

Misa Kuani: la boda p'urhépecha y sus transformaciones históricas. Un análisis etnohistórico y etnográfico

Misa Kuani: The P'urhépecha Wedding and its Historical Transformation. An Ethnohistorical and Ethnographic Analysis

Mintzi Auanda Martínez Rivera
Providence College
mmartiz8@providence.edu



DOI: [10.24901/rehs.v41i163.698](https://doi.org/10.24901/rehs.v41i163.698)



Misa Kuani: la boda p'urhépecha y sus transformaciones históricas. Un análisis etnohistórico y etnográfico por [Mintzi Auanda Martínez Rivera](#) se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional](#).

Fecha de recepción: 2 de mayo de 2019

Fecha de aprobación: 22 de septiembre de 2019

RESUMEN:

Actualmente, la boda p'urhépecha es un elaborado ritual que dura tres días; sus principales prácticas rituales se remontan a la época precolombina, según las descripciones que encontramos en *la Relación de Michoacán*. En este artículo expondremos algunos elementos de continuidad en las bodas de la cultura p'urhépecha con base en la propia *Relación* y sobre todo en la investigación de campo y etnohistórica realizada en la comunidad de Santo Santiago de Angahuan, en Michoacán, México. El análisis de las transformaciones de la boda a través de los años nos permite observar una continuidad de las prácticas y a la vez elucidar algunos de los principales elementos culturales que refuerzan la cosmovisión p'urhépecha.

Palabras clave:

Etnohistoria, etnografía, transformación cultural, boda p'urhépecha, Angahuan.

ABSTRACT:

Currently, the P'urhépecha wedding is an elaborate ritual that may last three days. Based on descriptions in the *Relación de Michoacán*, some of the principal ritual events have roots in Pre-Colombian times. In this article, which takes the *Relación* as the primary historical source, but is based as well on my own ethnographic fieldwork in the P'urhépecha community of Santo Santiago de Angahuan, I elucidate some of the main elements of continuity present in weddings. This ethnohistorical analysis of the transformations in P'urhépecha weddings over time allows us to perceive a continuity in the practices involved while also highlighting the principal cultural elements that reinforce P'urhépecha cosmology.

Keywords:

Ethnohistory, ethnography, cultural transformation, P'urhépecha wedding, Angahuan.

Introducción¹

Eran las seis de la mañana de un día frío de abril. Una ligera niebla cubría el pueblo de Angahuan mientras poco a poco los comuneros comenzaban a salir de sus casas para iniciar su día de trabajo. Minutos antes de las siete, salí de la casa en compañía de Na Julia y Ta Enrique² hasta la casa de Na Beatriz. Cuando llegamos, me sorprendió ver que casi todo estaba listo para la *misa kuaní*,³ la boda religiosa de Pablo, el hijo mayor de Na Beatriz, y Lisa. Varios familiares ya se encontraban en la cocina ayudando con los preparativos de la comida del día: chocolate caliente para el desayuno, y churipo y corundas para la comida. Paulina y Laura, las hijas mayores de Na Beatriz, estaban terminando de limpiar el patio y revisando que todo estuviera en orden. Na Beatriz y Ta Anselmo, el padre de Pablo, se adelantaron a buscar a Lisa y sus familiares a su casa para acompañarlos a la iglesia.

Pablo, antes de salir en procesión con su cortejo de la casa hacia el templo, recibió de rodillas la bendición de sus abuelas, tíos y tías. Al llegar a las puertas de la iglesia, Lisa, su familia y los papás de Pablo, ya lo estaban esperando. El padre Armando recibió a los novios, les dio su bendición y encabezó la procesión hasta el altar donde se celebró la boda católica. Al finalizar la misa, los recién casados, junto con sus familiares, salieron de la iglesia. Afuera, una banda de viento comenzó a tocar en cuanto aparecieron. Las hermanas y primas del novio rociaron a todos los presentes con confeti. Los familiares hicieron una fila para felicitar a los novios y a los padrinos de velación, mientras el grupo de jóvenes continuaba echando confeti a los novios y a los familiares. Luego de unos veinte minutos afuera de la iglesia, se organizó una procesión hasta

la casa del novio; ahí se ofreció el desayuno a todos los presentes y se dio comienzo a un largo día lleno de rituales, música y comida.

Las bodas p'urhépecha⁴ en la comunidad de Santo Santiago de Angahuan se componen de varios rituales que pueden durar hasta tres días. En un trabajo previo ([Martínez-Rivera 2014](#)) analizo a fondo las distintas etapas de preparación, organización y *performance* de la boda, y recalco que, a pesar de su variabilidad dentro de la misma comunidad, podemos encontrar elementos de continuidad. En este trabajo utilizaré como ejemplo la boda de Pablo y Lisa, específicamente, el segundo día de la boda donde se realizan la mayoría de los rituales, para enfocar las principales prácticas rituales de las bodas actuales y cómo en éstas puede haber elementos de las bodas de la época precolombina, según las descripciones de la *Relación de Michoacán* en el siglo XVI.

Con base en la investigación de campo realizada en la comunidad de Angahuan entre 2009 y 2010 y en investigaciones etnohistóricas, en este artículo expongo algunos de los elementos de continuidad en la cultura p'urhépecha y argumento que al analizar las transformaciones históricas de la boda podremos encontrar trazos de esa continuidad. Estos elementos nos permitirán elucidar algunos de los principales componentes culturales de la cosmovisión p'urhépecha. Para encontrar esos trazos de continuidad en la boda p'urhépecha, analizaré varios documentos históricos, de la época colonial, destacadamente, la importante fuente de *La Relación de Michoacán*, donde tenemos testimonios precisos y muy importantes sobre los distintos tipos de bodas según su estatus social y prácticas en la conciencia familiar de los jóvenes casaderos, seguido de una breve descripción de las del siglo XIX y del siglo XX. En la penúltima parte continuaré narrando la boda de Pablo y Lisa, y en la última, analizaré elementos rituales de la boda p'urhépecha para mostrar por qué son importantes en la cosmovisión de estas comunidades.

Procesos de transformación cultural: una propuesta de modelo para entender los rituales y las cosmovisiones p'urhépecha

Desde modelos evolutivos hasta modelos que se enfocan en los intercambios, invenciones o procesos de hibridación, uno de los principales ejes de investigación de la antropología es, y ha sido, el estudio de los cambios culturales ([García Canclini 1989](#), [Hobsbawm y Ranger 1983](#), [Steward 1972](#), [Tyler 1871](#)). Algunos investigadores también han propuesto conceptos para explicar formas o etapas de cambios culturales, tales como aculturación, asimilación, difusión o enculturación, y transculturación ([Ortiz 1995](#), [Redfield et al. 1936](#)). Los primeros modelos, sumamente etnocéntricos y eurocéntricos, argumentaban que los cambios culturales eran el resultado de la evolución social, y que la meta era que grupos marginales alcanzaran la civilización/modernidad. Paradigmas subsiguientes (como hibridación, aculturación y transculturación), por el contrario, estaban más interesados en los procesos de cambios culturales y no en el resultado final del proceso.

Trabajos recientes, enfocados en comunidades indígenas y el impacto que han tenido en ellas la globalización y glocalización, proponen términos como modernidades indígenas o

cosmopolitanismo indígena para explicar procesos actuales de interconexión global ([Forte 2010](#), [Goodale 2006](#), [Pitarch y Orobigt 2012](#)). Como he mencionado en otros trabajos ([Martínez-Rivera 2014](#); [2018](#)), estos conceptos, aunque intentan resaltar la agencia y plasticidad de las culturas indígenas, parten de un modelo donde los grupos indígenas viven en el pasado, alejados de la modernidad y que apenas ahora están conectados.

Un común denominador en todos estos conceptos es el argumento de que hay un quiebre, una separación con el pasado. Otro, es que se asume que este cambio es el resultado de fuerzas hegemónicas que se imponen sobre grupos subordinados. Sin embargo, éstas no son las dinámicas que están en juego en Angahuan porque gente de la comunidad, especialmente la más joven, participa activamente en la creación y recreación de sus prácticas culturales y las adapta a sus realidades y necesidades. En este sentido, las personas en Angahuan son agentes activos que toman decisiones conscientes de cómo quieren participar, recrear y organizar sus prácticas culturales. Estas transformaciones, en vez de debilitar a la cultura p'urhépecha, la ayuda a fortalecer sus prácticas y, a la vez, la proveen de espacios para la creación de nuevas expresiones culturales.

En trabajo previo ([Martínez-Rivera 2014](#)), propuse el término “transformaciones culturales” inspirada en la tercera ley de la conservación de la materia, la cual establece que la materia ni se crea ni se destruye, sólo se transforma. Argumenté que la cultura ni se crea de la nada, ni se destruye completamente, sino que se transforma. Además, en este proceso de transformación, cambio y continuidad son procesos simultáneos. Por tanto, *el proceso de transformación cultural es un proceso simultáneo de cambio y continuidad*. Este planteamiento me ayudó a entender las distintas etapas de la recreación de prácticas culturales en la comunidad, desde la toma de decisiones hasta el evento performativo.

En mi tesis doctoral analicé a fondo las distintas etapas para la celebración de las bodas en Angahuan ([Martínez-Rivera 2014](#)). Todo el proceso comienza ya sea con la pedida de mano o fuga de la novia. A partir de ese momento, la toma de decisiones de cómo se llevará a cabo la celebración -rituales que se llevarán a cabo, quiénes serán los padrinos, etcétera- tendrá un impacto directo en el resultado final: la celebración de la boda. Por cuestiones de espacio, en este trabajo sólo me enfocaré en el evento performativo, específicamente el del segundo día, el principal, porque es cuando ocurren la mayoría de los rituales. Al realizar un estudio etnohistórico de la boda, podremos delinear los principales elementos de transformación (el proceso simultáneo de cambio y continuidad) y de la cosmovisión p'urhépecha.

De la Conquista a la Colonia: las primeras descripciones de la boda p'urhépecha

El principal texto etnohistórico de Michoacán es la *Relación de Michoacán* o *Relación de las ceremonias y ritos y gobernación de los indios de la provincia de Michoacán*, escrito por Jerónimo de Alcalá en 1541. En la tercera parte, el autor describe cómo se casaban en los tres grupos sociales del Imperio (capítulos X-XV y dos imágenes coloreadas alusivas a la boda: láminas XXXVII y XXXVIII). Cada grupo tenía sus propias reglas, pero en su mayoría “cada linaje tenía reglas matrimoniales endógamas. Los matrimonios eran negociados por los padres; después de la boda,

la mujer se trasladaba a la casa del marido; el matrimonio siempre implicaba un intercambio de regalos, y parece que de la casa del novio se tenía que entregar cierta cantidad de tierras a la nueva pareja” ([Beltrán 1994, 104](#)).

La alta esfera social se componía principalmente de los familiares del Caltzontzin, los llamados Principales. Según la *Relación*, el Caltzontzin tenía el derecho de asignar las esposas a sus familiares o aliados políticos o caciques de pueblos conquistados. El caso descrito en el texto es el de la boda de don Pedro Cuiníharángari (el hermano adoptivo de Tzintzincha Tangaxoán) y la hija del Caltzontzin. Éste le ordenó a su hija el matrimonio y la hizo vestir con ropa nueva y collares de piedras semipreciosas. Un *curitiecha* y un grupo de sacerdotes se encargaron de llevarla a casa de su futuro marido. El séquito femenino llevó regalos a la familia del marido (joyas, cestas y petates); y el séquito del futuro marido se preparó para recibir a la joven y su séquito. En cuanto llegaron a la casa del novio, el sacerdote sentó a la pareja en un petate y les dirigió un discurso ritual ([Alcalá 2000, 609](#)).

El segundo tipo de matrimonio descrito en la *Relación de Michoacán* se refiere a la segunda clase social, la de los llamados Señores, compuesta por funcionarios administrativos, artesanos y comerciantes. Dentro de esta clase, los matrimonios también eran arreglados, pero por los padres de la pareja, sin intervención del Caltzontzin, o al menos eso da a entender el texto. El padre del novio enviaba un mensajero al padre de la joven para pedir su mano en matrimonio; si el padre aceptaba, se avisaba a las mujeres de la familia para que prepararan la casa y la dote de la joven.

La familia del novio debía tener suficiente comida tanto para regalar como para la fiesta. El texto describe que el banquete se componía de un tipo de grandes tamales rellenos de frijoles. También debía tener petates, mantas y ollas llenas de maíz, frijol y chile, y un ajuar entero para las mujeres. Tan pronto como los familiares de los futuros esposos se saludaban entre sí, el sacerdote comenzaba la ceremonia. Primero, los sentaban en el centro de la habitación y los sacerdotes daban un discurso en el que los aconsejaban para que tuvieran un buen matrimonio. De acuerdo con el texto, el sacerdote advertía a la mujer, específicamente, en contra del adulterio, y le pedía al hombre que, si había adulterio, que mejor la regresara a la casa de sus padres en vez de matarla. Al terminar el discurso, el padre del novio se dirigía a los novios y presentaba sus regalos. Después de esto, la fiesta comenzaba y los regalos se distribuían entre los invitados para agradecer su ayuda y participación en la fiesta ([Alcalá 2000, 611-614](#)).

El último tipo de matrimonio descrito en la *Relación de Michoacán* se refiere a la gente común en el Imperio, o el “pueblo bajo”, los llamados p’urhépecha. Después que los padres de la pareja “concertaban entre sí” el matrimonio de sus hijos, los familiares de los novios eran los encargados de todos los detalles de la ceremonia. Los sacerdotes no participaban en ellas, así que, después del intercambio de regalos, los padres de los novios, les hablaban sobre la importancia del matrimonio y les daban consejos sobre cómo tener un buen matrimonio ([Alcalá 2000, 617](#)). De acuerdo con *La Relación*, el honor de cada familia en gran medida era basado en el comportamiento de sus hijos, especialmente de la mujer. Si una mujer cometía adulterio, el marido tenía derecho a matar a toda su familia. Por eso, durante los discursos de matrimonio,

el padre de la novia le aconsejaba a la hija luchar contra el adulterio y la lujuria ([Alcalá 2000, 617](#)). Después de la ceremonia, la pareja tenía que esperar cuatro días (aunque, según el texto, esto dependía de la pareja) antes de consumir el matrimonio. Durante esos cuatro días, el novio tenía que ir por leña para los *cúes* y la mujer tenía que barrer el camino y la entrada de la casa.

Con base en la descripción en *La Relación*, la ceremonia de boda entre los p'urhépecha no era tan elaborado como los de los señores o los principales. Si una pareja estaba enamorada, los novios sólo tenían que huir y llegar a un acuerdo (“concertaban entre sí”). De acuerdo con el texto, para la clase baja del imperio, articular un acuerdo de matrimonio era tan válido como un contrato de matrimonio.⁵ Ya que la ceremonia matrimonial entre los p'urhépecha no era tan elaborada en comparación a la de los señores o principales, la disolución de la relación era también más sencilla. Por ejemplo, en caso de adulterio o infelicidad, el hombre podía devolver a la mujer a casa de sus padres, y el matrimonio se daba por terminado. A su vez, si la familia de la mujer sentía que ella era maltratada en casa de su marido, podían llevarse a la mujer de regreso a casa y casarla con otro hombre.

Descripciones contemporáneas a la *Relación de Michoacán* sobre los rituales de boda parten de las provistas por Alcalá. La preocupación de los principales cronistas de la época fueron las prácticas matrimoniales “incestuosas” entre los habitantes de Michoacán.⁶ Por ejemplo, los cronistas fray Alonso de la Veracruz (1507-1584) y fray Juan Focher (1497-1572) escribieron textos donde analizaron detalladamente las prácticas matrimoniales de los p'urhépecha y ofrecieron alternativas para resolver el problema de incesto según las normas cristianas ([Veracruz 1984, Focher 1997](#)). Después de las obras de Focher y Veracruz, las próximas generaciones de cronistas de Michoacán, principalmente agustinos y franciscanos, al escribir sobre las poblaciones p'urhépecha no incluyeron descripciones sobre rituales ni ceremonias.

Aun cuando los detalles que provee la *Relación de Michoacán* sobre la boda son pocos, nos da una idea clara sobre algunos de los elementos importantes, como el intercambio de regalos entre las familias, el movimiento entre las casas de los padres de los novios, los acuerdos matrimoniales, la dote (tierras), el significado social de las amonestaciones y el repudio, y la importancia de los discursos rituales.

Finales del siglo XIX. Nicolás León y Carl Lumholtz

Nicolás León (1859-1929) fue uno de los primeros antropólogos de México y uno de los primeros en estudiar la región p'urhépecha. Entre la gran cantidad de trabajos publicado en su larga trayectoria académica, en 1889 publicó un pequeño artículo en el que comparaba las tradiciones matrimoniales de los p'urhépecha precolombinos y los de finales del siglo XIX ([León 1889](#)). La primera parte del artículo, “El matrimonio entre los tarascos precolombinos y sus actuales usos”, se compone de una rearticulación de las tradiciones matrimoniales asentadas en la *Relación de Michoacán*. La segunda es la narración de una boda que León observó en la isla de Jarácuaro, en la que resalta una gran diferencia entre las de los p'urhépecha precolombinos y las de los p'urhépecha del siglo XIX, especialmente en relación con los patrones del matrimonio arreglado en comparación con el matrimonio por amor. Al referirse a las prácticas de cortejo, dice que

luego que el joven aseguraba el interés de la joven, lo más común era que se fugaran ([León 1889, 74](#)). Sin embargo, la fuga también dependería de la situación socioeconómica de la pareja; si el novio era de clase alta, su familia tendría que pedir la mano de la joven. En esos casos, el sacerdote y los ancianos de la comunidad acompañaban a los parientes del novio a la casa de la futura novia. Si los padres de la joven aceptaban la propuesta, al día siguiente regresaban a llevarles frutas, telas y licores ([León 1889, 74](#)).

Los padrinos de boda eran los encargados de organizar la fiesta y las celebraciones al día siguiente de la ceremonia religiosa; los familiares y amigos de los novios debían ayudar con la celebración, ya sea trayendo más regalos o ayudando con la música. Como parte de las celebraciones se realizaba el *kupera* o *kanakua* que consistía en la entrega de regalos de los padrinos de boda a los recién casados. A continuación de la *kanakua*, hacían una segunda ceremonia bailando con los instrumentos de su oficio u ocupación ([León 1889, 75](#)).

En su trabajo, León destaca la entrega de regalos realizada durante el baile y el tipo de regalo que se entrega a los novios, de acuerdo con su género y las expectativas comunales. Si comparamos las formas de entrega de regalos con las descripciones provistas en la *Relación de Michoacán*, en los más de 300 años entre los textos, las entregas de regalos se han vuelto más amplias: no sólo los padres de los recién casados presentan los regalos, sino también los padrinos, los parientes y las amistades. Al parecer, en Jarácuaro, durante finales del siglo XIX, la fiesta de bodas se organizaba entre las familias de los novios y los padrinos. Algunos de los elementos “nuevos” (con respecto a la *Relación*) que León menciona, especialmente, la inclusión de padrinos de boda, hace alusión a la conquista/conversión religiosa al catolicismo, y representan adiciones importantes que continúan hasta el presente.

En 1896, pocos años después de la obra de León, Carl Sofus Lumholtz (1851-1922), explorador noruego y etnógrafo, llegó a la zona p'urhépecha a realizar una breve estancia de investigación como parte de su viaje de exploración por el territorio mexicano. En su texto, publicado en 1904, describe dos estilos de boda, el primero de la comunidad de Ihuatzio, un asentamiento p'urhépecha en las orillas del lago de Pátzcuaro y, el segundo, en la comunidad de Angahuan, en la sierra.

Sobre la boda en Ihuatzio, Lumholtz dice que después de que ambas familias llegaban a un acuerdo, el sacerdote casaba a la joven pareja. Luego de la boda religiosa, se llevaba a cabo otra ceremonia en casa del novio, pero no la describe, sólo menciona que los novios y sus padres bebían juntos y que se hacían muchos discursos ([Lumholtz 1904, 407](#)).

Sobre las prácticas matrimoniales de Angahuan, Lumholtz dice que en el pueblo de Angagua (así escribe el nombre) todavía se practica una ceremonia nupcial precolombina, en la que una señora mayor revisaba la cama de la joven pareja para probar la virginidad de la muchacha; si la señora encontraba la mancha que denota virginidad, entonces comenzaban las celebraciones de bodas y continuaban hasta el día siguiente.⁷ Mujeres y hombres bailaban con las herramientas de sus labores: las mujeres, con su telar, piedra de moler, u otros utensilios de cocina; y los hombres con sus herramientas para trabajar la tierra. Una de las mujeres era la encargada de

hacer una muñeca de trapo y la novia tenía que bailar con ella como si fuera un bebé y luego pasarla al novio. Los padres de los recién casados también bailaban, pero cargando pan y chocolate y jugando con la novia ([Lumholtz 1904, 408](#)).

En caso de no encontrar la prueba de virginidad, la celebración se cancelaba, se rechazaba a la joven y la regresaban a su casa. Además, los parientes del novio rompían todas sus ollas y sartenes. Aun cuando se repararan las ollas se podía ver la marca de la reparación, de manera que la deshonra no se podía borrar ([Lumholtz 1904, 408](#)). Esta descripción sorprende por su diferencia con otros relatos de la época. En particular, no he encontrado ningún otro texto o referencia a la importancia de la virginidad de la novia en la cultura p'urhépecha, aun cuando en *La Relación* si se menciona la importancia de la honra. Durante un viaje de investigación, en el verano de 2011, en entrevistas con algunos de mis participantes de investigación les pregunté si tenían algún conocimiento de que la práctica de comprobar la virginidad de la novia se hubiera hecho en el pasado, o si todavía se practicaba. Con la excepción de un caso en el que la virginidad de una joven fue verificada por su suegra a la mañana siguiente de que ella se fugara con el hijo, mis participantes dijeron que nunca habían oído hablar de esta práctica. Algunos argumentaron que si verificar la virginidad fue tan importante hace 100 años, habría quedado algún rastro de esta práctica, ya sea en narrativas orales o en el orden en que se celebra la *misa kuani* (por ejemplo, celebrar la fiesta el día después de la misa de boda).

A pesar de las discrepancias entre la descripción de Lumholtz de las bodas en Angahuan y mis resultados de investigación, encontré elementos similares a los señalados por León, sobre todo, el intercambio de regalos y la danza de los recién casados con las herramientas de su labor. Aquí podemos ver cómo se han transformado los rituales; se han añadido o se han complejizado, pero se han mantenido algunos elementos principales como el intercambio de regalos, los discursos orales y el moverse de una casa a otra.

El proyecto tarasco: 1940-1950⁸

La Universidad de California, el Instituto Politécnico Nacional y el Departamento de Asuntos Indígenas formaron un grupo de investigación, encabezado por Ralph Beals y Daniel Rubín de la Borbolla, que se enfocó en la región p'urhépecha ([Beals y Rubín de la Borbolla 1940](#)), mejor conocido como el Proyecto Tarasco. El interés de este grupo de académicos era analizar los cambios culturales y sociales de este grupo étnico ([Beals y Borbolla 1940, 708](#)). El Proyecto intentó proporcionar una imagen completa de la cultura p'urhépecha desde tiempos precolombinos hasta el presente, con enfoque en la arqueología, la antropología, la historia y la lingüística.

Dos de los investigadores estadounidenses más influyentes que participaron en este proyecto fueron George M. Foster y Ralph L. Beals. Mientras el primero centró su investigación en Tzintzuntzan, el centro político del imperio tarasco, el segundo realizó investigaciones en Cherán, un pueblo en la sierra. En [1946, Beals](#) publicó *Cherán: un pueblo de la sierra tarasca*. En este texto, Beals profundiza sobre la historia, organización social, política y cultural e incluye

una narrativa sobre la *tembuchakua* en Cherán escrita por don Pedro Chávez, comunero de Cherán.

Chávez comienza su narrativa con el robo de la novia y la ceremonia de petición de perdón por parte de la familia del novio (Beals 1992, 423). A esta ceremonia, llamada *puátperakua*, la familia del novio se hacía acompañar de un *T'arhepiti Diós Uandari* (una persona que habla de Dios) y llegaba con suficiente comida y bebidas alcohólicas para celebrar en caso de recibir el perdón. Si esto ocurría, la familia extensa de la muchacha se unía a la celebración (Beals 1992, 424). Después de la *puátperakua*, se organizaban rápidamente las bodas civil y religiosa. Ocho días después de recibir el perdón, los parientes del novio regresaban a casa de la novia a llevarles pan. En reciprocidad, los familiares de la novia los recibían con *nakatamales* (Beals 1992, 424). Al día siguiente, la pareja y familiares más cercanos iban al Registro Civil a solicitar una fecha para la boda. Tan pronto se celebraba la boda civil seguía la boda religiosa (Beals 1992, 425). La mañana de la boda religiosa, los parientes del novio llevaban el atuendo de la novia a su casa y la ayudaban a prepararse para la ceremonia (Beals 1992, 425). Los novios llegaban en procesión a la iglesia desde sus respectivas casas acompañados de sus familiares más cercanos y una banda de música; la familia del novio contrataba la banda para la novia. Después de la misa, los familiares de los novios regresaban a sus respectivas casas y después de una hora, aproximadamente, los parientes del novio iban a casa de la novia para invitarlos a un desayuno. Ya reunidas las familias en casa del novio, antes de empezar a comer, el *t'arhepiti diós uandari* les agradecía su presencia y ofrecía una bendición a los novios y sus familias. Después del desayuno, los familiares de la novia regresaban a su casa, llevándose a la novia con ellos. La banda se quedaba en la casa del novio amenizando la fiesta.

La siguiente parte de la celebración es la llamada *p'ipejperakua*. Después de la comida, los parientes del novio se iban a casa de la novia. La familia de la novia ya estaba lista para recibirlos. De camino a casa de la novia, la familia del novio debía pasar a casa de sus padrinos de boda, cantaban antes de entrar y ya adentro formaban un círculo para rodear a los padrinos; ahí el *t'arhepiti diós uandari* daba un discurso formal en el que pedía permiso para ir a buscar a la novia. Los padrinos lo concedían. A continuación, los parientes del novio tomaban las manos de los padrinos y hacían un movimiento como si se las besaran. Al terminar este ritual, todos partían a la casa de la novia. Al llegar, el *t'arhepiti diós uandari* pedía permiso a su familia para llevársela. Luego de conseguirlo, la familia del novio regresaba a su casa con la novia y sus pertenencias. Después se reunían, en la casa del novio para realizar el ritual del compadrazgo, los recién casados, sus padres, y sus familiares más cercanos. Esta parte de la ceremonia se llamaba *tsitsiki t'irénskua* (Beals 1992, 428). En la cocina, el *t'arhepiti diós uandari* dirigía el ritual y enseguida el padre del novio ofrecía a todos los presentes las *kanakuas*, trozos de un pan en forma de corona. Una vez repartido el pan, los invitaban a beber charanda. Sólo los parientes del novio podían traer la bebida y los familiares de la novia tenían que aceptar todos los tragos que les ofrecieran. Mientras se repartía la charanda entre los presentes, los familiares de los novios intercambiaban ropa y pan siguiendo un complejo sistema de entrega de regalos. Al final de la fiesta, la novia se quedaba en la casa del novio, y con esto concluían las celebraciones del día (Beals 1992, 427-429).

Según Beals, el relato de Chávez es increíblemente detallado; sin embargo, él y su equipo de investigación advirtieron muchas discrepancias entre lo que observaron y lo que Chávez escribió, por eso concluye que éste debió narrar lo que se espera que ocurra en una boda, y no necesariamente lo que sucede ([Beals 1992, 428](#)). Sin embargo, encontramos algunos elementos que muestran cierta continuidad, como la importancia del discurso del *t'arhepiti diós uandari*, el intercambio de regalos y el movimiento colectivo de una casa a otra.

En su breve descripción sobre las bodas en Tzintzuntzan, Foster señala que el acto conyugal se lee “dentro de la puerta de la iglesia, o en frente del altar, justo antes de la misa” (1988, 71). Después de la misa de boda, los novios y sus parientes se dirigen a casa de los nuevos padrinos para un desayuno ligero ([Foster 1988, 71](#)). Luego describe el banquete y la ceremonia de formalización del compadrazgo entre los padres de los novios y los padrinos. La descripción de Foster, aunque no tan detallada, nos da diferentes pistas en cuanto a cómo se han ido transformando las ceremonias de boda, en concreto la del compadrazgo, por el cual el matrimonio se considera oficial y donde se forman los nuevos lazos de parentesco entre los padres de los recién casados, sus familiares y los padrinos de boda.

[Lucio Mendieta y Núñez \(1940\)](#), por parte del Proyecto Tarasco, editó una compilación de las obras de algunos de los investigadores mexicanos que participaron en este proyecto. La obra se divide en dos partes: la primera es una monografía del compilador que resume las principales conclusiones; y a la segunda la conforman los trabajos de investigación. En la monografía, el autor compara las tradiciones descritas en la *Relación* con las de 1940; sostiene que tradiciones como la pedida de mano provienen de la época colonial. En su análisis enumera diferentes tradiciones de origen precolombino, entre ellas, la comida que se prepara y se sirve durante las celebraciones (principalmente las corundas), y la que se practica en diferentes comunidades en la que encierran al novio en una habitación con mazorcas de maíz seco encendidas y especies que producen mucho humo; para que el novio demuestre su virilidad resistiendo sin toser² ([Mendieta y Núñez 1940, XLIX-L](#)).

René Barragán y Luis Arturo González Bonilla presentan un resumen de las principales tradiciones relacionadas con las prácticas de la boda. Por ejemplo, el día principal, los novios deben vestir ropa nueva, la tradicional, pero más elaborada y colorida. Después de la misa, los parientes de los novios, junto con los recién casados, van a la casa de los padrinos para el desayuno. Al mediodía, las celebraciones se trasladan a la casa del novio, donde les ofrecen pozole, churipo, arroz y corundas. Se reparten bebidas junto con la comida y luego comienza el baile. La celebración puede continuar hasta altas horas de la noche o incluso la madrugada. Al día siguiente se celebra la “tornaboda”. Los autores aclaran que hay muchas variantes, pero los eventos que enumeran son esencialmente los mismos en toda la zona. También mencionan que, en algunos lugares de la sierra, la tradición de verificar la virginidad de la novia se sigue practicando como describe Lumholtz, aunque, según los autores, tiende a desaparecer ([Barragán y González 1940, 151-153](#)).

Investigadores del Proyecto Tarasco mencionan algunos elementos de los rituales que se celebran en las bodas contemporáneas en comunidades p'urhépecha (como la comida y el

intercambio de regalos) a la vez que mencionan prácticas que han caído en desuso (como la verificación de la virginidad de la novia).

Estudios p'urhépecha contemporáneos: nuevos acercamientos a la boda p'urhépecha

A partir de la década de los setenta, una generación de académicos y estudiosos de la cultura p'urhépecha se dan a la tarea de documentar y analizar múltiples elementos de la cultura p'urhépecha desde el punto de vista de la misma cultura. Dos de estos académicos son Agustín Jacinto Zavala y Pedro Márquez Joaquín.

En el cuarto capítulo de su texto *Mitología y modernización*, “El Costumbre’ en Cherán”, [Jacinto Zavala \(1988, 91-100\)](#) provee una detallada descripción de las prácticas de los rituales de boda en Cherán. El autor le presta atención al intrincado sistema de intercambio de regalos/objetos que ocurren durante todo el proceso de matrimonio, desde la pedida de mano o robo de la novia, hasta los últimos rituales que se pueden celebrar al día siguiente de la fiesta de bodas. Este sistema es influenciado por obligaciones sociales que delimitan quien puede regalar a quien y que tipos de regalos se intercambian.¹⁰ Por cuestiones de espacio, no proveeré un resumen de los rituales descritos, sino que quisiera recalcar algunos elementos de este sistema de intercambio de regalos y que tienen similitud con las descripciones halladas en *La Relación de Michoacán*. Por ejemplo, uno de los rituales que describe Jacinto Zavala es la entrega de las *donas*; la familia del novio obsequia el ajuar de bodas de la novia, y la familia de la novia obsequia el ajuar de bodas del novio ([Jacinto Zavala 1988, 94](#)). Durante el intercambio, las respectivas familias deben estar preparados para recibir a los familiares del novio o de la novia con comida y bebidas. Esto es similar a las descripciones de las bodas de los Principales en *La Relación*. A su vez, los principales “objetos” intercambiados/obsequiados -comida, el ajuar de los novios, y, en algunos casos, instrumentos de su oficio- son similares a los objetos que se describen en *La Relación*. Esta descripción, además de proveer un detallado recuento del sistema de intercambio de regalos, es una de las primeras descripciones donde se relacionan estas prácticas rituales con la cosmovisión p'urhépecha, en especial, con la *pindekua*, el costumbre.

Aunque en su primer trabajo sólo menciona como el *uandari* “les hacía su alocución ceremonial” ([Jacinto Zavala 1988, 98](#)), en un trabajo posterior, Jacinto Zavala se enfoca en una de las partes, o más bien personajes, más importantes de las celebraciones de boda, el *uandari*. En su artículo “¿Cómo ser *uandari*?”, Jacinto Zavala describe qué es un *uandari*; cómo un individuo logra ser un *uandari*; cuáles son sus funciones, características personales, rol dentro de la comunidad; y cómo se va adaptando el rol del *uandari* a raíz de los cambios y necesidades culturales y lingüísticas de las comunidades p'urhépecha contemporáneas ([Jacinto Zavala 1999](#)). *Uandari*, traducido como “el que habla”, “desempeña una de las funciones que correspondían al gran sacerdote (*petamuti*) antes de la llegada de los españoles ([Jacinto Zavala 1999, 69](#)). Como veremos más adelante, en la continuación de las descripciones de la boda de Pablo y Lisa, la ceremonia del *diosiri uandarhi* es la más importante dentro de los rituales de boda en Angahuan. A su vez, como argumentaré al final, el rol del *diosiri uandarhi* es uno de los elementos que proveen la mayor continuidad.

Otro académico que se ha dado a la tarea de documentar los rituales de boda contemporáneos es Pedro Márquez Joaquín. En su publicación “El casamiento en Cherán Atzicurín”, [Márquez Joaquín \(1986\)](#) provee una minuciosa descripción de los rituales de boda en Cherán. Márquez Joaquín, similar a Jacinto Zavala, describe el complejo sistema de intercambio de regalos, pero también relata todos los rituales que se llevan a cabo entre las casas del novio, novia y padrinos de boda. En estas descripciones también podemos ver elementos de continuidad, no sólo con las descripciones de *La Relación*, sino también con las provistas por León en el siglo XIX y por los investigadores del Proyecto Tarasco. Por ejemplo, Márquez Joaquín recalca la importancia de la música dentro de los rituales de intercambio de regalos, y cómo los jóvenes novios, en varias instancias durante las festividades, son amonestados/aconsejados por sus padres, padrinos y el *diosiri uandaricha* para que vivan bien y tengan un buen matrimonio. Al final de su texto, Márquez Joaquín reflexiona sobre algunos de los cambios en los rituales, especialmente, si los padrinos, el novio o la novia no son/viven en Cherán, o si las familias deciden no realizar algunos rituales por razones económicas. En muchos sentidos, esta descripción de las bodas en Cherán es una versión actualizada de las descripciones de boda provista por Beals.

En un trabajo posterior, [Márquez Joaquín](#) se enfoca en lo que viene después de una boda, en el matrimonio. En “*Temunkurhini sesi irekani, vivir en matrimonio*” (2004), escrito en p’urhépecha-español, Márquez Joaquín reflexiona sobre los principales valores tradicionales relacionados con el matrimonio en las comunidades p’urhépecha. Intercalando su voz como académico con su voz como miembro respetado de su comunidad, Márquez Joaquín reflexiona sobre lo que significa vivir bien y ser miembro activo y positivo dentro de una familia y comunidad. En muchos aspectos, el autor canaliza la voz y enseñanzas de un *petamuti* o *diosiri uandari*, ya que en este texto Márquez Joaquín imparte palabras de conocimiento, recalcando cuales son las prácticas para poder vivir bien; resaltando elementos positivos como la paciencia, humildad, el pedir ayuda, así como evitar las cosas negativas.²⁴ Como demostraré más adelante, algunas de estas enseñanzas, las cuales son parte de la cosmovisión p’urhépecha, se reflejan en los rituales durante la boda, para que así los novios vayan aprendiendo que es vivir en matrimonio.

En 2006, Lorena Ojeda Dávila publicó *Fiestas y ceremonias tradicionales p’urhépecha*, donde presenta una visión general de las diferentes celebraciones que tienen lugar durante el año en la zona p’urhépecha. En su sección sobre la boda p’urhépecha, Ojeda Dávila presentó una recopilación de las diferentes tradiciones que pueden ocurrir durante una celebración. También se describen dos bodas, una en la comunidad de Caltzontzin en la Sierra, y otra en La Pacanda, una isla en el lago de Pátzcuaro ([Ojeda Dávila 2006, 264-270](#)). Similar a otras descripciones de la boda, Ojeda Dávila se enfoca en el intercambio de regalos (tipos de regalos y cómo se entregan), los movimientos entre las casas, y la comida. Muchos rituales que describe Ojeda Dávila son rituales que investigadores anteriores han realizado/descrito, pero un elemento nuevo en la descripción de Ojeda Dávila es el traje de la novia. En Caltzontzin la novia se casó en un traje de bodas blanco, aunque llegada la tarde se cambió al traje tradicional ([Ojeda Dávila 2006, 266](#)). Aunque ésta es la primera mención del uso del traje de bodas blanco (por lo menos en las descripciones que he encontrado), el uso del traje blanco en algunas comunidades comienza desde la década de los noventa, sino un poco antes. La inclusión del vestido blanco es una de las

transformaciones más recientes en la boda p'urhépecha. Sin embargo, como menciono en otro trabajo, esta inclusión del vestido blanco es hecho de una manera muy p'urhépecha¹² ([Martínez-Rivera 2014](#)).

Las descripciones provistas por esta nueva generación de estudiosos del pueblo p'urhépecha han expandido o actualizado descripciones previas sobre la boda. Sin embargo, se deben resaltar los trabajos de Jacinto Zavala y de Márquez Joaquín al enfocarse en elementos concretos de la boda y el matrimonio, y su relación con la *pindekua*, el costumbre. En la próxima sección concluiré la descripción de la boda de Pablo y Lisa, para desde ahí analizar los principales elementos de transformación cultural y la relación de éstos con la cosmovisión p'urhépecha.

Angahuan 2009: continuación de la boda de Pablo y Lisa¹³

Cuando llegamos a la casa de Pablo, luego de la misa y la procesión inicial, los hombres se sentaron en torno a dos mesas que se encontraban en el patio y la mayoría de las mujeres en los escalones de la troje. La cocina estaba llena de vida con las mujeres preparando la comida del día. Tan pronto como los invitados llegaron y tomaron asiento, comenzaron a servirles una taza de chocolate caliente con un trozo de pan. Luego de tomar este desayuno, se organizó una nueva procesión para acompañar a Lisa, los padrinos y sus parientes, a sus respectivas casas. En cada casa se llevó a cabo una fiesta; pero fue hasta la noche cuando todos se volvieron a reunir. Los familiares de Pablo que acompañaron a Lisa y a los padrinos de boda llevaron ollas de chocolate caliente y canastas de pan para dejar como regalo en las casas de la novia y los padrinos.

Después de acompañar a Lisa y sus padrinos a sus respectivos hogares, volvimos a la casa del novio. Para entonces ya eran como las diez de la mañana y el frío de la mañana había desaparecido, el cielo era de un azul claro con un par de nubes pasajeras y brisas frías que llevaban el polvo de los campos recién arados. Cuando regresamos a la casa de Pablo, se sirvió el almuerzo y luego las mujeres sirvieron a los invitados tequila y refrescos. Los invitados comenzaron a bailar con la música que tocaba la banda, mientras las mujeres en la cocina preparaban la próxima y más importante ronda de alimentos: churipo con corundas, y organizaban la siguiente parte de la boda; los regalos para la familia de la novia y los padrinos, que consisten básicamente en los ingredientes para hacer churipo y corundas: una canasta de maíz, hojas de maíz, agua, limón, sal, cilantro, cebolla, chile guajillo, madera y un enorme pedazo de carne de res.¹⁴ Una vez que los regalos estuvieron listos, se organizó otra procesión para entregarlos, encabezada por dos hombres que cargaron la pesada pieza de carne colgada de un palo. Durante el camino, la banda iba tocando y los invitados bailando al tiempo que llevaban los regalos hasta la casa de la novia, primero, y luego hasta la casa de los padrinos. Al llegar a cada casa, sólo los parientes del novio bailaron la primera pieza, y en la siguiente se juntaron a bailar con los parientes de la novia o de los padrinos. Durante esta segunda pieza, la familia del novio entregó los regalos a los parientes de la novia y de los padrinos. Después de esta presentación de los regalos, volvimos a la casa de Pablo, donde las celebraciones (principalmente comer y beber) continuaron.

Alrededor de las dos de la tarde, llegó un grupo de muchachas familiares de Pablo con cintas de colores de un metro de largo. Seguidos por la banda, salimos de la casa con el grupo para ir a la casa de los padrinos a buscar a las jóvenes parientes de los padrinos. Al llegar, el grupo de muchachas bailó e invitó a unirse a las muchachas familiares de los padrinos. Después nos fuimos a la casa de Lisa, ahí nos recibió su familia. En el centro del patio, habían dispuesto un petate para que Lisa se arrodillara y pudiéramos acercarnos a darle nuestras cintas. Paulina, una de las hermanas de Pablo, traía un ovillo de hilo negro con el que hizo dos grandes trenzas para unir las al cabello de Lisa; ya puestas llegaban hasta el suelo. Mientras un grupo de muchachas preparaba las trenzas, las demás preparaban pequeños moños con los listones; luego los amarraron en las trenzas de Lisa, hasta que todo su cabello y las trenzas postizas quedaron cubiertas de moños de colores. Lisa ahora estaba lista para la próxima ronda de rituales.

La parte más importante de la boda fue en la casa de los padrinos: la *kamataru niani* (ir al atole a casa de los padrinos de boda). Los padrinos y sus familiares pasaron por Pablo y su familia para ir a casa de la novia y su familia. Una vez reunidos regresaron a la casa de los padrinos donde estaban invitados a beber *kamata*. Después de tomarlo, el ritual acostumbrado es que los recién casados, sus padres y los padrinos se encierran en un cuarto u otro lugar privado.¹⁵ Los padrinos invitan a un *diosiri uadarhi*. El *diosiri uandarhi* habla con los novios acerca de sus responsabilidades con la familia, y da consejos a los padres y los padrinos. Además del discurso, en este momento, los padres de los novios y los padrinos formalizan su compadrazgo. Al terminar el ritual, todo el grupo regresa a casa del novio a comer el platillo típico de las celebraciones y festejos: churipo y corundas. Después, los padrinos y la novia regresan a sus respectivos hogares para esperar el próximo ritual.

Mientras que el *kamataru niani* se lleva a cabo, los jóvenes parientes del novio y de los padrinos bailan por las calles de la comunidad en un ritual llamado el *uarhantsani*. El baile tiene tres ejes, la casa del novio, la de la novia y la de los padrinos, pero siguen la ruta de las procesiones comunales. Los jóvenes se detienen en cada esquina a bailar una pieza musical y así siguen hasta completar el recorrido. Esto puede tomar hasta cuatro horas. La banda participa en el *uarhantsani* acompañando al grupo por todo el pueblo. Durante el *uarhantsani* parientes cercanos del novio (sobre todo sus hermanos y hermanas) cargan muñecas atadas a la espalda. Al terminar el recorrido, los parientes del novio acompañan a los parientes de los padrinos a su casa y de ahí se regresan a casa del novio.

En este punto, justo cuando el *uarhantsani* está por concluir, los padrinos deben tener preparada una silla decorada con regalos para los novios, a la que llaman *papu*.¹⁶ Los regalos son normalmente artículos de uso doméstico: escobas, ollas, sartenes, petates, etcétera. Los padrinos de boda de los padrinos de boda son los que preparan el *papu*, y uno de sus hijos varones debe cargarlo con la cabeza cubierta y el rostro tiznado. La persona que carga el *papu* (quien también es llamado *papu*) se convierte en un personaje travieso que va adelante de la procesión. Lo sigue la banda que va tocando un son compuesto específicamente para el *papu uarhantsani* (baile del *papu*). El punto de partida es la casa del padrino y el de llegada la casa del novio, ahí se reagrupan para llegar juntos a la casa de la novia. A la llegada se baila por última vez el son del *papu* y luego ayudan al hombre a descargar la silla de regalos y la ponen en lugar seguro.

Después del *papu* realizan el *kanarperakua*, un ritual de entrega de regalos. La novia y el novio tienen que bailar con el regalo y con la persona que se lo dio. Durante el baile, la persona que hizo el regalo tiene que tratar de hacer caer a la novia o al novio, mientras sus familiares los ayudan para que no caigan. Durante el *kanarperakua*, mujeres mayores de la familia supervisan el ritual y ante cualquier señal de violencia extrema lo suspenden. Este ritual no siempre se celebra; si los familiares están demasiado borrachos y hay una posibilidad de que la celebración se torne violenta, no se realiza. Ése fue el caso de la boda de Pablo y Lisa.

Para concluir las celebraciones del día, mientras todos los invitados se encontraban en el patio central de la casa, Pablo y Lisa hicieron un recorrido con cada uno de sus invitados para darles las gracias y recibir su bendición; les pedían las manos para hacerles una pequeña reverencia con la cabeza. Con las personas de mayor importancia se ponían de rodillas en señal de respeto. Al terminar, se colocaron en el centro del patio; ahí los coronaron con una *kanakua*, dona de pan adornada con flores, y les pusieron collares de pan. A cada uno le dieron un pedazo de pan en forma de mano. Luego, mientras todos los invitados les aplaudían, los llevaron a la habitación donde pasarían su noche de bodas. Esto marcó la conclusión oficial de los rituales de la boda. La fiesta se prolongó durante un par de horas más, pero después de que Lisa y Pablo se fueron a su habitación, la mayoría de los invitados se retiraron. Era casi media noche.

Las transformaciones de la boda p'urhépecha

Desde que fray Jerónimo de Alcalá escribió la *Relación de Michoacán*, hace casi 450 años, la boda p'urhépecha se ha convertido en un evento elaborado compuesto por muchos rituales, como lo muestra la boda de Pablo y Lisa. Sin embargo, podemos observar algunos elementos, de los que se mencionan en la *Relación de Michoacán*, que todavía existen en las bodas de las comunidades p'urhépecha, al menos en Angahuan. Fray Jerónimo de Alcalá describió dos estilos distintos de boda: las bodas de los principales y señores, y las prácticas de boda entre la gente común. Entre los elementos mencionados uno de los que se conservan de las bodas de los principales y señores son las palabras de sabiduría impartidas por una persona de respeto en la comunidad. Se puede argumentar que el *diosiri uadarhicha* ha sustituido al *petámuti* y *cúritiecha*. Desde un sacerdote oficial del Imperio a una persona sabia sancionada por su comunidad, el rol del *cúritiecha* se ha transformado a través del tiempo. Hasta cierto punto, se puede vislumbrar que este elemento es el que ofrece la mayor continuidad; según mis participantes de investigación, la *kamataru niani* en casa de los padrinos es una de las partes más importantes de la boda en Angahuan. Cuando el *diosiri uadarhi* ofrece sus palabras de sabiduría es el momento en el que la pareja está realmente casada. Éste es también el momento en el que los lazos de compadrazgo se crean oficialmente entre la pareja, sus padres y sus padrinos.

Otro elemento sumamente importante en las bodas actuales, y que también tiene antecedentes preconquista, es la entrega de regalos entre las familias de los novios y el que da el novio en la fiesta de bodas. La entrega de regalos es una práctica muy extendida, si no en todas, en la mayoría de las actuales comunidades p'urhépecha. Los tipos de regalos han cambiado y, en algunos casos, la forma en que se entregan. En la *Relación de Michoacán* se menciona sólo el acto de la entrega de regalos, pero ahora se acompaña de música y baile. Sin embargo, es importante

recalcar que, aunque la *Relación* no menciona música o danza, no se puede asumir que no eran parte de los rituales de boda.

Un tercer elemento de continuidad es la comida que se sirve durante la fiesta. La comida varía en cada comunidad, pero en la mayoría, las corundas con churipo se considera el plato tradicional por excelencia. En muchas comunidades, se acostumbra a ofrecer birria, mole y barbacoa. En el caso de Angahuan, se prepara churipo y corundas para la *misa kuani* y birria para la *civilkuambuni*.

El segundo tipo de matrimonio descrito por Alcalá pertenece a la clase baja del Imperio, los p'urhépecha. Algunos de los elementos de este tipo de boda precolombina que todavía están presentes son: 1) los familiares de la novia y el novio negocian los términos de la celebración (si se trata de un matrimonio de conveniencia), si la joven es robada, los familiares del novio deben pedir perdón; 2) la pareja acude al consejo del sacerdote (u otra persona considerada sabia en la comunidad) durante tiempos difíciles en su matrimonio. En este sentido, y en muchos casos, el sacerdote católico ha asumido el papel del *petámuti*, como mediador y consejero en momentos de crisis o conflicto; 3) la importancia de la madera. Si bien la importancia de dar madera como ofrendas para Curicaueri ya no es una práctica común, la madera, como símbolo, sigue siendo muy importante en la cultura p'urhépecha. En Angahuan, por ejemplo, en muchos eventos comunitarios, tales como las fiestas de Santo Santiago, la Asunción de la Virgen, la Virgen de Guadalupe, y otros eventos importantes, la gente entrega madera como regalos a los cargueros. Durante las bodas, bautizos y otros eventos del ciclo de vida, los familiares y amigos también dan madera para ayudar. Más importante aún, como parte de la celebración de la *tembuchakua* en Angahuan los familiares varones jóvenes del novio llevan camiones llenos de madera y ocote como regalos a la familia de la novia.

Para finales del siglo XIX, la boda p'urhépecha ya había recibido la influencia de más de 300 años de colonización religiosa. Las prácticas de la boda descritos por León y Lumholtz muestran estas imposiciones e influencias. En el caso de Jarácuaro, según lo descrito por León, uno de los principales aspectos de los rituales se realiza en la entrada de la iglesia, el *uandakua* y, en este sentido, la iglesia ha tomado el lugar protagónico de los centros religiosos. Muchas de las tradiciones descritas por León y Lumholtz ya no se practican, como el *uandakua*; aunque en las prácticas actuales de la *kanakua*, la manera en la que se pide la mano de la joven mujer en el matrimonio; o incluso en las formas de cortejo, sí podemos ver raíces antiguas. El *uandakua*, en el que se habla de las limitaciones de la novia y el novio, si es que se hace, ahora se celebra durante las negociaciones previas al matrimonio, y la *kanakua* o tornaboda, cuando los recién casados danzan con las herramientas de su oficio, ya no se practica, al menos en Angahuan, porque es demasiado costoso.

Estos elementos de transformación cultural (vistos como un proceso *simultáneo de cambio y continuidad*) claramente acentúan los principales elementos de la cosmovisión p'urhépecha. En distintos rituales o eventos culturales en varias comunidades se puede apreciar la importancia de la entrega de regalos (influidos por un complejo sistema de reciprocidad); los movimientos entre distintos hogares o centros (ya sean religiosos, culturales o políticos) dentro de una

comunidad; y los discursos rituales (ya sea por *diosiri uandaricha* u otros individuos en las comunidades). Otros elementos que se han mantenido en el centro a través de los siglos son el entregar madera como regalo y la preparación de determinados alimentos.

Uno de los principales argumentos de este trabajo es que los elementos rituales que presentan la mayor continuidad están directamente relacionados con los principales valores de la cosmovisión p'urhépecha. En mayo de 2009, tuve el honor de conversar con Tata Pedro Victoriano Cruz, líder cultural y político de la comunidad de San Lorenzo. Durante esa conversación, Tata Pedro me explicó cuatro de los principales valores/ideales p'urhépecha: *kashumbikua*, honor comunitario que se refiere a ser gente de respeto; *jakajkukua*, creencia en su cosmovisión y que siga las reglas de la naturaleza y del pueblo; *anchikuarhua*, servicio a la familia, a la comunidad y a la naturaleza; y *p'urhekujkua*, espíritu guerrero para defender a la comunidad.¹⁷ Estos cuatro valores se representan en los principales rituales de la *tembuchakua*. Durante el *kamataru niani*, cuando el *diosiri uandarhi* da los consejos e imparte palabras de sabiduría, instruye a los novios para ser personas de respeto dentro del pueblo. Asimismo, les enseñan las principales creencias y prácticas del pueblo, o la *jakajkuti*. Todos los rituales en movimiento, o sea, cuando los participantes de la boda se mueven entre las casas de los novios y los padrinos de velación, refuerzan los ideales de la *kashumbikua*. Durante el *kanarperakua*, los familiares del novio y la novia deben proteger a su pariente, por lo tanto, contribuyen a desarrollar el espíritu guerrero que ayuda a proteger a los parientes, que a su vez son representantes de la comunidad. En este sentido, los principales eventos rituales de la *tembuchakua* tienen raíces en la época precolombina y refuerzan los principales valores de la cosmovisión p'urhépecha.

Conclusión

Como podemos ver en las diferentes narrativas de la boda que he compartido, la boda p'urhépecha siempre ha estado en constante transformación; pero el corazón de la celebración, el momento en el que el *diosiri uadarhicha* ofrece palabras de sabiduría, proviene desde antes de la Conquista. La descripción presentada por Beals también tiene muchos de los elementos que se encuentran en las actuales bodas p'urhépecha, como el movimiento entre las casas de la novia, el novio y los padrinos; el intercambio de regalos (si se trata de comida o ropa, y la forma de realizar el intercambio); el tipo de comida que se sirve; y el papel que asume en su participación el *tarhepiti diós uandari*.

En este texto, por cuestiones de espacio, me he limitado a describir la boda en Angahuan cuando la novia se casa con el traje tradicional y no con un vestido blanco. Desde finales de los noventa, algunas jóvenes se han casado usando un vestido blanco, a la usanza *turisi* (no p'urhépecha); esta práctica no es muy común por los gastos adicionales que implica. Pero, aunque se casen de blanco, las jóvenes, después de la misa y del desayuno, se ponen su traje tradicional para realizar todos los rituales. En las bodas donde las novias se casan con el vestido blanco, los padres de los novios seleccionan los rituales que deben realizarse porque no hay suficiente tiempo para hacerlos todos. Sin embargo, siempre se realizan los principales, como la

entrega de regalos, los discursos ceremoniales de los *diosiri uandaricha* y los movimientos entre las casas de los novios y los padrinos.

Las comunidades p'urhépecha son culturalmente diversas, pero comparten un patrimonio lingüístico y cultural; por eso, las prácticas de la boda en comunidades vecinas son similares, aunque cada una tiene suficientes elementos que la hacen única. Las bodas, en la mayoría de las comunidades, mantienen y refuerzan los cuatro elementos básicos de la cosmovisión p'urhépecha mencionados arriba. Supuestamente, sus sistemas religiosos y rituales estaban entre las primeras tradiciones que fueron borradas durante la Conquista, pero, como podemos ver, muchos de los principales elementos rituales de la práctica de la boda se siguen haciendo. El ritual ha crecido en complejidad y ha incorporado muchos elementos de diferentes culturas que reflejan una historia particular de reconquista.

Bibliografía

ALCALÁ, fray Jerónimo de. 2000 [1541]. *Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Mechuacán*, coord. Moisés Franco Mendoza. Zamora: El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán.

BARRAGÁN, René y Luis Arturo GONZÁLEZ BONILLA. 1940. "Vida actual de los tarascos". En *Los tarascos: monografía histórica, etnográfica y económica*, ed. Lucio Mendieta y Núñez, 127-176. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

BEALS, Ralph Larson. 1992 [1946]. *Cherán: un pueblo de la sierra tarasca*, trad. Agustín Jacinto Zavala. Zamora: El Colegio de Michoacán.

BEALS, Ralph y Daniel RUBIN DE LA BORBOLLA. 1940. "The Tarascan Project: A Cooperative Enterprise of the National Polytechnic Institute, the Mexican Bureau-Indian Affairs, and the University of California". *American Anthropologist* 42(4): 708-712.

BELTRÁN, Ulises. 1994. "Estado y sociedad tarascos en la época prehispánica". En *El Michoacán antiguo*, coord. Brigitte Boehm de Lameiras, 29-163. Zamora: El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán.

CASTRO CORONA, Sarai. 1991. "The *Speculum Coniugiorum* of Fray Alonso de la Veracruz: The Legitimacy of Pre-Hispanic Indian Marriages in Sixteenth Century New Spain". Tesis de Doctorado, The Warburg Institute, University of London.

FOCHER, fray Juan O.F.M. 1997 [1544]. *Enchiridion Baptismi Adulorum et Matrimonii Baptizandorum* (Manual del bautismo de adultos y del matrimonio de los bautizados), trad. José Pascual Guzmán de Alba. México: Frente de Afirmación Hispanista.

FORTE, Maximilian C., ed. 2010. *Indigenous Cosmopolitans. Transnational and Transcultural Indigeneity in the Twenty-First Century*. Nueva York: Peter Lang Publishing.

- FOSTER, George M. 1948. *Empire's Children: The People of Tzintzuntzan*. Mill Valley: Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publication no. 6.
- 1988 [1967]. *Tzintzuntzan: Mexican Peasants in a Changing World*. Nueva York: Elgerier.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. 2001. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós Estado y Sociedad.
- GOODALE, Mark. 2006. "Reclaiming Modernity: Indigenous Cosmopolitanism and the Coming of the Second Revolution in Bolivia". *American Ethnologist* 33(4): 634-649.
- HOBBSBAWM, Eric y Terence RANGER, eds. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JACINTO ZAVALA, Agustín. 1988. *Mitología y modernización*. Zamora: El Colegio de Michoacán .
- 1997. "La Japingua en la mitología purépecha". En *Sabiduría Popular*, ed. Arturo Chamorro. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- 1999. "¿Cómo ser uandari?" En *Estudios Michoacanos VIII*, 67-84. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- LEÓN, Nicolás. 1982 [1889] "El matrimonio entre los tarascos precolombinos y sus actuales usos". *Revista Nueva Antropología* 5(18): 69-78.
- LUMHOLTZ, Carl. 1904. *El México desconocido: cinco años de exploración entre las tribus de la Siera Madre Occidental; en la Sierra Caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*, trad. Balbino Dávalos. Nueva York: Charles Scribner's Sons.
- MAGAÑA MEJÍA, Daisy Azucena. 2017. "Educación P'urhépecha: La configuración del sesi irekani y la reproducción cultural". En *Congreso Nacional de Investigación Educativa*, San Luis Potosí.
- MÁRQUEZ JOAQUÍN, Pedro. 1986. "El casamiento en Cheran atzicurin". En *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad* VII(28): 111-125.
- 2004. "Temunkurhini sesi irekani, vivir en matrimonio". *Tlalocan. Revista de Fuentes para el Conocimiento de las Culturas Indígenas de México*, vol. XIV: 181-199.
- MARTÍNEZ-RIVERA, Mintzi. 2014. "Getting Married in Angahuan: The Tembuchakua and the Socio-Cultural Transformation of the P'urhépecha Culture". Tesis de Doctorado, Indiana University-Bloomington.

- , 2018. "(Re)Imagining Indigenous Popular Culture". En *Race and Cultural Practice in Popular Culture*, ed. Domino Perez y Rachel Gonzalez-Martin, 91-109. Nueva Jersey: Rutgers University Press.
- MENDIETA Y NÚÑEZ, Lucio, ed. 1940. *Los tarascos: monografía histórica, etnográfica y económica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- OJEDA DÁVILA, Lorena. 2006. *Fiestas y ceremonias tradicionales p'urhépecha*. Morelia: Secretaría de Cultura de Michoacán.
- , ed. 2018. *Pioneros de la antropología en Michoacán: mexicanos y estadounidenses en la región Tarasca/P'urhépecha*. México: Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, Facultad de Historia, Instituto de Investigaciones Históricas, Coordinación de Investigación Científica, El Colegio de Michoacán, Concejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- ORTIZ, Fernando. 1995 [1947]. *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Durham: Duke University Press.
- PITARCH, Pedro y Gemma OROBITG, eds. 2012. *Modernidades Indígenas*. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana and Vervuert.
- REDFIELD, Robert, Ralph LINTON y Melville J. HERSKOVITS. 1936. "Memorandum for the Study of Acculturation". *American Anthropologist* (38): 149-152.
- STEWART, Julian H. 1972 [1955]. *Theory of Cultural Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana-Champaign: University of Illinois Press.
- TYLER, Edward B. 1871. *Primitive Culture*. Londres: John Murray.
- VERACRUZ, Alonso de la 1984 [1572]. "Del Speculum Coniugiorum". En *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz, con una antología de textos*. Antonio Gómez Robledo. México: Editorial Porrúa.

Notas

1 Varias becas y apoyos económicos ayudaron en la realización de esta investigación: Jacob K. Javits Fellowship, Richard Dorson Dissertation Fellowship, Latin American Fellowship y un Grant-in-Aid de la Escuela Graduada de la Universidad de Indiana, Bloomington. A su vez, estoy muy agradecida con el Dr. Carlos Paredes Martínez por su generosidad y apoyo intelectual, a César Zavala y a Simón Lázaro por su apoyo con la terminología p'urhépecha con énfasis en la variante de Angahuan.

2 A diferencia de otras comunidades p'urhépecha, en la variante lingüística de Angahuan, el término de respeto es Ta (señor) y Na (señora). Tata y Nana son términos de respeto en la mayoría de las variantes lingüísticas p'urhépecha, pero en Angahuan significan abuelo y

abuela. En este trabajo utilizo la variante lingüística de Angahuan. Todos los nombres en este texto son seudónimos.

3 Conforme a las prácticas nacionales, en Angahuan se celebran dos bodas: la civil y la religiosa. El término p'urhépecha para boda (en general) es *tembuchakua*. Sin embargo, tienen términos específicos para la boda civil (*civilkuambuni*) y para la boda religiosa (*misa kuani*, literalmente podría interpretarse como “tomar misa”, “ponerse misa” o “vestirse misa”, pero su significado efectivo es boda religiosa). De las dos, la más importante es la *misa kuani*, ya que, para la mayoría de los angahuenses, si una pareja no celebra la *misa kuani*, la relación no se considera oficial. En este trabajo me enfocaré en la *misa kuani*, por ser considerada la más importante y también la más elaborada.

4 Por respeto y en reconocimiento a la riqueza del idioma p'urhépecha y a la autodeterminación de los pueblos originarios de este continente, en este trabajo no castellanizo el término p'urhépecha.

5 Sin embargo, el texto no aclara si este entendimiento era verbal o si hace referencia al acto sexual.

6 Una de las principales preocupaciones de la Iglesia católica en las primeras décadas de la Colonia, fue la de supervisar los matrimonios considerados incestuosos o polígamos. Otro problema que enfrentaron los misioneros durante las primeras décadas de la Colonia fue la forma de proceder con los matrimonios que se habían celebrado siguiendo tradiciones indígenas antes de la Conquista y de la forma de negociar los matrimonios incestuosos que se encontraron a su llegada ([Castro 1991](#)).

7 Lumholtz escribió “En Angagua (*Angoni*, piedra puesta en medio), pueblo situado como a dos millas de Parangaricutiro, se practica todavía la Antigua ceremonia nupcial de los tarascos, que es, en lo esencial, análoga a la de los aztecas de Tuxpan y otros lugares comprendidos, desde allí hasta la costa, en la ruta que seguí” ([Lumholtz 1904, 407](#)). Sin embargo, no hay textos históricos que corroboren esta práctica sobre la verificación de la virginidad en la época prehispánica.

8 Para más información sobre los primeros trabajos antropológicos en la región Tarasca/P'urhépecha, por favor verificar *Pioneros de la antropología en Michoacán: mexicanos y estadounidenses en la región Tarasca/P'urhépecha* editado por [Ojeda Dávila \(2018\)](#).

9 Aparte de la mención que hace Mendieta y Núñez, no he encontrado ninguna otra referencia sobre esta práctica, y mucho menos sobre su origen precolombino.

10 Para más información sobre la importancia del intercambio y reciprocidad en la cultura p'urhépecha, véase Jacinto [Zavala \(1997\)](#), donde analiza el cuento de la Japingua y como en este cuento se dilucida la importancia del dar y recibir en la cultura p'urhépecha.

11 Para más información sobre cómo debe vivir un p'urhépecha, véase el trabajo de [Magaña \(2017\)](#).

12 Por razones de espacio no podré ahondar en este tema.

13 Recordatorio para el lector, todos los rituales que procederé a describir sobre la boda de Pablo y Lisa, ocurrieron el mismo día, el segundo día de rituales, cuando se celebra la misa de boda.

14 Estos regalos son simbólicos, ya que como tal no son ingredientes suficientes como para preparar churipo y corundas.

15 Dado el carácter privado de este ritual, ésta es la única instancia de la boda que no he presenciado/documentado. Inclusive, para la mayoría de mis participantes de investigación la primera vez que vieron este ritual fue en su propia boda.

16 Este término es de la variante lingüística de Angahuan. El término hace referencia a la persona que va con la cara tiznada y que carga la silla con los regalos para los novios, a la silla con regalos, y al baile.

17 Miembros del Seminario de la Cultura P'urhépecha han discutido estos y otros valores/ideales. En conversaciones con miembros del grupo me comentaron que sus trabajos se encuentran en proceso de publicación, pero todavía no han sido publicados. Algunos de los que se encuentran explorando estos temas son Pedro Márquez Joaquín, Alicia Lemus, Agustín Jacinto Zavala, Celerino Cruz y Sinforoso Elías.