

UNIVERSIDAD INTERCULTURAL INDÍGENA DEL ESTADO DE  
MICHOACÁN



MIRINKUERI KA JAPINKUERI AMBE UANTANTSKUECHA  
“RELATOS DE JAPINKUA Y MIRINKUA EN LA COMUNIDAD  
P’URHÉPECHA DE SAN FRANCISCO PICHÁTARO”

**TESIS**

**PARA OPTAR EL GRADO DE LICENCIADO EN LENGUA Y  
COMUNICACIÓN INTERCULTURAL**

**CARLOS ENRIQUE BARTOLO TORRES**

**2018**

UNIVERSIDAD INTERCULTURAL INDÍGENA DEL ESTADO DE  
MICHOCÁN

MIRINKUERI KA JAPINKUERI AMBE UANTANTSKUECHA  
“RELATOS DE JAPINKUA Y MIRINKUA EN LA COMUNIDAD  
P’URHÉPECHA DE SAN FRANCISCO PICHÁTARO”

TESIS

PRESENTA:

CARLOS ENRIQUE BARTOLO TORRES

DIRECTOR:

MAESTRO VIVALDO MATÍAS GÓMEZ

2018

## **DEDICATORIA**

A mis padres Sebastián Bartolo Pablo y Juana Torres Churape

A mis pequeñas hijas, mi mayor felicidad, Ileri Yunuen y Karla Cecilia.

A la memoria de doña Hortensia Salvador y Tata Pedro Mariano que e.p.d.

## **AGRADECIMIENTOS**

A Dios por iluminarme en las distintas etapas durante toda mi formación, por darme fortaleza para poder terminar esta investigación con éxito y brindarme una vida llena de aprendizajes, experiencias y sin duda de los mejores momentos llenos de felicidad.

A mí estimado director de tesis, el profesor Vivaldo Matías Gómez por acompañarme en esta importante y emprendedora etapa de mi vida, de antemano muchas gracias por depositar su confianza en mí, por disponer y ajustar su tiempo y nunca negarme su apoyo para poder asesorarme, sobre todo por la paciencia y comprensión que me tuvo ya que fue un largo tiempo el que estuvimos trabajando por diversas circunstancias, fue muy grato el contar con su apoyo y motivación, mil gracias por compartir sus conocimientos, su humildad y su experiencia para que pudiera terminar con éxito esta investigación.

Especialmente y con mucho cariño a mis padres Sebastián Bartolo y Juana Torres, gracias a ustedes he logrado culminar esta etapa tan importante de mi vida, gracias por todos sus consejos y sobre todo insistencias para que siguiera adelante con mis estudios en la UIIM, por ser ese pilar tan sólido en el que ustedes me han dicho siempre podre apoyarme, a mis hermanos Juan Sebastián, Jesús Abraham y José Misael por ser una parte muy importante en mi vida, mi esfuerzo y dedicación es para todos ustedes.

A la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán, ya que durante cuatro años fue mi segundo hogar, agradezco a cada uno de los maestros que tuve durante este largo tiempo por sus enseñanzas y herramientas para mi formación, a los lectores de esta tesis, por sus acertadas observaciones y sugerencias de igual forma a las personas entrevistadas de la comunidad, gracias por compartir sus conocimientos para la elaboración de esta tesis, agradezco a una de las máximas expresiones del alma sin duda al bonito arte de hacer música, ya que es algo de lo que más disfruto hacer y fue mi apoyo económico para solventar mis gastos durante mi formación.

## INDICE

Pág.

### INTRODUCCIÓN

- Planteamiento del problema..... 1
- Objetivo general..... 4
- Objetivos particulares..... 4
- Justificación.....5

### CAPITULO I

#### **Etnografía de la comunidad p'urhépecha de San Francisco Pichátaro, descripción enfocada a la investigación.**

1.1 Ubicación geográfica.....	7
1.2 Extensión territorial.....	7
1.3 Flora.....	9
1.4 Fauna.....	10
1.5 Agricultura.....	11
1.6 Fuentes de ingreso económico.....	12
1.8 Servicios.....	15
1.9 Religión y sistema de gobierno.....	16
1.10 Cargos y festividades.....	19

1.11 Lengua inmersa.....	21
1.12 Breve historia de la comunidad de Pichátaro.....	22
1.13 Cosmovisión, plantas curativas y animales de poder.....	24

## **Capítulo II**

### **Marco teórico.**

2.1 Referentes sobre Mirinkua y Japinkua en Pichátaro.....	29
2.2 Cultura.....	35
2.3 Lengua.....	39
2.4 Cosmovisión.....	44
2.5 Tradición Oral.....	48
2.6 El mito.....	51
2.7 El rito.....	55
2.8 La memoria colectiva.....	59

## **Capítulo III**

### **Metodología de la investigación**

3.1 ¿Por qué el enfoque cualitativo?.....	64
3.2 El enfoque cualitativo/interpretativo.....	65
3.3 El proceso de recopilación de datos.....	67
3.4 Las entrevistas semi-dirigidas.....	68

3.5 La guía de entrevista.....	68
3.6 La selección de los participantes.....	71
3.7 El desarrollo de las entrevistas.....	72
3.8 Lugar de las entrevistas.....	73

## **Capítulo IV**

### **Análisis e interpretación de los datos**

4.1 Significados y atribuciones de Mirinkua.....	75
4.2 Significados y atribuciones de Japinkua.....	80
4.3 Lugares y tipos de manifestación.....	84
4.4 Creencias en torno a la figura de Mirinkua y Japinkua.....	87
4.5 Valores, ideales, concepciones de la vida y la muerte.....	92
4.6 Conclusión.....	96
Bibliografía.....	97

### **Anexos**

- Guion de entrevista.....98
- Relatos derivados de las entrevistas
- “Chu-popu y su amigo el diablo” .....102
- “La víbora.....109
- Guion adaptado para radio “serial de programas” (CD)

## INTRODUCCIÓN

La presente investigación titulada *Mirinkueri ka Japinkueri ambe uantantskuecha*, relatos de *Mirinkua*<sup>1</sup> y *Japinkua* se realizó en la comunidad p'urhépecha de San Francisco Pichátaro, la tesis es el resultado de un trabajo de campo que implicó la observación directa, la aplicación de entrevistas a los actores sociales, así como pláticas informales con personas mayores que han vivenciado experiencias directas con estos seres imaginarios, cabe mencionar que los conceptos de *Mirinkua* y *Japinkua* están muy presentes y arraigados en la vida del pueblo p'urhépecha, por lo cual son dos figuras conocidas y mencionadas en esta cultura.

El estudio pretende mostrar una interpretación aproximada del significado simbólico que las personas y el imaginario colectivo atribuyen a las figuras míticas de *Mirinkua* y *Japinkua*. La investigación muestra la visión de las personas de la comunidad, puesto que las creencias que ellos tienen, se conjugan con los saberes prácticos, que se desempeñan en lo cotidiano ya sea individual o colectivamente, cabe mencionar y aclarar que para lograrlo, esta tesis está desarrollada y estructurada en conceptos como cultura, lengua, cosmovisión, tradición oral, los cuales estude en las diferentes asignaturas durante mi formación. Dada la importancia de conservar y difundir parte de la información que se recuperó durante el proceso de investigación y en virtud de que mi formación la realice en la terminal de comunicación intercultural anexo también al final un guion para radio “Serial de programas” adaptado de acuerdo a la presente investigación, para de esta manera llevar a cabo la difusión de las entrevistas y narraciones mediante el registro sonoro y textual de las vivencias de los informantes. Considero que esta primera etapa de trabajo de indagación que realicé es fundamental

---

<sup>1</sup> El alfabeto práctico de la lengua p'urhé utilizado en esta tesis fue el que elaboro en 1980 el grupo p'urhépecha de etnolingüistas, en el marco del Programa de Formación Profesional de Etnolingüistas, Pátzcuaro, aclarando que se respetan las palabras escritas en p'urhépecha del siglo XVI.



para contextualizar el sentir y significado que las personas atribuyen a estas dos figuras míticas, para posteriormente ampliar y difundir los materiales que resulten de esta y nuevas investigaciones en formato textual o sonoro.

Es muy importante señalar que el hecho de ser originario de esta comunidad me permitió contar con información privilegiada pues tuve acceso a distintas fuentes y espacios de información, desde la familia, las personas mayores, autoridades barriales y comunales.

El trabajo está estructurado en cuatro capítulos, en el primer capítulo se expone una descripción general del contexto social, natural y físico en donde se desarrolló la investigación. En esta primera parte del trabajo se pone especial énfasis en aquellos aspectos que reflejan la composición sociocultural y el sistema de creencias que se vive y nutre. Se pretende remarcar como el sistema de creencias está estrechamente asociado a la cosmovisión indígena de la propia comunidad, a partir del conocimiento y comprensión de estos fenómenos podemos deducir que ciertas prácticas y costumbres nos pueden ayudar a entender las creencias y simbolismos que se configuran alrededor del mito de Mirinkua y Japinkua.

En el segundo capítulo se adoptan los conceptos teóricos que manejan algunos autores y que para efectos del presente trabajo son referentes fundamentales para sustentar, contrastar y respaldar la presente investigación con lo que dichos autores sostienen. De esta manera, se retoman las perspectivas teóricas en relación a cosmovisión, lengua, cultura, mito, tradición oral, rito y memoria colectiva.

La metodología que se adoptó para sustentar el proceso de indagación del presente trabajo es motivo del tercer capítulo. Por la naturaleza de la investigación hemos considerado la metodología de corte cualitativo, pues a nuestro juicio el enfoque

interpretativo es el más apropiado para hacer visible y comprensible un fenómeno sociocultural, posteriormente se enuncia el proceso que se siguió para la recopilación de los datos empíricos, así como los instrumentos de indagación aplicados, para finalmente llegar a la organización y sistematización de los datos para su análisis.

Finalmente en el cuarto y último capítulo se procede a realizar un análisis riguroso de la información que arrojaron las entrevistas, los datos recuperados en el terreno contrastados con los conceptos que se enuncian en el marco teórico, el análisis se realizó a partir de un cuerpo de categorías que emanaron de los datos empíricos esto con la finalidad de interpretar el significado que las personas atribuyen a las figuras de Mirinkua y Japinkua, figuras representativas y muy mencionadas en sus diferentes manifestaciones que sin duda alguna se cristalizan en la vida social y cultural de la comunidad indígena de San Francisco Pichátaro.

### **A. Planteamiento del problema**

Mediante la observación en la comunidad p'urhépecha de San Fco. Pichátaro he podido constatar la enorme diversidad sociocultural que se encuentra en ella así como también aquellos elementos, valores y costumbres culturales que se encuentran en proceso de deterioro como es el caso de la lengua p'urhépecha aunque el uso de esta aún está presente en ciertos espacios sociales es necesario precisar que el nivel de desplazamiento que está sufriendo la lengua autóctona en favor del español es muy elevado, solamente las personas mayores la conservan y la usan en sus conversaciones cotidianas y en las convivencias sociales, esto es preocupante ya que la lengua da vida a la tradición oral, entonces si no se retoman aquellos aspectos en los que influye la lengua, se perderá una parte importante de la identidad y cultura del pueblo, como por ejemplo, el discurso en lengua p'urhépecha del t'arhepiti (viejo) ¿qué significados

tiene? ¿Qué dice? ¿Qué significados simbólicos encierran los mitos, las historias, leyendas y las sentencias?, ¿cómo se explican los mitos y rituales en la vida social y sus relaciones con la naturaleza en los que está presente la memoria colectiva y la tradición oral a través de la lengua p'urhépecha?

Pichátaro tiene un amplio marco de creencias (unidas a la naturaleza y a la religiosidad) atadas a su cosmovisión que se expresan mediante la lengua p'urhépecha dando como resultado un proceso sociocultural, en ella existen muchos géneros de la tradición oral, portadores de mensajes, advertencias, significados, valores, lúdicos, información valiosa, verídica, mitológica e histórica y la concepción tan particular de su mundo cultural.

También existen géneros de la tradición en abundancia tales como las sentencias, que a manera de advertencia prohíben llevar a cabo una acción por una superstición que se encuentra en su mensaje, tanto para hombres como para mujeres. Historias, es decir hechos históricos verídicos que a través del tiempo se siguen recordando. Mitos los cuales son aún más reflejados en el pensar de la cultura, actualmente las adivinanzas, chistes, anécdotas se dan de manera natural en el tejido social de la comunidad, en las conversaciones, es decir en el colectivo de un pueblo, que convive y se organiza.

Esto lo aprecio y lo sé, porque lo he vivido al ser parte de esta colectividad, de su contexto cultural, soy parte de ella, parte de mi experiencia familiar social está en este contexto, nací y crecí rodeado de todos los actos, costumbres, tradiciones y creencias, de tal manera que mis actos conscientes o inconscientes reflejan rasgos de mi identidad cultural y cosmovisión comunitaria.

Esto favoreció enormemente para indagar el tema, con una visión desde dentro de la misma, lo cual me permitió tener una visión diferente, de ello me di cuenta hasta el

momento de elaborar este trabajo, porque estaba tan acostumbrado a ver los aspectos socioculturales que se encuentran inmersos en la comunalidad, que nunca pensé en lo importantes que eran para la vida comunitaria, es por ello el interés de realizar el presente estudio como una manera de difundir la cultura y la cosmovisión p'urhépecha, reconozco que hacen falta estudios e indagar más, lo cual plantea problemas de investigación variados, ya que la cosmovisión y cultura indígena puede abordarse desde distintos enfoques teóricos y metodológicos, con este tipo de investigaciones se amplían las posibilidades para comprender como influyen nuestras creencias en la forma de vivir y organizarnos, además de fortalecer y enriquecer nuestra cultura.

Los estudios de la tradición oral y la memoria colectiva son muy importantes ya que estos géneros tienen un significado y dan sentido a la vida comunitaria por tal motivo se pretende profundizar en el estudio del mito de Mirinkua y Japinkua. Es por ello que este tipo de estudios son importantes ya que de no hacerlo, todos los valores que encierran los mitos y rituales en torno a estas figuras se encuentran seriamente amenazados por la visión moderna.

Considero que los mitos de Mirinkua y Japinkua son un campo de estudio por que es importante recopilar las riquezas de saberes, conocimientos y valores que se expresan a través de la tradición oral, más específicamente los que se transmiten por medio de los mitos de Mirinkua y Japinkua, ya que de no hacerlo existe la posibilidad de que los referentes de la memoria colectiva (que están muy vinculados a la lengua, cultura y cosmovisión indígena p'urhépecha) que aún están vivos se pierdan definitivamente y con ello habremos perdido el acervo cultural milenario acumulado no sólo del pueblo purépecha sino de la humanidad entera.

Esta investigación se sustentó bajo las siguientes interrogantes:

- 1.- ¿Qué significados encierran los relatos de Mirinkua y Japinkua que están tan presentes en la vida cotidiana de la comunidad?
- 2.- ¿Cómo están vinculadas estas figuras con la vida social y cultural?
- 3.- ¿Qué sentido le dan a estas figuras las personas?
- 4.- ¿Por qué estas narraciones son un proceso constructivo de la memoria colectiva de las personas mayores?
- 5.- ¿De qué manera estas figuras se vinculan con la cosmovisión, cultura y la lengua?

### **B. Objetivo general**

Interpretar el significado simbólico que las personas de la comunidad p'urhépecha de San Francisco Pichátaro atribuyen a las figuras de Mirinkua y Japinkua.

### **C. Objetivos particulares**

- Recrear la memoria colectiva mediante proceso de investigación, recopilación de información sobre el mito de Mirinkua y Japinkua género de la tradición oral viva de la comunidad p'urhépecha de San Francisco Pichátaro.
- Recuperar mediante la observación directa, pláticas informales y entrevistas, los significados de estas dos figuras míticas.
- Entrevistar a personas que hayan presenciado vivencias directas con estas figuras de Mirinkua y Japinkua o bien que tengan conocimiento de las mismas.

- Describir, analizar y explicar los resultados que arrojaron las entrevistas buscando siempre la articulación con los objetivos de la investigación y marco teórico

#### **D. Justificación**

La motivación por esta investigación nace de mí propio interés de contribuir e indagar una pequeña vertiente de la cosmovisión de Pichátaro, me nació la inquietud por conocer más a fondo su cultura, sus costumbres y tradiciones, sus formas de organización social pero en especial solo una parte de “la tradición oral”, que se relaciona con el mito de Mirinkua y Japinkua, puesto que existen investigaciones de otras comunidades p’urhépecha de la región, donde se han hecho estudios referentes a estos mitos, historias y parte de su cultura, sin embargo, en la comunidad p’urhépecha de Pichátaro hacen falta trabajos desde la perspectiva de esta colectividad, ya que no existen muchos antecedentes de este tipo de estudios, donde se dé a conocer su cultura y cosmovisión partiendo de la memoria colectiva, específicamente en el mito de Mirinkua y Japinkua dos figuras simbólicas y reconocidas en la cultura p’urhépecha.

En el presente trabajo solo se analizará el significado de un género de la tradición oral, un mito en dos vertientes Mirinkua y Japinkua, consideramos importante el estudio porque estos son dos entes que tienen una gran importancia en la vida de las personas, su nombre es en lengua p’urhépecha, son portadores de mensajes, valores, normas que tienes que cumplir, concepciones propias del mundo que creó este pueblo, y la cultura p’urhépecha en general, además de que se caracterizan por ser irreales ya que provocan un juego con la mente y se manifiestan de diferente manera, caracterizados por aparecerseles a personas en el cerro o dentro de la comunidad a personas en su sano juicio y en estado de ebriedad.

Es por ello que para este trabajo cobra importancia recurrir a las personas que hayan vivenciado alguno de estos personajes para profundizar aún más en la comprensión de estos fenómenos, además es una buena manera de difusión cultural, mediante un proceso de recuperación y registro de la memoria colectiva en las personas mayores ya que como se mencionó ellos son las portadoras de estos conocimientos, tanto de la lengua como de la cosmovisión comunitaria, de no hacerlo así se corre el riesgo de que sucumban en el olvido, y se pierdan, es por ello la importancia de la recopilación de diversas fuentes memorísticas.

Es importante considerar que si no se registra información sobre estos mitos, se estará perdiendo lo que ha logrado sobrevivir a través del tiempo de generación en generación, para así mostrar un sentido organizado y colectivo, ya que en estos podemos encontrar hechos fantásticos, llenos de entretenimiento y aventura donde se encuentran las creencias, costumbres y tradiciones de un pueblo, ya que si no es de esta manera se pierde por completo llevando al “olvido social”.

Además, los resultados que arroje esta investigación pueden ser de mucha utilidad para la comunidad ya que estará a disposición de la misma, con la finalidad de que pueda consultarse. Al lograr el objetivo de la presente investigación se habrá contribuido a depositar un saber y abrir camino para futuras investigaciones de este tipo.

Para lograr el objetivo general de la investigación se adoptó la metodología cualitativa, puesto que consideramos que este enfoque es el apropiado para recuperar el pensar y el sentir de las personas, es decir la situación concreta que se vive en la comunidad.

## CAPITULO UNO

### **Etnografía de la comunidad p'urhépecha de San Francisco Pichátaro, enfocada a la investigación**

#### ***1.1 Ubicación geográfica***

La comunidad p'urhépecha de San Francisco Pichátaro está ubicada en la cuenca del lago de Pátzcuaro, en la región denominada sierra p'urhépecha, “Pichátaro significa lugar donde se fabrican clavos de madera cuyo significado etimológico proviene de la palabra p'urhépecha “chararhu” (Medina, 1986, p. 69). Tiene la categoría política de autogobierno, regida por usos y costumbres en el Estado de Michoacán de Ocampo. De acuerdo al estudio que realizó el Instituto Nacional Indigenista (INI, 2000) actualmente conocido como CDI la comunidad se encuentra a una altitud de 2,350 M.S.N.M”. Según el último censo del INEGI (2010), Pichátaro cuenta con una población total de 4,952 habitantes, de los cuales 2586 mujeres y 2366 hombres.

#### ***1.2 Territorio comunal***

Pichátaro colinda al Norte con el ejido de San Isidro, municipio de Nahuatzen en Uanaparaku, es decir la falda del Juata K'eri (Cerro Grande); al Noroeste en dirección del cerro Siapu (Cerro de las Estacas) colinda con la comunidad de la Zarzamora, en esta parte se encuentra ubicado el manantial que se conoce como Uetiro; al Este donde se encuentra el cerro Ichastsikurini, hasta llegar el ojo de agua llamado P'omio colinda con los ejidos de Uricho, Erongaricuario y Arocutin; al Sur se encuentra el cerro Uinumbani y colinda en este punto con el municipio de Tingambato; Al Oeste donde se encuentra el ojo de agua Tsakapu Sapichuecha (Las Peñitas) y el Iurixhi Juata (Cerro de la Virgen) colinda con las comunidades de Comachuen y Sevina.



De acuerdo a la monografía de la comunidad (1988), Pichátaro cuenta con una extensión territorial de 91, 278, 000 hectáreas, de las cuales de acuerdo al INI (2000) 4,500 son boscosas y 5.000 hectáreas de terrenos se utilizan para la agricultura y ganadería. La tenencia de la tierra es de régimen comunal, lo cual está especificado y establecido en la carpeta básica de la comunidad, cuya resolución presidencial data de 1999. Existe un área de 325 hectáreas de terrenos cultivables de carácter ejidal, los cuales se ubican principalmente en los puntos denominados Charachapu, San Mateo, Uanaparakuni, los llanos de Kanhankio y Karixo.

Esta información se puede comparar con la que describe el libro fiestas de Michoacán:

A raíz de los múltiples cargos religiosos, de que era objeto el indígena en aquella época, para el movimiento revolucionario de 1910, tenía enajenadas la mayor parte de las tierras cultivables. Con el movimiento agrario, en el régimen cardenista, le fueron restituidas sus tierras, por lo que erróneamente se formó un grupo de ejidatarios, lo que dio origen a una gran división en la comunidad, que por muchos años obstaculizó su progreso. Hubo derramamiento de sangre y perdió la vida el líder agrarista Esteban Álvarez, que a la fecha nadie recuerda, y cuyo nombre se le dio a la Escuela que en la actualidad lleva el nombre de Miguel Hidalgo. Pichátaro se unió al movimiento revolucionario de 1910, y el hecho sobresaliente con el que sus habitantes se solidarizaron, fue incendiando las oficinas que el talamontes más notable, Santiago Shleym, tenía establecidas en terrenos de la comunidad (Medina, 1986, p.71).

Pichátaro se encuentra rodeado de elevaciones montañosas, por lo que predomina un clima frío, de acuerdo al INI (2000) científicamente el tipo de clima es templado subhúmedo. Entre los cerros más importantes destacan: Juata K'eri (Cerro Grande),

también conocido como cerro de “El Chivo”; Kuixu; Sĭapu (Cerro de las Estacas); Ichastsĭkurini; Uinumbani y Iurixi Juata (Cerro de la Virgen), colindante con las comunidades de Comachuén y Sevina.

Existen otros cerros y lugares cuyos nombres son puntos de referencia muy importantes para los comuneros, los cuales en su mayoría se conocen en lengua p’urhépecha como: Pakustakurhu, Uanaparaku, Kupuntaro, Kanhankio, Kuipakurhakua, Urhikua Itsĭri (El encino del agua), “El Malpaís”, San Mateo, Tarechu Iumbania (La joya del gallo), Karhasĭ Anhanio (Lugar donde está un tejocote parado), Tsarapu, Nunuxuata, Charachapu, Kiripa, Karixo, El Chambu, Parisapio, Charanda, Vaquero e Irastaskuarhu entre otros.

Siete manantiales (ojos de agua) se ubican alrededor del poblado: Uetiro, Chunchunkuta, Uirakuarhu, Urhundikua, P’omio, Kanankio y “El ojo de Agua”. Los dos últimos abastecen de agua potable a la comunidad, junto con el pozo profundo que se perforó hace cinco años.

### ***1.3 Flora***

En la comunidad se pueden encontrar una gran variedad de árboles frutales domésticos y silvestres como, mansani t’eri, (manzana camuesa) mansani xarhipiti (manzana chata), manzana California, Chenkua (cerezo), Perasĭ (Pera), kupu (ciruela), membrillo, t’urasu (durazno), karhasĭ (tejocote) y nuez. Cabe señalar que la mansani t’eri (manzana camuesa) es originaría de la comunidad, solo crece y se reproduce en este lugar. Durante el verano algunas familias complementan sus ingresos vendiendo la fruta en Cherán, Pátzcuaro, Paracho y Uruapan.

En los cerros y montes abunda una gran diversidad de flora silvestre, la flora es abundante en pukuricha (pinos), los cuales se clasifican en pukuri tepajkura (pino

chino), pino lacio, pukuri kantsimbo (pino kantsimbo), pukuri aparhiku (pino ortiguillo), también sobrevive la especie denominada Urhikuicha (encinos), que se localizan con mayor abundancia en el cerro del malpaís; tepamu (tepamo); panhanjxuni (madroño) y uitsukuni (cedro).

En los bosques, valles, barrancas y milpas se pueden encontrar diversos tipos de plantas, algunas de las cuales contienen propiedades medicinales, alimenticias, simbólicas y de ritual, las más conocidas son: el Nurutini que solamente se reproduce en el cerro del Malpaís, en donde abundan los encinos (urhikuicha), el té de “Quiensabe”, tsirani tsitsiki, tsararaku tsitsiki, tsintsunkarani (toronjil), tabardillo, puruantsikua (talayote), xharakata (retama), gordolobo, árnica, xakua (quelite), kamemba entre algunas otras.

En el bosque también se producen diferentes clases de Terekuicha (Hongos) comestibles, principalmente en temporada de lluvias, las personas los recolectan para complementar su alimentación, vender en la plaza del pueblo y cambiar a manera de “trueque” en la ciudad de Pátzcuaro, las variedades de hongos más conocidas son la Paxakua que se da solamente en las partes donde abundan los encinos, “Hongos Amarillos”, “Panaterekua” (Hongos en forma de pan), “patitas de Pájaro”, Iarhini Terekua (“Hongo de Iarhini”), “Trompas de Puerco”, “Orejas de Ratón”, entre algunas otros que se encuentran en menor abundancia.

#### ***1.4 Fauna***

Habitan diversas especies de fauna silvestres y doméstica, animales domésticos, como el Chanxaki (Burro), Tekejchu (Caballo), Uakasi (Vaca) Karichi (Borrego), algunos de estos animales se utilizan para el trabajo, como cargar la leña, labrar la tierra, acarrear madera, entre otras actividades, también algunas personas cuenta con Tsíkatecha (Gallinas), Tarechuecha (Gallos), Kurukuecha (Guajolotes) y Kuchiicha (Cerdos).

Entre los animales silvestres tenemos, el Axuni (Venado), Uakuini (Ardilla), Auani (Conejo), Jiaki (Ratón) K'umu (Tuza), Akuitsi (Víbora), Tikuilichi (Lagartijo) Kuini (Pájaro), Echekuriti (Ajolote), Kokoni (Escorpión), Tukurhu (Tecolote), Kuitsiki (Zorrillo), Amatsi (Tejón), Isinku (Armadillo), Jiuatsi (Coyote), Tinui (Correcaminos), Tsikata Tsimarroni (Gallina Cimarrona) K'uaki (Cuervo), Kuritsi (Zopilote) Uakuxi (Águila) y algunos otros.

### ***1.5 Agricultura***

Como ya se mencionó anteriormente, la comunidad posee alrededor de 5000 hectáreas dedicadas a la agricultura y ganadería, la producción agrícola ancestral de la comunidad ha sido la siembra de la cebada, trigo y maíz.

Actualmente algunas familias siguen sembrando maíz para el autoconsumo, de acuerdo al conocimiento y práctica tradicional, el jefe de casa se va al cerro con sus animales a barbechar la tierra para la siembra, en los trabajos de la siembra y escarda participa la familia, esposa e hijos, y para la cosecha acompañan a la familia parientes y conocidos, anteriormente todo el maíz se acarrea en carretas<sup>2</sup>, en la actualidad solamente algunas familias siguen usando la carreta, la gran mayoría transportan el maíz en camionetas, algunas personas realizan el barbecho y la siembra, haciendo uso de la tecnología moderna como el tractor. Aún se mantienen ciertas prácticas ancestrales como el hecho de que, la esposa, acompañada de sus familiares preparan y ofrecen la comida el día de la cosecha, los peones son parientes o amigos, el pago por un día de trabajo consiste en un costal de mazorca carretero (80 kilos aproximadamente), y durante la comida se

---

<sup>2</sup> Anteriormente las personas dedicadas a la agricultura contaban con carretas de madera bien elaboradas para el acarreo del maíz, estas carretas eran jaladas por dos bueyes y tenían una capacidad para cargar alrededor de una tonelada de mazorca, actualmente se han sustituido por yuntas y guayines, aunque son pocas las personas que cuentan con estas herramientas.

disfruta el tradicional churipo y las kuruntas, en un ambiente en el que participa toda la familia.

En los últimos años la siembra de la avena se ha incrementado y esta se produce principalmente para venta como forraje dentro y fuera de la comunidad, más recientemente, los empresarios de la papa han llegado para tomar en renta los terrenos productivos a un precio mínimo por hectárea, que en muchas ocasiones no es equitativo en relación a la enorme producción que obtiene de este vegetal, la siembra de este producto disminuyen considerablemente la fertilidad de las tierras por el uso excesivo de agroquímicos, provocando daños al medio ambiente en general, incluyendo la flora y fauna, una ventaja que trae consigo la siembra de la papa es el empleo temporal asalariado, contribuyendo a la economía de hombres y mujeres, adultos y jóvenes, sin embargo el trabajo lo realizan como peones en esta nueva producción.

### ***1.6 Fuentes de ingreso económico***

En la actualidad la base económica de la mayoría de la población es la elaboración de muebles de madera rústicos y tallados, desde hace aproximadamente 30 años la mayoría de las personas empezó a dedicarse más a este oficio y destaca por la peculiar forma del tallado, la elaboración de muebles de madera está muy asociada con el aprovechamiento de los recursos forestales como fuentes de ingreso económico.

Otra actividad muy importante y que generalmente realizan las mujeres es el llamado “textil bordado” en punto de cruz, las mujeres confeccionan diversos tipos de textil bordado como: uanengos (camisas de mujer), servilletas, almohadones, manteles, sabanitas, bordados para calzones de manta que se utilizan en la danza de viejitos de la comunidad, así como el bordado de gancho alrededor de algunas prendas, en la confección de bordados las mujeres plasman diversas figuras de animales y flores

locales, entre algunas otras imágenes influenciadas por el proceso de modernidad que vivimos.

La mujer p'urhépecha por su naturaleza es símbolo de delicadeza y belleza por lo cual tiene la capacidad de combinación de colores, creatividad y paciencia para elaborar estas prendas que reflejan y forman parte de la identidad de la comunidad. Mediante esta actividad las mujeres contribuyen económicamente a la familia.

Otra fuente importante de ingreso para las familias pichatarenses es la extracción de resina de pino, según la información que brindaron las personas mayores por medio de las entrevistas que se realizaron, fue a finales de la década de los cuarenta cuando llegaron unos ingenieros de Jalisco los cuales capacitaron a los comuneros y les enseñaron las técnicas de la resinación, aproximadamente a finales de los años sesenta se hizo un reparto comunal de los bosques, a cada barrio se le asignó una extensión de área boscosa para que se distribuyera de manera equitativa a sus respectivos integrantes, cada barrio entregó a sus miembros un determinado número de pinos para la resinación así como para el cuidado y mantenimiento del mismo, muchas familias viven de los ingresos que reditúa este trabajo.

En la actualidad este reparto comunal sigue vigente aunque en todos los barrios hay comuneros que se dedican a resinar, existen tres barrios con mayor producción de resina, en primer lugar está el Barrio de San Miguel con 90 resineros, le siguen San Bartolo II con 45, San Bartolo I con 40, Barrio de Santo Tomas I con 29 y el Barrio de los Santos Reyes con 10, los cuales entregan este producto a los depósitos de la comunidad, mientras que los otros dos barrios ya no cuentan con áreas boscosas, solo recogen pocas cantidades excepto el Barrio de San Francisco que ya no la obtiene porque una plaga exterminó casi por completo sus bosques. Actualmente hay tres

depósitos en donde se compra el producto, el precio es variable, en el momento de hacer esta investigación el precio por kilo de la resina era de \$11.50 (once pesos con cincuenta centavos), un resinero recoge 80 kilos de resina en promedio, en un lapso de 15 días aproximadamente.

La resina se entrega a empresas resineras de Morelia y Zacapu. El representante de bienes comunales junto con su comité, son quienes se encargan de administrar todos los asuntos relacionados con la resina, las personas que se ocupan de recibir la resina son elegidas en asambleas barriales y se hace de manera rotativa.

El régimen comunal del territorio asigna el derecho a todos los comuneros de recolectar plantas, hongos y leña en cualquier área del territorio comunal, independiente al barrio al que pertenezcan. Como se ha venido mencionando la base económica de la comunidad es la elaboración de muebles de madera, por tal motivo se aprecia una sobreexplotación de los recursos forestales que se ha convertido en un serio problema.

Aunque el aprovechamiento forestal se realiza mediante un permiso que autorizan las autoridades barriales y comunales en pequeñas cantidades, persiste la tala clandestina que se ha convertido en una fuente importante de ingresos económicos para muchas familias, la tala inmoderada genera conflictos y tensiones entre los talamontes y los resineros así como con las autoridades civiles, comunales y forestales.

Actualmente se sigue practicando el comercio mediante el “Trueque”, (mojtakuni, cambiar algo) el trueque se conoce desde hace mucho tiempo. El trueque como sistema de intercambio tradicional contribuye principalmente a proporcionar la alimentación de las comunidades que participan.

Las mujeres de la comunidad mayores y jóvenes, acostumbran asistir al trueque que se realiza en la ciudad de Pátzcuaro los días martes y viernes de cada semana, en este lugar intercambian maíz, tortillas, papa, textil bordado, pan, hongos, frutas, ocote, por alimentos como verduras, pescado, pan, tamalitos, losa de barro, petates, escobas de palma, entre otras cosas, el intercambio se realiza con personas de otras comunidades de la rivera del lago de Pátzcuaro. Existen muchos comerciantes los cuales en sus tiendas venden diversos productos y artículos de carácter comercial, otros venden frutas y verduras, pan tradicional que elaboran las mujeres del lugar, atoles, leche y algunos otros productos.

### ***1.7 Servicios***

Pichátaro cuenta con servicios de energía eléctrica y agua potable, el agua para consumo se extrae de los manantiales de Kanankio, el Ojo de Agua y del Pozo Profundo que abastecen a la población.

Diversas unidades cubren los servicios de transporte para trasladarse, tales como: taxis, combis, autobuses y vehículos particulares, también se cuenta con medios de comunicación como: radio, televisión, telefonía de casa, teléfono público, telefonía celular, internet, cablevisión, sistema de perifoneo y correo.

Varias instituciones cubren los servicios educativos a la población escolar, desde la enseñanza inicial hasta la educación superior. Cuenta con dos centros de educación inicial, tres centros de educación preescolar bilingües, una escuela de educación especial, dos escuelas primarias con turnos matutino y vespertino, escuela primaria Fed. Miguel Hidalgo y la escuela primaria Fed. Bilingüe Benito Juárez, una secundaria



Fed. El Colegio de Bachilleres, recientemente, en el año 2008, se instaló en la comunidad la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán (UIIM); también funciona una escuela de música infantil, una biblioteca pública Tata Jurhiata, ubicada en la planta baja de la casa comunal, el Instituto Nacional de Educación para los Adultos ofrece cursos de alfabetización y certificación abierta, recientemente se instaló el museo comunal.

Tres comedores comunitarios brindan atención, principalmente a las personas de la tercera edad, una tienda comunitaria DICONSA, una lechería LICONSA ubicada en la casa comunal donde también se encuentra instalada una cocina económica.

La comunidad cuenta con un Centro de Salud que brinda servicios médicos en general a las personas de la misma y aquellas que tienen el programa Oportunidades. Hay cuatro consultorios médicos particulares con sus respectivas farmacias, además de estos servicios médicos también se encuentran los llamados médicos tradicionales, los cuales curan de acuerdo a la cosmovisión del pueblo y con los conocimientos que les fueron heredados de sus antepasados.

### ***1.8 Religión y sistema de gobierno***

La religión que predomina es la católica ya que una gran mayoría de feligreses profesan esta religión, es importante destacar que el catolicismo está estrechamente vinculado con el sistema de cargos religiosos de la comunidad, en los últimos años se han creado nuevos grupos religiosos como son: los Testigos de Jehová, Pentecostés y Renovación Católica.

A partir del año de 2016, el sistema de gobierno de Pichátaro está a cargo de un concejo comunal, integrado por 9 comuneros, siete varones y dos mujeres. Los miembros del

concejo comunal fueron nombrados por cada uno de los siete barrios y ratificados en asamblea comunal conforme a la tradición comunitaria de usos y costumbres.

Es importante señalar que el tránsito de un gobierno representado en la figura individual de un jefe de tenencia a la de un gobierno de carácter colectivo representado por un concejo comunal, se dio en un proceso de lucha política y jurídica que la comunidad emprendió en los últimos años. Esta lucha por la reivindicación de los derechos individuales y colectivos dio como resultado el reconocimiento legal a la libre determinación, la autonomía y el autogobierno bajo el régimen de usos y costumbres ancestrales.

El gobierno comunal autónomo está integrada por las autoridades tradicionales que son: los encabezados de barrio, el concejo comunal y la representación de bienes comunales. En el último trimestre del año 2016, la comunidad inició a ejercer la autonomía en el plano financiero, ejerciendo el presupuesto que por ley le corresponde y que anteriormente estaba administrado por el ayuntamiento municipal. Para la atención de los asuntos civiles y comunales el gobierno local está organizado por las siguientes áreas: seguridad y justicia comunal, salud y bienestar, deportes, educación y cultura, obras públicas, cuidado del territorio y medio ambiente, administración de las finanzas y gestión de proyectos, cada uno de los concejeros es responsable de un área para la atención de la seguridad, servicios, salud, obras públicas y mejoramiento de la vida comunal.

Desde la época colonial Pichátaro está integrado por siete pueblos actualmente denominados como barrios (San Miguel, San Francisco, Los Santos Reyes, San Bartolo I, San Bartolo II, Santo Tomás I y Santo Tomás II), cada uno representado por su autoridad lo que le da una dinámica muy particular para la toma de decisiones en todos

los asuntos que competen a la comunidad. El nombramiento de estas autoridades se realiza en asambleas barriales y comunales. La máxima autoridad en la toma de decisiones lo constituye la asamblea comunal.

El encabezado de barrio es una figura muy importante en la estructura de gobierno comunal, su función es de guiar, administrar y resolver los asuntos del barrio con base a su experiencia, debe asistir a las reuniones a la casa comunal, ya sea con las autoridades comunales, municipales o personas de las dependencias oficiales, para escuchar y tomar nota de los acuerdos o proyectos que se están gestionando, posteriormente baja la información a los miembros de su barrio en donde se toman los consensos y acuerdos de manera colectiva. Los encabezados de barrio son pilares importantes para que todo funcione en la comunidad, son determinantes para la toma de acuerdos y decisiones en las asambleas comunales, de tal manera que para atender un problema o acordar un asunto en una asamblea comunal, se requiere que esté la mayoría de los encabezados, de lo contrario no se pueden tomar decisiones que beneficien a la comunidad. De igual manera los encabezados participan en la organización de las fiestas patronales y barriales.

La casa comunal atiende los asuntos de carácter civil como los pleitos, conflictos entre familias, demandas, es el enlace directo con la secretaria de finanzas, gestiona y comunica apoyos ante las instancias oficiales, organiza las faenas para el mejoramiento de la comunidad, entre otros aspectos. Las formas de impartición de justicia están muy asociadas a los usos y costumbres de la comunidad, por ejemplo, para resolver un conflicto entre familias, el consejo comunal cita a las personas involucradas en el problema, después de un careo la autoridad invita a las partes en conflicto a que lleguen a un arreglo, se llega a un acuerdo entre ambas partes avalado por la autoridad, los acuerdos son respetados por los involucrados.

El representante de bienes comunales, se encarga de administrar y vigilar los recursos que se encuentran dentro del territorio comunal (forestales, pétreos, aguas, pastizales, etc.), también gestionar asuntos de los resineros y la resina.

### ***1.9 Cargos y festividades***

En la comunidad hay un sistema de cargos religiosos relacionado con el ciclo anual de fiestas, durante el año civil se realizan festividades de acuerdo a los cambios de los ciclos lunares. Las fiestas son organizadas por los cargueros que son nombrados para cumplir estas responsabilidades, algunos son asumidos de manera voluntaria mientras que otros son designados en asamblea. Entre los compromisos más importantes se encuentra el carguero del niño dios, llamado “Colector”, es la persona que tiene en su casa la imagen del “niño Jesús”, esta responsabilidad se asume de manera voluntaria, sin embargo el colector es considerado una autoridad religiosa y representa a la comunidad, su función principal es colaborar con el sacerdote en los asuntos y trabajos relacionados con la iglesia durante un año. El colector se apoya de un comité integrado por dos regidores, un mayordomo y un jallindi quienes colaboran con el colector y cumplen funciones similares.

Todos los cargos están relacionados con la cosmovisión comunitaria vinculados con el ciclo anual de fiestas de la comunidad, como se menciona en el libro fiestas de Michoacán:

Después de la conquista se impuso el catolicismo entre los indígenas, y el sacerdote católico remplazo al indígena. Este remplazo o fusión de dioses indígenas con santos católicos, así como la preservación de festividades paganas

dedicándolas a los santos, fueron reconocidas y aun promovidas por los misioneros que evangelizaron al pueblo purépecha. Estos aspectos de la religión no organizada y los elementos indígenas incorporados al culto católico local, formaron una parte importante de la cultura de la comunidad de Pichátaro (Medina, 1986, p. 73).

Pichátaro tiene un ciclo anual de fiestas amplio que cubre cada uno de los meses del año de acuerdo a su cosmovisión, estas reflejan las costumbres, tradiciones y una organización comunitaria basada en la vida social antepasada, “claro ejemplo de autenticidad tan es así, que todavía hoy las fiestas y cargos religiosos de la misma, a pesar de los cambios a través del tiempo, son uno de los más claros ejemplos de la conservación y autenticidad de las tradiciones purépechas” (Medina, 1986, p.74).

Entre las más importantes y significativas que se celebran en la comunidad está la fiesta de la preciosa sangre de cristo, la del Arcángel San Miguel y la del Corpus Christi. En la fiesta patronal dedicada a la Preciosa Sangre de Cristo que se realiza el día 6 de agosto de cada año, hay una organización comunitaria muy intensa en la que participan los siete barrios, en forma rotativa cada año se turnan las distintas comisiones como son: el pago de la misa y adorno floral de la iglesia, la entrada de la cera, el castillo, las bandas de música, las corridas de toros, entre otros aspectos.

Muy parecida es la organización para la del Arcángel San Miguel el día 29 de septiembre, en el barrio del mismo nombre, se organizan diferentes comisiones de señores, jóvenes y señoritas del barrio para realizar la festividad.

En el Corpus Christi participan diferentes gremios de artesanos, campesinos, comerciantes, cazadores y panaleros, los cuales cuentan con sus respectivos cargueros,

quienes se encargan de reunir la cooperación entre sus integrantes, esta una de las más representativas en donde confluyen los sistemas de cargos y la cosmovisión p'urhépecha.

### ***1.10 Lengua inmersa***

Pichátaro al paso del tiempo, al igual que algunas otras comunidades p'urhépechas, está dejando de utilizar un importante elemento cultural, la lengua originaria, en la actualidad ya sólo hablan la lengua p'urhépecha las personas mayores. De la población total la gran mayoría es monolingüe en español, solamente las personas mayores de 60 años son bilingües pues se comunican simultáneamente en p'urhépecha y español. Cabe mencionar que aunque solo las personas mayores de 60 años son bilingües, existen otros rangos de edades de 30 a 50 años, de los cuales algunos entienden la lengua pero no la hablan, es decir conocen su significado pero no pueden expresarlo oralmente, del rango mencionado para abajo es decir de los 30 años de edad solo entienden algunas palabras en p'urhépecha o algunas oraciones y hay un último rango de las generaciones de niños y jóvenes entre los 5 y 20 años, que no entienden ni hablan la lengua, aunque existen intentos por parte de algunas instituciones educativas por recuperar y revitalizar el idioma originario, los avances son muy escasos frente al fenómeno del desplazamiento que está sufriendo la lengua a favor del español.

Las personas que aún mantienen la lengua p'urhépecha, son quienes en su gran mayoría conservan los saberes y prácticas ancestrales de la cosmovisión comunitaria. Este cúmulo de saberes forma parte de la memoria colectiva y se transmiten a través de la oralidad, rituales y mitos. Mediante la lengua p'urhépecha se conserva el enorme acervo cultural de la comunidad, aunque existe el riesgo de que se pierda al paso de los años, la

lengua aún está presente, se refleja en la cotidianeidad y en las relaciones sociales dentro de la comunidad, es un núcleo que da formas, maneras de expresarse y normas de convivencia social, tiene un valor y una importancia vital. La lengua p'urhépecha aún se refleja en la toponimia local como en su orografía, flora y fauna, así como diversos puntos importantes dentro de ellos, los mitos que surgen se desenvuelven en los cerros y en esos puntos, los personajes dentro de los mitos se conocen en lengua p'urhépecha y tienen un importante valor y significado para las personas, dentro de las fiestas familiares y comunales está presente la lengua, en una boda se hace presente a través del discurso del t'arhepiti<sup>3</sup>, no obstante el proceso de degradación que está sufriendo la lengua, aún sigue presente en ciertos espacios, también en la comunidad muchas palabras en p'urhépecha se utilizan de manera natural aun cuando predomina el español, aunque la lengua al paso de los años se pierda en la comunidad no se deteriorará por completo pues está enraizada en muchos aspectos dentro de ella.

### ***1.11 Breve historia de la comunidad de Pichátaro***

En la comunidad de acuerdo a la memoria colectiva y la tradición oral las personas saben que la historia de Pichátaro estaba conformada por siete pueblos:

El origen de esta comunidad se remota a la época prehispánica. Según la tradición oral eran siete tribus independientes que se localizaban en las inmediaciones en donde hoy en día se encuentra ubicada la población. Menciona que el ejército español trato de unirlos por la fuerza en el año de 1523 pero no lo consiguió, fue fray Jacobo Daciano quien en el año de 1546, llegó a los siete

---

<sup>3</sup> El t'arhepiti en la comunidad de Pichátaro es una persona mayor de edad, hablante de la lengua purépecha que cuenta con la suficiente experiencia y preparación, con reconocimiento y legitimidad comunitaria para llevar a cabo los rituales que son imprescindibles en ciertos eventos comunitarios como bautizos, bodas, asignación de cargos, entre otros.

pueblos de la zona de Pichátaro, en aquel entonces dispersos en la región, y por lo tanto muy difíciles de convertir (Medina, 1986, p.71)

De acuerdo al autodiagnóstico de la comunidad:

Eran siete pueblos los que vivían en los alrededores de los cerros del valle de Parisapio, cada uno con su respectivo rey, Kusma, Uesma, Panguarhekua, Chipitani Takekua, Uipinchuani, Irhinchani e Ipeta, tales pueblos por su localización y por ser parte del pueblo p'urhépecha, eran de suma importancia como centro de intercambio (trueque) de los productos provenientes de la sierra y región lacustre.

En el año de 1560 aproximadamente el fraile Jacobo Daciano en el valle de Parisapio, tuvo un acercamiento con cada uno de los siete pueblos a los cuales les pidió que se adhirieran al barrio de Santo Tomas, fue ahí donde todos construyeron sus casas con ramas y hierbas, para así formar un solo pueblo que más tarde sería llamado Pichátaro, se dice que los que se mostraron más recelosos a esa congregación fue el Barrio de San Miguel, Fray Jacobo no llamaba a los reyes ni a su gente con su respectivo nombre p'urhépecha, los llevo al ojo de agua llamado Urhundikua donde fueron bautizados con el nombre actual de cada barrio (INI, 2000, p.9-10).

<b>NOMBRE ORIGINARIO</b>	<b>BARRIO QUE SE FORMO</b>
Uirakuarhu	Santo Tomas I
Chátarhu Jatsikurini	San Francisco
Urhundikua	San Miguel
P'omio	San Bartolo I



Auirani	San Bartolo II
Charachapu	Santo Tomas II
Arokutini	Santos Reyes

De acuerdo a esta información “La conformación de Pichátaro data del año 1562, después que Fray Jacobo Daciano se adentró y tuvo un acercamiento con cada uno de los siete pueblos” (INI, 2000, p.10).

### **1.12 Cosmovisión, plantas curativas y animales de poder**

“La salud entre los p'urhé remite a la ausencia de padecimientos, pero también a la armonía con la naturaleza, la eliminación de agresiones y el cumplir las normas comunitarias y familiares” (Argueta Villamar, 2008, p.58).

El sistema de curación tradicional en Pichátaro, aún está vivo, una gran variedad de plantas debido a sus propiedades medicinales, son utilizadas por las curanderas tradicionales de la comunidad, las cuales mantienen su sistema de curación de acuerdo a la cosmovisión p'urhépecha, misma que ha sido heredado por sus antepasados.

Las curanderas y curanderos usan las plantas medicinales para atender diversos malestares a personas como: sobarlas, desempachar, atender partos (en la actualidad la mayoría de las mujeres ya no acuden tanto con las parteras tradicionales para “aliviarse”, pero aún persiste esta práctica), curar “El mal de Ojo”, entre algunos otros síntomas, también utilizan plantas domésticas como la manzanilla, ruda, epazote, romero, pirul, sábila, entre otras para curar síntomas y malestares de niños y adultos.

Este tipo de flora generalmente está asociada a la cosmovisión, expresada a través de la ritualidad y el simbolismo, un ejemplo de ello es la planta llamada Nurutini la cual

además de servir para preparar atoles y tés, se utiliza en las bodas con un significado simbólico, esta planta cobra importancia en los rituales de la boda. Esta planta la deben ir a cortar los jóvenes, amigos y parientes del novio (ritual), se usa para adornar el lugar donde se llevará a cabo la boda, esta planta simboliza alegría por su aroma agradable, también se ocupa para el ritual del baile que realiza el padrino de velación junto con sus acompañantes, un baile ritualista que se acostumbra hacer por las calles acompañados de una banda de viento, tocando diversos tipos de melodías alusivas a la fiesta y alegría p'urhépecha, entre ellas destacan los abajeños denominados “toritos”, bailan de una forma brincada alegremente con un ramito de esta planta en la mano, de forma alzada, gritando ¡agua padrino!, al final de la boda, los acompañantes se llevan esta planta a su casa y la usan en la preparación de té, así mismo la planta se usa para la ceremonia de hacerse compadre en las bodas. Este es uno de muchos ejemplos de la relación que tiene la ritualidad de una boda con la naturaleza específicamente por medio de esta planta sagrada.

Otro ejemplo muy representativo es la fiesta del carnaval, la cual siempre se realiza en un manantial, en donde se lleva a cabo una faena comunitaria, que consiste en dar mantenimiento, limpieza y cercado a los alrededores del ojo de agua, en ese mismo acto se ofrece vino, cerveza y refrescos para todos los participantes, es un evento festivo en el cual participan todos los barrios con sus respectivos comuneros y comuneras, autoridades civiles y comunales, así como el colector que es el principal carguero religioso de la comunidad. El colector y sus acompañantes llevan consigo la imagen del “niño Jesús”, una banda de música y a los caporales<sup>4</sup>. En este evento hay una parte lúdica muy importante, un rejuego entre las personas que consiste en ponerse harina y

---

<sup>4</sup> Caporal: Persona de a caballo que hace de cabeza en la fiesta del martes de carnaval, viste ropas de mezclilla, botas, sombrero, morral y su rostro es cubierto por una piel de borrego utilizada como máscara, destaca en él, el sonido que provoca de un cuerno de toro, anunciando la libertad del diablo por ese día, tocándolo cuatro veces, según el diablo está atado de las manos y pies, así con cada toque el diablo se desata de una parte hasta quedar en libertad, por ello el rejuego de pintura y harina en todo el cuerpo entre los participantes.

pintura principalmente en la cabeza y la cara. En la fiesta del carnaval, se expresan diferentes tradiciones, rituales y costumbres que tienen que ver con el culto al agua como uno de los elementos esenciales que nos proporciona la naturaleza.

Como es bien sabido la religión indígena antes de la conquista estaba basada en el culto a los dioses que representaban a los diferentes elementos naturales. Tata Jurhiata (el sol) que se encontraba junto con todas las estrellas y la luna en el tercer plano del universo llamado Auandarhu (en el cielo). La luna, Nana Kutsi llamada también p'auame. Junto con el sol formaban el único matrimonio que no hacia vida conyugal; por estar cumpliendo la misión de proteger la sobrevivencia de la vida sobre la tierra, fecundando ella las plantas y vigilando los ciclos de la reproducción. Las cuatro estrellas, (T'amu joskuecha), una de las deidades principales del ciclo que los purépecha creían ser la puerta del cielo, aunque también la interpretaban como el trono de la luna, madre de los dioses menores (Medina, 1986, p.73).

La flora y fauna forman parte de la cosmovisión del pueblo, como se señaló anteriormente con el ejemplo del Nurutini, son creencias que engloban a los rituales, símbolos, medicina, protección, salud, buenas cosechas entre otros aspectos. Otro ejemplo que podemos mencionar y que cuentan las personas mayores es la utilidad de diversos animales como símbolos de curación, se cuenta de un animalito llamado Kamalioni (una especie de Lagartija parecida a un Camaleón, dicen las personas mayores, que este animalito tenía una coronita en la cabeza) que solo habita en la punta del Juata k'eri (Cerro Grande), este animal sagrado se utilizaba antes para aliviar el corazón, es decir problemas cardiacos, tal animalito solo se ponían en el corazón para que chupara la sangre y se llevara la enfermedad.

Un ejemplo más: antes se utilizaba la concha del Isínku (Armadillo) para la siembra, además de servir como alimento, ponían las semillas en la concha, y le decían al armadillo ¡Isinku sinku, ma purhujku para t'ú, ka ma purujku para juchiti! (una calabaza para ti y una calabaza para mí) y así sembraban, era un ritual de respeto hacia la naturaleza para que de esta manera fuera abundante la cosecha aun descontando la parte que le tocaba al armadillo, también se conservaba la concha colgada en la troje, para las buenas cosechas y protección del hogar.

De la misma manera la fiesta del Corpus Christi se realiza como un ritual de agradecimiento a la naturaleza por las buenas siembras y cosechas, en donde los diferentes gremios de artesanos, cazadores, panaleros, agricultores y comerciantes, con sus respectivos cargueros realizan una serie de rituales que reafirman la cosmovisión indígena en su relación con la naturaleza.

Las religiones están inmersas en el sistema de creencias en las comunidades, en Pichátaro predomina la fe “católica”, como una parte importante de la vida de muchas personas, a las cuales las define, las dirige y les sirven como base en la toma de decisiones.

Sin embargo, es muy importante señalar que la investigación de campo que se realizó con los actores sociales nos permitió identificar que aunque existe la fe y creencia en la religión católica muy arraigada en la comunidad, no todos los rituales y costumbres que practican los comuneros se pueden explicar exclusivamente desde esta óptica, pues como se describe anteriormente con algunos ejemplos, existen muchas prácticas en las que las creencias y representaciones simbólicas están muy asociadas a la cosmovisión p'urhépecha local, solo tienen un valor y significado para los usos y el sentido que el propio pueblo y la cultura p'urhépecha en general les asigna, como ejemplo de ello está

el principal objetivo de la investigación orientado hacia el mito de Mirinkua y Japinkua, así como diversas tradiciones que se encuentran en cada una de las fiestas que celebra la comunidad, animales que sanan y otros que ayudan a la siembra y las abundantes cosechas como ya mencionábamos anteriormente.

Estas prácticas son muy variadas y están profundamente enraizadas en la vida cotidiana, las relaciones sociales y vinculadas con la naturaleza, como menciona López Austin en la conferencia sobre su texto, *El conejo en la cara de la luna* “cada creencia tiene un sistema, una lógica y una razón, como una fuente de razones, una fuente de pensamiento congruente que cada hombre en cada una de sus conciencias va formando para explicarse este mundo” (video/ Museo del Templo Mayor, Junio de 2012) .

Como se menciona en el libro la interpretación de las culturas:

La religión nunca es meramente metafísica. En todos los pueblos, las formas, los vehículos y objetos de culto están rodeados por una aureola de profunda seriedad moral. En todas partes, lo sacro entraña un sentido de obligación intrínseca: no sólo alienta la devoción sino que la exige, no sólo suscita asentimiento intelectual sino que impone entrega emocional (Geertz, 1973, p. 118).

En términos generales el objetivo de este primer capítulo en el cual se hace una descripción general de la comunidad p'urhépecha de San Francisco Pichátaro, es con la finalidad de contextualizar el espacio, físico, geográfico, social y natural donde se llevó a cabo la investigación, pues es aquí donde el imaginario colectivo hace presente a dos figuras simbólicas, Mirinkua y Japinkua, principales objetos de estudio de la presente investigación es en esta comunidad en donde se materializan la cultura, la lengua y la

cosmovisión, en donde viven, se comunican y organizan las personas que de manera desinteresada nos brindaron su apoyo, su ayuda para poder acceder a un primer acercamiento de las creencias que los sujetos tienen en torno a estos dos seres sobrenaturales.

## **CAPITULO DOS**

### **Marco teórico**

#### ***2.1 Referentes teóricos sobre mirinkua y Japinkua***

Después de haber definido el contexto sociocultural de nuestra investigación, en este segundo capítulo se presentan los principales referentes teóricos que inspiran y orientan los objetivos de nuestro trabajo, los relatos, simbolismos y creencias en torno a Mirinkua y Japinkua. Es importante recalcar que desde la perspectiva del presente trabajo, los conceptos de cultura, lengua y cosmovisión, son fuentes importantes para explicar la configuración de la memoria colectiva y la tradición oral indígena p'urhépecha, subrayando la importancia de los mitos y ritos como fuentes mediante los cuales se materializan y cristalizan. De tal manera que las representaciones simbólicas que resguarda la memoria colectiva y que se expresan a través de la tradición oral no pueden explicarse sin el concurso de estas tres dimensiones.

Por ello consideramos muy importante conocer lo que algunos autores plantean y de los cuales me apoyé con la intención de relacionarlos con el objeto de investigación y explicarlo desde las prácticas y significados que las personas de Pichátaro le asignan a los mitos y rituales en torno a Mirinkua y Japinkua.

La lengua originaria, cultura y cosmovisión en la comunidad se encuentran estrechamente ligadas a la tradición oral. A través de la tradición oral se configuran

diversos mitos, cuentos, sentencias historias y leyendas asociadas a la naturaleza, religión y creencia particular del pueblo, los seres imaginarios que se relacionan con el imaginario colectivo, atadas a su cosmovisión se expresan mediante la lengua. Estos géneros de la tradición oral, son portadores de mensajes, advertencias, significados, valores, mitológica e histórica y la concepción tan particular de su mundo cultural, los portadores de ellos son en su mayoría las personas mayores, y digámoslo así, aquellas que tienen pruebas para demostrar ya sea que fueron participes o víctima de un acontecimiento que es platicado, a partir de su propio testimonio, como tradición oral, es por ello que cada género es narrado por personas con características muy particulares.

En la comunidad existen géneros de la tradición oral en abundancia, tales como las sentencias, propias de la comunidad como su oralidad tan particular que poseen las personas originarias de la misma, que a manera de advertencia prohíben llevar a cabo una acción por una superstición que se encuentra en su mensaje tanto para hombres como para mujeres. Historias, es decir hechos históricos verídicos que a través del tiempo se siguen recordando. Mitos los cuales son aún más reflejados en el pensar de la cultura, ya que como menciona Alfredo L. Austin (1994), la mejor manera de cristalizar la cosmovisión de un pueblo es mediante el mito. Actualmente las adivinanzas, chistes, anécdotas se dan de manera natural en el tejido social de la comunidad, es decir en el colectivo de un grupo, que convive y se organiza.

En Pichátaro se cristalizan muchos mitos y ritos, dos de los mitos que a nuestro parecer son importantes y que son motivo del presente trabajo nos referimos a los de Mirinkua y Japinkua.

Primeramente intentaremos dar una definición de los significados que las personas atribuyen a estos personajes, Mirinkua y Japinkua, cuyo nombre proviene de la lengua

p'urhépecha, y tienen una gran importancia para la comunidad por todas las representaciones simbólicas que entrañan. La presencia de estas dos figuras simbólicas en el imaginario colectivo reviste importancia porque su presencia se asocia a la maldad y al envenenamiento del alma, es decir, el alma como esencia de la subjetividad de las personas que lo padecen pierde fuerza y equilibrio, a tal grado que puede llegar a la muerte.

Como se menciona en el libro “Los cuentos en lengua púrhe” la autora da un acercamiento a la definición de la palabra Mirinkua, al respecto dice:

Tal y como aparece en los cuentos, no se encuentra en el diccionario, solo la “raíz Miri que significa descuido”; sin embargo muchos de los morfemas agregados a esta raíz componen palabras cuyo significado coincide con el sentido que se le da a la Mirinkua en las diferentes narraciones referidas a esta, lo que quiere decir que la palabra Mirinkua surge como un concepto que engloba varias de las acepciones que se dan a la misma.

Veamos:

Mirinkume – Duende, fantasma

Mirindeskupeni- Hacerlos así dormir

Mirinharikuareni- Quedar aturdido

Mirinharani- perder la- habla, quedar aturdido.

Mirinkueni- Descuidarse, andar al descuido (Cárdenas, s.f, p.211).

Para efectos de este trabajo y con la experiencia de vivir y ser parte de la comunidad, pero sobre todo de acuerdo a los datos empíricos que compartieron los entrevistados,



podemos definir que la Mirinkua para la comunidad es un ser irreal que se manifiesta de diversas formas, es el estado de la pérdida de lo racional, la noción del tiempo y el espacio, porque en su significado p'urhépecha dicen las personas mayores que fueron entrevistadas que Mirinkua es mirixini que quiere decir en español, que perdiste la memoria momentáneamente, que te perdiste. Dicen los entrevistados “Es algo que no nos alcanzamos a explicar, pero siempre está por ahí, para llevarse a alguien, se manifiesta de varias maneras en una luz que te llama la atención, un susurro que te llama, un camino hermoso que quieres seguir, una mujer hermosa que te atrae, una brisa que te empaña y hace que se te olvide todo, porque solo vas siguiendo aquella manifestación, caminando entre zarzales, barrancas, por las partes más feas del cerro, pero no se siente, porque crees que vas en un lugar hermoso, imaginas cosas que no suceden ni son reales, de pronto el encanto se acaba y cuando vuelves a estar consciente, ya estas alejado del pueblo, en el cerro, entre zarzales, en una barranca o en una cueva, ya casi llegando a otra comunidad, o a la orilla del pueblo o en algún lugar desconocido que en un primer momento es difícil de identificar”, así lo manifestó tata Pedro, tata Fray, tata Gabino y tata Benja que vivenciaron este tipo de acontecimientos.

En relación a la Japinkua, la misma autora menciona al respecto:

Según los diccionarios del siglo XVI, la palabra Japinkua significa “tener hazienda, posesiones”, pero actualmente se ha convertido en un personaje que se caracteriza por dar riquezas a cambio del alma; mas como los seres etéreos también se encuentran ausentes en la cultura purépecha, este se va “comiendo la vida”, es decir, los indígenas materializan el alma (Cárdenas, s.f, p .144).

Para las personas de la comunidad Japinkua es un ente diferente más tiene algunas características parecidas a las de Mirinkua, de acuerdo a las entrevistas que se hicieron, las personas mayores mencionaron que Japinkua son seres irreales, asociados al diablo,

que se manifiestan de diferentes formas, por ejemplo, un catrín que ofrece dinero a cambio del alma, una víbora que habla y causa enfermedades a quien se le aparece, un señor extraño, un perro o un gallo, estos seres irreales ofrecen diferentes promesas a quienes se les aparecen entre ellas dinero, terrenos, posesiones, una mejoría material y económica, “que vivas bien” o poderes sobrenaturales como lo narra tata Pedro en su vivencia o simplemente te espantan. En la memoria colectiva de la comunidad permanecen vivos este tipo de casos por ejemplo cuentan que a un señor llamado “pánfilo” le salió una víbora en el cerro cuando andaba rebanando<sup>5</sup>, la víbora le hablaba, una víbora muy fea, Tata Pánfilo se espantó demasiado, cuando llegó a su casa empezó a enfermar, al paso de los días se puso muy delgado y murió. Por eso la Japinkua es considerada como algo malo, se le asocia a la maldad, dicen.

Mirinkua y Japinkua como figuras simbólicas son portadoras de mensajes y concepciones propias del mundo que creó este pueblo, y la cultura p’urhépecha en general, además se caracterizan por ser tan reales como la víctima lo experimenta y lo cuenta, ya que provocan un juego con la mente y se presentan de diferente manera, caracterizadas por apariciones en ciertos lugares muy específicos, que son muy importantes para los comuneros, puntos de referencia, por ejemplo en los ojos de agua, barrancas, cuevas, puente del catrín y en los cerros en general, también se manifiestan en la calle a las personas que andan en estado de ebriedad y a personas que andan en su sano juicio. Alrededor de estas dos figuras simbólicas se han generado muchos mitos, que se narran en la vida social de la comunidad, se puede escuchar en la comunidad decir a las personas sobre todo a las mayores ¡se lo llevo la mirinkua!, ¡te va a llevar la mirinkua!, ¡no llega del cerro ya se lo ha de haber llevado la mirinkua!, o también decir

---

<sup>5</sup> Rebanar: Acción previa que llevan a cabo los comuneros para la extracción de la resina de pino, que consiste en hacer un corte vertical ondulado en el tallo del pino, con una pequeña hacha, a este corte se le conoce en la comunidad como cala. Por la cala resbala la resina hasta un recipiente llamado cacharro de donde se recolecta.

aquella familia nunca le falta nada porque le salió la Japinkua, ¡dicen que se halló dinero! ¡Se murió dicen que le salió una víbora!, ¡Dicen que le salió un catrín!

Dentro de estos mitos de la Mirinkua y Japinkua se expresan diversos personajes, formas y diversos lugares, como bien se decía al momento y después de las apariciones de estas figuras a las personas víctimas, se hace un ritual, este se realiza con la finalidad de acomodar el estado emocional del afectado, en este sentido, el rito se entiende como la concretización y materialización de los diferentes mitos que se narran en la comunidad, así que el llegar del cerro y contar a las personas el cómo les paso, ¿dónde?, ¿cómo?, ¿cuándo?, de qué manera se les manifestó, qué peticiones demandan estas figuras es lo que hace que estas narraciones se conviertan en un mito, pero sobre todo el significado que les atribuyen las personas a estas figuras, es la creencia de que existen y son reales, y se manifiestan según el comportamiento y necesidades de las personas en el sentido bueno o malo, esta construcción solo se permite y se da en las relaciones sociales que comparte la comunidad.

Las personas asumen estas figuras dentro de su cosmovisión comunitaria consciente o inconscientemente, porque viven en ella, son parte de ella, de su contexto cultural, de sus creencias, parte de su experiencia personal, familiar, social y comunal. En este sentido, la memoria colectiva juega un papel muy importante, pues mediante ella se resguardan muchos saberes, valores, conocimientos y prácticas que se transmiten mediante los distintos géneros de la tradición oral que tienen significado y dan sentido a la vida comunitaria, en Pichátaro, la tradición oral y la memoria colectiva no han muerto siguen vivas y se muestra como forma de resistencia ante los embates de la modernidad, pues:

En estos y en diversos relatos de diferentes culturas del mundo hay claves a veces ocultas, en ocasiones documentables que explican la causa de un suceso,

de un lugar o bien el peculiar origen de alguna festividad, la vinculación poética de algún tipo de advocación o de devoción local, o simplemente la narración que desarrolla la interpretación maravillosa y sobrenatural de un suceso (Barcia, 2004, p.14).

## **2.2 Cultura**

Para los habitantes de Pichátaro la cultura se vive, se nutre y se adapta a las nuevas condiciones sociales e históricas, esto lo podemos ver en su manera de organizarse mediante el régimen comunal, también en el arte que se expresa a través de los tallados en los muebles de madera, en la confección de textiles, en el uso de materiales y herramientas tradicionales en la agricultura, la indumentaria, etc... es decir sus rasgos culturales externos, pero por el otro lado está la parte de la esencia-intangible, es decir la vida social, las interrelaciones sociales, su lengua, su organización social, sus valores, sus sistemas de cargos, su forma de pensar, su manera de sentir y expresar los sentimientos, los mitos y sus rituales, sus creencias individuales y colectivas son una parte vital que siguen alimentando el núcleo de su cosmovisión, como se indica en el libro pensar nuestra cultura:

La cultura es un fenómeno social: solo existe por la relación organizada entre los miembros de una sociedad... Ninguna creación humana ocurre en el vacío, ni a partir de cero. Todo lo que hacemos, individual o colectivamente, de manera consciente o inconsciente, lo hacemos a partir de lo que previamente tenemos: conocimientos hábitos, recursos diversos, juicios de valor, relaciones humanas, creencias, ilusiones y fantasías (Freud nos enseñó que ni en sueños, podemos desprendernos de

nuestra experiencia, esto es, de nuestra cultura) (Bonfil Batalla, 1991, p.16).

En este sentido, la comunidad de Pichátaro posee una cultura en común que abarca aspectos muy variados de la vida social, como son los materiales, es decir la parte tangible y por otro lado los simbólicos, lo intangible, como se mencionó anteriormente, en la comunidad no todas las creencias religiosas que practican los comuneros se pueden explicar únicamente desde la fe católica, pues existen prácticas en las que las creencias y representaciones simbólicas están muy asociadas a los sistemas de creencias propios y a los sistemas de cargos todo ello relacionado con la cosmovisión indígena, solo tienen un valor y significado para el propio colectivo como ejemplo está el caso de nuestro estudio Mirinkua y Japinkua, tales figuras tienen un significado para las personas que lo viven pero también impactan en la memoria y prácticas colectivas.

En Pichátaro se han transmitido de generación en generación diversos valores y elementos culturales que al paso de los años se siguen manteniendo y adaptando a las nuevas circunstancias históricas, la organización comunitaria a través de sus fiestas y ritualidades es un aspecto muy importante, puesto que a través de la comunalidad se materializan las prácticas culturales.

Los eventos familiares, barriales y comunitarios son espacios de recreación y transmisión cultural para las nuevas generaciones, es en las prácticas rituales donde los niños y jóvenes aprenden y asimilan gradualmente los valores que son significativos para la comunidad, en los eventos sociales, cada participante (desde los niños hasta los adultos) asumen diferentes roles que están marcados por los rituales más aún las

creencias que son significativas para la comunidad y para la cultura p'urhépecha, aunado a ello están los mitos en torno a Mirinkua y Japinkua, puesto que:

Se transmiten también, como parte de la cultura que se hereda, las formas de organización social: que deberes y derechos se tienen que observar entre los miembros de la familia, en la comunidad, en su pueblo en su conjunto; como solicitar la colaboración de los demás y como retribuirla; a quien acudir en busca de orientación, decisión o remedio. Aprendemos a hacer las cosas de manera colectiva, a trabajar en lo que aquí se trabaja, a interpretar la naturaleza y sus signos, a encontrar los caminos para enfrentar los problemas, a nombrar las cosas. Junto con esto recibimos también valores: lo que es bueno y lo que es malo, lo que es deseable y lo que no lo es, lo permitido y lo prohibido, lo que debe ser, el valor relativo de los actos y de las cosas (Bonfil Batalla, 1991, p.47).

Todos estos procesos de transmisión cultural se socializan por la educación familiar y comunitaria pues para los comuneros su vida, su historia está plasmada en la comunidad, su vivencia social y familiar se desenvuelve diariamente en ella, es por ello que los valores y prácticas de la cultura se viven, se practican y se transmiten de manera natural.

Para el caso particular de la presente investigación, las figuras de Mirinkua y Japinkua son dos construcciones simbólicas a través de las cuales se transmiten una serie de significados, como se mostrara más adelante, estos dos seres irreales son muy conocidos y mencionados en la comunidad, diversas interpretaciones se encuentran dentro de estas manifestaciones y apariciones, esto se da en el marco de las creencias, y efectivamente

como se pudo constatar durante las entrevistas las personas que viven este tipo de acontecimientos, expresan sentimientos e ideas, sus temores, sus anhelos y emiten juicios sobre la pobreza y la riqueza, sobre la vida y la muerte, se refleja en sus expresiones, en los rostros de aquellas personas que cuentan su propia experiencia. Es por ello que Mirinkua y Japinkua son tan mencionadas y se les guarda un profundo respeto, porque existen dentro de nuestro imaginario colectivo, esto se puede explicar ya que:

La cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida (Geertz, 1973, p. 88).

En la revista del departamento de sociología (Universidad Autónoma Metropolitana) sostiene entre otras cosas que:

Toda cultura reúne y expresa un conjunto de valores, códigos simbólicos, ideas, creencias, hábitos y tradiciones; que permanecen y se comunican o transmiten de generación en generación, no sin ser reformados, interpretados o enriquecidos por los hombres para alimentar su espíritu, y dar sentido a su vida, en el contexto de un sistema de producción y organización social determinado (Matus, 1991, p.1).

Todos los simbolismos que conllevan las representaciones de Mirinkua y Japinkua se han transmitido de generación en generación y forman parte de los mitos y tradiciones que se cuentan y se socializan entre las personas. En este contexto entendemos la

tradición no como un ente estático sino como proceso dinámico, cambiante que se recrea y adapta a las nuevas circunstancias puesto que:

Por tradición podemos entender un acervo intelectual creado, compartido, transmitido y modificado socialmente, compuesto por representaciones y formas de acción, en el cual se desarrollan ideas y pautas de conducta con que los miembros de una sociedad hacen frente individual y colectivamente, de manera mental o exteriorizada, a las distintas situaciones que se les presentan en la vida (Broda & Báez, 2001).

En la comunidad de Pichátaro existen muchos referentes culturales, como se mencionó anteriormente, un claro ejemplo sería la transmisión de saberes “La educación familiar y comunitaria, que son todas aquellas que consisten en la transmisión de conocimientos entre los diferentes niveles de desarrollo en la comunidad (y de la familia), que es necesaria para mantener la cohesión de los miembros de la comunidad” (Argueta Villamar, 2008, p.59). Esta transmisión de saberes engloban creencias, costumbres, lengua y cosmovisión, dentro de esta manera de educar se encuentran como un factor importante dentro de la vida social de la comunidad los mitos y los rituales, todo ello adaptándose a las nuevas circunstancias históricas, pero conservando la esencia de lo simbólico, es decir la tradición cultural que le da sentido a la vida comunitaria, a la tradición cultural, en Pichátaro la dimensión cultural no es estática por el contrario ésta adquiere un carácter dinámico, abierto a los cambios históricos.

### ***2.3 Lengua***

Otro de los referentes de la cultura es la lengua p'urhépecha que sigue viva en la comunidad, a pesar de estar pasando de un bilingüismo p'urhépecha-español, a un monolingüismo en español, esta adquiere un valor esencial en las narraciones de los



mitos. Como lo constatamos durante la investigación de campo, las personas mayores de edad, hablantes y conocedoras de la lengua p'urhé son quienes conservan los conocimientos ancestrales y poseen un cumulo de saberes y prácticas comunitarias que al paso de los años se siguen manteniendo vivas, por eso cuando estas personas cuentan algún mito sobre Mirinkua y Japinkua le dan mayor énfasis si lo platican en su lengua materna, su significado es más rico y ameno, simplemente es muy común observar a estas personas detenerse cuando se encuentran por la calle de manera natural se saludan y conversan en lengua p'urhépecha, se puede observar diariamente por las tardes a estas personas, reunirse en la plaza de la comunidad siempre con la finalidad de platicar en p'urhé hechos pasados, acontecimientos comunales, experiencias que los marcaron o bien los cambios que están observando en las conductas de las nuevas generaciones puesto que:

Las culturas indígenas de México permanecen vivas entre otras causas por el soporte esencial del idioma, por la función que desempeñan en la ritualización de la vida civil, agrícola y religiosa. La relación entre los enclaves sociales de resistencia cultural y el uso ritual de la lengua en comunidades donde el bilingüismo se acrecienta, es uno de los casos preclaros en que el idioma representa la vida misma de los pueblos (Montemayor, 1996, p. 9).

El planteamiento de Montemayor, se refleja con mucha nitidez en la comunidad de Pichátaro, en donde la lengua p'urhépecha está sufriendo un impactante desplazamiento lingüístico a favor del español, sin embargo esta se resiste a desaparecer y sigue siendo uno de los soportes esenciales de la transmisión cultural autóctona pues aún sigue presente en diversos espacios sociales de la comunidad. Una de las formas privilegiadas que adquiere la lengua para resistir ante la imposición del español es a través de la

tradición oral. En efecto, a través de la oralidad los saberes, prácticas y valores colectivos se mantienen y se adaptan a los cambios sin perder su esencia cultural.

De acuerdo con el mismo autor:

El complejo proceso idiomático y cultural que se ha dado en llamar “tradición Oral” solo puede explicarse cabalmente a partir del arte de la lengua, pues en estricto sentido la tradición oral, es cierto arte de composición que en las culturas indígenas tiene funciones precisas, particularmente lo de conservar conocimientos ancestrales a través de cantos, rezos, conjuros, discursos o relatos (Montemayor, 1996, p.9).

Haciendo énfasis en esta misma idea, la lengua P’urhépecha expresa y comunica desde una visión muy particular los valores, gustos, sentimientos, añoranzas que tienen los individuos pero siempre respondiendo a los ideales colectivos y viceversa. Las palabras y expresiones adquieren un significado distinto cuando se dicen en lengua p’urhépecha que cuando se emiten en español. Cada sonido, palabra, frase, inclusive cada gesto reflejan una manera muy especial de leer y nombrar el mundo desde la cosmovisión p’urhépecha.

Es importante recalcar el hecho de que no se trata de nomenclaturas muertas cuyos vestigios han perdido sentido y coherencia. Por el contrario, en tanto corresponden a idiomas vivos, conservan su significado cabal dentro del campo semántico que les dio origen y, en conciencia, mantienen su capacidad como sistemas lingüísticos, que expresan y condensan los conocimientos de la civilización mesoamericana. La continuidad secular de los nombres de las cosas

resulta, así, un recurso para encauzar las transformaciones inevitables del propio lenguaje, que son respuesta al cambio incesante de la realidad. Los nombres son como sólidos puntos de referencia que impiden que los cambios lingüísticos produzcan un rompimiento de los esquemas básicos de pensamiento con los que ha sido posible comprender el mundo y ubicarse en él (Bonfil Batalla, 1991, p. 38).

Aunque en la comunidad las personas no dominan por completo la lengua, entienden el entorno, el contexto, la lengua aún está presente en el entorno natural, y cobra particular importancia en la toponimia, por ejemplo, las personas reconocen y nombran cotidianamente en lengua p'urhépecha muchos de los espacios naturales y sociales de la comunidad, como las plantas, animales, fiestas, rituales y sobre todo muchos espacios que provienen de la toponimia local y que se mantienen vivos en estrecha relación con la lengua.

Claro ejemplo de que la lengua está en diversos espacios de nuestra comunidad, “Pichátaro etimológicamente proviene de la palabra p'urhépecha Chatarhu, que significa lugar donde se hacen clavos de madera”(Medina, 1986, p. 69) en alusión al oficio que desempeñaban anteriormente los habitantes de este lugar, como mencionaba párrafos atrás la orografía de la comunidad en su mayoría se conoce en lengua p'urhépecha así como diversos puntos muy importantes dentro de ella, las dos figuras principales del objeto de estudio están arraigadas a ella, dentro de nuestras costumbres se hace presente es por ello que se hace énfasis, en el aspecto de que aunque la lengua p'urhé se esté perdiendo en la comunidad, siempre estará presente en diversos espacios de la comunidad y en las conversaciones sociales, por el hecho de ocupar palabras en

lengua aun cuando se esté hablando en español. Menciono y hago énfasis de que la lengua está presente también en los juegos de los niños, donde consciente o inconscientemente emplean palabras en p'urhépecha, que son bases para estos juegos, por ejemplo en el juego de los chuchitos (canicas) y trompos utilizan, jatsiantani (volver a poner, en este caso vuelven a poner dinero), anhachi (tirar parado de anhantini, cuando bailas tu trompo y golpeas a otro), tekua (significa miel, pero esta palabra la asemejan los niños con lo bueno lo favorable, el que va primero en turno, dicen “callo en la mera tekua”) surutani (cuando tiran arrastrado sin que la canica o el chuchito deje de tocar el piso, deriva de siruki (hormiga) puesto que las hormigas caminan de esta manera, aspectos que sin duda reflejan la cosmovisión comunitaria) esto puede parecer un factor no muy importante pero es todo lo contrario, pues la lengua si está presente en la vida social de la comunidad.

En el fondo de esta cuestión está el hecho de que nombrar es conocer, es crear. Lo que tiene nombre tiene significado o, si se prefiere, lo que significa algo tiene necesariamente un nombre. En el caso de los toponímicos, su riqueza demuestra el conocimiento que se tiene de esta geografía: muchos son puntualmente descriptivos del sitio que nombran y otros se refieren a la abundancia de ciertos elementos naturales que caracterizan al lugar nombrado. Pero nuestra geografía también es histórica y los toponímicos dan cuenta de ella: pueden señalar lo que ahí se hace o lo que sucedió en términos del acontecer humano (Bonfil Batalla, 1991, p. 37).

En conclusión la lengua no es solo la emisión de sonidos sino que es también y ante todo expresión del pensamiento, es la esencia de lo intangible, lo que no podemos tocar, pero sentimos y permite la concretización del pensamiento de un pueblo, a través de la

lengua se mantienen y recrean las creencias, costumbres y nuestras tradiciones explicadas solo desde la cosmovisión indígena p'urhépecha. Mediante la lengua se materializan las ideas, creencias, símbolos, valores y aspiraciones de una sociedad. Sin duda la cultura y la lengua, son dos vertientes importantes de la cosmovisión p'urhépecha, pues en la comunidad de Pichátaro la sociedad vive aspectos de manera natural pautados en su organización comunitaria, a continuación se explican y se ejemplifican en los siguientes apartados.

#### ***2.4 Cosmovisión***

En la comunidad de Pichátaro se viven de manera natural y social, diversos aspectos de su cosmovisión, por ejemplo sus fiestas, sus creencias, sus rituales, simbolismos, su organización basada en la vida comunitaria y arraigada a su cultura, esta estructura fundamental que permite que los miembros de este grupo colectivo vivan y se organicen, se relacionen entre sí y con el medio natural, compartan el pensamiento colectivo, sus valores y creencias e ideales. Los mitos de Mirinkua y Japinkua son representaciones estrechamente asociadas a las formas de sentir, vivir y explicar el mundo, es decir a la cosmovisión indígena.

Al respecto la comunidad de Pichátaro posee una estructura que es la organización comunitaria, lo que permite y hace que su sociedad se mueva, que el tejido social se mantenga unido, que efectivamente su colectivo viva de manera natural todos los aspectos culturales, sociales, religiosos, simbólicos, míticos, que han logrado perdurar a través de los años, esto es lo que permite que su sociedad encuentre coherencia y significado respecto a la división de la cultura, lo material-tangible y lo simbólico-intangible, ello permite la relación entre el ser humano y la naturaleza, desde la

perspectiva del presente trabajo, el estudio sobre las creencias en torno a Mirinkua y Japinkua están profundamente enraizadas en la cosmovisión indígena, puesto que

La cosmovisión plantea explorar las múltiples dimensiones de cómo se percibe culturalmente la naturaleza. El término alude a una parte del ámbito religioso y se liga a las creencias, a las explicaciones del mundo y al lugar del hombre en relación con el universo. En años recientes varios autores han acudido sistemáticamente al concepto *cosmovisión* para intentar comprender y explicar el mundo indígena, en esta perspectiva, podemos definir la cosmovisión como “la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de una manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre (cf. Broda, 1991<sup>a</sup>, p.462). La cosmovisión también incluye las nociones acerca de las fuerzas anímicas del hombre; el cuerpo humano como imagen del cosmos (citado por Broda & Báez, 2001).

En Pichátaro la cosmovisión se caracteriza por mantener un equilibrio entre los sistemas de organización y convivencia comunitaria y el entorno natural, la cosmovisión se vive como un proceso complejo y dinámico que se nutre de la tradición para situarnos en el presente y proyectar un futuro abierto a los cambios pero sustentado en los valores ancestrales que rigen la vida comunitaria, (Juchari Anchekuarhikua (nuestro trabajo), Juchari Kaxumbikua (nuestro honor comunitario) Juchari Jakajkukua (nuestra cosmovisión), Juchari P'urhéjkukua (nuestro espíritu guerrero) y el Juchari Uinapikua (nuestra fuerza), siempre en concordancia con el medio natural, en esta visión del mundo, el ser humano es considerado como parte de la naturaleza, es por ello que los rituales se orientan a rendirle culto a los elementos naturales que nos da vida y salud, a

quien nos alimenta, a quien nos proporciona el agua y el aire para poder vivir, pues como mencionábamos anteriormente al paso del tiempo ha sabido conservar la esencia de ciertos aspectos que rigen y dirigen la vida de la comunidad entre ellos los valores, los principios y las creencias colectivas que se expresan a través de los mitos y ritos.

Las cosmovisiones operan como entidades integradoras del imaginario colectivo, son productos históricos, resultantes de relaciones sociales en permanente transformación. Su configuración expresa (de manera dialéctica) lo objetivo y lo subjetivo de lo individual y lo social. Por ser manifestaciones culturales creadas por una sociedad, estudiarlas implica comprender estos rangos fundamentales de su naturaleza y advertir que mediante el lenguaje de los símbolos expresan el pasado y el presente de las modalidades asumidas por la conciencia social de los grupos étnicos en los cuales se generan, lo que contribuye a cimentar la identidad comunitaria. Los mitos, los rituales, las deidades y los sitios sagrados constituyen sus núcleos numinosos (Broda & Báez, 2001).

Como un ejemplo de la cosmovisión está los mitos de Mirinkua y Japinkua, nacen de la cosmovisión que ya existe en la comunidad, pues existen muchos mitos de este carácter y al paso del tiempo van surgiendo nuevos mitos en torno a estas dos figuras simbólicas.

La forma descrita de creación es la más importante; pero no puede desconocerse la actividad de los reguladores de sistemas, personajes socialmente destacados. Estos como sabios, artistas, filósofos, profetas, santos o líderes, recogen consciente o inconscientemente la experiencia de su contexto social y la expresan bajo lineamientos estructurantes. Su expresión es convincente, en tanto fundada en un saber general con el que la colectividad se identifica sin percibir

su origen, y en tanto poseen por lo regular facultades expresivas extraordinarias. A diferencia de la creación colectiva, la suya es intencional, independientemente de que no exista en ellos conciencia de la fuente de su saber y la atribuya a la comunicación sobrenatural, la inspiración, la sabiduría propia, etc. (Broda & Báez, 2001).

En la comunidad muchas personas cuentan estos mitos en torno a Mirinkua y Japinkua, además de muchos otros géneros porque la tradición oral en la comunidad es muy rica y amplia y está muy arraigada en las prácticas comunitarias, quienes en su mayoría conservan más la esencia simbólica al contar acerca de estas figuras simbólicas son las personas mayores que hablan la lengua, pero más aún aquellas que en experiencia propia relatan su vivencia, su sentir, relatan el cómo fue que les sucedió, el cómo lo experimentaron, pareciera que estos mitos se volvieran verídicos, reales, vivos, pues en sus rostros se experimentan muchas emociones y sentimientos, durante la investigación se pudo constatar que algunas personas lloraron al momento de contar su experiencia en relación a estos seres imaginarios.

Todos los vehículos de expresión hacen referencia a la cosmovisión y a su núcleo duro; pero hay algunos que tienen alcances tan abstractos y generales que pudiéramos llamar *vehículos de expresión privilegiados*. Entre estos destacan el mito y el rito. Sus referencias, empero, no son transparentes. Operan en el nivel de la metáfora y con tal contenido de emotividad y estética, que pueden ser considerados más como medios operativos más de múltiple aplicación concreta que como expositivos de sus significados profundos más abstractos (Broda & Báez, 2001)



En conclusión la cosmovisión, no es aquella manera tan lejana de ver el mundo, la cosmovisión es el pensamiento social construido por las interrelaciones humanas y organizadas de un pueblo que permiten vivir de manera natural todas sus concepciones (creencias, costumbres, lengua, rituales, simbolismos, seres sobrenaturales), permite asimilar y vivir la esencia que forma parte de su naturaleza. En la comunidad la cosmovisión se ve reflejada en las diversas narraciones de tradición oral que a través del tiempo han logrado perdurar y conservar la esencia de lo fresco. En los siguientes apartados se explica el papel de la tradición oral y su importancia para mantener vivos los mitos de Mirinkua y Japinkua.

### ***2.5 Tradición oral***

En la vida social y natural de la comunidad de Pichátaro, la tradición oral es un elemento importante que se entreteje en las interrelaciones sociales, existen diversos géneros de la tradición oral, narraciones tales como: cuentos, historias, sentencias, adivinanzas, chistes y mitos, estos últimos son muy mencionados en la comunidad y se van contando de generación en generación, lo que permite que sigan vivos al paso de los años, sin duda tienen un importante valor y significado para las personas de esta comunidad, tal es el mito de Mirinkua y Japinkua, del cual se cuentan varios relatos acerca de estos seres sobrenaturales, y al paso del tiempo van surgiendo nuevos, una de las preguntas centrales de nuestra investigación fue ¿Qué encierran los relatos de estos seres o personajes que están tan presentes en la vida cotidiana?. De esta manera nos damos cuenta que la tradición oral, no es solo una simple narración, pues dentro de sus

narraciones se transmiten, ideales, pensamientos, sentimientos, emociones, se transmite la cosmovisión de un pueblo, de acuerdo con Montemayor:

La tradición oral no es equivalente a una conversación subjetiva sobre el pasado ni a recordar lo que sea en la forma que fuere. La composición tradicional supone rasgos formales que tendríamos que deslindar de la visión subjetiva de una conversación. En los rezos y discursos ceremoniales hay elementos compositivos que se corresponden con una información religiosa, cosmogónica, médica o histórica. Desde la perspectiva indígena no hay una clara demarcación entre lo que es un cuento literario y la información que ese cuento está transmitiendo acerca de una comunidad (Montemayor, 1996, p. 17-18).

La tradición oral cristaliza y refleja la cosmovisión de la comunidad, muy cierto es esto respecto a los distintos géneros de tradición oral que hay en la comunidad, pues en ellos se encuentra información muy significativa, mencionábamos en el apartado anterior que entre estos géneros se encuentran, los cuentos, las sentencias, las historias y los mitos como una parte importante dentro de la vida social de la comunidad, Montemayor menciona al respecto:

En el caso de los cuentos de tradición oral en las lenguas indígenas de México, en ocasiones la clasificación es muy elemental. Una distingue entre mitos (narración relacionada con los orígenes y la cosmovisión), leyendas (relatos que parten de un hecho histórico), cuentos (relatos con evidente ficción), memoratas (experiencias personales) y creencias (el conjunto de ideas que sostiene un grupo determinado sobre acontecimientos que no tienen una explicación lógica). Una clasificación así no basta para destacar los distintos estratos culturales de la

tradición oral en los pueblos indígenas de México, ni para aplicarla, evidentemente, a los cuentos indoeuropeos arraigados ya en esos pueblos (Montemayor, 1996, p. 22-23).

Siguiendo las mismas ideas y planteamientos de Montemayor él hace una clasificación que ayuda a distinguir las diversas fuentes y corrientes culturales que se han mezclado o superpuesto en la tradición oral de las lenguas indígenas de México.

En términos generales estas nueve categorías pueden describir las principales orientaciones “informativas” de los relatos tradicionales:

- Cuentos cosmogónicos
- Cuentos de entidades invisibles
- Cuentos de prodigios
- Cuentos sobre la naturaleza original de animales y plantas
- Cuentos de animales
- Cuentos de fundación de comunidades o lugares
- Cuentos de transformaciones y hechicería
- Adaptaciones de temas bíblicos y cristianos
- Adaptaciones de cuentos populares indoeuropeos (Montemayor, 1996, p. 28)

Con este pequeño acercamiento a la tradición oral, fundada desde la perspectiva de Carlos Montemayor, hemos visto que las nueve clasificaciones que él hace ayudan a distinguir como se han mezclado con la tradición oral de las lenguas indígenas de México, es importante recalcar lo que plantea Alfredo L. Austin (1994), sobre el mito porque como él dice el mito cristaliza la cosmovisión de un pueblo, ya que es uno de los

principales conceptos que ayuda a entender el análisis y significado de mirinkua y japinkua.

## **2.6 Mito**

Las figuras de Mirinkua y Japinkua son conceptos que están presentes en todo el pueblo p'urhépecha sin embargo en apartados anteriores decíamos que estos entes tienen un significado propio para las personas de la comunidad de Pichátaro, por el hecho de formar parte, consciente o inconscientemente de los aspectos en torno a sus creencias que viven de manera natural, los mitos se entretajan diariamente en la vida de las personas que los crean, claro ejemplo de esta comunidad, donde anteriormente mencione que el mito de Mirinkua y Japinkua está presente en las vidas de las personas de la comunidad, pues es el ser humano el que da forma al mito a partir de sus vivencias, en este mito hay dos figuras invisibles, que las personas creen encontrar en su entorno. Con el hecho de decir invisibles, no me refiero a que las personas no las ven, sino al hecho de que son irreales pero las personas las imaginan, es la esencia de estas figuras lo que se refleja y es la creencia la que da vida a estas dos figuras, ya mencionábamos de qué manera se manifiestan estas figuras y como son, efectivamente se encuentran en diversos espacios, como lo es en el cerro donde está el contacto con la naturaleza, en la calle a personas en estado de ebriedad y en sano juicio, debido a que estas figuras están presentes en las vidas de las personas de la comunidad, las personas en su creencia ya saben que estas manifestaciones se presentan en formas humanas y animales, puesto que “El hombre forja el mito a partir de sus vivencias cotidianas. Sus personajes son seres invisibles que cree encontrar en su entorno, ya en el bosque, el

campo de cultivo, ya en la selva o en el desierto, ya en el mar, en la inmensidad del cielo nocturno en los rincones de su propia casa” (López Austin, 1994, p. 33).

En este mismo orden de ideas y para sustentar más la comprensión el mismo autor menciona al respecto:

El mito conserva aún sus funciones propias en la vida de un buen número de habitantes del planeta, un complejo de creencias y de prácticas que están ligadas a la vida productiva cotidiana del indígena, a sus actos rituales y a sus ideas, es decir una forma de percepción no parece derivar simplemente de la aventura relatada de un mito, sino que, por el contrario, varios mitos hacen referencia, a *posterior*, a dicha particular percepción. Esta se encuentra relacionada previa y firmemente con conceptos y prácticas arraigadas en la vida cotidiana de los pueblos (López, 1994, p. 14-22-23).

En esta misma idea y siempre en concordancia con este autor

El mito ni describe ni prescribe explícitamente. No muestra con claridad meridiana, las concepciones de las leyes del cosmos. Pero es una forma de expresión sintética de las ocupaciones y preocupaciones del hombre en el diario contacto con sus semejantes y con la naturaleza. Como instrumento el mito educa, impone o apoya razones, justifica conductas. Es, en resumen, mucho más que un relato. Es una institución de enorme vitalidad que conjuga creencias con saberes prácticos.

Las sociedades que llamamos tradicionales tienen en su conducta y pensamiento una congruencia muy superior a la sociedad moderna, proyectan en buena parte en su concepción de las leyes sociales y naturales, indisolublemente unidas. Cualquier expresión de pensamiento se convierte así en una fuente para la intelección de la imagen holística del universo, y en este sentido el mito se encuentra entre las expresiones privilegiadas, verdadera síntesis de la cosmovisión (López, 1994, p. 34).

De acuerdo a lo que menciona López Austin, el mito no es claro, pero sí permite cristalizar como piensa, como siente, como vive, como se organiza, como es su cultura, cuál es su lengua y qué importancia tiene, el mito permite cristalizar la cosmovisión de un pueblo, en apartados anteriores se mencionó que Mirinkua y Japinkua son dos figuras simbólicas portadoras de mensajes, y efectivamente en ellos se encuentran valores, respaldándome con lo que menciona López Austin, mencioné que Japinkua, impone o apoya razones y Mirinkua justifica conductas o viceversa, de acuerdo con el conjuga creencias con saberes prácticos, como ejemplo de ello en la comunidad las personas tienen la creencia hacia estas figuras de que existen, los lugares en los que se manifiestan es en el cerro y diversos puntos específicos dentro de él, las personas de la comunidad son campesinos algunas de ellas diariamente van a trabajar al cerro, ya sea a traer leña, a atender sus animales, a cuidar su monte, están en contacto con la naturaleza.

En efecto, aunque hay parentesco entre las diversas culturas mesoamericanas, haciendo énfasis en la cultura p'urhépecha, en los pueblos pertenecientes a esta cultura existen los mitos y la creencia entorno a Mirinkua y Japinkua, cabe señalar que aunque es la misma

cultura, cada pueblo conserva una particularidad y no son totalmente iguales las concepciones que se les atribuye a estas dos figuras.

Algunos de los mitos que son recurrentes en la comunidad de Pichátaro están estrechamente relacionados con la concepción que se tiene hacia el fenómeno astrológico llamado eclipse, la mujer preñada debe usar una prenda de color rojo mientras el fenómeno está ocurriendo, además de no poder mirar el acontecimiento preferentemente debe estar guardando reposo, de igual manera la creencia de que la mujer preñada debe usar el color rojo como amuleto para proteger al bebe de malformaciones y enfermedades o que sea enfermizo durante su crecimiento, dicen las personas mayores “para que no se lo coma el eclipse”. Factor importante y resaltante, también se aplica un listón de color rojo a las plantas y animales. Estrecha relación tendría también con lo que se conoce en la comunidad como “mal de ojo” para el cual se deben usar diversos amuletos entre ellos un listoncito rojo en la muñeca, para protegerte de personas que te deseen el “mal de ojo” (enfermedades que no se explican desde otra óptica, están arraigadas a las creencias de la comunidad) dicho a los bebés cuando ríen y divierten a las personas se cree que le van a “hacer ojo” por ser el centro de atención y tener tantos ojos fijos hacia él, para que el niño no este chillón o enferme, les ponen saliva en la frente para contrarrestar los efectos del “mal de ojo”, comparando diversos ejemplos con la luna, dicen las personas mayores de la comunidad que no puedes cortar un pino o un encino cuando la luna esta tierna, de ser así la madera no sirve o bien se pudre muy pronto, se apolilla y no rinde, en cambio al estar la luna sazona (llena) sucede todo lo contrario asimilándolo con algo bueno o positivo. Estos ejemplos muestran de qué manera el conocimiento cósmico asociado a la cosmovisión se manifiesta a través de estos mitos.

Los mitos son antiguos y siguen vigentes en el presente, tal es el caso del mito de Mirinkua y Japinkua, no se sabe con certeza desde cuando surgieron estas dos figuras simbólicas en la cultura p'urhépecha, pero hoy en día en la comunidad indígena de Pichátaro como en muchas otras comunidades p'urhépechas, siguen estando enraizados en la vida de las personas, siguen estando presentes, al preguntar a las personas sobre estas dos figuras algunas compartieron su propia experiencia, las personas mayores son quienes se remotaron a su infancia y juventud, compartieron parte de su sabiduría en el tiempo, en conclusión un mito no es una simple narración estética, para el caso de nuestra comunidad y de nuestra investigación, un mito es el espejo de un pueblo, en él se refleja, se cristaliza y se concretiza su cosmovisión, es decir su pensar, sus creencias, su sentir, su organización, sus valores, su lengua, sus ideales, sus sentimientos, el mito está arraigado a la vida cotidiana de la comunidad, sin duda los mitos se materializan a través de los rituales. En los siguientes párrafos haremos mención sobre el significado y prácticas de los rituales en el contexto de nuestra investigación.

## ***2.7 El rito***

En la comunidad indígena de San Francisco Pichátaro la ritualización se hace presente en diversos espacios sociales y naturales, como anteriormente se mencionó los rituales se hacen presentes en las diversas festividades que se realizan, y nunca se pasan por alto, pues su función es indispensable en la vida social de la comunidad, mencionábamos el ejemplo del Nurutini, la participación del t'arhepiti (viejo) en una boda o uantari (el que habla) como se conoce en otras comunidades, la fiesta de



carnaval, el baile del padrino dentro de la fiesta de una boda, la fiesta del corpus christi, en cada uno de estos y otros eventos existen muchos rituales que se llevan a cabo en la comunidad, pero también existe la ritualidad que demanda el mito de mirinkua y japinkua, pues los mitos se materializan a través de los rituales, por ejemplo, aquellas personas que se les manifiestan las figuras de Mirinkua y Japinkua es porque algo no está bien en su vida, en sus pensamiento, causas morales, a ello se deben estas manifestaciones, como se pudo constatar en las entrevistas que se realizaron, algunos se han hecho limpias, han acudido con médicos tradicionales, han regresado al lugar donde sucedió la aparición para tratar de revertir lo que hicieron mal, es decir después de la aparición de la Mirinkua o la Japinkua, las personas realizan ciertos rituales para buscar armonizar el alma, el espíritu que ha sido alterado por un comportamiento individual pero que tiene efectos negativos en el colectivo, pues “El ritual establece el vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos” (Broda & Báez, 2001).

El ritual solo se da por la relación organizada de una sociedad, esta construcción solo se permite y se da en relaciones sociales que comparte la comunidad, además de la ritualidad que demanda el mito de Mirinkua y Japinkua, en el contexto social de la comunidad existen muchos ritos que se llevan a cabo en diversas festividades, mencionamos anteriormente la fiesta del corpus christi, dentro de ella se pueden observar varios rituales importantes por parte de los cinco gremios que existen en la comunidad, (Cazadores, comerciantes, artesanos, campesinos y panaleros),

La ritualidad privada cotidiana abarca todas las esferas de la vida, si la armonía del cosmos se rige por delicados equilibrios, el hombre posee la facultad de vigilarlos y contribuir a su preservación estableciendo con las fuerzas

sobrenaturales una constante relación de intercambio, por ejemplo ofreciéndole a la tierra comida y otras ofrendas en pago por sus dones. Las principales curaciones que van dirigidas contra el “susto”, el “mal de ojo”, “mal de aire” implican negociar este principio de reciprocidad con las fuerzas sobrenaturales (Broda & Báez, 2001)

La comunidad de Pichátaro cumple con este principio en muchos aspectos un ejemplo de tantos existentes es como los campesinos muestran su gratitud a “nana kuerajperi” (madre naturaleza) por las abundantes cosechas lanzando mazorcas hacía el cosmos y la multitud, los panaleros recolectan una gran cantidad de panales días antes, el increíble ritual que realizan ellos es el de parar un enorme palo conocido como el “palo del panal” de aproximadamente 18 metros de altura, en donde más de un integrante del gremio de los panaleros sube hasta la punta para dar gracias a la naturaleza por todo aquello que nos brinda y nos permite vivir, arrojando pedazos de panal a las personas que asisten a esta festividad, los cazadores o “tiradores” como se conocen en la comunidad se van de cacería días antes con la finalidad de matar un venado y “presumirlo”, el primer día de corpus todas las esposas de los tiradores lo cocinan y comparten entre ellos el almuerzo en la plaza de la comunidad, los artesanos como forma de compartir, rifan y donan diversos objetos y muebles de madera entre los presentes, todo esto como muestra del oficio que desempeñan, los comerciantes por igual ofrecen productos de carácter comercial, otros comparten pan, pescados secos, artículos plásticos, zapatos, cintos, ropa entre algunos otros productos, más allá de una fiesta es un enorme ritual el que se lleva a cabo en esta fiesta de corpus, con un significado profundo y una organización comunitaria que se da gracias a la relación organizada que vive diariamente la comunidad

El ritual establece el vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos. Al ser una parte sustancial de la religión, implica una activa participación social. La particularidad del ritual reside en el hecho, atinadamente señalado por Maurice Bloch (1986), de constituirse a medias entre la afirmación verbal de nociones y creencias y la acción. El ritual incita a sus participantes a involucrarse en las actuaciones comunitarias, lo cual implica también un complejo proceso del trabajo que se desarrolla en beneficio de las fiestas (citado por Broda & Báez, 2001).

“El ritual expresa de manera empíricamente observable la cosmovisión, y para Broda (1991) “este concepto postula una visión estructurada y coherente del mundo natural, de la sociedad y de la interrelación entre ambos” (Broda & Báez, 2001)

El mito y el ritual, son dos medios para transmitir la cosmovisión y el conocimiento, por lo tanto los rituales son la concretización y materialización de los mitos. La organización comunitaria de Pichátaro permite que sus miembros vivan de manera natural todos los aspectos que los rodean, su cultura, lengua, cosmovisión, sus rituales, su tradición oral dentro de ella sus mitos. En esta visión circular y holística hay una construcción que permite grandes edificaciones, permite que perduren a través del tiempo, que vivan se relacionen, como es el caso del mito de Mirinkua y Japinkua, diversos aspectos han perdurado a través del tiempo y siguen frescos en el presente gracias a la memoria colectiva que actúa como fuente de transmisión de saberes y valores ancestrales para las nuevas generaciones. En conclusión el mito y el Rito son inseparables, puesto que con esto podemos decir y darnos cuenta que el rito se manifiesta en acciones y el mito mediante palabras, “los ritos son actos mediante los

cuales se pretende conseguir lo necesario de la vida, conjurar los acontecimientos nefastos y propiciar los faustos” (Broda & Báez, 2001). En la transmisión de los mitos y rituales la memoria colectiva juega un papel importante como lo veremos a continuación.

### ***2.8 La memoria colectiva***

Podemos afirmar que la memoria colectiva es cultura, ya que como mencionamos anteriormente “La cultura es un fenómeno social: solo existe por la relación organizada entre los miembros de una sociedad” (Bonfil Batalla, 1991, p.16). Al igual que la memoria colectiva, solo se permite y se da en grupo, las personas de la comunidad de Pichátaro, nacimos y crecimos rodeados de nuestro contexto, consciente o inconscientemente, formamos parte de las relaciones y del pensamiento de nuestro colectivo, es por este hecho que resulta fácil reconstruir todo en base a lo que el grupo acuerda, comparte, sus nociones y significados.

El mito de Mirinkua y Japinkua es una construcción que se da por las interrelaciones sociales, es un recuerdo que está presente, como ejemplo de ello, al momento de entrevistar a las personas mayores inmediatamente recordaron que es Mirinkua y Japinkua, sus experiencias con estas figuras, pues para la comunidad, la memoria colectiva son aquellas creaciones que perduran a través del tiempo por medio de la oralidad y son fáciles de recordar para aquellos que pertenecen a ese colectivo, pues

Cuando se es integrante de un grupo social se forma parte de las relaciones y del pensamiento del mismo, de ahí que resulte fácil reconstruir con base en los recuerdos, significados y nociones comunes de aquello que el grupo comparte.

La relación entre los recuerdos propios y los de otros dentro de esa colectividad

representa una forma de la memoria colectiva, porque, como explica Maurice Halbwachs (1950: 15), puede hablarse de memoria colectiva cuando evocamos un acontecimiento que ocupa un lugar en la vida de nuestro grupo y que hemos traído a la memoria, que lo hacemos presente en el momento que lo recordamos desde el punto de vista de ese grupo (Citado por Mendoza García, 2005, p.2).

En la comunidad de Pichátaro las personas al paso de los años siguen hablando del mito de Mirinkua y Japinkua y teniendo encuentros con estas figuras, significado de que algunas familias vivan bien económicamente es porque en esa familia a alguien le salió la Japinkua, ya sea mucho tiempo atrás o actualmente, algunos cambian su comportamiento por un fuerte espanto de una manifestación de estas dos figuras, otros experimentan enfermedades y algunos la muerte, algunos tienen que cumplir una sentencia a cambio de sus peticiones, de esta manera las nuevas generaciones van teniendo una noción consciente o inconsciente no solo de estas figuras, sino de todo el contexto de la comunidad

La memoria colectiva sostiene que es el significado de los acontecimientos por los que atraviesa un grupo o sociedad lo que al paso del tiempo se recordara. No se recuerda el dato ni el hecho que paso, que si le importa a la historia, si no lo que para un grupo representó o representa tal acontecimiento, y los acontecimientos se fijan de alguna forma en puntos de apoyo que permiten su posterior recuperación: “Evocamos al recuerdo solo para llenar el marco y prácticamente no tendríamos el recuerdo, si no tuviéramos el marco para llenar (Blondel. 1928: 151) (Citado por Mendoza García, 2005, p.5)

Las personas que experimentaron encuentros con estas dos figuras, no recuerdan exactamente la fecha ni el día, pero si recuerdan el tiempo, recrean aquel momento, retroceden en el tiempo para recordar cómo era ese lugar, o como era el pueblo tiempo atrás, esto concuerda con Mendoza García:

Eso que contiene, lo que se presenta como punto de apoyo, lo que permite la permanencia de los significados de los eventos vivenciados, es lo que se denomina marcos sociales de la memoria, y son, de manera importante, el tiempo y el espacio. Halbwachs (1950: 129) lo expone así: “El tiempo no es real más que en la medida, en que tiene un contenido, es decir, en que ofrece una materia de acontecimientos, al pensamiento. Es limitado y relativo, pero tiene una realidad plena. Las fechas, entonces son tiempos, de la memoria que posibilitan que una sociedad se conciba como tradición, con pasado, con identidad, es decir, que se reconozca como tal (citado por Mendoza García, 2005, p.5).

Las personas entrevistadas, mencionaron lugares que evocaron más recuerdos, algunos de ellos señalaban a los cerros y decían ahí en “Kiripa” fue donde nos salió el “diablo”, algunos decían en “Uetiro” el “Malpaís”, algunos mencionaron lugares de la comunidad, algunas calles que actualmente ya han sido remodeladas, pero las personas al verlas evocaron recuerdos, anteriormente mencioné que algunos lugares son puntos de referencia muy importantes para los comuneros además de que se conocen en lengua p’urhépecha, sin duda los lugares traen recuerdos, incluso sirven como referentes para recordar cómo se vivía y se convivía en otros tiempos, cada calle, cada esquina, los lugares en el campo son símbolos que quedan grabados en la memoria colectiva que se comparten puesto que:

Los grupos dejan sus huellas en los sitios que ocupan, y modifican los lugares para sus vivencias al tiempo que se adaptan a éstos. Cada sociedad “configura el espacio a su manera” y de esta forma “construye un marco fijo donde encierra y encuentra sus recuerdos” (Halbwachs: (1950: 106). (Halbwachs: (1950: 132). Al igual que el tiempo, el espacio contiene acontecimientos y construye recuerdos, puesto que es en los lugares donde las experiencias se guardan, sea en los rincones, en los parques, en los cafés, o en cualquier otro sitio donde los grupos viven su realidad y ahí da significado a sus experiencias (citado por Mendoza García, 2005, p.5-6).

Siempre en concordancia con Mendoza García:

La memoria recurre a instrumentos para edificarse: el instrumento más acabado y a la vez marco central de la memoria colectiva, es el *lenguaje*, y con este se construyen, mantienen y comunican los contenidos y significados de la memoria. A decir de Halbwachs (1925) el lenguaje es el marco más “estable” de la memoria colectiva. La memoria en buena medida depende de él.

Blondel, (1928: 96) afirma que “el lenguaje es el espacio social de las ideas”, también afirma que es una “cosa social”, un asunto de la colectividad. Efectivamente el lenguaje no puede concebirse por fuera de una sociedad, del grupo: “sin él no habría sistema conceptual, no solo posible, pero ni siquiera imaginable. Por consiguiente ningún sistema conceptual, es realizable fuera de la colectividad (citado por Mendoza García, 2005, p.7).

De acuerdo a esta perspectiva recalco lo que mencionaba anteriormente acerca de que la lengua P’urhépecha está presente en diversos espacios de la comunidad, aun frente al

enorme desplazamiento lingüístico, la lengua remota a la memoria, y tiene un importante valor, la lengua construye, mantiene y comunica.

En conclusión, los mitos en la comunidad de Pichátaro entre ellos los objetos de la investigación Mirinkua y Japinkua, han sobrevivido a través del tiempo por medio de la tradición oral y la comunicación que se da en las interrelaciones sociales dentro de la comunidad bajo el soporte de la lengua, de ahí que la memoria colectiva es una construcción que se forma en sociedad, en una sociedad que vive, comparte y se organiza en relación con la naturaleza y el cosmos, como se mencionó al principio de este capítulo los conceptos de cultura, lengua, cosmovisión, tradición oral, mito, rito y memoria colectiva dan sustento y referencia a la presente investigación de Mirinkua y Japinkua, puesto que aunque en las entrevistas que se realizaron a las personas de la comunidad no se reflejan de manera directa, en cada uno de los discursos de los participantes se pueden apreciar o deducir todos estos elementos como partes explicativas de la integralidad de la cultura y cosmovisión indígena, de tal manera que los resultados cualitativos que nos arrojaron las entrevistas no pueden explicarse sin el concurso de todas estas dimensiones.

Como nos hemos dado cuenta el estudio de las representaciones simbólicas de Mirinkua y Japinkua es un tema complejo que requiere de los referentes teóricos mencionados para su estudio, en este capítulo se trató de asimilar los aportes teóricos, que sustentan nuestra investigación y que respaldan la explicación e interpretación en torno a las figuras de Mirinkua y Japinkua.



## CAPITULO TRES

### Metodología

En la presente investigación no se utilizó hipótesis, porque consideramos y privilegiamos la información que arrojarían los entrevistados, no partimos de predisposiciones, es decir que de acuerdo al objetivo no pudimos prejuzgar la realidad antes de ir a ella, puesto que se prefirió acercarse a ella y conocer de viva voz, a partir de la comunicación oral el pensar y el sentir que las personas tienen de estas figuras, para de esta manera conocer directamente cual es el significado que las personas le atribuyen a la figuras de Mirinkua y Japinkua.

#### *3.1 El enfoque cualitativo/interpretativo*

En el primer capítulo, hemos contextualizado el espacio social y geográfico donde se llevó a cabo la investigación, posteriormente, en el segundo capítulo se presentaron los principales referentes teóricos que orientan y sustentan la presente indagación, en este tercer capítulo se desarrolla la parte metodológica, recalcando que el objetivo general es el de *“Interpretar el significado simbólico que las personas le atribuyen a las figuras de Mirinkua y la Japinkua”*, razón por la cual y dada la naturaleza hemos privilegiado el método de investigación cualitativa, por medio de la observación, la interacción con el medio social y natural así como la aplicación de entrevistas semi-dirigidas y el análisis de corte interpretativo. Estos métodos corresponden a nuestro trabajo puesto que responden a reglas rigurosas (relación de preguntas preelaboradas bien organizadas y reflexionadas, en función de nuestro objetivo, preguntas de investigación y referentes teóricos). En efecto como se ha señalado en la problemática nosotros privilegiamos el

estar lo más cerca posible a la escucha de los actores directos, atentos a su discurso, a sus explicaciones, a sus maneras de expresar e interpretar las representaciones simbólicas y a los significados que ellos mismos atribuyen a las figuras de Mirinkua y Japinkua.

Nosotros fuimos motivados por la idea de que la existencia de estas dos figuras míticas conlleva mensajes implícitos, subjetivos, intangibles que tienen que ver con los principios, valores y prácticas que impactan en las interacciones colectivas de los habitantes de Pichátaro.

Es la razón por la cual, con el propósito de validar nuestras ideas iniciales, nosotros hemos privilegiado el enfoque cualitativo o interpretativo y el método de entrevistas semidirigidas para la recopilación de los datos empíricos.

### ***3.2 ¿Por qué el enfoque cualitativo?***

Para efectos de este estudio, se eligió la metodología de corte cualitativa/interpretativa, debido a que nuestra investigación se propone interpretar el significado que las personas les atribuyen a las figuras de la Mirinkua y Japinkua, es por ello que se privilegia la subjetividad de los sujetos más que la cuantificación de los hechos.

De tal manera que la presente investigación se sustenta en un enfoque cualitativo ya que denota las características propias de la comunidad en relación con las figuras y narraciones de Mirinkua y Japinkua, cada uno de sus caracteres y pretende distinguir la propia, pues:

Se habla de la necesidad de lograr y asegurar la obtención de la situación real y verdadera de las personas a las que se investiga, y en este sentido será preferible y más descriptivo hablar de la necesidad de autenticidad, más que de validez.

Esto significa que las personas logren expresar realmente su sentir. Estrictamente hablando en la investigación cualitativa no se realizan mediciones, por lo que este elemento quedara anulado. En la investigación cualitativa, lo que se espera al final es una descripción tersa, una comprensión experiencial y múltiples realidades (Álvarez, 2003, p.29-31-32). .

“En el caso de la metodología cualitativa los números no son tan importantes, pues los investigadores prefieren, convivir con su objeto de estudio, observarlo cotidianamente, pedir a las personas que les cuenten su vida de una manera detallada etc.” (Guevara Gonzales, 2013, p.87).

El proceso interpretativo cualitativo se da, de acuerdo con Blumer, en dos pasos bien definidos

- La persona se indica a sí misma la cosa respecto de la cual está actuando; tiene que señalarse las cosas con un significado. Esta indicación representa un proceso social internalizado en el que la persona interactúa consigo.
- Como resultado de este proceso de comunicación reflexiva, la interpretación se convierte en el acto de manejar los significados. La persona selecciona, verifica, suspende, reagrupa y transforma el significado a la luz de la situación en la que se encuentre y de la dirección de la acción. Así, la interacción no puede tomarse como la mera aplicación automática de significados establecidos, más bien atribuirle a un proceso formativo en el que los significados se utilizan y se revisan como instrumentos que guían y forman la acción (Citado por Álvarez, 2003, p.66-67).

### ***3.3 El proceso de recopilación de datos***

El proceso de recopilación de datos en la presente investigación comprendió dos momentos importantes: observación en la comunidad y la realización de entrevistas.

Se tuvo un acercamiento con las personas y familias para obtener información nueva, además la información suplementaria contribuyó a la contextualización de la comunidad y a enriquecer el presente trabajo, reflejada en apartados anteriores que están enraizados en la cultura, lengua y cosmovisión autóctona, este ejercicio me ayudo a enriquecer la investigación y a incrementar mi formación personal y profesional lo cual resultó ser una experiencia grata y satisfactoria. Así mismo, el proceso de indagación empírica me permitió interrelacionarme con personas adultas de la comunidad, con mis abuelos, con mi familia, con amigos y conocidos, hubo un acercamiento de manera natural, en sus hogares, en su contexto, en su cotidianeidad, en su espacio. Al propiciar confianza se logró que las personas expresaran libremente sus pensamientos, sus ideas, sus sentimientos, sus creencias, sus significados y atribuciones hacia las figuras de la Mirinkua y Japinkua.

Todo este proceso me permitió conocer más de cerca mi comunidad, entrar en contacto con la gente, relacionarme con personas adultas, portadoras de saberes y valores ancestrales, con las cuales no había tenido acercamiento alguno. Debo señalar que durante esta etapa aprendí muchas cosas de mi comunidad que de no haber realizado este trabajo seguramente seguiría ignorando muchos aspectos importantes de la dinámica social del lugar donde nací.

El trabajo de campo hizo posible que ahora yo mire a mi comunidad desde otra perspectiva, con otra visión, no obstante haber nacido y vivido en mi comunidad.

### ***3.4 La guía de entrevistas***

Se estructuró un guión con 21 preguntas muy puntuales y abiertas. Todas las preguntas estuvieron orientadas a dar respuesta a nuestro objetivo de investigación “*Interpretar el significado que las personas le atribuyen a las figuras de la Mirinkua y la Japinkua*”.

En el guión de entrevista se incorporaron preguntas tales como: ¿Qué significan para usted las figuras de Mirinkua y Japinkua? así como las definiciones que ellos entienden por las palabras de Mirinkua y Japinkua, ¿En qué lugar (es) se aparecen? ¿De qué manera se manifiestan? ¿Por qué creen que se aparecen? ¿De qué manera fueron persuadidos? Dando seguimiento al guión de 21 preguntas de esta manera se fueron realizando las entrevistas, mediante estas preguntas los sujetos de forma abierta compartieron más que una simple narración e información, compartieron parte de su vida de su pensar y sentir.

### ***3.5 Las entrevistas semi-dirigidas***

Como instrumento de indagación empírica utilice la llamada entrevista semidirigida, es por ello que hemos adoptado la siguiente definición:

La entrevista es una técnica cuyo objetivo es obtener información de forma oral y personalizada, sobre acontecimientos vividos y aspectos subjetivos de la persona como las creencias, las actitudes, las opiniones, los valores, en relación con la situación que se esté estudiando. La entrevista es una técnica de recogida de información con identidad propia y a la vez complementaria de otras técnicas propias de la investigación cualitativa (Bisquerra, 2004, p.2).

En efecto por tal motivo hemos privilegiado el tipo de entrevista Semi-dirigida, ya que responde a nuestro objetivo de investigación, porque estas entrevistas:

- Parten de un guión elaborado que determine aquella información relevante que se quiere obtener.
- Las preguntas que se realizan son abiertas. Se permite al entrevistado la realización de matices en sus respuestas, lo que hace que éstas adquieran un valor añadido en torno a la información que den.
- Durante el transcurso de la entrevista se relacionan temas y se construye un conocimiento generalista y comprensivo de la realidad del entrevistado. Esto hace que el investigador deba mantener un alto grado de atención en las respuestas del entrevistado para poder interrelacionar los temas y establecer las conexiones (Bisquerra, 2004, p.2).

De acuerdo con lo que menciona Guevara, C. se logró llevar a cabo la naturaleza de esta investigación,

En la entrevista a profundidad el investigador es quien plantea las preguntas y el orden en que deben ser contestadas. El entrevistado puede darte una respuesta extensa sobre lo que preguntas, o puede incluir nuevos temas que no tenías contemplados “sobre todo en la llamada entrevista semi-estructurada”, pero fundamentalmente se concreta a responder cuestiones puntuales que has organizado como parte del guion de entrevista. En la entrevista semi-estructurada el entrevistado tiene más libertad para contestar o proponer algunas cuestiones que no estaban planteadas en el guion de tus preguntas originales; aun así, eres tú el que orienta el orden de las respuestas. (Bisquerra, 2004, p. 106-107)

Consideramos que el método cualitativo y la entrevista semidirigida, responden a nuestros objetivos de investigación y permiten un análisis riguroso de los datos y testimonios de los entrevistados.

La entrevista semi-dirigida es un instrumento que nos permitió acercarnos a los sujetos con vivencias y experiencias directas, poseedores de un inmenso caudal de la memoria colectiva, por tal motivo se llevaron a cabo cinco entrevistas semi-dirigidas lo cual consistió en preparar previamente un guion de 21 preguntas muy puntuales y abiertas sobre estas dos figuras, de esta manera los entrevistados lograron expresar libre y ampliamente su pensar y su sentir, por lo cual se estuvo atento a sus discursos, explicaciones, significados y simbolismos que los actores compartieron, por ello estas cinco entrevistas fueron suficientes y concretas para realizar un análisis cualitativo.

Las entrevistas se hicieron a profundidad, cuidando en todo momento que los entrevistados tuvieran la libertad de expresarse ampliamente, creando un ambiente de confianza y buscando la manera de que los entrevistados entendieran claramente las preguntas que se les hacían.

Todas las entrevistas fueron grabadas en audio en su mayoría en español algunos diálogos los expresaron en p'urhé fue el caso de tata Pedro y tata Fray y transcritas en formato Word (tipografía Arial 12, interlineado 1.5 espacio sencillo) tal y como se dieron, respetando en todo momento las expresiones que los entrevistados mostraron, respetando la oralidad tan particular que poseen las personas originarias de la comunidad de Pichátaro, en total se transcribieron 25 páginas, toda la información que arrojaron las entrevistas es muy valiosa y susceptible de un análisis cualitativo, atendiendo la rigurosidad que amerita este enfoque para interpretar el significado que las personas atribuyen a las figuras de la Mirinkua y la Japinkua.

### ***3.6 La selección de los participantes***

Para seleccionar a las personas a entrevistar se tomaron en cuenta los siguientes criterios: Datos personales de los entrevistados como: nombre, edad y ocupación, hablantes y no hablantes del p'urhépecha y lo más importante el haber vivenciado una experiencia con alguno de estos seres.

Se realizaron cinco entrevistas, cuatro a personas de sexo masculino, originarias de la misma comunidad de Pichátaro y una entrevista a una mujer originaria de la comunidad indígena de Cherán, tres de las personas elegidas son p'urhépecha-hablantes, personas mayores de edad, lo cual adquiere mayor peso e importancia puesto que justamente en la comunidad de Pichátaro las personas mayores son quienes en su mayoría conservan los valores, costumbres, creencias, simbolismos y prácticas culturales.

Se eligió a Tata Fray por haber experimentado un caso de Japinkua reciente y un caso de Mirinkua que le paso algunos años atrás, además de conocer varios aspectos relacionados con la comunidad. Esta persona mostro una gran confianza al realizarle la entrevista, se expresó ampliamente, es importante mencionar que el al contar su narración acerca de la experiencia que tuvo con uno de estos dos seres, el lloró, logro mostrar sus sentimientos al recordar aquel acontecimiento.

Tata Pedro q.p.d por ser una persona mayor que cuenta con muchos saberes comunitarios, a sus 80 años de edad logro remontarse a su infancia y contarnos su vivencia directa, un caso de Japinkua y uno de Mirinkua, él se mostró abierto y contento de recordar, pues desde el patio de su casa apuntaba hacia el cerro y decía ahí en “Kiripa” fue donde andábamos mientras seguía dando sus explicaciones.

Elegimos al Profesor y campesino Tata Benjamín por ser reconocido en la comunidad como una persona poseedora de muchos conocimientos en relación a la tradición oral y



a las prácticas rituales que se llevan a cabo en diversas festividades de la comunidad, aunque encontramos dificultad a la hora de realizar la entrevista, pues sus argumentos fueron muy cortos, no se expresó ampliamente como algunos de los otros entrevistados lo hicieron, mostro una actitud cortante, las respuestas que el dio fueron cortas pero concretas.

Se recurrió a Nana Chepa originaria de la comunidad de Cherán, por su importante labor como medica tradicional en la región p'urhépecha, por su reconocimiento en la región como medica tradicional, como conocedora de la cultura y cosmovisión p'urhépecha, se recurrió a ella para comparar su visión acerca de la Mirinkua y Japinkua desde la medicina tradicional con la concepción que las personas entrevistadas de la comunidad de Pichátaro tienen, ella mostro un carácter abierto y logro expresarse ampliamente

Por último se entrevistó a tata Gabino, él conoce y entiende la lengua pero oralmente no la expresa, se eligió a él por ser un sujeto que recientemente tuvo una experiencia con la Japinkua, puesto que su caso fue muy mencionado por las personas de la comunidad, aunque mostro disposición para realizarle la entrevista se privó en expresarse ampliamente, puesto que él no se puede explicar el cómo le haya pasado esta experiencia.

Por cuestiones académicas y respeto hacia los entrevistados se utilizaran los nombres que los propios entrevistados autorizaron para nombrarlos.

### ***3.7 El desarrollo de las entrevistas***

Las entrevistas se realizaron durante el período comprendido entre el mes de febrero al mes de diciembre del año 2014.

### ***3.8 Lugar y duración de las entrevistas***

La duración de las entrevistas fue de un promedio de 60 minutos.

El primer entrevistado Tata Fray es un campesino, dedicado también a la carpintería de 60 años de edad, él fue entrevistado el día 16 de febrero de 2014, en su domicilio, la entrevista tuvo una duración de una hora con treinta minutos;

Tata Pedro (q.p.d.), campesino, de 80 años fue entrevistado el día 20 de febrero de 2014 en el patio de su casa, con una duración de cincuenta minutos;

Tata Benjamín profesor y campesino de 67 años fue entrevistado el día 21 de febrero de 2014, en el centro educativo de rescate de la lengua purépecha ubicado en la plaza de la comunidad, con una duración de 35 minutos;

Nana Chepa médica tradicional de 63 años fue entrevistada el día 4 de julio de 2014, en la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán, campus Kanankio en el consultorio de medicina tradicional, con una duración de 55 minutos; y por último

Tata Gabino campesino de 64 años entrevistado el día 23 de diciembre de 2014 a las afueras de su casa, con una duración de 40 minutos.

En las cinco entrevistas que se realizaron se abordaron cuatro narraciones sobre la Mirinkua y cinco narraciones sobre Japinkua.

En este proceso de descripción de la metodología hemos definido el camino que seguimos para obtener la información referente a nuestro objetivo de investigación, todo de acuerdo a lo que los cinco entrevistados manifestaron, a continuación se muestra un análisis e interpretación de los datos que arrojaron las entrevistas.

## **CAPITULO CUATRO**

### **ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DE LOS DATOS**

Después de haber organizado los datos empíricos, que arrojaron los entrevistados acerca del objeto de estudio, la información fue ordenada en un cuadro, en el cual se eligieron palabras, enunciados y párrafos claves. De esta clasificación se derivaron algunas categorías que nos permitieron realizar un análisis riguroso de la información realizando la codificación y categorización de los datos, en este último capítulo vamos a proceder a la interpretación de tales datos, confirmando que estos datos empíricos que aportaron los entrevistados y que se reflejan en el cuadro para su interpretación y análisis se retoman los referentes teóricos que se enunciaron en los apartados anteriores. La intención es mostrar una mejor comprensión de los sentidos y significados que los entrevistados asignan a las figuras de Mirinkua y Japinkua.

De la información que arrojaron las entrevistas hemos desprendido algunas categorías que nos ayudaran a interpretar de manera organizada las representaciones y significados que las personas le atribuyen a las dos figuras en mención.

Los entrevistados nos proporcionaron mucha información derivada de las propias preguntas y de la guía de entrevista, toda esta información se organizó para su análisis e interpretación, y se derivaron cinco categorías como se puede observar en el siguiente cuadro.

CATEGORIAS
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Significados y atribuciones de Mirinkua</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Significados y atribuciones de Japinkua</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Lugares y tipos de manifestación</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Creencias en torno a la figura de Mirinkua y Japinkua</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Valores, ideales, concepciones de la vida y la muerte</li> </ul>

Para el análisis de los datos se organizó el trabajo de acuerdo al orden del guión de entrevista, y las categorías que emanaron de la información, en un primer momento se analizarán los significados que los entrevistados atribuyen a Mirinkua, posteriormente se analizan los datos correspondientes a Japinkua si bien se utilizan las mismas categorías.

#### ***4.1 Significado y atribuciones de Mirinkua***

Para las personas de Pichátaro, como se ha venido señalando Mirinkua es un ente que se manifiesta de diversas maneras, y se relaciona con la pérdida de la memoria, la noción del tiempo y el espacio y le atribuyen que su manifestación se debe a una pérdida momentánea de la memoria así lo manifestó Tata Benjamín cuando se le preguntó ¿para usted que es la Mirinkua?

“Es algo que te pierde, es algo que pierde al pensamiento, y ese mal pensamiento viene de tus malas acciones”. De acuerdo a esto puedo afirmar el ¿Por qué a los hombres se les manifiesta una mujer? El hecho está en la naturaleza del hombre ante la debilidad, y

la tentación de seguir a las mujeres, pues me he dado cuenta que en todas las narraciones o en su mayoría las víctimas de estos dos entes son “hombres”, pues

“El sexo es una poderosa carnada que el diablo usa para atrapar a sus víctimas, aunque no es algo malo en sí mismo. Por eso el diablo se aparece en forma de mujer seductora” (Carrasco, Op. cit.:126), “Otra manera en que el diablo gana almas es tomando la forma de una mujer y seduciendo a los hombres [...] el diablo, en forma de mujer, trata de sacar al hombre del pueblo y de llevarlo a un barranco o una cueva del monte, sitios que generalmente son caminos para ir al infierno”. (Citado por Garrido Izaguirre, 2015)

Con la respuesta que nos brindó uno de los entrevistados, podemos reafirmar y constatar que algunos de los referentes teóricos citados en este trabajo ayudan a comprender y a fortalecer el significado que las personas atribuyen a las figuras en mención, pues esta respuesta es justamente lo que afirma Montemayor

La tradición oral no es equivalente a una conversación subjetiva sobre el pasado ni a recordar lo que sea en la forma que fuere. La composición tradicional supone rasgos formales que tendríamos que deslindar de la visión subjetiva de una conversación. En los rezos y discursos ceremoniales hay elementos compositivos que se corresponden con una información religiosa, cosmogónica, médica o histórica. Desde la perspectiva indígena no hay una clara demarcación entre lo que es un cuento literario y la información que ese cuento está transmitiendo acerca de una comunidad (Montemayor, 1996, p. 17-18).

Como se constata con esta afirmación que nos comparte nana chepa, para ella desde su óptica como curandera tradicional la Mirinkua está asociada a la pérdida momentánea

de la memoria y sus causas y orígenes son el resultado de tus malos pensamientos y de tus malas acciones, que comparando esta respuesta con la vivencia de los demás entrevistados es congruente con lo que ellos manifiestan, ya que en sus experiencias comienzan justamente perdiendo la memoria, alucinando cosas que en mi opinión en un primer instante debe ser algo muy difícil de asimilar y darte cuenta de que son irreales, sino hasta que se acaba el encanto, como lo manifiesta tata Pedro al hacerle la misma pregunta, la Mirinkua “es aquella que te lleva, caminando, caminando y hace que te pierdas, pero que tú no te des cuenta” con esta afirmación se confirma y hacemos énfasis en que la Mirinkua es el ente que pierde tu pensamiento, que estrechamente tiene relación con el significado de la palabra Mirinkua pues de acuerdo a los entrevistados para ellos esta palabra deriva de la palabra p’urhépecha “mirixini”, que quiere decir que te perdiste, que se te olvidaron las cosas”, lo cual significa que esta figura forma parte de la memoria colectiva de la comunidad y que en mayor parte se asocia a la borrachera de acuerdo con Izaguirre:

La borrachera, entre los purépecha y otras etnias<sup>411</sup>, es un estado en el que la persona corre peligro de enfermar de espanto (Beals, 1992:476), también puede llegar a matar a un cristiano, que puede perderse a manos de la *Miringua* o del mismo diablo personificado como “amigo” o como una mujer bonita:

“El borracho [contaba Tata Alberto] no se puede dejar de tomar, yo soy borracho, sí, así es uno, borracho de nacimiento, así lo nací y no se puede dejar, es enfermedad y ya trae la borrachera dentro de uno. Veces aguanto un mes de no tomar nada, pero otra vez me sueño con la muchacha bonita y para al otro día ya estoy borrachando otra vez, así se sueña uno y le dan ganas de tomar y por eso no se puede dejar la tomada”. Esa muchacha bonita es “la tentación”, contaba Concepción Quirós, “es diablo, así se figura de muchacha bonita y así lo

sueña y no lo deja nunca, no más un ratito deja y otra vez y otra vez”. (Citado por Garrido Izaguirre, p. 2015)

Aquí podemos constatar la cita de Bonfil batalla pues haciendo énfasis en esta misma idea, la lengua p’urhépecha expresa y comunica desde una visión muy particular los valores, gustos, sentimientos, añoranzas que tienen los individuos pero siempre respondiendo a los ideales colectivos y viceversa, concordando con Bonfil Batalla:

Es importante recalcar el hecho de que no se trata de nomenclaturas muertas cuyos vestigios han perdido sentido y coherencia. Por el contrario, en tanto corresponden a idiomas vivos, conservan su significado cabal dentro del campo semántico que les dio origen y, en conciencia, mantienen su capacidad como sistemas lingüísticos, que expresan y condensan los conocimientos de la civilización mesoamericana. La continuidad secular de los nombres de las cosas resulta, así, un recurso para encauzar las transformaciones inevitables del propio lenguaje, que son respuesta al cambio incesante de la realidad. Los nombres son como sólidos puntos de referencia que impiden que los cambios lingüísticos produzcan un rompimiento de los esquemas básicos de pensamiento con los que ha sido posible comprender el mundo y ubicarse en él (Bonfil, 1991, p. 38).

Profundizando y a fin de llevar a cabo nuestro objetivo de investigación, como podemos percatarnos mediante las respuestas que los entrevistados dieron, la Mirinkua es un ente, una figura como tal que es y existe en el colectivo y en lo individual de las personas de la comunidad, que se manifiesta durante una pérdida momentánea de la memoria como lo han manifestado los entrevistados, este hecho parte y se asimila a que el hombre forja el mito de acuerdo a sus vivencias cotidianas, como claramente hemos descrito algunos ejemplos en la descripción de la comunidad tanto como en el marco teórico,

contextualizado diversos aspectos culturales de la comunidad que nos ayudan a entender cómo se vive y se tienen distintas creencias arraigadas solo a nuestra manera de ver el mundo podemos asimilar que el significado que las personas le dan al mito de la Mirinkua de acuerdo a la información que arrojaron las entrevistas y de acuerdo a la observación en la comunidad es de que a quien se le aparece esta figura es con la finalidad de armonizar el alma, sueños, temores, añoranzas, miedos puesto que es pautado por los mismos miembros del colectivo y todo esto se atribuye a que en nuestra cultura, la forma de ser y actuar está basada en el respeto y culto hacia la naturaleza, al colectivo, a los valores que son comunes, tiene que ver con el portarse bien, no faltar el respeto a los familiares y a las personas en general, no emborracharse frecuentemente es decir ser moderado con la bebida puesto que “Al igual que en otros pueblos amerindios, “la tomada” es imprescindible en casi todos los rituales comunitarios y familiares, donde funciona como una especie de “activador del intercambio, requisito de toda comunicación” sea esta con los santos, dioses o personas”(Garrido Izaguirre, 2015, p.373). No tratar mal a su esposa e hijos, o como se expresaría mejor en lengua la “kaxumbikua” para nuestra cultura es un concepto que se asocia a las acciones buenas, como el respeto, el buen vivir y el bienestar como colectividad.

Puedo deducir de acuerdo a los resultados de las entrevistas el significado de Mirinkua para la comunidad, es el pensamiento filosófico del pueblo p’urhépecha, puesto que este conjunto de saberes busca establecer de manera racional, los principios más generales que organizan y orientan el conocimiento de la realidad, en el caso me refiero a el sentido que le dan las personas para desempeñar sus actividades cotidianas, puesto que

Los desequilibrios que más preocupan a los p’urhépechas se evidencian en las “noticias de lo sobrenatural”, en los mitos-historias protagonizados por la



*miringua* y el diablo o en sentencias cuyo carácter didáctico acentúa los peligros que se corren cuando uno “anda feo” (infra.).

Quien anda feo actúa de manera inapropiada, rompiendo las normas, mismas que pasan por el respeto a los demás, por trabajar y cumplir con las obligaciones familiares, respetar a los mayores, observar los compromisos que conlleva el costumbre, evitar el conflicto, ser moderado en el gesto y la conducta, no destacar demasiado y hablar bien, sin gritar y decir palabras malsonantes.

De las anteriores, llama la atención la cantidad de reflexiones y juicios que existen sobre la manera en que “hablan” las personas, estas maneras de hablar “bien” o “mal” corresponden con la capacidad de comunicarse con los demás desde “el respeto” un concepto que está siendo motivo de análisis en investigaciones recientes. Cuidar la compostura ante los demás, no enojarse, no hacer gestos bruscos, emplear una modulación baja -“hablar quedito”-, evitar el modo imperativo, elegir las palabras adecuadas y figuras retóricas como la metáfora y ante todo, evitar el conflicto, es hablar bien, un modelo que tiene su epítome en el *uandari*, por eso, decía Heliodoro Felipe, “si uno habla feo y con puras maldiciones, en la noche, o cuando esté solo, se le puede aparecer un animal o alguien feo o el mismo diablo, porque él quiere que uno hable así y está ése cerca de uno que viene para jalarlo a su lado cuando ya está de noche”. (Garrido, 2015, P.371-372)

#### ***4.2 Significado y atribuciones de Japinkua***

El diablo prehispánico está presente en la vida de las personas de la comunidad puesto que este

Tiene mucha relevancia en la vida de los p'urhépecha, el diablo se evita, se emula y se hace presente en narraciones y performancias. Por ejemplo en Ocumicho el diablo además se modela en barro, personaje que forma un sistema junto a otros seres -como la *miringua*, *Japingua*, los ermitaños y animales diversos- cuyo origen está en otro tiempo, es decir un diablo prehispánico, pero que se hace presente en la cotidianidad jalando a la gente en la barranca y pactando con los ricos del pueblo, un diablo que vive fuera de la comunidad y de lo civilizado provocando hechos extraordinarios que se presentan en forma de “noticias de lo sobrenatural” (Garrido, 2015, p.194)

Para las personas de la comunidad al igual que la Mirinkua la Japinkua es un ente que reviste mucha importancia, esta figura para ellos está asociada al diablo y al envenenamiento del alma, así lo manifestó tata Pedro cuando se le pregunto ¿para usted que es Japinkua?

“Dicen que es el diablo que a veces se aparece de muchas formas”

Que si bien es importante volver a recalcar que estas figuras son míticas y con una percepción muy particular de la comunidad y reconocidas por el pueblo p'urhépecha, como se especificó anteriormente las personas a entrevistar fueron seleccionadas por haber vivenciado acontecimientos de esta naturaleza, para el caso de la Japinkua al preguntarles que es para ellos, inmediatamente la asocian al diablo, a la maldad, o a cosas negativas, puesto que en seguida de dar esa respuesta respaldaron sus argumentos con su vivencia y claramente encuentran en ella a esta figura como la causante de algunos males que se narran en las diferentes historias.

La palabra Japinkua como dicen los entrevistados, en lengua p'urhépecha se entiende como “tener posesiones” más sin embargo en la comunidad se ha convertido y

caracterizado en un ente que materializa el alma de aquellas personas a quienes se les manifiesta pues como dice tata Pedro “dicen que es el diablo, así como el señor que te conté que salía en el cerro y platicaba, se aparece de artas formas”.

Por ejemplo jápingua o phitsikorheta, es denominado por Velásquez como el dios de los bosques. En Charapan se le considera un dios benefactor y presenta forma humana, teniendo la capacidad de transformarse en distintos animales tales como víbora, lagartija, gato montés o venado. En Patamban aparece como el pájaro denominado pare-akuri o como piedra que rueda. (Argueta, 2008, p. 94)

Podemos constatar esta afirmación ya que

Las cosmovisiones operan como entidades integradoras del imaginario colectivo, son productos históricos, resultantes de relaciones sociales en permanente transformación. Su configuración expresa (de manera dialéctica) lo objetivo y lo subjetivo de lo individual y lo social. Por ser manifestaciones culturales creadas por una sociedad, estudiarlas implica comprender estos rangos fundamentales de su naturaleza y advertir que mediante el lenguaje de los símbolos expresan el pasado y el presente de las modalidades asumidas por la conciencia social de los grupos étnicos en los cuales se generan, lo que contribuye a cimentar la identidad comunitaria. Los mitos, los rituales, las deidades y los sitios sagrados constituyen sus núcleos numinosos (Broda & Báez, 2001).

Como podemos darnos cuenta el mito de Japinkua al igual que el de Mirinkua están estrechamente relacionados, revisten una gran importancia y presencia en la vida de la comunidad, esta figura entraña un significado parecido al de la Mirinkua mas sin embargo en ella resalta el hecho de que a esta figura le interesa el alma como esencia de

lo subjetivo de la persona a la que se le manifiesta a cambio de esta ofrece diferentes bienes materiales como ya hemos mencionado anteriormente (por ejemplo dinero, ganado, bienes, mejorías materiales, poderes sobre naturales, entre otras) más sin embargo esto significa que depende del estado emocional de la persona a quien se le aparece, de su manera de pensar, de su relación con la naturaleza, familia, sueños, añoranzas y anhelos de las personas a las que se les manifiesta Japinkua, si caen en la tentación de las ofertas que les hace, pues esta figura puede poner todo a los pies de quien se les manifiesta, claro que como nos hemos dado cuenta en los diferentes testimonios no trae consecuencias positivas “venderle el alma al diablo”, es equivalente a perder el alma y perder el alma significa un desequilibrio emocional, afectivo y físico es por ello que a esta figura se le atribuyen enfermedades tanto físicas como emocionales, se puede decir que poco a poco va comiéndose la vida del afectado en algunos casos hasta llegar a la muerte. Esto se puede explicar que es cuando las personas tienen una ambición desmedida o bien una necesidad económica muy grande que los hace perder la racionalidad y el equilibrio emocional como mencionamos anteriormente esto se entiende de acuerdo a López, A. a que:

El mito conserva aún sus funciones propias en la vida de un buen número de habitantes del planeta, un complejo de creencias y de prácticas que están ligadas a la vida productiva cotidiana del indígena, a sus actos rituales y a sus ideas, es decir una forma de percepción no parece derivar simplemente de la aventura relatada de un mito, sino que, por el contrario, varios mitos hacen referencia, a *posterior*, a dicha particular percepción. Esta se encuentra relacionada previa y firmemente con conceptos y prácticas arraigadas en la vida cotidiana de los pueblos (López, 1994, p. 14-22-23).

### ***4.3 Lugares y tipos de manifestación***

Como hemos venido analizando uno de los marcos esenciales donde se manifiestan estas figuras sin duda son los lugares significativos y con una carga simbólica muy importante para las personas, en la comunidad existen lugares o parajes sagrados que tienen un significado o representación histórica, son mencionados y reflejados en las entrevistas y en las narraciones que nos compartieron los entrevistados, al igual las personas de la comunidad mencionan lugares muy importantes del pueblo, diversos puntos de referencia en el cerro para los comuneros, así lo manifestaron los entrevistados cuando se les pregunto ¿a dónde se dirigían cuando se les manifestó uno de estos seres?

-Iba al cerro a buscarme unas paxakuas (hongos), por allá por Uetiro

-andaba ahí en Ichastsikuni

- Ahí en Uetiro, en un pino.

- Yo había ido a Tingambato porque andaba prestando el servicio militar

O como dijo tata Pedro a mí se me apareció “En la calle cuando andaba borracho”

Podemos reforzar y comprender de una manera más clara las respuestas que dan los entrevistados de acuerdo con Mendoza García quien retoma a Maurice Halbwachs:

Cuando se es integrante de un grupo social se forma parte de las relaciones y del pensamiento del mismo, de ahí que resulte fácil reconstruir con base en los recuerdos, significados y nociones comunes de aquello que el grupo comparte. La relación entre los recuerdos propios y los de otros dentro de esa colectividad representa una forma de la memoria colectiva, porque, como explica Maurice

Halbwachs (1950: 15), puede hablarse de memoria colectiva cuando evocamos un acontecimiento que ocupa un lugar en la vida de nuestro grupo y que hemos traído a la memoria, que lo hacemos presente en el momento que lo recordamos desde el punto de vista de ese grupo (Citado por Mendoza García, 2005, p.2).

“En las comunidades purépechas el entorno se ordena en dos grandes espacios: el pueblo y el cerro (Muñoz, 2009b). El primero es el lugar habitado, seguro y normado frente al segundo. El cerro, un espacio “feo”, no habitado, carente de normatividad humana y abundante en peligros”. (Citado por Garrido Izaguirre, 20015, p. 221)

Para el caso de Mirinkua los lugares son claros y específicos, esta se manifiesta en el estado de la pérdida de la memoria como mencionábamos anteriormente, se han dado casos como los mismos entrevistados lo manifiestan donde las apariciones han sido en las calles del pueblo en su mayoría a personas en estado de ebriedad, y en la mayoría de los casos en distintos puntos del cerro, podemos recalcar aquí que esta manifestación en su mayoría adopta la forma de mujer seductora, una brisa que te atrapa, o como dice tata fray una bola de luz que te encanta e inconscientemente vas tras de ella persiguiéndola o caminando desorientado por un rumbo desconocido, sin embargo hay que recalcar el hecho de que la Mirinkua es la pérdida de la memoria del conocimiento, puesto que en ese momento como los entrevistados lo manifiestan comienzas a alucinar y la mayoría ha dicho creer caminar sobre un camino hermoso, recorriendo paisajes hermosos e inimaginables cuando es todo lo contrario porque ellos dicen que ya cuando estas consciente te das cuenta que has caminando en las partes más feas del cerro, entre zarzales, barrancas, o bien realmente alejado del pueblo. Justamente tiene que ver con lo que menciona Mendoza García:

Los grupos dejan sus huellas en los sitios que ocupan, y modifican los lugares para sus vivencias al tiempo que se adaptan a éstos. Cada sociedad “configura el espacio a su manera” y de esta forma “construye un marco fijo donde encierra y encuentra sus recuerdos” (Halbwachs: (1950: 106). (Halbwachs: (1950: 132). Al igual que el tiempo, el espacio contiene acontecimientos y construye recuerdos, puesto que es en los lugares donde las experiencias se guardan, sea en los rincones, en los parques, en los cafés, o en cualquier otro sitio donde los grupos viven su realidad y ahí da significado a sus experiencias (citado por Mendoza García, 2005, p.5-6).

En este caso para las personas

El cerro y las cuevas, en estos espacios suelen aparecer dos personajes con poder, *japingua* y *miringua*, que interactúan con los hombres. El primero es el diablo que ofrece riqueza mientras que el segundo es un ente que puede tomar múltiples formas y que “se lleva” a la gente o provoca que se extravíe. La *miringua* es una entidad muy activa, es común escuchar que se llevó a un vecino y aunque se distingue del diablo comparte con él su gusto por hacer maldades, aparece en el cerro, en la barranca y en las ciudades.

Las historias más comunes del cerro involucran a *Japingua*, el diablo que ofrece bienes. Las narraciones se dividen entre los que aceptaron y los que rechazaron el pacto, en ambos casos se constata que *Japingua* ofrece ganado y dinero a cambio de almas, se relata el lujo de la cueva en la que resguarda las riquezas y se muestran las fatales consecuencias que conllevan estos contratos. (Garrido, 2015, p.196)

Respecto a Japinkua en esta figura se pueden diferenciar algunos rasgos comparados con los de Mirinkua puesto que como los mismos entrevistados los señalan ésta se aparece solo en distintos puntos del cerro que anteriormente mencionamos y la mayoría de ellos son conocidos en lengua p'urhépecha, entonces lógicamente se le aparece a comuneros es decir a las personas que están en constante contacto con la naturaleza, ya sea que van a la leña, a la resina, a cuidar los animales, a sembrar, en fin son muchas las actividades que se desempeñan en el campo.

Destaca en esta figura los diferentes tipos de manifestación que adopta en hombre o animal, retomando el caso de tata Pedro él afirma que tenía un amigo que le decían Chu-popu éste platicaba con el diablo en el cerro, pues él le decía que platicaba con un señor que le enseñaba muchos juegos y habilidades sobrenaturales, sin embargo él afirma que era el diablo que había adquirido la imagen de hombre para poder acercarse a Chu-popu y después a sus demás amigos, a tata Fray por ejemplo se le apareció una víbora sobrenatural que le causó una enfermedad durante algún tiempo, a tata Gabino le salieron los famosos catrines que mucho se habla de estos en la comunidad, ofreciéndole llevarlo a un lugar donde encontrarían mucho vino que tomar o bien lo que el deseara, es aquí en estos lugares donde se manifiestan estos entes y estas las características que adoptan cuando se aparecen, sin duda estos acontecimientos son parte de la cosmovisión.

#### ***4.4 Creencias en torno a la figura de Mirinkua y Japinkua***

En la medida que se fue desarrollando la investigación nos pudimos dar cuenta de las diversas características culturales que tiene la comunidad de Pichátaro, la comunidad está rodeada de una poderosa aura de creencias y costumbres, como bien remarcamos en



la descripción de la comunidad y en los conceptos teóricos que adoptamos para el fundamento de la presente investigación, cultura, lengua, cosmovisión, tradición oral y memoria colectiva, podemos comprender el pensamiento ideológico que se tiene en la comunidad, por lo cual podemos decir que la creencia hacia estas figuras es algo particular, ya que estas figuras surgen a partir de las vivencias cotidianas enmarcadas en nuestro contexto como cultura purépecha, en las interrelaciones sociales, en las relaciones con los cerros, los animales sagrados, las plantas que curan o que hacen daño, el cielo, según las constelaciones, las estrellas, desde un punto de vista externo puede parecer difícil de creer y de asimilar la creencia mítica entorno a las figuras de mirinkua y japinkua, pero cuando se forma parte de la misma visión circular se entretajan en la vida natural de las personas asimilando cada característica cultural como algo nuestro, propio de una manera natural.

En base a la información que arrojaron los entrevistados se puede deducir que la creencia hacia estas figuras surge como necesidad “en una forma de expresión sintética de las ocupaciones y preocupaciones del hombre en el diario contacto con sus semejantes y con la naturaleza” (López Austin, 1994, p.34).

Como lo explicó tata Pedro en su increíble narración, cuando él era un niño, cuidaban sus animales, algunas vacas y borregos con sus amigos en un punto del cerro llamado “kiripa”, fue ahí donde se dieron cuenta que su amigo Chu-popu se desaparecía y les dejaba sus animales para que se los cuidaran, el motivo de su ausencia era porque se le había aparecido un señor el cual le enseñaba juegos, y le otorgo habilidades sobrenaturales, decía tata Pedro que Chu-popu agarraba un pañuelo rojo y hacia conejitos, monitos, viboritas, después de eso cortaba una vara y mágicamente parecía que les daba vida a esas figuras con solo mover la barita los dirigía los hacia bailar y

correr, también cuando estaban en el pueblo les invitaba cosas en la tienda decía que no pagaba y le daban cambio, Chu-popu les explicó a los demás niños que el señor con el que platicaba quería conocerlos para enseñarles más juegos, todos aceptaron excepto Tata Pedro, que fue lo que lo salvo de la muerte, pues todos los demás tuvieron una muerte muy extraña, Chu-popu se empezó a deformar, le crecieron unas uñas muy feas y largas hasta que murió.

Como nos podemos percatar es un claro ejemplo de Japinkua que nos pudo compartir tata Pedro a sus 80 años de edad, logro recordar su infancia, para decirnos que era el diablo con quien platicaba chu-popu, es decir que sus amigos platicaban con el diablo, dijo tata Pedro era el diablo, porque cuando Chu-popu me apapachaba, me tocaba con su mano en la espalda, me quedaba la marca de una mano muy grande y fea en la camisa, era la mano del diablo, y la forma que tomó el diablo para manifestarse fue la de un señor, aunque Tata Pedro no quiso platicar con él, tuvo la inquietud de ver cómo era físicamente, mas dice que no lo pudo ver, solo fue al lugar donde se reunían sus amigos con él, pero solo logro ver a ellos como estaban sentados en forma de círculo parecían encantados, estaban muy atentos como si alguien estuviese hablándoles pero el no logro ver a ningún señor, pero sus amigos decían que era un señor, un adulto como tal, ante esto

El monte y los cerros tienen una importancia significativa en múltiples sentidos: en la constitución de las comunidades al definir el espacio con marcadores visuales que permiten delimitarlo, en términos del aprovechamiento de los recursos naturales y en las maneras de entender y explicar un mundo en el que la naturaleza es una entidad animada y proveedora que condensa el sentido de la fertilidad (Argueta, 2008; Argueta y Castilleja, 2012), el cerro es además un espacio social que ordena la vida moral sancionando la ruptura de los valores

culturales con la muerte y la enfermedad (citado por Garrido Izaguirre, 2015, p. 221).

Retomando el caso de tata Fray que es un claro ejemplo de Mirinkua, una vivencia que tuvo hace algunos años atrás, él nos contó su experiencia cuando se encontraba en estado de ebriedad con sus amigos, él estaba atrás del templo cuando despertó ya no estaba ninguno de sus amigos, después, él empezó a ver una lucecita, como una bola de luz que lo encanto, en ese instante se paró y empezó a imaginar cosas que no eran reales, las calles bien bonitas y alumbradas con mucho pasto en el camino, el no veía a ninguna persona, supuestamente el caminaba en dirección de su casa, dijo tata Fray que como andaba borracho en su pensamiento decidió quedarse en casa de sus papas, él llevo, y de pronto miro un cuarto muy bonito arreglado y con mucha mercancía, él pensó “que bonito arreglaron ya mis papas el cuarto” despertó a la mañana siguiente muy temprano, fue entonces cuando se dio cuenta que estaba en la casa de un señor llamado Queco, casi desnudo, en puros calzoncillos, dice yo lloré por lo que me había pasado, no se me había olvidado todo lo que había visto, hasta un zapato perdí, por salirme pronto de esa casa, ya después que le conté a mi papa y él me dijo que era la Mirinkua la que me había perdido. Podemos deducir que a tata Fray se lo llevó la Mirinkua posiblemente por andar emborrachándose y seguramente descuidando o malgastando la economía familiar o posiblemente por no estar viviendo bien con su familia pues

Si la vida cotidiana es el caldo de cultivo del mito, el mito se convierte, recíprocamente en un instrumento y en una guía de la vida cotidiana. Como guía es un refuerzo de las técnicas, de la conducta de los hombres frente a sus

semejantes, de los deberes, del saber sobre la naturaleza de las cosas, del conocimiento de la sucesión de los ciclos temporales (López, 1994, p.34).

Como bien se manifiesta la creencia de estas figuras en el desarrollo de estas narraciones que tomamos como referentes para poder explicar que todo lo que se vive en la comunidad y específicamente la creencia hacia estos entes surge o mejor dicho está basado a partir de todo lo que hacemos en la comunidad ya sea consciente o inconscientemente, la creencia que se tiene hacia estas figuras es que son malas es una de las formas y maneras que se utiliza para designar al diablo, a un diablo prehispánico a algo negativo, mediante esta investigación y de acuerdo a los relatos y preguntas que se les hizo a los entrevistados puedo deducir que en la comunidad de Pichátaro llaman diablo a lo despreciable, a lo inexplicable, aquello que transgrede la costumbre y sin duda alguna las figuras de la Mirinkua y Japinkua cumplen todo esto como nos hemos dado cuenta en las vivencias directas que nos compartieron los entrevistados.

La *Japingua* purépecha es analizada por Báez (2002) como parte del sistema simbólico contemporáneo del “Dueño del Cerro”, mismo que ancla en la cosmovisión mesoamericana<sup>192</sup>. En ésta, los cerros eran “el espacio privado de la fertilidad”, lugares a los que se debía especial veneración como parte de un “elaborado sistema de creencias de la tradición religiosa mesoamericana [en el que] deben contextualizarse las ideas contemporáneas relativas a los “Dueños de los cerros” (Báez, Op.cit.:60), seres vigilantes de todas las riquezas guardadas en su interior que pueden obtenerse a cambio de rituales propiciatorios. (Citado por Izaguirre, 2015, p.231)

#### ***4.5 Valores, ideales, concepciones de la vida y la muerte***

Como hemos venido analizando y concretizando lo que los entrevistados han aportado acerca de estas figuras sobrenaturales Mirinkua y Japinkua, podemos darnos cuenta del gran valor que tiene para las personas de la comunidad, puesto que la aparición de estos entes se encargan de equilibrar y armonizar la vida del hombre en relación con la naturaleza, sus semejantes, su familia, es decir de llevar una vida recta como lo marca la cosmovisión, cultura y lengua de la comunidad, sumamente cierto es esto puesto que aunque es un mito el de Mirinkua y Japinkua se concretiza en ciertos rituales como mencionábamos anteriormente.

Por ejemplo tata Fray en su narración de la víbora tuvo una enfermedad provocada por este animal sobrenatural que al paso de los días de haber tenido esta experiencia, fue empeorando tal enfermedad, él manifestó que comenzó a hincharse de una manera exagerada todo su cuerpo, a sentirse desgastado sin ánimos de hacer nada y por las noches soñar con la víbora, hasta que después de unos días entro tata Fray a la resinera y una persona que le dicen “Lin” le pregunto qué era lo que tenía pues lo miro muy mal y todo hinchado, después de que tata Fray le contara todo lo que le había pasado con la víbora “Lin” inmediatamente le dijo que era la víbora la causante de sus males, por habérsela encontrado y teparle el agujero donde se había metido, puesto que la víbora no podía salir tata Fray estaba experimentando esta enfermedad o tal vez lo que la víbora estaba sintiendo ahí dentro, entonces “Lin” le dijo que tenía que regresar al mismo lugar donde se encontró la víbora y limpiar el lugar y destaparle el agujero para que su enfermedad se fuera si no está podía llegar a causarle la muerte. Después de que

tata Fray realizo este ritual su enfermedad fue desapareciendo poco a poco hasta recuperar totalmente la salud.

De esta manera podemos darnos cuenta porque “Lin” pudo ayudar y aconsejar a tata Fray a curarse de los males causados por la víbora, sin duda en la comunidad la creencia juega un papel muy importante en la vida de las personas, es decir que actúan de acuerdo a ellas y así la vida comunitaria tiene una particular manera de equilibrarla en sociedad y en relación con la naturaleza. Aquí recalcamos el hecho de que Mirinkua y Japinkua en sus diversas manifestaciones son las causantes de muchos males, esta es la ideología que tienen las personas de la comunidad y se concibe de acuerdo a como los entrevistados lo manifiestan y de acuerdo al análisis de las vivencias directas puesto que

Los encuentros con el diablo ponen en riesgo la salud de la persona provocando enfermedades, que obedecen habitualmente a una sanción social. Muñoz (2011) otros encuentros son provocados por un diablo que se aparece sobre todo a los hombres, cuando están transgrediendo los cánones sociales ligados a la borrachera, la infidelidad, la fiesta nocturna, actividades económicas inadecuadas o pecando de avaricia. (Citado por Garrido Izaguirre (p. 372)

Como podemos comprender de esta manera podemos encontrar la justificación a los actos sentimientos, añoranzas, y creencias que las personas les atribuyen a estas figuras, nos dirigimos al mito de Mirinkua y Japinkua como seres sobrenaturales que adquieren la personalidad de hombre-animal para manifestarse más sin embargo no podemos atribuirles un género, por el motivo mencionado, como dijimos anteriormente Mirinkua te pierde, te lleva, te aleja, de una o de otra manera este ente te enseña con duras

acciones que algo no estás haciendo bien, pero también armoniza tu vida, tu alma y tu mente como claramente pudimos notar en el ejemplo que retomamos de Tata Fray.

Carrasco identifica transgresiones, que agrupa bajo la categoría de “malas conductas”. Unas son provocadas por el diablo, tal es el caso de la borrachera, que provoca que “los borrachos no respeten a sus parientes y amigos y que riñan” o las relaciones sexuales prohibidas: “el sexo es una poderosa carnada que el diablo usa para atrapar a sus víctimas, [...] Por eso el diablo se aparece en forma de mujer seductora” (Citado por Garrido Izaguirre, 2015, p. 373)

En cambio a Japinkua le interesa darte riquezas a cambio de tu alma, y en esta comunidad esta adopta la figura de “catrín” un hombre elegante muy bien vestido, como aquellos que relata tata Gabino en su narración cuando andaba rebanando en Ichastsikurini después de haber tomado días anteriores, se fue al cerro estaba a punto de terminar cuando de pronto se le aparecen tres catrines, tres hombres güeros de traje muy elegantes que lo invitan a ir con ellos a un lugar donde le darían mucho vino o bien lo que él quisiera, tata Gabino asustado y sin poderlo creer acepta, él manifiesta que desde ese instante quedo encantado pues ya no supo de su persona, cuando cobro el conocimiento ya en la madrugada no sabía ni donde estaba, con bastante hambre y frio logro hacer una lumbre y esperar a que amaneciera para identificar donde estaba.

Ya en la mañana se dio cuenta de que estaba muy alejado de la comunidad, de ahí camino a un pueblo que se llama Ajuno, donde le toco cambiar su reloj por un pan y un refresco pues como él lo manifiesta, ya se sentía mal y muy cansado, así camino hasta llegar a Pátzcuaro donde más tarde paso un conocido que lo trajo hasta el pueblo,

mientras a él le paso todo eso en la comunidad se habían organizado para ir a buscarlo al cerro, personas que lo vieron dicen que el solo iba caminando apresuradamente, este hecho es el más reciente al momento de hacer esta investigación, fue muy mencionado en la comunidad, este caso como podemos darnos cuenta también es de Japinkua en sus distintas manifestaciones o como el caso de tata Pedro donde se les manifestó una persona adulta que era el diablo, también en animal, una víbora como el caso de tata Fray, como mencionamos a esta figura le interesa el alma y la vida de las personas a quien se les manifiesta, por ejemplo en la narración que nos compartió tata Pedro de su amigo Chu-popu, este acepto al diablo como amigo y sus ofertas puesto que a cambio de otorgarle poderes sobrenaturales y bienes materiales, entre ello mucho ganado, este se fue comiendo su vida de manera lenta y desagradable, los demás amigos también tuvieron una muerte extraña excepto tata Pedro porque a él no le intereso platicar ni conocer a ese amigo que ellos tenían, cuentan las personas mayores de la comunidad que a la familia de Chu-popu después de que el murió, el diablo les siguió dando mucho ganado por varios años, dicen que todas las mañanas aparecían animales en su pedazo (parcela), con este ejemplo podemos justificar el porqué de la vida y la muerte si se te aparecen estas figuras, tal vez si chu-popu y sus amigos no hubiesen platicado con aquel señor y aceptado aquella oferta hubieran vivido tantos años como Tata Pedro, sin embargo las mismas personas deciden si es la vida o la muerte la que ellos quieren pues deriva de sus actos y manera de pensar como interpreten una manifestación de este tipo.



## *Conclusión*

Como hemos venido analizando a lo largo de esta investigación, y partiendo de nuestro objetivo de investigación el estudio de Mirinkua y Japinkua nos permitió acercarnos a la comprensión de estos seres sobrenaturales y la relación que guardan con la cosmovisión, a partir de conceptos teóricos abordamos la cultura, lengua, tradición oral, memoria colectiva el mito y el rito, podemos percatarnos de la increíble aura de cosmovisión que refleja la comunidad de Pichátaro, si se me permite el análisis se puede decir que la cultura p'urhépecha tiene una manera privilegiada de situar el cosmos, pues como se ha venido analizando en esta aportación de investigación nos podemos dar cuenta de las creencias de esta comunidad y de cómo se concretizan en las relaciones que guardan con la naturaleza y el cosmos, así como de las concepciones que se tienen de la vida y la muerte en la vida de las personas de esta comunidad.

En conclusión puedo deducir que las figuras de Mirinkua y Japinkua son el pensamiento filosófico prehispánico de la cultura p'urhépecha, dos entes encargados del equilibrio entre el ser humano consigo mismo, con los demás y con la naturaleza puesto que estas creencias se combinan con los saberes y valores prácticos que las personas desempeñan en la cotidianeidad, esta es la interpretación de la comunidad de Pichátaro una de tantas comunidades p'urhépecha que existen, señalando como un punto importante que esta es la interpretación que se le da aquí a estas figuras simbólicas de Mirinkua y Japinkua, puesto que puedo afirmar que las atribuciones que se le dan a estas figuras en otras comunidades en algunas será parecida, igual o completamente distinta, la creencia hacia estos seres sobrenaturales, sin embargo considero importante esta investigación y como un punto importante para abrir camino a muchos más estudios referentes a esta temática,

no solo en mi comunidad si no en todas aquellas que pertenecen a la cultura p'urhépecha, ya que como mencione cada una tiene su particularidad y propia visión del mundo.

## **ANEXOS**

### **Guión de entrevista**

Vivencias directas y personas con memoria colectiva

- ¿Cuál es su nombre?
- ¿Para usted que es la Mirinkua?
- ¿Para usted que significa la palabra Mirinkua?
- ¿Para usted que es la Japinkua?
- ¿Para usted que significa la palabra Japinkua?
- ¿Usted cree que estas dos figuras son buenas o malas?
- ¿Hacia dónde se dirigía usted cuando se le apareció?
- ¿En dónde o en qué lugar en específico se le apareció?
- ¿De qué manera se le manifestó (hombre, animal, planta, brisa, susurro. diablo etc...)?
- ¿Hacia dónde se lo llevó?

- ¿Usted por qué cree que se le aparecería una de estas figuras a esa persona?
- ¿Cómo se encontraba usted ese día que se le apareció la Mirinkua- Japinkua, triste, enojado, con algún problema social, familiar, o en qué pensaba?
- ¿Qué se encontraba haciendo antes de que esta manifestación se presentara?
- ¿Al momento de que se le apareció una de estas dos figuras cual fue su reacción?
- ¿Estas manifestaciones hablaron con usted, qué fue lo que le dijeron?
- ¿Me podría describir como era la figura que se le manifestó (forma, tamaño, sobrenaturales, etc...)?
- ¿Usted porque piensa que le salió la Mirinkua- Japinkua a esa persona?
- ¿Usted por qué piensa que se le apareció la Mirinkua- Japinkua, cual fue la finalidad?
- ¿Hace cuánto tiempo que se le apareció una de estas figuras?
- ¿De qué manera lo persuadió la Mirinkua para llevárselo?
- ¿Después de haber tenido la experiencia con una de estas manifestaciones que fue lo que hizo usted?

### **Narraciones en torno a Mirinkua y Japinkua**

#### **“Chu-Popu y su amigo el diablo”**

Fíjate que cuando yo fui chico ya de tantos años hace, andábamos aquí en Kiripa en una ladera y había mucho Pinal, muchos pinitos, entonces poníamos un lazo así, y lo

jalábamos para doblarlo, y los montábamos y cuando los montábamos a lo grueso un de repente lo soltábamos y aquel pajoleaba, y si te soltabas hasta por allá te aventaba y esa era la risa, esos eran los juegos de nosotros, había túsales y nosotros los emparejábamos y hacíamos surcos, y como éramos cuatro, Matías, Chuche, José y yo Pedro, éramos cuatro individuos que nos juntábamos, yo traía vacas, Matías traía borregas, Chuche traía una vaca y borregos, y José andaba de peón con un dicho Laudencio, entonces el dicho Chuche, le decían “Popu” y ya le decíamos Chupopu, porque estaba chaparrito, Chupopu nos empezó a dejar y decíamos dónde estará Chuche, ¡Chuche! ¡Chuche! Y nomas nada, ya nos juntamos entre los tres ¡miren! No cabe duda este cabrón se va a comer al pueblo, y nos deja aquí su vaca y como cuatro borregas y este se va a comer allá o a jugar, en ese tiempo se jugaba mucho a las canicas y a la pelota, uarukua que ahora le nombran, lo que vamos a ser es que hay que desapartarnos, vamos a dejarlo al cabrón, me dijeron para donde te vas, ¡yo voy pa arriba, voy pal ojo de agua! El otro dijo yo me voy para acá, el otro dijo yo los entro ahí en el potrero de encase Laudencio, vamos y él sabrá pa dónde se va, bueno pues ya, ya llegó Chupopu, y le digo mira Chuche sabes de que ya está bien vamos a desapartarnos, tu veras para donde te vas con tus animales, no le convino y dijo ¡no!, pero ¿Por qué? Pero si andamos bien entre los cuatro, no es que no nos conviene, tú vas allá al pueblo, tu allá comes y vas a jugar y nosotros caramba aquí cuidándote tus animales, no está bien, dice ¡no, no es cierto, yo no voy al pueblo yo no voy a la casa! Yo estoy platicando con un señor, que me está enseñando a jugar, ¡que jugar!, si nosotros ya sabemos jugar, ya sabemos hacer araditos, sabemos amansar los pinos, miren les voy a enseñar, y el usaba un paño rojo, que se lo quita y dijo o verán, le puso la mano al paño y como que lo envolvió, emparejo un tuzal, y dijo o veras lo que va a hacer este mono, y agarro una barita de jara y empezó a parar al paño y empezó hacerle con la barita al paño ¡lara, lara, lara, lara!, empezó a tocarle y

ya no era paño ya era un monito, nombre como bailaba el monito que era un paño y Chupopu nomas iba marcándolo con la barita, dijo Chupopu ya vieron, nosotros habíamos quedado muy admirados porque habíamos mirado que era un paño, bajo la vara y el monito también se cayó y quedo como un paño otra vez, ¡a jijo de la fregada!, no pus si mañana a ver qué, y al día siguiente dijo chupopu mira búsquense unas varas porque horita van a matar a un conejo, ¿a poco?, sí hombre, pronto otra vez hizo así con el paño, le dio forma de conejo, pronto emparejo de nuevo un tuzal y dejo ahí el paño, de nuevo lo empezó a marcar con la vara y rápido se volvió conejo de trapo se levantó, y él lo movía con la vara, no pus nos enfadamos de andar alcanzando al conejo, para matarlo con la vara, y Chupopu nomas lo marcaba con la vara, total que nos enfadamos de correr para tratar de matarlo, el hacía conejos, monitos, víboras hacia artos animalitos con su paño, pus nosotros quedamos muy admirados, entonces ya nos dice “saben, que dice el señor que quiere que ustedes también vallan, porque los quiere conocer y les va enseñar más juegos” aquellos dos se animaron a ir con Chupopu para conocer al señor, pero yo no quise ir, entonces me dice chupopu ¡ohoo Pedro pero si tu estas más grande y eres más collón!, pus díganme lo que me quieran decir pero yo no voy, lo mismo también si no quieren que yo voy andar con ustedes, me llevo mis animales para otra parte, no pues mira tú quédate con todos los animales y nosotros vamos, los tres ya, váyanse pues yo me encargo de atajar los animales y hay ando yo en chinga con todos los animales, cuidándolos para que no se regaran, como a los tres días dije bueno, ¿cómo será ese señor?, ¿estará muy barbón? ¿Hablará en tarasco? O hablará en turhixini, porque nosotros no sabíamos hablar español, puro tarasco, no sabíamos nada de español, como le haré, pero voy a conocerlo, dije si no está muy feo el señor o si no me espanta me le arrimo, y hay voy corriendo, corriendo y hay había dos cerezos frondosos y unas piedras grandes, vi como estaban aquellos tres bien sentaditos y muy

campantes, yo me fui a gatas, a gatas, a gatas y mire y dije pus donde estará el señor, ¿ontara el señor! y yo no vide nada, y aquellos muy atentos pues, pero yo no vide nada, me enfade y dije cabron ya me voy ya hasta los animales se han de ver ido, me empecé a ir al pasito otra vez y después le corrí para ver los animales, no pus que así anduvieron ellos, ya como yo era más alto y más collón como ellos me habían juzgado, me decían no nos dejes al rato vamos ir a las sodas, más antes no había refrescos no se nombraban refrescos, había una tienda ahí en el villar, y a la vuelta había otra que la atendía don Frotoso Morillo, llegábamos los cuatro y le decíamos ¡buenas noches don Frotoso! ¡Buenas noches jóvenes! Y Chupopu se le arrimaba al mostrador, y decía hasta mañana tata Frotoso, es lo único que sabía hablar en español, ya decía ¡ándenle muchachos!, y ya salía Chupopu y decía miren ya traigo dinero, y traía artos billetes en la bolsa, pero antes de meterse a la tienda no traía nada de dinero y ya cuando salía ya traía artos billetes, y ya nos veníamos, aquí en la clínica había una tienda de doña Crucita, una señora que era de Erongarícuaro, ¡buenas noches nana crucita! ¡Buenas noches jóvenes! Y había un canasto de pan ahí, este nos da unas sodas y más antes había unos refresquitos chiquitos de limón, a mí me da un verde un xunapíti, a mí me da un rojo un charapíti, un tsupambíti, en total que comíamos de tres a cuatro botellitas y pan, y ya le preguntaba ¿naxani nana crucita? ¿Cuánto comieron muchachos? Comimos tanto, a pus es tanto, cóbrate nana crucita, y le daba el cambio lo pagaba, pero al salir ya no traía nada de dinero ni un papel, pero que hacia cuando Chupopu me apapachaba quedaba marcada mi camisa su mano se quedaba marcada en mi camisa y a mí me regañaban mucho, ¡ya te juntaste con Chupopu!.

Mi interés era de la guzguera, entonces este Chupopu tenía un lunar en la cara y ese lunar se le extendió en toda la cara, todo negro, y las uñas le crecieron muy largas hasta

darle vuelta bien feas y no se las podía cortar entonces este iba y les bajaba las nahuas a las muchachas (con la pura vista), pero quien sabe que cabrón hacia porque hacia muchas travesuras, decía mira mi papá va a traer ganado de allá de tierra caliente, y si trajo unos animales, trajo unos alazanes, unos amarillos unos brillosos que hasta miedo daban de verlos, al final se murió y era una caja normal pero no cupo porqué estaba deforme lo que hicieron fue ponerle unas tablas para poder ponerlo y enterrarlo, estuvo muy triste la muerte de ese muchacho, y cada quien se rego Matías se murió con todo y su esposa, el dicho José se fue para Tirindaro porque él no era de aquí, él era de allá y en aquel tiempo hacían tacanches para guardar el rastrojo para los animales, este se subió a tirarles el rastrojo a los animales y de ahí se voló y no se supo para donde se fue.

### **“La víbora”**

Fíjate que esto pasó un día que iba al cerro como a mediados de julio del 2013, era en tiempos de lluvia, ya había llovido mucho, tres días seguidos, yo iba en mi burrito cuando veía que llevaban muchas paxakuas (hongos comestibles), yo dije ¡caramba! yo voy a buscarme unas paxakuas allá por donde tiene el monte mi papa, allá por ¡Uetiro!, y hay me voy en mi burrito tranquilo, yo soy muy tranquilo por allá en el cerro, entonces llegue allá por el camino y me acorde como conozco un encinal que está ahí por el lindero que colinda ya acá a Erongaricuaro, y dije: hójole ahí hay bien artos encinos y bien me acuerdo que una ocasión encontré artas paxakuas ahí cuando habíamos venido a cercar, pues voy a ver, pues yo no sé cómo camine y ahí voy con el burro pero me baje y lo amarre en un encino y ahí me voy con mi bolsita caminando, yo caminé como de aquí hasta anca Mateo Zamudio ( 50 m. aproximadamente), y no quise llevar el burro por que como es de bajada mejor lo deje que comiera ahí tantito en lo que

yo iba, yo iba caminando con la intención de encontrar esas paxakuas, pus ahí voy, pues yo tanto iba caminando poquito, apenas iba viendo cuando me agarre en un pino, me quise agarrar bien cuando vi que ahí estaba una pinche víbora, ¡ pero una pinche grande viborota ! colgada de aquel pino, cuando yo la mire nombre, yo bien que recuerdo que las manos se me hormiguearon y feo que sentía pero una cosa fea, que le corro, que le corro, pero yo dije, me voy a regresar y me le quede mirando de lejitos como de aquí a la grabadora (a unos 7 metros de distancia) y empecé a ver que ahí estaba la víbora, pero la vi bien hombre los ojos aquí cerquitas y dije: ¡y ahí está la víbora!, a mí no se me olvida por qué bien que le vi los ojos todo bien mero como estaba.

Yo dije: ¡huufff, no ésta víbora no me va a espantar yo la voy a matar! Que voy encontrando una ramas de pino, y hay voy que me armo de valor ¡yo solito! y que voy y que me le arrimo, la víbora no se movía ni se movió a pesar de que ya casi la agarraba, ya faltó como tanto así para agarrarlo, cuando quise, que agarro yo el palo, que voy y ¡passs! que le doy y yo bien que sentí que kuatachito la cosa suavcito cuando le di y que le corro otra vez, no pus sí que le corro y luego cuando corrí que volteo otra vez, aquella entonces se iba bajando así con aquella lentitud pero al pasito, no corría como las víboras, venía con aquella lentura, bueno pus yo dije que paso pues, me daba miedo pero mucho miedo y me entraba frio, me dolían las manos y hasta la cabeza me estaba doliendo ya, y yo dije no esto no está bien no vaya a ser algo malo, déjame arrimármele otra vez, pues yo que me le arrimo otra vez y aquella entonces iba bajando pero al pasito así como te dije, pero como así hay de jaras y de ramas aquel bajo del pino y se vino, y lo vi cómo se arrastraba, estaba como de dos metros hay dije entonces este es víbora, este no es nada malo, es una víbora, donde no me pareció fue que no corría aquella se arrastraba pero con aquella lentura y estaba demasiado gruesa más gruesa que mi pie de la parte de arriba, pero gruesa, lo que no me pareció fue que tenía dos bolotas en un lado



pero grandes hombre no, como si hubiera tragado algo, sino más bien por fuera y no tenía cascabel, y seguía con aquella lentura, yo mire unos troncones que estaban ahí los agarré y se los aventaba de lejitos pero con harta fuerza se los dejaba caer y si le daba pero no le hacían nada y seguía caminando con aquella lentura, le tire tres veces, pero ya luego dije no, en lo que corrí para juntar unos cacharros pero cacharros para tirarle y en lo que voltee ya no estaba la víbora y yo dije pus este para donde se va ir, ahí lo ando buscando como había encontrado un palo así que tenía puntilla que anduve buscando luego por ahí vi que había un agujero en un troncón pensé yo a la mejor se metió ahí o quien sabe pero ahí ando buscándolo y yo dije ¡hijo de la fregada como así tan feo me espanto! No pues si hay me vengo otra vez y dije ya se me hizo tarde ya ni paxakuas, ya ni voy ir a traer ni voy ir pa' ya p'arriba, aquí me voy a juntar unos trocitos de tepamu y me voy ir ya, que agarro el hacha y ahí ando, no hombre ya cuando llegue a arrimarme otra vez, dije nombre voy a buscar esta víbora, tanto que no traigo ni cerillos si no horita iba a quemar por aquí, lo único que hice ya fue armarme de valor porque tenía mucho miedo me había espantado por dentro la víbora, dije si veo a la víbora y si se me deja ir pues aquí vamos a ver cómo le hago pues yo, traía un palo yo ya, si se me deja ir y yo veré para ver cómo le hago para encontrarla y darle porque esta me va encontrar y me va ahorcar aquí, y luego dije bueno pues al fin que tiene, al fin que ya mis hijos ya están grandes, ahí ellos que se hagan ya bolas, yo no me voy a dejar de este animal y hay voy otra vez no pues cuando yo fui ya y me arrime al pino otra vez, y dije caramba aquí estaba la víbora, y voltíe pa ya y paca, cuando vi un agujero en el pino yo dije ahaaaa, entonces este aquí tiene su nido, pues este que se cree este hijo de la chingada, y que empiezo a picarle ahí al agujero del pino un agujerote, y bien que vi cómo se veía ahí todo mantecoso entonces dije aquí tiene su nido y esta víbora me jalo, si yo venía con mi burro hasta ya como me trajo mero hasta acá donde estaba este animal antes que no

me pico, no pus ahí ando en chinga que le vuelvo a picar, saque pero un chingo de plumas de pajaritos pero artas de varios pajaritos, después lo que hice fue que le retaque el agujero con artos leños le retaque bien mero, y me vine ya con mi burrito traje la leña y me vine ya hasta que llegue a la casa.

Llegue a la casa y yo no avisé nada de lo que había pasado, porque nunca aviso nada de lo que pasa en el cerro, yo no avisé nada, entonces nombre pus así paso otro día, y dije ya no voy ir al cerro, al siguiente día estuve bien, me puse a trabajar aquí en la casa como si no hubiera pasado nada, al tercer día que me paso eso se me empezó a hinchar el pie pero feo hombre, todo hasta arriba, después de pronto se me cambia lo hinchado al otro pie y me sentía bien pesado, luego me dijo mi esposa ¿qué tienes? Y ella empezaba a recelarme, que yo que tenía, donde andaba, que había hecho, que había tomado o porque estaba yo hinchándome así, yo no les avisaba nada yo sentía como sentimiento, pero yo decía para que les aviso si me lleva la jodida que me lleve no le hace, al fin que yo les digo yo aquí estoy solito, yo aquí no tengo ni hijos ni nada, si me pasa algo por allá pus que me pase y no avisaba yo.

Pues donde uno de esos días que así andaba, que me levanto y amanecí todo hinchado de la cara también pero feo, y sentía que me pesaba toda la cara, y ya me dijo mi esposa Hortensia pues tu ¿qué tienes? , no sé quién sabe que tengo le dije, pus ya tenía cinco días que no iba al cerro ni nada y en la noche me dormía y empezaba a soñar que la víbora venia hacia mí, bien que sentía que la veía y que me hacía ¡shiiiiiii! me despertaba rápido y me empezaba a dar miedo y arto escalofrió, hijo de la fregada entonces un día si ya, Hortensia dijo bueno tu que mero tienes yo no estoy a gusto, yo le voy a avisar a tu mama porque luego me va a estar regañando, mira ya como estas, ya todo hinchado, porque se me ponían los pies como si ya me fueran a reventar, ya no pude más y que reviento, que le cuento todo lo que me había pasado apenas hacia como

unos ocho días, y le dije me paso esto en el cerro así y así esta esto de la víbora.... Y dijo ¡Mmm!... ¿Por qué hiciste eso?, luego te hubiera picado quien te iba a ver por allá, yo le dije no le hace que me mate, si me muero por allá no le hace, pero yo le dije que era por eso que estaba así.

Entonces un día me fui al grupo de Alcohólicos Anónimos y me empezó a dar mucho sueño, yo estaba coordinando pero me tambaleaba de sueño y cuando quería apuntar a los asistentes las manos no las podía mover, se me paralizaban y me daban ganas de gritar y de llorar porque los dedos se me ponían tiesos, y decía hijo de la fregada, hasta deje de ir al grupo. Ya luego me dijeron porque ya no vas al grupo, les dije que estaba enfermo me pregunto “Dogui” ¿Qué tienes? Y le dije mira como estoy todo hinchado, mero todo hinchado y me dijo si pues, te ves bien feo, estas todo hinchado, hasta los ojos se te ven bien feos, yo le dije si pues quien sabe que tengo, hijo de la jodida pues ni modo, me dijo “mandate curar” y así estuve ya.

Un día que me meto a la resinera así andaba todo hinchado, y me dijo “Lin” qué paso, qué tienes, tu estas lastimado, mira como estás todo hinchado, pero le dije no nomas estoy hinchado de la cara, también de acá mira y que me levanto el pantalón ya mero sentía que me iban a reventar los pies, y ya me dijo pus tu qué tienes? Le dije no sé qué tengo yo ya no sé qué hacer, yo ya no tomo vino pero me dan ganas de tomarme un trago de vino porque yo ando bien desesperado, y me dijo y tu porque vas a tomar, si tú ya tienes tiempo que no tomas, y le dije es que ando bien desesperado y ya no duermo en la noche y feo que siento, luego me dijo ¿Por qué? Yo le dije por esto y le comenté lo que me había pasado en el cerro con aquella víbora.

Me dijo, hijo de la fregada sabes tú qué es lo que tienes, es que la pinche víbora te está matando y yo le dije ¿Por qué? Dijo así como me platicaste, que le tapaste el agujero

con leños, por donde se metía, la víbora ha de estar ahí adentro y no se ha de poder salir, esa pinche víbora te está chingando desde ahí adentro, porque no vas al rato o mañana temprano y ve destápale el agujero, pero destápale porque si no ese te va a matar, por eso estas así porque la víbora te está perjudicando, porque así lo tapaste, yo le dije ¿En serio? Si, dijo, ve no seas tan tonto, ve y destápale, y yo hay me voy pus otro día, le dije a Hortensia yo voy p'al cerro, dijo bueno, ya llegue al cerro otra vez y me acerque al pino y le empecé a sacar los leños que le había puesto, le limpie bien y le quite todo, y por ahí anduve desjarando alrededor.

Me dije p'us serás bueno o serás malo, p'us ya a ver para donde te vas ojalá y no te vea por qué hora si te voy a matar, según yo le decía a la víbora por allá en el cerro, no pues si cuando le destape al siguiente día ya me había podido dormir, luego pasaron unos días y ya no me hinche, entonces cuando ya estaba bien, otra vez fui pal cerro y estando allá me dio mucho coraje que si había sido la víbora que me había enfermado, entonces dije pinche víbora tanto me espantaste donde estarás y que voy y que le meto ahí en el agujero harta resina, y que le echo un serillo y que quemo todo el pino como ya le había limpiado bien alrededor, dije deja que te lleve la jodida y si me lleva a mí también pus que me lleve, porque no vas hacer lo que tú quieras o vas a volver a espantar a alguien así como me espantaste a mí, hasta hoy en día ahí se ve el pino y ya no he visto la víbora, ya no me he hinchado, yo feo que me hinchaba porque hasta había ido a que me sobara una señora de medicina tradicional, le dije por favor a ver que me hace porque feo que me hincho y se me cambia de lugar lo hinchado, me dan escalofríos y siento bien feo, pus la señora cumplió con sobarme y me dio algo pero no se me quito.

Y así paso esto de la víbora, yo pienso que si yo no me hubiera acercado a la resinera ese día y le hubiera platicado a Lin y él no me hubiera dicho Efraín ve destapa ese agujero, deja salir a la víbora porque esa víbora te está matando yo a la mejor ya me

hubiera muerto, o quién sabe. Hasta el día de hoy sigo pasando por ahí pero si me da miedo, y eso fue lo que me pasó.

## Referencias bibliográficas

- Álvarez, Gayou, J.L. (2003). *Como hacer una investigación cualitativa. Fundamentos y metodología*. México.: Paidós, Educador.
- Argueta, Villamar, A. (2008). *Los saberes p'urhépecha los animales y el dialogo con la naturaleza*. México.: UMSNH.
- Barcia, E. (2004). *La tradición oral en Extremadura*, Consejería de Educación, Ciencia y Tecnología Dirección General de Ordenación, Renovación y Centros Mérida. PDF Recuperado de <https://patioy calle.wikispaces.com/file/view/La%20tradici%C3%B3n%20oral%20en%20Extremadura.pdf/504105210/La%20tradici%C3%B3n%20oral%20en%20Extremadura.pdf> HYPERLINK  
["https://patioy calle.wikispaces.com/file/view/La%20tradici%C3%B3n%20oral%20en%20Extremadura.pdf/504105210/La%20tradici%C3%B3n%20oral%20en%20Extremadura.pdf"](https://patioy calle.wikispaces.com/file/view/La%20tradici%C3%B3n%20oral%20en%20Extremadura.pdf/504105210/La%20tradici%C3%B3n%20oral%20en%20Extremadura.pdf)
- Bisquerra, R. (Coord.) (2004). *Metodología de la investigación educativa*. Madrid.: La Muralla S.A.
- Bonfil, G. (1991). *Pensar nuestra cultura*. México.: Alianza.
- Bonfil, G. (2001). *México profundo una civilización negada*. México.: Grijalbo.
- Broda, J. & Gorge F, B. (2001). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* .México.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Fondo de cultura Económica México.
- Cárdenas, B. (S.F.). *Los cuentos en lengua púrhe. Un punto de vista sociocrítico*. CRILAUP UMSNH Morelia Mich.: Secretaria de Difusión Cultural y Extensión Universitaria.

- Garrido, Izaguirre, E.M. (2015). *Donde el diablo mete la cola. Estética indígena en pueblo purépecha (México)*. Tesis Doctoral. Universidad complutense de Madrid, facultad de Geografía e Historia de América II.: Antropología de América. Recuperado de <http://eprints.ucm.es/35626/1/T36803.pdf>
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Barcelona España.: Editorial Gedisa, S.A.
- Guevara, C. (2013). *Sociología I*. México, D, F.: Editorial Nueva Imagen.
- Inegi. (2010). *Censo de población y vivienda 2010/ consulta\_resultados*. Recuperado de [http://www.inegi.org.mx/sistemas/consulta\\_resultados/iter2010.aspx?c=27329](http://www.inegi.org.mx/sistemas/consulta_resultados/iter2010.aspx?c=27329)  
HYPERLINK  
["http://www.inegi.org.mx/sistemas/consulta\\_resultados/iter2010.aspx?c=27329](http://www.inegi.org.mx/sistemas/consulta_resultados/iter2010.aspx?c=27329)  
[&s=est"&](http://www.inegi.org.mx/sistemas/consulta_resultados/iter2010.aspx?c=27329) HYPERLINK  
["http://www.inegi.org.mx/sistemas/consulta\\_resultados/iter2010.aspx?c=27329](http://www.inegi.org.mx/sistemas/consulta_resultados/iter2010.aspx?c=27329)  
[&s=est"s=est](http://www.inegi.org.mx/sistemas/consulta_resultados/iter2010.aspx?c=27329)
- Instituto Nacional Indigenista (1997). *Autodiagnóstico*.: Mimeografiado.
- López, A. (1994). *El conejo en la cara de la luna*. Dirección General de publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.: INI.
- López, A. Presentación del libro el conejo en la cara de la luna. Museo del templo mayor junio 2012.: Ediciones Era. Video recuperado de  
<https://www.youtube.com/watch?v=poyK8rwKFPU>
- Matus p. (septiembre- Diciembre 1991). *Revista de Sociología Pensar nuestra cultura Guillermo Bonfil Batalla* volumen 6 (Numero 7) p.p1-4. PDF recuperado de

<http://www.sociologicamexico.azc.uam.mx/index.php/Sociologica/article/viewFile/853/826>

- Medina, A, et, al. (1986). *Fiestas de Michoacán*. Michoacán. México.: Editorial SEP.
- Mendoza, J. (2005). *Exordio a la memoria colectiva y el olvido social*. Athenea digital, 8, 1-26. PDF Disponible en:<http://antalya.uab.es/athenea/num8/mendoza.pdf>://antalya.uab.es/  
[HYPERLINK "http://antalya.uab.es/athenea/num8/mendoza.pdf" athenea](http://antalya.uab.es/athenea/num8/mendoza.pdf)  
[HYPERLINK](http://antalya.uab.es/athenea/num8/mendoza.pdf)  
["http://antalya.uab.es/athenea/num8/mendoza.pdf"/num8/mendoza.pdf](http://antalya.uab.es/athenea/num8/mendoza.pdf)
- Miguel M. PDF, disponible en:<http://prof.usb.ve/miguelm/metodoetnografico.html>
- Montemayor C. (1996). *El cuento indígena de tradición oral. notas sobre sus fuentes y clasificaciones*. Oaxaca.: CIESAS Oaxaca.
- O E A. (1988). *Monografía de Pichátaro*. Pátzcuaro Mich.: Crefal.
- Olguín C. y Villanueva M.I. (2014). *Metodología de la investigación Bajo el enfoque por competencias en estricto apego a la RIEMS*. México.: Editorial GAFRA.