzan, una al parecer en 1536; de la otra no se menciona la fecha. También fue visto en Tarímbaro el domingo de Ramos, tal vez de 1533, y en Uruapan durante la Semana Santa de 1535.⁴⁷

Llama la atención que casi simultáneamente a estas celebraciones, en una isla del lago de Pátzcuaro algunos “principales” todavía realizaban fiestas con sacrificios, música, danzas y bebida embriagantes en honor a los dioses tarascos. Efectivamente, en el proceso seguido contra don Pedro de Arellano en 1532 se deja claro que para esa fecha todavía era común la realización de fiestas a las antiguas deidades. El 7 de noviembre de 1531 el tutor de Fransico Huitziméngari, hijo del último cazonci, compareció ante el presidente y oidores de la Real Audiencia, de la cual formaba parte don Vasco de Quiroga, para denunciar al español don Pedro de Arellano, por haber torturado a unos indios para que les dijera la ubicación de un tesoro que el cazonci había dejado para sus hijos en un peñol del lago de Pátzcuaro.

Gracias a las declaraciones tanto del propio Arellano como de los testigos podemos darnos cuenta de varios datos interesantes relacionados con las fiestas. En primer lugar, al parecer varios principales⁴⁸ se reunían cada veinte días en un peñol del lago de Pátzcuaro en donde tenían un cú para hacer fiestas en honor a los dioses que allí tenían. A esas ceremonias también asistían gran cantidad de indios, y bebían mucho pulque durante la noche y

⁴⁶ La relación entre ambas culturas no era, por supuesto, en términos de igualdad; por el contrario estaba caracterizada por la desigualdad, lo que implicó que el intercambio cultural no se diese en la misma proporción en ambos sentidos.

⁴⁷ Warren, Benedict, “Los inicios de la fiesta cristiana indígena en Michoacán”, en Pérez Martínez, Herón (ed.), *México en Fiesta*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán/Secretaría de Turismo del Gobierno de Michoacán, 1998, p. 255.

⁴⁸ “El fiscal con don Pedro de Arellano...”, p. 429.

parte del día que duraba la fiesta.⁴⁹ En esas celebraciones se les ofrecía a los dioses diversos objetos de oro y plata con figuras de diablos y cabezas de tigres y perros, así como de culebras, águilas y máscaras.⁵⁰ También había otro tipo de ofrendas como maíz, frijol, ají,⁵¹ y gallinas y codornicas a las cuales les cortaban la cabeza.⁵² Al final de la ceremonia las joyas se guardaban en un lugar custodiado por los papas o sacerdotes tarascos.

Según Antón Caicedo, que aquí aparece como testigo en el juicio, en Tzintzuntzan los indios frecuentemente se emborrachaban y hacían sus areitos.⁵³ Este dato nos parece sumamente relevante pues estamos hablando ni más ni menos que de la capital de la provincia, misma ciudad donde cinco años más tarde se celebró la fiesta cristiana de Semana Santa. Es difícil imaginar una tabula rasa en el caso de las fiestas cristianas practicadas por los indígenas en aquella época.

Es en este contexto que ubicamos las fiestas religiosas, como elementos estructurantes o reestructurantes de las sociedades indígenas, ya que hay que recordar que en la tradición cultural mesoamericana las fiestas expresaban rituales que se articulaban en torno a determinados mitos. Estos mitos arquetípicos tenían como finalidad armonizar la sociedad indígena con el momento original de la creación. Pero en vez de pensar que el mito y el ritual pretendían un retorno a un pasado mítico, fijo e inalterable, lo que ocurría era un replanteamiento de ese momento primigenio. Esto es, la memoria histórica de los indígenas michoacanos trabajaba a favor de armonizar pasado y presente. Y en definitiva, si durante las primeras décadas del periodo colonial no era posible regresar a ese pasado remoto, entonces lo que se modificó fue el pasado, o mejor dicho, la imagen que de ese pasado se tenía.

Esta alteración del pasado tuvo como referente la nueva condición del pueblo p'urhépecha, lo que equivale a decir que eran vasallos del rey de España, cristianos pero con un pasado idólatra que a partir de la conquista empezaría a

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ *Ibid*, p. 342.

⁵¹ *Ibid*, p. 428

⁵² *Ibid*, p. 409.

⁵³ *Ibid*, p. 429.

asumirse como “chichimeca”, que equivalía a decir “bárbaro”, aunque en sentido estricto no lo fueran. A pesar de que no contamos con suficiente información sobre las fiestas en el siglo XVI, podemos suponer que éstas reflejaban las transformaciones que estaban ocurriendo en la mentalidad de la sociedad indígena.

La religión indígena, entre la marginalidad y la institucionalización

Efectivamente, durante el siglo XVI la religión mesoamericana siguió dos caminos diferentes: el de la institucionalización o el de la marginalidad. Así como ocurrió en Europa durante la Edad Media, en la Nueva España las creencias y prácticas religiosas se encontraban insertas en un entramado que respondía a intereses de grupos sociales y políticos, que buscaban posicionarse en una sociedad en transición, lo que dota a aquellos aspectos de una gran fuerza ideológica. En consecuencia, las prácticas de origen mesoamericano que no pusieran en riesgo el dominio del grupo hegemónico terminaban por ser toleradas, cuando no impulsadas, por el gobierno civil y eclesiástico. Sólo por citar algunos ejemplos, podemos mencionar el uso abundante de flores, la práctica tan frecuente entre los p'urhépecha de la *paráuaca* y el *parandí*, así como el uso de la vara por parte de los indígenas que auxiliaban en la doctrina cristiana. Mientras que aquellas creencias y ritos que contravenían el sistema cultural europeo y el dominio español, eran reducidas al nivel de hechicerías e idolatrías, conservadas por los grupos más radicales de la antigua sociedad prehispánica, y por lo tanto condenadas a la marginalidad y la persecución. Tal vez el ejemplo más común es el culto que de manera clandestina se continuaba en algunos lugares, especialmente los cerros. En la *Relación de Tiripetío* se menciona el caso del “Capitán Tiripitío”, que mantenía el antiguo culto y era muy seguido por los habitantes.

Un proceso similar, pero en sentido inverso, ocurrió con la religión católica. Los pueblos indígenas aceptaron las prácticas cristianas como una estrategia política que les permitía afrontar su nueva condición de sojuzgamiento. A final de cuentas, como dice James Lockhart, la interacción entre ambos grupos a lo largo de los siglos propició que para finales del XVIII, “casi nada de todo el sistema cultural indígena permanecía sin modificaciones y, no obstante, casi

todo se remontaba a la vez de una u otra forma a un antecedente de los tiempos anteriores a la conquista”.⁵⁴

Durante mucho tiempo, cada uno de los grupos, es decir indígenas y españoles, estuvieron centrados en su propia sociedad y cultura. Siguiendo el modelo propuesto por Lockhart para los nahuas, podemos plantear que los indígenas en general “siguieron muy conscientes de su *altépetl* y *subaltépetl*, de su *calpulli* y *subcalpulli*, así como de sus distinciones sociales y microétnicas”,⁵⁵ por lo que se interesaron en los españoles únicamente en la medida en que afectaban su “subentidad particular”.

No obstante su postura inicial, fueron los franciscanos los que más se inclinaron por la línea de la conversión gradual. Hay que recordar que desde el siglo XIV, los Menores españoles estaban impregnados de un ideal de renovación y habían participado activamente en el proceso de reconquista espiritual en la península ibérica. Los doce primeros misioneros franciscanos procedían de la Provincia del Santo Evangelio, corazón del movimiento reformista, como ya lo habíamos mencionado. Como parte de esta estrategia, el dominio de la lengua se convirtió en algo fundamental, por lo que muchos frailes aprendieron las lenguas nativas, y para el periodo de 1524 y 1573 se escribieron 66 obras en náhuatl y 13 en lengua phoré. Pero, al mismo tiempo, los religiosos se opusieron a que a los indios se les enseñara el castellano.

Como ya se había mencionado, fue con el segundo arzobispo de México Alonso de Montúfar, cuando creció la obsesión por erradicar la idolatría, que más bien era, como dice el padre Alberto Carrillo, el “temor al resurgimiento de la fuerza espiritual y material de la población nativa”.⁵⁶ En el Primer Concilio de México, en 1555, se ordenó recoger todos los sermonarios en lenguas de indios para evitar confusiones y errores de traducción.⁵⁷ La intención era darles otro texto más accesible a cada indio, mismo que debía llevar la firma del

⁵⁴ Lockhart, James, *op cit*, p. 16.

⁵⁵ *Ibid*, p. 628.

⁵⁶ Carrillo Cázares, Alberto, *Michoacán en el otoño del siglo XVII*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 1993, p. 241.

⁵⁷ Es ilustrativo de esta situación el caso del *Diálogo de Doctrina Cristiana en la lengua de Mechuacan*, de fray Maturino Gilberti, obra que el obispo de Michoacán solicitó a Montúfar fuera recogida por no convenir su difusión

sacerdote que se lo ponía en las manos. Por su parte el concilio de 1565 prohibió que anduvieran en manos de indios textos de la Sagrada Escritura y cualquier otra lectura que no fuera el catecismo traducido por los religiosos y aprobado por los obispos.⁵⁸

A pesar de todos los intentos por erradicar la idolatría, ésta continuó practicándose en secreto. En 1537 los obispos de México, Oaxaca y Guatemala denuncian su persistencia entre la población indígena,⁵⁹ una nueva denuncia de Montúfar al respecto en 1565 nos deja ver que la conversión no había sido tan eficaz como se había pensado. Es que solía ocurrir que por convenir a sus intereses los mismos conquistadores dejaban a los indios practicar la idolatría y realizar ritos paganos. Además, los caciques, los sacerdotes y los hechiceros emprendieron una lucha contra los frailes,⁶⁰ pues estaban a punto de perder una base importante de su control político e ideológico.

Por su parte, James Lockhart explicaba la situación de los tlaxcaltecas en los primeros años del régimen colonial, afirmando que los peninsulares “continuaron tolerando durante algún tiempo ciertas prácticas prehispánicas que se realizaban abiertamente, y que algunas facciones indígenas eran menos receptivas al cristianismo que otras.”⁶¹ Debido a la fuerte relación entre política y religión, es probable que las pugnas internas en la sociedad decidieran la aceptación o rechazo de la religión. En el caso de que un tlatoani gobernante se decidiera a favor de los españoles, su principal rival dinástico (y sus seguidores) automáticamente harían lo contrario.

Por otra parte, era evidente la insuficiencia de frailes para llevar en forma efectiva sus tareas de evangelización. Para 1559, el número de religiosos en territorio novohispano era de 380 franciscanos, 210 dominicos y 221 agustinos. Como puede suponerse, la tarea era titánica para la cantidad de frailes, por lo que tuvieron que recurrir a los indios de confianza, a quienes les daban el nombre de *fiscales* o *mandones*, en español, y *tepixques* o *tequitlatoque*, en

⁵⁸ Ricard, R., *op. cit.*, p. 133.

⁵⁹ *Ibid*, pp. 393-394.

⁶⁰ *Ibid*, p. 395.

⁶¹ Lockhart, J., *op. cit.*, p. 292.

náhuatl. Robert Ricard nos describe bien sus funciones y responsabilidades, que iban desde reunir a los de su barrio para llevarlos a la enseñanza del catecismo y a la misa, hasta denunciar a los ebrios impenitentes y a los vendedores de licores embriagantes que favorecieran este vicio para su propio lucro, lo mismo a los brujos y envenenadores, y en general, a cuantos fomentaban las creencias y prácticas paganas. Además, tenían la obligación de presentar al obispo en la visita a la parroquia a los jóvenes y los adultos no confirmados, también debían vigilar porque todo el mundo se bautizara y cumpliera con la confesión de cuaresma, así como procurar la celebración en regla de los matrimonios y el bien avenirse de los casados.⁶²

En realidad el mandón era quien llevaba la dirección de la vida religiosa y moral de la comunidad, y el cumplimiento de los ritos asociados al culto. Debido al poco número de clérigos, al desconocimiento de la lengua y a que muchos sacerdotes no residían en las parroquias, el *tepixque* desempeñaba un papel de intermediario entre la Iglesia y los feligreses.

El proceso de creación de parroquias empezó en forma temprana, y en primera instancia, como resultado de la asignación de una encomienda. La construcción de conventos vino más tardíamente, pero en ambos casos se buscó construir los edificios cerca de los antiguos *altépetl*. Los indígenas participaron activamente en la construcción y decoro de los templos, procurando ensalzar el símbolo de la soberanía e identidad de su antiguo *altépetl*.⁶³ Por su parte, los nobles esperaban servir como funcionarios y participar en el funcionamiento de la Iglesia, como efectivamente ocurrió. Así, vemos como hay una continuidad de la organización sociopolítica prehispánica, ahora en torno al culto católico, pues incluso, dice Lockhart, que “el asunto de la determinación de la orden que controlaría una parroquia estaba inextricablemente ligado con la definición de las entidades sociopolíticas indígenas, con su autonomía y su solidaridad o fragmentación.”⁶⁴ Es decir, que la presencia de los religiosos en las poblaciones indígenas estuvo, de alguna manera, sujeta a la aceptación de los propios naturales. No hubo, pues, una

⁶² Ricard, R., *op. cit.*, p. 183

⁶³ Lockhart, J., *op. cit.*, p. 295.

⁶⁴ *Ibid*, p. 297.

imposición tajante de la religión cristiana; lo que se observa es una penetración consensada y “negociada” con los indígenas, y más particularmente con sus representantes.

Este fenómeno lo podemos ilustrar para el caso de Michoacán con el uso de cierta vara por los mandones, y que al parecer era muy similar a la utilizada por los antiguos sacerdotes p'urhépecha. En 1571 el rey de España, Felipe II, le envió al virrey, don Martín Enríquez de Almanza, una real cédula en la que se trata el asunto de unas varas negras con recato y casquillo del grosor de un dardo que para distinguirse de los demás utilizaban los indios sinodales de la doctrina cristiana, y que el obispo de Michoacán, Antonio de Morales, solicitaba no les fuera prohibido su uso, ya que los naturales tenían “tanta cuenta y temor de ellas que a los que no la traen los tienen en poco”.⁶⁵

Como lo hacen ver René Becerril Patlán e Igor Cerda Farías, este documento nos muestra la permanencia de algunos símbolos prehispánicos, ya que esta vara era idéntica a la utilizada por la casta sacerdotal prehispánica.⁶⁶ Además, el texto evidencia la existencia de indígenas –posiblemente integrantes de la antigua elite sacerdotal- que auxiliaban a los clérigos en la enseñanza de la doctrina cristiana, así como la aceptación de parte de los españoles del uso de estos símbolos prehispánicos.

Hay que considerar que uno de los problemas que hubieron de afrontar los misioneros fue la conversión masiva de los indígenas. Para ello utilizaron diversas estrategias como las capillas abiertas, el atrio, el ornato de los templos, la música, la danza y las fiestas, actividades hacia las que los indios tenían gran predilección. Sobre este último punto, Robert Ricard dice que los frailes vieron la necesidad de reemplazar las fastuosas ceremonias prehispánicas por algo análogo,⁶⁷ con el doble propósito de que los indios hallaran en la nueva religión también “fuentes de regocijo y bellos espectáculos”, y de evitar que privados de la antigua pompa religiosa, los indios

⁶⁵ Archivo General de Indias, México 1089, Libro 6 de oficio y partes, fs. 298-298v., Valladolid, 23 de junio de 1571, en Becerril Patlán, René y Cerda Farías, Igor, *Catálogo de documentos históricos coloniales de Michoacán. Expedientes microfilmados y reproducidos*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, 2005, p. 187.

⁶⁶ Becerril Patlán, René y Cerda Farías, Igor, *op cit*, p. 148.

⁶⁷ Ricard, R., *op. cit.*, p. 270.

se vieran tentados “a resucitar en secreto sus antiguas fiestas, o al menos, entregarse a una ociosidad nociva que viniera a parar en todo género de vicios.”⁶⁸

Sin contradecir por completo la opinión de Ricard sobre la conveniencia de mantener el esplendor de las fiestas cristianas como medio de atraer a los naturales, nosotros consideramos que los indígenas no gustaban de las fiestas por el espectáculo y las ceremonias fastuosas solamente, sino por el sentido más profundo que éstas tenían, y que se derivaban de su cosmovisión y de su carácter ritual asociado a ciertos aspectos de la reproducción de la vida comunitaria y del ciclo agrícola. Esto fue, sin duda, lo que permitió que muchos elementos de las antiguas fiestas mesoamericanas se mantuvieran vigentes a lo largo del periodo colonial.

Adicional a las fiestas, misioneros e indígenas también coincidieron en la conveniencia de efectuar procesiones, las cuales se realizaban prácticamente una cada domingo y día de fiesta. Se componían de música, cantos y un aparato teatral de flores, arcos de triunfo también de flores y posas adornadas y llenas de luces.

Fueron tan fastuosas las fiestas religiosas que los españoles tuvieron que reconocer que aunque ellos eran aficionados a este tipo de pompa, los indios les adelantaban en ello.⁶⁹ Ricard reconoce que las fiestas y procesiones en los pueblos de indios fueron “tan continuas como las antiguas fiestas paganas; se multiplicaban en ciertos periodos litúrgicos, pero duraban todo el año y agrupaban a todo el mundo, sin distinción de clases ni edades”.⁷⁰ De tal forma que se convirtieron en parte fundamental de la vida de los pueblos. A tal grado era tan claro este fenómeno que Robert Ricard asegura que “por su medio iba

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ “Lo más singular que puede alabarse [a la ciudad de México] es la frequentación a los Santos Sacramentos la devoción a lo Divino, y la ostentacion de tantas fiestas, y la liberalidad de los animos, [...] La cera que se gasta en fiestas, entierros, y processiones excede con abundancia; mas cera se gasta en Mexico en un mes, que en las grandes Ciudades de Europa en todo un año...”, en Vetancurt, Agustín, *Tratado de la ciudad de México, y las grandezas que la ilustran despues que la fundaron los Españoles*, en Fr. Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias*, México, Editorial Porrúa, S. A., 1982, p. 4

⁷⁰ Ricard, R., *op. cit.*, p. 289.

penetrando el cristianismo más y más en aquella sociedad”.⁷¹ Aun y cuando no estuviésemos completamente de acuerdo con Ricard, el punto a destacar es que al igual que en la época prehispánica, las fiestas continuaron desempeñando un papel fundamental en la vida comunitaria de la mayoría de los pueblos indígenas.

Acerca de la celebración de los mitotes o areitos, mientras que una fracción de los misioneros las toleraba e incluso las fomentaba como medio para acercar a los indígenas a la nueva religión, el episcopado era muy poco favorable a este tipo de diversiones. En la junta de 1539 y en el Concilio de 1555 prohibió su ejecución en las fiestas de los indios en honor a sus santos patronos y en el interior de los templos. La preocupación de la jerarquía eclesiástica no era, sin embargo, únicamente la continuidad de manifestaciones idolátricas, sino “el hecho de que los bailes sagrados fueran cobrando tal auge que casi empezaban a sustituir a la celebración de los divinos oficios.”⁷² Por eso, también prohibieron que se hicieran areitos antes de salir el sol, y antes de la misa de función, dando su licencia solamente para que se celebraran entre el oficio de la mañana y las vísperas, con la condición de que, al sonar la campana que anunciaba los oficios, los indios dejaran al punto el baile.

Era claro que las festividades cristianas pretendían reemplazar a las paganas, o mejor dicho, era necesario “cristianizar” sus fiestas, como dice Ricard. Durante las fiestas era muy común llevar a cabo unas “representaciones”, las cuales se hacían burdamente, tratando de apegarse a la realidad del acontecimiento. El propósito es que la masa indígena se instruyera sin grandes complicaciones de comprensión, es decir, “que casi todo se desprendiera vivo y claro con sólo verlo. Ésta es la razón de la pompa y complicación del escenario que cautivaba y mantenía sujetos ojos e imaginación de los indios”.⁷³

Pero la fiesta religiosa es mucho más de lo que Robert Ricard alcanza a percibir. Al analizar los antecedentes coloniales en Zongolica, el antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán, reconoce la importante función que

⁷¹ *Idem.*

⁷² *Ibid*, p. 294-295.

⁷³ *Ibid*, p. 312

desempeña la fiesta para los indígenas en la época colonial. “La fiesta, dice Aguirre Beltrán, rescata y plasma en formas, imágenes y fantasías cristianas una cultura india renovada”.⁷⁴ Crea una nueva forma de organización social menos señorial y más abierta a la competición por el poder; funda una estructura de gobierno y una jerarquía eclesiástica que emerge del servicio a la comunidad, mediante un sistema de cargos ubicados en una escala por la que se asciende grado a grado en dignidad y sabiduría; distribuye responsabilidades y derechos a todos los miembros de la comunidad; regula reciprocidades; es dispensadora de identidad, pues sólo quienes participan en el sistema de cargos son considerados miembros de la comunidad étnica.

2.4.- La reestructuración de la sociedad p'urhépecha

El interés de los conquistadores permitió la continuidad de toda una estructura político burocrática asociada a ella, es por ello que los pueblos indios de Michoacán participaron de la reconstrucción y reorganización de la estructuración política, adaptando las nuevas formas de gobierno y las instituciones civiles introducidas por los españoles, y tomando en cuenta su propia experiencia.⁷⁵

Uno de los rasgos importantes del nuevo sistema político era la íntima relación existente entre los cargos civiles y los religiosos. Salvo el caso de las repúblicas de mayor tamaño, en donde sí existía una diferenciación entre los cargos del cabildo y los propiamente religiosos, en las poblaciones menores no había una distinción clara; incluso, Felipe Castro maneja como una posibilidad que en los pueblos pequeños la autoridad tuviese una connotación religiosa mucho más fuerte que en las grandes cabeceras.⁷⁶

Por otra parte, María de Lourdes Kuthy, sostiene que la elite tarasca no desapareció con la conquista española, sino que aquellos miembros de nobleza indígena que se identificaron con los españoles no fueron removidos

⁷⁴ Aguirre Beltrán, G., *op. cit.*, p. 157.

⁷⁵ Paredes Martínez, Carlos, “Instituciones coloniales en poblaciones tarascas. Introducción, adaptación y funciones”, en Paredes Martínez, Carlos y Terán, Marta (coords), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*, El Colegio de Michoacán, CIESAS, INAH y UMSNH, México, 2003, p. 135

⁷⁶ Castro Gutiérrez, Felipe, *Los tarascos y el imperio español, 1600-1740*, UNAM:UMSNH, México, 2004, p. 131

de su propia cultura,⁷⁷ ocupando diversos cargos políticos en la nueva estructura del gobierno. Algunos de estos cargos son los siguientes: gobernador, que en algunas instancias fueron a la vez caciques, lo que evidencia, dice Kuthy, la asociación entre este cargo y la elite de alto rango, así como con el antiguo status de señor; juez gobernador, otorgado a nobles tarascos de alto rango social, que equivaldría tanto al cargo de gobernador nombrado para realizar misiones especiales, como al de petámuti o sacerdote mayor; éstos mantuvieron el uso de la vara de justicia todavía por mucho tiempo más.

El oficio de alcalde era similar al cargo prehispánico de cacique; cada comunidad debía contar con uno o más de alcaldes y otros tantos regidores, los cuales deberían ser elegidos cada año y residirían en la cabecera. El regidor fue posiblemente el mandón, conocido en p'urhépecha como *huramuti* o *ureuandari*, y que eran los jefes de los barrios. Había también varios tipos de mayordomos que sobrevivieron al periodo prehispánico; hay indicios de la existencia del *quengue* –encargado de guardar las trojes- y de los mayordomos que cuidaban los pueblos.⁷⁸

Además, continúa María de Lourdes Kuthy, hay que agregar las consecuencias de una ruptura en la jerarquía sociopolítica entre los tarascos. Con la pérdida de poder del cazonci, “la nobleza indígena orientó su poder hacia la comunidad; de manera que la competencia por el poder en el ámbito local se acentuó”,⁷⁹ aumentando la heterogeneidad de intereses y facciones en cada uno de los pueblos.

Por su parte Delfina Esmeralda López Sarrelangue, identifica dos tipos de caciques: “unos empobrecidos y afrentados, y otros que lograron conservar el viejo dominio ejercido sobre los macehuales”.⁸⁰ Estos últimos eran, continúa López Sarrelangue, ociosos, muy amigos de fiestas y banquetes, pródigos en

⁷⁷ Kuthy, María de Lourdes, “El control de los puestos políticos. La elite tarasca en el siglo XVI”, en Paredes Martínez, Carlos y Terán, Marta (coords), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*, El Colegio de Michoacán, CIESAS, INAH y UMSNH, México, 2003, pp. 153-154.

⁷⁸ *Ibid*, p. 165.

⁷⁹ Kuthy, María de Lourdes, *op cit*, p. 157

⁸⁰ López Sarrelangue, Delfina Esmeralda, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, México, UNAM (Instituto de Investigaciones Históricas), 1965, p. 89.

extremo; cimentaban su autoridad en la ciega sujeción y la singular reverencia que les profesaban los macehuales. Estos caciques cometieron muchos abusos en contra de su propia gente, pero “posiblemente el más grave de todos fue la imposición de derramas para gastos públicos o de iglesia y que, aunque estrictamente prohibidas, continuaron efectuándose con cierto sigilo durante largo tiempo”.⁸¹

El cambio mayor en la organización política de los pueblos indígenas sobrevino al introducirse las formas de gobierno del cabildo español, por real cédula de 1549. Al igual que otras instituciones y propuestas de los españoles, el modelo fue modificado por el juego y la presión de los intereses indígenas.⁸² Destaca sobre todo el hecho de que en la composición y actuar del cabildo indígena pesaba mucho los factores de pertenencia étnica, territorial y familiar, que hacían valer sus derechos al interior de la unidad política. Esta tendencia a la microetnicidad,⁸³ como la llama Lockhart en el caso náhuatl, y la pretensión de mantener una representación separada para cada unidad social, “abrió el camino a una fragmentación progresiva del altépetl, un proceso que comenzó desde mediados del siglo XVI”.⁸⁴ Nosotros consideramos que un proceso similar ocurrió en Michoacán, donde la antigua cualidad del ireta –como equivalente del altépetl nahua-, de estar constituido por unidades sociales, imbuidas de un fuerte espíritu de autonomía, se reprodujo en el cabildo indígena.

Las repúblicas de indios, generalmente constituidas sobre los antiguos cacicazgos tarascos, estaban administradas por un gobernador o cacique. Le seguían los alcaldes, jueces, regidores, mayordomos, alguaciles y otros cargos menores, que realmente correspondían a los antiguos funcionarios del cazonci.⁸⁵ Además de la recaudación de tributo, estos funcionarios de república tenían la responsabilidad en el manejo de los bienes de comunidad. Pero sus funciones iban mucho más allá de las cuestiones administrativas y económicas.

⁸¹ *Ibid*, p. 90

⁸² Florescano, Enrique, *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas de México*, México, Nuevo Siglo/Aguilar, 1997, p. 273

⁸³ Lockhart, James, *op cit*, p. 299

⁸⁴ Florescano, Enrique, *op cit*, p. 273

⁸⁵ Sepúlveda, María Teresa, *Los cargos políticos y religiosos en el lago de Pátzcuaro*, Morelia, Michoacán, Morevallado Editores, 2003, pp. 100-101

Eran los responsables de la moral y el acatamiento de la vida religiosa en las comunidades. Paredes enuncia las siguientes funciones: “Proveer las causas del servicio de Dios, obligar a la asistencia a la iglesia y a las escuelas, impedir borracheras, amancebamientos, idolatría y pecados públicos, vigilar la observancia de reglamentos del mercado, y proteger a los mecehuales”.⁸⁶

La estructura y funcionamiento del cabildo indígena favoreció que la nobleza tarasca fuera desplazada del poder político, pues estos cargos ya no estaban restringidos a los antiguos gobernantes. Mediante el sistema de elecciones de funcionarios de república, este derecho se extendió a los “principales”, en un primer momento, y más tarde a un segmento mucho más amplio.

Como dice Carlos Paredes, el papel de cabildo indígena como agente hispanizador fue fundamental, utilizado por cierto grupo hegemónico que hizo valer sus derechos de linaje en un primer momento. Pero el asunto no fue tan sencillo, y es necesario tomar en cuenta los fenómenos reorganizativos de la sociedad indígena de la época, así como la profunda desorganización del aparato estatal tarasco a raíz de la ejecución del último cazonci, la expulsión de la nobleza y la alta jerarquía militar mediante la incorporación forzosa a las expediciones españolas. Todo lo anterior dejó a la deriva el poder central, atomizándose literalmente el poder político el cual fue ocupado por los caciques, principales y grupos de indios, argumentando algún vínculo de parentesco de abolengo o simplemente mediante prácticas arribistas.⁸⁷

Como se puede observar los cambios ocurridos en la organización política de los pueblos indígenas a partir de la implementación del cabildo permitió que éste fuera un elemento fundamental en “la supervivencia de los pueblos, la preservación de sus recursos naturales y la defensa de un espacio propio donde los indígenas, sus familias y sus barrios pudieron mantener durante más de dos siglos una identidad propia y distintiva...”⁸⁸

⁸⁶ Paredes Martínez, Carlos, “Gobierno y pueblos de indios en Michoacán en el siglo XVI”, en Paredes Martínez, Carlos (director general), *Arquitectura y espacio social en poblaciones purépechas de la época colonial*, Morelia, UMSNH/Universidad Keio/CIESAS, 1998, p. 36

⁸⁷ *Ibid*, pp. 30-31.

⁸⁸ Castro, F., *op cit*, p. 147.

Los cambios originados por la imposición del cabildo indio fueron mucho más allá. Anteriormente, la existencia de los pueblos y su asentamiento en determinado territorio estaba asociada a su pertenencia y sujeción a ciertos linajes nobles. Ahora poseían personalidad jurídica propia y podían intervenir directamente en los asuntos que les concernían. De esta forma, el conjunto de la comunidad comenzó a involucrarse en la vida política, social y económica, cosa que no ocurría anteriormente.

Hospitales, mayordomías, cofradías y el culto al Santísimo Sacramento

Además de la importancia económica, cultural y política que tuvo el hospital, es necesario subrayar su carácter comunitario, que permitió el reforzamiento de vínculos de solidaridad y el establecimiento de lazos de parentesco ceremonial fundamentales en la reproducción de la vida social en su conjunto. A pesar de las diferencias entre los distintos modelos de hospitales instituidos por el obispo Quiroga y por franciscanos y agustinos, existe un mismo patrón de organización y funcionamiento interno.⁸⁹ Aquí presentaremos los aspectos esenciales a partir de la información de distintas fuentes de información tanto actuales como de la época colonial.⁹⁰

Todos los pueblos de indios, aun los más pequeños contaban con su propio hospital. Sobre las razones de su éxito entre los indígenas michoacanos, Carlos Paredes señala dos principales: más allá de sus funciones asistenciales, el hospital eran en realidad “un modelo de organización social que, fuera de toda utopía, derivó en un poderoso instrumento de estructuración cívico-religiosa”,⁹¹ y el que, probablemente, esta institución tuviera en consideración ciertos rasgos propios de la organización social de los tarascos en la época prehispánica, especialmente en relación a la reciprocidad y redistribución de bienes en los distintos estratos de la sociedad. Paredes sugiere que la

⁸⁹ Muchas de estas características pueden observarse hoy en los diversos hospitales que aun funcionan en los pueblos de indios del área tarasca, Santa Fe de la Laguna y Ocumicho, por citar a dos de los más significativos.

⁹⁰ Del periodo colonial se pueden consultar: Ramírez, Francisco, “Relación sobre la residencia de Michoacán (Pátzcuaro), 1585”, en *Monumenta Mexicana*, tomo II, Roma, 1980; Medina Rincón, fr. Juan, “Relación que su Majestad manda se envíe a su Real Consejo, del obispo de Michoacán”, en Warren, Benedict, *Michoacán en la década de 1580*, Morelia, UMSNH, 2000, pp. 21-65; Muñoz, fr. Diego O.F.M., “Descripción de la Provincia de los Apóstoles San Pedro y San Pablo en las Indias de la Nueva España”, en Warren, Benedict, *Michoacán en la década de 1580*, Morelia, UMSNH, 2000, pp. 67-125; así como las crónicas provinciales ya mencionadas.

⁹¹ Paredes Martínez, Carlos, “Gobiernos y pueblos...”, p. 32

aceptación del hospital por parte de los indígenas fue porque lo adaptaron a las condiciones propias, “en un momento muy conflictivo por la ejecución del último señor uacúsecha, la destrucción material de sus representaciones religiosas y la presencia cercana de sus nuevos explotadores: encomenderos, corregidores, colonos y hasta los propios religiosos españoles”.⁹²

Su construcción variaba en dimensiones, pero todos contaban con los mismos elementos: una casa para la atención de los enfermos, otro edificio para alojamiento de los “semaneros” y una *troje* para almacenar granos y otros productos propios del hospital. Josefina Muriel menciona que allí también residía el ayuntamiento indígena. Todos tenían su capilla bajo la advocación de la Virgen de la Concepción. Los “semaneros”, generalmente un matrimonio, se hacía cargo de los servicios y mantenimiento de las instalaciones, así como la atención de los enfermos, atendiendo a un orden establecido en base a los barrios del pueblo. Durante el tiempo que vivían en el hospital, los indios dedicaban un gran tiempo a la oración. Una responsabilidad de todos los indios era sembrar las sementeras del hospital.

Además de los semaneros, estaban también las “sacerdotisas de la Virgen”, las llamadas *uanánchas*, responsables de cuidar la imagen de la Inmaculada Concepción, y de cargarla durante las procesiones cada sábado por la mañana y los días de fiesta.

La aparición de los hospitales en los pueblos también fue importante pues favoreció el “surgimiento de cargos y funciones civiles y de gobierno relacionados asimismo con la custodia y administración de bienes de dichos pueblos, sus obligaciones tributarias y de servicio, así como ligado a ello las numerosas actividades religiosas”.⁹³ De hecho, existía una relación estrecha e incluso sobrepuesta de los gobernadores y principales con los asuntos del hospital. Al respecto, Carlos Paredes menciona que en determinado momento ciertos funcionarios del cabildo se ocuparían de los asuntos del hospital, sobre todo los relacionados con la hacienda y la administración de los bienes del

⁹² *Idem.*

⁹³ Paredes Martínez, Carlos, “Instituciones...”, p. 136

pueblo.⁹⁴ Por su parte, Josefina Muriel menciona que en el hospital residía también el ayuntamiento indígena, con sus propios regidores. De esta forma, el hospital se convirtió en el centro de la vida del pueblo. “En él residía la más importante escuela evangelizadora, allí estaba el gobierno de los indios, allí se centralizaban todos los intereses populares, desde los problemas del campo y las industrias, a las que don Vasco dedicaría cada pueblo, hasta las grandes fiestas, que para ellos serían las fiestas del hospital”.⁹⁵

Un elemento que ayuda a entender la importancia del hospital es el hecho de que desde su fundación fueron dotados de un patrimonio con el propósito de atender las necesidades del conjunto de la comunidad. Con el paso del tiempo, se hicieron de mayor cantidad de tierras, ganado y capitales. Muchos gestionaron y recibieron de los virreyes con cierta facilidad mercedes de estancia y labores agrícolas. También se beneficiaron con donaciones de la nobleza indígena, de las repúblicas de indios, de sus curas párrocos e incluso de propietarios españoles.

De los bienes del hospital así como de las cajas de comunidad o también llamadas de tres llaves, los indios obtenían préstamos de dinero, maíz y ganado. Así, éstos cumplían una importante función de fondo de socorro y ayuda mutua, la cual inicialmente fue tolerada por las autoridades eclesiásticas, pero a partir del obispo fray Marcos Ramírez de Prado, esto comenzó a considerarse como un desvío de fondos. La preocupación tenía su fundamento, pues en muchas ocasiones los recursos de las cofradías hospitalarias se destinaban al sostenimiento de la vida ritual comunitaria, la cual era en la mayoría de las ocasiones bastante onerosa, sobre todo en las fiestas principales como *Corpus*, Navidad, Pascua de Resurrección, Pascua del Espíritu Santo⁹⁶ y, por supuesto, las fiestas de los santos patronos de los pueblos.⁹⁷ En el *Padrón de Zacapu*, el padre predicador y guardián fray Joseph de Estrada menciona que existían dos hospitales, uno de los cuales pagaba las

⁹⁴ Paredes Martínez, Carlos, “Gobiernos y pueblos...”, p. 33.

⁹⁵ Muriel, Josefina, *Hospitales de la Nueva España*, México, UNAM-Cruz Roja Mexicana, 1990, p. 71.

⁹⁶ Josefina Muriel nos dice que las principales fiestas instituidas en los hospitales eran las pascuas de Navidad, Resurrección y Pentecostés, así como las fiestas de San Nicolás, San Ambrosio y la Purísima Concepción. Muriel, Josefina, *op cit*, p. 66.

⁹⁷ Castro, Felipe, *op cit*, p. 303

misas de los sábados y la fiesta de la Concepción, mientras que el otro, de Urunbéquaro, tenía 800 ovejas y las cofradías de Nuestra Señora y las Animas tenían entre las dos 250 vacas, “con que adornan sus ymájenes, hasen sus fiestas, pagan sus misas y curan sus enfermos”.⁹⁸

Había algunos excepcionalmente ricos como el de Santa Fe de la Laguna, que de acuerdo con el obispo Francisco de Ribera, en 1631 tenía de hacienda “dos mil y ochocientas ovejas, y los esquilmos de ellas y las lanas se gastan en el obraje del dicho hospital; tiene asimismo cien reses vacunas chicas y grandes y algunos bueyes. Coge cuarenta o cincuenta fanegas de trigo, algún maíz...”⁹⁹

Otra de las actividades productivas realizadas en los hospitales corría a cargo de los llamados “semaneros”, quienes elaboraban artesanías que se vendían incluso fuera del obispado. Para el caso del beneficio de Sevina, incluyendo Nahuatzen y Comachuén, los oficiales daban al prioste del hospital hasta más de mil pesos de ganancias por la comercialización de los productos que ellos mismos realizaban.¹⁰⁰ Un caso similar era el de Capacuaro, especializados en la fabricación de corazas, zapatos y jarcias.¹⁰¹

Así como había como hospitales en bonanza, otros estaban en franca decadencia. El hospital de San Juan Querécuaro, barrio de Zacapu, se redujo al que existía en este pueblo “*por no tener ya indios; era una vieja ciega la que cuidaba de sus ovejas y pidiéronlo los mismos indios*”.¹⁰² Por su parte el hospital de Pichátaro no contaba con rentas ni propios más que una sementera de maíz que hacen los naturales y la limosna que recogen, que todo es poco”.¹⁰³

Al mismo tiempo que estas dificultades iban minando la presencia del hospital incidieron en la aparición de las mayordomías y de cofradías en los pueblos indígenas, las cuales hasta entonces solo funcionaban con éxito en las ciudades mestizas y criollas. De las 243 cofradías de las que se tienen datos

⁹⁸ “Descripción de Zacapu”, en Carrillo, A., *op cit*, p. 470.

⁹⁹ López Lara, Ramón (ed.), *El Obispado de Michoacán en el siglo XVII. Informe inédito de beneficios, pueblos y lenguas*, Morelia, Fimax, 1973, p. 96

¹⁰⁰ *Ibid*, p. 97

¹⁰¹ *Ibid*, p. 99.

¹⁰² *Ibid*, p. 156

¹⁰³ *Ibid*, p. 184

para el siglo XVII en el obispado de Michoacán, 81 se refieren de una u otra forma a Cristo Nuestro Señor; de éstas, 45 específicamente al Santísimo Sacramento del altar. Pero es de llamar la atención que de estas 45, sólo se mencionen a Cuitzeo, Pátzcuaro, Xacona, Xiquilpa, como pueblos, que aunque crecientemente mestizos, aun contaban con gran número de indígenas tarascos. En el área de estudio (Sierra y Lago), no se menciona ninguna cofradía del Santísimo Sacramento. El mismo resultado arroja el análisis de las cofradías de santos.¹⁰⁴

Para el siglo XVIII, María Teresa Sepúlveda ha encontrado cofradías de la Concepción en las siguientes poblaciones: Pátzcuaro, San Jerónimo Janicho, San Pedro Pareo, San Bartolomé Pareo, Sinagua, Tamacuaro, Tanganguato, Guango, Puácuaro, Sirándaro, Uricho, Uruapan, Zitácuaro, Zinapécuaro, San Miguel de Guaba y Santiago Coroneo. Al parecer también existía en Xacona.¹⁰⁵

Dorothy Tanck señala que en Michoacán 42 pueblos estaban autorizados para usar fondos comunales para la fiesta patronal, mientras que la mitad lo podían hacer también en *Corpus*, sin considerar las aportaciones que realizaban los habitantes o cofradías. De acuerdo con Tanck, esta festividad no se realizaba en todos los pueblos, sólo en las cabeceras y pueblos principales, mientras que los pueblos más pequeños contribuían con dinero, cantores y participantes.¹⁰⁶

Sin embargo, al final del periodo colonial los pueblos de San Andrés Ziracuaretiro,¹⁰⁷ San Ángel Zorumucapio,¹⁰⁸ y Santiago Tingambato¹⁰⁹ nombraban mayordomo para “la función del Corpus”, el cual era responsable de algunos de los gastos de la ceremonia religiosa, como cera y aceite para la lámpara, así como una contribución para el pago de la misa. Por su parte, en el pueblo de Santiago Ario, que contaba con gobernador, éste asumía algunos gastos de la festividad del *Corpus*, pero se nombraba también a dos

¹⁰⁴ Carrillo, A., *op cit*, pp. 173-188.

¹⁰⁵ Sepúlveda, María Teresa, *op cit*, p. 97.

¹⁰⁶ Tanck de Estrada, Dorothy, “Las tres principales fiestas religiosas en los pueblos de indios, según los reglamentos de los bienes de comunidad, 1765-1821”, pp. 335-355, en Sigaut, Nelly (editora), *La Iglesia católica en México*, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/Subsecretaría de Asuntos Jurídicos y Asociaciones Religiosas, México, 1997, p. 342.

¹⁰⁷ *Inspección ocular de Michoacán, regiones central y sudoeste*, José Bravo Ugarte (editor), México, Jus, 1960, p. 103

¹⁰⁸ *Ibid*, p. 105.

¹⁰⁹ *Ibid*, p. 107.

mayordomos, dos capitanes de soldados y moros y cuatro ayudantes para las fiestas del santo patrono (Santiago, 25 de julio), *Corpus* y Resurrección. Aunque el documento no especifica los gastos que realizaban los mayordomos, al parecer estaban muy relacionados con el culto, al igual que en los casos anteriores. Teresa Sepúlveda menciona que entre las funciones del mayordomo estaban pagar las misas de su cofradía y ayudar para la de difuntos; pagar las funciones titulares de la Concepción, así como la del santo patrono del pueblo y de la cofradía; contribuir al pago de la *pindecua* y ayudar con comida y bebida en las fiestas de Semana Santa y *Corpus*.

Mientras que los capitanes y sus ayudantes, cargaban con la mayor responsabilidad en la parte que pudiéramos llamar ritual de la fiesta, pues para alquiler de vestuario, comida, bebidas y fuegos artificiales los primeros gastaban cada uno hasta 100 pesos, y los segundos 30. Seguramente estos cargos eran designados bajo un sistema de representación por barrios, como generalmente ocurre aún en la actualidad, y por tanto los gastos eran compartidos por el grupo social y/o familiar vinculado a ellos.

Dorothy Tanck menciona que los reglamentos permitían gastar diez pesos de la caja comunal en la fiesta del *Corpus*; en los pueblos grandes se permitía hasta 50. Pero, que generalmente gastaban más de lo autorizado y en este caso el faltante lo daba la cofradía del Santísimo Sacramento, como ocurría en Cuitzeo donde la caja de comunidad no aportaba dinero alguno para la fiesta, pero sí lo hacía la cofradía del Santísimo, pues poseía “200 pesos en efectivo, un rancho, 35 reses, 15 yeguas, 2 mulas y 6 caballos”.¹¹⁰ En el *pindecuario* de Pamatácuaro se menciona la cantidad de 13 pesos para la fiesta del *Corpus Christi*, al igual que en el caso de la fiesta de San Juan, santo patrón del pueblo y por tanto, fiesta principal.¹¹¹

¹¹⁰ Tanck de Estrada, D., *op cit*, p. 340.

¹¹¹ Franco Mendoza, Moisés, Introducción, paleografía y notas, “Pindecuario de obvenciones de los pueblos de Pamatácuaro, Sicuicho y Atapan, 1852”, en Jacinto Zavala, Agustín, Estudios Michoacanos, vol. XII, Zamora, El Colegio de Michoacán: Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán, 2007, pp. 199-233, pp. 209-210.

2.5.- Reestructuración del antiguo calendario p'urhépecha de las fiestas

Todo parece indicar que, en el contexto general de la Nueva España, para mediados del siglo XVI los indígenas ya habían adoptado el calendario cristiano de fiestas, y lo habían hecho tan suyo que el problema parecía ser ahora los “excesos” y “desórdenes”, las cuales llegaban frecuentemente a ser francas manifestaciones de idolatría, que éstos cometían durante las celebraciones, obligando a la Iglesia a tratar de frenar –o al menos regular- estas prácticas.

En el Primer Concilio Provincial celebrado en la ciudad de México en 1555, se adoptaron algunas disposiciones encaminadas a resaltar la importancia de la santa misa como parte central de la fiesta. Así, se ordenaba a los predicadores y curas para que amonestaran a todo aquel que no la atendiera devotamente.¹¹² También se prohibía que los taberneros o cualquier otra persona vendiera vino o acogiera en su casa a persona alguna para beber o comer el domingo o días de fiesta, hasta que terminara la misa; igual disposición aplicaba para los carniceros, panaderas y todos aquellos que vendieran mantenimientos.¹¹³ Incluso, se prohibió a los indios llevar a cabo los tianguis el día domingo o los días de fiesta, la cual era una costumbre muy arraigada desde la época prehispánica, pues esto implicaba que se desatendiera la celebración de la misa.¹¹⁴

Se prohibieron las representaciones que los indios acostumbraban realizar en las iglesias, debido a los excesos y desórdenes que se cometían durante las mismas; era necesario solicitar la licencia correspondiente ante las autoridades eclesiásticas. Igualmente quedaron prohibidos los sermones de la Pasión y Resurrección que se hacía de noche, permitiéndose únicamente su realización durante el día. Recordemos que muchas de las celebraciones prehispánicas se realizaban durante la noche, pues de acuerdo a sus creencias era precisamente durante la noche que los dioses llegaban a la tierra. Probablemente esto haya influido en el ánimo de los clérigos para ordenar que

¹¹² *Concilios provinciales...*, p. 70

¹¹³ *Ibid*, p. 71.

¹¹⁴ *Ibid*, pp. 144-145.

las iglesias se cerraran al anochecer y se prohibió que comieran, bebieran y bailaran en ellas, pues se originaban muchos escándalos y pecados.¹¹⁵

La Iglesia reconocía que los indios eran muy inclinados a los bailes, areitos y otros regocijos “que desde su gentilidad tienen en costumbre de hacer”, y advertían sobre el peligro de su contenido, pues “ellos suelen mezclar en los dichos bailes algunas cosas, que pueden tener resabio a lo antiguo”.¹¹⁶ En consecuencia, se dispuso que en dichos bailes los indios no usaran insignias, ni máscaras antiguas “que puedan causar alguna sospecha”, así como que tampoco entonaran sus canciones rituales, ni contaran sus antiguas historias. En todo caso, los religiosos o personas expertas en la lengua deberían revisar la letra de los cantares.

La música fue otro de los aspectos ligados a las antiguas fiestas que fue objeto de control por parte de la Iglesia. El Primer Concilio Provincial consideró que había un exceso de instrumentos musicales como chirimías, flautas, vigüelas de arco y trompetas en los pueblos de indios, por lo que determinaron que las vigüelas de arco y otros instrumentos fueran “extirpados” totalmente, y su lugar en las ceremonias dentro del templo fuera ocupado por el órgano, para que cesaran “los estruendos y estrépitos de los otros instrumentos”.¹¹⁷

Respecto a las trompetas se prohibió que éstas se tocasen durante los oficios divinos, quedando su uso restringido a las procesiones. En cuanto a las chirimías y flautas sólo se autorizó que hubiera en las cabeceras, con el propósito de que sirvieran “a los pueblos sujetos en los días de fiesta de sus santos”.¹¹⁸

Por último, acerca de las procesiones, la Primera Junta Apostólica, realizada en 1524, había establecido como una obligación de los gobernadores indios que los días de fiesta llamaran a los vecinos de sus pueblos para llevarlos al templo en procesión, con la cruz por delante, para que asistieran a misa. Sin embargo, casi cuarenta años después, en el Segundo Concilio Provincial (1565), se

¹¹⁵ *Ibid*, pp. 82-83.

¹¹⁶ *Ibid*, p. 146.

¹¹⁷ *Ibid*, p. 141.

¹¹⁸ *Idem*.

impide que los indios puedan hacer procesiones en los días de las advocaciones de sus pueblos e iglesias, o en cualquier otra fiesta, sin que estuviera presente el vicario o ministro. En todo caso, si no era posible la presencia de alguno de éstos, se autorizaba para que la celebración se recorriera unos días.¹¹⁹

Durante el siglo XVI el número de fiestas durante el año litúrgico cristiano era mayor de 40, aparte de las dedicadas en honor a los santos patronos de Iglesias y pueblos, lo que equivalía a que durante todo el año hubiese motivos de celebración, lo cual, por cierto, no era ajeno al pensamiento indígena. Sin embargo, en 1537 el papa Paulo III redujo la cantidad de fiestas a que estaban obligados los indios a únicamente doce: siete cristológicas, cuatro marianas y la fiesta en honor a san Pedro y san Pablo.

Las fiestas a que estaban obligados guardar los indígenas eran La Natividad de Jesucristo (25 de diciembre), la Circuncisión (1 de enero), la Epifanía (6 de enero), la Resurrección (entre marzo y abril), la Ascensión de Jesucristo (generalmente en mayo), el Espíritu Santo (mayo o junio), la fiesta del Santísimo Sacramento o *Corpus Christi* (generalmente en junio), la natividad de nuestra Señora (8 de septiembre), la Anunciación (25 de marzo), la Purificación (2 de febrero) y la Asunción de la Virgen María (15 de agosto); más la fiesta en honor a San Pedro y San Pablo (29 de junio).

Si consideramos la estructura del antiguo calendario tarasco de 18 veintenas con sus respectivas fiestas, dividido en dos periodos: *hozta* y *emenda*, y ubicamos las fiestas cristianas en uno y otro, nos encontramos con que cuatro corresponden al periodo de sequía, y las otras ocho al ciclo agrícola, vinculado con las época de lluvias. Esto sin contar con las fiestas en honor a los santos patronos que fueron adquiriendo gran importancia a lo largo del periodo colonial. Ya habíamos advertido sobre la pervivencia en el cristianismo popular europeo de elementos asociados a antiguas religiones agrícolas, por lo que no les resultaba ajena a los eclesiásticos la orientación hacia la fertilidad, las lluvias, el maíz, la reproducción, que las fiestas mesoamericanas tenían.

¹¹⁹ *Ibid*, p. 194.

Si recordamos lo señalado en el primer capítulo, de las fiestas tarascas conocidas, ocho las ubicamos perfectamente en el ciclo agrícola: *Cuingo*, *Sicuíndiro*, *Charapu zapi*, *Coríndaro*, *Mascoto*, *Caheri Acónsquaro*, *Uapánsquaro* y *Caheri Uapánsquaro*; podemos considerar otras cuatro, de las cuales desconocemos su nombre, para completar un total de doce, iniciando en febrero y concluyendo en noviembre, de acuerdo a nuestro calendario, y que correspondían a los distintos momentos del ciclo agrícola, iniciando el año con las peticiones de fertilidad y buenas lluvias; luego venía el periodo de la siembra, en el que continuaban las peticiones de lluvia; enseguida, la etapa del crecimiento del maíz, sin duda la parte de mayor intensidad del periodo, caracterizado por la abundancia de lluvias, y al que le correspondía también la mayor actividad ritual; por último, la etapa de maduración del maíz y la cosecha, en que nuevamente se intensificaban los rituales.

Como se puede observar, no había una correspondencia entre las fechas para las principales fiestas cristianas y las celebraciones prehispánicas, lo que generó la necesidad de un reajuste al calendario mesoamericano en la medida que se imponía la cultura europea y la religión indígena iba quedando confinada a la marginalidad, y condenada a la extinción o la adaptación. El camino que siguió la religión p'urhépecha fue el de la adaptación, pero para ello era necesario despojarse de aquellos aspectos irreconciliables con la religión cristiana, especialmente los sacrificios humanos y la adoración de los ídolos. Todo lo demás era asimilable a la nueva religión.

Con este planteamiento lo que pretendemos es superar esa visión maniquea que ha opuesto a las religiones cristiana y mesoamericana como antagónicas. Tampoco pretendemos decir que no había diferencias de esenciales entre ambas; las había y muchas. Pero en el caso particular de su relación con el ciclo agrícola compartían una gran afinidad. Esto facilitó enormemente la adopción de las fiestas cristianas por parte de los naturales, al mismo tiempo que también permitió que aquellos incorporaran muchos elementos de sus antiguas creencias y rituales.

Las propias autoridades españolas tomaron en cuenta las necesidades del trabajo agrícola y permitieron a los indios disponer de mayor tiempo en los

momentos de mayor intensidad del trabajo agrícola, como eran en la época de lluvias y la cosecha. En 1528, Juan de Ortega, capitán y juez de la provincia de Michoacán instruyó a don Pedro, hermano adoptivo del cazonci, y a los caciques y señores para que después de pagar los tributos de maíz, mismos que habrían de llevar a las minas, pudieran “holgar” por los tres meses siguientes a la fiesta de San Juan (24 de junio), y podían disponer, además, de otro mes, “el que ellos quisieren”.¹²⁰ La importancia de esta medida para los campesinos indígenas quedó más evidente en la recomendación que se le hizo al cacique de Chilchota, al que después de indicarle que debía dar 250 cargas de bastimentos puestas en las minas se le autorizaba también a “holgar los tres meses primeros de las aguas y que el otro mes lo tome al tiempo de las sementeras y que no se sirva el dicho su amo [Juan de Sámano] en este tiempo so pena de perdimiento de los dichos indios”.¹²¹

Aunque no existe información documental al respecto, suponemos que esta circunstancia condicionó el ajuste del antiguo calendario agrícola de los tarascos, por lo que algunas de las fiestas y rituales asociados a la agricultura se fusionaron en las celebraciones cristianas. La información etnográfica actual de los pueblos p'urhépecha confirma esta hipótesis, pues todavía en algunos lugares los agricultores llevan a bendecir la semilla del maíz de siembra el día de la Candelaria o de la Purificación de la Virgen (2 de febrero), posteriormente cercana la Semana Santa inician la siembra; para el 3 de mayo –día de la Invencción de la Santa Cruz- aún subsisten rituales asociados a la petición de lluvias; en los meses de junio, julio y hasta agosto, en todos los pueblos de la Sierra y el Lago se realizan las fiestas del *Corpus Christi*, mientras que en la Cañada éstas se prolongan hasta diciembre, mes en el que nuevamente en toda el área p'urhépecha se intensifican las celebraciones.

Recordemos que de acuerdo con la cosmogonía p'urhépecha la diosa celeste *Cuerauáperi* creó el mundo y todos los seres que vivían en él, para lo cual ordenó a una diosa acostarse boca abajo, sostenida por cuatro dioses, con la cabeza hacia el septentrión, los pies al oriente y los brazos extendidos. Por

¹²⁰ “La tasación del bachiller Juan de Ortega”, en Warren, Benedict, *La conquista...*, p. 415; apéndices.

¹²¹ *Ibid*, p. 418.

orden también suya, sobre sus espaldas los dioses del inframundo hicieron brotar las plantas y árboles, mientras que *Curita Caheri* roció con su sangre las ocho bolas de ceniza de la cual fueron formados los hombres. Xarantaga, por su parte, fue la encargada de darles las mieses, el maíz y el ají.

Aunque *Cuerauáperi*, *Xaratanga* y *Curicaueiri* eran las principales deidades del panteón tarasco en tanto que eran los encargados de que el mundo siguiera funcionando, no tenían una intervención directa en la vida de los seres humanos; sus acciones ocurrían a través de ciertos intermediarios. Existía un tercer grupo de dioses considerados como protectores, asociados a la subsistencia del grupo social particular, por lo que se les consideraba deidades patronas de un linaje, oficio o territorio. Los *tiripimenchá*, de gran importancia en la fundación de algunos pueblos y vinculados a las lluvias, la fertilidad y en general con las actividades agrícolas, pertenecían a este grupo.¹²²

Estas deidades eran celebradas a lo largo de las 18 veintenas. Aunque desde el inicio del año las fiestas estaban asociadas a la agricultura, mediante las peticiones generales de fertilidad y los pronósticos de lluvias, vamos a retomar en forma muy breve únicamente aquellas festividades ubicadas en los meses de mayor intensidad del trabajo agrícola –correspondientes al crecimiento y la maduración del maíz- y que, consideramos, terminaron por integrarse –al menos en varios de sus elementos simbólicos más importantes- a la fiesta del *Corpus Christi* que los religiosos fomentaron entre los p'urhépecha.

Después de los rituales y actividades relacionadas con la siembra del maíz y el frijol, ocurridos entre los meses de *Charapu Zapi* y otro del cual desconocemos el nombre, venía el periodo de lluvias y en los cuales el maíz estaba en su fase de crecimiento, por lo que el trabajo agrícola era más intenso. En la fiesta de *Mascoto* (“lo que brota de la madre tierra y que se encuentra en crecimiento, pero que aún no madura”), ubicada entre los meses de mayo o junio época en que las lluvias ya habían entrado de golpe, se rendía culto a los dioses del agua, de la sal y el maíz. Por su probable equivalencia con las fiestas mexicanas de *Tozoztontli* y *Uei Tozoztli*, suponemos que se veneraba a los

¹²² Para mayor detalle, ver “...” del primer capítulo; pp.

instrumentos de labranza, lavándolos y “dejándolos descansar”. Había un baile en que los hombres llevaban cañas de maíz en la mano.

Después estaría otra fiesta de la cual no se conoce el nombre, pero que podría haber sido preparatoria –considerando su relación con el par de veintenas mexicanas de *Tecuilhuitontli* y *Uei Tecuilhuitl*- a la “fiesta grande en que se vuelve a coger y comer maíz tierno”, o *Caheri Acónsquaro* (17 de julio). En este par de meses se realizarían sacrificios en honor a la diosa de la sal, que era también la deidad de los que se dedicaban a su elaboración, por lo que ésta era una celebración del gremio.

En este periodo, en la región central de Mesoamérica, los integrantes de ciertos oficios se ofrecían comida y se regalaban distintos objetos entre sí. Además, el señor del pueblo organizaba un convite en el que daban de comer a todos los pobres, no sólo de ese lugar sino de toda la comarca, pues era el tiempo en que se se generalizaba la escasez de mantenimientos. *Uei Tecuilhuitl* era también una fiesta en honor a la diosa del maíz, por lo que los hombres bailaban llevando unas cañas de maíz en las manos, y a las deidades se les ofrecían mazorcas frescas y ají verde, como por primicias.

A partir del mes de agosto ya habían los primeros elotes, pero desafortunadamente no se conoce el nombre de la fiesta p'urhépecha. En el calendario mexicano correspondía a las veintenas relacionadas con el *Xócotl huetzi*, que era el nombre con el que se designaba a un enorme tronco que los hombres del pueblo cortaban desde veinte días antes de la fiesta, y al que le colocaban una figura de maíz de bledos en la parte superior. El día de la fiesta los jóvenes se disputaban el honor de subir por el tronco, y el primero que llegaba arriba tomaba los tamales que le habían colocado en la cabeza a la figura de bledos, los despedazaba y aventaba a los concurrentes. Más tarde se derribaba el tronco, en clara alusión al hecho de que los dioses celestes fertilizaban la tierra. Aunque, como ya lo señalamos no se sabe el nombre de la veintena p'urhépecha y cuáles eran los rituales asociados a ella, a partir de la evidencia etnográfica, nosotros encontramos mucha similitud entre el *Xócotl Huetzi* y el “palo encebado” o *kuipu* (panal) que se practica actualmente en

muchos pueblos durante la fiesta del *Corpus Christi*, lo que nos hace suponer su presencia entre los p'urhépecha desde antes de la llegada de los españoles.

Una vez que el maíz terminaba su etapa de crecimiento y que había madurado lo suficiente, entonces venía la fase de la cosecha. Correspondía a las veintenas de *Uapánsquaro* y *Caheri Uapánsquaro*. En la primera, las mujeres iban por mazorcas a las sementeras, y se realizaban rituales asociados al maíz, como arrojar o simbolizar la siembra de las semillas para que las personas las recogieran. En su equivalente mexicano de *Tepeilhuitl* o *Huey Pachtli*, las doncellas arrojaban maíz de las cuatro variedades (blanco, negro, amarillo y morado) hacia los cuatro puntos cardinales, y la gente lo recogía y lo sembraba para tener semilla de aquel maíz bendito.

Otro aspecto de mucho interés para explicar los antecedentes mesoamericanos de ciertos rituales vinculados a la fiesta del *Corpus Christi* en la época colonial, es que en esta misma fiesta algunos de los oficios, como eran los plateros, pintores, entalladores, labranderas y tejedoras, tenían una gran participación pues consideraban que en esta época llegaba su diosa Xochiquetzal, en honor de la cual sacrificaban a una mujer vestida con el mismo atuendo que la deidad, luego la desollaban y uno de los artesanos se vestía con sus pellejos y se sentaba en las gradas del templo con un telar en las manos simulando tejer.

Como se puede observar, al igual que en el resto de los pueblos mesoamericanos, entre los p'urhépecha los rituales acompañaron las principales actividades del trabajo agrícola, y por lo que suponemos lograron subsistir el trance de la conquista incorporándose a la parte del culto popular español asociado a la fiesta del *Corpus Christi*. Resulta sumamente difícil establecer cómo ciertos rituales prehispánicos pudieron pasar el tamiz cristiano, lo que redundó al mismo tiempo en el arraigo de la fiesta entre los indígenas. Seguramente mucho tuvieron que ver las condiciones ya referidas en que ocurrió la conquista y evangelización de Michoacán, y que derivó en una "alianza" entre los antiguos dioses y el Dios cristiano, por lo que muchos de sus atributos y funciones se traspolaron al conjunto de cristos, santos y vírgenes católicos, que se convirtieron en los nuevos santos patronos de

familias, barrios y pueblos. Las fiestas, a partir de entonces, integraron también elementos procedentes de ambas tradiciones.

El padre Francisco Ramírez nos informa de la existencia de un antiguo sacerdote tarasco¹²³ que, supuestamente “comenzó a celebrar a su modo muchas fiestas de las que nuestra madre la iglesia celebra, como era la que llamaban del *Pevánsuario*, o de Navidad, y de la del *Tzitacuarénsuario* de la Resurrección...”.¹²⁴ Al parecer este ciclo festivo quedó definido desde entonces, pues a mediados del siglo siguiente, Francisco Arnaldo Ysassi, destaca las fiestas en honor a los patronos de barrios y pueblos, y agrega que aparte de éstas, las que celebran con “maior aplausso son la Crus de maio La de el corpus Y algunas dela virgen santissa. Sa. nra.”¹²⁵ Es digno de destacar cómo durante la época colonial los indios siguieron celebrando con gran pompa las festividades que se inscriben en cada uno de los dos ciclos de su actividad económica y ritual, independientemente del tipo de fiestas que se hayan realizado.

Por su parte, uno de los mayores especialistas contemporáneos acerca de la religiosidad en el obispado de Michoacán colonial, el padre Alberto Carrillo Cázares, nos dice que el ciclo anual de fiestas cristianas tiene dos momentos culminantes: la Pascua de Resurrección y la Navidad. A estos dos, hay que agregar otras dos fechas especialmente solemnes, el *Corpus Christi* y la Santa Cruz (en este caso, considera él, de la Exaltación, cuya fiesta se celebra el 14 de septiembre). El ciclo anual de fiestas no estaría completo si no consideramos las dedicadas a la Virgen María y, por supuesto, las de los santos patronos de pueblos y barrios. Es claro cómo Alberto Carrillo organiza el ciclo de fiestas indígenas en atención al calendario cristiano.

Sin embargo, el calendario de fiestas p'urhépecha conservó durante el siglo XVII muchos rasgos de origen mesoamericano, por lo que es necesario

¹²³ René Acuña nos da cuenta de otro personaje, especie de sacerdote y ser sobrenatural, que, más o menos por la misma época que nos describe Francisco Ramírez, habitaba el cerro del Chichimeco, cerca de Tiripitío, con grandes poderes e influencia sobre la población indígena, especialmente sobre aquella que no se había aun bautizado. “Relación de Tiripitio”, en Acuña, René, *op cit*, pp. 348-349.

¹²⁴ Ramírez, Francisco, *El antiguo colegio...*, p. 69

¹²⁵ Ysassy, Francisco de, “Demarcación y descripción del obispado de Michoacán y fundación de su iglesia catedral (1649)”, en *Biblioteca Americana*, v. 1, núm. 1, 1982, p. 141

reinterpretar las festividades religiosas indígenas bajo la perspectiva de un gradual proceso de sincretismo, que presenta ya para el siglo XVII rasgos muy bien definidos. En este sentido, en nuestra opinión, el tiempo de la Pascua de Resurrección se imbricó con el antiguo calendario de fiestas tarascas asociadas al ciclo agrícola, lo que dotó a estas celebraciones de un sentido distinto al cristiano. Un punto que favoreció esta amalgama es el hecho de que ambos ciclos festivos, el cristiano y el mesoamericano, están asociados a ciclos naturales. Hay que recordar que la Pascua de Resurrección es el domingo inmediatamente posterior a la primera luna llena tras el equinoccio de primavera, mientras que el mismo marcaba el inicio del ciclo agrícola tarasco.

“Las fiestas en los pueblos del obispado de Michoacán, dice el padre Alberto Carrillo, más que en ningunas otras comunidades, son raíz y flor de toda la vida comunitaria”.¹²⁶ Efectivamente, si bien es muy difícil señalar las características que tenían las fiestas indígenas, para fines del siglo XVI se puede identificar un calendario festivo muy definido y que se mantendrá sin variaciones sustanciales durante el siglo XVII. En 1585 Francisco Ramírez reconocía la gran cantidad de fiestas que se realizaban en los pueblos indígenas michoacanos, “particularmente de los patronos de las yglesias y hospitales”, a quienes les hacían sus fiestas el día de su advocación “u otro domingo después, quando pueden, por ser muchas”.¹²⁷ Por su parte el corregidor de Tiripitío, Pedro Montes de Oca, en 1581 informaba al rey de la suntuosidad con que los indios de esta población celebraban sus fiestas. Destaca la presencia de músicos y vistosas danzas “de muchachos vestidos de sus libreas al propósito; bailan a su modo, algunas, y otras, al modo español, que dan mucho contento”.¹²⁸ Su admiración por estos festejos lo llevó a afirmar que este pueblo “es el más extremado [...] en esto, de cuantos hay en toda la provincia de *Mechoacan*, y aun de toda la *Nueva España*”.¹²⁹

A mediados del siglo XVII fray Alonso de Larrea, destacado cronista franciscano ratificaba esta situación, pues afirmó que “... no hay pueblo en toda la provincia que no tenga establecidas sus fiestas cada año y las celebre con la

¹²⁶ Carrillo Cázares, Alberto, *op cit* p. 237.

¹²⁷ Ramírez, F., *op. cit.*, p. 529.

¹²⁸ “Relación de Tiripitío”, en Acuña, R., *op. cit*, p. 367

¹²⁹ *Idem*.

solemnidad de misa, sermón, músicas, fuegos y banquetes que permite su posible, repitiendo en ellas la majestad y pompa con que siempre se preci6 de gallardo".¹³⁰

No obstante la reacci6n de rechazo a la exuberancia de las fiestas que, bajo el pretexto de desterrar vestigios de sus antiguas idolatrías¹³¹ se empez6 a manifestar desde la segunda mitad del siglo XVI y en todo el XVII,¹³² en la mayoría de los pueblos tarascos la vida giraba en torno a las fiestas; vivían para las fiestas.

Lo anterior lo podemos constatar en los pindecuarios de Santa Fe de la Laguna, Pátzcuaro, Chilchota y Pamatácuaro. Hemos organizado el siguiente cuadro, retomando el planteamiento ya expresado de los dos ciclos festivos pagano-cristianos.

Pueblo	Fiesta	Fecha
Santa Fe de la Laguna	San Nicolás Obispo	6 de diciembre
	Purísima Virgen	8 de diciembre
	Nuestra Señora de Guadalupe	12 de diciembre
	Barrio de Santo Tomás	21 de diciembre
	San Sebastián	20 de enero
	De la Purificaci6n	2 de febrero
	Anunciaci6n	24 de marzo
	Semana Santa	Marzo/abril
	Santa Cruz	3 de mayo
	San Antonio	13 de junio
	San Juan	24 de junio
	San Pedro	29 de junio
	Santa María Magdalena	22 de julio
	Corpus	25 de julio
	Asunci6n	15 de agosto
	Natividad de Nuestra Señora	8 de septiembre
San Nicolás Tolentino	10 de septiembre	
San Miguel	29 de septiembre	
Pátzcuaro	Concepci6n	8 de diciembre
	Nombre de Jesús	1 de enero
	San Sebastián	20 de enero

¹³⁰ La Rea, fr. Alonso de, *op cit*, pp. 164-165.

¹³¹ Carrillo, A., *op. cit.*, p. 241.

¹³² En la Constituci6n Universal del Papa Urbano VIII, de 13 de septiembre de 1642, se suprimi6 de tajo gran n6mero de fiestas de guardar en la Iglesia Indiana. En Michoacán, estas disposiciones se tradujeron en numerosas ordenanzas, aplicada con desmedido rigor.

	<p>San Nicolás Jesús de Nazareno Santa Inés Purificación de Nuestra Señora</p> <p>San José Apóstoles Felipe y Santiago Invención de la Santa Cruz San Juan Aparición de San Miguel Santísima Trinidad <i>Corpus</i> San Pedro Visitación de Nuestra Señora a Santa Isabel Santa Martha Transfiguración Tránsito de Nuestra Señora Santa Rosa Exaltación de la Santa Cruz</p>	<p>21 de enero 2 de febrero</p> <p>19 de marzo 1 de mayo 3 de mayo 6 de mayo 8 de mayo Junio Junio 29 de junio</p> <p>2 de julio 29 de julio 6 de agosto 15 de agosto 30 de agosto 14 de septiembre</p>
Chilchota	<p>San Nicolás Nuestra Señora de la Concepción Pascua de Navidad San Juan Evangelista Señora de la Candelaria</p> <p>Semana Santa y Pascua de Resurrección Santa Cruz Pascua del Espíritu Santo Ascensión del Señor y <i>Corpus Christi</i> San Pedro Santiago San Roque</p>	<p>6 de diciembre 8 de diciembre Diciembre 27 de diciembre 2 de febrero</p> <p>Marzo-mayo</p> <p>Mayo Mayo o junio Mayo-junio</p> <p>29 de junio 25 de julio 16 de agosto</p>
Pamatácuaro	<p>Santo Tomás Nuestra Señora de San Juan</p> <p>Jueves Santo Pentecostés Santa Cruz</p> <p>Santísima Trinidad <i>Corpus</i> San Juan Bautista Santa Magdalena</p> <p>Nuestra Señora del Rosario San Diego</p>	<p>23 de diciembre 2 de febrero</p> <p>Marzo o abril Mayo Mayo (“lunes de Pascua”) Mayo Mayo o junio 24 de junio 22 de julio</p> <p>7 de octubre 12 de noviembre</p>
Sicuicho	<p>Virgen de la Concepción San Sebastián</p>	<p>8 de diciembre 20 de enero</p>

	<i>Corpus</i> Santiago	Junio 25 de julio
Atapan	Noche Buena	24 de diciembre
	<i>Corpus</i> Santiago	Junio 25 de julio

Cada pueblo contaba con su propio calendario festivo aunque en algunos casos, como el de Pamatácuaro y sus pueblos sujetos de Sicuicho y Atapan, compartían algunas celebraciones. En general, podemos decir que todos los pueblos realizaban las mismas fiestas, al menos las más importantes, del calendario litúrgico cristiano. El análisis del cuadro nos permite puntualizar que uno de los ciclos de fiestas comprendía desde el 6 de diciembre al 2 de febrero, e incluía las fiestas de San Nicolás obispo, la Inmaculada Concepción, la Natividad y concluía con la fiesta de la Candelaria. En algunos pueblos se hacían fiestas a Santo Tomás, San Sebastián u otros santos menores.

Pero la mayor cantidad de fiestas se realizaban en el periodo que comprende de marzo a septiembre, con especial énfasis en los meses de mayo a agosto, precisamente el periodo de mayor intensidad de la actividad agrícola de los pueblos michoacanos. Las festividades arrancaban con la Pascua de Resurrección que incluía desde el Jueves Santo hasta Pentecostés, 50 días después. En este lapso, además de la Semana Santa, se festejaba la Invención de la Santa Cruz y la Ascensión del Señor.

En la perspectiva cristiana, con la fiesta de Pentecostés concluye el tiempo pascual, el tiempo sagrado. Sin embargo, si consideramos la cosmovisión indígena de la época, la actividad humana requería seguir contando con la protección, con el auxilio de las fuerzas sobrenaturales, divinas, sobre todo en este periodo de mayor intensidad del ciclo agrícola. De esta forma, a las fiestas cristianas ubicadas entre los meses de marzo a julio se les incorporaron diversos elementos de claro origen mesoamericano alusivos al ciclo agrícola. De esta forma, la abundante presencia de flores y frutos en las celebraciones de Semana Santa se convertirá en uno de los signos distintivos de los pueblos tanto de la Sierra como del lago. En Santa Fe de la Laguna, el “domingo de

Resurrección le ponen al Santo y a la Santísima Virgen panales o pescados”.¹³³ Como se verá más adelante, en la fiesta del *Corpus* en todos los pueblos seranos y lacustres estaba presente el maíz, los panes, las flores. Las fiestas constituían una verdadera alegoría a la naturaleza y al trabajo fecundador del hombre, todo bendecido por la divinidad. Así era como lo veían los indios tarascos del siglo XVII.

Los eclesiásticos se mostraban también muy complacidos por la religiosidad de los indios. Francisco Arnaldo de Ysassi encomiaba la devoción con que los indios realizaban los oficios religiosos:

Los días de fiesta acuden todos Los Yndios e indias asu Parroquia a oír la missa maior que se dice tarde Y están mas de una ora resando todos juntos[.] quentanlos sus fiscales delante su ministro Y si alguno falta sin mui justa causa Lo castigan y penan[.] Oyen todos con mucha deuocion la missa maior q ofician los Yndios cantores, que ai en todos los lugares e Yglesias...¹³⁴

Se hacen procesiones con gran solemnidad acompañados en todo momento de música, y los párrocos les predicán en su lengua, mientras que los indios les obsequian gran cantidad de presentes a los religiosos. Una práctica común entre en las principales fiestas es que “se conuidan unos pueblos a otros”.¹³⁵ Las danzas y las representaciones estaban también presentes. Por supuesto, comida y bebida no podían faltar.

Como se puede desprender de lo anterior, el interés de las autoridades religiosas por regular las fiestas reflejaba más una preocupación por un probable resurgimiento de la fuerza espiritual y material de la población nativa, que por desterrar probables prácticas de idolatría, como se afirmaba.

Las fiestas de los santos patronos.

En la concepción cristiana, los santos actúan como intercesores o abogados de determinadas causas, pero en el caso de los pueblos tarascos de la época colonial, “ese mismo culto en la iglesia indiana se convierte en una misteriosa convivencia del santo con el pueblo, de patrocinio a sus vecinos y de arraigo de la imagen santa al lugar de su elección”.¹³⁶ ¿Cómo y cuándo surge esta

¹³³ “Pindecuario de Santa Fe de la Laguna”, en Carrillo, A., *op. cit.*, p. 255.

¹³⁴ Ysassi, A., *op. cit.*, p. 140.

¹³⁵ *Idem.*

¹³⁶ Carrillo, A., *ibid*, p. 238.

relación entre santo y pueblo o barrio? Las fuentes consultadas no nos permiten aún establecerlo, pero es un hecho que para fines del siglo XVI este proceso ya se comenzaba a gestar, como lo prueba el corregidor de Chilchota, Pedro Villela en su informe al rey, en 1581. Al dar cuenta de la situación que prevalecía en su partido, Villela menciona que los pueblos sujetos a la cabecera son: Tenaco, también conocido como San Miguel; Anzitacuaro, por otro nombre llamado San Pedro; Acarhuen, también llamado San Francisco; Oren, conocido también por San Bartolomé; Sopoco, también llamado San Pedro, de que es advocación. Thaziguararo (Los Reyes); Tocuro (la iglesia se llama *la Circunsición*); Ichan (San Francisco); Cuzunducuaró (San Bartolomé); Carapa (San Juan); Guanstao (San Sebastián); Mascuaró (en lengua mexicana le llaman Pozol); Etúcuaro (la Asunción); Charaquiuro (San Mateo).¹³⁷ Como se puede observar, el nombre utilizado más comúnmente es el topónimo indígena, pero agrega que también se le conoce con el nombre del santo del cual es su advocación.

En la “Instrucción del pueblo de Perivan y sus sujetos”, incluida en la “Relación de Xiquilpan”, se menciona que los pueblos sujetos a Perivan son Atapan, San Antonio Charapan, Santiago, San Miguel Apenguene, San Lorenzo (por otro nombre, Tocuro), Santa María, San Miguel, San Gabriel, San Rafael, San Pedro, Queretaro.¹³⁸ En este caso, el nombre de referencia del pueblo o barrio es el topónimo cristiano, pero es de destacar el caso de San Lorenzo, “por otro nombre, Tocuro”. En todos los casos, al parecer, la conjunción de ambos nombres es un proceso aún reciente, por lo que su uso no es aun generalizado y se requería de la pertinente aclaración.

La “Relación de Tiripitio” es muy ilustrativa respecto al proceso de adopción del santo patrono por parte del pueblo. Con información recopilada entre los indios más viejos de la comunidad, el corregidor Pedro Montes de Oca, se remontó en su explicación hasta la fundación del pueblo por parte de un “capitán del reino tarasco” de nombre Don Juan, el cual, gobernaba esta población al momento de la llegada de los españoles, y al oír la doctrina cristiana, “se bautizó, y, bautizado, mudó este pu[eb]lo como d[ic]ho es; de manera que, el nuevo

¹³⁷ “Relación de Chilchota”, en Acuña, R., *op. cit.*, p. 99-101.

¹³⁸ “Relación de Xiquilpan”, en Acuña, R., *op. cit.*, pp. 431-432.

pueblo y nueva creencia, todo fue a un tiempo”.¹³⁹ Su nuevo nombre: San Juan Bautista Tiripitio.

Lo interesante no es la veracidad de la versión sobre la fundación y el origen del nombre del pueblo de Tiripitio, sino la apropiación de los elementos cristianos que para estas alturas del siglo XVI hacen los indios tarascos, así como la reinterpretación de su propia historia, en la cual ajustan la refundación del pueblo a la adopción del cristianismo y el culto a su santo patrón: San Juan Bautista.

No hay que olvidar que por estas fechas Michoacán sufrió una de las epidemias más severas que afectaron el territorio novohispano, diezmando terriblemente la población. Aunado a ello, la política de congregaciones obligó a la reubicación de gran número de pueblos y la extinción de otros más.

El culto a los santos patronos ya se encontraba muy consolidado a mediados del siglo XVII. En su descripción sobre el obispado de Michoacán, Arnaldo Ysassi menciona que cada barrio de los pueblos había una ermita dedicada al santo titular, de “quien toma su nombre”,¹⁴⁰ y le realizaban con gran regocijo su fiesta. Un siglo después, Mathias de Escobar hizo una discreta crítica sobre la realización de estas fiestas patronales: “Cada año –dice el cronista agustino– celebran con grandes gastos la fiesta titular de su pueblo, causando admiración que una gente tan pobre haga tantos gastos en fuegos, toros y comidas, son ocho días los que duran...”¹⁴¹ En dichas fiestas era inmenso el gasto en música, comida, bebida, corridas de toros y danzas; la más común era la de “moros y cristianos”, el último día de la fiesta tenía lugar en la plaza el combate, “guerreando moros y cristianos los cuales quedan siempre victoriosos para así aprisionar a los moros, que presos y maniatados, los traen ante el ministro para que en la puerta de la iglesia les haga la ceremonia de que los bautiza, y con esto dan fin a sus fiestas”.¹⁴²

¹³⁹ “Relación de Tiripitio”, en Acuña, R., *op. cit.*, p. 340.

¹⁴⁰ Ysassi, A., *op. cit.*, p. 141

¹⁴¹ Escobar, Mathías de, *Americana Thebaida. Vitas patrum de los religiosos ermitaños de N.P. San Agustín de la provincia de San Nicolás Tolentino de Mechoacán*, UMSNH: Instituto de Investigaciones Históricas: Exconvento de Tiripetío: Fondo Editorial Morevallado, Morelia, Michoacán, 2008, p. 109.

¹⁴² *Idem.*

Este apartado sobre las fiestas indígenas del Michoacán colonial estaría incompleto si no hiciéramos mención de las celebraciones con motivo del día de San Pedro, en Pátzcuaro.

Esta celebración, al parecer fue una de las primeras que se instituyeron en la ciudad de Pátzcuaro. Su importancia, más que religiosa fue de carácter político, pues se constituyó en un espacio de recreación del momento simbólico en que los gobernantes tarascos aceptaron la sumisión ante la Corona española. En ese día se llevaba a cabo un paseo en el que las autoridades civiles sacaban el estandarte real, supuestamente obsequiado por Hernán Cortés, en recuerdo del día en que se implantó en Michoacán la fe cristiana. Realizaban una procesión por en medio del lago, “encanoas con tantas inuenciones, músicas y festejos, que es el día mas alegre de la ciud.”,¹⁴³ hasta un peñol con una iglesia de San Pedro, y allí hacían una gran fiesta.¹⁴⁴ Como pudo observarse, para fines del siglo XVI las fiestas indígenas son expresión de la nueva identidad indígena, la cual incorporó a su cosmovisión las nuevas concepciones cristianas, lo que le permitió reinterpretar su existencia, su historia y sus mitos.

La Santa Cruz, fiesta agrícola que antecede al *Corpus Christi*

Siguiendo el orden de las fiestas considerando no únicamente al calendario cristiano, sino también su vinculación con el ciclo agrícola de los pueblos indígenas, existe una conexión entre las distintas celebraciones. En este sentido, especial atención merecen las festividades de la Santa Cruz y del Corpus Christi, que a semejanza de algunas celebraciones del antiguo calendario prehispánico parecían constituir “un par” de fiestas. En 1643 fray Alonso de la Rea mencionaba el esmero de los indios en la devoción de la Santa Cruz, a tal grado que, decía, “no hay pueblo donde no se hagan sus fiestas”.¹⁴⁵ Otro cronista, este agustino, fray Juan de Grijalva coincidía en esto,

¹⁴³ Yssassi, A., *op. cit.*, p. 117

¹⁴⁴ Todavía en la parte final del periodo colonial se realizaba esta fiesta, como se puede observar en la *Inspección ocular de Michoacán*: “Por privilegio y también desde su origen, tiene este cabildo [de Pátzcuaro] la costumbre de sacar anualmente, víspera y día de San Pedro, el real Estandarte desde sus casas reales a la iglesia parroquial, acompañado de los sujetos más distinguidos del vecindario, que por convite asisten al Paseo; y a las vísperas, misa y sermón las sagradas religiones con sus preladados, y toda la clerecía, cuya función se celebra en acción de gracias de haber en tal día, año de 1522...” , *Inspección ocular...*, p. 18.

¹⁴⁵ La Rea, A., *op. cit.*, p. 165

y agregó que junto con el culto al Santísimo Sacramento, ambos eran los más generalizados.¹⁴⁶

Como lo hemos planteado a lo largo de la presente investigación, el “éxito” en la conversión de los tarascos al cristianismo no es atribuible únicamente a la labor de los misioneros, franciscanos y agustinos, y del primer obispo, Vasco de Quiroga. Mucho tuvo que ver en esto lo permisivo del proceso de cristianización que permitió la continuidad de prácticas y creencias de origen mesoamericano, siempre y cuando no chocaran frontalmente con sus principales dogmas, así como a afinidad que los indígenas encontraron entre sus antiguas fiestas y las cristianas.

Así, es importante recordar lo que la antropóloga Johanna Broda dice respecto a la Santa Cruz. En principio de cuentas, dice Broda, es importante ubicar esta celebración en la temporada de mayor sequía, entre los meses de marzo y mayo, y aunque pertenece a la teología y liturgia cristianas, en realidad la cruz es “una deidad masculina y femenina a la vez, en el sentido de la concepción prehispánica de la tierra referente a la fertilidad y a los mantenimientos”.¹⁴⁷ Broda también encuentra la advocación de la cruz como “Nuestro padre” o, en plural, como nuestros reverenciados padres, en referencia a los muertos o ancestros que moran en los cerros. Asimismo, las cruces se relacionan con la delimitación del territorio de los pueblos. Generalmente están pintadas de azul o verde, colores que simbolizan el agua. Son “cruces de agua” que tienen la fuerza mágica de atraer la lluvia y proteger los cultivos de los peligros de esta estación.¹⁴⁸ Por último, existe también un simbolismo que conecta a las cruces con el árbol como eje cósmico. Hay cruces hechas de troncos naturales que tienen las ramas en forma de cruz. De esta forma, continuando con Broda, tenemos que “el simbolismo de los ritos que se efectúan con estas cruces se centra en la siembra del maíz y la petición de agua; además procuran atraer al viento benéfico al tiempo que conjurar a los vientos dañinos”.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Grijalva, Juan de, *op cit*, p. 162.

¹⁴⁷ Broda, Johanna, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE/CONACULTA, 2001, p. 196.

¹⁴⁸ *Ibid*, p. 197.

¹⁴⁹ *Idem*.

Desafortunadamente las crónicas y fuentes documentales no dan cuenta amplia de los ritos paganos asociados a las fiestas cristianas, pero es de suponer que este tipo de prácticas se realizaban con mucha frecuencia entre los tarascos durante el periodo colonial. Grijalva nos proporciona algunos datos valiosos, que por supuesto ocultan una realidad ritual y un sentido mucho más profundos.

La devoción de la Cruz también es grande y es la que más acompaña a aquellos indios: dentro del pueblo son innumerables las que hay; porque todas las veces que cruza la calle la ponen, y en los caminos siempre que se dividen, en los montes para asegurarlos, en los valles para hermostrarlos. Si hay sombra de árboles agradables allí la ponen, si el lugar es alto y escueto, allí la plantan. En fin en todos los lugares donde hallan alguna singularidad allí la tienen; en los patios de sus casas, y donde quiera que la ven, la reverencian, y muchos y muchas veces le besan el pie.¹⁵⁰

Ya habíamos mencionado el hecho de que en la población de Pamatácuaro, la fiesta de la Santa Cruz se realizaba el día siguiente a la celebración del Espíritu Santo o Pentecostés, precisamente cuando el ciclo pascual o sagrado ha concluido, y se da inicio al tiempo profano. La fiesta iniciaba desde ocho días antes, con la organización de las milicias que habrían de participar en la danza de soldados y moros. La víspera de la fiesta se bendecían las cruces adornadas de acuerdo a la tradición (flores y paños bordados). El día de la fiesta, se realizaba una procesión acompañados de “mucha música, mitotes, fuegos, y en algunas partes muy costosas de pólvora; y dura esta fiesta todo el día siguiente, en que hacen grandes banquetes, o el pueblo, si la cruz es de comunidad, o el señor de aquella casa donde se levanta”.¹⁵¹

Un rasgo importante, tanto de la fiesta de la Santa Cruz como del *Corpus Christi*, era la realización de la danza de soldados y moros. Antiguamente, dice Larrea, se mezclaban con la milicia unos mitotes, de bailes gentiles.¹⁵² Felipe Castro señala que estas danzas deben entenderse en tanto manifestación de la identidad del indígena que se asumía ya como parte integrante del imperio

¹⁵⁰ Grijalva, Juan de, *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España; en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, Editorial Porrúa, México, 1985, p. 163

¹⁵¹ *Ibid*, p. 164

¹⁵² La Rea, fr. Alonso, *op. cit.*, p. 165

español y fiel defensor del catolicismo. Además, tienen también un sentido de apropiación simbólica del territorio.¹⁵³ Al día siguiente se lidiaban toros, y según algunos documentos de la época, celebraban con gran regocijo el derramamiento de sangre en tales eventos.¹⁵⁴

En la nueva situación colonial, el pueblo purépecha conservó sin grandes cambios la base agrícola de su economía; en cuanto a otros oficios manuales, la *Relación de Michoacán* nos informa de una buena cantidad que aún subsistían. La continuidad de la base económica indígena explicaría, en buena medida, la continuidad de los ritos mesoamericanos asociados al ciclo agrícola, al trabajo manual y al tributo. Pero en el periodo virreinal hubo una reactualización del mito, y por tanto de la fiesta, que permitió establecer la congruencia de la antigua organización social, económica, política y cosmogónica en una situación de subordinación colonial.

Esta reactualización del mito permitió, por una parte, ajustar el ciclo agrícola de antiguas fiestas paganas al calendario litúrgico cristiano. De esta forma, las fiestas p'urhépecha se convirtieron en celebraciones cristianas a la vez que contenían elementos prehispánicos. Por otra parte, a fines del XVI se reestructuró el mito de origen de los pueblos lo que condujo a una nueva explicación de sus orígenes a partir de la conquista española, ya como pueblos católicos. Pueblo y creencia surgieron al mismo tiempo, diría el corregidor de Tiripitio en 1581.

Como ritual que expresa el mito, cosmogónico y de origen, las fiestas indígenas deben ser consideradas no en forma aislada, sino como un conjunto articulado y coherente. Las fiestas del ciclo agrícola deben ser estudiadas como un gran ciclo de fiestas con distintos momentos, asociados a las etapas del trabajo agrícola. En este sentido, la fiesta del *Corpus Christi* constituyó una de las etapas fundamentales de todo el ciclo festivo asociado a la agricultura.

¹⁵³ Castro, F., *op. cit.*, p. 285-286.

¹⁵⁴ "Relación de Arantzani", en Carrillo, A., *op. cit.*, p. 341

Como lo plantean diversos especialistas, la historia del México colonial comienza apenas a plantearse como un proceso marcado más por la coexistencia de diversas formas de organización social y política, así como manifestaciones culturales, en un contexto atravesado por las relaciones asimétricas entre sus integrantes. En este panorama los diversos grupos indígenas reestructuraron su cultura, adecuándola al sistema en su conjunto dominado por la cultura europea. En el caso particular de los p'urhépecha, en virtud de las condiciones especiales en que ocurrió el proceso de conquista y evangelización, para el último cuarto del siglo XVI éstos no se asumían como un pueblo conquistado, sino como aliados de los españoles y por tanto súbditos de la Corona y cristianos.

Pero para llegar a esta etapa, los indígenas debieron padecer un periodo de inestabilidad en todos los órdenes de la vida social, política, cultural y religiosa, en el que las antiguas creencias y forma de vida coexistieron con las nuevas. Sin embargo, al parecer este fenómeno no fue tan agudo como en otras regiones indígenas de la Nueva España, por lo que podemos decir que si Carmagnani habla de que el “regreso de los dioses” a Oaxaca se dio hasta el siglo XVII, en el caso de Michoacán podemos decir que nunca se fueron; aquí se quedaron y se integraron rápidamente al panteón cristiano.

De esta forma, una vez efectuado el proceso de recuperación de su cosmovisión, los p'urhépecha reestructuraron su pensamiento religioso, resignificando sus creencias y prácticas. Esto lo podemos observar claramente en el calendario de fiestas, que mantuvo su vínculo con el ciclo agrícola, de tal manera que a las celebraciones cristianas, los indígenas incorporaron símbolos, rituales y prácticas de origen mesoamericano, constituyendo una clara muestra de lo que Pedro Carrasco denominó como catolicismo popular de los tarascos.

En el nuevo calendario cristiano, el periodo de mayor intensidad de las fiestas coincidía con el periodo del crecimiento y maduración del maíz, entre los meses de mayo a agosto. Además, las propias autoridades españolas no dejaron de reconocer la importancia del calendario agrícola y de las actividades rituales asociadas a él, pues en el caso de Michoacán los indígenas estaban

autorizados a “holgar” por tres meses, después de la fiesta de San Juan, el 24 de junio.

Por último, no obstante que el calendario cristiano planteaba algunas festividades como principales, la relevancia de las fiestas para los p'urhépecha obedecía más a cuestiones que tenían que ver con su antiguo calendario o ciertos procesos determinados, como fue la adopción de un santo o virgen como patrono del pueblo, que al interés de los religiosos por fomentar una u otra festividad, tal como ocurrió con la Pascua de Resurrección, la Invención de la Santa Cruz, la Pascua de Navidad y el Corpus, por señalar algunas.

CAPÍTULO 3.- LA APROPIACIÓN P'URHÉPECHA DE LA FIESTA DEL *CORPUS CRHISTI*

Pues, Padre, qué te parece. ¿no es buena esta fiesta? ya has visto que yo soy varón esforsado, potente y animoso y he gastado mucho dinero, y no te he pedido nada, y tú no as hecho más que cantar, y decir misa, y no sé qué as predicado, ni porqué gritas y riñes tanto. (Un indio al cura beneficiado de Aranza, Juan Rodriguez Calvo de Mendoza, 1699)¹

En el capítulo precedente vimos cómo para la última parte del siglo XVI los p'urhépecha habían superado el trauma que significó la conquista española, y a partir de la reestructuración de su cosmovisión plantearon el reordenamiento de su calendario festivo, el cual conservó su relación con el ciclo agrícola. También destacamos la importancia ritual del periodo comprendido entre los meses de mayo a agosto, que coincide con el de mayor intensidad del ciclo agrícola, pues corresponde a las etapas de crecimiento y maduración del maíz. Es justamente aquí en donde ubicamos a la fiesta del *Corpus Christi* p'urhépecha.

En este capítulo pretendemos presentar el panorama de lo que fue esta celebración entre los pueblos indígenas de Michoacán. En primer lugar debemos mencionar que el culto al Santísimo Sacramento fue, junto con el de la Santa Cruz, los de mayor arraigo entre los p'urhépecha. Desafortunadamente la información documental sobre el tema es sumamente escasa, por lo que no fue posible profundizar en la forma en que se organizaba la fiesta o se llevaba a cabo. A pesar de ello, consideramos que en las páginas siguientes podemos darnos cuenta de cuáles eran los momentos importantes de la fiesta.

Pero lo más relevante de la información presentada es percatarnos que para el siglo XVII los p'urhépecha ya se habían apropiado de la fiesta, como se lo expresa en forma más que elocuente al cura de Arantzan uno de los capitanes participantes en la danza de soldados y moros, que se realizaba en la fiesta de *Corpus Christi*, en la titular del pueblo y en las de sus barrios.

¹ "Relación de Arantzan", en Carrillo, Alberto, *op cit*, p. 342.

Si analizamos con detenimiento este extracto podemos observar algunas cuestiones interesantes. En primer lugar, estamos hablando de una fiesta cristiana en su origen. En segundo lugar, el Santísimo Sacramento siempre fue celosamente resguardado por el sacerdote, por lo que a diferencia de otras imágenes y símbolos cristianos -que eran vestidos con el traje tradicional, se les colgaban panes, frutas y otros objetos, se les tenía en capillas domésticas, etcétera-, aquél no tuvo una relación tan cercana con los indígenas.

No obstante lo anterior, en el párrafo de referencia es evidente el orgullo que le manifiesta el capitán de los soldados al cura (“Padre, qué te parece, ¿no es buena esta fiesta?”). Además le deja claro que él ha gastado mucho dinero, y no le ha pedido nada, por lo que se infiere que sin duda, considera ésta como “su fiesta”. Pero al mismo tiempo, este personaje parece cuestionar la participación del cura, pues en su opinión es muy poco lo que él ha hecho a favor de la fiesta, ya que “solamente” se dedicaba a cantar y decir misa. Resulta todavía más ilustrativo del carácter que tenían las fiestas indígenas coloniales en los pueblos michoacanos, el que el “capitán” le manifieste su desdén hacia el contenido de lo predicado por el sacerdote, pues a él lo que seguramente le interesaba era la parte del culto popular, el ritual, de la celebración. Por ello es que extrañado, al final le dice: “no sé [...] porqué gritas y riñes tanto”.

Sin duda, este es un notable ejemplo de lo que planteamos en este capítulo acerca de la apropiación que hacen los p'urhépecha de la fiesta del *Corpus Christi*, como lo veremos con mayor detalle a continuación.

3.1.- La fiesta del *Corpus Christi* en la Nueva España

Una de las primeras fiestas cristianas en instituirse en tierras americanas fue la del *Corpus Christi*. Existe la referencia de que fray Pedro de Gante fundó en 1525 la primera cofradía en Nueva España, precisamente bajo la advocación del Santísimo Sacramento. Fray Jerónimo de Mendieta nos relata este acontecimiento:

El mismo año de veinte y cinco se puso en aquella iglesia [de San Francisco en la Ciudad de México] el Santísimo Sacramento de la

Eucaristía. Y para esta solemnidad (como era razón) se buscaron todas las maneras posibles de fiesta, así en ayuntamiento de gentes, sacerdotes, españoles seculares y indios principales de toda la tierra comarcana, como de atavíos, ornamentos, músicas, invenciones, arcos triunfales y danzas, que fué de grande edificación á los naturales de la tierra, y ocasion para convertirse muchos de ellos y pedir el santo bautismo, viendo la diferencia que habia de las fiestas con que en la tierra se honra nuestro Dios, llenas de alegría y regocijo espiritual, á las con que ellos honraban á sus dioses, llenas de sangre humana y de toda espurcicia, hediondez y fealdad. Y de aquí tomaron ellos ejemplo para celebrar despues de cristianos las festividades de Nuestro Señor y de sus santos con el aparato y suntuosidad que por ventura adelante se tocará, mayormente en la fiesta de *Corpus Christi*.²

Por otra parte, en base a su trabajo de indagación en el Archivo Histórico de la Ciudad de México Estela Vega Deloya ha documentado que la primera noticia de la fiesta es de 1526, por la referencia de una carta de Cortés dirigida a Alonso de Estrada, Rodrigo de Albornoz y otros funcionarios del gobernador.³ Su temprana realización en suelo novohispano evidencia que desde sus inicios esta fiesta gozó de la aceptación tanto de las autoridades civiles y eclesiásticas, como de españoles, indios y castas. Linda Curcio-Nagy menciona que para 1539 ya se había instalado definitivamente en el calendario religioso de la ciudad de México. A lo largo de los siglos XVI y XVII, los distintos virreyes favorecieron esta fiesta, incorporándole algunas innovaciones para hacerla más vistosa. Luis de Velasco agregó las representaciones teatrales y la danza de los españoles durante la octava. Antes de esto, eran los indígenas quienes realizaban sus danzas y tocaban su música. También ordenó que los indígenas de lugares cercanos fueran con su música a la fiesta del *Corpus* de la Ciudad de México. En 1608 ordenó que todos los gremios construyeran “ynvenciones” (refiriéndose a todas las creaciones: monstruos, gigantes, máscaras y vestimenta burlesca, etc.) para la procesión. Por su parte el conde de Monterrey fue el primero en donar dinero directamente para la fiesta; además, agregó los “juegos de cañas” (que era una especie de batalla a

² Mendieta, Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, Conaculta, México, 1997, p. 369.

³ Vega Deloya, Estela, “La procesión de Corpus Christi y la participación de los indios de la Ciudad de México, siglo XVI”, en Broda, Johanna (coordinadora), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia:Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2009, p. 42

caballo con unas cañas en forma de espada de origen español medieval de gran difusión en la península durante el siglo XVII) y tres días de toros. El virrey Marqués de Villena (Diego López Cabrera y Bobadilla), en 1641 agregó la utilización de un paño o toldo de lino para el llamado a la procesión y que todos los gremios levantaran altares. Para fines del XVII y principios del XVIII alcanzó su mayor esplendor.

Sin embargo, quizás debido al uso ideológico que las autoridades le confirieron desde un principio, la evolución de esta fiesta estuvo íntimamente ligada a la vida política y social, por lo que tuvo momento de esplendor y también de crisis. A raíz de algunas insurrecciones que hubo en los siglos XVI y XVII en la ciudad de México, las autoridades decidieron impulsar una política orientada a los habitantes para educarlos de acuerdo a la cultura europea. Las fiestas desempeñaron un papel muy importante, como lo señala Linda Curcio-Nagy: "Festivals were an essential component of this program. Diverse ethnic groups were captivated, entertained, and acculturated by state and church in order to combat potential dissidence and to reaffirm institutional legitimacy in a time of social change",⁴ siendo precisamente la fiesta del Corpus Christi uno de los medios de integración utilizado por los españoles.

En su análisis de la fiesta del *Corpus* de 1618 en la Ciudad de México, Curcio-Nagy, destaca que la festividad fue impulsada por el cabildo civil más que por las autoridades eclesiásticas, ya que aquellos reconocían la importancia de entretener a la población en compensación por la sumisión, por la aceptación del gobierno español. Se puede decir que el gobierno firmó un simbólico contrato social, gracias al cual pretendió integrar a la población, cada vez más heterogénea, mediante su participación en la fiesta.

Desde un principio, las autoridades eclesiásticas y civiles buscaron la incorporación de los indígenas a la celebración del *Corpus*. La participación del cabildo como responsable de la fiesta del *Corpus* data de 1529. En un principio tuvo un enfrentamiento serio con la Audiencia. Para 1540, las autoridades municipales nombraron diputados para que se hicieran cargo de la

⁴ Curcio-Nagy, Linda, "Giants and Gypsies: Corpus Christi in Colonial Mexico City", en Beezley, William H., Cheryl English Martin, William E. French, (eds.), *op cit*, p. 2.

organización del *Corpus*. El festival comenzó a expandirse en la década de 1580, al mismo tiempo que la ciudad tomó más responsabilidades en la fiesta. El Cabildo y los oficios compartieron los gastos en la organización de las festividades, quedando como única responsabilidad para los oficios y las confraternidades la elaboración de los altares; el resto de los gastos, los absorbió el cabildo. No obstante las penurias financieras de la ciudad durante el siglo XVII, el cabildo se esforzó por mantener el esplendor de la festividad del *Corpus*. Después de 1629 desaparecieron los *gigantes* y las *ynvenciones*. Pero la importancia del *Corpus* como mecanismo de integración social fue reconocida por los gobernantes, asignándole un importante porcentaje de los ingresos de la Ciudad a la fiesta.

En una reunión con las autoridades del ayuntamiento en 1564, dos representantes del cabildo eclesiástico de la Ciudad de México, plantearon la necesidad de que los gremios de españoles e indios participaran en la procesión del *Corpus* con sus banderas, insignias y creaciones, como era la costumbre. Esto planteó el asunto de que los indígenas podrían no comprender la importancia de su participación y de todas las invenciones en la procesión. Ellos decidieron que ocho días antes del *Corpus* todas las creaciones serían revisadas porque era esencial que los indígenas entendieran la importancia de las *invenciones*.

A mediados del siglo XVI, no obstante que las autoridades reconocían el riesgo de las interpretaciones equivocadas de los símbolos por parte de los indígenas, promovieron su participación en la festividad del *Corpus*; incluso, estipularon un premio, al igual que ocurría en España, al gremio que realizara una mejor *invención*. Con estas medidas se favoreció la incorporación del indígena al festival y al sistema social español. La música y las danzas fueron dos de los aspectos que aportaron los indígenas a la fiesta. Otra de las aportaciones de los indios fue el *ingenio*, que era una plataforma en la cual transportaban la custodia.

Los indígenas, aun los más humildes, colaboraban adornando las calles con arena y flores, transportando material para las posas, y colgando la ornamentación durante la ruta de la peregrinación. Sin embargo, su más

importante colaboración a la fiesta del *Corpus* fue la instalación de los toldos en los cuales se transportaba al Santísimo Sacramento. Cada sección de pobladores estaba a cargo del toldo o palio, y así se encimaba uno sobre el otro, formando una serie de arcos. Mariano Cuevas informó que los indios utilizaron flores y hierbas perfumadas y que colocaron pájaros “cantantes” en el techo. A lo largo del siglo XVI creció el número de gremios indígenas participantes en la procesión, llegando a 43 en 1572.

En 1544 el obispo Juan de Zumárraga prohibió las danzas y las *ynvenciones* que habían llegado a ser rápidamente tradicionales. Además, ordenó la impresión de un trabajo de Dionisio Rickel que incluía un discurso sobre la conducta apropiada en la procesión. La prohibición continuó hasta la muerte del obispo, cuando el cabildo autorizó nuevamente las danzas, dramas y las creaciones.

El incendio del palacio virreinal durante los tumultos de 1692, confirmó los temores de la elite respecto de la potencialidad violenta de las masas novohispanas. Desde ese momento, las elites y las autoridades coloniales vieron las tradiciones populares como semilleros de subversión, las cuales debían ser eliminadas. Esta revuelta, originada por una escasez de alimentos y acaparamiento de granos tuvo lugar en la celebración de la festividad del *Corpus Christi*. Los revoltosos, sin embargo, al parecer claudicaron en sus intenciones debido a su devoción a la sagrada eucaristía. Aparentemente dos franciscanos, llevando la sagrada hostia al frente de la furiosa muchedumbre, les pidieron que apagaran el fuego del palacio virreinal y se retiraran a sus casas. La multitud hizo caso a la petición de los frailes, todo debido a su devoción al Santísimo Sacramento.

3.2.- La fiesta del *Corpus Christi* p'urhépecha

Al estudiar la fiesta del *Corpus Christi* en los pueblos p'urhépecha en la época colonial, debemos considerar que nos encontramos ante un fenómeno resultado de un proceso de integración de elementos cristianos y mesoamericanos, expresados en un ritual compuesto por distintos momentos, símbolos y actividades simbolizantes. Dicho ritual se realiza en una sociedad compuesta por dos grupos con concepciones originalmente muy distintas, pero

una de las cuales posee el poder de dominación sobre la otra; mientras que la otra mantiene vigentes formas de organización social y económica que le permitieron preservar muchos aspectos de su cultura original, prehispánica, aunque cada vez más integrado al universo del grupo hegemónico.

Aunque todos los elementos que integran la fiesta del *Corpus Christi* p'urhépecha están imbuidos de un pensamiento cristiano y mesoamericano, no lo están en una forma equilibrada. En la fiesta hay ciertos elementos o actividades cuyo valor simbólico está restringido a cierto grupo. El espacio del templo y el tiempo de la liturgia cristiana, es el espacio reservado para el párroco, para la Iglesia, para el grupo dominante. Por eso, la misa y el Santísimo Sacramento constituyen los símbolos máximos del respeto, pero también del dominio, del poder. Fuera de este tiempo y espacio exclusivos, la fiesta es del pueblo, del indígena. Es el tiempo profano, que él sacraliza a través del ritual, de su ritual. Un ritual que expresa su posición en ese universo –terreno y divino- colonizado, de “integración” a un nuevo orden.

Las danzas, la música, la bebida y la comida, el palo encebado, las ofrendas, las “invenciones”, la *kánikua*, todo constituyen partes de un nuevo discurso mítico, de un nuevo orden terrenal a partir de un reordenamiento divino, de ese ritual renovado. Todo, conservado por *el costumbre*, ley suprema de los pueblos p'urhépecha. Pero en la fiesta y el ritual, además de reflejar la cosmovisión de los participantes, se manifiestan las contradicciones ideológico-políticas y las desigualdades de la sociedad en que están inmersas.

Desde los inicios de la evangelización, las imágenes religiosas jugaron un papel fundamental. La mayoría de ellas terminaron por ser “adoptadas” por los indígenas, y los vistieron con la ropa típica de los varones y mujeres p'urhépecha. Así era común observar a San José y San Isidro vestidos como arrieros o campesinos, la virgen de la Inmaculada Concepción ataviada como *uanancha* y la misma figura de Jesús crucificado adornado con paños bordados y flores.

Pero un elemento simbólico que se reservó exclusivamente para uso de los clérigos fue el Santísimo Sacramento del altar, el *Corpus Christi*. Sólo el día del

Corpus lo sacaban por las calles en procesión.⁵ Este celo probablemente influyó para que a diferencia de otras imágenes, el Santísimo no fuera objeto de una devoción popular, ni mucho menos una apropiación por parte de los nativos. Por el contrario, el jesuita Francisco Ramírez pone en duda si los indígenas comprendían su verdadero significado. Al hablar de la labor de los primeros misioneros, Ramírez cuestiona los resultados: "... nos acontecía muchas veces, en todo un lugar entero, no hallar dos que supiesen dar razón de lo que creían, ni aun cuántos Dioses tenemos, ni menos de quién se había hecho hombre por nosotros, ni quién está en el santísimo Sacramento, con soler comulgar casi todos".⁶

En la época colonial, dice el padre Alberto Carrillo, las fiestas religiosas tenían siempre un núcleo y una corola. El núcleo, lo constituían los oficios sagrados de la liturgia, mientras que la corola la formaba el rico contexto de rito y ceremonias que precedían, acompañaban y seguían a los oficios divinos.⁷ El componente cristiano está presente en los símbolos religiosos como el Santísimo, las imágenes de los santos patronos (y aún en este caso, tienen el carácter de deidades tutelares) y la Virgen, la misa, el sacerdote, la procesión. En tanto, el maíz (en sus distintas formas), el panal, el palo encebado, el venado y otros animales, las ofrendas, las flores, los *destinos*, algunos personajes como venados o los "ladrones del maíz", pertenecen al ritual mesoamericano.⁸

⁵ Basalenque, Fray Diego de, OSA, *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán del Orden de N.P.S. Agustín*, México, Imprenta de la Viuda de Bernardo Calderón, 1673; ed. De José Bravo Ugarte, México, Jus (México Heróico), 1963, p. 48; Escobar, M., *op cit*, p. 98.

⁶ Ramírez, F., "La relación...", p. 513. En la actualidad es común escuchar a las indígenas del Lago y la Sierra referirse al "corpus", no como a la hostia consagrada que es transportada en la custodia, sino a las otras actividades de la fiesta, y de manera particular al momento en que los agricultores, artesanos, comerciantes y demás oficios arrojan los objetos para que sean atrapados por los participantes. Durante la procesión que se realizó con el Santísimo Sacramento en la fiesta del *Corpus* en Uricho, el 21 de junio del 2009, le preguntamos a una niña de aproximadamente 10 años qué era lo que continuaba de la fiesta, y categórica nos contestó: "sigue el *corpus*", haciendo alusión a lo que en otros pueblos actualmente denominan como *kaninskua*, o sea, el arrojar los productos.

⁷ Carrillo, A. *op. cit.*, p. 238.

⁸ Las fuentes coloniales consultadas no permiten ver la etapa previa a la fiesta. Sin embargo, la información etnográfica si nos permite visualizarlo. Esta etapa inicia con la elección de los cargueros o la designación de los responsables o comisionados; en ella, se realizan los preparativos de los distintos gremios (elaboración de productos, ir al monte por el árbol para el palo encebado, recolectar los panales o cazar animales: venados, serpientes, aves, etc.), se contrata la música, se ensayan las danzas, etc. Es también el periodo de acopio del maíz y la elaboración de los productos que se han de repartir

La información revisada no nos permite explicar los orígenes de la fiesta del *Corpus Christi* en Michoacán. Salvo una pequeña referencia de Mathías de Escobar, fraile agustino del siglo XVIII, respecto a que fueron los miembros de su orden los introductores de esta celebración en tierras michoacanas,⁹ las fuentes revisadas no brindan mayores datos. Llama la atención que sean los agustinos los que reclamen esta autoría, pues su labor misionera en el área purépecha no fue tan significativa como la de los franciscanos. No obstante, existe la idea generalizada de que Vasco de Quiroga y los primeros evangelizadores se esmeraron en fomentar el gozo de la santa fe, impulsando las celebraciones sagradas y las fiestas nuevas con esplendor, gusto y regalos que podían alcanzar en músicas, danzas, adornos, convites y ofrenda.

Uno de los padres fundadores de la orden agustina en Michoacán, fray Diego de Chávez, que llegó a Tiripetío a principios de 1538, no sólo fomentó la realización de las fiestas religiosas entre los indios, sino que se contagiaba de su espíritu, participando activamente en ellas. Diego de Basalenque nos deja testimonio de ello en su *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán del Orden de N.P.S. Agustín*:

de donde provenía a sentir el gusto que N. Señor le comunicaba [a fray Diego de Chávez] en algunas fiestas, que era un gusto interior tan grande que no cabía en el alma, sino que visiblemente brotaba al cuerpo: lo que le sucedía en las fiestas del Santísimo Sacramento y Resurrección del Señor, que andaba tan contento que brotaba en cantos; [...] Y no sólo el celebrar las fiestas era con el corazón a Dios en el interior como hemos dicho, sino que en lo exterior las celebraba con notable pompa y majestad, grandes regocijos y danzas; y decía que sólo para celebrar aquellas fiestas, como eran las del Corpus, Resurrección y Nacimiento de Cristo Redemptor Nuestro, quisiera ser un gran señor y tener muchas riquezas para gastallas en aquellos días.¹⁰

El propio fray Diego de Basalenque reconoció la importancia del culto al Santísimo Sacramento en la evangelización de los indígenas, pues

entre los asistentes a la fiesta. Los encargados de la fiesta deben buscar la colaboración de la comunidad para los gastos y la participación en las distintas actividades.

⁹ Escobar, Mathías de, *op cit*, p. 108.

¹⁰ Basalenque, Fray Diego de, OSA, *op cit*, pp. 154-155.

consideraba que éste, junto con la cruz, fueron “los dos instrumentos principales de la conversión de los indios”.¹¹ Conversión, habría que puntualizarlo, que en un principio era más formal que efectiva, pues los indios mantuvieron muchas de sus creencias y rituales, aunque bajo un ropaje cada vez más cristiano.

No obstante la importancia que al parecer rápidamente alcanzó la fiesta, es hasta los siglos XVII y XVIII que encontramos en las crónicas provinciales y *pindecuarios* mayores datos sobre ella. Esta información conjuntamente con la información etnográfica actual, nos permitió comprender mejor el proceso de evolución de la celebración durante la época colonial, en términos de la persistencia de la cosmovisión indígena en un contexto colonial y de una situación de subordinación ideológico política.

Aunque Mathías de Escobar escribe su *Americana Thebaida* a mediados del siglo XVIII la información proporcionada sobre la fiesta del *Corpus* nos permite vislumbrar algunos aspectos en otros momentos de la época colonial, pues como él mismo dice “mucho de lo dicho que se usaba en la primitiva iglesia, se ve y dura hasta hoy en nuestras doctrinas, que hasta hoy muestran notable reverencia al Señor Sacramentado...”¹²

La antevíspera iniciaba con el anuncio de la fiesta por parte de los sacerdotes y la entrega del *parandi* (regalos) al sacerdote, en medio de danzas y canciones.¹³ En la víspera, continuaban los oficios religiosos. En la parte de la corola, comenzaba con el recibimiento de los músicos, a los cuales había que darles de comer y un lugar donde alojarse. También se daba inicio a la construcción de las capillas, el adorno del templo y el levantamiento del palo encebado, así como el arreglo del pueblo, labor que concluía el día de la fiesta. La fiesta iniciaba con una procesión, acompañada de cruces, cirios, música de chirimías y toda clase de instrumentos, en medio del estruendo de los cohetes. Enseguida se realizaba la misa y por la tarde se llevaban a cabo las danzas de

¹¹ *Ibid*, p. 163.

¹² Escobar, Mathías de, *op. cit.*, p. 98.

¹³ *Ibid*, pp. 240-241.

moros y soldados, “y de otros antiguos gustos y rituales”,¹⁴ dice Alberto Carrillo. Por su parte los mayordomos y cargueros, así como los principales invitaban a los visitantes al banquete que se realizaba en sus casas o en el patio del hospital. Por la tarde continuaba la fiesta con los toros. Era también costumbre realizar la *Sirangua*,¹⁵ que era la continuación de la fiesta al día siguiente.¹⁶

Las crónicas proporcionan poca información sobre la organización de la fiesta del *Corpus Christi*, pero apoyados en la información etnográfica es posible vislumbrar su funcionamiento. Al igual que ocurría con el resto de las celebraciones religiosas de los pueblos indígenas de Michoacán y la Nueva España, aunque integradas a la liturgia cristiana en realidad la organización y realización de la fiesta, en lo que se refiere al culto popular, correspondía a las autoridades y funcionarios del sistema tradicional. Mathías de Escobar destaca como una de las prácticas que favorecían más la devoción y el culto de los indígenas el que todos los indios tenían la obligación de servir en el hospital, bajo un sistema de rotación semanal por barrios.¹⁷

Un rasgo característico de la fiesta en el periodo colonial era la participación de los gremios, oficios o *destinos*. De hecho, junto con el maíz, el otro componente más destacado era el trabajo, como la actividad humana que hace producir la tierra, que transforma los elementos de la naturaleza, y en ese sentido adquiere una dimensión sagrada. Por eso las ofrendas a los santos era en

¹⁴ Carrillo, A., *op. cit.*, p. 241.

¹⁵ AHMC/Diocesano/Gobierno/Parroquias/Informes/caja 116/expediente 101/1775, f. 17v.

¹⁶ En la actualidad, la fiesta realmente comienza desde la mañana con la participación de la banda de música (que en la mayoría de los casos arriban desde un día antes al pueblo); más tarde, el banquete en casa de los encargados, mientras que en el atrio del templo o en los cruces de las calles en cada barrio se terminan de construir las capillas. Al medio día o por la tarde se realiza la misa. Enseguida inicia la procesión, en la cual el Santísimo Sacramentado “visita” cada capilla dedicada a la deidad tutelar del gremio o barrio. Es común también encontrarnos con que al Santísimo “lo acompaña” el santo patrón del pueblo (Uricho) o se van incorporando durante la procesión. En otras ocasiones, son dos procesiones, una encabezada por el Santísimo y otra por las deidades tutelares (el Santo patrón y/o la Virgen), como lo pudimos observar en Pomacuarán. Finalmente, como esa parte de los “antiguos gustos y rituales” a que hace alusión el padre Carrillo, se realiza la *Cha'nantskua*, que empieza al término de la procesión (en ocasiones, el ambiente va subiendo en intensidad durante la procesión), y consiste en distintos actos que van desde danzas, aventar maíz, regalar productos en miniatura (actualmente esta costumbre va siendo sustituida por artículos domésticos de plástico), y realizar algunas acciones francamente disruptivas, que trastocan el orden, como arrojar harina por parte de jinetes, “robar” maíz y otros artículos, parodiar imágenes o personalidades. En realidad, *Cha'nantskua*, es un momento caracterizado por las acciones lúdicas, por el desorden, por el caos. Es el momento en que todo puede ocurrir. Este es el momento de mayor intensidad de la fiesta.

¹⁷ Escobar, M., *op. cit.*, pp. 104-105

agradecimiento por los dones recibidos, y en reciprocidad, éstos le seguirán proporcionando a los hombres abundantes lluvias, cosechas, caza, trabajo. “Las invenciones de los oficios son muchas, dice Mathías de Escobar, pues es obligación de cada pueblo, que todos los oficiales aquel día pongan sus mercancías en plaza, y al pasar por las calles arrojan de todos sus oficios las obras, que es cosa de admirar en su natural mezquindad ver este día la liberalidad con que desperdician las obras de sus oficios...”¹⁸

Al igual que en España y en las fiestas prehispánicas, la fiesta del *Corpus Christi* era la fiesta de los oficios, de las organizaciones de campesinos y artesanos especialmente, quienes, además de regalar los productos de su trabajo, eran los encargados de organizar varios aspectos de la fiesta, como levantar los altares o capillas, organizar las danzas y pagar la música. Basalénque nos lo dice en su crónica de la primera mitad del siglo XVII: “Aquel día es de grande regocijo para el pueblo, en especial la fiesta de Corpus, que con singular devoción la instituyeron, y así se ha quedado, y aún crece la devoción en las invenciones de oficios, que ponen por las calles, las danzas, las músicas de trompetas y chirimías en cada altar, porque cada Visita trae su música, la variedad de arcos y flores, que para esta ocasión buscan...”¹⁹

Además de su sentido de fiesta vinculada al ciclo agrícola, la celebración del *Corpus* era también una fiesta relacionada con el ciclo de vida. Es muy clara la participación de los pobladores en la fiesta, considerando su pertenencia a determinado grupo de edad, género o rol social. Por ejemplo, la participación en las danzas corresponde a una cuestión de género; mientras que las mujeres participan exclusivamente en el culto a la Virgen María, que adornadas con sus mastlaques o coronas²⁰ y palmas en las manos, carga su imagen y bailan durante toda la procesión, como si el Santísimo fuese su esposo. “... hay muchas [danzas] este día; una de las niñas de la doctrina [seguramente son las *uananchas*], en que a la letra se ve, como aquellas inocentes y cándidas

¹⁸ *ibid*, p. 108.

¹⁹ Basalénque, D., *op. cit.*, pp. 51-52.

²⁰ “...los sábados se hiciese procesión a la virgen de la Concepción, llevándola en hombros cuatro indias, las más principales, con sus guirnalda, o coronas, a la iglesia principal...”; en La Rea, Alonso de, La Rea, Fray Alonso de, *op cit*, p. 116.

doncellas, forman *sus danzas al soberano esposo*²¹ (subrayado nuestro) yendo en toda la procesión, siguiendo al cordero sacramentado, todas con palmas en las manos fabricadas de varias y vistosas plumas...”,²² mientras que por su parte los hombres realizan otro tipo de danzas como la de los matachines o la de los tascaltecos (¿tlaxcaltecos?), o escenifican las batallas entre soldados (en el siglo XVII aún no se les denominaban “cristianos”) y moros. En el pueblo de Capacuaro, a los “muchachos” les correspondía levantar una de las capillas en honor al Santísimo.²³

Resulta curioso cómo en las descripciones coloniales de la fiesta del *Corpus Christi* no se hace mención a la presencia del maíz en las ofrendas y adornos de templos, imágenes y capillas. Únicamente Mathías de Escobar hace una tímida alusión a los productos nativos de América: “En cada altar este día hay alguna invención seria para que admire, o ridícula para que alegre mezclando lo útil con lo dulce, siendo aquel día los altares un mapamundi, adonde la agilidad y destreza de estos indios parece que traen todas las cosas del mundo para ponérselas a la vista de Cristo, acá estos indios desagravian a Cristo pan sacramentado, ofreciéndole todas las delicias de este Nuevo Mundo en la variedad de animales terrestres, acuáticos y volátiles, juntos con la *multitud de frutas y flores exquisitas de esta América.*”²⁴ (cursivas nuestras)

El parandi o parauaca

El éxito en la conversión la observaban los españoles en la devoción con que los indios cumplían con los sacramentos y la liturgia cristiana. Uno de los más importantes era la asistencia a misa, especialmente en días de fiesta. En estas ocasiones, todos los indios tenían la obligación de acudir a su parroquia a escuchar la misa mayor, la cual se decía en p’urhépecha y era acompañada de música de órganos y “muchas trompetas Y chirimías”. Aquellos que no lo hacían eran castigados por los fiscales. Los indios de los pueblos sujetos

²¹ Durante el Corpus en Pomacuacán en junio de 2010, las uananchas cargaron la imagen de la virgen, para esperar el arribo de San Miguel, santo patrono del pueblo, que era cargado por un grupo de varones, y que al encontrarse las dos imágenes “caminaron juntos” hasta la puerta principal del templo, en donde estas “doncellas” realizaron un baile muy vistoso ante las dos imágenes.

²² Escobar, M., *op. cit.*, p. 109.

²³ AHMC/Parroquial/Disiplinar/Obvenciones/Informes, limosnas, obvenciones, etc./caja 1280/expediente 4/1792, f. 3.

²⁴ *Idem.*

acostumbraban visitar su parroquia, llevando su música e imágenes religiosas “con grandissa. Solemnidad Y procesiones los oficios Diuinos, haciendo ostentación de ricos ornamentos de plata Y seruicio delas Tales Yglecias”.²⁵

Durante la misa se le entregaban al cura la *parauaca* o *parandi*, consistente en diversos objetos. Los más comunes eran los llamados paños de chocolate,²⁶ fruta y otros artículos de consumo. El *pindecuario* de Pamatácuaro nos ha dejado una descripción detallada de lo que se otorgaba el día de *Corpus* al o los sacerdotes:

En la fiesta del Corpus [...] La *Parauaca* se compone de veinticuatro servilletas ó dos reales en dinero por cada una, dose gallinas ó dos reales por cada una, cuatro [f. 6] reales de carne, cuatro de pan, cuatro de platanos y cuarenta huebos, cuatro reales para manteca y dos para especias, con mas seis reales de la sera, sal, chiles, tomates, seboyas, ajos, frijol, medio de cada cosa, y medio para arina para hostias. Para el Vicario dos reales de Pan y dos de platanos.²⁷

Además de lo que se le ofrecía al cura en el templo, también formaban parte de la *parauaca* los objetos que se hallaban en las capillas durante la procesión del Santísimo.²⁸ En el *Pindecuario* de Santa Fe de la Laguna se menciona qué artículos de los que se colocaban en las capillas y a los santos le pertenecían al padre, por concepto de *parandi*:

La cera del altar, en la procesión dos pañitos en la primera Capilla y en cada una de las restantes, y quantas masorcas, bateas, quesos, fruta, y viscochos, y quanto se pone de esto en las Capillas y a los Santos, importan reales efectivos: pues aunque el pindequario antiguo gradúa esto en más, por que tasa las mantas y pañitos como si se recibieran en dinero, yo he observado que más bien las dan efectivas o por lo que se combiene con el padre, y así no se puede con seguro calcular lo cierto de la fruta y demás, que se junta en las capillas en este día; dan razón y lo entregan los Uretis, y éstos dan cada uno también 5 latas y 5 orcones de la enrramada y también el palo donde se pone el panal, y si se ponen más, todos son del padre.²⁹

²⁵ Ysassi, A., *op cit*, p. 140. En la actualidad, los pueblos siguen conservando esta costumbre. Durante la misa de Corpus en Janitzio (18 de julio de 2010), oficiada en p'urhépecha por cierto, una gran cantidad de mujeres (cincuenta, más o menos) entraron bailando al templo, acompañadas del popular “son de Corpus” y de un grupo de “pescadores” danzando, y le entregaron la *parauaca* a los sacerdotes. Los artículos eran muy diversos, pero predominaban aquellos de consumo personal, y algunos otros para el servicio del templo, por supuesto acompañadas de sus respectivas servilletas bordadas o “paños de chocolate”.

²⁶ Desde la época prehispánica las mantas y paños cumplían una función de signo de valor, era una especie de moneda utilizada tanto en las tasaciones u obvenciones, como incluso en las operaciones de intercambio comercial. Carrillo, A., *op cit*, pp. 92-93.

²⁷ Franco Mendoza, Moisés, *op cit*, p. 224.

²⁸ AHMC/Diocesano/Gobierno/Parroquias/Informes/caja 116/expediente 101/1775, f. 6.

²⁹ Carrillo, A., *op cit*, p. 256.

Esta práctica tiene claras raíces prehispánicas, como lo muestra en reiterados pasajes la *Relación de Michoacán*, e implicaba un sentido más allá de un pago al sacerdote por sus servicios. En la cultura p'urhépecha, incluso en la actualidad, las celebraciones festivas, de reforzamiento de las relaciones sociales y familiares, van acompañadas de regalos. Esta costumbre tiene el significado de compromiso y de reciprocidad entre quien lo da y quien lo recibe. Así, la intención del *parandi* o *parauaca* en la fiesta del *Corpus* –y en otras más- era fortalecer los vínculos entre el párroco y su feligresía. Ysassi reconoce esta prodigalidad de los indios michoacanos: “Y en la tierra Y en toda la provincia de mechoacán, no solo regalan Y dan buena limosna asu beneficiado, sino que procuran se hallen otros sacerdotes presentes aquienes regalan Y ofrecen paños de chocolate Labrados Y otras cosas en las procesiones”.³⁰

Las procesiones

En la fiesta del *Corpus Christi*, la procesión era una forma de representación del espacio, de un espacio sagrado.³¹ Durante su desarrollo se integraban las unidades territoriales que tenían un papel importante en la estructura y en la organización comunitaria, tales como los barrios. Era también común la división del pueblo en dos partes: los de arriba y los abajo, o los de la entrada y la salida. En cualquier caso, estas modalidades de asentamientos, eran medios para ordenar la interacción social y atribuir identidad comunitaria. El sentido de lo anterior no cambiaba si la procesión se realizaba en términos del atrio en donde se disponían capillas que representaban a aquellos espacios o a determinados oficios.

El *costumbre* era que en este día los pueblos vecinos acudieran a la cabecera, cargando sus imágenes religiosas y acompañados de música.³² Generalmente llegaban en la víspera de la fiesta y eran recibidos por los mayordomos o el

³⁰ Ysassi, A., *op cit*, p. 140.

³¹ Castilleja, A., *op cit*, p. 273.

³² “Para que el beneficiado del pueblo de Sabina no mande llamar a los indios para las procesiones del Corpus Christi en la catedral de Valladolid”, AGN, Indios, vol. 4, exp. 12, 14 de octubre de 1589, 3 fs.

alcalde en su casa;³³ les ofrecían de cenar, y al día siguiente desde temprano comenzaban a invitar al pueblo a la celebración.³⁴

Por la tarde se realizaba la misa y enseguida iniciaba la procesión,³⁵ para lo cual se “adornaban sus calles con muchos arcos de flores, mucha caza así de monte como de volatería, toda viva, y que estaba allí reconociendo a su Criador, que era el que por allí pasaba...”³⁶ En la ciudad de Pátzcuaro, donde existían varias cofradías, los encargados de la procesión eran los mayordomos de las cofradías instituidas, los cuales realizaban procesión cada uno de los días durante la octava del *Corpus*. Empezaba la cofradía del Santísimo Sacramento el jueves, al otro día la de la Santa Veracruz; los días siguientes correspondían a las cofradías del Rosario, de la Fábrica, de las Ánimas, de la Santísima Trinidad, de San José y, por último, el día de la octava, nuevamente el del Santísimo.³⁷

No hay que olvidar que para el siglo XVII la ciudad de Pátzcuaro era ya una ciudad de indios y españoles, y que las cofradías de alguna forma consideraban el elemento étnico en su integración. Así, en este caso particular, el barrio indígena de San Salvador participaba en la fiesta otorgando al párroco su “*parahuaca* de fiesta”, consistente en “dos gallinas, dos pollos y cuatro servilletas”.³⁸

Pero, como ya habíamos mencionado, en la mayoría de los pueblos indígenas la participación en la fiesta era a través de los mecanismos tradicionales de cargos civiles-religiosos y de los oficios. En Pamatácuaro, los días previos al *Corpus* los oficios organizaban una misa, procesión y danzas en honor al Santísimo. El lunes les correspondía a los “cuchareros”, el martes los

³³ Franco M., M., *op cit*, p. 232.

³⁴ Las fuentes documentales no nos proporcionan información sobre las actividades realizadas el día de la fiesta, previo a la misa y la procesión, pero en las observaciones realizadas en varios pueblos durante el año 2009 y el 2010, pudimos ver que los músicos acompañan las actividades realizadas por aquellos que tienen una responsabilidad en la fiesta, sean cargueros de algún santo (San Anselmo, en Cherán) o semaneros del *iurhixio* (Ocumicho), responsables de construir una capilla por donde pasará la procesión del Santísimo (Jarácuaro), o de un gremio (Janitzio), oficio (Sevina) o barrio (Santa Ana Chapiro); o bien, acompañar el ritual del cambio de carguero (Cucuchucho).

³⁵ AHMC/Diocesano/Gobierno/Parroquias/Informes/caja 115/Expediente 100/Legajo 19/1770-1775, f. 4v.

³⁶ Basalenque, D., *op cit*, p. 48.

³⁷ Carrillo, A., *op cit*, p. 261.

³⁸ *Idem*.

“tejamanileros” y el miércoles los “arrieros”. En cada día colocaban un arco en el interior del templo, en las barandillas del comulgatorio, “lleno de melones, pan, elotes y muchos mas el dia de los arrieros”.³⁹ Terminada la misa se realizaba la procesión, acompañada de bailes por parte del oficio correspondiente. Por la tarde solía haber otra procesión “por el sementerio en que ponian capillas”, pero éstas se caracterizaban por el “despilfarro y poco culto por la embriaguez”.⁴⁰

Las fuentes tampoco nos proporcionan información sobre cómo era la participación de los distintos sectores o personas durante la procesión. Pero presumiblemente, al igual que ocurría en otras partes de la Nueva España, como la Ciudad de México y Tlaxcala, en los pueblos indígenas, la participación en la procesión tenía un cierto orden jerárquico, en el cual, por supuesto, las autoridades se colocaban lo más próximo posible a la custodia del Santísimo, con la observación de que, salvo en los pueblos más grandes, no existía una clara distinción entre cargos civiles y religiosos, por lo que es de suponer que no hubo conflictos en quiénes irían primero, como sí ocurrieron en la Ciudad de México, por ejemplo.⁴¹

El *kuipu* (panal) o palo encebado

Ya mencionamos que el pueblo p'urhépecha adaptó la fiesta del *Corpus Christi* al ciclo de festividades vinculadas al ciclo agrícola, por lo que el ritual no se circunscribía al tiempo establecido por las autoridades eclesiásticas. Iniciaban desde semanas antes, llegando a empalmarse con otras celebraciones como la propia Semana Santa y la Invención de la Santa Cruz. Además del carácter agrícola que tenía –y tiene- la fiesta del *Corpus*, otro aspecto a considerar es su vinculación con el territorio, base de la sociedad y la cultura indígena, y sustento de la identidad étnica.

³⁹ Franco M., M., *op cit*, p. 225.

⁴⁰ *Ibid*, p. 224.

⁴¹ En la actualidad, además del sacerdote que carga la custodia, lo acompañan los funcionarios de las cofradías o del hospital, los *pendonpari*, las *uananchas*, y más atrás viene el común del pueblo, los músicos y, en algunas ocasiones, los danzantes de los diversos oficios participantes, ataviados con sus implementos de trabajo y generalmente portando máscaras. En algunos pueblos, además del Santísimo Sacramento, llevan en andas la imagen del santo patrón del pueblo (San Francisco, Uricho; San Miguel, Pomacuarán; San Pedro, Ocumicho) y/o de la Virgen (Pomacuarán, Ocumicho).

De esta manera, en realidad debemos considerar el inicio de la fiesta del *Corpus*, en su parte ritual de origen mesoamericano, desde el mes de mayo al concluir la Pascua de Resurrección, cuando los hombres del pueblo iban al cerro a seleccionar, cortar y trasladar el tronco de pino que serviría para el palo encebado. También deberían cortarse las flores de *Corpus*, recolectar los panales, cazar o apresar los animales que adornarían las capillas y las imágenes de los santos. El lugar para obtener esto era, invariablemente, el cerro.

Como ya se mencionó anteriormente, estas actividades tenían como propósito convertir en lugar sagrado el espacio donde se efectuaría la fiesta. Es importante señalar que el lugar sagrado comprende una especie de microcosmos, integrado por el centro del mundo en el que se encuentra la “montaña sagrada”,⁴² lugar donde se encuentran el cielo y la tierra; el templo o palacio, y por extensión la ciudad o pueblo, el cual también viene a ser considerado como *axis mundi*. De esta forma, el espacio habitado por los hombres y algunos lugares relacionados con la vida y sustento de la comunidad donde habita son espacios sagrados.

Un elemento más que simboliza el espacio sagrado es el árbol, el “árbol cósmico”. En multitud de mitos y leyendas en todo el mundo hacen referencia a un árbol que simboliza el universo, que sostiene el mundo, un árbol de vida o milagroso que concede la inmortalidad a quien prueba sus frutos, etc.⁴³ Este árbol lo ubican invariablemente en el centro del cosmos. En la fiesta del *Corpus* el palo encebado constituye ese “árbol cósmico”.

Hay que recordar que el *kuipu* o panal tenía estaba también relacionado con la fertilidad de la tierra, como ya lo mencionamos en el primer capítulo, al hablar sobre las fiestas mexicanas de *Tecuiltonli* y *Uei Tecuilthuiltl*. A pesar de la importancia que este elemento tuvo en el contexto ritual de la fiesta, no hay referencia en torno a su presencia en el periodo colonial, pero las evidencias de

⁴² Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, traducción de Luis Gil, Paidós, Barcelona, 1998, p. 335

⁴³ *Ibid*, p. 340

su existencia entre los antiguos p'urhépecha y su uso extendido en la fiesta actual del *Corpus*⁴⁴ si nos permiten plantear su uso ritual en esa época.

Capillas y ofrendas

Un elemento más del ritual vinculado con la fiesta del *Corpus* son las ofrendas que los indígenas les hacían a los santos, tanto en las calles y en las capillas que se colocaban en el camino de la procesión, como en las imágenes religiosas, principalmente de santos patronos y vírgenes.

Las calles por donde habría de pasar la procesión del Santísimo Sacramento se adornaban con arcos, flores, tapetes vegetales y gran cantidad de frutas. Dorothy Tanck hace referencia a que el *Corpus* se realizaba al final de la primavera, por lo que era “la fiesta de las flores”,⁴⁵ que los indios recogían de sus milpas, aunque a veces también las compraban.

Para el siglo XVII contamos con la descripción que hace Juan de Grijalva, quien menciona que en este día los indios

... entoldan las calles con una tapicería vistosísima de juncia y flores, y de toda cuanta variedad de vivientes crió Dios en aquellas provincias. Las aves del cielo, los peces que están en el agua, y todos los animales que andan sobre la tierra. Unos por hermosos, otros por raros, y otros por ponzoñosos. De manera que están hechas las calles un mapa de tierra, agua, aire, y del mismo Cielo: pues estando allí con real presencia Jesucristo Nuestro Señor, está todo cuanto la naturaleza, que sirven de hermosura y de reconocimiento a su Hacedor.⁴⁶

⁴⁴ En la actualidad aún persiste todo un ritual en torno a la “bajada del árbol”, como lo testimonia Aída Castilleja. Todas las tareas (selección, corte, limpia, bajada, entrada al pueblo y la levantada en el atrio) son realizadas por los cargueros o las personas designadas para ello. En algunas ocasiones, estas actividades van acompañadas de rezos o el encendido de un cirio con el fin de solicitar permiso o de buscar protección para luego proceder al corte del tronco. Todo transcurre en medio de un ambiente festivo de música, comida, bebida y fuegos artificiales. En varios pueblos el palo encebado ocupa un lugar preponderante en el atrio de la Iglesia. En la actualidad, en Santa Fe de la Laguna se realiza un ritual como el que describe la doctora Castilleja y el día de la fiesta se le colocan en la parte superior gran cantidad de objetos. En torno a él, bailan las “sembradoras” y los semaneros del hospital, así como el común del pueblo. En determinado momento, los jóvenes varones comienzan en sus intentos por alcanzar la cima para ganarse los artículos que allí se encuentran, y que denominan “panal”. En el Corpus de Uricho del año 2009, al pie del palo encebado se colocó una ofrenda que contenía animales disecados y vivos, así como un arco y una flecha. En la parte superior, se le pusieron varios panales, ramas de pino y diversos artículos. En Sevina (2010), las autoridades del pueblo fueron por el tronco de pino que se encontraba en una de las calles próximas al templo, y acompañados de la banda de música, lo condujeron hasta el atrio. En Pichátaro (2010), le pusieron un panal en la cima, y la persona que llegó hasta él, comenzó a aventarlo en pedazos a la concurrencia que se encontraba reunida en el atrio.

⁴⁵ Tanck, D., *op cit*, p. 344.

⁴⁶ Grijalva, J., *op cit*, p. 163.

Más de un siglo después, parece que no hubo muchos cambios. Fray Mathías de Escobar destaca también la enorme cantidad de flores, frutas y animales con que se adornaban las calles:

Sobre verdes tules que son las verdes tramas de sus tejidos, urden las juncias y entretejen las flores con que fabrican grandes alfombras, vistosos tapetes y curiosos cielos para toldos, con tanto primor, que quedan arrolladas a su vista las turquesas alfombras, los tapices flamencos, y los cielos venecianos cuando ni Salomón con toda su grandeza llegó a la hermosura de las flores. Estas son las colgaduras con que adornan sus calles, alfombran sus suelos y cubren los techos, para que por en medio de estas floridas calles se pasee en glorioso triunfo el soberano emperador Cristo Jesús.⁴⁷

Adornaban también los árboles infinidad de animales, para lo cual este día los indígenas “fatigan las selvas, esculcan los ríos, corren los sotos, inquietan las cuevas para traer los animales, no perdonando al león por rey, ni a el águila por rapante, ni por venenosa a la víbora ni aun por astuta a la zorra, viniendo unos de agrado, y otros de fuerza a la fiesta de su Dios”.⁴⁸

Estos adornos también se colocaban en las capillas que se levantaban a lo largo del recorrido de la procesión. Estos altares o capillas tenían la advocación de un santo relacionado con un barrio o determinado oficio, por lo cual se les adornaba con los elementos alusivos al mismo. Si la capilla estaba dedicada a San Isidro, se le adornaba con maíz, mazorcas y demás objetos relacionados a la agricultura. En el caso de los que trabajaban la madera, su santo patrón era San José y se adornaba con los implementos correspondientes, o con artículos elaborados de madera. En el pueblo de Xicalán se colgaban en los altares unas “piecitas de cobre”, fruta y un bracero.⁴⁹ Una vez más Escobar nos ilustra este panorama:

En cada altar este día hay alguna invención seria para que admire, o ridícula para que alegre mezclando lo útil con lo dulce, siendo aquel día los altares un mapamundi, adonde la agilidad y destreza de estos indios parece que traen todas las cosas del mundo para ponérselas a la vista a Cristo, acá estos indios desagran a Cristo pan sacramentado, ofreciéndole todas las delicias de este Nuevo Mundo en la variedad de animales terrestres,

⁴⁷ Escobar, M., *op cit*, p. 99.

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ AHMC/Diocesano/Gobierno/Parroquias/Informes/caja 116/expediente 101/1775, f. 17v. Este detalle es muy interesante, pues recordemos que en su análisis del *Lienzo de Jucutacato* Hans Roskamp ha podido establecer que tras una larga peregrinación, los xiuhtiltecas, llegaron al lugar que les indicó su dios *Tezcatlipoca*, guiados por su líder, *Nautzin*, y de inmediato ambos se pusieron a buscar las “tierras del cobre”, por lo que esta deidad fue la iniciadora de la metalurgia, así como de la otra actividad principal del grupo, la elaboración de jícaras, ambas actividades, pues, de origen divino.

acuátiles y volátiles, juntos con la multitud de frutas y flores exquisitas de esta América.⁵⁰

En el pueblo de Uruapan, por su parte, se realizaba la procesión y cada barrio ponía su altar, en donde colocaban la custodia y los indios e indias besaban el manipulo.⁵¹ Por su parte, para la segunda mitad del siglo XVIII, en Pichátaro eran las cofradías las que hacían las capillas.⁵² Este dato resulta interesante pues nos muestra cómo en algunos pueblos de indios la crisis del hospital favoreció el surgimiento de otras instituciones para continuar atendiendo los servicios religiosos.

Oficios, invenciones y representaciones

En muchas ceremonias y rituales aparecen elementos simbólicos dotados de un determinado poder. “A veces, se dan pruebas de grandes miramientos a los representantes humanos del ‘poder’ personificado en la cosecha; otras veces, por el contrario, se les dirigen burlas. Esta ambivalencia parece deberse a la doble función que puede desempeñar el que siega las últimas espigas; identificado con el ‘espíritu’” o con el ‘poder’ agrícola, es festejado; considerado por el contrario como su asesino, es mirado con enemistad y amenazado de muerte.”⁵³

Estos rituales pueden hacerse extensivos a otras actividades económicas, e incluso al conjunto del orden social, el cual los pueblos p’urhépechas del siglo XVII trataron de reestructurar para ajustarlo a su nueva realidad histórica. Es por ello que consideramos a este conjunto de actividades incluidas en la fiesta del *Corpus* como partes de un gran ritual, que se nos presenta en forma fragmentada, pero que en su conjunto refleja su cosmovisión. En nuestra opinión, este conjunto de rituales que implican la representación de una realidad histórica o un pasaje mítico o religioso es lo que los pueblos indígenas p’urhépechas denominan como *ch’ananskua*, en el sentido de un juego, de una representación de la realidad.

⁵⁰ Escobar, M., *op cit*, p. 109.

⁵¹ AHMC/Diocesano/Gobierno/Parroquias/Informes/Caja 116/Expediente 101/1775, f. 6.

⁵² AHMC/Diocesano/Gobierno/Parroquias/Informes/Caja 115/Expediente 100/Legajo 19/1770-1775, f. 4v.

⁵³ Eliade, Mircea, *op cit*, p. 299

Un elemento más de este ritual fueron las llamadas *invenciones*⁵⁴ realizadas por los indios, originalmente basadas en pasajes bíblicos los p'urhépecha se fueron apropiando de esta modalidad de representación para incorporar sus propias concepciones e interpretaciones del universo en el que se encontraba inmerso.

Es importante considerar que esta modalidad de representar ciertos sucesos históricos o míticos no resultaba ajena a la mentalidad de los indígenas, y su continuidad en el periodo colonial está bien documentada. En su paso por Michoacán, el visitador de los franciscanos, fray Alonso Ponce, y su secretario, Antonio de Ciudad Real, nos dejaron algunos frescas imágenes del uso de las representaciones por parte de los p'urhépechas. Señalemos el primer ejemplo.

Al llegar a Acámbaro, el 15 de octubre de 1586, el padre Ponce fue recibido con bailes, especialmente uno de

herrereros que, muy de propósito, habían llevado unos fuelles grandes al patio del convento donde tenían asentada su fragua con todo su aderezo, y al son de un tamboril estaban martillando y labrando hierro muy despacio; los canteros asimesmo estaban al son de otro danzando y labrando una piedra, y finalmente todo el pueblo que se había juntado a este recibimiento estaba vestido de fiesta y mostró mucho contento, devoción y alegría, con la llegada del padre comisario, al cual ofrecieron después mucho pan de Castilla, fruta y gallinas.⁵⁵

En el siglo XVIII, fray Mathías de Escobar, señala que las invenciones relacionadas con los oficios son muchas, pues “es obligación de cada pueblo, que todos los oficiales aquel día pongan sus mercancías en plaza, y al pasar por las calles arrojan de todos sus oficios las obras...”⁵⁶ Por lo general, los oficios hacían sus invenciones en el atrio del templo.

Esta imagen se reproducía en varios pueblos más, como lo señala el bachiller Miguel de Molina al quejarse de los excesos de los indios de la Sierra en la fiesta del *Corpus*: “... así en esta ciudad como en todos quantos pueblos, ai el mismo dia de Corpus en la puerta de la yglecia así al sinistro lado como al

⁵⁴ De acuerdo al Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, 20ª edición, invención es “cosa inventada” o “engaño o ficción”, por lo que el sentido de dichas invenciones era la simulación de determinada cosa o acción, o la representación de algo; por ejemplo, la representación de ciertas actividades productivas, como sembrar, fabricar artesanías, hacer tejamanil, etc. O también ciertos acontecimientos o pasajes bíblicos.

⁵⁵ Ciudad Real, Antonio de, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, vol. II, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993, p.69

⁵⁶ Escobar, M., *op cit*, p. 108.

diestro, ael ir entrando el Santísimo Sacramento, en la yglecia se ponen tantos de los indios enmascarados con sus oficios...”⁵⁷

Para ilustrar mejor las invenciones que sobre ciertos acontecimientos históricos o míticos realizaban los indios, y que nos permitirán comprender mejor lo que ocurría durante la fiesta del *Corpus*, veamos otro notable ejemplo que debemos a la pluma de Ciudad Real. Resulta que en Patamba más de veinte indios a caballo, vestidos como españoles y armados salieron a recibir al padre Ponce antes de llegar al pueblo. Uno de ellos se le acercó y le advirtió que por allí había chichimecas, pero que no tuviera miedo, porque él y sus compañeros los protegerían. De camino al pueblo, los indios iban corriendo de un lado a otro, y gritando “Santiago, Santiago”. No tardaron en aparecer otros indios disfrazados de chichimecas, con sus arcos y flechas. Uno de los “españoles” apresó a un “chichimeca”, que tras forcejear un rato, logró escapar junto con los demás.

Al entrar al pueblo, y después de darle la bendición a todos los pobladores, el padre Ponce observó cómo los indios se fueron a la plaza, y los “chichimecas” a un peñol y castillo de madera muy alto, en el cual estuvieron bailando mientras los de a caballo corrían a su alrededor. Cuando iba a anoecer, tanto unos como otros se juntaron y comenzaron a bailar al son de un teponastle, hasta muy noche. Si para algunos españoles esto podría intimidarles o desagradarles, no para Antonio de Ciudad Real pues concluye su relato diciendo que “es aquel pueblo muy alegre y sano...”⁵⁸

Ahora veamos lo que nos dice el ya citado bachiller Molina acerca de lo que consideró como acciones abominables. En una denuncia dirigida a la Inquisición, se queja que en los pueblos y doctrinas de la Sierra, los días de fiesta los indios acuden borrachos a la iglesia y sacristía a vestirse para las “comedias” que han de representar en la plaza del pueblo. Pero el día del *Corpus*, continúa el asustado clérigo,

...sale un indio bestido de demonio a caballo y con gualdrapas negras i muchos pages en trage de demonios. Con un trage formidable i espantoso ase o representa a Lucifer lleba un gran libro en las manos, ponese al

⁵⁷ “Relación de las supersticiones, sacrilegios y excesos cometidos por los indígenas durante las fiestas en la sierra de Michoacán”, 1699, Pátzcuaro, 18 de octubre de 1699, el capellán bachiller Miguel de Molina, AGN, *Indios*, v. 15, exp, 710, ff. 8-11 bis.

⁵⁸ Ciudad Real, A., *op cit*, pp. 82-83.

tiempo de que se esta celebrando la misa en la puerta de la yglecia dando grandes gritos y ablando en su lengua disiendo en ella que se lo an de pagar los que estan dentro oiendo misa que ia los ba asentando en aquel libro.⁵⁹

Y esto ocurría en todos los demás pueblos de indios, concluyó.

Lamentablemente, era tanto su malestar (“Siento que quando lo oí [al “Lucifer”] me lastimo mi corason estando celebrando”.) ¡que nos dejó con la incertidumbre de qué pasaría con aquellos que eran anotados en el libro!, y nos obliga a suponer que, al igual que en el pasaje del padre Ponce en Patamba, se trataba de una representación cuyo significado profundo tenía que ver con la lucha entre el bien y el mal, entre los p’urhépechas cristianizados (y “españolizados”) y los chichimecas demonizados, por lo tanto se remiten a un momento fundacional o mejor dicho refundacional: el momento de la conquista y adopción del cristianismo. En esta lucha, el Santísimo Sacramento, todos los santos y vírgenes estaban del lado p’urhépecha.

En la etapa postrera del periodo colonial, aún se realizaba una representación en la ciudad de Uruapan, con un esquema similar al expuesto. En la procesión del *Corpus* salían diferentes danzas y los indios con elementos alusivos a sus respectivos oficios. Uno de los naturales se disfrazaba del arcángel San Miguel y otro se vestía de Demonio, escenificando la lucha entre ambos y el triunfo final del primero sobre el segundo. En la tarde del domingo llevaban en procesión al indio que representaba a San Miguel hasta las casas reales y ponía en libertad a algunos presos por faltas menores.⁶⁰

Música y danzas

Íntimamente ligado a las invenciones, la música y las danzas constituían otros dos elementos de gran presencia en las distintas fases de la fiesta. Lo primero que debemos señalar es que no hay prueba documental acerca de la música que se tocaba en el *Corpus*. La melodía actual data por lo menos del siglo XIX, y es parte del trabajo de recopilación que llevó a cabo el parachense don Jesús Valerio Sosa. En la actualidad, su ejecución es generalizada a todos los pueblos p’urhépechas.

⁵⁹ Relación de las supersticiones..., AGN, *Indios*, v. 15, exp, 710, ff. 8-11 bis.

⁶⁰ *Inspección ocular...*, pp. 111-112.

Un dato interesante de esta pieza musical es que constituye un verdadero himno de la fiesta, y se ejecuta en aquellos momentos más vinculados al ritual, por ejemplo, cuando los danzantes de determinado oficio (pescadores, agricultores, cazadores, etc.) le bailan al Santísimo después de que el padre ha terminado sus oraciones en cada una de las capillas de la procesión, o al finalizar la procesión, cuando los oficios danzan en el atrio acompañados en todo momento por el son de *Corpus*.

En lo tocante a la parte histórica, Basalenque nos dice que cada visita traía su música de trompetas y chirimías,⁶¹ y que se realizaba un baile en cada una de las posas o altares.⁶² Otros de los espacios en los que se realizaban bailes eran el templo y su atrio, la capilla del hospital y el calvario.⁶³

Las fuentes no son muy claras al hablar del tipo de bailes y danzas que se ejecutaban en la fiesta. En lo particular, hemos identificado al menos tres tipos distintos: de matachines y de soldados y moros; las de los oficios y uananchas; y, por último, las de “animales”. Las primeras, corresponden a las danzas de carácter bélico, una de origen mesoamericano y la otra hispana, aunque “indianizada”.

La danza de soldados y moros fue una de las primeras en imponerse por parte de los conquistadores. Existen referencias de su existencia en la fiesta del *Corpus* de Tlaxcala, en 1539. En Michoacán, esta danza se realizaba en distintas festividades; por lo común, era infaltable el día de la Invención de la Santa Cruz, el *Corpus Christi* y las fiestas de los barrios.⁶⁴ Lo primero que se hacía era elegir dos cuadrillas, una de soldados y otra de moros, cada una con su capitán, alférez y sargento. Cada cuadrilla constaba de veinte o treinta miembros de a caballo. En la tarde del día anterior a la fiesta, los batallones perfectamente ordenados al modo militar marchaban del “campo hacia la iglesia, en alarde, disparando muchos tiros de arcabuces y mosquetes a costa

⁶¹ Basalenque, D., *op cit*, p. 51

⁶² Carrillo, A., *op cit*, p. 341

⁶³ Franco M., M., *op cit*, p. 213. Actualmente, en algunas poblaciones como Ocumicho el centro de reunión para la fiesta es el *lurixhio*, en donde los semaneros bailan con sus esposas; mientras que en Cherán los panaleros de los distintos barrios se concentran en el *Calvario* y de allí se dirigen a la parroquia.

⁶⁴ Carrillo, A., *op cit*, p. 341.

del capitán.” Iban elegantemente vestidos, con ropas muy costosas; ⁶⁵ en la retaguardia iba el gobernador o el justicia con todos sus ministros. Después de escuchar las vísperas en el templo, el contingente salía al campo y dando la vuelta al pueblo disparaban nuevamente muchos tiros de salva y se volvían a la casa del capitán. Ese día terminaba con fuegos artificiales en la Iglesia.

El día de fiesta se reunía la gente y después de que se les daba su refección iban de nueva cuenta al templo en donde escuchaban la misa “con la solemnidad y estruendo de músicas, clarines y mosquetes, que admira al vulgo y alborota la plebe”.⁶⁶ Al término de la misa, se volvían a casa del capitán, “donde pone mesa general y la administra con la opulencia de un gran señor”.⁶⁷ Por la tarde, marchaban a la plaza donde estaba

... un castillo de chichimecos en que tienen a la santa cruz cautiva, con la decencia justa, rodeada de las escoltas y centinelas de los enemigos. A las cuatro entra la milicia marchando por la plaza y da una vuelta haciendo la salva a sus cuarteles, y acabada se planta el campo frontero del castillo y ordena una escaramuza con los chichimecos. Ordenadas salen las hileras contra las de los enemigos disparando muchos tiros, con la destreza que pudiera un veterano. Después de sacadas todas las hileras, se da el Santiago y cautivan y vencen a los enemigos, ganando el árbol santo de la cruz. Y de allí se ordena una muy solemne procesión a su iglesia, con sumo aparato, repique de campanas y tiros de arcabuces, llevando a los vencidos por despojos de la victoria. Después de hecha esta procesión, se compone el campo y marcha a la bandera.⁶⁸

Al parecer, en otras épocas anteriores había mayor presencia de otras danzas no hispanas o “bailes gentiles”, conocidos genéricamente como mitotes por los españoles, las cuales se mezclaban con la milicia, pero con el paso del tiempo fueron desapareciendo, aunque a mediados del siglo XVII todavía se realizaban en algunos lugares como Pátzcuaro, Tzintzuntzan, Nahuatzen y Uruapan.⁶⁹

⁶⁵ Un ejemplo de los gastos que se llegaban a realizar nos lo da el párroco de Aranza: “Cada capitán gasta en estas fiestas, y cumplimientos dellas más de 600 pesos efectivos, y los demás oficiales menores a más de 250 pesos cada uno, los soldados particulares a más de 60 pesos para salir al Alarde. Qualquier moro el que menos lucimiento saca ha menester para ponerse a caballo gastar en los alquileres de camissa y calçones de lienso labrados, marlota y turbante, cilla y caparaçón lucido, pretal de cascabeles, lanza y adarga, y el caballo, que de ordinario ha menester dos caballos, más de 60 pesos en reales, sin otros forçosos gastos de comida y bebida en sus casas, y en el común”. Carrillo, A., op cit, p. 341.

⁶⁶ La Rea, A., op cit, p. 165.

⁶⁷ *Idem.*

⁶⁸ *Ibid*, pp. 165-166.

⁶⁹ *Idem.*

Los danzantes iban ataviados con plumas, un penacho en la cabeza y una pluma verde muy grande en el brazo izquierdo.⁷⁰ Generalmente el grupo estaba compuesto de trescientos o más indígenas que iban bailando por delante de la milicia. Al llegar a la iglesia, “se entraba la soldadesca a la misa y el mitote se ordenaba en el patio, tan vistoso que vistiendo cada indio muchos y diversos colores, representaba cada uno un hermoso ramillete y todos juntos una vistosa primavera”.⁷¹

En este tipo de danzas, lo que vemos es una afirmación de la alianza político-ideológica entre p'urhépechas y españoles, en donde los primeros son fieles defensores de la monarquía y de la verdadera fe en contra de sus enemigos, lo que les confería el status de integrantes del imperio español.⁷²

Por otra parte, tienen también un sentido de apropiación simbólica del territorio, mediante el recorrido que hacía la milicia por el espacio del pueblo, teniendo al templo y la plaza como centro del mismo, dice Felipe Castro, “los indígenas se proclamaban los dueños y señores del espacio local, con la bendición de la divinidad”.⁷³

Por su carácter más ceremonioso, el otro tipo de danzas se vincularon más con la liturgia cristiana al grado de intercalarse con ella; éstas eran las de las *uananchas* y la de los oficios. Respecto a la primera, debemos empezar por señalar quiénes eran las *uananchas*. En la organización interna de los hospitales, existía un grupo de señoritas cuya función era atender la imagen de la Inmaculada Concepción, se les conocía (y todavía se les llama así) como *uananchas* o “servidoras de la virgen”. Los sábados por la mañana y durante las procesiones en las fiestas religiosas, ellas eran las encargadas de transportar en sus hombros la imagen de la Virgen. Fray Mathías de Escobar nos menciona que durante el *Corpus*, éstas realizaban “sus danzas al soberano esposo yendo en toda la procesión, siguiendo al cordero sacramentado, todas

⁷⁰ Fray Mathías de Escobar dice que están vestidos como “tlaxcaltecos”, esto es, “... delgados tafetanes y finísimos cambrayes son los fondos sobre que cargan multitud de encajes de agua y anís, que movidos éstos con las prestatas mudanzas de los sones, y agitado el aire de las plumas que en forma de dilatados abanicos mueven con presteza las manos; parece sin hipérbole una danza angelical en que las plumas vuelan y las sedas ruedan.” Escobar, M., *op cit*, p. 109.

⁷¹ La Rea, A., *op cit*, p. 166.

⁷² Castro, F., *op cit*, pp. 285-286.

⁷³ *Ibid*, p. 286.

con palmas en las manos fabricadas de varias y vistosas plumas”.⁷⁴ Al llegar a la capilla del hospital, “hogar” de la Virgen, las *uananchas*⁷⁵ también le bailaban al Santísimo.⁷⁶

Acerca de las danzas de los oficios, las fuentes no proporcionan mayor información. En el *pindecuario* de Pamatácuaro se hace referencia a que los días previos al Jueves de Corpus, los diferentes oficios pagaban una misa y posteriormente una procesión. Al parecer, adelante de la imagen del Santísimo iban bailando gente del oficio correspondiente: el lunes, los cuchareros, el martes, los tejamanileros y el miércoles, los arrieros. El jueves participaban todos los oficios.⁷⁷

Durante la época colonial, los indígenas utilizaban en sus danzas infinidad de máscaras “tan exquisitas [...], dice Escobar, que aun nuestra Cataluña famosa en esto tuviera que admirar, y mucho que observar para imitar en sus carnavales tan celebrados en la Europa”.⁷⁸ Los indígenas se vestían con las pieles de lobo, león, serpiente y toro, sin faltar, por supuesto, las plumas de águilas y otras aves, y “vestidos con ellas [...], representan una vistosa danza de animales”.⁷⁹

Todos los aspectos de la fiesta, en el que se encontraban por supuesto los bailes, contaban con el beneplácito de las autoridades, pero no necesariamente con su supervisión directa, por lo que su contenido y significado, dice Felipe Castro, “se encontraba en un espacio fluido y ambiguo, que podía derivar en un consenso conservador del orden social o, por el contrario, podía ser materia de disenso y conflicto”.⁸⁰

⁷⁴ Escobar, M., *op cit*, p. 109.

⁷⁵ En la población de Pomacuarán (Fiesta del Corpus, 2009), las *uananchas* llevan la imagen de la Virgen a un punto del camino que ha de recorrer la procesión del *Corpus*, y allí esperan a que llegue la imagen de San José que es transportada por un grupo de jóvenes. Juntos, frente a frente, ambas imágenes continúan el recorrido hasta la capilla; en la puerta del templo son colocadas las dos imágenes, y frente a ellas las *uananchas* ejecutan un cadencioso baile. Al término, las imágenes son introducidas de nueva cuenta al interior del templo.

⁷⁶ Franco M., M., *op cit*, p. 224.

⁷⁷ *Ibid*, p. 225.

⁷⁸ Escobar, M., *op cit*, p. 100.

⁷⁹ *Ibid*, p. 108.

⁸⁰ Castro, F., *op cit*, p. 286-287.

K'uáninskukua

Como ya lo señalamos anteriormente el ritual se fundamenta en el mito; es lo que lo sustenta y le da sentido a los distintos aspectos y elementos simbólicos que lo integran. Pero el mito no es estático; en la medida que constituye una interpretación de la realidad que vive determinado grupo, si las condiciones del mismo cambian, el mito también lo hace, se actualiza. Así, con la llegada de los españoles, y después del periodo de crisis que vivieron, es presumible que a fines del siglo XVI los p'urhépecha comenzaron a integrar en una nueva cosmovisión sus antiguas creencias y la religión cristiana, y esto lo expresaron en un mito y un ritual sincrético.

Recordemos que en la religión prehispánica, la diosa *Cuerauáperi* le entregó a *Xaratanga* las semillas de maíz, frijol y ají, con la encomienda de que los hombres las cultivara en la tierra. También algunas deidades encarnaban fenómenos naturales que regulaban el cambio de las estaciones, esencial en los ciclos de vida de plantas y animales. La propia *Cuerauáperi*, por ejemplo, estaba asociada a la lluvia, y por extensión a la fertilidad, ya que con su acción ayudaba a germinar las semillas; era la dadora de vida.

Por otra parte, existía la idea de una oposición y complementariedad entre los dioses del cielo y el inframundo, lo cual constituían el fundamento primordial de la creación del mundo. En este sentido son los hacedores y destructores del orden cósmico. Como ya lo mencionamos anteriormente, según el padre Ramírez el mundo fue creado cuatro veces.⁸¹ En la destrucción del tercer sol, es interesante considerar las causas: debido al agua, el follaje creció demasiado y aisló a los hombres. Su relevancia está en el sentido, primero, de la importancia del equilibrio que debe existir en el mundo, y segundo, porque sin el trabajo del hombre, que permitió que el follaje creciera, la naturaleza no es aprovechable, ni siquiera habitable.

Estas dos ideas de origen mesoamericano, la intervención de las deidades en la generación de vida y el papel del hombre en el mantenimiento del orden

⁸¹ Ramírez, F., "Relación...", p. 492

cósmico, parecen subsistir en la fiesta del *Corpus*, y se manifiestan particularmente en la parte conocida como *kuánikua*.⁸²

Lamentablemente, son escasos los documentos que hablan de esta parte de la fiesta. Uno de ellos es el que nos dejó el bachiller Molina en 1699, quien dice que durante la fiesta del *Corpus* en la Sierra michoacana, era común que en la puerta de la iglesia

así al sinistro lado como al diestro, ael ir entrando el Santísimo Sacramento, en la yglecia se ponen tantos de los indios enmascarados con sus oficios i es tan exesibo i abundante lo que arrojan al Santísimo i en palio Como son tablas tajamaniles, bancos, carne masorcas de mais, freno, espuelas, costalillos, pescado, cajas i en fin mucho mas asestando al Sacramento, con gran peligro de quebrar la ley toda y frangir el Sacramento, con gran peligro los ministros, y muchas veses se les dan mui buenos golpes con lo que se les arrojan es digno de reparo: por la grande [roto] y poca reberencia, pues alli por coger lo que tiran se estan pisoteando y gritando.⁸³

Como se puede desprender, de la lectura del documento, desde entonces se realizaban estas prácticas, pero el poco interés que para la época despertaba entre los religiosos nos impidió tener mayores testimonios.

Los toros

Otra práctica muy común en los pueblos eran las corridas de toros. De origen totalmente hispano, esta práctica se arraigó notablemente en las tradiciones p'urhépechas. Fray Alonso de La Rea dice que se realizaban al día siguiente de la fiesta, pero no en todos los pueblos, sino sólo en aquellos que contaban

⁸² En las fiestas actuales del *Corpus* en los pueblos michoacanos, al término de la representación de los oficios, y de la procesión del Santísimo Sacramento, se procede a arrojar los productos elaborados a las personas que se encuentran en el atrio, lugar donde generalmente se efectúa este singular evento. Los participantes, artesanos, agricultores, comerciantes, etc., se ubican en algún lugar, generalmente en el templo, las bardas del atrio o las casas aledañas para aventar sus productos a la multitud que se encuentra congregada. En otras ocasiones, lo hacen recorriendo el atrio, acompañados de la banda de música y bailando el son de *Corpus*. Hay lugares en los que determinado oficio cobra mayor importancia que otros, pero el oficio de agricultor mantiene una relevancia generalizada. En algunos lugares, son los tejamanileros los protagonistas principales, en otros, los panaleros o los cazadores. Pero invariablemente, el oficio de agricultor es uno de los más significativos. El maíz se encuentra presente en varios momentos de la fiesta; como adorno de las imágenes de santos y vírgenes y en las capillas y altares que se levantan en el trayecto de la procesión. En varios pueblos hay "sembradoras" que simulan depositar el grano de maíz en la tierra fértil. En Paracho, los hombres cargan matas de maíz en sus espaldas. Durante la *kaninskua*, los agricultores arrojan granos de maíz y mazorcas, y es común ver al final de la actividad, cómo queda el suelo del atrio o la plaza cubierto de granos de maíz.

⁸³ Relación de las supersticiones..., AGN, *Indios*, v. 15, exp, 710, ff. 8-11 bis.

con recursos suficientes.⁸⁴ Para ello, había que sacar licencia de las autoridades y pagar los derechos correspondientes. Durante estas celebraciones era común el derramamiento de sangre por las pocas habilidades y, sobre todo, la embriaguez de los indios, lo que, al parecer, ocasionaba el regocijo de las personas, como lo denuncia acremente el párroco de Aranza,

En el torear es cosa torpísima lo que sucede: todos entran en el coso borrachos, muchos cayéndose, lo menos es que no les queda capote, ni sayo, ni calzones, que no se les haga pedasos, y algunos mueren infelizmente, otros escapan heridos, descalabrados, estropeados, y contrahechos. En sucediendo estas desgracias celebran mucho al obligado, le pagan con puntualidad, y le dan paños de seda muy finos, que vale cualquiera dellos tres, y quatro pesos, porque a constituido al Pueblo en grande crédito, y hecho célebre, y muy famosa la fiesta.⁸⁵

Bebida y comida

Una de las críticas que hicieron los españoles a los indios en relación a las fiestas era el abuso en el consumo de bebida y comida. Ya se ha mencionado que desde la época prehispánica el pueblo p'urhépecha acompañaba sus fiestas con bebidas embriagantes y con determinadas comidas, mismas que tenían un carácter ritual. Durante la época colonial se pretendió limitar o erradicar esto, que era considerado como un pecado por parte de los religiosos. Sin embargo, todos los esfuerzos resultaron infructuosos.

En 1681, el cura de Aranza se quejaba de los abusos de los indios en la fiesta del *Corpus*. Explicaba que durante la procesión, por espacio de unas dos horas, se realizaba el “repartimiento de paños” y el baile, tiempo en el cual los capitanes de las cuadrillas de soldados y moros daban a las autoridades “un buen número de botijas de agua ardiente”, las cuales eran consumidas en la misma calle y en las posas, por lo que al llegar la procesión al templo y oficiarse la misa, “todos están borrachos”.⁸⁶

Como se pudo observar en este capítulo, la evangelización de los indígenas michoacanos ocurrió en medio de circunstancias particulares que permitieron, por una parte, un proceso de conversión de los p'urhépecha sin parangón en

⁸⁴ La Rea, A., *op cit*, p. 166.

⁸⁵ Carrillo, A., *op cit*. pp. 341-342.

⁸⁶ Carmagnani, Marcelo, *op cit*, p. 13.

todo el territorio novohispano –al menos así lo presumieron en sus crónicas los frailes-, pero por otro lado, la estrategia implementada por Vasco de Quiroga y los misioneros franciscanos y agustinos permitió la continuidad de algunas creencias y prácticas de origen prehispánico, siempre y cuando éstas no fueran evidentemente contrarias al dogma cristiano.

De esta forma, antes de concluir el primer siglo de la dominación colonial, los p'urhépecha ya tenían una nueva concepción religiosa, al que Carrasco denominó “catolicismo popular”, y que tenía como una de sus características la continuidad de ciertas prácticas y rituales mesoamericanos en un contexto cristiano. Esto resultaba más evidente en las manifestaciones del culto público, especialmente las fiestas.

Asociado al ciclo agrícola y a las antiguas fiestas de *emenda*, la fiesta del Corpus Christi tuvo una rápida aceptación, convirtiéndose en una de las más vistosas del calendario litúrgico. Su arraigo seguramente se debió a la libertad que encontraron los indígenas para incorporar en la fiesta muchos de sus rituales, prácticas y símbolos asociados al conjunto de antiguas celebraciones asociadas a sus actividades agrícolas, para lo cual contaron con la tolerancia de los religiosos españoles, quienes incluso fomentaron esta festividad entre el pueblo p'urhépecha. Fue tal el arraigo de la fiesta que si bien en un principio sólo se realizaba en los pueblos cabecera, mientras que los sujetos tenían la obligación de colaborar y asistir con su música y sus imágenes, al final del periodo colonial, y en la medida que cada pueblo fue reclamando su autonomía política y/o religiosa, eran muchos los que reclamaban el derecho de organizar su propia celebración. Es quizás a partir de esta época que la fiesta comienza a adquirir rasgos muy propios, como elementos distintivos de su identidad local.

3.3.- Los intentos por regular la fiesta

Con el obispo Francisco de Ribera (1630-1637) se fomentó la celebración del *Corpus Christi*, mediante la refundación de la cofradía del Santísimo Sacramento, del cual fue devotísimo, e impuso “el día octavo de esta fiesta ser aniversario en esta Cathedral”.⁸⁷ Durante la gestión de su sucesor, fray

⁸⁷ Ysassi, A., *op cit*, p. 105.

Marcos Ramírez de Prado (1640-1666), se mantuvo la política de la “segregación” de los pueblos indios como medida para “salvarlos”, pues seguía considerándolos como “plantas nuevas”,⁸⁸ realizó visitas por todo el territorio michoacano, y elaboró las *Ordenanzas generales de visita*, documento en el cual manifestó cierta preocupación por la atención de los indios. Obligó a los beneficiados a dominar la lengua de su partido. Una de las cuestiones que más le preocupaba eran los medios a través de los cuales se expresaba lo sagrado, por lo que la relación de los individuos con la esfera de lo sacro debía ser sometida a rígidas regulaciones.⁸⁹

De alguna forma, esta preocupación era manifestación de la reacción de rechazo a la exuberancia de las fiestas religiosas indígenas que se extendió en toda la Nueva España desde la segunda mitad del siglo XVI, pero particularmente en el XVII. El papa Urbano VIII suprimió gran número de fiestas indianas en 1642. Estas reformas y las ordenanzas correspondientes fueron aplicadas, dice el padre Alberto Carrillo, “con desmedido rigor en Michoacán”.⁹⁰

Uno de los puntos de dichas ordenanzas decía:

...mandamos a cada uno de los dichos nuestros Curas Beneficiados, Doctrineros y Jueces Eclesiásticos que no permitan en manera alguna el que las Iglesias o Hermitas donde se fuere a velar, estén abiertas de noche y que en ningún modo en ellas ni en sus pórticos haya músicas ni bayles ni cosa alguna de profanidad; y esto sea de suerte, que no hayamos que corregir, con la severidad que lo haremos si se contravinieren...⁹¹

pues se tenían noticias de que se habían introducido “en lugar de los Santos ejercicios con que se principió, músicas y bayles, y otras profanidades extrañísimas de executarse ni deberse executar en lugares sagrados...”⁹²

No obstante lo anterior, en los pueblos indígenas de Michoacán se continuaron realizando con gran esplendor las fiestas, y por algunas informaciones que señalaremos más adelante, al parecer las medidas de las autoridades eclesiásticas no resultaron tan efectivas, no obstante los intentos desesperados de nuestro ya conocido cura beneficiado de Aranza, Juan Rodríguez Calvo de Mendoza, quien se quejaba amargamente de haber “procurado con grande

⁸⁸ Traslosheros Hernández, Jorge Eugenio, *La reforma de la Iglesia del antiguo Michoacán. La gestión episcopal de fray Marcos Ramírez del Prado, 1640-1666*, Morelia, UMSNH, 1995, p. 76.

⁸⁹ *Ibid*, pp. 72-73.

⁹⁰ Carrillo, A., *op cit*, p. 241.

⁹¹ *Ibid*, p. 242

⁹² *Idem*.

zelo, y conato remediar esto, [los excesos y embriagueces de los indios] y que se excusen estas fiestas, y sólo el proponérselo los irrita y causa tanto desabrimiento y aun odio tan vehemente, que me a ocasionado muchos daños”.⁹³

Al parecer, todos los intentos del sacerdote fracasaban pues para los indios las fiestas tenían un sentido que escapaba a la comprensión del clérigo. Para los pobladores de Aranza, la fiesta era regocijo, diversión, un espacio de convivencia en el cual se sentía más integrado a su comunidad, por lo cual no escatimaban en gastar grandes cantidades de dinero. Por ello, antes las súplicas, el cura Juan Rodríguez sólo obtenía por respuesta de los indios que ellos se querían

holgar, que mañana se morirán, y llevarán ese dolor, y últimamente [le decían] ‘Padre, si te pidiésemos algo para ayuda de costa, no lo des, que eso te debe mover a reprobear, lo que otros solicitan, procuran y aconsejan, y trata de tu oficio sólo y no te metas en más’, y en la fiesta misma me a sucedido que un capitán con mucha soberbia y orgullo me dixo en una calle: ‘Pues, Padre, qué te parece. ¿no es buena esta fiesta? ya has visto que yo soy varón esforsado, potente y animoso y he gastado mucho dinero, y no te he pedido nada, y tú no as hecho más que cantar, y decir misa, y no sé qué as predicado, ni porqué gritas y riñes tanto’. Y lo mismo muchas veces me an dicho soldados y moros con mucha cólera y escarnio y algunos ahilmando en los estribos, y blandeando las lansas.⁹⁴

La participación de los indígenas fue tan importante en la fiesta del Corpus, que en el siglo XVIII los Borbones eliminaron muchos elementos indígenas. El siglo XVIII marcó un cambio en la política virreinal. El principal de ellos fue la llegada de los borbones al trono y el impulso a las medidas reformistas. Los oficiales borbones trataron de inculcar en el pueblo lo que ellos consideraban era lo moderno. Como dice Linda Curcio-Nagy, “the Bourbon concept of modernity included a frontal attack on certain excesses that they considered vulgar, unseemly, improper, and decadent. Festivals, with that unique mixture of the sacred and the profane, were right in the line of Bourbon fire. According to the new philosophy, festivals were solemn affairs that should proceed in an orderly and respectful manner, serving as a model of decorum and reverence”.⁹⁵

⁹³ *Ibid*, 342.

⁹⁴ *Idem*.

⁹⁵ Curcio-Nagy, L., *op. cit.*, p. 18.

De acuerdo a la nueva lógica racionalista de la monarquía española, criticaron los excesos de bebida y comida característicos de las fiestas religiosas novohispanas, en especial el *Corpus*. Ellos deseaban una nueva moralidad.

Los borbones prohibieron festivales tales como el Carnaval, e implementaron cambios radicales en otras fiestas: Todos Santos, Día de la Virgen de Guadalupe, Pascua y las celebraciones de los santos patronos en las poblaciones indígenas. El *Corpus* no escapó de esta tendencia. Empezaron regulando la fiesta y terminaron prohibiéndola. Primero fue la danza la que fue objeto de supervisión; en 1744, fue definitivamente cancelada. Se establecieron regulaciones sobre la venta de comida y puestos en las procesiones; estuvo tajantemente prohibido beber en la fiesta y vestirse pobremente en las festividades. Los gastos para la fiesta fueron limitados por instrucciones del visitador José de Gálvez. La reforma final al *Corpus* ocurrió en 1790 cuando el Conde de Revillagigedo decretó permanentemente la prohibición de la *tarasca*, los *gigantes* y los *cabezudos*.

CONCLUSIONES

El *Corpus Christi* fue una de las primeras fiestas introducidas por los españoles en la Nueva España y, obviamente, también en Michoacán, pero además tuvo una gran acogida por parte de la población indígena, lo que la convirtió en una de las más importantes a lo largo del periodo colonial. Las primeras menciones sobre la realización de esta y otras fiestas en territorio p'urhépecha datan de la década de 1530, sin embargo, las fuentes no nos permitieron profundizar en sus características. Lo que sí se pudo establecer es que para esa época se realizaba principalmente en los pueblos cabecera y los sujetos tenían la obligación de participar llevando a sus santos patronos y su música. A lo largo del periodo colonial, junto a los reclamos de autonomía política, defensa de sus territorios, hubo peticiones para poder enajenarse de la tutela religiosa y organizar sus propias fiestas.

Para el siglo XVII las crónicas provinciales destacan el esplendor con que se realizaba la fiesta, considerándola como una de las principales celebraciones, junto con la Pascua de Resurrección, la Invención de la Santa Cruz y la Natividad, además de las fiestas en honor a los santos patronos. El lucimiento de esta fiesta, opinaban los religiosos, superaba lo que se hacía en otras partes del territorio novohispano. En un intento por explicarse las razones para ello, lo atribuían a la buena labor realizada por los primeros misioneros en estas tierras y a la profunda religiosidad de los naturales, que eran muy inclinados al culto público y el ornato.

La mirada de la mayoría de los religiosos, interesados en mostrar los alcances de su labor de adoctrinamiento, dominó la idea que se tenía sobre la cristianización de los indígenas; sin embargo, esto no impidió que algunos de ellos evidenciaran la otra cara del proceso. Así resultaron sumamente valiosos los testimonios de algunos sacerdotes como el jesuita Francisco Ramírez, o el cura beneficiado de Arantzani, Juan Rodríguez Calvo de Mendoza, y el del bachiller Miguel de Molina, quienes en su conjunto cuestionaban el éxito de la conversión, denunciando la manera tan ajena al dogma cristiano –así lo veían ellos- en la devoción hacia Dios y los santos por parte de los indígenas.

Hasta hace pocos años, la historiografía mexicana participaba de esta añeja discusión sobre los alcances de la evangelización de los indígenas y sus efectos culturales, asumiendo posturas antagónicas a favor de la línea hispanista o de la indigenista. Más recientemente, un número cada vez más amplio de estudiosos de diversas disciplinas se ha inclinado por explicar este fenómeno como parte de un proceso más amplio de reestructuración de la sociedad y la cultura indígenas en un contexto colonial, en el cual durante el siglo XVI los indígenas michoacanos llevaron a cabo la reestructuración de su cosmovisión, condición esencial para proceder a efectuar la resignificación del cristianismo y la reestructuración del calendario de fiestas y el contenido de las mismas, lo que permitió la continuidad de símbolos, prácticas y creencias de su antigua religión. Esto es lo que llamamos la apropiación indígena del cristianismo y de las fiestas.

Como ya lo señalamos, en el siglo XVII es posible hablar de una fiesta del *Corpus Christi* en los pueblos indígenas de Michoacán con características muy propias, diferente a la celebración que se realizaba en otras partes del mundo cristiano. Nosotros consideramos que estos rasgos peculiares estaban relacionados con la herencia prehispánica de las fiestas p'urhépecha, sobre todo debido al carácter ritual agrícola que éstas poseían. Por ello, aunque en sentido estricto, ésta es una fiesta de origen europeo, no era suficiente con tomar en cuenta los antecedentes hispanos de la fiesta, sino también los de origen mesoamericano.

En España el *Corpus Christi* era una de las fiestas principales de los católicos y gozaba de una amplia participación popular, especialmente de los gremios de artesanos y las cofradías, ya que a la par de la liturgia se permitía la presencia de elementos de devoción asociados a una herencia pagana. El caso de la tarasca es, quizás, uno de los más emblemáticos y significativos para nosotros; pero también es digno de mencionarse otros elementos como la utilización de máscaras, las "invenciones", las procesiones, las danzas, por señalar algunas. Estos elementos por si solos le proporcionaban un atractivo a la celebración y seguramente llamaron la atención de los naturales, quienes fácilmente pudieron encontrar similitudes con sus propias fiestas, pero lo más importante

es que aprovecharon la permisividad de la fiesta para incorporar sus ritos o parte de ellos a la ceremonia. En ocasiones fueron los mismos religiosos quienes destacaron estas semejanzas y fomentaron la participación de los indígenas.

Adicionalmente a lo anterior, otro elemento que favoreció la integración de la fiesta del *Corpus Christi* con las celebraciones de origen prehispánico fue su relación con el ciclo agrícola. Como lo señala Mircea Eliade, todas las culturas agrícolas del mundo organizaron su calendario a partir del ciclo natural del crecimiento de las plantas, que en el hemisferio norte se relaciona con el inicio de la primavera. De esta manera, en la religión cristiana la siembra está relacionada con el periodo de la Pascua de Resurrección y la cosecha con las celebraciones en honor a los muertos -por la alusión que se hace del regreso de los muertos a la tierra-, la cual antiguamente coincidía con la fiesta en honor a San Miguel, el 29 de septiembre.

Al parecer en España la fiesta del *Corpus Christi* mantenía relación con la vida agrícola. Ya se mencionaba el caso de la tarasca, que era una especie de dragón que devastaba los campos hasta que Santa Marta lo volvió inofensivo; en agradecimiento los habitantes de la Provenza adoptaron el cristianismo. Además, si consideramos que la fiesta del *Corpus Christi* generalmente cae en el mes de junio, existe una relación natural con las lluvias. Estos elementos pudieron también haber resultado familiares para los p'urhépecha, pues a partir del mes de charapu zapi (probablemente en mayo) se intensificaba la actividad ritual en consonancia con el incremento de las labores relacionadas con el trabajo agrícola. De tal forma que en los meses siguientes todas las fiestas tenían como motivos centrales las lluvias y el maíz.

Además, es importante no perder de vista el significado del término latín de *Corpus Christi*: el cuerpo de Cristo. En la antigua religión p'urhépecha la tierra era el elemento femenino, la que concebía; mientras que el elemento masculino, que habitaba en el cielo, el sol, era el que fecundaba la tierra. Es probable que, al igual que ocurrió en otros aspectos, haya habido una resignificación de las antiguas deidades solares p'urhépecha y que se haya materializado en el símbolo del Santísimo Sacramento.

No obstante las similitudes que pudieron existir entre la fiesta del *Corpus Christi* español y las fiestas p'urhepecha, esto no explica *per se* su apropiación por parte de los indígenas. Este proceso se inscribe en uno más amplio de reestructuración de la sociedad p'urhépecha, de su cosmovisión y de su religión. Por eso es que resultaba muy importante analizar las condiciones históricas concretas en que ocurrió la conquista y evangelización de Michoacán, pues aquí es donde encontraríamos respuesta a la cuestión del arraigo tan marcado de la fiesta en Michoacán, como lo hicieron notar los religiosos en los siglos XVII y XVIII.

De acuerdo con James Lockhart, como consecuencia de la conquista fueron muy escasas las supervivencias absolutas sin modificaciones, pero igualmente excepcionales fueron los desplazamientos totales de la cultura mesoamericana. En su lugar, dice Lockhart, lo que prevaleció al paso del tiempo fueron las "formas mixtas", la cuales consistían en combinaciones de formas y patrones estables, que debían algunos rasgos a uno u otro de los donantes. De esta forma, para finales del periodo colonial casi nada de todo el sistema cultural indígena permanecía sin modificaciones, pero al mismo tiempo casi todo se remontaba de una u otra forma a tiempos anteriores a la conquista.

En los primeros años de la colonia, no existía una estrategia clara respecto a la evangelización de los indios. Al igual que ocurrió en España respecto a la incorporación de los judíos y musulmanes, en la Nueva España hubo dos posturas; por un lado, estaban los que consideraban necesario extirpar abruptamente las creencias y prácticas paganas de los indios, mientras que por el otro lado, había quienes creían que lo más prudente era una asimilación gradual, lo que implicaba la necesidad de establecer algunos vínculos entre la antigua y la nueva religión para facilitar esta transición.

Más allá de las posturas de los eclesiásticos, la realidad del proceo de cristianización rebasó sus intentos por suprimir su pasado pagano. Los concilios provinciales de 1555 y 1565 intentaron al menos regular las manifestaciones religiosas de los naturales, por lo que sus creencias siguieron uno de los dos caminos siguientes: el de la institucionalización y el de la marginalidad. Con el paso del tiempo, las prácticas y creencias indígenas

terminaron por institucionalizarse, es decir, por integrarse al culto religioso, especialmente a través de la devoción popular, ante la complacencia de las autoridades civiles y religiosas, quienes intentaron denodadamente de “cristianizar” las fiestas indígenas.

Como fenómeno sociológico, la apropiación del cristianismo por parte de los p'urhépecha es explicable no como resultado de la acción cuasi apostólica de los primeros misioneros y clérigos, ni por la “religiosidad” de los naturales, sino a partir de una serie de condiciones históricamente determinadas, entre las que podemos destacar en primera instancia el hecho de que la conquista de Michoacán se realizó con una escasa oposición abierta por parte de los gobernantes tarascos, quienes más bien se inclinaron por aliarse con los invasores, a cambio de conservar algunos de sus privilegios. Pero, al mismo tiempo, esto favoreció la continuidad de otras instituciones sociales que se integraron a aquellas impulsadas por los españoles, tales como el hospital y la caja de comunidad. En términos políticos, incluso, una institución netamente hispana como el cabildo fue adoptada por los indígenas, y eficientemente integrada al sistema de autoridades comunales y religiosas.

De la misma forma, la evangelización de Michoacán, pactada a nivel de la elite uacúsecha, fue reconocida por los misioneros como ejemplo a nivel de toda la Nueva España. Claro, como ya lo hemos mencionado, este proceso no estuvo exento de altibajos y complicaciones. Debemos decir que la rápida aceptación del cristianismo por parte de los p'urhépecha fue más una estrategia de supervivencia y de conveniencia política que el resultado de una auténtica y sincera conversión. A finales del siglo XVI aún se reconocía la existencia de algunas prácticas idolátricas, en lugares cercanos a la capital de la provincia, como el caso del sacerdote que vivía en el cerro de los Chichimecas y que recibía frecuentes visitas de los pobladores de Tiripetío, en busca de respuestas a sus inquietudes y problemas.

En realidad lo que ocurrió en Michoacán fue un proceso de reestructuración de la antigua sociedad p'urhépecha, ahora incorporado a un orden colonial con un carácter de subordinación política. Como parte de esta reestructuración, los indígenas ajustaron su cosmovisión para dar sentido a su existencia en las

nuevas condiciones y, finalmente, a partir de esto resignificaron las ideas cristianas y el contenido de las fiestas.

Uno de los elementos de mayor interés en nuestra investigación fue la articulación de las fiestas prehispánicas y el *Corpus Christi* en el nuevo calendario cristiano. Por lo que respecta al calendario cristiano, este dividía las fiestas en marianas y cristológicas. Por otra parte, hay que recordar que el antiguo calendario tarasco dividía el año en dos ciclos: hozta y emenda. Al primero correspondían los meses de sequía y sus fiestas se relacionaban con la guerra. Por su parte, emenda articulaba las fiestas relacionadas con el ciclo agrícola. No obstante la escasez de fuentes para el estudio de las fiestas p'urhépecha, pues la parte de la Relación de Michoacán relativa a este aspecto se encuentra desaparecida, un buen número de investigadores han realizado esfuerzos por estructurarlo.

Con base en estos estudios y en un análisis etimológico de los nombres de las fiestas conocidas, nosotros profundizamos en el sentido agrícola que pudieron haber tenido las celebraciones prehispánicas. Los resultados obtenidos nos permiten plantear que las fiestas p'urhépecha que tuvieron incidencia en la fiesta del *Corpus Christi* p'urhépecha en el periodo colonial fueron aquellas que se ubicaban en los periodos de crecimiento y maduración del maíz, incluso hasta la cosecha.

Los meses tarascos que ubicamos en este periodo eran *Mascoto*, que se ubicaría en el mes de mayo, *Caheri Acónsquaro* (julio), *Uapánsquaro* y *Caheri Uapánsquaro*, como fiestas de la cosecha que corresponderían a los meses de octubre y noviembre, más dos veintenas de las cuales no se conoce el nombre y que se ubicarían entre agosto y septiembre. En resumen, el periodo festivo abarcaba desde finales de mayo hasta noviembre.

Pero, como resultado de la desestructuración-reestructuración del calendario que sucedió a la conquista española, los rituales realizados en cada una de las fiestas y que acompañaba las diferentes etapas del maíz, quedaron reducidas a un número menor de fiestas, siendo la del *Corpus Christi* la que mejor se adaptó a las necesidades de los p'urhépecha. Así, en una misma fiesta se

incluyeron aspectos rituales –lo que equivale a decir que tenían un carácter simbólico, y no necesariamente debían coincidir temporalmente con las etapas agrícolas representadas- correspondientes al ciclo agrícola, como eran la siembra, las distintas etapas del crecimiento del maíz, las primicias de los productos y la fertilidad de la tierra.

Un elemento que favoreció este proceso de aglutinamiento en torno a la fiesta del *Corpus Christi* fue la disposición para que los indios pudieran holgar durante los tres meses posteriores a la fiesta de San Juan, una vez que hubiesen cumplido con sus obligaciones tributarias. Hay que recordar que en los inicios del periodo colonial, únicamente los pueblos cabecera podían organizar las fiestas principales y los sujetos debían participar en su organización y realización, pero más tarde, conforme cada población fue reclamando mayor autonomía política y religiosa, la fiesta fue practicándose en un mayor número de lugares. Una de las consecuencias de esto fue que, no obstante ser la misma fiesta, cada pueblo le imprimió rasgos propios a la celebración, derivados de la importancia que tenían determinados oficios o la ubicación temporal de realización de la fiesta, pues desde el periodo colonial en algunos pueblos comenzó a diferirse en una fecha distinta al *Jueves de Corpus*.

En términos generales, además del carácter que la cosmovisión indígena le atribuyó a la fiesta del *Corpus Christi*, consideramos que es probable demostrar la apropiación indígena de esta fiesta gracias a la persistencia de elementos de clara filiación mesoamericana que las escasas fuentes documentales nos permiten identificar para el periodo colonial.

Debemos recordar que en la época prehispánica el elemento sistematizador de las fiestas era el mito, el cual se expresaba a través del ritual. El mito cumplía la función de ordenar el mundo. Con la llegada de los españoles, las fiestas conservaron este sentido, pero el ritual asociado a ellas reactualizó el mito, de tal manera que si antiguamente la diosa *Cuerauáperi* –madre de los dioses y responsable de la fertilidad y las lluvias en general- había sido quien le dio a *Xaratanga* el maíz, el frijol y el ají para que los trajera a la tierra y se los diera a los hombres, y los dioses *Tiripimenchá* eran los patronos protectores de los

pueblos y con atribuciones relacionados con la fertilidad, ahora eran los santos y vírgenes cristianos quienes serían investidos de tales atribuciones. Curicaueri, por su parte, era una deidad solar-celeste, y como tal representaba el elemento masculino en la fecundación. Al parecer los indígenas lo relacionaron con Cristo, y por extensión con el *Corpus Christi*.

Pero la reactualización del mito no sólo implicó el reordenamiento del panteón, sino también cómo se relacionaban los hombres con los seres divinos. En general, la fiesta del *Corpus Christi* tuvo un carácter de agradecimiento a Dios –y a todos los santos patronos- por los mantenimientos, pero el sentido de estos rituales se inscribían en la lógica de la religión prehispánica más que en el pensamiento cristiano, es decir, el agradecimiento a Dios llevaba implícito el compromiso de retribuirle parte de lo que él había dado, de allí que los oficios tuvieran la obligación de regalar parte de lo producido en el año. A cambio, esperaban que las próximas cosechas fueran abundantes.

Así como el mito se modificó adaptándose a las nuevas circunstancias de los indígenas, el ritual asociado a él se fragmentó, y lo que logró perdurar en la fiesta del *Corpus Christi* p'urhépecha se inscribió en una dinámica más local, condicionada por factores más particulares, y que la escasez de las fuentes no nos permite profundizar más. Así, es prácticamente imposible plantear íntegramente cómo se reestructuró el mito, o su expresión ritual, entre los p'urhépecha durante el siglo XVI. Lo que sí podemos hacer es ver cómo algunos de estos elementos pervivieron en la fiesta del *Corpus Christi*.

Un primer rasgo de origen mesoamericano que se conservó durante el periodo colonial fue la práctica de obsequiar a los sacerdotes diversos productos, conocida como *parandi* o *parahuaca*. Los testimonios nos informan que los indígenas tenían la obligación de entregar a los clérigos ciertos productos, por lo general servilletas, pan, fruta, artículos litúrgicos, animales o carne y maíz, adicionalmente al pago que se hacía por los servicios religiosos. Con motivo de las fiestas principales, como era el caso del *Corpus Christi*, las obligaciones solían ser también mayores. Esta práctica tiene claras raíces prehispánicas, así lo evidencia la *Relación de Michoacán* en diversos pasajes, y expresa uno de los valores más profundos de la cosmovisión p'urhépecha: la reciprocidad.

Efectivamente, los indígenas acostumbraban ofrecer muchos regalos –eran muy “liberales”, decían los españoles-, pues creían que de esta forma esperaban recibir algo a cambio.

Este mismo principio axiológico seguramente era el que regía otra de las prácticas rituales. En la actualidad algunos pueblos lo llaman *k'uáninskukua*, que literalmente significa “arrojar algo”. En la época colonial se arrojaba lo que los distintos oficios elaboraban. En la descripción que hizo el bachiller Molina de esta fiesta en la Sierra michoacana en el año de 1699, se menciona que aventaban tablas de tejamanil, bancos, carne, mazorcas de maíz, frenos, espuelas, costalillos, pescado y “mucho mas”, con riesgo, incluso de que golpearan a la custodia con el Santísimo Sacramentado o a los presentes. Aunque en las fuentes tarascas no hay un antecedente directo de esta práctica, la fiesta mexicana de *Uei Tecuilhuitl*, que sería el equivalente de *Caheri Acónsquaro*, era una celebración de los gremios profesionales y acostumbraban regalar los productos de su trabajo, además de que ofrecían banquetes a los asistentes a la fiesta. Por su parte, las autoridades organizaban una comida para los pueblos de la región.

La participación de los oficios era sin duda uno de los aspectos más relevantes de la fiesta del *Corpus Christi* p'urhépecha. En Pamatácuaro, por ejemplo, el lunes les correspondía a los “cuchareros” organizar la procesión, el martes a los “tejamanileros” y el miércoles a los “arrieros”. Además de participar en la procesión, los artesanos y agricultores, disfrazados, hacían una representación de su trabajo en el atrio de la iglesia. Coincidentemente, la importancia de los oficios no era una herencia únicamente prehispánica; en España, ésta era la fiesta de los gremios de artesanos por excelencia.

Por lo que respecta a los antecedentes mesoamericanos, una vez más nos vemos obligados a recurrir a las fuentes mexicanas ante la falta de información directamente relacionada con las fiestas p'urhépecha. En la fiesta de *Tepeilhuitl*, equiparable a la fiesta de la cosecha tarasca, *Caheri Uapánsquaro*, los miembros de algunos oficios, como eran plateros, pintores, entalladores, labranderas y tejedoras celebraban la llegada de su diosa *Xochiquetzal*, para lo cual caracterizaban a una mujer como si fuera dicha deidad, y después de

sacrificarla, uno de los artesanos se vestía con el pellejo de la víctima y se sentaba en las escaleras de su templo con un telar en las manos simulando tejer, mientras que los integrantes de los otros oficios bailaban con disfraces de animales.

Pero indudablemente, la esencia de la fiesta del *Corpus Christi* lo constituía todo lo relacionado con la fertilidad en general, y con el cultivo del maíz, en lo particular. Desafortunadamente, una vez más las fuentes coloniales no permiten conocer más ampliamente los rituales de la fiesta asociados con estos aspectos, por lo que recurrimos una vez más a las fuentes mexicanas, en especial Sahagún y Durán, que junto con la etnografía contemporánea, nos permiten acercarnos a un elemento presente en la fiesta del *Corpus Christi* y asociado a la fertilidad de la tierra. Nos referimos al “palo encebado” –o *kuipu* (“panal”), como se le denomina- de uso extendido en los pueblos p’urhépecha de la Sierra y el Lago en la actualidad. Si bien las fuentes coloniales no dan cuenta de su uso ritual en la fiesta del Corpus, existen antecedentes prehispánicos de que sí era conocido por los p’urhépecha; este dato y su vigencia en la actualidad nos hacen presumir su existencia en la época colonial.

Volviendo a las fuentes mexicanas, las fiestas de Tlaxochimaco y de Xócotl Huetzi, que se ubicaban entre los meses de agosto y septiembre, estaban dedicadas al dios Xólotl –deidad de los truenos, los espíritus y quien ayudaba a los muertos en su viaje al Mictlán-, y se representaba mediante un madero al cual, después de cortarlo y llevarlo al centro del pueblo en medio de música y bailes, se le colocaba un pájaro de masa en la parte superior. Después de levantarlo, las personas bailaban alrededor y los jóvenes competían por treparse. Una vez que llegaban arriba tomaban los tamales de bledos que tenía la figura y los arrojaban a los asistentes. Cuando ya no había más que arrojar, entonces derribaban el madero. Michel Graulich interpreta esta acción como una referencia a la fertilidad de la tierra.

La etnografía actual de la fiesta del *Corpus Christi* p’urhépecha nos permite establecer una conexión muy interesante entre esta práctica y el ritual del palo encebado o *kuipu*. Al igual que en el caso mexicano, en varios pueblos aún se

va al cerro a cortar el madero y se le acompaña con música desde la entrada del pueblo hasta la plaza o el atrio del templo. En algunos pueblos se le colocan varios artículos, en otros también se le agrega un panal de avispa silvestre; en otros casos, sólo se coloca el panal. En cualquier caso se le conoce como *kuipu* o panal, no importando que efectivamente haya o no uno de éstos en la punta del madero. Los jóvenes también suben por el palo y toman los artículos; el panal, generalmente lo despedazan y lo arrojan a los presentes. Llama la atención, finalmente, en relación a su probable relación con la fertilidad, el hecho de que el término *kuipu* en p'urhépecha se refiere también al órgano reproductor femenino, y por tanto es probable que haya sido un símbolo de la fertilidad, de la procreación, y en consecuencia, asociado a la diosa *Cuerauáperi*.

En cuanto al ciclo del maíz, ya mencionamos que la fiesta del *Corpus Christi* integró a las festividades prehispánicas relacionadas con el crecimiento y la maduración del maíz y que al paso del tiempo cada pueblo definió ciertos elementos simbólicos dependiendo de la fecha en que se realizaba la fiesta y de la importancia que se le concedía a determinadas actividades. Además, aunque es innegable la presencia ritual del maíz en la fiesta p'urhépecha en la época colonial, las fuentes no nos permiten profundizar más en el tema, por lo que nos limitaremos a señalar algunos aspectos presentes en las fiestas mesoamericanas que consideramos pudieron haber trascendido al periodo colonial.

De acuerdo con la Relación de Michoacán, unas mujeres de Naranjan salieron a un lugar cercano a Zacapu a recoger mazorcas para participar en la fiesta de *Uapánsquaro*, que se verificaría el 25 de octubre, en la cual se veneraba al dios *Vaçoriquare*, que representaba al maíz maduro. Al parecer había una danza en la que se representaba la siembra del maíz. Por su parte, en la fiesta grande de la cosecha, Caheri Uapánsquaro, los hauripicípecha, bailaban con cañas de maíz en las espaldas. Es interesante considerar lo que las fuentes mexicanas nos informan sobre la fiesta de Tepeilhuitl, en la cual dos doncellas que más tarde serían sacrificadas derramaban maíz –como si estuvieran sembrando– de cuatro variedades: blanco, negro, amarillo y morado, cada uno a un punto

cardinal distinto. Cuando terminaban de hacer esto, la gente acudía a recoger los granos de maíz y lo guardaban con mucho cuidado pues lo sembraban para obtener la semilla de “aquel maíz bendito”.

Aunque la etnografía actual del *Corpus Christi* nos proporciona abundante información sobre el uso ritual del maíz en la fiesta, la falta de datos sobre el periodo colonial nos impide afirmar categóricamente su existencia en aquella época, por lo que solamente lo podemos presumir.

Finalmente, es nuestro propósito continuar con la investigación sobre la fiesta del Corpus Christi durante los estudios de doctorado, por lo que varias de las cuestiones que no fue posible desarrollar aquí, ya sea por falta de información o por limitaciones del tiempo, esperamos retomarlas y profundizar en ellas.

FUENTES

Archivo

Archivo General de la Nación

“Para que el beneficiado del pueblo de Sabina no mande llamar a los indios para las procesiones del Corpus Christi en la catedral de Valladolid”, *Indios*, vol. 4, exp. 12, 14 de octubre de 1589, 3 fs.

“Relación de las supersticiones, sacrilegios y excesos cometidos por los indígenas durante las fiestas en la sierra de Michoacán”, 1699, Pátzcuaro, 18 de octubre de 1699, el capellán bachiller Miguel de Molina, AGN, *Indios*, v. 15, exp, 710, ff. 8-11 bis.

Archivo Histórico Manuel Castañeda (Casa de Morelos)

Diocesano/ Gobierno/ Parroquias/ Informes/ caja 116/ expediente 101/1775
Parroquial/ Disciplinar/ Obvenciones/ Informes, limosnas, obvenciones, etc./
caja 1280/ expediente 4/ 1792.

Diocesano/ Gobierno/ Parroquias/ Informes/ caja 115/Expediente 100/Legajo
19/1770-1775.

Bibliografía

Acuña, René (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*. México, UNAM (Instituto de Investigaciones Antropológicas), 1987.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, Universidad Iberoamericana, México, 1970.

Alcalá, Jerónimo de, *Relación de Michoacán*, Moisés Franco Mendoza (coord.), paleografía Clotilde Martínez Ibáñez y Carmen Molina Ruíz, El Colegio de Michoacán: Gobierno del Estado de Michoacán, México, 2000, p. 638

Asenjo González, María, “El ritmo de la comunidad: vivir en la ciudad, las artes y los oficios en la corona de Castilla”, en De la Iglesia Duarte, José Ignacio et al (Coords.), *La vida cotidiana en la Edad Media. VIII Semana de Estudios Medievales*, Instituto de Estudios Riojanos, España, 1998, 169-200.

Báez-Jorge, Félix, *Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1988.

Balsalobre, Gonzalo de, *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca*, en Jacinto de la Serna y otros, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, 2 v. México, Ediciones Fuente Cultural, 1953.

Barabas, Alicia M. (coord.), *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. III, México, INAH, 2003.

Basalengué, Fray Diego de, OSA, *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán del Orden de N.P.S. Agustín*, México, Imprenta

- de la Viuda de Bernardo Calderón, 1673; ed. De José Bravo Ugarte, México, Jus (México Heróico), 1963.
- Beals, Ralph, *Cherán; A Sierra Tarascan Village*, Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Pub. Num. 2, 1946.
- Beaumont, Pablo, *Crónica de la Provincia de los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán de la Regular Observancia de N.P. San Francisco*, 3 vols., México, 1933.
- Beezley, William H., Cherly English Martin, William E. French, (eds.), *Rituals of rule, rituals of resistance: Public celebrations and popular culture in Mexico*, Wilmington, DE, Scholarly Resources, 1994.
- Bechtloff, Dagmar, *Las cofradías en Michoacán durante la época de la colonia. La religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural*, México, El Colegio de México/El Colegio Mexiquense, 1996.
- Beltrán, Ulises, "Estado y sociedad tarascos en la época prehispánica", en Bohem de Lameiras, Brigitte (coord.), *El Michoacán antiguo: Estado y sociedad tarascos en la época prehispánica*, México, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 1994, pp. 29-163.
- Beltrán Henríquez, Patricia, *Cosmovisión y Ritual en el Michoacán Prehispánico: un acercamiento etnohistórico a las fiestas del calendario anual*, tesis de El Colegio de Michoacán, Zamora, Abril, 2008.
- Bohem de Lameiras, Brigitte (coord.), *El Michoacán antiguo: Estado y sociedad tarascos en la época prehispánica*, México, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 1994.
- Borah, Woodrow y Sherbune Cook, "La despoblación de México central en el siglo XVI", en *Historia Mexicana*, núm. 12, 1962-1963, pp. 182-200.
- Brading, David, *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- Brading, David, "Profecía, autoridad y religión en Nueva España", pp. 21-38, en Sigaut, Nelly (editora), *La Iglesia católica en México*, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/Subsecretaría de Asuntos Jurídicos y Asociaciones Religiosas, México, 1997.
- Broda, Johanna, "Las fiestas del Posclásico a los dioses de la lluvia", en *Arqueología Mexicana*, vol. XVI, núm. 96, marzo-abril de 2009, México, pp. 58-63.
- (coordinadora), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia:Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2009.
- , y Catherine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los rituales agrícolas*, Conaculta: INAH: UNAM: Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2004.
- , y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE/CONACULTA, 2001.
- , "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE/CONACULTA, 2001, pp. 165-238.
- , "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia. Una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI", en *Revista Española de Antropología Americana*, vol 6, Departamento de Antropología y Etnología de

- América, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Madrid, Madrid, 1971.
- Cabrera V., María de Refugio y Benjamín Pérez González, *El Estado Púrepecha y sus fronteras en el siglo XVI*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán-Instituto Michoacano de Cultura.
- Calvo, Thomas, "Santuario y devociones: entre dos mundos (siglos XVI-XVIII)", pp. 365-379, en Sigaut, Nelly (editora), *La Iglesia católica en México*, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/Subsecretaría de Asuntos Jurídicos y Asociaciones Religiosas, México, 1997.
- Carmagnani, Marcello, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, México, FCE, 1988.
- Caro Baroja, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1978.
- Carrasco, Pedro, *El catolicismo popular de los tarascos*, trad. De Antonio Benavides, México, SEP, 1976, (SEP/Setentas: 298).
- Carrasco, Pedro et al, *La sociedad indígena en el centro y Occidente de México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1986.
- , "Economía Política en el reino tarasco", en Carrasco, Pedro et al, *La sociedad indígena en el centro y Occidente de México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1986, pp. 63-102.
- "Las fiestas de los meses mexicanos", en *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, coord. Barbro Dahlgren, México, SEP-INAH, 1978.
- Carrillo Cázares, Alberto, *Vasco de Quiroga: La pasión por el derecho*, El Colegio de Michoacán, Arquidiócesis de Morelia y UMNSH, México, 2003
- , "La fiesta y lo sagrado", en Pérez Martínez, Herón (ed.), *México en Fiesta*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán/Secretaría de Turismo del Gobierno de Michoacán, 1998, pp. 105-121.
- , *Michoacán en el otoño del siglo XVII*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 1993.
- Caso, Alfonso, "¿Religión o religiones mesoamericanas?", *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*, Stuttgart-München, Kommissionsverlag Klaus Renner-München, 1971, v. III, p. 189-200.
- , "El calendario de los tarascos", en Arriaga, Antonio, *Anales del Museo Michoacano*, no. 3, segunda época, Morelia, Publicaciones del Instituto Regional de Antropología e Historia del Estado de Michoacán, septiembre de 1944, pp. 11-36.
- Castilleja, Aída, "La Cha'nantskua o fiesta del corpus en pueblos purépechas", en Broda, Johanna y Catherine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los rituales agrícolas*, Conaculta: INAH: UNAM: Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2004. pp. 387-414.
- Castilleja, Aída, et al, "Puréecherio, juchá echerio. El pueblo en el cerro", en Barabas, Alicia M. (coord.), *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. III, México, INAH, 2003, pp. 249-329.
- , Aída y Valencia Valera, Víctor Hugo (coords.), *El Lago de Pátzcuaro: su gente, su historia y sus fiestas*, INAH, México, 1993.
- Castro Gutiérrez, Felipe, *Los tarascos y el imperio español, 1600-1740*, UNAM:UMSNH, México, 2004.

- , y Cristina Monzón García, “El lenguaje del poder: conceptos tarascos en torno a la autoridad”, en Guilhem Olivier (ed.), *Imagen, símbolos y metáforas del poder en Mesoamérica*, México, UNAM (en prensa).
- Castro Leal, Marcia, *Tzintzuntzan capital de los tarascos*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán, 1986.
- Cazeneuve, Jean, *Sociología del rito*, Amorrortu Editores, Argentina, 1971.
- César Villa, Guadalupe, “Las congregaciones de pueblos de indios en tres partidos serranos y sus consecuencias en el siglo XVII”, en Paredes Martínez, Carlos (director general), *Arquitectura y espacio social en poblaciones purépechas de la época colonial*, Morelia, UMSNH/Universidad Keio/CIESAS, 1998, pp. 47-61.
- y Ángel Gutiérrez Equihua, “Espacio y funcionalidad en una institución comunal: los hospitales de Nurío, Pomacuarán, Aranza, Sevina y Turícuaro en el siglo XVII”, en Paredes Martínez, Carlos (director general), *Arquitectura y espacio social en poblaciones purépechas de la época colonial*, Morelia, UMSNH/Universidad Keio/CIESAS, 1998, pp. 305-336.
- Ciudad Real, Antonio de, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, vol. II, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993
- Clezio, Jean Marie le, *La conquista divina de Michoacán*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- Concilio Provinciales primero, y segundo, celebrados en la muy noble, y muy leal ciudad de México, presidiendo el Illmo. Y Rmo. Señor D. Fr. Alonso de Montúfar. En los años de 1555 y 1565. Dalos à luz El Illmo. Sr. D. Francisco de Lorenzana. Arzobispo de esta Santa Metropolitana Iglesia*, Imprenta de el Superior Gobierno, de el Br. D. Joseph Antoniio de Hogal, México, 1769.
- Cordero Rivera, Juan, “Asociacionismo popular, gremios, cofradías, hermandades y hospitales”, en De la Iglesia Duarte, José Ignacio et al (Coords.), *La vida cotidiana en la Edad Media. VIII Semana de Estudios Medievales*, Instituto de Estudios Riojanos, España, 1998, pp. 387-399.
- Corona Núñez, José, *Mitología tarasca*, México, Secretaría de Educación Pública de Michoacán, 1986.
- , *Tres códices michoacanos*, Centro de Estudios sobre la Cultura Nicolaita:UMSNH, Morelia, Mich., 1986.
- , *Religiones indígenas y cristianismo*, Morelia, Mich., Instituto Michoacano de Cultura, 1996.
- Cortés Máximo, Juan Carlos y Gerardo Baltazar Chávez, “El *Corpus Christi* en un pueblo de la Sierra P’urhépecha. Noticia hemerográfica de la fiesta de Paracho”, en *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, no. 52, Julio-diciembre de 2010, Instituto de Investigaciones Históricas:UMSNH, Morelia, Michoacán, diciembre de 2010, pp. 179-192.
- Cortés Máximo, Juan Carlos, Presentación, “Relación sobre la residencia de Michoacán (Pátzcuaro)”, en *Relaciones* 95, verano de 2003, vol. XXIV, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, pp. 164-199.
- Curcio-Nagy, Linda, “Giants and Gypsies: Corpus Christi in Colonial Mexico City”, en Beezley, William H., Cherly English Martin, William E. French, (eds.), *Rituals of rule, rituals of resistance: Public celebrations and*

- popular culture in Mexico*, Wilmington, DE, Scholarly Resources, 1994, pp. 1-26.
- Dahlgren de Jordan, Barbro (ed.) *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. I Coloquio*, México, UNAM-IIH, 1987.
- Delaruelle, E., "Devoción popular y herejía en la Edad Media", en Le Goff, Jacques (compilador), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII)*, Siglo Veintiuno de España Editores, S.A., España, 1987, pp. 109-118.
- Diccionario Grande de la lengua de Michoacán*, 2 tomos, Introducción, paleografía y notas de Benedict J. Warren, Fimax publicistas, Morelia, Mich., 1991.
- Dietz, Gunther, *La comunidad purépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en México*, Quito, Ediciones Abya-Yala.
- Dimas Huacuz, Néstor, "El Corpusi de las muchachas (doncellas). (Misa Uricha) Santa Fe de la Laguna", pp. 211-220, en Castilleja G., Aída y Valencia Valera, Víctor Hugo (coords.), *El Lago de Pátzcuaro: su gente, su historia y sus fiestas*, INAH, México, 1993.
- Domínguez Ortiz, Antonio, "Iglesia institucional y religiosidad popular en la España barroca", en Córdoba, Pierre et al, *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Casa de Velázquez: Universidad de Granada, España, 1990, pp. 9-20.
- Durán, Diego fray, *Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, Editorial Porrúa, S.A., México, 1967.
- "El fiscal con don Pedro de Arellano, estante en esta corte, sobre cierta acusación que contra él se puso", AGI, sección Justicia, legajo 187, número 1, ramo 2; transcripción de Méndez Hernández, Silvia y Carrillo Cázares, Alberto, en Bohem de Lameiras, Brigitte (coord.), *El Michoacán antiguo: Estado y sociedad tarascos en la época prehispánica*, México, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 1994, pp. 335-441.
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, traducción de Luis Gil, Paidós, Barcelona, 1998.
- , *Tratado de historia de las religiones*, Editorial Era, México, 1984.
- Elliot, John, *La España imperial 1469-1716*, Ediciones Vincens-Vives, S.A., España, 1993.
- , *España y su mundo 1500-1700*, Alianza Editorial, España, 1990.
- Enkerlin, Luise, "El cabildo indígena de Pátzcuaro: en espacio de poder en decadencia durante la primera mitad del siglo XVIII", en Paredes Martínez, Carlos y Terán, Marta (coords.), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*, vol. I, El Colegio de Michoacán: Ciesas: INAH:UMSNH, México, 2003, pp. 241-265.
- "La conformación de las haciendas en la ribera sur del lago de Pátzcuaro", en *Estudios Michoacanos*, v. 9, Zamora, El Colegio de Michoacán-Instituto Michoacano de Cultura, 2001.
- , "Ciudad, haciendas y pueblos; la cuestión de la tierra en la ribera del sur del lago de Pátzcuaro durante la primera mitad del siglo XVIII", tesis de maestría, El Colegio de Michoacán, 1996.
- , "El conflicto de tierras en dos pueblos de la ribera del lago de Pátzcuaro: San Pedro Zurumútaro y Santa María Tzetzénguaru; siglos

- XVII y XVIII”, en *Estudios michoacanos*, v. 4, Sergio Zendejas (editor), Zamora, El Colegio de Michoacán, 1995, pp. 181-204.
- Escobar, Mathías de, *Americana Thebaida. Vitas patrum de los religiosos ermitaños de N.P. San Agustín de la provincia de San Nicolás Tolentino de Mechoacán*, UMSNH: Instituto de Investigaciones Históricas: Exconvento de Tiripetío: Fondo Editorial Morevallado, Morelia, Michoacán, 2008
- Espinosa, Isidro Félix de, *Crónica de la Provincia Franciscana de los Apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán en la Nueva España*, México, 1894.
- Farr, Marcia, “El relajo como microfiesta”, en Pérez Martínez, Herón (ed.), *México en Fiesta*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán/Secretaría de Turismo del Gobierno de Michoacán, 1998, pp. 457-470.
- Flores García, Laura Gemma, *Pátzcuaro en el siglo XVII: grupos sociales y cofradías*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1995 (tesis maestría).
- , y Paredes Martínez, Carlos S., “El cabildo, hospital y cofradía de indios de Pátzcuaro: ámbitos de poder y conflictos en el siglo XVII”, en Paredes Martínez, Carlos y Terán, Marta (coords.), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*, vol. I, El Colegio de Michoacán: Ciesas: INAH:UMSNH, México, 2003, pp. 185-215.
- Florescano, Enrique, *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas de México*, México, Nuevo Siglo/Aguilar, 1997.
- Foster, George M., *Los hijos del imperio. La gente de Tzintzuntzan*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2000
- Foster, George M., *Cultura y conquista: la herencia española en América*, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 1962.
- Franco Mendoza, Moisés, Introducción, paleografía y notas, “Pindecuario de obvenciones de los pueblos de Pamatácuaro, Sicuicho y Atapan, 1852”, en Jacinto Zavala, Agustín, *Estudios Michoacanos*, vol. XII, Zamora, El Colegio de Michoacán: Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán, 2007, pp. 199-233.
- Franco Mendoza, Moisés, *La ley y la costumbre en la Cañada de los Once Pueblos*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 1997.
- Franco Mendoza, Moisés, “Síruki. La tradición entre los p’urépecha”, en *Relaciones*, no. 59, vol. XV, 1994, pp. 209-238.
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, trs. Angela Ochoa y Haydée Silva, UNAM: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos: Instituto Nacional Indigenista, México, 1990.
- García Ayluardo, Clara y Ramos Medina, Manuel (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, INAH/Centro de Estudios de Historia de México Condumex/Universidad Iberoamericana, México, 1997.
- García Canclini, Néstor y Amparo Sevilla Villalobos, *Notas sobre las máscaras, danzas y fiestas de Michoacán*, Morelia, Mich., Gobierno del Estado de Michoacán, 1985.
- García Contreras, Manuel (coord.), *Catálogo de danzas y fiestas de Michoacán*, 2 vols., Morelia, Mich., Comité Editorial del Gobierno del Estado de Michoacán, 1986.

- García Fernández, Ernesto, "Dominicos y franciscanos en el País Vasco (siglos XIII-XV)", en Iglesia Duarte de la, José Ignacio (coord.), *Espiritualidad, órdenes mendicantes y franciscanismo en la Edad Media. VI Semana de Estudios Medievales*, Instituto de Estudios Riojanos, España, 1996, pp. 213-133.
- García y García, Antonio, "Religiosidad popular y festividades en el Occidente peninsular (s. XIII-XVI)", en *Fiestas y liturgia. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez*, Casa de Velázquez : Universidad Complutense, España, 1988, pp. 35-51.
- Garrido Aranda, Antonio, *Organización de la Iglesia en el Reino de Granada y su Proyección en Indias*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos del CSIC y Departamento de Historia de América, Universidad de Córdoba, España, 1979.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa editorial, España, 2000.
- Gerhard, Peter, "Congregaciones de Indios en la Nueva España antes de 1570", en *Historia Mexicana* 103, El Colegio de México, México, 1977, pp. 347-395
- Gilberti, Maturino fray, *Vocabulario en lengua de Mechuacan*, transcripción paleográfica de Agustín Jacinto Zavala; revisión paleográfica Clotilde Martínez y J. Benedict Warren, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 1997.
- Giménez, Gilberto, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: ITESO, México, 2007.
- Gómez Arzápalo, Ramiro, "Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular", en Broda, Johanna (coordinadora), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia:Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2009, pp. 21-33.
- Gómez García, Pedro, "Hipótesis sobre la estructura y función de las fiestas", en Córdoba, Pierre et al, *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Casa de Velázquez: Universidad de Granada, España, 1990, pp. 51-62.
- González Alcantud, José Antonio, "Territorio y ruido en la fiesta", en Córdoba, Pierre et al, *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Casa de Velázquez: Universidad de Granada, España, 1990, pp.63-78.
- González Cira, Eduardo et al, "Tarerio. Lugar de tradiciones vivas", pp. 27-62, en Castilleja G., Aída y Valencia Valera, Víctor Hugo (coords.), *El Lago de Pátzcuaro: su gente, su historia y sus fiestas*, INAH, México, 1993.
- González de la Puente, Juan, *Primera parte de la crónica agustiniana de Michoacán*, México, 1624.
- González, Isabel (editora), *El Obispado de Michoacán en 1765*, Morelia, Gobierno del Estado, 1985.
- Grijalva, Juan de, *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España; en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, Editorial Porrúa, México, 1985.
- Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
- Guiteras Holmes, Calixta, *Cancuc: etnografía de un pueblo tzeltal de los altos de Chiapas, 1944*, Gobierno del Estado de Chiapas: Consejo Estatal de

- Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura: DIF-CHIAPAS: Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, Chis., 1992.
- Hernández Aragón, María de la Paz, *Teatro indígena prehispánico*, (Biblioteca del pueblo, 6), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 1996.
- “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en Pomar, Juan Bautista, *Nueva Colección de Documentos para la historia de México. Pomar-Zurita. Relaciones antiguas (siglo XVI)*, Edición de Joaquín García Icazbalceta, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941, pp. 208-241.
- Hurtado López, Juan Manuel, “La evangelización en la obra y pensamiento de Vasco de Quiroga”, pp. 99-120, en Sigaut, Nelly (editora), *La Iglesia católica en México*, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/Subsecretaría de Asuntos Jurídicos y Asociaciones Religiosas, México, 1997.
- Infante, José María, “Psicoanálisis de la fiesta mexicana”, en Pérez Martínez, Herón (ed.), *México en Fiesta*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán/Secretaría de Turismo del Gobierno de Michoacán, 1998, pp. 135-152.
- Inspección ocular de Michoacán, regiones central y sudoeste*, José Bravo Ugarte (editor), México, Jus, 1960.
- Jacinto Zavala, Agustín, “La estructura de la fiesta”, en Pérez Martínez, Herón (ed.), *México en Fiesta*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán/Secretaría de Turismo del Gobierno de Michoacán, 1998, pp.73-104.
- , “El costumbre” como modo de formación histórico-social”, en Víctor Gabriel Muro (coord.), *Estudios Michoacanos*, núm. VI, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, noviembre de 1995, pp. 23-40.
- , *Mitología y modernización*, El Colegio de Michoacán: Gobierno del Estado de Michoacán, Zamora, Mich., 1988,
- Jaramillo Escutia, Roberto, *Los agustinos de Michoacán, 1602-1652. La difícil formación de una provincia*, México, Provincia Agustina de Michoacán, 1991.
- Jiménez Moreno, Wigberto, “Las religiones mesoamericanas y el cristianismo”, *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*, Stuttgart-München, Kommissionsverlag Klaus Renner-München, 1971, v. III, p. 241-245.
- “¿Religión o religiones mesoamericanas?”, *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*, Stuttgart-München, Kommissionsverlag Klaus Renner-München, 1971, v. III, p. 201-206.
- Kirchhoff, Paul, “Las 18 fiestas anuales en Mesoamérica: 6 fiestas sencillas y 6 fiestas dobles”, *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*, Stuttgart-München, Kommissionsverlag Klaus Renner-München, 1971, v. III, p. 207.221.
- Kuthy, María de Lourdes, “El control de los puestos políticos. La elite tarasca en el siglo XVI”, en Paredes Martínez, Carlos y Terán, Marta (coords), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*, El Colegio de Michoacán, CIESAS, INAH y UMSNH, México, 2003
- Lagunas, Juan Baptista de, *Arte y diccionario: con otras obras, en lengua michuacana*, Benedict Warren (editor), Morelia, Fimax, 1983.

- La Rea, Fray Alonso de, *Crónica de la Orden de N. Seráfico Padre San Francisco, provincia de San Pedro y San Pablo de Mechoacán en la Nueva España*, Patricia Escandón (ed.) Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996.
- Lecoin, Sylvie, "Intercambios, movimientos de población y trabajo en la diócesis de Michoacán en el siglo XVI. Un aspecto de las Relaciones Geográficas de 1580", en Thomas Calvo y Gustavo López (coord.), *Movimientos de población en el occidente de México*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-El Colegio de Michoacán, 1988, pp. 123-138.
- Le Clézio, Jean Marie, "De la fiesta a la guerra: ceremonias, ritos y fiestas en la Relación de Michoacán", en Pérez Martínez, Herón (ed.), *México en Fiesta*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán/Secretaría de Turismo del Gobierno de Michoacán, 1998, 227-240.
- Le Goff, Jacques *La civilización del occidente medieval*, Editorial Paidós, España, 1999.
- , (compilador), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII)*, Siglo Veintiuno de España Editores, S.A., España, 1987.
- León, Nicolás (editor), "Testamento de Dn. Fernando Titu Huitziméngari", en *Anales del Museo Michoacano*, 3ª. Época, núm. 2, Morelia, INAH, 1990, pp. 179-187 (edición facsimilar)
- , "Los indios tarascos del lago de Pátzcuaro", INAH, *Anales*, época 5, vol. I, México, pp. 149-169.
- León Alanís, Ricardo, *Los orígenes del clero y la Iglesia en Michoacán 1525-1640*, Morelia, UMSNH, 1997.
- Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, traducción de Francisco González Arámburo, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- , *El hombre desnudo*, Siglo veintiuno editores, S.A. de C.V., México, 1997.
- Litvak, Jaime y Noemí Castillo Tejero, *Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1972.
- Lockhart, James, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, Traducción de Roberto Reyes Mazzoni, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, UNAM, México, 1996.
- , *Tarascos y mexicas*, Dirección General de Publicaciones y Bibliotecas-SEP, México, 1981.
- , *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM-IIH, 1973.
- López Lara, Ramón (ed.), *El Obispado de Michoacán en el siglo XVII. Informe inédito de beneficios, pueblos y lenguas*, Morelia, Fimax, 1973.
- , "Las cofradías en la parroquia de Zinapécuaro, su papel religioso y social", en *Anuario*, núm. 5, Escuela de Historia, UMSNH, 1981, pp. 47-54.
- López Sarrelangue, Delfina Esmeralda, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, México, UNAM (Instituto de Investigaciones Históricas), 1965.
- Lundberg, Magnus, *Unificación y conflicto. La gestión episcopal de Alonso de Muntúfar OP, Arzobispo de México, 1554-1572*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 2009.

- Lupo, Alessandro, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, traducción de Stella Mastrangelo, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: Instituto Nacional Indigenista, México, 1995.
- Maravall, José Antonio, *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*, Editorial Ariel, S.A., Barcelona, 2002.
- Martínez Baracs, Rodrigo y Lydia Espinoza Morales, *La vida michoacana en el siglo XVI Catálogo de los documentos del siglo XVI del Archivo Histórico de la Ciudad de Pátzcuaro*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999.
- Martínez Domínguez, Héctor, "Las cofradías en la Nueva España", en Primer Anuario, Centro de Estudios Históricos Universidad Veracruzana, 1977, pp. 45-71.
- Martínez González, Roberto, "Dioses propios y ajenos: deidades patronas y realidades sagradas entre los purépechas del siglo XVI", en Revista Española de Antropología Americana, vol. 39, núm. 1, España, 2009, pp. 53-76.
- Mazín Gómez, Óscar, *El gran Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1985.
- Medina, Alberto et al, *Fiestas de Michoacán*, México, Secretaría de Educación en el Estado de Michoacán, 1986.
- Medina, Andrés, "La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía", en Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE/CONACULTA, 2001, pp. 67-163.
- Medina Rincón, fr. Juan, "Relación que su Majestad manda se envíe a su Real Consejo, del obispo de Michoacán", en Warren, Benedict, *Michoacán en la década de 1580*, Morelia, UMSNH, 2000, pp. 21-65.
- Mendieta, Gerónimo, *Historia eclesiástica indiana*, Conaculta, México, 1997.
- Miranda, Francisco. "Ocumicho, una comunidad en fiesta", en *Relaciones*, vol. IV, núm. 16, El Colegio de Michoacán, Zamora, pp. 33-46.
- Moctezuma Yano, Patricia, "El cargo de orhete en la comunidad de Zipiajo", en *Relaciones* no. 44, otoño de 1992, vol. XIII, pp. 203-224.
- Monzón García, Cristina, "Los principales dioses tarascos: un ensayo de análisis etimológico en la cosmología tarasca", en *Relaciones* no. 104, otoño de 2005, vol. XXVI, pp. 136-168.
- Moreno, Juan Joseph, *Vida de don Vasco de Quiroga. Ordenanzas. Testamento*, Morelia, Balsal, 1989.
- Moreno Navarro, Isidoro, "Niveles de significación de los iconos religiosos y rituales de reproducción de identidad en Andalucía", en Córdoba, Pierre et al, *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Casa de Velázquez: Universidad de Granada, España, 1990, pp. 91- 103.
- Morghen, R., "Problemas en torno al origen de la herejía en la Edad Media", Le Goff, Jacques (compilador), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII)*, Siglo Veintiuno de España Editores, S.A., España, 1987, pp. 89-102.
- Muñoz, fr. Diego O.F.M., "Descripción de la Provincia de los Apóstoles San Pedro y San Pablo en las Indias de la Nueva España", en Warren, Benedict, *Michoacán en la década de 1580*, Morelia, UMSNH, 2000, pp. 67-125.

- Munoz Morán, Óscar, "Lugares del 'más antes'. El cerro y el pueblo en la historia purépecha", en *Relaciones* 119, verano 2009, vol. XXXI, El Colegio de Michoacán, Zamora, pp. 158-190.
- Muriel, Josefina, *Hospitales de la Nueva España*, México, UNAM-Cruz Roja Mexicana, 1990.
- Navarrete, fray Nicolás de, *Historia de la Provincia Agustiniense de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, 2 ts., México, Porrúa, 1978.
- Nettel Ross, Margarita, *Colonización y poblamiento del obispado de Michoacán. Periodo colonial*, Gobierno del Estado: Instituto Michoacano de Cultura, México, 1990.
- Ochiai, Kazuyasu, *Cuando los santos vienen marchando. Rituales Públicos Intercomunitarios Tzotziles*, Centro de Estudios Indígenas-Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de las Casas, 1985.
- Ojeda Dávila, Lorena, *Fiestas y ceremonias tradicionales p'urhépecha*, Gobierno del estado de Michoacán, Secretaría de Cultura, Morelia, 2006.
- Padilla Pineda, Mario, *Ciclo Festivo y Orden Ceremonial. El sistema de cargos religiosos en San Pedro Ocumicho*, Zamora Mich, El Colegio de Michoacán, 2000.
- Paredes Martínez, Carlos, "Instituciones coloniales en poblaciones tarascas. Introducción, adaptación y funciones", en Paredes Martínez, Carlos y Terán, Marta (coords), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*, El Colegio de Michoacán, CIESAS, INAH y UMSNH, México, 2003.
- , "Gobierno y pueblos de indios en Michoacán en el siglo XVI", en Paredes Martínez, Carlos (director general), *Arquitectura y espacio social en poblaciones purépechas de la época colonial*, Morelia, UMSNH/Universidad Keio/CIESAS, 1998, pp.21-45
- , *Arquitectura y espacio social en poblaciones purépechas de la época colonial*, Morelia, UMSNH/Universidad Keio/CIESAS, 1998.
- , *Historia y sociedad. Ensayos del Seminario de Historia Colonial de Michoacán*, Morelia, UMSNH-CIESAS, 1997.
- , "Política y gobierno indígena en Michoacán. Una perspectiva etnohistórica de los tarascos del siglo XVI", en *Códices, caciques y comunidades*, Maarten Jansen y Luis Reyes (coords.), The Netherlands, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, 1997.
- , "Y por mi visto..." *Mandamientos, ordenanzas, licencias y otras disposiciones virreinales del siglo XVI*, México, UMSNH-CIESAS, 1994.
- Paso y Troncoso, Francisco del, "Calendario de los tarascos", en *Anales del Museo Michoacano*, año 1, vol. 4, Imprenta y Litografía del Gobierno en la Escuela de Artes, Morelia, Michoacán, 1897.
- Pastor, Rodolfo y Romero Frizzi, Ma. De los Ángeles, "Integración del sistema colonial", en Florescano, Enrique (coordinador general), *Historia general de Michoacán*, vol. II, Gobierno del Estado de Michoacán:Instituto Michoacano de Cultura, México, 1989, pp. 123-160.
- Percheron, Nicole, "Colonización española y despoblación de las comunidades indígenas. (La catástrofe demográfica entre los indios de Michoacán en el siglo XVI, según las Relaciones geográficas de las Indias, 1589-1582), en Thomas Calvo y Gustavo López (coord.), *Movimientos de población en el occidente de México*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-El Colegio de Michoacán, 1988.

- Pérez, Benjamín y Jesús Rosales, *El Corpus en las Montañas. Retablo Porhembe. K'uiyu Akuri*, Morelia, Mich., Instituto Michoacano de Cultura, 1991.
- Pérez Martínez, Herón (ed.), *México en Fiesta*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán/Secretaría de Turismo del Gobierno de Michoacán, 1998.
- Pérez Martínez, Herón, "La fiesta en México", en Pérez Martínez, Herón (ed.), *México en Fiesta*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán/Secretaría de Turismo del Gobierno de Michoacán, 1998, pp. 11-63.
- Pètrequin, Pierre (coord.), *800 años de la Cuenca de Zacapu: evolución de los paisajes y primeros desmontes*, Centre D'Etudes Mexicaines et Centraméricaines, México, 1994.
- Petzoldt, Leander, "Fiestas carnavalescas" en Schultz, Uwe, *La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Alianza Editorial, España, 1988, pp. 155-165.
- Phelan, John L., *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, trad. de Josefina Vázquez de Knauth, México, UNAM-IIH, 1972.
- Pollard, Hellen, "La transformación de elites regionales en Michoacán central", en *Las cuencas del occidente de México: época prehispánica*, E. Williams y P. Weigand (eds.), Zamora, El Colegio de Michoacán/CEMCA/ORSTOM, 1996.
- , "Estudio del surgimiento del Estado tarasco: investigaciones recientes", en *Arqueología del occidente y norte de México*, E. Williams y P. Weigand (eds.) Zamora, El Colegio de Michoacán, 1995.
- , "Factores de desarrollo en la formación del Estado tarasco", en Bohem de Lameiras, Brigitte (coord.), *El Michoacán antiguo: Estado y sociedad tarascos en la época prehispánica*, México, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 1994, pp. 187-246
- Ponce de León, Pedro, "Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad...", en *Tratados de las idolatrías, supersticiones, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, tomo X, México, Ediciones Fuente Cultural, 1952, pp. 371-380.
- Portilla, Jorge, *Fenomenología del relajo y otros ensayos*, México, Ediciones Era, 1996.
- Quiroga, Vasco de, *Información en Derecho*, introducción y notas de Carlos Herrejón, SEP, México, 1985.
- Ramírez, Francisco, *El antiguo colegio de Pátzcuaro*, Germán Viveros (ed.), Zamora, El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado, 1987.
- Ramírez, Francisco, "Relación sobre la residencia de Michoacán (Pátzcuaro), 1585", en *Monumenta Mexicana*, tomo II, Roma, 1980.
- Reyes García, Cayetano, "*In altepeíluhtl*: la fiesta del *altépetl* 'pueblo' en el universo náuatl", en Pérez Martínez, Herón (ed.), *México en Fiesta*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán/Secretaría de Turismo del Gobierno de Michoacán, 1998, pp. 261-278.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1986.
- Roskamp, Hans, *La historiografía indígena de Michoacán. El Lienzo de Jucutacato y los Títulos de Carapan*, Leiden, Leiden University, Research School CNWS, School of Asian, African and Amerindian Studies, 1998.
- y César Villa, Guadalupe, "Iconografía de un pleito: el lienzo de Aranza y la conflictividad política en la Sierra tarasca, siglo XVII", en Carlos

- Paredes Martínez y Marta Terán (coords.), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán: ensayos a través de su historia*, El Colegio de Michoacán: CIESAS: INAH-Dirección de Estudios Históricos: UMSNH-Instituto de Investigaciones Históricas, Zamora, 2003, p. 217-139.
- Rubial García, Antonio, "Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España", pp. 51-87, en García Ayuardo, Clara y Ramos Medina, Manuel (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, INAH/Centro de Estudios de Historia de México Condumex/Universidad Iberoamericana, México, 1997.
- , "Tierra de prodigios. Lo maravilloso cristiano en la Nueva España de los siglos XVI y XVII", pp. 357-364, en Sigaut, Nelly (editora), *La Iglesia católica en México*, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/Subsecretaría de Asuntos Jurídicos y Asociaciones Religiosas, México, 1997.
- Rucquoi, Adilene, *La historia medieval de la Península Ibérica*, México, El Colegio de Michoacán, 2000.
- , "Los franciscanos en el Reino de Castilla, en De la Iglesia Duarte, José Ignacio et al (Coords.), *Espiritualidad, órdenes mendicantes y franciscanismo en la Edad Media. VI Semana de Estudios Medievales*, Instituto de Estudios Riojanos, España, 1996, pp. 65-86
- Ruíz de Alarcón, Hernando, *Tratado sobre las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, Museo Nacional de Antropología, Anales 6, pp. 123-223.
- Sahagún, Bernardino de, *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española*, edición facsimilar, introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León-Portilla, UANM : Fundación de Investigaciones Sociales, A.C., México, 1986.
- , *Historia general de las cosas de la Nueva España*, tomo I, introducción, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: Alianza Editorial Mexicana, México, 1989.
- Saldívar Pérez, Salvador, "Tzintzuntzan. Tradiciones y leyendas de mi pueblo", pp. 135-179, en Castilleja G., Aída y Valencia Valera, Víctor Hugo (coords.), *El Lago de Pátzcuaro: su gente, su historia y sus fiestas*, INAH, México, 1993.
- Sanmartín, Ricardo, "Fiesta y liturgia: procesión, historia e identidad", en García y García, Antonio, "Religiosidad popular y festividades en el Occidente peninsular (s. XIII-XVI)", en *Fiestas y liturgia. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez*, Casa de Velázquez : Universidad Complutense, España, 1988, pp. 153-167.
- Schultz, Uwe, *La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Alianza Editorial, España, 1988.
- Seler, Eduard, "Los antiguos habitantes de Michoacán", en Alcalá, Jerónimo de, *Relación de Michoacán*, Moisés Franco Mendoza (coord.), paleografía Clotilde Martínez Ibáñez y Carmen Molina Ruíz, El Colegio de Michoacán: Gobierno del Estado de Michoacán, México, 2000, pp. 139-234.

- Sepúlveda, María Teresa, *Los cargos políticos y religiosos en el lago de Pátzcuaro*, Morelia, Michoacán, Morevallado Editores, 2003.
- Serna, Jacinto de la y otros, *Tratado de idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, 2 v., México, Ediciones Fuente Cultural, 1953.
- , *Manual de ministros de indios para el conocimiento de las idolatrías y extirpación de ellas*, Museo Nacional de Antropología, Anales 6, 1956, pp. 261-480.
- Sigaut, Nelly, "Corpsu Christi: La construcción simbólica de la ciudad de México", en Míngues, Víctor (Ed.), *Libro de emblemas a la ciudad simbólica*, Actas del III Simposio Internacional de Emblemática Hispánica, vol. I, Universitat Jaime/Fundació Ciuxa Castella (Bancaixixa), España, 2000, pp. 27-58.
- Sigaut, Nelly (editora), *La Iglesia católica en México*, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/Subsecretaría de Asuntos Jurídicos y Asociaciones Religiosas, México, 1997.
- Swadesh, Mauricio, *Elementos del tarasco antiguo*, UNAM:Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1969.
- Tanck de Estrada, Dorothy, "Las tres principales fiestas religiosas en los pueblos de indios, según los reglamentos de los bienes de comunidad, 1765-1821", pp. 335-355, en Sigaut, Nelly (editora), *La Iglesia católica en México*, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/Subsecretaría de Asuntos Jurídicos y Asociaciones Religiosas, México, 1997.
- Tapia, Jesús, *Fiestas religiosas en el Bajío zamorano y el área purépecha*, 3 vols., Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 1991.
- Tapia Santamaría, Jesús, "San Mateo Ahuiran. Un acercamiento etnográfico a la fiesta patronal", en Relaciones no. 48, otoño de 1991, vol. XII, pp. 7-29.
- Tena Ramírez, Felipe, *Vasco de Quiroga y sus Pueblos de Santa Fe en los siglos XVIII y XIX*, México, Porrúa, 1977.
- "Tercera carta de relación", 15 de mayo de 1522, en Cortés, Hernán, *Cartas de relación*, nota preliminar de Manuel Alcalá, Editorial Porrúa, México, 1992, pp. 103-172.
- Torre Villar, Ernesto de la, "Algunos aspectos acerca de las cofradías y la propiedad territorial en Michoacán", en *Jahrbuch für die Geschichte von Staat*, núm. 4, 1967, pp. 410-439.
- (ed.) *Las congregaciones de los pueblos de indios. Fase terminal: aprobaciones y rectificaciones*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995.
- Torres Sánchez, N. Joel, "P'urhenchecuario y el sistema de cargos", pp. 73-103, en Castilleja G., Aída y Valencia Valera, Víctor Hugo (coords.), *El Lago de Pátzcuaro: su gente, su historia y sus fiestas*, INAH, México, 1993.
- Traslosheros Hernández, Jorge Eugenio, *La reforma de la Iglesia del antiguo Michoacán. La gestión episcopal de fray Marcos Ramírez del Prado, 1640-1666*, Morelia, UMSNH, 1995.
- Turner, Victor, *La selva de los símbolos*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1999.

- Vázquez León, Luis, *Antropología política de la comunidad indígena en Michoacán*, Morelia, Secretaría de Educación en el Estado, 1986.
- Vázquez Vázquez, Elena, *Distribución geográfica y organización de las órdenes religiosas en la Nueva España (siglo XVI)*, México, 1965.
- Vega Deloya, Estela, “La procesión de Corpus Christi y la participación de los indios de la Ciudad de México, siglo XVI”, en Broda, Johanna (coordinadora), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia:Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2009, pp. 35-49.
- Velasco, Honorio M., “Mayo en julio. Rituales festivos entre el ciclo anual y el ciclo de la vida”, en García y García, Antonio, “Religiosidad popular y festividades en el Occidente peninsular (s. XIII-XVI)”, en *Fiestas y liturgia. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez*, Casa de Velázquez : Universidad Complutense, España, 1988, pp. 135-151.
- Velásquez Gallardo, Pablo, *Diccionario de la lengua phorhépecha*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.
- Vetancurt, Agustín, *Teatro mexicano: Descripción de los sucesos exemplares, históricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo Occidental de las Indias*, Madrid, 1960-61.
- Warren, J. Benedict, *La conquista de Michoacán, 1521-1530*, trad. De Agustín García Alcaraz, Fímax Publicistas, 1989.
- , *Estudios sobre el Michoacán colonial. Los inicios* (colección Historia Nuestra, 23), UMNSH, Fimax Publicistas Editores, Morelia, 2005.
- , *Michoacán en la década de 1580*, Morelia, UMSNH, 2000.
- , *Vasco de Quiroga y sus hospitales-pueblo de Santa Fe*, Morelia, UMSNH, 1977.
- , “Los inicios de la fiesta cristiana indígena en Michoacán”, en Pérez Martínez, Herón (ed.), *México en Fiesta*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán/Secretaría de Turismo del Gobierno de Michoacán, 1998, pp. 255-259.
- Ysassy, Francisco de, “Demarcación y descripción del obispado de Michoacán y fundación de su iglesia catedral (1649)”, en *Biblioteca Americana*, v. 1, núm. 1, 1982, pp. 58-204.
- Zantwijk, R.A.M. van, *Los servidores de los santos. La Identidad Social y Cultural de una Comunidad Tarasca en México*, Instituto Nacional Indigenista y SEP, México, 1974.
- Zárate Hernández, José Eduardo, *Los señores de utopía. Etnicidad política en una comunidad purépecha: Ueamo-Santa Fe de la Laguna*, Guadalajara, El Colegio de Michoacán-CIESAS, 1993.

Archivos

Archivo General de la Nación (AGN)

Archivo Histórico Municipal de Pátzcuaro (AHMP)

Archivo Casa de Morelos (ACM)

Archivo de la Catedral de Morelia