



Roberto Martínez González
"Cuerpo e imagen corporal entre los antiguos
p'urhépecha de Michoacán"
p. 31-76

Cuiripu
Cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de
Michoacán
Roberto Martínez González (autor)

México
Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas
Cuadros e imágenes
(Serie Culturas Mesoamericanas 6)

Primera edición impresa: 2013

Primera edición electrónica en PDF: 2016

Primera edición electrónica en EPUB: 2016

Primera edición electrónica en PDF con ISBN: 2018

ISBN de PDF 978-607-30-0551-7

<http://ru.historicas.unam.mx>



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual
4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

2019: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Algunos derechos reservados. Consulte los términos de uso en <http://ru.historicas.unam.mx>. Se autoriza la consulta, descarga y reproducción con fines académicos y no comerciales o de lucro, siempre y cuando se cite la fuente completa y su dirección electrónica. Para usos con otros fines se requiere autorización expresa de la institución.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM

CUERPO E IMAGEN CORPORAL ENTRE LOS ANTIGUOS P'URHÉPECHA DE MICHOCACÁN

En términos conceptuales, el ser humano no es una entidad perfectamente delimitada sino que se trata de un producto progresivamente elaborado por la intervención de fuerzas y entidades naturales, sociales y sobrenaturales. Desde un punto de vista sociológico, la condición humana, más allá de una caracterización biológica, está dada por la interacción entre el mundo social, que modela el comportamiento del individuo en la producción de la identidad personal y su adscripción al grupo, y las cualidades psico-fisiológicas, que le dotan de una cierta singularidad y permiten su reconocimiento como sujeto en la comunidad. En otras palabras, la propia concepción de lo humano implica un diálogo con la sociedad y el ambiente natural en que se desenvuelve. A través de analogías, las cualidades humanas son usadas para la interacción y apropiación de los objetos circundantes mientras que, simultáneamente, nos valemos del medio para figurar nuestro propio funcionamiento. Como cualquier otro elemento tangible, el cuerpo humano se encuentra sujeto a múltiples y diversos mecanismos de interpretación; de suerte que, para la cultura, éste constituiría un conjunto finito de significantes que, al ser manipulados, se convierten en generadores de muy distintos simbolismos. En otros términos, el cuerpo puede ser entendido como una suerte de texto en el que, para su construcción, intervienen tanto elementos interiores como exteriores; siguiendo a Weisz, sostenemos que considerar al organismo como algo legible significa “aislar el cuerpo como un espacio de actividades discursivas y un lugar donde se juegan distintos sentidos”.¹

Así, el organismo funge simultáneamente como soporte y contenido de la significación; es metáfora en la aprensión del mundo y sujeto de simbolismo cuando usamos al mundo para entenderlo a él. Y es en este sentido que “el estudio de la

¹ Gabriel Weisz, “Personificaciones somáticas”, *Poligrafías. Revista de literatura comparada*, n 1, 1996, p. 65-82. Vilaça propone que el cuerpo es lento y continuamente fabricado por un flujo constante que incluye tanto la nutrición como el ayuno, la aplicación de medicinas, la pintura facial, los ritos de iniciación y el entrenamiento formal; los tatuajes, las perforaciones y otros tratamientos directos sobre el organismo son vistos como parte de un proceso fisiológico normal y no como opuestos a él. Aparecida Vilaça, “Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities”, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, n 11, 2005, p. 445-464.

imagen corporal nos permite identificar las particularidades de un pueblo, sus concepciones culturales más profundas como el ordenamiento del cosmos y la representación que tiene de sí mismo”.²

Para estudiar la imagen corporal de un grupo, es necesario comenzar por reconocer y decodificar los diferentes signos que intervienen en su construcción —es decir las partes del cuerpo portadoras de sentido; y, para eso, se deberán definir las asociaciones que éstos establecen con otros elementos culturales en los distintos contextos en que aparecen. Ello nos permitirá identificar sus significados y funciones al interior de ese sistema simbólico al que llamamos cosmovisión.³

En la *Relación*, “las figuras humanas siguen un modelo bastante estereotipado. Los rostros, por ejemplo, normalmente en tres cuartos, se logran siempre con los mismos trazos: un óvalo interrumpido por la oreja visible, una especie de Z para dibujar una ceja y la nariz, dos líneas con un punto en medio para los ojos y una pequeña línea para la boca”.⁴ Casi siempre los cuerpos aparecen de perfil o tres cuartos, con un cierto sombreado, para dar la impresión de volumen. La sensación de perspectiva se logró colocando arriba las figuras más lejanas y abajo las más cercanas; mientras que, para destacar el rol de un personaje en una imagen, se le suele sobredimensionar.⁵ Esto último también parece suceder al interior de la composición corporal pues, en múltiples casos, las manos de quienes sostienen objetos o los rostros de quienes lloran se muestran desproporcionados (figura 1).⁶ Asimismo, observamos que existe la posibilidad de reducir las representaciones antropo-

² José Carlos Aguado Vázquez, *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Medicina, 2004, p. 23.

³ Un sistema simbólico, construido a partir de la unión de diferentes subcódigos que comparten una serie de signos, significados y nociones, en que los ritos, los mitos, las creencias y las imágenes religiosas serían los textos en que se emplea dicho sistema de significación.

⁴ Claudia Espejel Carbajal, *La justicia y el fuego. Dos claves para leer la Relación de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008, v. I, p. 67. A pesar de que, durante mucho tiempo, se consideró a las imágenes de la *Relación de Michoacán* como simples viñetas, fue, sobre todo, a partir de las novedosas investigaciones que emprendió Roskamp en torno a la iconografía michoacana de la época de contacto que éstas comenzaron a convertirse en un objeto de estudio más o menos independiente de la parte glotográfica. Hans Roskamp, *La historiografía indígena de Michoacán...*, Hans Roskamp, “El carari indígena y las láminas de la Relación de Michoacán: un acercamiento”, en fray Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán*, Moisés Franco (coord.), Zamora, El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, 2000, p. 235-264.

⁵ Espejel, *La justicia y el fuego*, p. 76.

⁶ Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán: Instrumentos de consulta*. Claudia Espejel (comp.) y Carlos Alberto Villalpando (desarrollo). Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008, f. 61, 85, 121.

morfias a un mínimo (figuras 2 y 3); esto es igualmente observable en esculturas arqueológicas como las de Tiristarán⁷ (figuras 4 y 5) y grabados rupestres como los de Erongarícuaro, Tzintzuntzan y las islas del lago de Pátzcuaro (figura 6 y 7).⁸ Al menos en nuestra fuente, el grado de completitud de una figura depende de la importancia acordada al individuo significado. Así, por ejemplo, notamos que las ilustraciones de Tariácuri, gobernante unificador del imperio tarasco, siempre implican una gran cantidad de detalles anatómicos y ornamentales, mientras que, al mostrarse una anónima muchedumbre, los cuerpos suelen reducirse a poco más que un bulto (figuras 8, 2, 3).⁹ Tal recurso está ausente en documentos pictóricos más influenciados por la plástica europea.¹⁰

Esto último parece indicar que, en la anatomía p'urhépecha, los diferentes segmentos se encontraban ordenados jerárquicamente; pues, al figurarse un cuerpo, algunos miembros se podían sacrificar y otros no. Considerando que aquello que se enuncia o expresa gráficamente constituye una marca, una referencia y una intención del enunciante, podemos deducir que tanto la forma en que se presenta un término como su repetición nos aportan cuantiosa información sobre la manera en que se le

⁷ Véase Eduardo Williams García, *Las piedras sagradas. Escultura prehispánica del Occidente de México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1992. La temporalidad de estas piezas es problemática pues se encuentran asociadas tanto a materiales del Clásico como del Posclásico.

⁸ Roberto Martínez, Aída Castilleja y Arturo Oliveros, “Caránguirio: una estación rupestre contemporánea en la Cuenca de Pátzcuaro, Michoacán”, en *Global Art: Congreso Internacional del Arte Rupestre IFRAO*, Piauí; en prensa. Tatiana Gómez Mussenth, *Análisis contextual para la interpretación de los petrograbados de las islas del lago de Pátzcuaro*, tesis de maestría en Arqueología, La Piedad, El Colegio de Michoacán, 2010; Alejandro Gregorio Olmos Curiel, *Los petrograbados de Tzintzuntzan, Michoacán: Un sistema de comunicación gráfica*, tesis de maestría en arqueología, La Piedad, El Colegio de Michoacán, 2010. El arte rupestre de Michoacán es sumamente heterogéneo, sin embargo, recientemente, se ha identificado en la Cuenca de Pátzcuaro un estilo que tiende a privilegiar la parte del rostro y a descuidar los detalles anatómicos de las extremidades. Esta clase de figuras se asocia a círculos concéntricos, digitaciones, series de líneas paralelas, espirales de diferentes tipos, cazoletas y tableros de *K'uilichi Ch'anakua* o *patolli*. Considerando que, ocasionalmente, tales grafías aparecen en las proximidades de concentraciones de tiestos cerámicos de tipo “policromo tarasco”, parece probable que éstas hayan sido realizadas durante el Posclásico.

⁹ Alcalá, *Relación...*, f. 79, 133, 15v, 21v.

¹⁰ Véase Pablo Beaumont, *Crónica de Michoacán*, 3 tomos, México, Publicaciones del Archivo General de la Nación, Talleres Gráficos de la Nación, 1932, v. II, p. 202. Es difícil determinar si en la escultura el grado de anonimidad también estaba relacionado con la reducción de la figura corporal, pero, al menos en Tiristarán, la mayor parte de las piezas sin piernas fue localizada formando un conjunto en la zona monumental. Véase Laura Elena Sanjuan Pérez, *Las representaciones humanas en Michoacán durante el período Posclásico*, tesis de licenciatura en Arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2011, p. 73.

valora. En este sentido, suponemos, siguiendo a Lébart y Salem y Kalampalikis, que los elementos más recurrentes y detallados son los que se encuentran mayormente dotados de sentido pues la redundancia de las expresiones deja entrever la importancia que para el individuo o el grupo tienen determinadas temáticas y objetos.¹¹

Sabiendo que el p'urhépecha no reconoce los mismos segmentos corporales que el español —o la mayoría de las lenguas de Europa occidental— y que fácilmente se pueden crear neologismos para partes del organismo, para la identificación de los segmentos pertinentes tomamos como indicadores la repetición y constancia de los términos que los enuncian en la suma de seis diccionarios diferentes —tres del siglo XVI, uno del XVII y dos del XX.¹²

Las únicas partes del cuerpo que figuran en todos los vocabularios consultados son la cadera, la lengua, el ojo, la oreja, el pelo, la boca, la cabeza y los dientes. Entre las partes internas son recurrentes el hígado, las tripas, el cerebro y el corazón, en menor medida el riñón y los huesos; y, como fluidos corporales, destacan la leche, la saliva y la sangre, seguidas de la cerilla, las legañas y el semen.¹³ El problema es que, aun integrando los documentos gráficos, las fuentes tempranas aportan muy pocos datos sobre el tema; en realidad, sólo contamos con información suficiente sobre la cabeza, el corazón, el hueso, la sangre y unas cuantas menciones aisladas sobre los miembros, la carne, la piel y el rostro. De modo que, por el momento, tendremos que conformarnos con enunciar algunas cuestiones generales de la imagen corporal p'urhépecha.

¹¹ Ludovic Lébart y André Salem, *Analyse statistique des données textuelles*, París, Dunod, 1988; Nikos Kalampalikis, “L’apport de la méthode ALCESTE dans l’étude des représentations sociales”, *Méthodes d’étude des représentations sociales*, Jean-Claude Abric (ed.), París, Editions Erès, 2003, p. 151.

¹² *Diccionario grande de la lengua de Michoacán*, Warren Benedict (ed.), Morelia, Fimax Publicistas, 1991; Maturino Gilberti, *Diccionario de la lengua tarasca o de Michoacán*; Ernesto Ramos Meza (ed.), Guadalajara, Colección Siglo XVI, 1962; Maturino Gilberti, *Vocabulario en lengua de Mechuacan*; Agustín Jacinto Zavala, Clotilde Martínez y Benedict Warren (ed.), Zamora, El Colegio de Michoacán, 1997; Juan Bautista Lagunas, *Arte y diccionario con otras obras en lengua de Michoacán*; Benedict Warren (ed.), Morelia, Fimax Publicistas, 1983; Joseph Zepherino Botello, *Cathecismo breve en la lengua tarasca y recopilación de algunos verbos los mas communes para el uso de la misma lengua*; Frida Villavicencio y Benedict Warren (eds.), Morelia, Fimax, 2003; Pablo Velásquez Gallardo, *Diccionario de lengua phorhepecha*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978; Maxwell Lathrop, *Vocabulario del idioma p'urhépecha*, segunda edición electrónica, México, Instituto Lingüístico de Verano, 2007.

¹³ Claro está que la ausencia de términos específicos para otros segmentos corporales no implica su desconocimiento pues, a través de morfemas espaciales, también es posible aludir a la cabeza, la cara, el cuello, el pecho, la espalda, los pies, las piernas, las manos, la boca, los oídos, la nariz, el cuerpo y la axila sin recurrir a sustantivos. Véase Cristina Monzón, *Los morfemas espaciales del p'urhépecha*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2004.

EL HUESO Y LA SANGRE

En el discurso mítico la sangre no sólo hace posible la vida, sino que, además, condiciona las cualidades y funciones de los individuos en la sociedad y establece el más corriente medio de intercambio con la sobrenaturaleza.

De hecho, la sangre parece tan importante para la vida que no sólo la humanidad actual la contiene mezclada con cenizas, sino que, en el relato del padre Ramírez, los primeros pre-hombres también derivaban del líquido vital derramado por Curiti Caheri.

Los hombres decían aver hecho los dioses de ocho pelotillas hechas de ceniza [o ceniza y metales], ruciadas con sangre que se sacó de las orejas un mensajero que los dioses del cielo enviaron para eso, llamado Curiti Caheri, que quiere decir gran sacerdote; y a cabo de averlas tenido algunos días en un bacín, de las quatro salieron varones; y de las otras quatro, mujeres [...] Y por averles contentado a los dioses, les echaron la bendición, y comenzaron a multiplicar y de allí vinieron los demás.¹⁴

Como sabemos, en la práctica sacrificial, aquello que más frecuentemente ofrecen los humanos a los dioses es sangre –ya sea la propia o la de víctimas extranjeras; siendo que tal elemento es explícitamente mencionado como alimento divino, tendríamos que pensar que es el intercambio de líquido hemático entre ambas partes el que permite su perpetuación.¹⁵

Aun cuando es muy sabido que los tarascos practicaban la antropofagia, carecemos de todo indicio que pudiera sugerir la ingestión habitual de la sangre humana. Incluso contamos con datos que describen con claridad el carácter profundamente perjudicial del consumo e incluso contacto con dicho líquido vital. La sangre humana podía servir, por ejemplo, para “hechizar” a un pueblo enemigo durante la guerra; mientras que las aguas en que ésta se había derramado supuestamente se tornarían amargas. Asimismo, se nos indica que, al momento del contacto con los españoles, ciertos “hechiceros” “hiciéronles en creyente, que el agua con que se bautizaban, que les echaban encima las cabezas, que era sangre y que les hendían las cabezas a sus hijos y por eso no los osaban bautizar, que decían que se

¹⁴ Francisco Ramírez, “Relación sobre la residencia de Michoacán [Pazcuaro]”, en *Relación de Michoacán*, Francisco Miranda (ed.). Morelia, Fimax Publicistas, 1980, p. 359-360.

¹⁵ Alcalá, *Relación...*, f. 73v, 113v.

les habían de morir”.¹⁶ En la actualidad se considera que este líquido es tan perjudicial para los humanos que su contacto provoca erupciones, se le puede usar para producir enfermedades y su simple vista por parte de una embarazada podría tener un efecto nocivo en el feto.¹⁷

Sólo contamos con dos excepciones a lo expuesto; la primera se refiere a una mujer poseída por la diosa Cueráuaperi que, antes de ser sacrificada, pide que se le de a beber el líquido hemático, y la segunda es la vaga mención por parte de Gilberti de cierta “bruja que chupa sangre” —en ambos casos se trata de personajes y situaciones muy excepcionales.¹⁸

En la actualidad, se considera que la calidad de la sangre condiciona el estado de salud de un individuo; quien la tiene “fuerte”, será vigoroso, mientras quien la tiene “delgada” y “pobre” tenderá a enfermar.¹⁹ Las personas de tez oscura suelen tener sangre caliente y “pensamiento” fuerte, por ello son resistentes a enfermedades frías como el “susto” y el “aire”. Quienes tienen la piel más clara son de sangre fría y “pensamiento” débil, pero son menos proclives a contraer enfermedades calientes como el “mal de ojo” y la hechicería o “daño”.²⁰ Al mismo tiempo, la fuerza del líquido hemático también se encuentra asociada a la masculinidad, un mayor coraje, un temperamento agresivo y una gran valentía. Sin embargo, esta cualidad sanguínea también puede ser nociva para el entorno, pues se dice que “una sangre fuerte, es capaz de producir mal de ojo”.²¹ En tales casos, se supone que el daño recibido por la persona —sobre todo, un recién nacido— deriva del sobrecalentamiento del mismo fluido vital.²²

¹⁶ Alcalá, *Relación...*, f. 15, 130v, 35.

¹⁷ Beatriz Barba de Piña Chan, “Apuntes no sistematizados para un estudio de la curandería mágica en Michoacán”, *Primer anuario de la Dirección de Etnología y Antropología Social*, Isabel Lagarriga (coord.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1995, p. 373-391; Juan Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p’urhépecha*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Universidad Indígena Intercultural de Michoacán, 2005, p. 136; Cruz Refugio Acevedo Barba *et al.*, *Mitos de la Meseta Tarasca. Un análisis estructural*, México, UNAM, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1982, p. 68-69.

¹⁸ Alcalá, *Relación...*, f. 10v; Maturino Gilberti, *Diccionario...*, p. 230.

¹⁹ George M. Foster, *Tzintzuntzan: los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972, p. 131; Barba de Piña Chan, “Apuntes...”, p. 373-391.

²⁰ Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional...*, p. 115. Cabe aclarar que este tipo de representaciones admite una gran variabilidad; pues, en otros casos, se supone que, al contrario, son los blancos quienes más fácilmente padecen de “ojo”; Karla Villar, comunicación personal, 2012.

²¹ Pablo Velásquez Gallardo, *La hechicería en Charapán, Michoacán*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2000, p. 126-136.

²² Agustín Jacinto Zavala, *Mitología y modernización*, Morelia, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, 1988, p. 88. Obviamente dichos conceptos se encuentran relacionados con

Aunque bien pudiera tratarse de metáforas introducidas por el uso del español, contamos con algunos datos que asocian a la sangre con la pertenencia a un determinado grupo. En el mito fundacional de la *Relación de Michoacán*, se dice que, al encontrarse los chichimecas con los tarascos isleños, dijeron: “–Pensábamos que no teníamos parientes, mas todos somos de una sangre y nascimos junctos”.²³ En la actualidad se cuenta que cuando los españoles invadieron a los tarascos, Tangaxoan II dijo “–Tenemos que salir al frente; sabemos que nos van a matar, pero confío en ustedes; nuestros hijos reforzarán nuestra sangre”.²⁴ Lo interesante es que, como en el mito, los hombres de diferentes eras fueron creados a partir del líquido hemático de Curita Caheri, se podría decir que todos ellos son de la misma sangre.

En síntesis, la sangre se encuentra ligada tanto a la pervivencia del organismo como a la personalidad y ciertas funciones intelectuales. Sus cualidades condicionan el desarrollo del individuo tanto porque se relacionan con sus características personales como porque le hacen más o menos propenso a provocar o contraer ciertas clases de males. Tomando en cuenta lo anterior, podemos suponer que aquello que se entrega a los dioses en el sacrificio no es sólo la vitalidad de la víctima sino también una parte de carácter y personalidad. Al respecto, cabe mencionar que, según la *Relación de Michoacán*, se ofrecen la sangre y los corazones de los sacrificados “para que vayan sus ánimas con las ofrendas a la madre Cueráuaperi”.²⁵

En las fuentes del siglo XVI, la ceniza, el otro componente de la humanidad, aparece constantemente como restos de la destrucción de los cadáveres de gobernantes y guerreros durante su rito funerario.²⁶ Incluso, el término “ceniza” parece referirse específicamente a los ancestros de los nobles: “aquellos señores que guardaron de la ceniza, que los primeros que fueron señores, que decía es esta gente que los hombres hicieron los dioses de ceniza”.²⁷ De modo que, en términos genéricos, el p’urhépecha de la época de contacto habría estado formado por dos clases de materias; una de origen divino y otra derivada de los restos de los hu-

la creencia en un cierto elemento calórico –llamado “esfuerzo” en Tzintzuntzan– que infunde vitalidad al ser humano durante la vida; un hombre es caliente al nacer y alcanza su punto más frío en la vejez. Véase Foster, *Tzintzuntzan...*, p. 130-131.

²³ Alcalá, *Relación...*, f. 69v.

²⁴ CONACULTA, *Cuentos purépechas*, México, Editorial Diana, Dirección General de Culturas Populares, 1994, p. 109.

²⁵ Alcalá, *Relación...*, f. 94.

²⁶ Alcalá, *Relación...*, f. 20, 31v, 58, 58v, 76v, 131.

²⁷ Alcalá, *Relación...*, f. 26v.

manos pasados. Lo cual concuerda con lo descrito en los mitos nahuas de la misma época.²⁸

Si las crónicas exaltan la cremación funeraria de guerreros y gobernantes, éstas guardan absoluto silencio en lo que respecta al tratamiento dado a los muertos comunes. En el contexto arqueológico se observa exactamente lo opuesto; los restos quemados son demasiado raros como para poder establecer un patrón y se observa una relativa abundancia de inhumaciones.²⁹ De modo que, si las cenizas representaban principalmente los restos de los ancestros de los señores, los huesos serían advocaciones de los muertos de la gente común.

Entre los fines que podían correr los cuerpos de las víctimas sacrificiales—generalmente, guerreros enemigos— encontramos una cierta tendencia a la conservación ya sea en manos de sus captores o de la ciudad en general.³⁰

Al parecer, algunos de los restos óseos “extra” que acompañan entierros corresponden a este tipo de prácticas, lo mismo que los huesos con cortes perpendiculares tipo *omichichauaztli* que se han encontrado en Huandacareo y Tzintzuntzan.³¹ Aunque, por supuesto, ya no existe el sacrificio humano, vale la pena mencionar que todavía en época colonial algunos brujos y ritualistas solían robar y conservar huesos ajenos como amuletos. Al respecto, un proceso inquisitorial del siglo XVIII comenta que una mulata, conocida como la Sorda, a otra mujer

Le dio también otro guesito chico disiendole q[u]e era Magica para q[u]e llevando consigo ambos huesos la dicha Rita fuese a la casa de Don Pedro Varela donde tenía comunicasion y se hurtase de la tienda una P[ie]za de Vretaña con el seguro de q[u]e ni la verían ni la sentirían hazer dicho robo.³²

²⁸ Véase *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, Primo Feliciano Velásquez (ed.), México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1945, p. 21; Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*. 3 v. Miguel León-Portilla (ed.), México, Ed. Porrúa, 1986, v. II, p. 7; Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana; obra escrita a fines del siglo XVI*. Joaquín García Icazbalceta (ed.), México, Porrúa, 1980, p. 78.

²⁹ Luis Fernando Núñez y Roberto Martínez, “Prácticas funerarias mexicas y purépechas: El problema de la confrontación entre datos etnohistóricos y arqueológicos”, *Ancient Mesoamerica*, 2010, v. XXI, n 2, p. 14-23, véase capítulo VI.

³⁰ Alcalá, *Relación...*, f. 87-87v, 136.

³¹ Véase Núñez y Martínez, “Prácticas funerarias...”; Grégory Pereira, “The utilization of grooved human bones: a reanalysis of artificially modified human bones excavated by Carl Lumholtz at Zapapu, Michoacan, Mexico”, *Latin American Antiquity*, 2005, v. XVI, n 3, p. 293-312.

³² Archivo Histórico Casa de Morelos, “Proceso contra Petrona Theresa Novaro, la Sorda, mulata libre, casada con un Fro. Rodríguez y Rita Antonia, mulata libre, mujer de Salvador Merino. Todos vecinos de Salvatierra”, Rollo 785786, 1755.

De igual modo, una mestiza de Tajimaroa declaró que

Teniendo a un hijo mío preso en la cárcel de corte de la Ciudad de México, para sacarlo me dio una muger de Tzinapequaro unos huesos de muerto, con los cuales me puse en México en un día y saqué al dicho mi hijo de la cárcel, libre y sin prisiones.³³

Pudiera objetarse que, en ninguno de tales casos, se trata propiamente de creencias indígenas, sin embargo, otro proceso michoacano explica que “ay mestizos y mulatos, hijos de españoles, negros, mulatos y de otros deste jaez, los cuales mestizos y mulatos, siendo nacidos de yndias y criados con ellas y entre yndios, siguen en todo el natural de las madres, hablando su lengua yndiana, vistiéndose como yndios y pareciéndose en todo a ellos”.³⁴

Hoy en día, en Cuanajo, hay un personaje llamado *t'ipinskata*, descrito como un encapuchado que lleva una vela y se dedica a robar gallinas.³⁵ Este ser debe portar un fragmento de cadáver para ser eficaz; se dice que lleva “una jícara con el dedo pulgar de una persona recién fallecida”.³⁶

Al segundo caso pertenecen las cabezas ensartadas en varaes, que menciona la *Relación de Michoacán*, y cuyos análogos arqueológicos pudieran ser algunos de los grupos de cráneos aislados localizados en Tzintzuntzan, Tres Cerritos, Huandacareo,

³³ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Inquisición* 792, “Declaración de Michala de Ortega”, Acámbaro, 24 de marzo de 1724, f. 349. Prácticas semejantes también fueron registradas entre los habitantes de Quacomán, nahuas al servicio del *cazonci*; más específicamente sabemos que se podía provocar la enfermedad al introducirse huesos humanos, por medio de brujería, en el cuerpo de una persona. AGN, *Inquisición* 348, “Información contra Hernán Sánchez Ordiales, beneficiado de Cuacomán, en Michoacán, por haberse curado con una india, porque según decía, lo habían hechizado y la india le chupó una llaga que tenía en la pierna y con esto le sacó tres huesos de muerto que el hechicero le había metido con sortilegios”, Michoacán, 1624, f. 101.

³⁴ AGN, *Inquisición* 510, “Fray Ambrosio Carrillo, franciscano de la provincia de Michoacán, acusa y pregunta si debe absolver los siguientes casos”, Michoacán, 1625, f. 84.

³⁵ Velásquez Gallardo, *La hechicería en Charapán...*, p. 130.

³⁶ Blanca Cárdenas Fernández, *Los cuentos en lengua p'orhé: un punto de vista sociocrítico*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Presses Universitaires de Perpignan, 2003, p. 378-380. Cabe mencionar que, para concluir la iniciación de un *sikuame*, “el novato [también] tiene que cortar a un muerto cualquiera de las siguientes partes: el corazón, un ojo, un dedo, una oreja, la lengua o un brazo entero. Debe regresar a casa y envuelve cuidadosamente con algodones la parte que haya cortado guardado dentro de un lugar secreto dentro de la troje”. Velásquez Gallardo, *La hechicería en Charapán*, p. 132.

Milpillas e Ihuatzio.³⁷ Sabemos que los restos de sacrificados y ejecutados también podían sepultarse a espaldas de los templos, o al interior de los mismos, para formar ‘osarios’; lo cual sugiere que después de su exposición éste sería su destino final.³⁸ Efectivamente, en Tzintzuntzan y Huandacareo se han podido encontrar grandes concentraciones de huesos largos en montículos.³⁹

Lo interesante es que el tratamiento dado a los restos de los enemigos capturados resulta más parecido al de los hombres comunes de la comunidad que al de los propios guerreros muertos en combate; tanto en los datos etnohistóricos como en los contextos arqueológicos se mantiene la idea de que estos deben ser sepultados en el propio territorio como si se tratara de almacenar algo.

Al describirse el funeral de un guerrero, se nos dice que sus parientes se reunían en su casa y se decían: “¡Murió en la guerra, hermosa muerte es y de valentía es! ¿Cómo nos dijo?, ¿Cómo otra vez vendrá el pobre?”.⁴⁰ Como si se presupusiera que, de alguna manera, al destruir sus restos a través de la cremación, se habría de asegurar la incorporación del combatiente a una nueva vida.

Hemos dicho que, al menos en las fuentes documentales, aquello de lo que se alimentan los dioses es del corazón y la sangre de los sacrificados; en todo caso, no contamos con indicio alguno de que alguna entidad sobrenatural hubiera podido alimentarse de huesos. En algunos casos parece factible que el almacenamiento de los segmentos óseos de los difuntos se encuentre ligado a la idea de que, a partir de ellos, es posible generar vida de nuevo. De acuerdo con un viejo mito, una vez que Cupanzieeri cayó a manos de su enemigo Achu Hirepe, su hijo cobró venganza y recuperó sus restos para tratar de revivirlo, pero, por el descuido de dejarlo sobre la tierra para disparar a unas codornices, éste terminó convertido en venado. Tal como sucede en el rito, aquí el cuerpo del adversario es sepultado en

³⁷ Alcalá, *Relación...*, f. 3v, 11v, 97v, 126v. Cabe recordar que, como señala Pereira, todavía ignoramos el modo en que se espetaban estos restos óseos. Si se les colocara horizontalmente presentarían el mismo tipo de perforaciones que los ejemplares mexica –algo que, hasta donde sabemos, no sucede; Grégory Pereira, “El sacrificio humano en el Michoacán antiguo”, en *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 255. Mas es posible que en un *tzompantli* vertical, como el de la ilustración de Beaumont (figura 9), no siempre se requiriera hacer tales modificaciones. Véase Beaumont, *Crónica...*, v. II, p. 266. Lo cierto es que todavía faltan estudios detallados de los materiales óseos procedentes de Michoacán.

³⁸ Alcalá, *Relación...*, f. 31. Beaumont, *Crónica...*, v. II, p. 26. *Diccionario grande...*, v. I, p. 139, 53; Eduard Seler, “Los antiguos habitantes de Michuacan” en Alcalá, *Relación...*, 2000, p. 147-233.

³⁹ Núñez y Martínez, “Prácticas funerarias ...”, p. 17.

⁴⁰ Alcalá, *Relación...*, f. 20v.

el propio territorio. El guerrero —puesto que se dice que fue a conquistar— se torna víctima sacrificial y la víctima se convierte en venado o, lo que es lo mismo, en presa de caza.⁴¹

En el relato fundacional *uacúsecha*, resulta claro que el estado chichimeca implica una serie de comportamientos que anteceden a los del tarasco del momento de la llegada de los españoles; el hombre real es, en este sentido, el que se produce a partir de la alianza con los lugareños. Antes de la unión los chichimecas sólo ofrecen venados, después del encuentro aparece el sacrificio humano. Durante el proceso migratorio se cubre a la deidad patrona con pieles de ciervo, mientras que, después de asentado el reino, se le envuelve con mantas de algodón.⁴²

Lo interesante es que, al relatarse el primer sacrificio chichimeca, la víctima —el sacerdote Nacá— se ve envuelta en una supuesta cacería de venados en la que la presa termina por ser él.⁴³ Recordemos que la guerra por la obtención de víctimas sacrificiales era tratada como una cacería.⁴⁴ De hecho, cuando vemos las descripciones de los atuendos de guerreros tarascos notamos la continua presencia de ornamentos de piel de jaguar y de venado; las piezas de cérvido deberían señalar su condición de presas potenciales, en tanto que las de felino estarían subrayando su rol de cazadores.⁴⁵ Esto último se apoya en que, por lo común, son el carcaj y las muñequeras los que están hechos en cuero de depredador —es decir, justo aquello de donde se extraen las flechas y con lo que se dispara— y las piernas —una de las partes más apreciadas para el consumo humano— las que portarían uñas de venado.⁴⁶

41 Alcalá, *Relación...*, f. 41. Tal como lo señala Faugère, para los michoacanos el ciervo es el animal emblemático de la actividad cinegética; aun cuando en los contextos arqueológicos sus restos no representen más que un 5 %. Brigitte Faugère, “Le cerf chez les anciens P’urhépecha du Michoacan (Mexique): guerre, chasse et sacrifice”, *Journal de la Société des Américanistes* 2008, n 94, v. 2, p. 109-142. El hecho de que el padre del protagonista acabe por transformarse en venado no es casual, pues en la terapéutica tradicional la sangre de venado es la única que se puede emplear como sustituto de la propia. Barba de Piña Chan, “Apuntes...”, p. 373-391.

42 Martínez González, “La dimensión mítica de la peregrinación tarasca”, *Journal de la Société des Américanistes*, 2010, n. 96, v. 1.

43 Alcalá, *Relación...*, f. 65-67, 11v, 82v-83v, véase capítulo 2.

44 Alcalá, *Relación...*, f. 11v.

45 Alcalá, *Relación...*, f. 16, 16v, 30v, 31v, 33, 89v.

46 La equivalencia entre la cacería y la guerra y el sacrificado y el venado ha sido ampliamente tratada por Graulich y Olivier para los mexica. Michel Graulich, “Chasse et sacrifice humain chez les Aztèques”, *Bulletin des séances de l’Académie royale des sciences d’outre-mer*, 1997, v. XLIII, n 4, p. 433-446; Guilhem Olivier, “Le cerf et le roi: modèle sacrificiel et rite d’intronisation dans l’ancien Mexique”, *Journal de la Société des Américanistes*, 2008, v. XCIV, n 1, p. 191-230. En nuestro caso, es preciso destacar que las mismas restricciones rituales que se imponen a la cacería competen a la acti-

El “otro”, ya sea humano o animal, es el que es “comida”, pero todos estamos en la posibilidad de convertirnos en alimento de alguien más. Es probable que sea por esta razón que comerse a alguien del mismo grupo resulta tan repugnante, pues ello significaría pasar a formar parte del “otro”.⁴⁷

Para el caso general de Mesoamérica, Olivier subraya las semejanzas entre los ritos mortuorios de los guerreros enemigos y la forma de depósito de los restos de los ciervos cazados.⁴⁸ Según Dehouve, hoy en día los tlapanecos dan un tratamiento semejante al funerario a los restos de los venados que matan y consumen; separan la carne con cuidado de no romper los huesos y depositan estos últimos en alguna cavidad del cerro para devolverlos al Señor de los animales y esperar a que se regeneren.⁴⁹ En nuestro caso, parece ser que los huesos, en especial los de la cabeza, son vistos como una suerte de semillas que posibilitan la reproducción de las especies. Hasta cierto punto, la disposición vertical de los cráneos en el *tzompantli* de Beaumont (figura 9) le asemeja a un árbol del que penden los frutos; si, como hemos dicho, después de la exposición se sepultaban los restos óseos de los sacrificados, éstos serían como los huesos de los frutos que, una vez consumidos, se vuelven a plantar para producir nueva vida.⁵⁰

En el relato de Cupanzieri, vemos que el hueso sería la parte de la vida que no se extingue y las diferencias entre las especies servirían para destacar los roles de cazador-guerrero y presa-víctima sacrificial. Lo singular aquí es que, a diferencia de lo que sucede con la sangre, esta fuerza vital almacenada en los restos óseos no parece estar dotada de personalidad o especificidad. En resumen, si los huesos son pensados como poseedores de un cierto poder generativo tendríamos que el almacenamiento de los restos de los enemigos implicaría la apropiación depredatoria de

vidad bélica; más específicamente, en ambos situaciones se prohíbe la participación de mujeres. Véase Alcalá, *Relación...*, f. 15, Aída Castilleja, comunicación personal, 2010.

⁴⁷ Véase, por ejemplo, la afrenta que significó para Zurumban el haberle hecho comer la carne de su sacerdote. Alcalá, *Relación...*, f. 84v.

⁴⁸ Olivier, “Le cerf et le roi...”

⁴⁹ Danièle Dehouve, *El venado, el maíz y el sacrificio*, México (Cuadernos de Etnología 4, Diario de Campo, Instituto Nacional de Antropología e Historia), 2008.

⁵⁰ Beaumont, *Crónica...*, v. II, p. 266. Una de las penas que se infligía a quienes invadían tierras ajenas era ser decapitado, que su cráneo fuera expuesto en un poste en los límites de la milpa y su cuerpo fuera llevado a Tzintzuntzan para ofrendarlo a los ídolos, *Códice Plancarte*, José Corona Núñez (ed.), Morelia, Colección Siglo XVI. Universidad de Michoacán, 1959, p. 13. Si el cuerpo era para los dioses, ¿podemos pensar que la cabeza era para la tierra que se había violado? De sobra está señalar la similitud entre lo expuesto y la imagen del árbol de cabezas que, en el *Popol Vuh*, es capaz de embarazar a una virgen, *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, Adrián Recinos (trad.), México, Fondo de Cultura Económica, 2a edición, 1960, p. 57.

su fuerza vital. Mientras que el hecho de quemar los cuerpos de los propios guerreros muertos, o sus representaciones, podría, muy probablemente, tener la intención de impedir la pérdida de energía vital por parte de la comunidad a través su consumo y almacenamiento entre los rivales. Dicho sea de paso, para los p'urhépecha contemporáneos también las cenizas de los ancestros se encuentran dotadas de cierta fuerza germinal, pues, según Narciso Barrera, en Pichataro se dice que las cenizas del Paricutín son las cenizas de los ancestros que ayudan a hacer fértil la tierra.⁵¹ La guerra alimenta a los dioses, pero también permite el intercambio de energía fecundante entre los grupos humanos.

A partir de lo expuesto, podemos ver que aunque el hueso-ceniza y la sangre participan igualmente en la constitución del ser humano, sus propiedades aparecen como diametralmente opuestas. La sangre es líquida y caliente, el hueso es sólido y, por lo regular, frío. La sangre viene de los dioses y es alimento de los mismos, el hueso y la ceniza derivan de los hombres del pasado y no parecen ser alimento de nadie. La sangre del “otro” es nociva para el ser humano, el hueso del enemigo es un botín preciado que, al menos, algunos hombres conservan incluso después de la muerte. La sangre se vincula con la salud y las cualidades personales pero se modifica por las acciones humanas en sociedad, la influencia del medio y la alimentación; en cambio, el hueso carece de personalidad y, según los mitos, su cualidad vital es tan genérica que puede ser empleado para producir vida de una especie diferente. La sangre se comercia con las deidades bajo la lógica del don y contradon, en tanto que el hueso se intercambia entre los hombres bajo un sistema depredatorio. La sangre es un flujo continuo, el hueso representa lo permanente.

LA CABEZA Y EL CORAZÓN

De las 202 partes del cuerpo enunciadas en los diccionarios de lengua p'urhépecha, la cabeza *-ehpu-* es uno de los segmentos cuya nomenclatura es menos variable y aquel que presenta mayor detalle en su enunciación.⁵²

A partir del rastreo de las diferentes referencias al organismo en la *Relación de Michoacán* hemos podido observar que, tanto en el discurso glotográfico como en el icónico, la cabeza es el segmento más presente. A ello se suma el hecho de que, por lo común, ésta es la parte de mayor tamaño con respecto al resto del cuerpo y

⁵¹ Narciso Barrera, comunicación oral, 2008, durante su intervención en el Seminario del *Grupo Kw'anískuyarhani*.

⁵² Las partes de la cabeza, sin contar la cara, constituyen el 6.4% del vocabulario relativo al cuerpo e incluyendo el rostro alcanzan el 24.7%.

que, aun cuando se simplifique la imagen, la testa siempre aparece.⁵³ También en la escultura y el arte rupestre de la cuenca de Pátzcuaro se observa que un mínimo de detalle en los caracteres faciales es imprescindible.⁵⁴ Dado lo anterior, podemos afirmar que este segmento es un término dominante en la imagen corporal p'urhépecha.

Encontramos 51 menciones de la palabra cabeza en la *Relación de Michoacán*; si dejamos de lado las cabezas fracturadas a golpes, las decapitadas, las que fueron cubiertas con camuflaje, una “cabeza de porra” y un lavado de cabeza, podemos ver que casi todas estas referencias aluden a insignias o tocados.⁵⁵ Se habla de guirnalda de tréboles y flores, de pluma, de piel de venado o de jaguar y de hilos de colores como insignias de gobernantes, guerreros y dioses.⁵⁶ Son también múltiples aditamentos en la cabeza los que permiten diferenciar las distintas clases de ritualistas, gobernantes y víctimas sacrificiales.⁵⁷ Aunque en las ilustraciones de nuestra principal fuente se observa mayor simpleza en la decoración de los personajes, resulta evidente que la mayoría de los atributos jerárquicos se ubican en este mismo segmento corporal.⁵⁸ E incluso en el arte rupestre de la cuenca, donde se aprecia una estética minimalista, se observa que los pocos atuendos figurados se presentan mayoritariamente en la cabeza.⁵⁹

Así, la testa aparece como un lugar en el que, a través de un código jerárquico, se expresan las distinciones sociales derivadas de roles relativamente estables.

Considerando lo anterior, las frases “no tienen cabezas consigo” y “no tenemos cabezas con nosotros” no sólo nos hablarían del miedo a terminar decapitado en una conquista, como propone el autor de la *Relación*, sino también a no contar con las diferencias jerárquicas que hacen posible la vida en comunidad.⁶⁰ Esto se ve reforzado por el hecho de que dicha frase se encuentra asociada a cuestiones como

⁵³ Alcalá, *Relación...*, f. 15v, 21v, 29v, 33v, 79, por citar algunos ejemplos.

⁵⁴ Roberto Martínez *et al.*, “Caránguirio...”; Gómez Mussenth, *Análisis contextual...*; Olmos Curiel, *Los petrograbados de Tzintzuntzan...*; Sanjuan Pérez, *Las representaciones humanas en Michoacán...*, p. 84.

⁵⁵ Alcalá, *Relación...*, f. 49v, 52, 130, 122v, 137v, 107v, 108, 37, 16.

⁵⁶ Alcalá, *Relación...*, f. 8v, 6, 31, 36v, 37v, 51v, 75, 106, 128v, 136v por citar algunos ejemplos.

⁵⁷ Alcalá, *Relación...*, f. 37v, 110v, 79, 53, 62, 10v, 121v por citar algunos casos.

⁵⁸ Alcalá, *Relación...*, f. 1, 61, 80v, 61, 79, 83v, 87v, 96v, 101, 108, 118, 61, 71, 92v, 116.

⁵⁹ Martínez *et al.*, “Caránguirio...”; Gómez Mussenth, *Análisis contextual...*; Olmos Curiel, *Los petrograbados de Tzintzuntzan...*

⁶⁰ “Acostumbraba esta gente, cuando tenía alguna aflicción, decir —no tenemos cabeza con nosotros, diciendo que sus enemigos los tomarían y cautivarían a todos y los sacrificarían y sus cabezas pondrían en varales”. Alcalá, *Relación...*, f. 3v.

que los señores no sean sabios y hayan dejado de “traer leña para los qués” —lo que era una de sus principales obligaciones—, que los dioses estén muertos de hambre por la falta de sacrificios y la gente se la pase emborrachándose, que los pueblos no estén fijos y a la inminente conquista a manos de un enemigo.⁶¹ Es interesante notar que, en el mito recogido por Ramírez, es justamente un golpe en la cabeza lo que transforma en perros a los sobrevivientes del diluvio, pues si la testa se asocia a las distinciones intragrupalas y dicho castigo divino es consecuencia del acto transgresivo de comer venados muertos, pareciera que al “perderse la cabeza” se volverían difusas las estructuras y se borraría la frontera entre humanidad y animalidad.⁶²

La cabeza se presenta como un identificador tan relevante que, aun después de la cremación, el bulto funerario de un guerrero continúa portándola —o, tal vez, una representación de la misma (figuras 10 y 11).⁶³

También notamos que las cualidades de los sujetos no sólo eran significadas por los aditamentos portados, sino que algunos aspectos físicos podrían formar parte del código citado. A Xaratanga se le reconocía por su cabeza ya cana a trechos.⁶⁴ Mientras que de Hiripan se dice “que era de pequeña estatura y tenía la cabeza redonda, que los que la tenían de tal manera no los tenían por valientes hombres, y por eso a los señores les allanaban las cabezas y se las asentaban y hacían como tortas”.⁶⁵ A pesar de que la única deformación craneana citada por la *Relación de Michoacán* se encuentra asociada a gobernantes y guerreros de alta jerarquía, los datos arqueológicos muestran que, aunque ésta se encuentra igualmente en hombres y niños, es todavía más común entre las mujeres.⁶⁶ De acuerdo con Michelet *et alii*, la deformación craneana parece ser un rasgo arcaizante y ligado a los autóctonos; pues en los restos de Zacapu se observa que, a pesar de que ésta era una práctica común en el Preclásico, resultó bastante infrecuente en el Posclásico. De modo que la presencia de mujeres con cráneo deformado podría representar

⁶¹ Alcalá, *Relación...*, f. 41v, 126v, 132, 127.

⁶² Ramírez, “Relación sobre la residencia...”, p. 346. De las cuatro ocasiones en que aparece la palabra “perro” en la *Relación*, dos se refieren a tal animal como comida. Alcalá, *Relación...*, f. 44, 85v, 125v, 127.

⁶³ Alcalá, *Relación...*, f. 20, 30v.

⁶⁴ Alcalá, *Relación...*, f. 123v.

⁶⁵ Alcalá, *Relación...*, f. 128.

⁶⁶ Núñez y Martínez, “Prácticas funerarias mexicas y purépechas...”, p. 14-23. En las figurillas colectadas por Pollard y analizadas por Sanjuan son también los ejemplares femeninos quienes parecen tener deformación tabular erecta. Sanjuan Pérez, *Las representaciones humanas en Michoacán...*, p. 85-91.

intercambios matrimoniales entre chichimecas –sin deformación– y lugareñas –con deformación.⁶⁷

A la usanza mesoamericana, en la *Relación de Michoacán*, la mayoría de las capturas de enemigos son representadas por la sujeción de pelo. Obviamente, más que una cuestión práctica, esto debió simbolizar la violencia y la humillación, pues, para indicar que un matrimonio era amoroso, se dice “nunca se asieron de los cabellos; parece que se trataban bien”.⁶⁸ Incluso en el pleito de Tariácuri con su hijo Curatame, se explica que el segundo sujetó por la garganta al primero mientras que lo que nos muestra la imagen correspondiente es que lo toma por el pelo (figura 12).⁶⁹ La *Relación de Tiripitio* dicen que la “cosa que, más temían ellos en su gentilidad [era] que los trasquilasen, q[ue] no q[ue] los ahorcasen”.⁷⁰ Pudiera pensarse que con dicha acción se dañaba algún elemento vital contenido en la cabellera, sin embargo, sabemos que algunos sacerdotes prehispánicos llevaban el pelo largo y otros estaban parcialmente rapados, sin que nada indicara que lo uno o lo otro fuera poco saludable.⁷¹ Aunque parece un dato contradictorio, vale recordar que, según el *Códice Florentino*, se llamaba a los michoacanos *quaochpame* porque “nunca se dejan crecer el cabello [...] todos se rasuraban las cabezas”.⁷² Es entonces probable que el peligro residiera en ser despojado del pelo por alguien más y no en su pérdida misma. De modo que, si como hemos visto, diferentes cortes, peinados y tocados indicaban distintos roles, parece posible que el desprendimiento violento del cabello implicara más la pérdida de una función social que la de la vida misma.⁷³

Sin embargo, también contamos con otras informaciones que evidencian que en la cabeza se ubica algo más que el estatus social. Después del rostro, una de las partes

⁶⁷ Dominique Michelet, Grégory Pereira y Gérald Migeon, “La llegada de los uacúsechas a la región de Zacapu, Michoacán: datos arqueológicos y discusión”, en *Reacomodos demográficos del Clásico al Posclásico en el centro de México*, Linda Manzanilla (ed.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2005, p. 149. En la iconografía de la *Relación de Michoacán* y el arte rupestre, la deformación craneana parece estar del todo ausente.

⁶⁸ Alcalá, *Relación...*, f. 13v, 15v, 19, 75.

⁶⁹ Alcalá, *Relación...*, f. 15v, 16v.

⁷⁰ “Relación de Tiripitio” en *Relaciones geográficas del siglo XVI. Michoacán*, René Acuña (ed.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1987, p. 344.

⁷¹ Alcalá, *Relación...*, f. 9, 71v-72.

⁷² Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, Arthur J.O. Anderson, Charles E. Dibble (trads.), Santa Fe, New México, Monographs of the School of American Research, 1950-1963, v. X, p. 188.

⁷³ La *Relación de Michoacán* también menciona la presencia de símbolos de jerarquía en las espaldas; la cuestión es que ninguno de los contextos iconográficos parece prestar atención a esta parte del cuerpo. Alcalá, *Relación...*, f. 123v y 124, 73v, 11, 15, 62, 110, 10, 10v, 130v, 16v.

de la cabeza que más frecuentemente aparece en los vocabularios es la fontanela o coronilla —*teruntsiqua*, *siuinehtsiqua* o *jurhíata*. En la escultura es relativamente frecuente que dicho punto se encuentre marcado con una incisión o protuberancia; tal es, por ejemplo, el caso del “Chac Mool” de Ihuatzio (figura 13).⁷⁴ También conocemos un personaje denominado *siquame huriata pitsipe*, “ritualista que desbasta o alisa la fontanela”; aun cuando los vocabularios antiguos lo traduzcan erróneamente por “bruja que chupa sangre”, tal asociación pudiera efectivamente connotar una acción negativa.⁷⁵ Dado lo anterior, el hecho de que *huriata* también sea empleado para nombrar al sol pudiera muy bien indicar que dicho punto era visto como centro calórico y vital. Asimismo, es factible que la asociación con el helioastro señale a la fontanela como sede del gobierno y dirección del cuerpo o la cabeza, pues, como hemos dicho en un trabajo previo, Curicaueri, la deidad patrona, es el sol que guía y protege al pueblo y el *cazonci*, o rey, funge como su representante en la tierra.⁷⁶ Hoy en día se dice que, durante aquella patología conocida como “susto”, al afectado se le cae el sol, se le hunde la “mollera” y, en su calidad de centro rector, ello provoca que, además del daño físico, el enfermo ande “caminando como loco”.⁷⁷

⁷⁴ Sanjuan Pérez, *Las representaciones humanas en Michoacán...*, p. 91.

⁷⁵ Maturino Gilberti, *Vocabulario...*, p. 230. En el *Diccionario grande* se habla más bien de una “bruja que mata chupando la criatura” *siquame huriyata picuhtsicuhpe* —de *picuhtsicuni* “despejonar la fruta”. *Diccionario grande...*, v. I, p. 119, v. II, p. 423) A excepción de un proceso en contra de unas brujas mulatas que pretendían “chupar una criatura”, no hemos podido encontrar otros datos sobre brujas chupasangre en la región. Véase Arturo Argueta y Xóchitl Prado, “Inquisición y medicina popular en el Obispado de Michoacán, siglos XVII y XVIII”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 1985, v. VI, n 23, p. 131. Para mayor información sobre esta clase de brujería, puede consultarse Roberto Martínez González, “Le nahualli-tlahuipuchtli dans le monde nahuatl”, *Journal de la Société des Américanistes*, v. XCII, n. 1-2, p. 111-136, 2006. Roberto Martínez González, “Sobre la existencia de un nahualismo purépecha y la continuidad cultural en Mesoamérica”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, n. 117, p. 213-261, 2009a

⁷⁶ Roberto Martínez González, “Dioses propios y ajenos: deidades patronas y realeza sagrada entre los purépechas del siglo XVI”, *Revista Española de Antropología Americana*, v. XXXIX, n. 1, p. 53-76. 2009b.

⁷⁷ Juan Gallardo Ruiz, *Hechicería, cosmovisión y costumbre: Una relación funcional entre el mundo subjetivo y la práctica de los curadores p'urhépecha*, tesis de doctorado en antropología, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008, p. 98. Véase Teresita Ruiz Méndez, *Ser curandero en Uruapan*. Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000, p. 160. Considerando lo anterior, resulta lógico que la mayoría de las enfermedades graves afecten específicamente la cabeza; el desequilibrio de los componentes fríos y calientes del ser humano se agrava cuando alcanzan la parte superior del cuerpo, a las víctimas de brujería “les vuela la cabeza” y “sienten como ecos en ella”. Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional...*, p. 60; véase también Barba de Piña Chan, “Apuntes...” p. 379. Foster, *Tzintzuniztan...*, p. 183, 186.

Obviamente es dicha vitalidad la que probablemente se pretendía preservar al conservar los cráneos amputados de los enemigos.

En síntesis, la cabeza funge como una suerte indicador de identidad y estatus social en el que los tocados, los peinados y sus propias cualidades van marcando las funciones asumidas por los distintos personajes. La fontanela parece ser un punto por el que la cabeza y el cuerpo se abren a las influencias del entorno y, tal vez en razón de ello, figura como centro rector. El cabello, por su parte, aparece como un aspecto desprendible de la cabeza que, a través de su manipulación, permite significar, además de los roles asumidos, la anulación, transporte o muerte de la personalidad social.

A pesar de que en la actualidad los purhépecha otorgan una gran importancia al músculo cardíaco, la información contenida en las fuentes antiguas es sumamente raquítica. En general, los órganos internos son muy pocas veces representados en el arte tarasco; no encontramos corazones en la escultura y las únicas dos veces en que éste figura en la *Relación de Michoacán* se ubica en un contexto sacrificial.⁷⁸ En el arte rupestre, los casos en los que pudiera haberse figurado el músculo cardíaco están constituidos por aquellas imágenes a las que se dotó de un orificio en el centro del pecho.⁷⁹

La mayoría de las veces, en los diccionarios antiguos, *mintzita* simplemente es traducido como “corazón o meollo”. Sin embargo, encontramos algunas entradas que parecen vincular a tal órgano con el pensamiento: *mintzita haramenchani* –literalmente “tener abierto el corazón”– significa “tener sentido y raciocinar como hombre”, *mintzitaro angueuani* –literalmente “gustar o desear algo en el corazón”– quiere decir “ymaginar algo” y *mintzita ambetatspeni* –literalmente “corromper el corazón”–, “perturbarlos, distraerlos y sosacarlos, yntroduzirlos”.⁸⁰ Conocemos referencias al corazón que aluden a emociones: *mintzita veztaparini hamani* –literalmente “andar con el corazón angustiado”–, “biuir con mucha pasión y angustia”, *mintzita ha[t]zini* –literalmente “ponerle corazón”–, “determinarse”, *mintzita pá-maquareni* –literalmente “doler el corazón–, “afligir su corazón”. Encontramos frases en las que el *mintzita* se asocia a la respiración: *mintzitanani* “alentar, tomar aliento”, *mintzitanstani* “resollar”, *mintzitaqua* “aliento, resuello, o huelgo”. Y vemos

⁷⁸ Alcalá, *Relación...*, f. 19, 85.

⁷⁹ Véase Gómez Mussenth, *Análisis contextual...*, Olmos Curiel, *Los petrograbados de Tzintzuntzan...*, Martínez *et al.*, “Caránguirio. Primeras aproximaciones a una estación rupestre de la Cuenca de Pátzcuaro, Michoacán”, *Arqueología*, en prensa.

⁸⁰ Actualmente se puede distinguir entre “creer con el corazón”, *minsítakwa*, y “creer con la cabeza”, *jakajkwa*; es ese primer tipo de creencia el que, por ejemplo, hace que la gente cumpla las tradiciones. Karla Villar, comunicación personal, 2012.

la raíz *mintzi-* en términos relacionados con la confianza, la constancia, el ánimo, la fuerza, el valor y la arrogancia.⁸¹

Acorde a ello, en la *Relación de Michoacán* encontramos una serie de tropos – metáforas, metonimias o sinécdoques– que tienden a asociar al corazón con el esfuerzo, el valor, el amor y el deseo: Se dice a los guerreros “Paraos fuertes en vuestros corazones [...] Esforzaos vuestros corazones”. En tanto que, cuando dos jóvenes habían tenido relaciones sexuales fuera del matrimonio, los padres decían “Ya han mudado entrambos sus corazones y han hablado entre sí”.⁸² Todavía a inicios del siglo XX, Eduardo Ruiz recogió un canto ritual p’urhépecha en el que se dice “mi corazón [*minzita*] muchas cosas recuerda”.⁸³

Mintzita es considerado hoy como fuente primaria de vida, tanto en el hombre como en los animales y, al menos, algunas plantas, que, desde el corazón y por medio de la sangre, infunde vigor a todo el cuerpo a través de la circulación sanguínea y, como antes, se asocia a muchos de los procesos mentales y emociones.⁸⁴ Incluso se sostiene que “la respiración está asociada a la circulación de la sangre y a la digestión. Quien no puede respirar ‘muy bien’ es porque su estómago está obstruido (*Kundínge ni, Kurhúkuni*) o porque su corazón ‘está encogido’ [...] un corazón ‘encogido’ o que ‘no está al corriente’, tiene repercusiones en la cabeza”.⁸⁵

Aunque esto ya no concierne al cuerpo vivo, cabe decir que una fuente del siglo XVII señala como finalidad de la ofrenda de corazones la vitalización de una deidad enmudecida: “Desmayó y enmudeció el tal ídolo de *Uandaro*. Empezaron sus ministros que sacaron corazones para que con ellos se curara”.⁸⁶ El músculo cardíaco parece tan fundamental para la existencia que incluso las divinidades

⁸¹ *Diccionario grande...*, v. I, p.46, v. II, p. 332, 333, 334, 335.

⁸² Alcalá, *Relación...*, f. 28v, 50. Pudiera pensarse que el lenguaje usado por Alcalá no tiene por qué reflejar el modo en que se expresaban en p’urhépecha las sensaciones y sentimientos. Sin embargo, el propio cronista explica: “Ilustrísimo Señor, esta escritura y relación presentan a Vuestra Señoría los viejos de esta Ciudad de Michoacán y yo también en su nombre, no como autor sino como intérprete de ellos. En el cual Vuestra Señoría verá que las sentencias van sacadas al propio, de su estilo de hablar, y yo pienso de ser notado mucho en esto, mas como fiel intérprete no he querido mudar de su manera de decir, por no corromper sus sentencias”. Alcalá, *Relación...*, f. 3v.

⁸³ En Francisco Hurtado Mendoza, *La religión prehispánica de los purépechas*, Morelia, Linotipográfica “Omega”, 1986, p. 9.

⁸⁴ Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional...*, p. 85-88. Cárdenas Fernández, *Los cuentos en lengua p’orhé...*, p. 330. Velásquez Gallardo, *Diccionario...*, p. 32. Zantwijk Van Ram, *Los servidores de los santos. La identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1974, p. 194.

⁸⁵ Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional...*, p. 88-89.

⁸⁶ *Códice Plancarte*.

debían estar dotados de uno; así, en el siglo XVIII, un hombre criado por un indio pretendió tener en un cofre “el corazón de Jesús, el Espíritu Santo, mi señora de Guadalupe, señor san Joseph y otros”.⁸⁷ Y es posiblemente en relación a su rol de motor vital que, en el proceso del indio Phelipe Santiago, un curandero mulato explicó a su paciente que “la autora del maleficio le había confesado que tenía el corazón de la enferma enterrado”.⁸⁸

En síntesis, la cabeza es usada para expresar el estatus de las personas, su función social y algunas de las actitudes que se asumen; es una parte sumamente visible y verla significa acceder a la condición vigente del ser. En cambio, el corazón, muy raramente representado, se asocia tanto al pensamiento como a las emociones y, en ese sentido, significa más la vivencia interna de la interacción que aquello que se muestra a los demás. Vemos pues que, aunque ambos se encuentran ciertamente asociados a la vitalidad, la cabeza y el corazón parecen representar aspectos relacionales opuestos; la primera expresa la función de la persona entre sus pares y el segundo, los efectos de los otros en el individuo.

EL ROSTRO, SUS PARTES Y SENTIDOS ASOCIADOS

Ya hemos dicho que, tanto en el arte rupestre dominante en la Cuenca de Pátzcuaro como en la escultura y la iconografía de la *Relación de Michoacán*, el rostro parece ser un elemento omnipresente de la imagen corporal tarasca. Sin embargo, también resulta notable su limitada variabilidad y su falta de expresividad. Esto parece acorde a la escasez de elocuciones referentes a la cara en los documentos escritos.

Aunque la nariz parece ser un elemento indispensable en la conformación de los rostros en la escultura y la *Relación de Michoacán*, resulta notable su marcada ausencia en las manifestaciones rupestres de la región.⁸⁹ A pesar de que su nomenclatura es prácticamente invariable en todos los diccionarios, e incluso contamos con un morfema espacial para referir a ella —el sufijo *-uri-*—, carecemos de información alguna acerca de su simbolismo. Si acaso, el único detalle de interés es el rasgo de la ausencia de nariz para caracterizar el fardo mortuario del *cazonci* y el bulto sagrado

⁸⁷ Archivo Histórico Casa de Morelos, Ramo Inquisición, “El señor Inquisidor fiscal de este santo ofizio *contra* Francisco Xavier Gonzalez, natural de la Ciudad de Guadiana”, 1762, f. 3.

⁸⁸ Véase Argueta y Prado, “Inquisición y medicina popular...”, p. 121.

⁸⁹ Véase Gómez Mussenteh, *Análisis contextual...*; Olmos Curiel, *Los petrograbados de Tzintzuntzan...*; Martínez *et al.*, “Caránguirio. Primeras aproximaciones a una estación rupestre de la Cuenca de Pátzcuaro, Michoacán”, *Arqueología*, en prensa.

de Curicaueri en la *Relación de Michoacán*,⁹⁰ mientras que en la escultura dicha falta se asocia a piezas sin piernas y con los brazos pegados al cuerpo.⁹¹ Pudiera pensarse que la supresión de la nariz es simplemente una más de las posibilidades que ofrece la reducción de la imagen corporal en la pictografía tarasca, sin embargo, cabe señalar que en las ilustraciones de nuestro documento es sumamente infrecuente que se omita este rasgo facial, y, por consiguiente, más bien tenderíamos a suponer que la ausencia de la nariz se relaciona al carácter inanimado de los personajes figurados.

Por otro lado, nuestra fuente describe, en varias ocasiones, el uso de “olores” como parte de un conjuro para la guerra. Se dice que, después de hacer ofrendas y oraciones al dios del fuego, un sacerdote llamado *hiripati* se dirigía a los señores de los poblados enemigos pidiéndoles que les permitieran obtener algunos cautivos: “Tú, señor, que tienes la gente de tal pueblo en cargo, recibe estos olores y deja algunos de tus vasallos para que tomemos en las guerras”. Y, en los momentos previos al combate, se enviaban “espías” a dejar estos olores en territorio contrario para perjudicar al enemigo.⁹² Así, si se podía provocar la enfermedad a través de “olores”, podemos deducir que el olfato constituía un vehículo para el mal. Fuera de eso, las pocas informaciones relevantes vinculan la pestilencia a la destrucción de una ciudad, la inferioridad del pescado frente a la carne de las presas de caza y el carácter corrupto de quienes, en la fiesta de Curatame, andaban orinando por todas partes y conviviendo con mujeres.⁹³ Hoy en día, tanto el aliento como los olores pueden ser usados para curar o provocar enfermedades.⁹⁴

Aunque, a veces, pueden aparecer como una apertura elíptica u oval, la mayoría de las bocas de la *Relación de Michoacán* se presentan como simples líneas horizontales y lo mismo sucede en la escultura.⁹⁵ Aun cuando se suponga que hablan, los personajes de nuestro documento suelen aparecer con la boca cerrada –o, a lo mucho, entreabierta–, pero es muy raro que figuren con las mandíbulas francamente abiertas. Las únicas excepciones son el carcelero, el *petámuti* y una mujer, en una escena de ejecución, el señor de Tariatán y sus mujeres, durante un festín antropófago, un sacerdote, durante un conjuro para la guerra, y los dioses en el monte

⁹⁰ Alcalá, *Relación...*, f. 29v, 96v.

⁹¹ Sanjuan Pérez, *Las representaciones humanas en Michoacán...*, p. 158-185.

⁹² Alcalá, *Relación...*, f. 13v-14v, 15, 11v, 35, 73-73v, 95v.

⁹³ Alcalá, *Relación...*, f. 40v, 69, 108v.

⁹⁴ Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional...*, Gallardo Ruiz, comunicación oral, 2008, durante la plática que presentó en el Seminario del Grupo *Kw'aniskuyarhani*.

⁹⁵ Sanjuan Pérez, *Las representaciones humanas en Michoacán...*, p. 158-185.

Xanóata hucazio.⁹⁶ Salvo las descripciones de posiciones “boca arriba” o “boca abajo”, casi todas las referencias a la boca de nuestro documento aluden al acto de comer o beber.⁹⁷ Lo cual asociado a las aperturas bucales en relación a la muerte pudiera indicar que la boca abierta sugiere una actitud depredadora. Dicha connotación explicaría el que se castigara a los hechiceros y violadores rompiéndoles la boca⁹⁸ y sería un indicio de por qué las buenas maneras p’urhépecha contemporáneas indican que, para hablar, no se debe mostrar demasiado la boca.⁹⁹ Al menos, en el caso de los dioses, la *Relación de Michoacán* deja en claro que éstos sí se alimentaban de los hombres.¹⁰⁰

De las cien imágenes arqueológicas analizadas por Laura Sanjuan, sin contar las representaciones de coyotes antropomorfos, sólo cuatro muestran dientes; una pipa en forma de cráneo y tres figuras vistas de frente en cerámica policroma.¹⁰¹ Hasta donde sabemos no se ha registrado ningún grabado rupestre con dientes y de las 1088 figuras antropomorfas que se presentan en la *Relación de Michoacán* sólo el *petámutu* y una mujer en un contexto de ejecución, Zurumban durante en un banquete antropófago y los dioses en el monte Xanóata hucazio aparecen dentados.¹⁰² En el caso de los dioses, se observa que éstos pueden aparecer de cuatro maneras diferentes: como personas normales cuando visitan a los hombres sobre la tierra, como ídolos pasivos en el templo, como bultos sagrados debidamente envueltos y con rostros arrugados de colores cuando los hombres se aproximan a sus dominios; sólo en los últimos casos se muestra la dentadura.¹⁰³ Considerando que tanto las pipas como la cerámica policroma con figuras dentadas suelen provenir de contextos funerarios, podríamos vincular la representación de dientes a un cierto carácter mortuario. Esto pudiera también verse reflejado en el hecho de que la hija de Tariácuri se haya teñido los dientes de negro para ir a matar a Cando.¹⁰⁴ El único ornamento que aparece recurrentemente en el rostro de los personajes de la *Relación de Michoacán* es el bezote —la insignia señorial por excelencia; éste también se sugiere en uno de los *janamus* de Tzintzuntzan.¹⁰⁵

⁹⁶ Alcalá, *Relación...*, f. 61, 83v, 13v, 20v, 35v.

⁹⁷ Alcalá, *Relación...*, f. 38, 69v, 79, 83v, 85, 105v, 117v, 122, 133v.

⁹⁸ Alcalá, *Relación...*, f. 21-21v. *Relación de Tiripitio...*, p. 343.

⁹⁹ Agustín Jacinto Zavala, *Mitología y modernización...*, p. 108.

¹⁰⁰ Alcalá, *Relación...*, f. 38v, 82, 126.

¹⁰¹ Sanjuan Pérez, *Las representaciones humanas en Michoacán...*, p. 158-185.

¹⁰² Alcalá, *Relación...*, f. 61, 20v, 35v.

¹⁰³ Alcalá, *Relación...*, f. 122v, 124v, 118, 35v.

¹⁰⁴ Alcalá, *Relación...*, f. 137.

¹⁰⁵ Olmos Curiel, *Los petrograbados de Tzintzuntzan...*, p. 70.

Lo primero que salta a la vista cuando intentamos aproximarnos al simbolismo de las orejas es su escasa representación. Tal como sucede con otras partes de la cabeza, en las orejas suele residir uno de los ornamentos que usualmente connota la más alta jerarquía. Se dice que el mismo Curicaueri “hace poner en las orejas orejeras de oro”; mientras que una de las penas que se imponía a los delincuentes era justamente despojarlos de sus bezotes y orejeras.¹⁰⁶ Incluso la existencia de figurillas con orejeras pero sin orejas nos hace suponer que, en ocasiones, resulta más relevante el ornamento que el segmento corporal en que se ubica.¹⁰⁷ Sin embargo, el análisis iconográfico de dicho aditamento impone cierta cautela pues en la *Relación de Michoacán* aparece frecuentemente como atributo de las mujeres y sólo resulta verdaderamente significativo cuando se asocia a varones de alta jerarquía —Chansori, señor de Coringuaro, el capitán general y el *cazonci*.¹⁰⁸

Más allá de los indicadores de estatus, las orejas aparecen en estrecha relación al autosacrificio. Hiripan y Tangaxoan se perforan el lóbulo para alcanzar los méritos necesarios para ser señores y para lograr la conquista de Bániqueo.¹⁰⁹ Tariácuri hace lo mismo para dar de comer al dios del fuego.¹¹⁰ Zetaco y Aramen se sacrifican las orejas para simular la sangre de venado con que engañarían al sacerdote Nacá.¹¹¹ Mientras que “a los pobres que habían traído leña y se habían sacrificado las orejas, les aparecían en sueños sus dioses”.¹¹² Más interesante aun es el hecho de que en la versión p’urhépecha del mito de creación la sangre que da vida a los primeros hombres proviene de esta parte del cuerpo y no del pene como en las versiones mexica.¹¹³ La analogía entre los genitales y los oídos aparece con mayor claridad cuando consideramos que, así como a los homosexuales los castigaban introduciéndoles un palo por el sexo o el ano —tal como lo muestra la iconografía—, a los adúlteros les hendían las orejas: “Y el marido que tomaba a su mujer con otro, les hendía las orejas a entrambos, a ella y al adúltero, en señal que los había tomado en adulterio”.¹¹⁴ La relación entre oído y sexualidad se hace más palpable cuando consideramos que, en los mitos, es la palabra divina quien dio la posibilidad de engendrar a los prime-

¹⁰⁶ Alcalá, *Relación...*, f. 77v, 21, 85.

¹⁰⁷ Sanjuan Pérez, *Las representaciones humanas en Michoacán...*, p. 106.

¹⁰⁸ Alcalá, *Relación...*, f. 87v, 15v, 46.

¹⁰⁹ Alcalá, *Relación...*, f. 113, 116.

¹¹⁰ Alcalá, *Relación...*, f. 90, 82.

¹¹¹ Alcalá, *Relación...*, f. 82v.

¹¹² Alcalá, *Relación...*, f. 36.

¹¹³ Ramírez, “Relación sobre la residencia...”, p. 359.

¹¹⁴ Alcalá, *Relación...*, f. 92, 202.

ros hombres: “Y por averles contentado a los dioses, les echaron la bendición, y comenzaron a multiplicar y de allí vinieron los demás”.¹¹⁵

Excluyendo las relaciones que ordinariamente se establecen entre los hombres, el oído aparece como el medio privilegiado para la comunicación con los dioses: “—Oh dioses del quinto cielo, cómo no nos oireis”.¹¹⁶ El ofrecimiento de leña a las divinidades es el medio que permite ser escuchado por las divinidades, pero no constituye en sí mismo el mensaje: “Y como [Caricaten] trujese leña para los cúes, la diosa Xaratanga le favoreció y fue Sacerdote mayor y el dios del infierno le oyó”.¹¹⁷ Asimismo, los hombres escuchan los mensajes de sus númenes cuando éstos se les revelan; ya sea que los humanos sean transportados al mundo de los dioses, como en el caso de la manceba del señor de Ucareo, o que los divinidades se presenten sobre la tierra, como sucedió a aquella anciana vendedora de agua que, sin reconocerlos, escucha a los Tiripemecha que se aparecen en una sabana.¹¹⁸ Siguiendo este mismo orden de ideas, no parece casual que, en la literatura oral contemporánea, los sucesos extraordinarios suelen estar marcados por señales auditivas como el repique de campanas, el canto de un gallo, un aire muy fuerte, música o, simplemente, “ruidos extraños”.¹¹⁹

Pasando de lado las diferencias estilísticas que pudieran presentarse en los diferentes soportes, la única distinción relevante en cuanto las representaciones de ojos es que éstos se presenten abiertos o cerrados. Ya que, salvo los durmientes, los únicos personajes que aparecen en la *Relación de Michoacán* con los párpados unidos son los muertos.¹²⁰ Y es justamente la presencia de dicha característica la que impulsó a Sanjuan a considerar a la máscara de cobre del Museo Nacional de Antropología como un ornamento mortuario.¹²¹ Sin embargo, cabe aclarar que la representación de los muertos con los ojos cerrados no necesariamente implica que se les niegue la capacidad de ver. Así, una anciana que creía muertos a Pauácume y Vápeani declaró: “—¡Pobres dellos que los flecharon!, o si los pobres si son muertos. Meteré en la lumbre estas dos mantas para quemallas en su nombre, o si por

¹¹⁵ Ramírez, “Relación sobre la residencia...”, p. 360.

¹¹⁶ Alcalá, *Relación...*, f. 14v.

¹¹⁷ Alcalá, *Relación...*, f. 79v.

¹¹⁸ Alcalá, *Relación...*, f. 36-37v, 41v.

¹¹⁹ Véase Cárdenas Fernández, *Los cuentos en lengua p'orhé...*, p. 152, 172-174, 194, 311, 312, 354, 361; CONACULTA, *Cuentos purépechas*, p. 51; Carrasco, *El catolicismo popular de los tarascos*, México, SepSetentas, SEP, 1976, p. 120.

¹²⁰ Para algunos ejemplos, véase Alcalá, *Relación...*, f. 85, 96v, 131, 135v.

¹²¹ Sanjuan Pérez, *Las representaciones humanas en Michoacán...*, p. 79.

ventura están y tienen vista, yo pobre, los cubriré con estas mantas que busqué con mi pobreza, con un poco de maíz”.¹²²

En el texto, los ojos grandes sirven para caracterizar a la representación zoomorfa de Curicaueri: “Y empezó el águila a silbar y a enherizar las plumas y con unos ojos grandes, que decían ser el dios Curícaberí”.¹²³ Mientras que la ceguera se relaciona a la humillación que sufre un padre a consecuencia de las transgresiones de su hija:

Creían entonces sus padres della que la había conocido y reprendían la hija por lo que había hecho y decíanle: –Yo, que soy tu padre, no andaba de esta manera que tú andas; gran afrenta me has hecho; echado me has tierra en los ojos. Quería decir: no osaré parecer entre la gente ni tendré ojos para mirarlos, porque todos me lo darán en la cara y me afrentarán por esto que has hecho.¹²⁴

En este sentido, habría que preguntarse si la ceguera de Zurumban, señor de Tiararán, no se encuentra igualmente ligada a la perversidad de sus hijos, pues no parece anodino que la *Relación de Michoacán* mencione lo uno en relación a lo otro: “Dicen que aún vive mas está ciego, que no ve. Todos sus hijos fueron malos y se desparcieron por muchas partes”.¹²⁵

Un último detalle a resaltar sobre la vista es que, según se observa en las láminas de nuestra principal fuente, a los hechiceros no sólo se les castigaba cortándoles la boca sino también sacándoles los ojos.¹²⁶ Al respecto, valdría la pena preguntarse si ello no refiere a la posibilidad de vehicular el mal a través de la vista; tal como sucede con el mal de ojo entre los p’urhépecha contemporáneos.¹²⁷

En contraste con su repetida representación en los discursos iconográficos, las referencias glotográficas respecto las partes del rostro han resultado ser sumamente pobres. No obstante los pocos datos rescatados, al menos nos permiten formarnos una vaga idea sobre su simbolismo. Carecemos de información alguna con respecto al significado de la nariz, sin embargo, el hecho de que su ausencia se vincule a lo inanimado, asociado a la posibilidad de daño a través de los olores, parece indicar que lo olfativo guardaba algún vínculo con la vitalidad. Es notable también la relación entre los malos aromas y la corrupción de un pueblo. Aunque

¹²² Alcalá, *Relación...*, f. 2.

¹²³ Alcalá, *Relación...*, f. 36v.

¹²⁴ Alcalá, *Relación...*, f. 28v.

¹²⁵ Alcalá, *Relación...*, f. 113.

¹²⁶ Alcalá, *Relación...*, f. 20v.

¹²⁷ Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional...*, p. 114. Barba de Piña Chan, “Apuntes...”, p. 379.

la zona peribucal es sede de una de las principales insignias señoriales, el análisis de las pictografías sugiere que la apertura de la boca, sobre todo cuando se muestran los dientes, alude a lo mortuorio y a una determinada actitud depredatoria. Además de ser portadoras de ornamentos característicos de las altas jerarquías, las orejas aparecen directamente ligadas a la comunicación con lo divino, pues, más allá de lo auditivo, es gracias al sacrificio de esta parte del cuerpo que se establece contacto entre hombres y divinidades, y es en dicha función que el oído aparece relacionado con el sexo. Por último, la privación de la vista, o al menos los ojos cerrados, parecen estar estrechamente ligados a la muerte, la humillación y el pecado.

No obstante, más allá de sus cualidades específicas, los rasgos faciales y sus sentidos asociados aparecen obviamente ligados a la comunicación, no sólo en sentido discursiva, sino también de flujos y esencias tanto creadoras como potencialmente destructivas.

LA CARNE Y LA PIEL

La palabra “persona” figura cinco veces en la *Relación de Michoacán*, mientras que “gente” aparece en 157 ocasiones; “persona” siempre se refiere a individuos singulares, en tanto que “gente” puede aludir tanto a un grupo en general como al pueblo o plebe.¹²⁸ De modo que, aparentemente, el español de la época –tal como se emplea en dicha fuente– reconocería dos expresiones de humanidad; una a título genérico y otra individual.

La palabra por la que se traduce “gente”, *purépecha hangamariqua*, es la misma que se emplea para “gentío”, “gente plebeya, villanos”, “maceguales, la gente común” y “hombres trabajadores”.¹²⁹ Lo interesante es que, en los diccionarios antiguos, el término por el que se traduce “persona”, “hombre, o persona de razón”, *cuiripu* –el concepto que subraya la singularidad del sujeto–, comparte su raíz con “cuerpo” y “carne”; algo que pareciera indicar que, para el p’urhépecha, la especificidad del ser está dada por una cuestión orgánica.¹³⁰ Hoy todavía, en Charapan, “gente” se dice *khuirípu* y “carne” *khuirípetá*; ni el español contemporáneo ni el de la época dotan de un sentido semejante a la palabra “cuerpo”.¹³¹ Aparentemente,

¹²⁸ Alcalá, *Relación...*, f. 2, 2v, 3, 6, 7, 7v, 10v, 11, 6v, 12v, 16, 16v, 17, 17v, por citar algunos ejemplos.

¹²⁹ *Diccionario grande...*, v. I, p. 415, 561, v. II, p. 139. Gilberti, *Diccionario...*, p. 137, 439. “Relación de Cuiseo de la Laguna” en *Relaciones geográficas...*, p. 81.

¹³⁰ *Diccionario grande...*, v. II, p. 457. Gilberti, *Diccionario...*, p. 437.

¹³¹ Agustín Jacinto Zavala, *Mitología y modernización...*, p. 18. Véase, por ejemplo, la cantidad de veces que la *Relación de Michoacán* usa “cuerpo” para referirse a cadáveres. Alcalá, *Relación...*, f. 31v, 40v, 48v, 59, entre otros.

éste se encuentra íntimamente ligado a la vitalidad, pues de acuerdo con Jacinto Zavala “la radical *kui* ‘significa criar, crecer, o hacer mercedes’. Además, como podemos ver de una revisión de las palabras terminadas en *pu* en el *Diccionario* de Gilberti, la mayoría de ellas se refiere a cosa viva o que sirva para la vida”.¹³² Nótese que *cuiripeta* parece referirse específicamente a la carne humana pues, junto a este vocablo, Gilberti registró *axuneta* —de *axuni* “venado”— para la de animal.¹³³

Sin embargo, la carne no sólo es definitoria de la condición humana sino que, a diferencia de la sangre y los huesos, ésta es también la parte que mayoritariamente consumen los hombres en la *Relación de Michoacán*.¹³⁴ En varias ocasiones los productos de la caza y el sacrificio son mencionados como algo que se comparte tanto con los aliados humanos como con los sobrenaturales; Hireti Ticatame obsequia los venados heridos que encuentren a sus “cuñados”, los chichimecas cambian conejo por pescado con su primer aliado isleño, mientras que, en múltiples ocasiones, los gobernantes reservan una porción de carne humana para “hacer la salva a los dioses”.¹³⁵

La piel, en cambio, nunca es referida como materia de consumo o regalo y, al menos en el caso de los cueros de venado dedicados a Curicaueri, se explicita una serie de prescripciones sobre su uso y conservación.¹³⁶ La explicación que al respecto ofrece la fuente es que tal cosa “no es pellejo ni sirve de pellejo sino de mantas, porque las cortimos y ablandamos y envolvemos en ellos a nuestro dios Curicavéri”. Eso, en principio significaría que la piel y la ropa tienen una misma función.

Existen roles sociales, como el del *petámuti* y el capitán general, que se caracterizan por vestimentas específicas (figuras 2 y 3); sin embargo, es imposible negar que, en la mayoría de los casos, los ropajes presentan muy pocas variaciones —las mujeres visten faldellín y rebozo, los hombres túnica y taparrabos.¹³⁷ No obstante, un análisis más fino nos muestra que, aunque se trate de la misma persona o categoría, el uso de uno u otro atuendo nos proporciona algunos datos sobre las funciones que se adoptan. En la mayoría de los casos, los guerreros, los verdugos y los sacrificadores llevan taparrabos, mientras que casi todos los caciques y

¹³² Agustín Jacinto Zavala, *Mitología y modernización...*, p. 18.

¹³³ Gilberti, *Diccionario...*, p. 437. Esa distinción parece haberse perdido en la actualidad.

¹³⁴ Alcalá, *Relación...*, f. 19, 64, 64v, 83v, 84, 84v, 85.

¹³⁵ Alcalá, *Relación...*, f. 38v, 64, 83v-84v, 69v.

¹³⁶ Hireti Ticatame dice a sus cuñados “en topando algunos destes venados herildos, cobrildos con algunas ramas y bien que comeréis la carne y haréis la salva a los dioses, mas no llevaréis los pellejos”. Alcalá, *Relación...*, f. 64.

¹³⁷ Alcalá, *Relación...*, f. 61, 15v, 133, 9, 32, 33v, 35v.

sacerdotes aparecen con túnica.¹³⁸ Estas dos vestimentas pueden ser empleadas por los gobernantes, pero no bajo las mismas circunstancias; salvo en dos raras excepciones, Tariácuri lleva taparrabos en sus años mozos y túnica de viejo, mientras que sus jóvenes sobrinos e hijo nunca portan esta segunda prenda.¹³⁹ En signo de sumisión, los señores se ponían mantas viejas para ver al *cazonci*.¹⁴⁰ Aunque en las imágenes los autóctonos y los chichimecas visten básicamente igual, existen entre ellos importantes diferencias cuantitativas: El 57% de los chichimecas lleva túnica y el 37% taparrabos; entre los autóctonos, en cambio, el 30.8% lleva túnica, el 4.5% taparrabos y el 63.6% aparece desnudo. Además de una serie de personajes difíciles de clasificar —que constituye alrededor del 16%— notamos que quienes suelen aparecer desnudos son los delincuentes, las víctimas sacrificiales, los cautivos de guerra y los futuros gobernantes en penitencia (figuras 1, 8 y 14); en los tres primeros casos se trata de un cierto sufrimiento previo a la muerte, en el último de un padecimiento previo al cambio de estatus.¹⁴¹ Es entonces posible suponer que la desnudez de los autóctonos tiene la misma intención: mostrarlos como seres que se encuentran en un estado previo a la muerte, la derrota o la anexión a lo chichimeca. Podríamos continuar al respecto con otros ejemplos sobre el simbolismo de la ropa, pero consideramos que con lo dado basta para delinear el punto que nos interesa.

En las imágenes de la *Relación de Michoacán* observamos ocasionalmente a una serie de personajes cuya piel parece haber sido teñida: hombres y mujeres ennegrecidos, dioses verdes, rojos, amarillos, azules y blancos, guerreros y sacerdotes con pintura corporal a rayas azules¹⁴², *petámutiecha* con una raya roja en el rostro, etcétera. Al igual que la ropa, la modificación de la piel parece representar tanto actitudes rituales específicas como estados vinculados al desarrollo del individuo en sociedad. Siendo portado tanto por los ofrendantes como por las víctimas, el rostro amarillo aparece claramente vinculado al sacrificio humano.¹⁴³ La mujer que se encuentra con los dioses y posteriormente es inmolada en su honor tiene el ros-

¹³⁸ Alcalá, *Relación...*, f. 15v, 19, 20, 20v, 61, 85, 33v, 79, 80v, 83v.

¹³⁹ Alcalá, *Relación...*, f. 92v, 98v, 101, 108v, 113v, 116, 118, 121, 126v.

¹⁴⁰ Alcalá, *Relación...*, f. 13.

¹⁴¹ Alcalá, *Relación...*, f. 61, 29v, 129, 116.

¹⁴² Lo cual coincide con la descripción de la “Relación de Tiripitio”: “Cuando iban a pelear con sus enemigos, iban en cueros y teñidos de un betún negro que ellos usan para aquel efecto, y, encima dél, ciertas rayas y figuras feas”. “Relación de Tiripitio”, en *Relaciones geográficas...*, p. 343.

¹⁴³ Alcalá, *Relación...*, f. 31, 93v-94. Mendieta declara que a quienes acompañaban al *cazonci* en su destino postmortem “teñíanles los rostros con color amarillo”. Mendieta, *Historia eclesiástica...*, p. 166.

tro de este color en la imagen que acompaña al texto de nuestra fuente (figura 15).¹⁴⁴ La práctica del autosacrificio dejaba como vestigio una faz embarrada con la propia sangre.¹⁴⁵ En la primera esposa de Tariácuri es la cara tiznada quien representa su comportamiento adúltero y traicionero.¹⁴⁶ El *vaxanoti* se entiznaba para ejecutar los castigos que se le encomendaba según el código de justicia tarasco.¹⁴⁷ “Aquella vieja llamada Quénomen [que asumió el gobierno de Zacapu], por hacerse temer, tiene dos bandas de negro por la cara”.¹⁴⁸ Al describirse el sufrimiento del *cazonci* previo a su asesinato en manos de Nuño de Guzmán se aclara que “no quería comer nada y estaba como negro el rostro”.¹⁴⁹ En el funeral de un gobernante son también el color negro y la suciedad quienes denotan el luto y el contacto con la muerte en los deudos; al final de dicho ritual “dábanles a todos un poco de algodón blanco con que se limpiasen los rostros”.¹⁵⁰ Incluso la “cara bermeja” de Vréndequavecara funciona como signo de su rol como lucero de la mañana.¹⁵¹

Dado que muchas de las tinturas corporales se aplicaban específicamente en el rostro, podemos deducir que la frase “mirarse las caras” significa que quienes dialogan se muestran su condición vigente.¹⁵² Y, como sucede en nuestras propias metáforas, “tener dos caras” implica ser traicionero: “despertad, que estos chichimecas son de dos caras y hablan de dos maneras. Que vinieron de Curínguaru y luego por la mañana nos han de flechar y destruir nuestro pueblo”.¹⁵³ No es enton-

144 Alcalá, *Relación...*, f. 35v. Pudiera pensarse que, al pintarse de amarillo, el poseso no llevaría a la deidad en su interior sino que se cubriría con ella. Las fuentes en español dicen que el dios “revestiase” en el individuo; el problema radica en que no sabemos si se trata de una expresión puramente castellana o si, por el contrario, se trata de la traducción de una concepción indígena. “Relación de Tiripitio” en *Relaciones geográficas...*, p. 341. Alcalá, *Relación...*, f. 10v.

145 “Relación de Tancítaro” en *Relaciones geográficas...*, p. 291.

146 Alcalá, *Relación...*, f. 89v, 91v.

147 Alcalá, *Relación...*, f. 21.

148 Alcalá, *Relación...*, f. 12.

149 Alcalá, *Relación...*, f. 57v.

150 Alcalá, *Relación...*, f. 32.

151 Alcalá, *Relación...*, f. 14. Sin contar a los españoles, el único personaje barbado que aparece en la *Relación de Michoacán* es un carcelero; si esto es parte del mismo código, podemos imaginar la impresión causada por los conquistadores a su llegada a Michoacán.

152 Tal como se ve en la frase: “asentaos, agüelos, y daros han de comer y buscareos mantas que llevéis y daros he a beber y mirarémonos un poco, unos a otros las caras, y a la mañana os iréis y lo haréis saber al rey”. Alcalá, *Relación...*, f. 25v.

153 Alcalá, *Relación...*, f. 2. Es probablemente debido a su carácter engañoso que, en la actualidad, cuando se presenta como antropomorfo, Japingua –un espíritu del bosque– no permite que se le vea la faz. Gallardo Ruiz, *Hechicería, cosmovisión y costumbre...*, p. 147.

ces sorprendente que, en p'urhépecha, “cara” y “máscara” sean designados por el mismo vocablo *—ahcangariqua*.¹⁵⁴

Considerando que la cara representa una condición vigente, valdría la pena preguntarse si el uso de máscaras funerarias no representaba en el fallecido un cambio identitario.

Cuando la piel de otro se convierte en vestimenta, su uso implica un cambio en el estatus y el comportamiento de las personas. Aparentemente, quienes habían de portar los pellejos de los enemigos sacrificados se comportaban como tales “y andaban tras la gente, hombres y mujeres, y cortábanles los cabellos [...] Y tomaban de aquellos cabellos que habían quitado y metíanlos en la sangre de los que habían sacrificado y echábanlos en el fuego”.¹⁵⁵ Considerando que, según se ha visto, la toma de cabellos era signo de sometimiento, este acto representaría una suerte de sacrificio simbólico. En el caso de los sacerdotes católicos, se suponía que la piel o vestimenta les permitía ocultar su verdadero aspecto esquelético y, con ello, actuar en el mundo de los hombres, cuando en realidad pertenecían a la región de los muertos.

Unos sacerdotes y hechiceros suyos, hiciéronles en creyente a la gente, que los religiosos eran muertos y que eran mortajas los hábitos que traían, y que de noche, dentro de sus casas, se deshacían todos y se quedaban hechos huesos y dejaban allí los hábitos y que iban al infierno donde tenían sus mujeres y que vinían a la mañana [...] Decían que habían venido del cielo, los vestidos que traían decían que eran pellejos de hombres como los que ellos se vestían en sus fiestas [...] Pensaban que ellos se habían nacido así, los frailes con sus hábitos, que no habían sido niños.¹⁵⁶

A pesar de lo dicho, una diferencia importante entre las vestimentas y las pieles es que las primeras se pueden donar a gente del exterior y las segundas no.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Gilberti, *Diccionario...*, p. 241.

¹⁵⁵ Alcalá, *Relación...*, f. 10-10v. Al menos en el caso mexicana, portar la piel del sacrificado también implicaba la identificación con él. Claude-François Baudéz, “Sacrificio de ‘sí’, sacrificio del otro”, en *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p.434.

¹⁵⁶ Alcalá, *Relación...*, f. 53.

¹⁵⁷ Alcalá, *Relación...*, f. 22v, 24, 25v, 27v. No obstante, cabe aclarar que, hoy en día, se considera riesgoso regalar las propias vestimentas, pues siempre existe la posibilidad de que su nuevo propietario lo use para hacer brujería al anterior. Karla Villar, comunicación personal, 2012.

En síntesis, podemos ver que, aunque la piel y la carne se encuentran igualmente vinculadas a la identidad, éstas no lo hacen de la misma forma; la carne tiene que ver con la especie y la piel, con ciertas funciones o condiciones asumidas de manera más o menos transitoria. La carne se incorpora a partir de su consumo y se comparte entre los humanos y las deidades; la piel ajena es inconsumible, sólo se viste temporalmente para asumir actitudes específicas y únicamente se transfiere en los ámbitos más privados.

LOS MIEMBROS

Una de las primeras cosas que salta a la vista al estudiar la iconografía de la *Relación de Michoacán* es la poca atención que se presta a los miembros pues, además de que estos se sacrifican fácilmente en un proceso de simplificación de la imagen —primero las piernas y luego los brazos—, se observa muy poco detalle en su elaboración.¹⁵⁸ Menos de la mitad de los personajes tiene dedos y, aun en este caso, su número suele oscilar entre uno y seis —siendo tres y cinco los más frecuentes;¹⁵⁹ y, aunque es algo relativamente infrecuente, también salta a vista la existencia de manos y pies invertidos —en total, cinco manos y diez pies aparecen al revés. Son pocas las figuras antropomorfas con manos en el arte rupestre de la Cuenca de Pátzcuaro y, cuando las presentan, el número de dedos oscila entre dos y cinco —siendo tres y cuatro los más frecuentes.¹⁶⁰ Lo mismo sucede en las esculturas posclásicas de la región, donde el número de dedos plasmado varía entre dos y cinco.¹⁶¹

En los vocabularios la terminología referente a las extremidades es poco constante y en más de una ocasión se han observado contradicciones sobre su denominación. Sólo tres diccionarios nos presentan traducciones para “brazo”; la cuestión es que, al compararlos, se pone en evidencia cierta imprecisión sobre el segmento corporal comprendido: desde “la muñeca hasta el hombro”, del “brazo hasta el hombro” o “del sobaco a la mano”.¹⁶² La palabra “pierna” sólo aparece como tal en el diccionario de Velásquez Gallardo —quien constantemente introduce neolo-

¹⁵⁸ De las 1088 figuras antropomorfas que aparecen en este documento, sólo el 50.1% de ellas tiene brazos, y el 47%, piernas.

¹⁵⁹ El 42% de los antropomorfos tiene dedos; encontramos cinco manos con seis dedos, dieciocho, con uno solo y setenta y ocho con dos.

¹⁶⁰ Gómez Mussenth, *Análisis contextual...*, p. 116-117. Olmos Curiel, *Los petrograbados de Tzintzuntzan...*, p. 80-81.

¹⁶¹ Sanjuan Pérez, *Las representaciones humanas en Michoacán...*, p. 118.

¹⁶² Los términos referidos son *hahqui*, *quesnamburo*, *ghuanihtsicunoni* y *quirinquirixuquaro vehenani cucuisiro hononiquanihtsicunoni*.

gismos— y para ello emplea vocablos que en otros escritos designan a la pantorrilla y el muslo —*angájtakua* y *tsikájtakua*, el más usado en la actualidad.¹⁶³ En cambio, los documentos antiguos parecen haber prestado especial atención a las coyunturas, pues además de encontrarse un léxico cuantioso éste muestra ser sumamente recurrente; tal cosa sucede especialmente con el hombro, *quesnambu*, la axila, *quirin quirixuqua*, la cadera, *thurutsiqua*, *xenguetsqua*, *anhajtarhakua* o *shegué*, el tobillo, *huatzirio* o *etuqua*, y el codo, *cucuis*.¹⁶⁴ Tal como me señaló Karla Villar, el término “coyuntura” existe en p’urhépecha —*kutukua*, *kuturhutani*.¹⁶⁵

De hecho, las articulaciones —y la posibilidad de movimiento asociado a ellas— parecen haber sido tan importantes para los michoacanos que, en el mito recogido por Ramírez sirven para distinguir entre los prehombres y la verdadera humanidad.

Los hombres decían aver hecho los dioses de ocho pelotillas hechas de ceniza, ruciadas con sangre [...] y a cabo de averlas tenido algunos días en un bacín, de las quatro salieron varones; y de las otras quatro, mujeres; pero sin coyuntura ninguna; de manera que no se podían sentar ni menear.¹⁶⁶

Además de posibilitar el uso cotidiano del organismo, la capacidad de movimiento da lugar a un cierto lenguaje corporal que, aunque difícil de descifrar, quedó plasmado bajo la forma de una amplia gama de posiciones en la *Relación de Michoacán*.

Notamos para empezar que la ausencia de brazos y piernas denota una actitud pasiva y probablemente receptiva; este es, por ejemplo, el caso de las atentas muchedumbres a las que el *petámuti* y el capitán general dirigen sus respectivos discursos, o las imágenes de Curicaueri, los gobernantes y los guerreros muertos en batalla como bultos a los que se dirigen ofrendas y sacrificios (figuras 2, 3, 10, 11 y 19).¹⁶⁷ Además de portar vestimentas claramente diferenciadas, los hombres y las mujeres pueden ser fácilmente reconocidos por las posiciones que adoptan: los primeros suelen figurar de pie o sentados, mientras que las segundas aparecen erguidas o hincadas. No todas las mujeres aparecen arrodilladas, pero sólo ellas figuran en tal postura; si este criterio también fuera aplicable a la escultura —lo cual es

¹⁶³ Velásquez Gallardo, *Diccionario*...

¹⁶⁴ *Diccionario grande*...; Gilberti, *Diccionario*...; Lagunas, *Arte y diccionario*...; Botello, *Catecismo*...; Lathrop, *Vocabulario*...

¹⁶⁵ Karla Villar, comunicación personal, 2011. Véase Lathrop, *Vocabulario del idioma p’urhépecha*, p. 8.

¹⁶⁶ Ramírez, “Relación sobre la residencia...”, p. 345.

¹⁶⁷ Alcalá, *Relación*..., f. 15v, 133, 96v, 20.

posible pues, hasta ahora, no hemos encontrado ningún varón de rodillas o fémica sentada—, sería un argumento más para mostrar que la figurilla del Museo Regional no representa a Curicaueri sino a una entidad femenina.¹⁶⁸ A esto se suma que los cuerpos de las mujeres nunca son objeto de simplificación. Las posiciones también son relevantes en la distinción entre sacerdotes y “caciques”, pues, aunque suelen portar vestimentas muy similares, los primeros tienden a aparecer de pie y los segundos sentados.¹⁶⁹

En la *Relación de Michoacán*, al igual que en otros documentos pictóricos mesoamericanos, una mano alzada con el índice extendido significa que el personaje se encuentra hablando o dando una orden; esto también se observa en documentos tardíos como el *Lienzo de Nahuatzen* y las ilustraciones de Beaumont.¹⁷⁰ Una mano sobre el cabello es un gesto de consuelo hacia la mujer que ha perdido a su marido (figura 11).¹⁷¹ La cabeza recargada en una mano y la otra sobre el vientre expresa la preocupación de Tariácuri por el paradero de sus sobrinos, del señor de Yziparamucu por el comportamiento de su pueblo y de un mensajero de Vresqua ante la respuesta de Tariácuri (figura 16).¹⁷²

Más allá del uso de las manos derecha e izquierda para indicar los rumbos cardinales, las fuentes documentales aportan muy poca información sobre el simbolismo de las manos.¹⁷³ Si acaso el único dato significativo es la amputación del dedo como metonimia de la muerte por brujería.

Si era hechicero, traían la cuenta de los que había hechizado y muercto; y si alguno había muercto, su pariente del muercto cortábale un dedo de la *mano* y

¹⁶⁸ “Las mujeres, en cambio, casi siempre están hincadas. Se les distingue por el cabello largo y suelto; por la falda corta, generalmente decorada con rayas de colores; por los senos, pues normalmente llevan el torso desnudo y por los aretes”. Espejel Carbajal, *La justicia y el fuego...*, p. 73.

¹⁶⁹ Si bien es cierto que el 61.4 % de los sacerdotes aparecen sentados, también hay que considerar que todos ellos provienen de la misma lámina; se trata de una de esas ilustraciones de la estructura social que, siguiendo un mismo principio organizativo, presenta a las figuras principales en el centro y a los demás sentados a su alrededor. En el resto del documento, los sacerdotes siempre se presentan de pie. Alcalá, *Relación...*, f. 9.

¹⁷⁰ Alcalá, *Relación...*, f. 1, 61, 71, 79; Espejel Carbajal, *La justicia y el fuego...*, p. 73; *Lienzo de Nahuatzen* en Roskamp, “El Lienzo de Nahuatzen: origen y territorio de una comunidad de la Sierra Tarasca, Michoacán”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, v. XXV, n. 100, p. 279-311, 2004; Beaumont, *Crónica...*, v. II.

¹⁷¹ Alcalá, *Relación...*, f. 20.

¹⁷² Alcalá, *Relación...*, f. 101, 124v, 98v.

¹⁷³ Alcalá, *Relación...*, f. 17v, 34, 123v.

traíale revuelcto en algodón y veníase a quejar. Si había arrancado el maíz verde, uno a otro, traía de aquellas cañas para ser creídos.¹⁷⁴

Todavía en la época actual se supone que al cortar el dedo al cadáver de quien murió en desgracia se puede poner al muerto a su servicio. También se dice que un dedo de muerto puede servir para abrir puertas.¹⁷⁵

Tal como se observa en muchos códices del centro de México, en nuestro documento las marcas de pies suelen representar la trayectoria seguida en un camino (figura 16).¹⁷⁶ Lo interesante es que esto no sólo se observa en otras fuentes de la región sino también en el arte rupestre —en las cuencas de Zacapu y Pátzcuaro; de hecho, todavía en la actualidad se graban huellas de huaraches en el sitio de Caránguirio para indicar el camino que tomaron los gigantes cuando bajaron del cielo a ver si la tierra ya se había enfriado (figuras 17 y 18).¹⁷⁷

Casi todos los personajes de nuestro documento aparecen descalzos. Sin embargo, encontramos poco más de treinta pares de pies con sandalias; dado que en la mayoría de los casos se trata de individuos destacados, tal atributo parece marcar una diferencia jerárquica (figura 1).¹⁷⁸ Si recordamos que para ver al *cazonci* los otros señores se tenían que descalzar, resulta evidente que los huaraches actuarían como un símbolo de estatus relativo: el que los trae es superior a todos los que se ven en la imagen, pero eso no implica un rango particular.¹⁷⁹ Obviamente, la asociación entre el pie y el nivel social nos ayuda a entender mejor el efecto del castigo que se aplicó a Tares Vpeme —una deidad del pulque que quedó coja al ser precipitada del cielo por los otros dioses; la fractura del pie, en este caso, sería un signo de

¹⁷⁴ Alcalá, *Relación...*, f. 61v.

¹⁷⁵ Carrasco, *El catolicismo popular de los tarascos*, p. 123, 145.

¹⁷⁶ Alcalá, *Relación...*, f. 46, 124v, 15v. Aunque los personajes vayan a caballo, las huellas dejadas son humanas.

¹⁷⁷ Véase Roskamp, “El Lienzo de Nahuatzen...”, p. 279-311; Hans Roskamp, *La historiografía indígena de Michoacán: el Lienzo de Jucutacato y los Títulos de Carapan*, Leiden, Research School CNWS, 1998. Patricia Carot, 2009, comunicación personal; Martínez, Castilleja y Oliveros, “Caránguirio...”.

¹⁷⁸ Se trata del *petámui*, el capitán general, algunos chichimecas, el sacerdote Nacá, Tariácuri, un criado de Zurumban, los dos amantes de la mujer de Tariácuri, el gobernador, el último *cazonci*, Don Pedro, un guerrero, un cacique, y Timas.

¹⁷⁹ Alcalá, *Relación...*, f. 13. Algo semejante parece haber sucedido entre los antiguos nahuas pues, aunque habitualmente todo mundo usaba huaraches, en la ciudad los *macehualtin* debían ir descalzos y sólo los nobles llevaban calzado. Véase Pablo Escalante Gonzalbo, “La casa, el cuerpo y las emociones”, en *Historia de la vida cotidiana en México*, Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 241.

degradación.¹⁸⁰ También conocemos un relato contemporáneo en el que se dice que, originalmente, el coyote era un hombre que tenía por esposas a “las cabrillas” (o pléyades), que, tras haber cometido adulterio con las tuzas, fue derribado del cielo y, como consecuencia de ello, quedó cojo.¹⁸¹

Aunque todavía es algo que nos parece difícil de interpretar, pudiera suponerse que el hecho de que Tangaxoan se dijera más molesto que su hermano por ser “de chicos pies y delgado de cuerpo”, implica que un pie pequeño era de por sí una marca de humillación.¹⁸²

En síntesis, podemos decir que, aunque los datos son escasos, parece claro que, en la iconografía, las miembros no son por sí mismos relevantes, sino tan sólo porque permiten el movimiento —una capacidad característica de la humanidad vigente. Y es gracias a tal posibilidad que se nos muestra una cierta variedad de posiciones portadoras de sentidos relacionados con el estatus, las actitudes y las acciones de los personajes figurados.

LO FRÍO Y LO CALIENTE

Múltiples estudiosos de la cultura p’urhépecha contemporánea han señalado la creencia en que los diferentes seres y objetos del mundo están dotados de cualidades frías o calientes cuyo contacto incide en el desarrollo de los humanos y el entorno en general. Las variaciones climáticas afectan el balance térmico de las diferentes entidades que pueblan el cosmos; así, por ejemplo, se supone que las temporadas húmeda, seca, fría y caliente vuelven a las personas particularmente susceptibles de padecer tipos específicos de enfermedades que se procura contra-

¹⁸⁰ Alcalá, *Relación...*, f. 111v; José Corona Núñez, “Esquema de deidades de los tarascos antiguos” en *Cuarta Reunión de Mesa Redonda: El Occidente de México*, México, Museo Nacional de Historia, Sociedad Mexicana de Antropología, 1948, p. 139; Guilhem Olivier, *Moqueries et Métaphores d’un Dieu Aztèque, Tezcatlipoca. Le Seigneur au Miroir Fumant*, Paris, CEMCA, Institut d’Ethnologie, 1997, p. 272.

¹⁸¹ José Luis Huerta, “Los Coyotes. (Jiuatsí uandáskua) Cuentos P’urhépecha», en <http://www.purhepecha.com.mx>, 2011.

¹⁸² Recuérdese que esta afirmación se asocia al hecho de que Hiucha se negara a dar de comer a los sobrinos de Tariácuri y no les repartiera mantas como a los otros señores. Alcalá, *Relación...*, f. 128. Considerando que en la literatura española de la época las descripciones de los personajes son sumamente detalladas y en la *Relación de Michoacán* prácticamente nulas, podemos deducir que la enunciación de tales rasgos en éste personaje y circunstancia es particularmente significativa. Véase, por ejemplo, Miguel de Cervantes, *La Galatea*, Florencio Sevilla Arroyo; Antonio Rey Hazas (eds.), Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 1994, p. 220. Franco Meregalli (coord.), *Historia de la Literatura Española*, v. I, Madrid, Cátedra, 1990 sobre el Siglo de Oro.

rrestar consumiendo alimentos de la naturaleza opuesta.¹⁸³ Aunque las fuentes antiguas son poco explícitas al respecto, parece ser que la clasificación de los alimentos ya seguía estos mismos principios desde el siglo XVI.

El testimonio más explícito es, sin duda, el de la “Relación de Chilchotla” donde se explica que “en las enfermedades que estos indios tienen, proceden todas las más de frialdad [...] Si están con frío, se ponen al sol, que es enfermo, hasta que los traspasa, desnudos en pelo; y si tienen calentura, se desnudan y se meten en el río y se bañan muchas veces, y, algunos se meten en baños [calientes] y, después que salen sudando se ponen al aire y se echan mucha agua fría”.¹⁸⁴ En la “Relación de Tancítaro”, se dice del cacao “que es muy frío, suele hacer poco provecho a los que lo beben estando calurosos, y aun han muerto algunos”; mientras que, según la “Relación de Tiripitio”, el aguacate “es buena comida mantecosa y su calidad caliente”.¹⁸⁵

Cabe destacar que, en la actualidad, la oposición entre estas clases de propiedades no sólo se encuentra en el ambiente sino que, sobre todo, es constitutiva de los hombres. De este modo, se supone que al nacer todo ser humano se encuentra dotado de cierta cantidad de calor indispensable para la vida —lo ideal es un cierto estado de equilibrio con predominio del componente calórico. Este calor se incrementa durante los primeros años de existencia y alcanza su punto más alto cuando el individuo llega a la madurez. Después, inicia un gradual enfriamiento que culmina con la vejez y la muerte. Durante este proceso las diferentes actitudes y acciones que emprendan los sujetos, apegándose en mayor o menor medida al canon moral tradicional, implicarán la pérdida más o menos acelerada de su valor energético; de suerte que quienes eviten beber, desvelarse o ser sexualmente promiscuos tendrán mayor aprovisionamiento calórico de qué echar mano al final de la vida que quienes lleven una existencia disoluta y entregada a los placeres.¹⁸⁶

¹⁸³ Elizabeth Motte-Florac, “Santos, humores y tiempo: El clima y la salud entre los purépechas de la Sierra Tarasca (Michoacán, México)”, en Annamaria Lamel, Esther Katz y Marina Goloubinoff (eds.), *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, México, CEMCA, CIESAS, Institut de Recherche pour le Développement, 2008, p. 481-518.

¹⁸⁴ “Relación de Chilchotla” en *Relaciones geográficas...*, p. 109.

¹⁸⁵ “Relación de Tancítaro” y “Relación de Tiripitio” en *Relaciones geográficas...*, p. 294, 354. No ignoramos la existencia de principios equivalentes en la medicina hipocrática, mas la clasificación de plantas endémicas sugiere que aquí más bien se trata de concepciones indígenas. Para una discusión más profunda sobre el tema, véase Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996.

¹⁸⁶ Foster, *Tzintzuntzan...*, p. 130-131. Foster cree que esto viene de la teoría de los humores de los griegos. Sin embargo, esto implicaría suponer que la influencia externa no es continua y que en las

Sin embargo, la calidad tempélica de los diferentes entes está lejos de ser uniforme; quienes poseen una naturaleza caliente serán particularmente resistentes a las enfermedades frías, mientras que quienes tengan menos calor estarán más expuestos a los padecimientos de la misma índole. Emociones como el enojo, la envidia y el miedo implican el aumento en la temperatura de quienes las experimentan; el trabajo, el sueño y una alimentación desordenada también son condicionantes de un mayor calor corporal. El desequilibrio en el estado tempérico de los individuos no sólo implica un riesgo para la propia salud sino que, al irradiarse como ‘mal de ojo’, éste también puede dañar a quienes se encuentran en el entorno.¹⁸⁷

Lo interesante aquí es que, en la persona, lo frío y lo caliente no se reducen a cualidades abstractas sino que, al menos ocasionalmente, se concretizan al interior del cuerpo. El corazón, los pulmones, los intestinos y las coyunturas son calientes, el cabello y las verrugas son fríos, y ambos componentes circulan por el organismo a través de la sangre y el aire o se expelen como excremento, sudor y saliva.¹⁸⁸ En otros términos, no se trata tanto de esencias incorpóreas que atravesasen a los hombres sino de medios casi físicos por los que los cuerpos se relacionan entre sí y con el universo que les circunda.

LA IMAGEN CORPORAL P'URHÉPECHA Y LAS CONCEPCIONES ANÍMICAS MESOAMERICANAS

Alfredo López Austin, en su trabajo pionero *Cuerpo humano e ideología*, aborda las concepciones corporales mexica a partir de las interacciones que se producen entre tres principales entidades anímicas concentradas en tres centros principales; el *teyolia*, en el corazón, el *ihiyotl*, en el hígado, y el *tonalli* en la cabeza. Siendo la principal fuente de vitalidad de todo lo animado, el *teyolia* —de *yol* “vida”— se encontraba indisolublemente atado a su envoltura corporal durante la vida de los humanos sobre la tierra; tras la muerte, es esta entidad la que viajaba al inframundo para purificarse y reciclarse en un nuevo ser de la misma especie. El *tonalli* —de *tona* “irradiación”— era un componente calórico que, aunque en última instancia emanaba del sol o la pareja suprema Ometecuhtli y Omecihuatl, adquiriría cualidades específicas en función de la fecha oficial de nacimiento de las criaturas. En virtud

sociedades tradicionales pueden conservarse cosas olvidadas por Occidente sin adaptarlas a su propio sistema de creencias.

¹⁸⁷ Foster, *Tintzuntzan...*, p. 185-187; Ruiz Méndez, *Ser curandero en Uruapan...*, p. 139-153; Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p'urhépecha*, p. 97, 105, 115.

¹⁸⁸ Barba de Piña Chan, “Apuntes...” , p. 185-187.

de su signo calendárico esta segunda clase de entidad condicionaba el destino y las cualidades de la persona a la que se asociaba, sin embargo, eso no significaba que la calidad de los sujetos estuviera del todo predeterminada, sino que, en función del respeto o violación de las normas tradicionales, el *tonalli* podía corregirse, fortalecerse o, por el contrario, arruinarse. Es este tipo de esencia la que se separaba del cuerpo durante el sueño y la que podía ser atrapada por divinidades acuático telúricas para provocar aquella patología conocida como “susto”. Ocurrido el deceso, el *tonalli* parece haber permanecido en el cuerpo, siendo devorado por la tierra en el proceso de corrupción del cadáver o, en los casos de cremación, conservado al interior de una estatuilla junto con las cenizas y huesecillos sobrantes. El *ihiyotl*, o “vaho”, era una entidad gaseosa, derivada de la influencia celeste en el ritual de asignación del nombre, que se encontraba estrechamente ligada a las emociones de las personas. Como consecuencia de las transgresiones a la ética grupal, esta entidad podía corromperse y no sólo provocar malestar a su propietario sino también afectar a los seres del entorno. Una vez fallecido el individuo, el *ihiyotl* parece haber permanecido algún tiempo como sombra o fantasma en las inmediaciones del lugar de muerte o de depósito del cadáver para después disiparse lentamente en el ambiente.¹⁸⁹

En un trabajo reciente hemos podido observar que, aun si existe una gran variabilidad, este tipo de concepciones tienen cierto eco en otros pueblos mesoamericanos y de regiones vecinas.¹⁹⁰

Tanto entre los tarascos como en los otros casos mesoamericanos, el corazón aparece vinculado al pensamiento, las emociones, el comportamiento moral y, como es sabido, constituye junto con la sangre la principal “moneda de cambio” con las deidades entre la creación y el ofrecimiento sacrificial. Aunque también se distribuye por el cuerpo a través de la sangre, la particular concentración de *tonalli* en la cabeza hace que, al igual que en los michoacanos antiguos, para los mexica este segmento corporal estuviera particularmente ligado al estatus y función al interior del grupo. De suerte que al arrancarse a los delincuentes los cabellos de la coronilla se produciría una suerte de muerte simbólica en la que lo que se destruía no era tanto la vida del sujeto sino su identidad social.¹⁹¹ Por toda Mesoamérica se encuentran difundidas las creencias que vinculan la vitalidad humana a la interacción

¹⁸⁹ López-Austin, *Cuerpo Humano e Ideología...*

¹⁹⁰ Roberto Martínez González, “El alma de Mesoamérica: unidad y especificidad en las concepciones anímicas de sus indígenas”, *Journal de la Société d’Américanistes*, v. XCIII, n. 1-2, p. 7-50. (2008)

¹⁹¹ Roberto Martínez González, “El tonalli y el calor vital entre los nahuas: algunas precisiones”, *Anales de Antropología*, v. XL, n. 2, p. 117-151. (2007b)

entre componentes fríos y calientes, internos y externos; al menos entre los nahuas esta dualidad se encuentra representada en el cuerpo por dos principios de naturaleza opuesta: el aliento y el calor vital.¹⁹² Recordemos que también para los mexica los huesos de los seres de épocas anteriores son la materia con la que se produce originalmente a la humanidad actual y que el robo de huesos y segmentos corporales de cadáveres igualmente dotaba de poderes sobrenaturales a sus poseedores —en este caso, gracias a la apropiación del *ihiyotl* del muerto.¹⁹³ Mientras que la acción de sepultar un cadáver era tratada como un acto fecundante que permitía la fertilización de la tierra y, a través de su paso por el inframundo, la separación de las materias cárnicas y óseas; al término de dicho proceso los huesos quedarían convertidos en una suerte de semilla capaz de generar vida bajo formas diferentes al término de una era o sol.¹⁹⁴

Es obvio que todas estas coincidencias muestran que la antigua imagen corporal p'urhépecha formaba parte de un amplio complejo cosmovisional mesoamericano y, por consiguiente, estaríamos tentados a recurrir a los complejos anímicos regionales para explicar las oscuras representaciones michoacanas. El único problema es que prácticamente no poseemos dato alguno sobre las concepciones anímicas tarascas.

EL CUERPO ABIERTO Y EL CUERPO DESALMADO

Cuando revisamos la enorme bibliografía que hasta hoy se ha generado en torno a la noción de persona, salta a la vista la casi omnipresente división del ser en dos tipos de componentes: el cuerpo, tangible y perenne, por un lado, y el alma, inmortal y sutil, por el otro. Incluso, han sido frecuentes los pensadores que han postulado la universalidad del alma, desde Tylor, que veían al animismo¹⁹⁵ como el motor original del pensamiento religioso, hasta Descola, con la mucho más sutil distinción entre “interioridad” y “fisicalidad”¹⁹⁶, pasando por Arbman y el dualismo del alma

¹⁹² Roberto Martínez González, “El *ihiyotl*, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica”, *Cuicuilco*, 2006b, v. XIII, n. 38, p. 177-199.

¹⁹³ Sahagún, *Florentine codex*, v. VI, p. 62, v. X, p. 39.

¹⁹⁴ Roberto Martínez y Luis Fernando Núñez, “La carne pegada al hueso: planteamiento sobre la concepción del cadáver entre los nahuas del Posclásico Tardío”, *Diario de Campo*, 2008, n. 99, p. 40-48.

¹⁹⁵ Entendido como la creencia en un principio de vitalidad y agencia incorpóral común a todos los objetos y seres del mundo.

¹⁹⁶ “Por el término vago de ‘interioridad’, hay que entender una gama de propiedades reconocidas por todos los humanos y que recubre en parte aquello que nosotros ordinariamente llamamos espíritu, alma o conciencia —intencionalidad, subjetividad, reflexividad, afectos, aptitud para significar o para soñar. También pueden incluir ahí los principios inmateriales que causan la animación [...] En

primitiva, Lévy-Bruhl, con la idea del espíritu como medio para la participación mística con el universo, y Crawley que veía al ánima como un producto mental del constante miedo en que vive el hombre –entre muchos otros que han cometido tal error, me incluyo a mí mismo.¹⁹⁷

Sin embargo, todavía vale la pena preguntarse si la distinción entre cuerpo y alma se encuentra realmente en la mayoría de los pueblos estudiados o si más bien se trata de algo tan profundamente inscrito en nuestras mentalidades que tendemos a adjudicarlo indiscriminadamente a cualquiera que sea el grupo observado.¹⁹⁸

A mi parecer, la respuesta correcta es más bien la segunda, pues si comparamos diferentes definiciones de “alma” que se desprenden de las típicas concepciones judeocristianas, sólo encontramos como puntos en común algunas vagas ideas sobre la vitalidad, la identidad, la capacidad de agencia, el sueño y la vida después de la muerte.¹⁹⁹ “Alma” no es una realidad preexistente al trabajo del investigador, es

resumen, se trata de esta creencia universal en que existen características internas al ser o toman en él su fuente, sólo deducible en circunstancias normales por sus efectos, y que son vistos como responsables de su identidad, de su perpetuación y de algunos de sus comportamientos típicos”. Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard, 2005. Al menos, para el caso de Mesoamérica, este término me parece inadecuado pues, muchos de los atributos que supuestamente caracterizan a las “interioridades” provienen de fuera del cuerpo o se ubican en una entidad exterior y material comúnmente llamada *nagual* o *tonal*.

¹⁹⁷ Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, Londres (The Collected Works of Edward Burnett Tylor, 3-4); Murray, 1994; Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*; Arbmán Ernst, “Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellungen mit besonderer Rücksicht auf Indien, [1]-2, *Le monde oriental: revue de études orientales*, Uppsala, Le monde oriental, v. 20, 1926, p. 85-226; v. 21, 1927, p. 1-185; Håkan Rydving, “Los cantos, los nombres y la vida. concepciones samis de la persona”, en *Perspectivas del norte. Cinco textos sobre la lengua y la cultura de los samis*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas-Embajada de Suecia, 2012, 130 p.; Lucien Lévy-Bruhl, *El alma primitiva*, Eugenio Trías Sagnier (trad.), Barcelona, Península, 1974; Alfred Ernest Crawley, *The idea of soul*, Londres, Hardcover Publisher, 1981; Roberto Martínez González, “Las entidades anímicas en el pensamiento maya”, *Estudios de Cultura Maya*, v. XXX, p. 153-174. (2007a)

¹⁹⁸ Obviamente, no podemos ignorar el brillante trabajo de Rydving quien aborda el tema del nombre y la persona entre los sami del siglo XVII sin recurrir al “alma”. Håkan Rydving, “Los cantos, los nombres y la vida...”.

¹⁹⁹ Véanse, por ejemplo, Louis Bouyer, *Diccionario de teología*, Francisco Martínez (trad.), Madrid, Herder, 2002, p. 49; Claude Rivièrre, “Soul”, *The encyclopedia of religion*, Mircea Eliade (coord.), Nueva York-Londres, MacMillan Publishing Company, 1987, v. XIII, p. 426-431; William L. Reese, *Dictionary of philosophy and religion. Eastern and Western thought*, Nueva York, Humanity Books, 1996, p. 723; Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Madrid, Akal Editor, 1982, p. 227.

una categoría analítica con la que, a partir de un proceso de traducción, intentamos aproximarnos a la cultura del Otro. De modo que, si dicha herramienta se muestra inoperante en un caso dado, sería preferible prescindir de ella.²⁰⁰

Lo primero que notamos al abordar la noción de persona entre los antiguos p'urhépecha es que, en las crónicas tempranas, los datos sobre el alma son prácticamente nulos. Los diccionarios antiguos nos ofrecen tres términos diferentes como traducciones de “alma”, “ánima” y “espíritu”; *mintzita*, *tziperahperiquay* y *hiretaqua*. *Tzipequa* aparece como “vida”, “contento”, “regocijo”, “alegría” y, en general, la raíz *tzipe* se relaciona a lo animado y la vitalidad; *hiretaqua*, traducido como “espiritual soplo”, o “anhelito”, suele ligarse a la respiración²⁰¹; y *mintzita* figura con el sentido general de “corazón, meollo”.²⁰² Hemos visto en otras ocasiones que tales sentidos son sumamente comunes en las traducciones de “alma” a múltiples lenguas mesoamericanas.²⁰³ La cuestión es que éstas también se presentan en otros pueblos cristianizados en los siglos XVI y XVII; entre los más remotos figuran los sami de Escandinavia.²⁰⁴ A ello se suma que los sentidos de “aliento” y “vida” se encuentran igualmente en los términos para “alma” de las lenguas romances y que, como señala Baschet, también en la Europa medieval se suponía que esta clase de entidades radicaba en el corazón.²⁰⁵ Todo esto parece sugerir que, como en muchas otras ocasiones, lo que observamos aquí es producto de la manipulación del vocabulario indígena por parte de los frailes para crear términos útiles a la trasmisión de significados cristianos. Como ejemplos de ello tenemos las traducciones “absolver de los pecados” *thauacurita cueratspenstani* y “bautizar” *ytsiatahtsicuhpeni*.²⁰⁶

²⁰⁰ Eso sin mencionar que el uso de conceptos tan genéricos –sobre todo cuando no se presentan los vocablos indígenas– tiende a aplanar la realidad y producir una impresión de continuidad donde no necesariamente la hay; más que esclarecer las representaciones indígenas, usamos “alma” para evitar explicar todos aquellos heterogéneos conceptos que recurrentemente se nos presentan como difícilmente clasificables. No queremos decir con esto que “alma”, “entidad anímica” o “interioridad” no puedan ser categorías útiles, sino, simplemente, que no siempre son pertinentes y que la actual tendencia suele abusar de ellas produciendo múltiples confusiones y falsos datos.

²⁰¹ Aunque, en opinión del autor del *Diccionario grande*, “esta rraíz, *hire-*, *xahcape-*, significa darse priesa, apresurarse, dar priesa y apresurar a otros”.

²⁰² *Diccionario Grande...*, v. I, p. 33, 45, 46, 49, 63, 106-107 171, 215, 233, 333, v. II, p. 239, 240, 332-335, 824; Gilberti, *Vocabulario...*, p. 92, 169.

²⁰³ Martínez González, “El alma de Mesoamérica...”.

²⁰⁴ Håkan Rydving, comunicación personal, 2009.

²⁰⁵ Jérôme Baschet, “Âme et corps dans l'Occident médiéval: une dualité dynamique entre pluralité et dualisme”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 2000, n 112: p. 9.

²⁰⁶ *Diccionario grande...*, v. I, p. 14. Gilberti, *Diccionario...*, p. 222.

La palabra “alma” está absolutamente ausente en la *Relación de Michoacán*, “espiritito” sólo aparece en relación a nociones cristianas y “ánima” es empleada, en una única ocasión, para referirse al destino postmortem de quienes eran sacrificados.²⁰⁷ Es interesante notar que este último término figura en el mismo contexto en la obra del jesuita Ramírez, al explicar: “Quanto a la ynmortalidad del ánima, y los lugares donde yban, tenían también grandes desatinos; aunque conocían aver cielo, donde yban los dioses y los demás que lo merecían haber sido; y el ynfierno, donde yban la demás gente”.²⁰⁸ Dado el empleo de conceptos cristianos como “cielo” e “infierno”, no nos resulta descabellado suponer que en ambos escritos el uso del término “ánima” deriva de que, como sucede entre muchos de nosotros, para los cronistas de la época era impensable que alguien creyera alcanzar su morada última con todo y cuerpo. Esto pudiera hacerse evidente en un pasaje de la *Relación de Michoacán* en el que se explica que “cuando les decían que habían de ir al cielo no lo creían y decían: –nunca vemos ir ninguno”.²⁰⁹ Otra posible evidencia de la inexistencia de conceptos equivalentes a “alma” entre los p’urhépecha de la colonia temprana es que, en el *Testamento de Dn. Fernando Titu Vitsiméngari*, un documento casi enteramente escrito en lengua indígena y muy probablemente dirigido a sus hablantes –pues es sabido que este cacique de Tzintzuntzan hablaba perfectamente español–, el escribano utiliza la palabra “ánima” en lugar de cualquier vocablo p’urhé.²¹⁰

En la actualidad, se suele hablar de dos “entidades anímicas”; el *mintzita*, o “alma” en español, y la *zuanda*, o “sombra”. Sin embargo, aunque existe una cierta claridad en cuanto su destino postmortem –la primera va a La Gloria y la segunda se queda cerca de la tumba o lugar de muerte del individuo–, parece haber confusión en cuanto a su ubicación –ambas pueden residir en el corazón o la cabeza– y cual de ellas es la que se separa del organismo durante la vida –algo que, aparentemente, se atribuye a las dos y sus efectos son prácticamente idénticos. Además, se equipara al “alma” y la “sombra” “cuando se dice que tienen que ver con el intelecto,

207 Alcalá, *Relación...*, f. 3v, 94.

208 Ramírez, “Relación sobre la residencia de Michoacán [Pazcuaro]”, p. 361.

209 Alcalá, *Relación...*, f. 53.

210 “Testamento de Dn. Fernando Titu Vitsiméngari”, en *La arqueología en los Anales del Museo Michoacano (Épocas I y II)*, Angelina Macías Goitia y Lorena Mirambell Silva (coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993, p. 255-259. Más explícitamente, Jacinto Zavala argumenta que, para los tarascos, “no hay separación alma-cuerpo [...] Los vivos no experimentan separación entre un principio vital y el cuerpo, ya que lo que hace que se mueva (*tziperahpei*) el corazón (*mintzita*) es el alma (*mintzita tziperahpei*) como algo que actúa corporalmente y no de manera independiente con la vida propia”. Jacinto Zavala Agustín, *Mitología y modernización...*, p. 20.

con las facultades mentales y con la imaginación; con la respiración, con la circulación de la sangre, con la digestión, con los estados de ánimo y con los sentimientos”.²¹¹ Por otro lado, se supone que son las “almas” de los muertos quienes encuentran a sus deudos el 2 de noviembre.²¹² Sin embargo, en los relatos concretos, se suelen prestar cualidades corporales a los visitantes; se dice que pesan cuando se sientan en la cama de sus anfitriones o que su carne se corrompe bajo los efectos de la putrefacción hasta quedar descarnados.²¹³ Dicho sea de paso, en la narrativa tradicional se suelen emplear los mismos términos para designar al ánima errante de un muerto —*uarhíri*— y al cadáver.²¹⁴

De hecho, conocemos un relato en el que el protagonista hace un pacto con el diablo y, a cambio de riqueza, entrega el “alma” de su esposa; lo interesante es que el demonio se lleva todo el cuerpo.

Se oye de un señor de Cheranástico, uno que había prometido algo y luego no quería cumplir el trato... un señor que tenía muchas borregas, tenía ganado, tenía máquinas, tractores... todo. Y si alguna cosa le robaban o el maíz... de vuelta estaba ahí como si no le robaran nada. Pero pasó que cuando se había muerto su señora... estaban en el velorio y rezando ya... y en esto, cuando ya mero estaban rezando, en ese rato se hizo un aire, un remolino feo ahí... y apagó las velas, los cirios que estaban prendidos ahí. Los apagó y la gente quedó así *nomás*... Y así se quedó oscuro y volvieron a prender las velas y vieron que ya la vecina no estaba ahí. Y cuando se fijaron en la mesa ya no había nada de señora. Se la había llevado ya... *Ese* se había pagado el trato así *nomás*... Ya

211 Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p'urhépecha*, p. 84-89. “Con la pérdida de una u otra entidad se ‘pierde el valor’, la persona ‘se entristece’, se asusta fácilmente, ‘huele mal’, se vuelve nerviosa, ‘siente la nuca pesada’, ‘no quiere comer’, ‘se siente sofocado’, ‘se va acabando’. Además un individuo que pierde la sombra experimenta la necesidad de salir a que le ‘pegue’ el sol y/o el aire. La vivacidad de la mirada es signo de poseer alma y sombra”. Un informante del mismo autor usa indiscriminadamente los términos “alma”, “espíritu” y “sombra” al explicar: “no sólo somos un cuerpo así ... también somos otra cosa que es el alma o la sombra o el espíritu”. Gallardo Ruiz, *Hechicería, cosmovisión y costumbre...*, p. 80, 90.

212 Nicolás León, *Los tarascos. Notas históricas, étnicas y antropológicas*, 3a parte, México, Imprenta del Museo Nacional, 1906, p. 177; Dora Sierra Carrillo, “La muerte entre los tarascos”, *Arqueología mexicana*, 2002, v. X, n. 58: p. 68.

213 Aída Castilleja, comunicación personal, 2009. Cruz Refugio Acevedo Barba *et al.*, *Mitos de la Meseta Tarasca*, p. 51-53; Cárdenas Fernández, *Los cuentos en lengua p'orhé...*, p. 337.

214 Carrasco, *El catolicismo popular de los tarascos*, p. 107.

la había recogido pues el Satanás, o ese como mal remolino la había recogido *pues ya*".²¹⁵

Comúnmente, se acepta que tanto las personas como los animales están dotados de alma; sin embargo, sabemos que la humanidad del ser no radica ahí sino justamente en lo corporal.²¹⁶ Contamos incluso con una definición moderna de "persona" donde lo que prima no es el aspecto anímico sino el comportamental.

Una persona existe en cuanto forma parte de la comunidad y se comporta con dignidad; así como los antepasados; nosotros decimos *inde k'ò jindeesti*, 'él sí es'... Es el que está consciente, es saber comprender y escuchar. Persona con sentimientos, voluntad y buena intención, es el que piensa antes de actuar... Una persona deja de serlo cuando ha perdido la dignidad, la *k'urhátzekua* que es la vergüenza.²¹⁷

Para resumir, tenemos que las crónicas antiguas no nos proporcionan información alguna sobre el "alma", los términos por los que se traduce este concepto son sospechosamente parecidos a los cristianos, las concepciones actuales son ambiguas e imprecisas y, sobre todo, tanto el vocabulario como las explicaciones indígenas de la persona pueden prescindir de ella, pero suelen poner el acento en lo social.

En otras palabras, si no es factible abordar al ser humano a partir de la dualidad cuerpo/alma —que pudiera no haber existido—, más vale abordar a la persona desde la interacción entre el cuerpo y la sociedad —algo que parece fundamental para el p'urhépecha actual.

A partir de los pocos datos disponibles hemos visto que los sentidos asociados a las partes del cuerpo no son en modo alguno exclusivos; aunque existen variantes en su uso, la cabeza, los pies y la piel pueden indicar el estatus de los personajes, mientras que la sangre y el corazón se asocian al pensamiento, las emociones y las facultades. El hueso, la carne, la cabeza, la sangre y el corazón se asocian a la vitalidad; sin embargo, el hueso esta desprovisto de un carácter identitario, la carne sólo se vincula a la especie y el corazón junto a la sangre se refieren a las cualidades personales. Al ser contenedores de vida, todos estos elementos pueden ser asimila-

²¹⁵ Gallardo Ruiz, *Hechicería, cosmovisión y costumbre...*, p. 145.

²¹⁶ Gallardo Ruiz, *Hechicería, cosmovisión y costumbre...*, p. 158. Zantwijk Van Ram, *Servants of the saints. The social and cultural identity of a Tarascan community in Mexico*, Amsterdam, Van Gorcum y Compañía, 1967, p. 194.

²¹⁷ Gallardo Ruiz, *Hechicería, cosmovisión y costumbre...*, p. 82.

dos o consumidos por diversas entidades; la diferencia radica en que el hueso, incluyendo la cabeza y los dedos, se intercambia bajo una lógica depredatoria entre los hombres, la sangre y el corazón, bajo la lógica del don y contradon entre hombres y dioses, en tanto que la carne animal o humana se adquiere bajo una actitud de rapacidad, pero se distribuye entre hombres y dioses gracias a la reciprocidad. La piel es el único elemento del que no tenemos noticia de que pudiera ser consumido o alienado definitivamente; sin embargo, ello no significa que sus cualidades no fueran transferibles pues sabemos que, en algunos casos, portar una piel ajena implicaba asumir las actitudes de su poseedor original –Curicaueri se silvestriza con la piel de venado y se civiliza con la manta de algodón, quien porta la piel de un enemigo se comporta como tal.

Lo relevante es que no sólo estos segmentos corporales definen las características de los seres, los personajes y las categorías sociales, sino que, al mismo tiempo, constituyen vehículos para la interacción con los otros humanos y con el mundo en general. Los sentidos y sus partes asociadas parecen tener un rol particularmente relevante en la introducción y transmisión de materias o flujos corporales. En otras palabras, se trata al cuerpo como algo abierto que, a través de todo aquello que entra, sale o hace contacto con él, influye en los otros miembros del tejido socio-cósmico en que se encuentra inserto.

Este tipo de concepciones continúan teniendo gran vigencia en la actualidad. Si una persona mira con coraje a otra y le sopla en la nuca puede “calentarle el cuerpo” y debilitarlo.²¹⁸ Deshechos corporales, como la orina, el sudor, la saliva, el cabello, los huesos y la placenta, sirven tanto para curar como para dañar a los demás.²¹⁹ Los restos de algunos animales, como los dientes de coyote, la sangre de venado y la carne de lagartija, también pueden servir como amuletos y medicamentos.²²⁰ El descuido de una madre puede cambiar las propiedades de su leche y, con ello, provocar la enfermedad en su hijo; los maridos se vuelven flojos si siguen teniendo relaciones sexuales con una mujer encinta.²²¹ Incluso los muertos pueden seguir expeliendo elementos patógenos, como el “cáncer”, que penetran en las aberturas corporales de las personas y les provocan enfermedades.²²²

Todo esto nos muestra que para los p'urhépecha el cuerpo no es sólo cuerpo, sino un sitio en que se construye la personalidad individual a través de las interac-

²¹⁸ Gallardo Ruiz, *Hechicería, cosmovisión y costumbre...*, p. 96; Barba de Piña Chan, “Apuntes...”, p. 379; Velásquez Gallardo, *Hechicería...*, p. 136-137.

²¹⁹ Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p'urhépecha...*, p. 91.

²²⁰ Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p'urhépecha...*, p. 217.

²²¹ Barba de Piña Chan, “Apuntes...”, p. 382.

²²² Ruiz Méndez, *Ser curandero en Uruapan...*, p. 156.

ciones con el medio natural, social y sobrenatural. En este sentido, la muerte supone la destrucción del sujeto en cuanto a que se extingue la unidad del ser, pero se conserva la posibilidad de vida; la vida y la personalidad son pensadas como disociadas mas dicha distinción no se reduce a la separación entre cuerpo y alma sino a la diferencia entre componentes corpóreos de naturaleza variable.