

*Cuiripu*  
*Cuerpo y persona entre los antiguos purhépecha 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



# Cuiripu

cuerpo y persona entre los antiguos  
p'urhépecha de Michoacán

**Roberto Martínez González**



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO





CUIRIPU  
cuerpo y persona entre los antiguos  
p'urhépecha de Michoacán

Instituto de Investigaciones Históricas  
Serie Culturas Mesoamericanas 6



**ROBERTO MARTÍNEZ GONZÁLEZ**

# CUIRIPU

cuerpo y persona entre los antiguos  
p'urhépecha de Michoacán



Universidad Nacional Autónoma de México  
México 2019

Martínez González, Roberto, autor

*Cuiripu : cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán /*

Roberto Martínez González.

Serie Culturas Mesoamericanas 6

1 recurso electrónico

Libro PDF (6.12 MB)

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

1. Tarascos. 2. Tarascos – Religión. 3. Tarascos – Vida social y costumbres. 4. Cuerpo humano – Mitología. 5. Cuerpo humano – Aspectos simbólicos. I. t. II. Ser.

Primera edición impresa: 2013

Primera edición electrónica en PDF: 2016

Primera edición electrónica en EPUB: 2016

Primera edición electrónica en PDF con ISBN: 2018

D. R. © 2018. Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Círculo Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria

Coyoacán, 04510, Ciudad de México

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



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

Hecho en México

## AGRADECIMIENTOS

Aun si soy yo quien asume la plena responsabilidad del contenido de este escrito, no sería justo dar inicio sin antes mencionar a aquellas personas que, de una u otra forma, contribuyeron a su elaboración. Agradezco a mi maestra de p'urhépecha, Karla Villar, por todo lo que pude aprender a su lado, por responder mis latosas dudas sobre etimologías y por la meticulosa crítica que hizo a mis propuestas. A mi amiga Katarzyna Mikulska-Dabrowska por la cuidadosa lectura que hizo de una versión preliminar de mi trabajo, por su amable invitación a discutir mis investigaciones con los alumnos y colegas de la Universidad de Varsovia y por todas las estimulantes pláticas que pude tener con ella sobre temas mesoamericanos. A mi amigo Guilhem Olivier por sus comentarios a mi trabajo y por su invaluable apoyo en el tratamiento de la documentación del México central. A Felipe Castro, por sus sabios consejos y su ayuda en la conformación del seminario que dio origen a esta investigación. A Aída Castilleja, quien desde un inicio me apoyó con sus cometarios etnográficos y me hizo parte del proyecto Caránguirio cuyas informaciones han sido de gran utilidad para la elaboración de este libro. A Juan Gallardo, por haberse mostrado siempre dispuesto a compartir conmigo sus amplios conocimientos sobre la cultura p'urhépecha contemporánea. A Frida Villavicencio y Cristina Monzón por haberme asesorado tantas veces y con tanta paciencia en cuestiones lingüísticas. A Rocío Maza por su apoyo en el trabajo de campo y la paleografía de documentos coloniales. A Ignacio de la Garza por su ayuda en la colección de datos procedentes del Archivo Casa de Morelos. A Laura San Juan, Carlos Barona, Edgar Moreno, Ileana Cruz, Jorge Espinosa y Aarón Romero, por su arduo trabajo en cada una de nuestras temporadas de campo. A las autoridades del Instituto de Investigaciones Históricas –Alicia Mayer, Alfredo Ávila e Iván Escamilla– por haber creído en mí y darme la oportunidad de integrarme a tan maravilloso centro de estudio. A los compañeros del Departamento Editorial por el invaluable trabajo en la publicación de cada uno de nuestros productos. A la comunidad de Erongarícuaro, Michoacán, por habernos permitido trabajar en tan interesante región. A los miembros del Seminario de Estudios Michoacanos por mostrarse siempre abiertos a discutir mis avances. Al

Fondo de Ciencia Básica SEP/CONACYT por haber proporcionado algunos de los recursos necesarios para el desarrollo del proyecto *Universo y persona: Una analogía etnohistórica p'urhépecha*. A Javier Villarreal y Armando Patrón, cuyo trabajo arduo y constante me dio la claridad mental para la conclusión de este escrito. A mi familia, por su apoyo incondicional durante todos estos años. Y a mi esposa y mi hija por darme, día con día, cariño e inspiración.

A todos ellos, y a los que por descuido omití, muchas gracias.

*A Maya.*

## INTRODUCCIÓN

Como sabemos, los pensadores de las más diversas épocas y regiones del mundo han generado gran cantidad de hipótesis y cuestionamientos en torno al lugar que el hombre ocupa en el cosmos. De suerte que, prácticamente, todas las sociedades presentes y pasadas poseen y han poseído una teoría sobre el funcionamiento del ser humano. No obstante, no fue sino hasta fechas relativamente recientes —fines del siglo XIX y principios del XX— que los científicos sociales comenzaron a ocuparse del modo en que el “otro” concibe a la persona en el cosmos.<sup>1</sup>

Lucien Lévi-Bruhl, en su trabajo sobre “el alma primitiva”, estudia la noción de persona de las sociedades tradicionales como respuesta pre-lógica a la eterna interrogante de la naturaleza del “yo”.<sup>2</sup> Emile Durkheim, afirma que “la persona es lo que hay de social en nosotros”; es la sociedad quien determina lo que significa cumplir un rol en ella y el cuerpo quien permite la individuación del sujeto.<sup>3</sup> Robert Hertz, en su obra sobre la dualidad izquierda-derecha, se enfoca a la extrapolación de las cualidades corporales a la imagen del cosmos.<sup>4</sup> “Para este autor no es necesario negar la existencia de tendencias orgánicas hacia la asimetría, pero no bastarían para determinar la preponderancia absoluta de la mano derecha, es necesario considerar aspectos sociales que la refuerzan”.<sup>5</sup> Mientras que, al tratar el tema de

<sup>1</sup> Entenderemos por cuerpo y organismo los aspectos biológicos del hombre. Mientras que con el término persona designaremos la suma del cuerpo y aquellas “formas simbólicas—palabras, imágenes, instituciones, comportamientos— mediante las cuales, en cada lugar, la gente se representa a sí misma y ante los demás”. Aunque cuerpo y persona no son, en modo alguno, sinónimos, siempre será necesario recurrir a la concepción de los elementos orgánicos para el pleno entendimiento del ser humano. Clifford Geertz, “Persona, tiempo y conducta en Bali”, en *La interpretación de las culturas*, Alberto L. Bixio (trad.). Barcelona, Gedisa, 1997, p. 299-338.

<sup>2</sup> Lucien Lévy-Bruhl, *El alma primitiva*, Eugenio Trías Sagnier (trad.), Barcelona, Península, 1974.

<sup>3</sup> Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Madrid, Akal Editor, 1982.

<sup>4</sup> Robert Hertz, *La muerte y la mano derecha*, Madrid, Alianza, 1990.

<sup>5</sup> Héctor Daniel Guillén Rauda y María Isabel Martínez Ramírez, *Del cuerpo a la persona: ensayo sobre una noción rarámuri*, tesis de licenciatura en Antropología Social, Cuernavaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2005, p. 37.

la muerte, se da cuenta de que ésta “tiene para la conciencia social una significación determinada, y constituye un objeto de representación colectiva [...] La muerte no se limita a poner fin a la existencia corporal visible de un vivo, sino que del mismo golpe destruye al ser social inserto en la individualidad física a quien la conciencia colectiva atribuía una importancia”.<sup>6</sup> En “Les techniques du corps”, Marcel Mauss pone el acento en las actitudes y manifestaciones corporales como elementos aprendidos y significativos de la pertenencia cultural,<sup>7</sup> mientras que, en “Une catégorie de l’esprit humain: la notion de personne et celle de ‘moi’”, el autor se refiere a la persona como conjunción de la capacidad de conciencia individual y el reconocimiento como tal por parte de un determinado grupo social; así, se aborda esencialmente a la persona desde la perspectiva de una entidad jurídica y moral. Entre otras cosas, el sabio francés postula aquí que aunque las sociedades tradicionales no posean un concepto análogo al de persona que maneja la academia en Occidente, siempre existirán nociones indígenas que definan lo que es el humano más allá de su ser biológico.<sup>8</sup>

Mary Douglas, por su lado, parte de la premisa de que el cuerpo es un objeto sobre el que la cultura inscribe sus propias normas sociales. Es así que, en *Natural symbols* se considera al organismo como un símbolo de la sociedad en el que se reproducen, a manera de tabúes, los peligros atribuidos a la estructura social. Más que tratarse de un cuerpo biológico idealizado, se trata de una percepción social que se introyecta en cada sujeto.<sup>9</sup> En otro trabajo, Douglas, Scheper-Hughes y Lock proponen la existencia de tres cuerpos: un “cuerpo individual”, que nos remite a la experiencia del organismo como sí mismo, un “cuerpo social”, que comprende los usos del ser biológico como representación de la naturaleza, la sociedad, etcétera, y un “cuerpo político”, que significa los mecanismos de regulación y control de los cuerpos.<sup>10</sup> Otro de los autores que ha remarcado la importancia del ser biológico

<sup>6</sup> Hertz, *La muerte y la mano derecha*, p. 16.

<sup>7</sup> Marcel Mauss, “Les techniques du corps”, en *Les classiques des sciences sociales*. Jean-Marie Tremblay (versión digital), Cégep, Chicoutimi, <http://pages.infiniti.net.sociojmt>, Originalmente publicado en *Journal de Psychologie*, 1936, v. 33, p. 3-4.

<sup>8</sup> Marcel Mauss, “Une catégorie de l’esprit humain: la notion de personne celle de ‘moi’”, en *Les classiques des sciences sociales*. Jean-Marie Tremblay (versión digital), Cégep, Chicoutimi, <http://pages.infiniti.net.sociojmt>, originalmente publicado en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1938, v. 68.

<sup>9</sup> Mary Douglas, *Natural symbols: explorations in cosmology*, Londres, Nueva York, Pelican Books, 1973.

<sup>10</sup> Douglas, Scheper-Hughes y Lock en J. Thomas Csordas, “The body’s career in anthropology”, en *Anthropological theory today*, Henrietta L. Moore (ed.), Oxford, Polity press, 2000, p. 292.

para comprender la relación del hombre con el mundo y consigo mismo es Paul Radin, quien, en *El hombre primitivo como filósofo*, dedica un capítulo entero —titulado “El ego y la personalidad humana”— al estudio de la conformación del “yo” como medio de interacción con el entorno-otro.<sup>11</sup>

La “antropología del cuerpo” fue definida por John Blacking como la que se ocupa de la relación entre cuerpo y sociedad; los medios por los que el organismo físico es constreñido e inspira patrones de interacción social. Este autor da cuatro premisas básicas: 1) La sociedad humana es un fenómeno biológico y producto de un proceso evolutivo. 2) Todos los miembros de la especie poseen un repertorio común de estados somáticos. 3) Una condición básica de esta especie es que la percepción y las sensaciones se expresan en formas no verbales de comunicación. 4) La mente no puede separarse del cuerpo. Así, se estudian la percepción, la práctica, las partes, los procesos y productos de los hechos corporales. El cuerpo es visto como una herramienta, un instrumento para comunicarse, reproducirse y conocer el mundo.<sup>12</sup>

Nancy Scheper-Hughes utiliza el constructo de *embodiment* —“encarnación” o “incorporación”— como “las formas que la gente tiene de ‘habitar’ el cuerpo [...] formas de praxis corporal, expresivas de relaciones dinámicas sociales, culturales y políticas”. Dicho concepto se refiere a cómo habitamos nuestro cuerpo, cómo lo entendemos, cómo percibimos a través de él y cómo nos valemos del cuerpo para expresarnos. En otros términos, es la plasmación individual de las múltiples y ubicuas relaciones estructurales de poder que configuran la vida social.<sup>13</sup>

En sus trabajos sobre la violencia, la sexualidad, el conocimiento y la locura, Michel Foucault explica el modo en que el Estado ha generado todo un discurso acerca del cuerpo y su tratamiento a fin de controlar el comportamiento de sus sujetos. En su “genealogía del hombre moderno” se trata pues de hacer una historia del poder sobre el cuerpo para definir la historia del sujeto.<sup>14</sup> Pierre Bourdieu, en su trabajo sobre el *habitus*, indica que el cuerpo socializado no se opone a la colectividad sino que es una forma de existencia de la misma; la sociedad necesita de los cuerpos para existir y la persona requiere del cuerpo para representarse ante

<sup>11</sup> Paul Radin, *El hombre primitivo como filósofo*, Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1968.

<sup>12</sup> John Blacking (ed.), *The anthropology of the body*, Nueva York, Academic Press, 1977, p. IV-V.

<sup>13</sup> Nancy Scheper-Hughes, *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*, Barcelona, Ariel, 1997.

<sup>14</sup> Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo XXI, 1981; *Historia de la sexualidad, la voluntad de saber*. México, Siglo XXI, 1982; *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI, 1983; *Hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Altamira, 1996.

los otros.<sup>15</sup> En *La dominación masculina*, niega la existencia de un sustrato natural anterior a las representaciones sociales y explica que naturalizar al cuerpo no es más que un mecanismo que permite deshistorizar y perpetuar estructuras de poder; en este caso, el poder que el varón ejerce sobre la mujer.<sup>16</sup>

Clifford Geertz describe el modo en que el lenguaje y las instituciones definen al sujeto frente al resto de la sociedad.<sup>17</sup> Françoise Héritier ve al cuerpo como un “referente simbólico” al que se acude para dar explicación a numerosos fenómenos sociales, de suerte que la distinción entre los sexos se encontraría en la base de todos los pares de oposiciones existentes; la sangre y el esperma, la noche y el día, lo húmedo y lo seco, etcétera. Se establece el modo en que “puede construirse un conjunto conceptual acabado, globalizador, donde encuentra su lugar en un mismo punto de mira la definición de persona, la del vínculo social y el mundo natural donde se inscribe el hombre en sociedad”.<sup>18</sup> Siguiendo una tónica semejante, Jacques Le Goff estudia el modo en que diferentes partes del cuerpo, y en particular la dualidad cabeza-corazón, sirven de metáforas para referirse a la sociedad y al poder político.<sup>19</sup> Maurice Godelier compara las representaciones del cuerpo, los sistemas de parentesco y las formas de poder, en rituales y mitos, para dar cuenta de la manera en que las nociones del cuerpo masculino y femenino afectan el tipo de relaciones que se establecen entre ambos géneros.<sup>20</sup> “En resumen, su trabajo versa sobre el poder que un sexo ejerce sobre otro; la sexualidad aparece como una especie de fundamento cósmico de subordinación”.<sup>21</sup>

Para David Le Breton, el organismo aparece como un vehículo de comunicación entre el individuo y el grupo. De tal modo que, a su parecer, la persona no se distingue de la trama social y cósmica sino que se trata simplemente de una de sus modalidades. Y es sólo al interior de una determinada red que el hombre toma

<sup>15</sup> Pierre Bourdieu, *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1991.

<sup>16</sup> Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2000.

<sup>17</sup> Geertz, “Persona, tiempo y conducta en Bali”.

<sup>18</sup> Françoise Héritier, “Le sperme et le sang. Quelques théories anciennes sur leur genèse et leurs rapports”, en *Nouvelle Revue de Psychanalyse; L’Humeur et son changement*, 1985, v. 32, p. 111-122; Françoise Héritier, “Une anthropologie symbolique du corps”, en *La Science Sauvage. Des savoirs populaires aux ethnosciences*, S. Arom y M. Augé et al., interrogés par Ruth Scheps, París, Le Seuil, 1993; Françoise Héritier, *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, París, Odile Jacob, 1996.

<sup>19</sup> Jacques Le Goff, “¿La cabeza o el corazón? El uso político de las metáforas corporales”, en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, 3 tomos, Michel Feher et al. (eds.), Madrid, Taurus, 1990.

<sup>20</sup> Maurice Godelier, *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*, Madrid, Ediciones Akal, 1986.

<sup>21</sup> Guillén Rauda y Martínez Ramírez, *Del cuerpo a la persona...*, p. 40.

conciencia de su subjetividad. “No existe una naturaleza del cuerpo sino una condición del hombre que implica una condición corporal cambiante de un lugar y de un tiempo a otro”.<sup>22</sup> “El cuerpo es importante en la noción de persona pues la concepción del primero dependerá de la concepción de la última. El cuerpo está cargado de valores atribuidos a la persona”.<sup>23</sup> En “Embodiment as a paradigm of anthropology”, Csordas, quien además hace un análisis crítico de los trabajos anteriores sobre la antropología del cuerpo, propone que el organismo no es un objeto que pueda ser estudiado con relación a la cultura, sino un sujeto de la cultura.<sup>24</sup>

Todavía más recientemente, en el “perspectivismo amazónico” de Anthony Seeger *et al.*, Eduardo Viveiros de Castro y Aparecida Vilaça proponen 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. No obstante, para este grupo de investigadores, el cuerpo no se presenta en la mentalidad indígena como una realidad dada sino como una simple cuestión relacional y de perspectiva. El mundo está habitado por diferentes tipos de “sujetos y personas” que comparten una sustancia común pero difieren en su forma externa ante la mirada del “otro”; así como el hombre se piensa antropomorfo y ve a los animales como tales, las bestias se consideran humanas y ven a los hombres como un animal más. De modo que, si tanto el mundo de lo humano como el de la naturaleza y los espíritus están dotados de volición e intencionalidad, no existiría más diferencia entre naturaleza y cultura que la diversidad de puntos de vista que pueden establecerse entre interlocutores enfrentados. “La humanidad es una condición extensible a varios tipos de seres, mientras que el contexto de su definición siempre es relativo”; y es en dichos

<sup>22</sup> David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Argentina, Nueva visión, 1990, p. 91.

<sup>23</sup> Le Breton en Guillén Rauda y Martínez Ramírez, *Del cuerpo a la persona...*, p. 62.

<sup>24</sup> Csordas estudia el proceso que permitió pasar del cuerpo como materia implícita a un tópico explícito. Para este autor, el proceso se dio en cuatro fases: en la primera se define al cuerpo como posible objeto de indagación teórica (Paul Radin, Maurice Leenhardt, Robert Hertz, Marcel Mauss); en la segunda tienen lugar las primeras formulaciones explícitas de una antropología del cuerpo (Mary Douglas y John Blacking); en la tercera fase el cuerpo adquiere el estatus de problema teórico (Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Maurice Merleau-Ponty), ya no es sólo una entidad fija sujeta a las reglas empíricas de la ciencia biológica, no es un hecho bruto de la naturaleza, en la última etapa pasa a ser considerado como un sujeto y agente, véase J. Thomas Csordas, “Introduction: the body as a representation of being in the world”, en *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, Thomas J. Csordas (ed.), Oxford, Cambridge Studies in Medical Anthropology, 2003, p. 1-20.

términos que hombres, animales y espíritus pueden ser pensados como partes de una sociedad universal.<sup>25</sup>

Así, el cuerpo es un conjunto de símbolos que puede ser empleado para referirse tanto al entorno circundante como a la propia sociedad; refleja las normas que le dan identidad y regulan sus funciones. Al mismo tiempo, el organismo es el medio por el que la persona se representa ante los demás, es por él que se aprende y ejercita la propia cultura, es por él que se interactúa con los objetos y seres circundantes; es, incluso, el punto en que se materializan todos los fenómenos sociales.

En Mesoamérica, el interés por las concepciones indígenas del ser humano viene desde el riquísimo trabajo etnográfico de fray Bernardino de Sahagún quien en su obra —principalmente en el libro X del *Códice florentino*— hace patente la particular atención dedicada al cuerpo y al hombre en general; desde sus funciones orgánicas hasta los distintos roles sociales y su inserción en el universo sobrenatural.<sup>26</sup> Lo mismo sucede con Martín de la Cruz y Juan Badiano, quienes, además de recopilar toda una serie de prácticas curativas, presentan algunos datos reveladores

<sup>25</sup> Viveiros de Castro sostiene que, para las poblaciones amazónicas, ser considerado humano depende del hecho de realizar actividades típicamente humanas —tener vida familiar, realizar rituales, beber cerveza, etcétera. Compartiendo aquello que nosotros podríamos denominar cultura, la diferencia entre ellos emerge del hecho de que cada clase de ser ve las cosas de una manera particular debido a su diferente cuerpo. El problema con dicha posición es que no parece discriminarse entre los diferentes planos del hecho socioreligioso, pues la unidad entre el hombre y lo silvestre es algo que se da a nivel de la creencia, mientras que la diferencia entre naturaleza y cultura sucede a nivel de la experiencia; en otros términos, uno podrá creer lo que quiera pero sabe que un jaguar no es parte de la sociedad y aquel que lo olvide puede darse por muerto cuando se encuentre frente a un felino de este tipo. Creer y saber son dos vías cognitivas diferentes; uno puede creer una cosa y saber otra, el saber tiene valor de verdad, mientras que la creencia sólo tiene un valor instrumental. Véase Anthony Seeger, Roberto da Matta y Eduardo Viveiros de Castro, “A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas”, *Boletín do Museu Nacional*, 1979, v. 32, p. 1-19. Aparecida Vilaça, “Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 2005, n 11, p. 445-464. Eduardo Viveiros de Castro, “Algunos aspectos do Pensamiento Yawalapíti Alto Xingu): Classificações e transformações” en *Boletín do Museu Nacional*, 1978, v. 26, p. 40-49. Eduardo Viveiros de Castro, “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, en *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 1996, v. 2, n 2, p. 115-143. Eduardo Viveiros de Castro “Cosmological diexis and Amerindian perspectivism”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1998, v. 4, p. 469-488.

<sup>26</sup> Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, Arthur J.O. Anderson, Charles E. Dibble (trans.), Santa Fe, Nuevo México, Monographs of the School of American Research, 1950-1963.

sobre las ideas indígenas de la persona.<sup>27</sup> En los textos hispánicos del siglo XVI, el estudio de las representaciones mesoamericanas del hombre en su universo muestra una extraña mezcla de repugnancia y admiración característica de la ideología del descubrimiento.

Sin embargo, en los siglos que siguieron a la conquista, el aparente fracaso de la empresa colonial, tanto en materia económica como en lo concerniente a la evangelización, terminó por producir una especie de desencanto por el Nuevo Mundo. A tono con tales experiencias, se fue perdiendo paulatinamente el interés por las sociedades amerindias de la época.<sup>28</sup> Y, aun si con la ideología independentista asistimos a un renovado gusto por lo nativo, no sería sino hasta fines del siglo XIX y principios del XX que se llevarían a cabo nuevas investigaciones sobre la concepción del ser humano en el pensamiento indígena. Es a este periodo que pertenecen los trabajos de Eduard Seler, Daniel Brinton y Carl Lumholtz; quienes, aunque no se dedicaron específicamente a la noción de persona o la imagen corporal mesoamericana, nos aportan valiosos datos sobre el pensamiento de los nahuas, los mayas, los huicholes y los rarámuris.<sup>29</sup> A partir de entonces, los estudios sobre el ser humano en su entorno no han dejado de multiplicarse.

<sup>27</sup> Martín de la Cruz y Juan Badiano, *Libellus de medicinabulus indorum herbis*, Ángel María Garibay (trad.), México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1964.

<sup>28</sup> Obviamente, esto no significa que no contemos con valiosas fuentes para tal periodo, sino tan sólo que dichos trabajos no fueron elaborados con el mismo deseo de conocimiento de la cultura indígena que los textos del siglo anterior. En el documento de Núñez de la Vega las alusiones a las creencias chiapanecas, que por cierto parecen haber sido censuradas por el propio autor, suelen ubicarse en el contexto del mal ejemplo, mientras que en Ruiz de Alarcón y De la Serna siempre que se hace mención del pensamiento indígena se refiere a la ignorancia de los indios o el engaño de Satán. Francisco Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, María del Carmen León Cazares y Mario Humberto Ruz (eds.), México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, UNAM, 1988; Hernando Ruiz de Alarcón, “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre naturales de esta Nueva España”, en Francisco del Paso y Troncoso (ed.), *Tratado de las Idolatrías...* México, Ed. Fuente Cultural, 1953, v. 2, p. 17-130. Jacinto de la Serna, “Manual de Ministros de Indios para el Conocimiento de sus Idolatrías y Extirpación de ellas”, en Francisco del Paso y Troncoso (ed.), *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, México, Ed. Fuente Cultural, 1953, v. 1, p. 47-368.

<sup>29</sup> Eduard Seler, *Collected works in mesoamerican linguistics and archaeologie*. 5 v. Charles P. Bowditch (trad.), Massachusetts, Tozzer Library, Peabody Museum Harvard University, 1990; Daniel Brinton, “Nagualism in native american folk-lore and history”, en *The American Philosophical Society*, 1894, v. 33, n. 144, p. 11-73; Carl Lumholtz, *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental, en la Tierra Caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*, Balbino Dávalos (trad.), México, Instituto Nacional Indigenista, 1986.

En lo tocante a las concepciones prehispánicas del cuerpo, vale la pena mencionar las investigaciones de Mercedes de la Garza, Carlos Viesca y Bernardo Ortiz de Montellano.<sup>30</sup> Otro texto, el de Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, constituye una aportación mayor, pues no sólo se trata de la más completa obra sobre las nociones corporales de los antiguos nahuas, sino que además destaca por el uso de una metodología novedosa y el estudio de muy variadas fuentes de información: datos históricos, filológicos, etnográficos y, en menor medida, iconográficos.<sup>31</sup> Con la intención expresa de redactar una obra análoga a la del sabio mexicano, pero entre los mayas del clásico, Houston, Suart y Taube exploran una serie de documentos iconográficos y epigráficos para procurar definir las teorías indígenas del cuerpo, las emociones y el pensamiento.<sup>32</sup> Aunque se trata de un trabajo aun en proceso, las investigaciones de Guilhem Olivier sobre “la palabra” han ayudado a clarificar la manera en que un atributo humano puede proyectarse a distintos ámbitos de la concepción del mundo.

Aun si los estudios realizados sobre la época virreinal no son particularmente cuantiosos, cabe destacar las obras de Gonzalo Aguirre Beltrán, Noemí Quezada y Dolores Aramoni que, aunque se centran en el curanderismo y la brujería, nos aportan algunos datos valiosos sobre los procesos de transformación cultural y las diversas concepciones de la persona que coexistían en dicho periodo. En sus publicaciones también se pone en evidencia que una visión diversa del ser humano conlleva una apreciación distinta del universo en general.<sup>33</sup>

Hasta donde sabemos, el único trabajo que se ha ocupado de la formulación de categorías analíticas sobre los conceptos de cuerpo y persona, explícitamente diseñadas para el ámbito mesoamericano, es “La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas”, de Miguel Bartolomé. En dicho escrito el autor distingue entre

<sup>30</sup> Mercedes de la Garza, *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas Centro de Estudios Mayas, 1978; Carlos Viesca, *Medicina prehispánica de México*, México, Panorama editorial, 1986; Bernardo Ortiz de Montellano, *Medicina, salud y nutrición aztecas*, Victoria Schusseheim (trad.), México, Siglo XXI, 1993.

<sup>31</sup> Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1996.

<sup>32</sup> Stephen Houston, David Stuart y Karl Taube, *The memory of bones. Body, being and experience among the Classic Maya*, Austin, University of Texas Press, 2006.

<sup>33</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación y el curanderismo en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1955; Noemí Quezada, *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1989; Dolores Aramoni Calderón, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

“persona física” —a partir de lo cual se establecen sistemas clasificatorios—, “persona anímica” —entidades anímicas que otorgan significados colectivos a los sujetos y les dotan de vitalidad— y “persona social” —subjetividad colectiva que determina qué tipo de persona es uno. La persona, para él, es algo que se construye en la interacción social. “Se trata entonces de entender la forma en que las sociedades conciben, definen y finalmente construyen una particular versión de lo que debe ser un ser humano”. En esta construcción, “parentesco y política fundan entonces a la persona como ser social al proporcionarle una inserción clasificatoria definida dentro de las categorías elaboradas por la colectividad de la que forman parte”.<sup>34</sup>

Sin embargo, contamos con un vastísimo material etnográfico sobre la visión del hombre de los pueblos indígenas contemporáneos. Las investigaciones de Pedro Pitarch y Helios Figuerola constituyen, hasta el momento, la más importante contribución al estudio de la imagen corporal de los tzeltales y su proyección en el cosmos, pues, además de explicar con detalle el modo en que tales representaciones se articulan con el resto de la cosmovisión, evidencian algunas de las formas en que las ideas indígenas se han modificado y transformado a partir del periodo colonial.<sup>35</sup> Ricardo Pozas, Evon Vogt, Calixta Guiteras Holmes y Gary Gossen son algunos de los autores que más han aportado a la conformación de la amplia y detallada base documental de que disponemos para el estudio de la noción de persona de los tzotziles.<sup>36</sup> Entre ellos, sobresale la obra de Jaime Page Pliego, quien a partir de su mirada de médico, presenta una imagen comparativa y global de lo que, en dos

<sup>34</sup> “Persona física” y “persona social” son conceptos que pertenecen a una terminología descriptiva de la ciencia social, “persona anímica no”, pues la existencia de las “almas” o “entidades anímicas” no sólo no es una realidad social, empíricamente observable, sino que pertenece a un discurso de un orden muy diferente; lo primero se refiere a lo que el antropólogo dice del “otro”, lo segundo a lo que el “otro” considera sobre sí mismo pero traducido a sus propias categorías por el investigador. Véase Bartolomé Miguel, “La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas”, en *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad, III Coloquio Paul Kirchhoff*, Leticia Irene Méndez y Mercado (coord.), México, UNAM, 1996, p. 51-70.

<sup>35</sup> Ramón Pedro Pitarch, *Ch’ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996; Helios Figuerola Pojul, “El cuerpo y sus entes en Cancuc, Chiapas”, en *Tracce 2000*, n. 38. *Número spécial. El cuerpo, sus males y sus ritos*, p. 13-24; Helios Figuerola Pojul, *Les dieux, les hommes et les paroles*, tesis de doctorado en Etnología, Nanterre, París X, 2005.

<sup>36</sup> Ricardo Pozas Arciniega, *Chamula: Un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, México, Memorias del Instituto Nacional Indigenista, 1959; Evon Vogt Z. (ed.), *Los Zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1966; Calixta Guiteras Holmes, *Perils of the soul. The world view of a tzotzil Indian*, Nueva York, The free press of Glencoc, Inc Crowell-Collier Publishing Company, 1961; Gary Gossen, “Animal souls and human destiny in Chamula”, en *Man* 1975, v. 10, n. 1, p. 448-461.

distintos pueblos de los Altos de Chiapas, constituye el complejo terapéutico tradicional, incluyendo tanto las ideas sobre el cuerpo como la amplia gama de manifestaciones sobrenaturales que intervienen en la dinámica de salud-enfermedad.<sup>37</sup> Entre los múltiples trabajos sobre la noción náhuatl de persona resaltan los escritos de William Madsen, sobre la dualidad frío-calor en la representación del ser humano, y Marie Noelle Chamoux, sobre la idea de “hombre” y las relaciones entre las entidades anímicas y el doble-*nahualli*. Partiendo de los conceptos expuestos por López Austin, Italo Signorini y Alessandro Lupo presentan una visión de conjunto de la concepción del ser humano y su tratamiento en una comunidad indígena contemporánea.<sup>38</sup> Mientras que Antonella Fagetti y Michel Duquesnoy nos aportan interesantes datos sobre las representaciones corporales en la terapéutica tradicional.<sup>39</sup> James Dow y Jacques Galinier son quienes mayores informaciones han recogido sobre la noción de persona de los otomíes. El primero se centra en la terapéutica tradicional desde el punto de vista del especialista ritual, mientras que el segundo nos aporta una visión de conjunto del papel que el hombre, y en particular el hombre otomí, juega en la imagen indígena del cosmos.<sup>40</sup>

También contamos con obras que, tocando este tópico de manera tangencial, nos aportan valiosos datos sobre las nociones indígenas de persona. Entre los temas tratados por los mesoamericanistas, destacan la imagen indígena de la feminidad, el tiempo y el espacio en la noción de persona, la relación entre humanidad y ani-

<sup>37</sup> Jaime Tomás Page Pliego, *Curandería tzotzil y procesos de formación, iniciación y de trabajo de sus practicantes*, tesis de doctorado en Antropología, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2002.

<sup>38</sup> William Madsen, *The Virgins Children. Life in an Aztec village today*, Westport, Connecticut, Greenwood Press Publishers, 1960; Marie Noelle Chamoux, “La notion nahua d’individu: Un aspect du tonalli dans la région de Huachinango, Puebla”, en *Enquêtes sur l’Amérique Moyenne*, Stresser-Péan y Michelet (coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1989, p. 303-310; Marie Noelle Chamoux, “L’humain et le non-humain dans un dialecte nahuatl contemporain”, en *Amerindia 1996*, v. 21, p. 37-54; Italo Signorini y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1989.

<sup>39</sup> Antonella Fagetti, *Cuerpo humano y naturaleza en la cosmovisión de un pueblo campesino*, tesis de maestría en Antropología Social, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 1996; Michel Duquesnoy, *Le chamanisme contemporain Nahua de San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexique*, tesis de doctorado en Antropología, Lille, Université de Lille 3, Centre National de la Recherche Scientifique, 2001.

<sup>40</sup> James Dow, *The shamans touch. Otomi Indian symbolic healing*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1986; Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, 1990.

malidad, la concepción del organismo y el control social, el cuerpo en el cosmos, las explicaciones del sueño, lo corporal como modelo y, sobre todo, el cuerpo en la dinámica salud-enfermedad.

Sin embargo, más allá de las temáticas particularmente favorecidas por las distintas escuelas y perspectivas teóricas, notamos que existe una fuerte tendencia a privilegiar las explicaciones del cuerpo y lo humano desde el “alma” y las “entidades anímicas” a partir de la obra de López Austin.<sup>41</sup> Aunque la multicitada publicación tiene la gran virtud de haber abierto una línea de investigación que, hasta entonces, había sido poco explorada, también tiene el inconveniente de haberse convertido en una suerte de paradigma para el tema del cuerpo y la persona. De suerte que, hoy en día, son raros los trabajos que no pretenden explicar las concepciones corporales indígenas a partir del constructo de “entidad anímica”<sup>42</sup> —aun cuando el propio López Austin ya haya abandonado esta terminología—, como si se debiera dar por hecho que todo grupo humano considera que elementos de esta índole regulan su funcionamiento y como si el cuerpo, por sí mismo, fuera incapaz de portar sentido.<sup>43</sup>

No obstante, si en el estudio de la persona privilegiamos las cualidades simbólicas y nos olvidamos de su soporte material, corremos el riesgo de perder de vista justo aquello que debería constituir el centro de nuestra investigación; lo humano. En otros términos, ¿es posible acceder al modo en que el “otro” concibe a la persona sin antes interrogarse sobre el modo en que piensa y representa su propio cuerpo?

Pese a la centralidad del cuerpo y la persona en las investigaciones mesoamericanas, resulta notable la poca atención que se ha prestado a este tema en el ámbito michoacano.<sup>44</sup> Hasta el momento, la obra que más información ha proporcionado

<sup>41</sup> En ella, se parte del análisis filológico de los nombres nahuas de las partes del cuerpo para identificar una serie de partículas que tienden a indicar relaciones entre los distintos órganos y muy diversas funciones, actitudes y emociones. Una vez reconocidos estos elementos semánticos, se les contrastó con una amplia diversidad de descripciones de partes del organismo, enfermedades y procesos rituales ligados al nacimiento, la enfermedad y la muerte. A partir de ello, el autor generó un complejo modelo en el que el funcionamiento de la persona estaría, a muy grandes rasgos, condicionado por las interacciones que establece una serie de elementos internos difícilmente perceptibles (llamados “centros anímicos, fuerzas vitales y entidades anímicas”) y un ambiente exterior sumamente cargado de volición e intencionalidad.

<sup>42</sup> Incluso Baschet, especialista francés del medievo, hace referencia al concepto de entidad anímica. 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. 5-30.

<sup>43</sup> Alfredo López Austin, comunicación personal, 2009.

<sup>44</sup> Numerosos investigadores han adoptado la costumbre de usar el término “tarasco” para referirse al pueblo prehispánico y “p’urhépecha” para sus descendientes contemporáneos, argumentando que

al estudio del cuerpo en época prehispánica es la de María Teresa Sepúlveda, que, estando particularmente dedicada a los sistemas médicos, presta poca atención a tópicos como las formas en que los individuos se insertaban en la trama social y el rol de la naturaleza en la definición de lo humano.<sup>45</sup>

sólo éste empleo es válido y correcto. Dicha distinción se apoya en tres fuentes que indican que “p’urhépecha” era el apelativo correspondiente “gente, gentío”, “gente plebeya, villanos”, “macegales, la gente común” y “hombres trabajadores”. Véase “Relación de Cuitzeo” en *Relaciones geográficas del siglo XVI. Michoacán*, René Acuña (ed.), México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1987, p. 81. *Diccionario grande de la lengua de Michoacán*, Benedict Warren (ed.), Morelia, Fimax Publicistas, 1991, v. II, p. 457; Maturino Gilberti, *Vocabulario en lengua de Mechuacan*, Agustín Jacinto Zavala, Clotilde Martínez y Benedict Warren (ed.). Zamora, El Colegio de Michoacán, 1997, p. 137, 439. El problema es que la misma “Relación de Cuitzeo” ya señalaba que éste vocablo podía ser aplicado a la lengua en general —“la lengua que estos naturales hablan dicen que, en su gentilidad, la nombraban purépecha”. Durante los siglos XVII y XVIII, *purépecha* continuó siendo usado para designar a la población en general; y, siguiendo este orden de ideas, el *Lienzo de Pátzcuaro* utiliza *p’urhépecha irecha* para nombrar a los gobernantes supremos. Véase Hans Roskamp, “La heráldica novohispana del siglo XVI: un escudo de armas de Tzintzuntzan, Michoacán”, en *Esplendor y ocaso de la cultura simbólica*, Herón Pérez y Barbara Skinfill (eds.), Zamora, El Colegio de Michoacán, 2002, p. 259. En todo caso, no veo porque un grupo determinado no pudiera ser designado por el título de su más amplio componente social. El uso de los etnónimos y gentilicios suele ser más convencional que descriptivo o analítico; y, por lo tanto, muchos de ellos derivan de generalizaciones arbitrarias o impuestas desde el exterior: Se habla de “españoles” sin considerar que no todos los habitantes de España son de origen hispánico —también hay celtas, vascos, etcétera— decimos “co-reanos” aunque este término sólo se refiera a la última dinastía de Hangul, y nos consideramos mexicanos todos aquellos adscritos a esta nación aun cuando la mayoría de nosotros tenga muy poco que ver con los mexica. Muchas de las palabras usadas para llamar a diversos grupos mesoamericanos derivan del náhuatl y pocas veces están ligadas a las denominaciones locales —otomí en lugar de *nahñu*, mixteco por *tu’ún sávi*, etcétera. En el caso de los mexica tampoco existe un “correcto” denominador común: “mexica” se refiere a los de México y excluye a todos los otros grupos nahuas de la cuenca, “azteca” alude a los salidos de Aztlan, pero deja fuera a los nahuas que ya vivían en el islote cuando éstos llegaron; nahua comprende tanto a los mexicaneros de Durango como a los nicaraos y pipiles de Centroamérica, pero aparta a los no nahuatlatos que vivían en Tenochtitlan y formaban parte del mismo imperio. Yo prefiero usar el mismo vocablo para nombrar a grupos histórica y lingüísticamente relacionados porque ello tiende a subrayar la continuidad por encima de la ruptura; lo cual, como se verá a lo largo del texto, es uno de los asuntos que me interesa resaltar. No obstante, sabemos que hoy en día muchos intelectuales indígenas tienden a considerar “tarasco” casi como un insulto, de modo que, respetando el derecho de un pueblo a ser nombrado como mejor le convenga, para aludir a los grupos del presente, sólo se usara la palabra “p’urhépecha”.

<sup>45</sup> María Teresa Sepúlveda, *La medicina entre los purépecha prehispánicos*, UNAM, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1988.

Contamos con textos monográficos, como los de Rudolph van Zantwijk, Pedro Carrasco, Ralph Beals y George Foster, que nos aportan, de manera aislada, algunos datos de interés para nuestra materia.<sup>46</sup> Entre los documentos que nos pudieran ser más útiles figura un número relativamente alto de escritos sobre medicina indígena; podemos, por ejemplo, citar los trabajos de James Young, Enrique Serrano, Elizabeth Motte-Florac, Tomás Jiménez Cortés, Juan Ignacio Cárdenas, Arturo Argueta y Yolanda Sasson.<sup>47</sup> Por último, debemos mencionar las obras de Juan Gallardo Ruiz y Pablo Velásquez Gallardo que, aunque versan principalmente sobre las prácticas médicas y la brujería, constituyen hasta la fecha el más amplio análisis del sistema simbólico que los p'urhépecha de Cherán y Charapan han construido en torno al cuerpo, la persona y su relación con el entorno.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Rudolph van Zantwijk, *Servants of the saints. The social and cultural identity of a Tarascan community in Mexico*, Amsterdam, Van Gorcum y Compañía, 1967; Pedro Carrasco, *El catolicismo popular de los tarascos*, México, Secretaría de Educación Pública, 1976 (SepSetentas); Ralph Beals, *Cheran. A sierra tarascan village*, Washington, Smithsonian Institution of Washington, Social Anthropology, 1946; George M. Foster *Tzintzuntzan: los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

<sup>47</sup> James Young, *Health care in Pichátaro: Medical decision making in a tarascan town of Michoacán*, México, tesis de doctorado en Antropología, Riverside, University of California Press, 1978; Enrique Serrano Carreto, “Procesos biosociales y bienestar en la región purépecha de Michoacán: salud, reproducción y diversidad”, *Diario de Campo*, 2000, n 22, p. 26-29; Elizabeth Motte-Florac, “Santos, humores y tiempo: El clima y la salud entre los purépechas de la Sierra Tarasca (Michoacán, México)”, en *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, Annamaria Lamel, Esther Katz y Marina Goloubinoff (eds.), México, CEMCA, CIESAS, Institut de Recherche pour le Développement, 2008, p. 481-518; Tomás Jiménez Cortés, *Medicina tradicional en la comunidad indígena de Arantepacua*, Uruapan, Dirección General de Culturas Populares, Secretaría de Educación Pública, 1983; Juan Ignacio Cárdenas, “El embarazo y el parto entre los P'urhepecha de la ribera del lago de Pátzcuaro”, en *El Lago de Pátzcuaro, su gente, su historia y sus fiestas*, Aída Castilleja González y Víctor Hugo Valencia Valera (coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993, p. 205-209; Arturo Argueta, *Medicina purépecha en la región del Lago de Pátzcuaro*, Morelia, Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional de Michoacán, 1982; Yolanda Sasson, *La medicina en Las Canoas, Michoacán*, tesis de maestría. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1980.

<sup>48</sup> Pablo Velásquez Gallardo, *La hechicería en Charapán, Michoacán*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2000; Juan Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p'urhépecha*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Universidad Indígena Intercultural de Michoacán, 2005; 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; Juan Gallardo Ruiz, “Prospección del nagualismo y del chamanismo en el quehacer de los curanderos o tsinájpiri purépecha”, mecanuscrito del autor, 2010.

Dado el relativo vacío de información y considerando que difícilmente podríamos entender cabalmente las representaciones indígenas contemporáneas sin antes conocer las ideas de sus símiles prehispánicos, el objetivo central del presente estudio será hacer una primera aproximación al tema del cuerpo y la persona entre los p'urhépecha del siglo XVI. Sin embargo, por el estado parcial y fragmentario de nuestros datos, parece imposible plantear una propuesta, por simple que sea, sin recurrir a fuentes complementarias de información. Es por ello que, para un primer acercamiento a la antigua noción p'urhépecha de persona, nos basaremos principalmente en las fuentes de la época colonial temprana, pero buscaremos llenar los numerosos vacíos de información con hipótesis interpretativas derivadas tanto de datos arqueológicos como de documentos etnográficos contemporáneos. Con fines comparativos, también recurriremos ocasionalmente a textos procedentes de otras regiones y épocas mesoamericanas.<sup>49</sup>

#### PARA ESTUDIAR EL CUERPO Y LA PERSONA ENTRE LOS ANTIGUOS TARASCOS

La pregunta que ahora surge es ¿dónde podemos encontrar esa noción de persona? Una respuesta simple sería: en la mente de los miembros del grupo que nos interesa estudiar. La cuestión es que, por lo general, nuestras concepciones más profundas no suelen estar grabadas en el cerebro como definiciones de diccionario; sino que éstas, más bien, se presentan como una serie de principios lógicos que se activan y articulan de muy diversas maneras en función de circunstancias específicas. Un hombre puede, por ejemplo, manifestarse en contra de la pena de muerte durante su juventud y a favor de ella en la vejez sin que ello implique necesariamente que sus ideas más básicas sobre la justicia y la muerte se vean notablemente afectadas. En la teoría de las representaciones sociales se conoce como “núcleo central” a aquellos aspectos menos cambiantes y se denomina esquemas periféricos a todos esos elementos fácilmente mutables que permiten a una noción ajustarse a contextos específicos.<sup>50</sup> Y, en ese sentido, podemos decir que hablar de una noción cual-

<sup>49</sup> Estamos conscientes de que, por su carácter exploratorio, no podremos llegar de momento a un modelo global; mas consideramos que esta primera aproximación podrá servir de base a formulaciones más acabadas en la medida en que podamos disponer de datos más precisos.

<sup>50</sup> Jodelet define la “representación social” como: “Una forma de conocimiento socialmente elaborado, con una intención práctica y corriente dirigida a la construcción de una realidad común a un conjunto social [...] Una modalidad del pensamiento que tiene su especificidad en el sentido social... [Las representaciones sociales actúan como] definiciones compartidas por los miembros de un mismo grupo [y, para él] constituyen una visión consensual de la realidad. Dicha visión, que puede entrar en

quiera no implica la existencia de ideas absolutamente fijas, sino tan sólo la presencia de una serie de fundamentos mínimos que permiten al sujeto estar en todo momento en la posibilidad de responder.<sup>51</sup>

Más allá de la capacidad de mentir o disimular, cosa que no se puede descartar, las respuestas dadas estarán necesariamente condicionadas por el entorno, de tal suerte que, al cuestionar a nuestro interlocutor, nunca tendremos acceso directo a lo que piensa y, mucho menos, saber qué es lo real para él, pues además de que el pensamiento no es ajeno a las relaciones sociales en las que el individuo se encuentra inserto, nuestros discursos, sean lingüísticos o extralingüísticos —como en las artes y los rituales—, no pueden ser considerados como simples traducciones de lo que sucede en la mente; sino que, al construirlos, damos una forma concreta a aquellos principios difusos que habitualmente se manifiestan tanto en nuestras acciones como en lo que decimos. En otras palabras, para los estudiosos de la cultura la materia de trabajo no es la mente sino el discurso; no podemos saber qué es lo que el otro piensa, ni de qué manera lo piensa, pero tenemos muchas más posibilidades de comprender qué es lo que dice.<sup>52</sup>

Obviamente, las cosas se tornan mucho más complejas cuando en lugar de tratar con un sujeto nos dirigimos a un grupo, pues si una misma persona es capaz de cambiar de opinión de un momento a otro, no podemos esperar que en un conjunto social exista la más mínima homogeneidad en sus puntos de vista. Y, en ese sentido, ningún individuo, por docto que sea, será depositario de la totalidad de la

conflicto con la de otros grupos, es una guía para las acciones e intercambios cotidianos [...] Las representaciones sociales, como sistemas de interpretación, gobiernan nuestra relación con el mundo y con los otros, orientan y organizan las conductas y las comunicaciones sociales. Igualmente, ellas intervienen en procesos tan variados como la difusión y la asimilación de conocimientos, el desarrollo individual y colectivo, la definición de identidades personales y de conjunto, la expresión de grupos y las transformaciones sociales”. Denise Jodelet, “Représentations sociales: Un domaine en expansion”, en *Les représentations sociales*, Denise Jodelet (dir.), París, Presses Universitaires de France, 1991, p. 35-37. Véanse Claude Flament, “Structure et dynamique des représentations sociales”, en *Les représentations sociales*, Denise Jodelet (ed.), París, Presses Universitaires de France, 1989, p. 207 y Jean-Claude Abric, *Pratiques sociales et représentations*, París, Presses Universitaires de France, 1994, p. 75.

<sup>51</sup> Pues, como lo menciona Moscovici, en la vida corriente, las circunstancias y las relaciones sociales exigen del individuo, o grupo social, que esté, en todo momento, en situación de responder. Serge Moscovici, *La psychanalyse, son image et son publique*, París, Presses Universitaires de France, 1976, p. 178.

<sup>52</sup> El investigador de la cultura, sea cual fuere su especialidad, trabaja con códigos culturales que prescriben múltiples medios para la trasmisión de información; y es la naturaleza semiológica de nuestras materias de estudio lo que, haciendo una analogía con la física, constituiría “el campo unificado” de las ciencias sociales.

noción que nos interesa abordar. Las visiones de los especialistas suelen ser más completas y coherentes que las de los legos, pero no por ello serán más representativas de la “mentalidad” de la comunidad. Sin embargo, para garantizar la inteligibilidad de los discursos es necesario que exista un mínimo de consenso sobre los términos que pueden o no entrar en juego en la construcción de una determinada representación.

De modo que, idealmente, para comprender el funcionamiento de la concepción p’urhépecha de la persona –como “representación social”– sería necesario no sólo definir su núcleo central sino también considerar los esquemas periféricos que, a partir de él, se generan, pues tales elementos juegan un rol importante, entre otras cosas, en el funcionamiento de la representación frente a la realidad de las prácticas relativas al objeto.

El problema es que, dada la escasez de datos disponibles, no sólo no tenemos acceso a la variabilidad, sino que tampoco contamos con elementos suficientes como para establecer con certitud cuáles son los elementos menos mutables.

A partir del análisis de las fuentes coloniales podríamos identificar algunos de los principales agentes que provocaron los diversos procesos de transformación cultural que dieron lugar a las nociones actuales, pero, desconociendo los contenidos originales, somos incapaces de determinar qué es lo que se modificó. La mayor parte de los datos sobre la época prehispánica proceden de una misma fuente, cuyo contenido parece provenir de la visión que tenían los nobles de Tzintzuntan al inicio del periodo virreinal, y fueron generados a expresa solicitud de un fraile extranjero. De modo que no sólo no se trata de un texto imparcial, sino que además resulta imposible establecer hasta qué punto tales discursos podrían haber sido compartidos por otros grupos sociales. Es así que, a partir del estudio de dicha crónica y su comparación con otros documentos antiguos y modernos, en este trabajo pondremos en relieve algunos de los principios básicos de la noción p’urhépecha de persona que nos presenta la *Relación de Michoacán*.

En ese sentido, debemos admitir que los resultados obtenidos derivan más del análisis comparado de un texto que del estudio de la mentalidad indígena; una mentalidad a la que, dicho sea de paso, es imposible acceder sin el intermedio del discurso.

## CARACTERIZACIÓN DE LAS FUENTES

A diferencia de lo que sucede con otros grupos étnicos mesoamericanos, como los nahuas y los mayas, las fuentes documentales sobre los p’urhépecha de la época de contacto son bastante escasas y, prácticamente, todas ellas fueron redactadas

en español por europeos, atendiendo a los intereses y necesidades que les eran propios.<sup>53</sup>

Entre tales documentos, el texto más rico en información es, sin duda, la *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la Provincia de Michoacán* —o *Relación de Michoacán*— de Jerónimo de Alcalá. Un texto realizado, en 1541, por encargo del virrey Antonio de Mendoza, que, aunque se encuentra incompleto, nos aporta una gran cantidad de datos sobre los dioses, los mitos y la historia de los antiguos purhépecha.<sup>54</sup> Los datos aportados por este documento se complementan con lo descrito por otros tres textos. En primer lugar, tenemos la modesta “Relación sobre la residencia de Michoacán”, de Francisco Ramírez; que, aparentemente, contiene un fragmento de la parte perdida del escrito de Alcalá.<sup>55</sup> Después tenemos un pequeño manuscrito anónimo, aparentemente redactado durante el siglo XVII, hoy conocido como *Códice Plancarte*, en que se narran algunos episodios mítico-históricos relacionados con la fundación del reino tarasco.<sup>56</sup> Y, finalmente, encontramos los datos aportados por las *Relaciones geográficas* (1987) como respuesta al cuestionario enviado a los administradores coloniales en tiempos de Felipe II.<sup>57</sup>

Aunque se trata de textos que en ocasiones reflejan con mayor claridad las creencias de la clase dominante que las de los indígenas, los procesos judiciales e inquisitoriales de los siglos XVII y XVIII también nos aportan algunos elementos de interés para nuestro tema.<sup>58</sup>

Un segundo tipo de documentos a estudiar está constituido por los vocabularios indígenas de los siglos XVI y XVII; en particular el *Vocabulario en lengua de Me-*

<sup>53</sup> De acuerdo con León Alanís dichas fuentes se limitan a 2 relaciones histórico-etnográficas, 6 gramáticas y diccionarios y 20 manuales, catecismos y evangelios. Ricardo León Alanís, “Estudios lingüísticos y etnográficos de los religiosos en Michoacán, siglos XVI y XVII”, en *Lengua y etnohistoria purépecha. Homenaje a Benedict Warren*, Carlos Paredes Martínez (coord.), México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1997, p. 164.

<sup>54</sup> Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán*, Moisés Franco Mendoza et al. (ed.), Zamora, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, 2000.

<sup>55</sup> Francisco Ramírez, “Relación sobre la residencia de Michoacán [Pátzcuaro]” en *Relación de Michoacán*, Francisco Miranda (ed.), Morelia, Fimax Publicistas, 1980, p. 359-362.

<sup>56</sup> *Códice Plancarte*, José Corona Núñez (ed.), Morelia, Colección Siglo XVI. Universidad de Michoacán, 1959.

<sup>57</sup> *Relaciones geográficas del siglo XVI. Michoacán*, René Acuña (ed.), UNAM, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1987.

<sup>58</sup> El tipo de información contenida en esta clase de documentos es producto del modo en que se recogieron los datos pues, obviamente, bajo la amenaza y la tortura las respuestas siempre tendían a coincidir con las expectativas de los interrogantes.

*chuacan*, de Maturino Gilberti, el *Arte y diccionario con otras obras en lengua de Michoacán*, de Bravo Lagunas, y el todavía anónimo *Diccionario grande de la lengua de Michoacán*.<sup>59</sup> Este tipo de textos nos aporta una gran cantidad de términos indígenas, cuyo análisis filológico podría aportarnos una considerable cantidad de información. El único inconveniente es que, siendo que la función principal de tales vocabularios era posibilitar la transmisión de conceptos europeos en la lengua local, no siempre es fácil determinar si los términos y traducciones registrados corresponden a conceptos indígenas o a neologismos y modificaciones semánticas introducidas por los religiosos.

Para paliar la falta de información Sepúlveda optó por comparar los datos purhépecha con la información procedente de otras áreas mesoamericanas, a fin de proporcionar a los primeros un hipotético contexto sistémico que explicara su sentido dentro de una cierta dinámica cultural.<sup>60</sup> El problema aquí es que, sabiendo que el Occidente de México estuvo particularmente expuesto durante el Clásico a la influencia de grupos no-mesoamericanos, es muy posible que algunas de las prácticas y creencias de los pueblos posclásicos de la región difirieran considerablemente de las del resto de Mesoamérica. Ello sin mencionar que dicha metodología nos impide apreciar la unidad y diversidad de la cosmovisión mesoamericana, pues si usamos datos procedentes de otras áreas para comprender el pensamiento purhépecha, es difícil concluir algo distinto de su completa adhesión al pensamiento mesoamericano.

Es por ello que, a fin de contar con una más amplia base documental sobre la población indígena de nuestro interés, nosotros hemos preferido no limitar la presente investigación al estudio de textos en letra latina del momento de contacto, sino también incluir los valiosos datos que pudieran desprenderse de la iconografía tarasca—contenida en piezas arqueológicas y alrededor de quince códices y lienzos—y los contextos previamente excavados en el área. Para ello, será indispensable apoyarnos en los importantes avances que se han realizado a la fecha; desde la recopilación fotográfica de todos los códices y lienzos hasta los profundos estudios que ha realizado Hans Roskamp.<sup>61</sup>

A partir de los datos obtenidos por estos medios, haremos una primera reconstitución de la concepción purhépecha prehispánica de la persona; estableciéndose

<sup>59</sup> Maturino Gilberti, *Vocabulario en lengua de Mechucan*; Juan Bautista Lagunas, *Arte y diccionario con otras obras en lengua de Michoacán*, Benedict Warren (ed.), Morelia, Fimax Publicistas, 1983. *Diccionario grande de la lengua de Michoacán*.

<sup>60</sup> María Teresa Sepúlveda, *La medicina entre los purépecha prehispánicos*.

<sup>61</sup> Véase Hans Roskamp, *La historiografía indígena de Michoacán: el Lienzo de Jucutacato y los Títulos de Carapan*, Leiden, Research School CNWS, 1998.

al mismo tiempo toda una serie de interrogantes que nos servirán de guía en el análisis de textos etnológicos recogidos por otros estudiosos.

Cuando abordemos la información etnográfica deberemos estar conscientes de que los datos obtenidos pocas veces fueron producidos de manera espontánea por los informantes; sino que es el cuestionamiento de los investigadores el que, en muchos casos, obliga al sujeto a reflexionar sobre tópicos que usualmente no se discuten fuera del núcleo familiar. De modo que para abordar nuestro tema de interés no sólo deberemos hacer uso de los trabajos específicamente dedicados a la concepción del ser humano en su entorno sino también de aquellos que la tratan de manera tangencial. Entre estos se encuentra, sobre todo, el estudio de las referencias a la persona y sus atributos que pudieran presentarse en diversas narraciones populares. Esta última práctica tiene la ventaja de que al pensarse al relato como algo impersonal, puesto que no es una invención del narrador, éste deja fluir con mayor facilidad los elementos de su propia visión del mundo.

Si bien es cierto que los pueblos p'urhépecha contemporáneos se han visto particularmente afectados por los sistemas de pensamiento mestizo-occidentales, tampoco podemos negar que, cuando menos, una parte de sus prácticas y creencias es de origen prehispánico. Y es por ello que la información etnográfica podrá ser usada tanto para generar hipótesis interpretativas sobre las creencias tarascas de la antigüedad como para comprender los procesos de transformación a los que la cosmovisión indígena se ha visto expuesta hasta llegar a su estado actual.<sup>62</sup>

## CAPITULADO

Con el fin de facilitar la fluidez de la lectura la división de los capítulos no seguirá un orden cronológico sino temático; de suerte que, en ocasiones, recuperaremos argumentos procedentes de otros contextos crono-culturales para dar mayor solidez a nuestras hipótesis.

Dedicado al estudio de las concepciones p'urhépecha del cuerpo, nuestro primer capítulo tiene como punto de partida el tratamiento de los principales segmentos orgánicos y sus diferentes vínculos simbólicos tal como éstos figuran en las fuentes. Aunque los resultados son necesariamente parciales, de ello se desprende la imagen de un cuerpo abierto, inserto en una red social, capaz de comu-

<sup>62</sup> Las comunidades purépechas parecen haber sido tan afectadas por el pensamiento mestizo-occidental que, en opinión de Beals y Carrasco, la religión de los tarascos contemporáneos puede ser definida como “esencialmente cristiana”. Pedro Carrasco, *El catolicismo popular de los tarascos*; Ralph Beals, *Cheran. A sierra tarascan village*.

nicar con los otros seres –humanos o sobrenaturales– a través del intercambio de sus partes, fluidos o desechos.

El siguiente apartado versa sobre los orígenes del hombre tarasco y analizamos dos diferentes mitos que narran la creación del ser humano, en el primero, y la génesis de la sociedad, en el segundo. Notamos que, por su constitución, el hombre se distingue del resto de los seres, pues a diferencia de las plantas y los animales no deriva de un acto de procreación sino de la manipulación de materias preexistentes. En cambio, en la historia mítica, la sociedad se ve progresivamente conformada a partir de la unión de personajes de naturaleza opuesta y complementaria: los chichimecas, masculinos y solares, por un lado, y los autóctonos acuático-telúricos, por el otro.

Abordando el tema de los principales grupos sociales tarascos, mostraremos que la infancia y la vejez conforman aspectos diametralmente opuestos de la existencia humana, pues mientras los menores parecen no haber sido considerados como personas, los ancianos se presentan como modelos de comportamiento. Sobre los roles de género notamos que las actividades masculinas parecen ser del orden de la producción y apropiación en tanto que las femeninas se caracterizan por la transformación y el mantenimiento. Veremos igualmente que la sexualidad es metafóricamente comparable a la actividad cinegética y que, en ese sentido, la masculinidad se construye bajo el modelo del depredador y la feminidad bajo el de la presa. Para concluir esta sección, se pone en evidencia la función aglutinante de las relaciones de alianza y filiación en la constitución del estado tarasco.

En el cuarto capítulo se exploran las cualidades y funciones de aquello que las fuentes suelen considerar como dioses tarascos y, a partir de un examen minucioso, procuraremos establecer si, desde la perspectiva indígena, tales entidades podrían haber sido vistas como personas. Tras un acercamiento al sacerdocio mostraremos que, para el diálogo con la sobrenaturaleza, se requería de la existencia de ciertos personajes –humanos o divinos– que, a través de medios extralingüísticos, eran capaces tanto de transmitir los mensajes de la comunidad como de interpretar los designios de sus contrapartes. Por último, veremos que es justamente bajo dicha función que el sacrificio aparece como medio privilegiado de comunicación entre las diferentes esferas del cosmos purhépecha.

Ocupándonos del tópico de las relaciones entre el pueblo y sus divinidades, veremos que la imagen del dios patrono se construye como una suerte de proyección ideal de la comunidad; y que, teniendo una existencia paralela a la misma, la historia del numen se vuelve subsidiaria de la de la colectividad. La relación entre la deidad y su grupo es tratada bajo el modelo de la filiación, y, por consiguiente, se supone que entre ellos existe un vínculo relativamente indisoluble y casi incon-

dicional, mientras que el nexo entre el gobernante y el patrono es planteado como análogo a la alianza suegro-yerno, y, por lo tanto, es contemplado como temporal y condicionado. Advertimos, además, que los dioses tutelares no eran los únicos a los que se rendía culto sino que también existían ciertas divinidades vistas como extranjeras con las que el pueblo podía establecer relación por el intermedio de su *cazonci*. Concluimos así que, *grosso modo*, las relaciones con la sobrenaturaleza se configuran bajo la imagen de las relaciones que los hombres establecen entre sí.

El sexto capítulo, dedicado al tema de la muerte, tiene como punto de partida la confrontación de los datos etnohistóricos y arqueológicos sobre las prácticas funerarias prehispánicas. Más allá de corroborarse los datos aportados por nuestras fuentes, señalamos que, en los contextos materiales, no sólo se observa una mayor variabilidad, sino que, además, la presencia de elementos que no se encuentran descritos en ninguna crónica plantean múltiples interrogantes acerca de las prácticas que pudieran haberse desarrollado en situaciones particulares. Aunque los datos son francamente raquíuticos con respecto a los destinos postmortem, sugerimos la existencia de dos principales moradas ultraterrenas: el cielo, asociado a la cremación, donde llevarían una nueva forma de existencia —tal vez como aves o estrellas— quienes en vida alcanzaron los méritos suficientes, y el infierno, donde, tras una suerte de prolongación de la vida sobre la tierra, los cuerpos perderían sus cualidades personales para convertirse en una especie de esencia vital ósea capaz de dar lugar a una nueva existencia, pero desvinculada del más mínimo rasgo de su ser original.

Por último, tras hacer una breve recapitulación de lo expuesto en las secciones anteriores, mostraremos que para acceder a la noción p'urhépecha de persona no basta con tratar sus aspectos esenciales o relacionales, sino que también se requiere partir de una definición potencial y contextual. Y en ese sentido podríamos decir que sólo es posible ser persona en la medida en que el individuo cuente con un cuerpo y facultades humanas, se encuentre apropiadamente inserto en una red social y participe en los procesos de intercambio desde la perspectiva de los hombres.



## 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”.<sup>1</sup>

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

<sup>1</sup> 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”.<sup>2</sup>

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.<sup>3</sup>

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”.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> 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).<sup>6</sup> Asimismo, observamos que existe la posibilidad de reducir las representaciones antropo-

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> Espejel, *La justicia y el fuego*, p. 76.

<sup>6</sup> 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 Tiristarán<sup>7</sup> (figuras 4 y 5) y grabados rupestres como los de Erongarícuaro, Tzintzuntzan y las islas del lago de Pátzcuaro (figura 6 y 7).<sup>8</sup> 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).<sup>9</sup> Tal recurso está ausente en documentos pictóricos más influenciados por la plástica europea.<sup>10</sup>

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

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 79, 133, 15v, 21v.

<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup>

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.<sup>12</sup>

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.<sup>13</sup> 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.

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> *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.

<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup>

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.<sup>15</sup>

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

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

<sup>15</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 73v, 113v.

les habían de morir”.<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup>

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.<sup>18</sup>

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.<sup>19</sup> 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”.<sup>20</sup> 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”.<sup>21</sup> En tales casos, se supone que el daño recibido por la persona —sobre todo, un recién nacido— deriva del sobrecalentamiento del mismo fluido vital.<sup>22</sup>

<sup>16</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 15, 130v, 35.

<sup>17</sup> 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.

<sup>18</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 10v; Maturino Gilberti, *Diccionario...*, p. 230.

<sup>19</sup> 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.

<sup>20</sup> 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.

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

<sup>22</sup> 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”.<sup>23</sup> 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”.<sup>24</sup> 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”.<sup>25</sup>

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.<sup>26</sup> 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”.<sup>27</sup> 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.

<sup>23</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 69v.

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

<sup>25</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 94.

<sup>26</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 20, 31v, 58, 58v, 76v, 131.

<sup>27</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 26v.

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

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.<sup>29</sup> 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.<sup>30</sup>

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.<sup>31</sup> 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.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> 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.

<sup>29</sup> 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.

<sup>30</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 87-87v, 136.

<sup>31</sup> 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.

<sup>32</sup> 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.<sup>33</sup>

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”.<sup>34</sup>

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.<sup>35</sup> 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”.<sup>36</sup>

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,

<sup>33</sup> 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.

<sup>34</sup> 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.

<sup>35</sup> Velásquez Gallardo, *La hechicería en Charapán...*, p. 130.

<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup> 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.<sup>38</sup> Efectivamente, en Tzintzuntzan y Huandacareo se han podido encontrar grandes concentraciones de huesos largos en montículos.<sup>39</sup>

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?”.<sup>40</sup> 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

<sup>37</sup> 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.

<sup>38</sup> 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.

<sup>39</sup> Núñez y Martínez, “Prácticas funerarias ...”, p. 17.

<sup>40</sup> 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.<sup>41</sup>

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.<sup>42</sup>

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.<sup>43</sup> Recordemos que la guerra por la obtención de víctimas sacrificiales era tratada como una cacería.<sup>44</sup> 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.<sup>45</sup> 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.<sup>46</sup>

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”.<sup>47</sup>

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.<sup>48</sup> 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.<sup>49</sup> 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.<sup>50</sup>

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.

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

<sup>48</sup> Olivier, “Le cerf et le roi...”

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

<sup>50</sup> 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.<sup>51</sup> 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.<sup>52</sup>

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

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

<sup>52</sup> 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.<sup>53</sup> 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.<sup>54</sup> 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.<sup>55</sup> Se habla de guirnaldas 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.<sup>56</sup> Son también múltiples aditamentos en la cabeza los que permiten diferenciar las distintas clases de ritualistas, gobernantes y víctimas sacrificiales.<sup>57</sup> 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.<sup>58</sup> 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.<sup>59</sup>

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.<sup>60</sup> Esto se ve reforzado por el hecho de que dicha frase se encuentra asociada a cuestiones como

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

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

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

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

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

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

<sup>59</sup> Martínez *et al.*, “Caránguirio...”; Gómez Mussent, *Análisis contextual...*; Olmos Curiel, *Los petrograbados de Tzintzuntzan...*

<sup>60</sup> “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.<sup>61</sup> 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.<sup>62</sup>

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).<sup>63</sup>

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.<sup>64</sup> 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”.<sup>65</sup> 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.<sup>66</sup> 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

<sup>61</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 41v, 126v, 132, 127.

<sup>62</sup> 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.

<sup>63</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 20, 30v.

<sup>64</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 123v.

<sup>65</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 128.

<sup>66</sup> 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.<sup>67</sup>

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”.<sup>68</sup> 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).<sup>69</sup> 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”.<sup>70</sup> 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.<sup>71</sup> 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”.<sup>72</sup> 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.<sup>73</sup>

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

<sup>67</sup> 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.

<sup>68</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 13v, 15v, 19, 75.

<sup>69</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 15v, 16v.

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

<sup>71</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 9, 71v-72.

<sup>72</sup> 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.

<sup>73</sup> 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).<sup>74</sup> 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.<sup>75</sup> 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.<sup>76</sup> 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”.<sup>77</sup>

<sup>74</sup> Sanjuan Pérez, *Las representaciones humanas en Michoacán...*, p. 91.

<sup>75</sup> 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* “despeçonar 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

<sup>76</sup> 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.

<sup>77</sup> 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.<sup>78</sup> 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.<sup>79</sup>

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”.<sup>80</sup> 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

<sup>78</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 19, 85.

<sup>79</sup> 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.

<sup>80</sup> 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.<sup>81</sup>

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”.<sup>82</sup> 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”.<sup>83</sup>

*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.<sup>84</sup> 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”.<sup>85</sup>

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”.<sup>86</sup> El músculo cardíaco parece tan fundamental para la existencia que incluso las divinidades

<sup>81</sup> *Diccionario grande...*, v. I, p.46, v. II, p. 332, 333, 334, 335.

<sup>82</sup> 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.

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

<sup>84</sup> 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.

<sup>85</sup> Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional...*, p. 88-89.

<sup>86</sup> *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”.<sup>87</sup> 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”.<sup>88</sup>

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.<sup>89</sup> 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

<sup>87</sup> 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.

<sup>88</sup> Véase Argueta y Prado, “Inquisición y medicina popular...”, p. 121.

<sup>89</sup> 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*,<sup>90</sup> mientras que en la escultura dicha falta se asocia a piezas sin piernas y con los brazos pegados al cuerpo.<sup>91</sup> 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.<sup>92</sup> 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.<sup>93</sup> Hoy en día, tanto el aliento como los olores pueden ser usados para curar o provocar enfermedades.<sup>94</sup>

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.<sup>95</sup> 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

<sup>90</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 29v, 96v.

<sup>91</sup> Sanjuan Pérez, *Las representaciones humanas en Michoacán...*, p. 158-185.

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

<sup>93</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 40v, 69, 108v.

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

<sup>95</sup> Sanjuan Pérez, *Las representaciones humanas en Michoacán...*, p. 158-185.

Xanóata hucazio.<sup>96</sup> 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.<sup>97</sup> 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 boca<sup>98</sup> y sería un indicio de por qué las buenas maneras p’urhépecha contemporáneas indican que, para hablar, no se debe mostrar demasiado la boca.<sup>99</sup> Al menos, en el caso de los dioses, la *Relación de Michoacán* deja en claro que éstos sí se alimentaban de los hombres.<sup>100</sup>

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.<sup>101</sup> 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.<sup>102</sup> 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.<sup>103</sup> 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.<sup>104</sup> 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.<sup>105</sup>

<sup>96</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 61, 83v, 13v, 20v, 35v.

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

<sup>98</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 21-21v. *Relación de Tiripitío...*, p. 343.

<sup>99</sup> Agustín Jacinto Zavala, *Mitología y modernización...*, p. 108.

<sup>100</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 38v, 82, 126.

<sup>101</sup> Sanjuan Pérez, *Las representaciones humanas en Michoacán...*, p. 158-185.

<sup>102</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 61, 20v, 35v.

<sup>103</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 122v, 124v, 118, 35v.

<sup>104</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 137.

<sup>105</sup> 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.<sup>106</sup> 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.<sup>107</sup> 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*.<sup>108</sup>

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.<sup>109</sup> Tariácuri hace lo mismo para dar de comer al dios del fuego.<sup>110</sup> Zetaco y Aramen se sacrifican las orejas para simular la sangre de venado con que engañarían al sacerdote Nacá.<sup>111</sup> Mientras que “a los pobres que habían traído leña y se habían sacrificado las orejas, les aparecían en sueños sus dioses”.<sup>112</sup> 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.<sup>113</sup> 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”.<sup>114</sup> 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-

<sup>106</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 77v, 21, 85.

<sup>107</sup> Sanjuan Pérez, *Las representaciones humanas en Michoacán...*, p. 106.

<sup>108</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 87v, 15v, 46.

<sup>109</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 113, 116.

<sup>110</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 90, 82.

<sup>111</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 82v.

<sup>112</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 36.

<sup>113</sup> Ramírez, “Relación sobre la residencia...”, p. 359.

<sup>114</sup> 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”.<sup>115</sup>

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”.<sup>116</sup> 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”.<sup>117</sup> 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.<sup>118</sup> 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”.<sup>119</sup>

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.<sup>120</sup> 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.<sup>121</sup> 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

<sup>115</sup> Ramírez, “Relación sobre la residencia...”, p. 360.

<sup>116</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 14v.

<sup>117</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 79v.

<sup>118</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 36-37v, 41v.

<sup>119</sup> 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.

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

<sup>121</sup> 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”.<sup>122</sup>

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”.<sup>123</sup> 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.<sup>124</sup>

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”.<sup>125</sup>

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.<sup>126</sup> 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.<sup>127</sup>

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

<sup>122</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 2.

<sup>123</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 36v.

<sup>124</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 28v.

<sup>125</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 113.

<sup>126</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 20v.

<sup>127</sup> 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.<sup>128</sup> 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”.<sup>129</sup> 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.<sup>130</sup> Hoy todavía, en Charapan, “gente” se dice *khuirípu* y “carne” *khuirípeta*; ni el español contemporáneo ni el de la época dotan de un sentido semejante a la palabra “cuerpo”.<sup>131</sup> Aparentemente,

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

<sup>129</sup> *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.

<sup>130</sup> *Diccionario grande...*, v. II, p. 457. Gilberti, *Diccionario...*, p. 437.

<sup>131</sup> 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”.<sup>132</sup> 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.<sup>133</sup>

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*.<sup>134</sup> 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”.<sup>135</sup>

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.<sup>136</sup> 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.<sup>137</sup> 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

<sup>132</sup> Agustín Jacinto Zavala, *Mitología y modernización...*, p. 18.

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

<sup>134</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 19, 64, 64v, 83v, 84, 84v, 85.

<sup>135</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 38v, 64, 83v-84v, 69v.

<sup>136</sup> 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.

<sup>137</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 61, 15v, 133, 9, 32, 33v, 35v.

sacerdotes aparecen con túnica.<sup>138</sup> 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.<sup>139</sup> En signo de sumisión, los señores se ponían mantas viejas para ver al *cazonci*.<sup>140</sup> 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.<sup>141</sup> 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 azules<sup>142</sup>, *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.<sup>143</sup> La mujer que se encuentra con los dioses y posteriormente es inmolada en su honor tiene el ros-

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

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

<sup>140</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 13.

<sup>141</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 61, 29v, 129, 116.

<sup>142</sup> 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.

<sup>143</sup> 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).<sup>144</sup> La práctica del autosacrificio dejaba como vestigio una faz embarrada con la propia sangre.<sup>145</sup> En la primera esposa de Tariácuri es la cara tiznada quien representa su comportamiento adúltero y traicionero.<sup>146</sup> El *vaxanoti* se entiznaba para ejecutar los castigos que se le encomendaba según el código de justicia tarasco.<sup>147</sup> “Aquella vieja llamada Quénomen [que asumió el gobierno de Zacapu], por hacerse temer, tiene dos bandas de negro por la cara”.<sup>148</sup> 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”.<sup>149</sup> 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”.<sup>150</sup> Incluso la “cara bermeja” de Vréndequavecara funciona como signo de su rol como lucero de la mañana.<sup>151</sup>

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.<sup>152</sup> 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”.<sup>153</sup> 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*.<sup>154</sup>

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”.<sup>155</sup> 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, hicieronles 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.<sup>156</sup>

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.<sup>157</sup>

<sup>154</sup> Gilberti, *Diccionario...*, p. 241.

<sup>155</sup> 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.

<sup>156</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 53.

<sup>157</sup> 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.<sup>158</sup> 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;<sup>159</sup> 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.<sup>160</sup> Lo mismo sucede en las esculturas posclásicas de la región, donde el número de dedos plasmado varía entre dos y cinco.<sup>161</sup>

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”.<sup>162</sup> La palabra “pierna” sólo aparece como tal en el diccionario de Velásquez Gallardo —quien constantemente introduce neolo-

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

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

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

<sup>161</sup> Sanjuan Pérez, *Las representaciones humanas en Michoacán...*, p. 118.

<sup>162</sup> 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.<sup>163</sup> 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*.<sup>164</sup> Tal como me señaló Karla Villar, el término “coyuntura” existe en p’urhépecha —*kutukua*, *kuturhutani*.<sup>165</sup>

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.<sup>166</sup>

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).<sup>167</sup> 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

<sup>163</sup> Velásquez Gallardo, *Diccionario*...

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

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

<sup>166</sup> Ramírez, “Relación sobre la residencia...”, p. 345.

<sup>167</sup> 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.<sup>168</sup> 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.<sup>169</sup>

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.<sup>170</sup> Una mano sobre el cabello es un gesto de consuelo hacia la mujer que ha perdido a su marido (figura 11).<sup>171</sup> 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).<sup>172</sup>

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.<sup>173</sup> 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

<sup>168</sup> “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.

<sup>169</sup> 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.

<sup>170</sup> 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.

<sup>171</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 20.

<sup>172</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 101, 124v, 98v.

<sup>173</sup> 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.<sup>174</sup>

Todavía en la época actual se supone que al cortarle 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.<sup>175</sup>

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).<sup>176</sup> 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).<sup>177</sup>

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).<sup>178</sup> 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.<sup>179</sup> 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

<sup>174</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 61v.

<sup>175</sup> Carrasco, *El catolicismo popular de los tarascos*, p. 123, 145.

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

<sup>177</sup> 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...”.

<sup>178</sup> 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.

<sup>179</sup> 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.<sup>180</sup> 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.<sup>181</sup>

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.<sup>182</sup>

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-

<sup>180</sup> 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.

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

<sup>182</sup> Recuérdese que esta afirmación se asocia al hecho de que Hiuacha 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.<sup>183</sup> 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”.<sup>184</sup> 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”.<sup>185</sup>

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.<sup>186</sup>

<sup>183</sup> 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.

<sup>184</sup> “Relación de Chilchotla” en *Relaciones geográficas...*, p. 109.

<sup>185</sup> “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.

<sup>186</sup> 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.<sup>187</sup>

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.<sup>188</sup> 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.

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

<sup>188</sup> 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.<sup>189</sup>

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.<sup>190</sup>

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.<sup>191</sup> Por toda Mesoamérica se encuentran difundidas las creencias que vinculan la vitalidad humana a la interacción

<sup>189</sup> López-Austin, *Cuerpo Humano e Ideología...*

<sup>190</sup> 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)

<sup>191</sup> 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.<sup>192</sup> 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.<sup>193</sup> 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.<sup>194</sup>

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 animismo<sup>195</sup> como el motor original del pensamiento religioso, hasta Descola, con la mucho más sutil distinción entre “interioridad” y “fisicalidad”<sup>196</sup>, pasando por Arbman y el dualismo del alma

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

<sup>193</sup> Sahagún, *Florentine codex*, v. VI, p. 62, v. X, p. 39.

<sup>194</sup> 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.

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

<sup>196</sup> “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.<sup>197</sup>

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.<sup>198</sup>

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.<sup>199</sup> “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*.

<sup>197</sup> 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)

<sup>198</sup> 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...”.

<sup>199</sup> 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.<sup>200</sup>

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 respiración<sup>201</sup>; y *mintzita* figura con el sentido general de “corazón, meollo”.<sup>202</sup> Hemos visto en otras ocasiones que tales sentidos son sumamente comunes en las traducciones de “alma” a múltiples lenguas mesoamericanas.<sup>203</sup> 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.<sup>204</sup> 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.<sup>205</sup> 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*.<sup>206</sup>

<sup>200</sup> 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.

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

<sup>202</sup> *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.

<sup>203</sup> Martínez González, “El alma de Mesoamérica...”.

<sup>204</sup> Håkan Rydving, comunicación personal, 2009.

<sup>205</sup> 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.

<sup>206</sup> *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.<sup>207</sup> 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”.<sup>208</sup> 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”.<sup>209</sup> 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.<sup>210</sup>

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”.<sup>211</sup> Por otro lado, se supone que son las “almas” de los muertos quienes encuentran a sus deudos el 2 de noviembre.<sup>212</sup> 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.<sup>213</sup> 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.<sup>214</sup>

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*".<sup>215</sup>

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.<sup>216</sup> 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.<sup>217</sup>

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-

<sup>215</sup> Gallardo Ruiz, *Hechicería, cosmovisión y costumbre...*, p. 145.

<sup>216</sup> 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.

<sup>217</sup> 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.<sup>218</sup> 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.<sup>219</sup> 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.<sup>220</sup> 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.<sup>221</sup> Incluso los muertos pueden seguir expeliendo elementos patógenos, como el “cáncer”, que penetran en las aberturas corporales de las personas y les provocan enfermedades.<sup>222</sup>

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-

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

<sup>219</sup> Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p'urhépecha...*, p. 91.

<sup>220</sup> Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p'urhépecha...*, p. 217.

<sup>221</sup> Barba de Piña Chan, “Apuntes...”, p. 382.

<sup>222</sup> 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.

## LOS ORÍGENES DE LOS TARASCOS

Para comprender las nociones de persona de los antiguos purhépecha, consideramos indispensable continuar con las propias descripciones que los indígenas generaron acerca de su origen. La primera es aquella, evocada con anterioridad, que se dedica a la creación del mundo y el hombre en general, la segunda es la que refiere a la constitución del señorío tarasco en vísperas de la conquista española.

En lo que concierne al carácter del último relato, encontramos cuatro principales posiciones: En primer lugar, tendríamos a quienes —como Ruiz, Miranda, Pollard y Haskell— consideran que todo lo narrado tiene un carácter mítico y no posee ninguna relación con la realidad histórica. En segundo se ubican los que —siguiendo a León, Kirshhoff y, más recientemente, a Carot— atribuyen al documento un valor esencialmente histórico e incluso destacan la admirable memoria de tal pueblo al recordar con exactitud eventos que se remontan a trece generaciones de gobernantes. En tercer sitio, Michelet y López Austin, en un punto intermedio entre los anteriores, argumentan que el escrito en cuestión reproduce la visión oficial de la toma de poder en el corazón de Michoacán por los ancestros del grupo dirigente al momento del contacto con los españoles, en otras palabras, admiten el valor histórico del documento pero le adjudican una cierta parcialidad. Por último, encontramos a quienes —como Le Clézio, Michelet, Franco Mendoza, Faugère y Espejel— consideran que, sin negarse el valor histórico de la fuente, existe a la vez una dimensión mítica del discurso.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Eduardo Ruiz, *Michoacán. Paisajes, tradiciones y leyendas*, México, Editorial Innovación, 1979; Francisco Miranda, “Estudio preliminar” en Alcalá, 1980, p. XXXVII; Helen Pollard Perlstein, *Tariacuri's legacy: the prehispanic tarascan state*. Norman, University of Oklahoma Press, 1993, p. 221; David Haskell, “The cultural logic of hierarchy in the Tarascan state. History as ideology in the Relación de Michoacán”, en *Ancient Mesoamerica*, 2008, n 19 p 231-241; Nicolás León, *Los tarascos...*; Paul Kirshhoff, “La Relación de Michoacán como fuente para la historia de la sociedad y cultura tarascas”, en *Reproducción facsímil del Ms. C IV 5 de El Escorial*, José Tudela (ed.), Madrid, Aguilar, 1956; Patricia Carot, “Capítulo 4: La larga historia purhépecha”, en *Miradas renovadas al Occidente de México*, Marie Areti Hers (coord.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, mecanus-

Nosotros nos ubicamos en esta última perspectiva pues sostenemos que se trata de una historia constituida en parte por eventos reales, pero con la finalidad principal de resolver oposiciones fundamentales de la concepción indígena del mundo.<sup>2</sup> De modo que, lejos de preocuparnos la veracidad o falsedad de los datos presentados, lo que nos interesa aquí es explicar el modo en que los diferentes elementos de nuestros textos dan cuenta de la conformación del ser humano y el lugar que ocupa en el cosmos.

### DIOSSES, ANIMALES Y PREHOMBRES: EL MITO DE SEPARACIÓN

Contamos con muy pocos datos sobre el origen de los dioses o de la división del cosmos en sus diferentes partes y sectores; en los escasos mitos que conocemos, se nos habla de algunas deidades preexistentes que a través de mandatos y otras

crita en prensa, p. 1-59; Dominique Michelet, “Reino y reyes tarascos”, en *Arqueología Mexicana*, 1998, v. 6, n. 32, p. 51; Alfredo López Austin, *Tarascos y mexicas*, p. 26; Jean Maria G. Le Clézio, *Le rêve mexicain ou la pensée interrompue*, París, Gallimard, 1988, p. 145-146, Dominique Michelet, “Histoire, mythe et apologue: notes de lecture sur la seconde partie de la Relación [...] de Michoacán”, en *Enquêtes sur l’Amérique Moyenne*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1989, p.105-113; Moisés Franco Mendoza, “Ediciones de la Relación de Michoacán”, en Alcalá, 2000, p. 17-35; Moisés Franco Mendoza, “El discurso del Petamuti en la estructura de la lengua p’urhépecha” en Alcalá, 2000b, p. 265-284; Brigitte Faugère “Le cerf chez les anciens P’urhépecha du Michoacan (Mexique): guerre, chasse et sacrifice”, *Journal de la Société des Américanistes* 2008, v. XCIV, n. 2, p.109-142; Claudia Espejel Carbajal, “La religión de los tarascos a través de la Relación de Michoacán”, en *Las sociedades complejas del occidente de México en el mundo mesoamericano. Homenaje al Dr. Phil C. Weigand*, Eduardo Williams, Lorenza López y Rodrigo Esparza (eds.), Zamora, El Colegio de Michoacán, 2009, p. 255-270.

<sup>2</sup> A pesar de su etimología pensamos que un mito no necesariamente es una mentira sino que, como lo ha mostrado ampliamente López Austin, en Mesoamérica la idea del “hombre-dios” hace posible que los eventos reales, sobre todo vistos en retrospectiva, adopten las lógicas de los relatos creacionistas y, con ello, se renueven los principios básicos del sistema de pensamiento. El mito es una estructura del lenguaje que tiene por función solucionar oposiciones fundamentales en la cosmovisión de un grupo y se caracteriza por construirse bajo una doble articulación. En otras palabras, no es sólo el contenido lo que define al mito, sino sobre todo la forma en que éste se relata: constituyendo oposiciones binarias y enmascarando lo que sería una verdad evidente bajo el complejo lenguaje de los símbolos. Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989. Véanse también Roland Barthes, *Mitologías*, Héctor Schmucler (trad.). México, Siglo XXI, 1980, p. 199; Claude Lévi-Strauss, “The structural study of myth” en *Myth: a symposium*, Thomas A. Sebeok (ed.), Bloomington, Indiana University Press, 1955, p.81-106.

clases de interacciones van creando y construyendo los diferentes componentes del mundo.

[...Los elementos de la naturaleza] que decían haberlos parido la diosa del ynfierno por aver mandado los dioses del cielo al dios del ynfierno que diese traza en cómo se criasen estas cosas de aca abaxo. Y así parió primero su muger las sierras peladas y la tierra sin fruto; y pareciéndole a la diosa del cielo, que llamaban Cueravaperi, por aver nacido de ella todos los demás dioses, que sus hijos no se podían pasear en la tierra, sin ser vistos ni ella podía vaxar a ella; estando cerca la luz, envió su mensagero al dios del infierno, mandándole pusiese remedio. Y así parió su mujer los árboles y las demás plantas y animales”.<sup>3</sup>

Tenemos tres versiones antiguas sobre el origen del hombre: la primera proviene de la *Relación* del padre Ramírez,<sup>4</sup> la segunda de la vecina “Relación de Ajuchitlan”<sup>5</sup> y la tercera es un relato tardío de Herrera que, aunque parece basarse en nuestro segundo texto, presenta algunos datos originales que pudieran provenir de alguna otra fuente más temprana.<sup>6</sup> Las tres narraciones míticas se presentan como un proceso de perfeccionamiento en el que una serie de creaciones y destrucciones sucesivas culminan con la generación del ser humano actual. Aunque los tres documentos parecen fragmentarios, es posible reconstruir una versión ideal a partir de su contrastación.

1. Un dios principal que habitaba en el cielo y se llamaba Tucupacha –traducido por “Dios”<sup>7</sup>–, o los dioses en general, crearon una primera pareja de hombres a partir de lodo; los mandó a bañar y se deshicieron en el agua. En la versión de Ramírez se dice que, desde esta creación, los humanos fueron hechos de ceniza y sangre divina por Curiti Caheri; pero como carecían de coyunturas y “no se podían sentar ni menear”, fueron destruidos.

<sup>3</sup> Francisco Ramírez, “Relación sobre la residencia de Michoacán [Pazcuaro]”, p. 359-360.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> “Relación de Ajuchitlán”, en *Relaciones geográficas...*, p. 36-37.

<sup>6</sup> Antonio de Herrera Tordesillas, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del Mar Océano*, 17 v., Ángel González Palencia (ed.), Madrid, Academia de Historia, 1947, década 3, p. 306.

<sup>7</sup> El dios cristiano, seguramente. *Diccionario grande...*, v. I, p. 269, v. II, 641.

2. Se habla de una segunda creación pero no se añade detalle alguno sobre sus productos o de la manera en que acabaron.
3. La deidad produce una nueva humanidad a partir de ceniza y “ciertos metales”, o ceniza y sangre, se van a bañar al río y sobreviven —“de ellos empezó el mundo”. En Ramírez se habla de la intención explícita de los dioses para acabar con todo lo creado a causa de que los hombres no tenían la capacidad de engendrar y que no había caminos para andar. Enseguida se describe un cierto diluvio que acabó con todas las cosas y de un tal Teupixque, “guardián de los dioses”, o Tezpi, que, por mandato de la deidad, se resguardó con su mujer, hijos y animales “en un palo grande, como arca”.
4. Una vez que las lluvias cesaron los sobrevivientes enviaron varias aves a ver si las aguas ya habían bajado, pero todas ellas se entretuvieron comiendo los restos de la destrucción anterior; sólo el colibrí —que aquí sustituye a la paloma del diluvio bíblico— fue capaz de aportar las pruebas de que la tierra estaba lista para poblarse de nuevo. En el texto de Ramírez, Teupixque y su familia cometen el pecado de encender fuego para cocinar los venados muertos que encontraban y, como castigo, son golpeados en la cabeza con una calabaza y transformados en perros. Se narra, por último, una cuarta creación a la que los dioses echaron la bendición y se comenzaron a multiplicar.

Y, para tornar a restaurar las demás cosas, mandaron al dios del ynfierno que diese orden en eso; y, concibiendo su muger, vino a parir todas las demás plantas y árboles, como están. Lo qual todo, decían, salía de las espaldas de una diosa que los dioses pusieron en la tierra, que tenía la cabeza hacia el poniente y los pies hacia oriente, y un brazo a septentrión, y otro a meridió; y el dios del mar la tenía de la cabeza; y la madre de los dioses de los pies; y otras dos diosas, una de un brazo y otra de otro, por que no se cayese. Puestas pues todas las cosas en orden, tornó otra vez a salir el sol, por mandato de los dioses del cielo; el qual, con las demás cosas de allá, tenían haber hecho los dioses del cielo; y las de acá abaxo, los del ynfierno.<sup>8</sup>

Es posible que, en algún momento intermedio entre las diferentes creaciones y destrucciones que aquí se cuentan, se haya supuesto la existencia de una especie de gigantes que, según Tello, habrían antecedido la llegada de los propios tarascos.

<sup>8</sup> Ramírez, “Relación sobre la residencia de Michoacán [Pazcuaro]”, p. 360.

Nuño de Guzmán salió de Tonalán y vino al valle de Tlala, donde no halló ánima nacida, sino grandes ruinas de edificios caídos que, según parecía, habían sido poblaciones grandes y muy de admirar, y preguntando qué se había hecho la gente de aquella población a otros pueblos sus vecinos, le dijeron que dos veces se había despoblado, la primera unos gigantes que por el Sur y Poniente habían venido, como queda atrás referido en esta historia, y a esto se debe dar crédito, porque en los Cuisillos, Buenavista, Amec y Cocula, en este valle, se han hallado gran suma de huesos de ellos, y que después se volvió a poblar de mucha gente de diversas naciones y que cincuenta años antes que los españoles llegaran a la Nueva España, la ganaron, destruyeron y asolaron, que memoria [de ellos] no queda, los tarascos.<sup>9</sup>

Es probable que estos prehombres de grandes proporciones puedan identificarse con aquellos que carecían de coyunturas, pues, al menos en la mitología nahua, los gigantes también parecen tener dificultades para moverse.<sup>10</sup>

Aunque no se menciona cómo era el cosmos antes de la creación de la tierra, sabemos que “todos los dioses” fueron engendrados por Cueráuaperi —“la diosa que pare con dificultad”.<sup>11</sup> Se destaca el rol materno de esta entidad pero carecemos de referencia alguna sobre la identidad del padre de los dioses. A inicios del siglo XX Lumholtz menciona a Cueráuaperi como Tatá, un dios masculino, y todavía en algunos pueblos contemporáneos este numen suele ser descrito como varón.<sup>12</sup> Es, entonces posible imaginar que, a la manera de Ometecuhtli y Omecihuatl entre los nahuas del centro, en el origen se encontrara una deidad dual, esta vez con predominancia femenina, de cuyo contacto se habrían engendrado el resto de los dioses. Las fuentes nos dicen que es la diosa del infierno quien parió la tierra, los montes, las plantas y los animales pero, en este caso, el hecho de que sea el dios del

<sup>9</sup> Antonio Tello, *Crónica miscelánea de la sancta provincia de Xalisco*, José Luis Razo Zaragoza (ed.), Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, 1968, v. 1, 120-121.

<sup>10</sup> En los *Anales de Cuauhtitlan* los gigantes son llamados *tzocuilicxeque* o *tzocuilicxime* “los que tienen patas de jilguero”. *Anales de Cuauhtitlan...*, p. 5.

<sup>11</sup> Cristina Monzón, “Los principales dioses tarascos: un ensayo de análisis etimológico en la cosmovisión tarasca”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 2004b, v. 104, p. 151. Pollard considera a Cueráuaperi como la diosa de la tierra; sin embargo, cabe mencionar que, hasta donde hemos visto, ningún documento la asocia a lo telúrico. Helen Pollard Perlstein, *Tariacuri’s legacy: the prehispanic tarascan state*. Norman, University of Oklahoma Press, 1993, p. 149-151.

<sup>12</sup> Juan Gallardo Ruiz, comunicación oral, 2008, durante la plática que presentó en el Seminario del Grupo *Kw’anískuyarhani*.

infierno quien recibe el mandato de las divinidades celestes tiende a señalarlo a él como progenitor.

En cambio, tenemos que sin que exista interacción sexual alguna los hombres y prehombres fueron directamente creados —no engendrados— por las divinidades celestes. Se observa una notable diferencia sustancial entre los seres actuales y los de épocas anteriores —ceniza y sangre versus lodo, pero ésta parece tan poco relevante que, en una de las variantes disponibles, no se le toma en consideración. Es también interesante notar la existencia de una mayor distancia genética entre los hombres y los prehombres que entre los humanos y los perros, pues en el relato del diluvio son éstos quienes, siendo igualmente producto de la mezcla entre sangre y ceniza, proceden de la última división.

Así, en el discurso mítico p'urhépecha sobre el origen del mundo, se encuentran dos pares de oposiciones fundamentales que dan cuenta de la proximidad o lejanía entre los diferentes seres.

Por su origen, encontramos una primera distinción entre seres terrestres y celestes: a) Hay dioses del cielo, del infierno y de la tierra, pero todos ellos proceden de una divinidad perteneciente a la esfera superior. Los hombres y, en última instancia, los perros fueron igualmente creados por los númenes de arriba. b) En cambio, el resto de los animales, las plantas, la tierra y las montañas proceden del plano inferior y parecen ser esencialmente diferentes de los anteriormente citados. Obviamente, los prehombres de lodo son difíciles de clasificar pues, aunque creados por seres celestes, su materia procede de la tierra.<sup>13</sup> Comparando nuestras tres variantes, podemos notar que lo que en unas se explica a partir de diferencias de sustancia en la otra aparece como deficiencias en las capacidades de los prehombres.

Según el medio para su generación los seres se dividen entre creados y engendrados: a) Fueron creados los hombres, los prehombres y los perros. b) Y engendrados los animales, las plantas, la tierra, las montañas y los dioses.

Así, tendríamos que clasificar a nuestros personajes en tres o cuatro grupos principales; los seres de origen celeste engendrados —los dioses—, los seres de origen celeste creados —los hombres y los perros—, los seres de origen terrestre engendrados —los animales, la tierra, los montes y las plantas—, y los de origen terrestre creados —probablemente, los prehombres. Las similitudes y divergencias entre estas clases se esquematizan en el siguiente cuadro.

<sup>13</sup> En los mitos contemporáneos, los animales son creados a partir de lodo por Dios y el Diablo en una suerte de competencia. Cruz Refugio Acevedo Barba *et al.*, *Mitos de la Meseta Tarasca...*, p. 67.

Cuadro 1  
 El orden de los seres en la cosmovisión tarasca

Engendrados		Creados
Origen Celeste	Dioses	Hombres y perros
Origen terrestre	Tierra, montes, plantas, animales	Prehombres (?)

Un tercer elemento que aquí entra en juego es la aparición de la luz y el sol, pues hasta donde hemos visto, en nuestras variantes, casi todas las creaciones se producen en el borde entre la oscuridad y la iluminación de la tierra.

Al respecto, es también interesante notar que, en su momento, la llegada de los españoles fue interpretada como la creación de una nueva humanidad y el advenimiento de la destrucción de la anterior. Dichas concepciones se hacen evidentes en el discurso que supuestamente dirigió Cueráuaperi al resto de los dioses.

–Ya son criados otros hombres, nuevamente, y otra vez de nuevo han de venir a las tierras [...] dioses primogénitos, esforzaos para sufrir [...] ya no será de aquí adelante como hasta aquí, cuando estábamos muy prósperos. Quebrá por todas las partes las tinajas de vino, dejá los sacrificios de hombres y no traigáis más con vosotros ofrendas, que de aquí adelante no ha de ser así. No han de sonar más atabales: rajaldos todos. No han de parecer más qués ni fogones, ni se levantarán más humos. Todo ha de quedar desierto, porque ya vienen otros hombres a la tierra.<sup>14</sup>

Incluso, en la actualidad, la venida de Cristo es vista como el advenimiento de un nuevo orden.

Un relato de Urapicho cuenta que unas “mujeres alegres” –probablemente, prostitutas– abandonaron a sus hijos al pie de un maguey. Una “leona” los desenterró y amamantó. Ya crecidos, uno de ellos, llamado Eustaquio, fue recogido por unos cazadores y adoptó la misma ocupación, el otro, Florencio, se quedó en el monte y se hizo panalero. Tal como en su hagiografía, el día de la venida del Divino Pastor, Eustaquio quiso matar un venado que traía una cruz en la frente. Ambos personajes capturaron y encarcelaron a Cristo; Eustaquio muere y se vuelve santo,

<sup>14</sup> Jerónimo de Alcalá, *Relación...*, f. 37-37v.

mientras que el lugar en que Florencio fue sepultado por los animales se convirtió en el primer camposanto.<sup>15</sup>

Antes de Cristo, aparecen la caza y la apicultura; después de su venida, surgen la muerte, la prisión y el cementerio.

Lo interesante es que la ruptura que instaura la llegada del cristianismo no siempre implica la desaparición total de los seres más antiguos sino su desplazamiento hacia los espacios más alejados del mundo civilizado.

Tanto en la sierra como en la región lacustre se dice que aquellos indígenas que crearon las yácatas y las manifestaciones rupestres son los que no aceptaron el cristianismo a la llegada de los españoles. Se les caracteriza como ‘brutos’ y ‘salvajes’ que comían carne de serpiente y hasta humana. Estos mismos seres son los ‘apaches’, gigantes o *kunariecha*<sup>16</sup> que dejaron sus huellas impresas sobre las rocas cuando bajaron a la tierra para ver si ya estaba lista para ser habitada. En el paraje donde se ubica una de las plataformas habitacionales más importantes de Uricho, a decir de don Juan, se llegan a ver —ya entrada la noche— lucecitas que se desplazan de un lugar a otro. En Angahuan, las luces nocturnas son identificadas como *tzumpamicha* o “duendes” asociados a sitios arqueológicos. Mientras que en Ahuiarán se les suele vincular con el diablo.<sup>17</sup> En estos mismos espacios, se corre el riesgo de ser raptado por la Miringua cuando no se toman las precauciones rituales adecuadas, pero, al mismo tiempo, son sitios en los que es posible encontrarse con aquellos “salvajes” y obtener de ellos ciertas formas de riqueza.<sup>18</sup>

Así, tiempo y espacio se aglutinan en aquellos puntos que atestiguan momentos específicos de la historia indígena; los “salvajes” no son sólo seres del pasado sino

<sup>15</sup> Acevedo Barba *et al.*, *Mitos de la Meseta Tarasca...*, p. 89-90.

<sup>16</sup> De la raíz *cu-* “juntar una cosa con otra”; de donde deriva *cunaticata* “mestizo”. Es interesante notar que, en los documentos tempranos, *kunari* no aparece como gigante sino que, para dicho concepto, más bien se utilizan las voces *hauicanine*, *eracata*, *cuturi*. *Diccionario grande...*, v. II, p. 106, v. I, p. 384. Gilberti, *Diccionario de la lengua tarasca...*, p. 37.

<sup>17</sup> Andrew Roth y Hans Roskamp, “El paisaje prehispánico y la tradición oral en la Meseta Púrhépecha”, en *Tradiciones arqueológicas*, Efraín Cárdenas (coord.), Zamora, El Colegio de Michoacán/ Gobierno del Estado de Michoacán, 2004, p. 35-53; Dirección General de Culturas Populares, *Notas sobre el curanderismo en la Meseta Tarasca*, Cuadernos de Trabajo 3, México, Secretaría de Educación Pública, 1981, p. 27.

<sup>18</sup> Los personajes detentores de recursos naturales pueden en ocasiones confundirse con los indígenas del pasado. Esto se hace evidente en el relato de un joven, llamado Jesús, que se encuentra con una muchacha en las yacatas y decide llevarla cargando a su casa; en el camino descubre que lo que trae es una serpiente que, al soltarla, se transforma en un montón de dinero. Blanca Cárdenas Fernández, *Los cuentos en lengua p'orhé...*, p. 173.

también entidades que pueden manifestarse en esos lugares que evocan el tiempo de su existencia sobre la tierra.

Regresando a los mitos antiguos notamos que, en algunas de nuestras variantes, el agua aparece como un vehículo para el tránsito de un estado a otro. De agua y tierra fueron creados los primeros prehombres, es en el agua que se deshicieron los seres de lodo, el agua del diluvio destruyó a quienes no podían engendrar y, por si fuera poco, en la versión de Herrera, se nos explica que era Tucupacha, el creador de los humanos, quien “daba la vida y la muerte, los buenos y los malos temporales”.<sup>19</sup> Los migrantes del llamado *Lienzo de Jucutácato* deben atravesar sobre el lomo de tortugas un cuerpo de agua para dar inicio a sus travesías en tierra michoacana.<sup>20</sup> En el río, un dios-caimán transportó a un pescador a sus dominios para anunciarle el arribo de los conquistadores y el fin del reino tarasco.<sup>21</sup> Cueráua-peri se valió de ciertas semillas y una escudilla llena de agua para mudar el sentido de su elegida y hacer que se encontrara con Curicaueri en el coloquio de los dioses.<sup>22</sup> Es justamente una vendedora de agua quien se encontró con los dioses Tirípemenchá.<sup>23</sup> En el discurso p’urhépecha, se dice que los propios invasores venían del mar: “¿De dónde podían venir, sino del cielo, los que vienen? Que el cielo se junta con el mar y de allí debían de salir”.<sup>24</sup> Y, casualmente, es también a través del agua que el último *cazonci* intentó matarse al enterarse de la llegada de los españoles.<sup>25</sup>

Gracias a una escudilla llena de agua, los ritualistas era capaces de unir o separar parejas, averiguar el paradero de objetos perdidos y predecir el futuro.<sup>26</sup> Y, después de autosacrificarse, los ‘brujos’ se metían a ríos hondos y “decían que de allí salían valientes, unos hechos tigres, otros leones y, otros, lagartos, y otros culebras”.<sup>27</sup>

Así, el agua aparece como un vehículo privilegiado para el tránsito entre las diferentes posibilidades del ser; gracias al agua se pasa de la vida a la muerte, del espacio terrenal a los espacios míticos y viceversa, del presente al futuro, de lo oculto a lo evidente y de lo humano a lo animal. En otras palabras, el agua es un pliegue o borde que diluye los límites entre los diferentes modos existencia.

<sup>19</sup> Herrera Tordesilla, *Historia general...*, década 3, p. 306.

<sup>20</sup> Roskamp, *La historiografía indígena...*

<sup>21</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 38-39.

<sup>22</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 36v.

<sup>23</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 41.

<sup>24</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 41.

<sup>25</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 47.

<sup>26</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 29, 45v, 53, 61v

<sup>27</sup> “Relación de Ajuchitlán” en *Relaciones geográficas...*, p. 36.

En síntesis, vemos que nuestro mito instaura una clasificación de los seres en la que los criterios de origen (celestes-terrestre) y modo de generación (creado-engendrado) permiten establecer grados de afinidad o distancia. Aunque difícil de abordar, también parece relevante la lejanía o proximidad temporal en la constitución de los diferentes entes. En este sentido, nos acercamos a un sistema de ordenamiento de los “existentes” que desborda la simplista diferenciación entre humano y no humano.<sup>28</sup> Asimismo, hemos visto que este continuo ciclo de creación y destrucción toma la imagen de un proceso de perfeccionamiento. Sin embargo, cabe resaltar que este juego no concluye con la generación de la humanidad actual sino que la propia conquista fue interpretada en términos de una lógica cíclica. Al menos en los mitos contemporáneos la ruptura entre los seres de distintas edades no supone su absoluta destrucción, sino que existen ciertos espacios, particularmente cargados de historia, en los que las fronteras entre el presente y el pasado, el pueblo y el monte, tienden a volverse difusas permitiendo el contacto con esa alteridad de tiempos remotos. Y aunque en ello intervienen también otros factores, se destacan tres clases de elementos especialmente significativos: la tierra y el cielo, como entidades generadoras, el agua, dotada de un potencial transformador, y la luz o sol, cuya influencia tiende a fijar el carácter de las cosas.

Veremos en los siguientes apartados que estas tres clases de esencias atraviesan los principales relatos míticos que nos han llegado del tiempo de la conquista.

### AUTÓCTONOS Y RECIÉN LLEGADOS: EL MITO DE LA CONJUNCIÓN

A pesar de que algunos investigadores han encontrado interesantes relaciones entre los p'urhépecha y algunos pueblos del norte de Sudamérica y el suroeste de Norteamérica, la verdad es que su origen exacto todavía nos es inaccesible.<sup>29</sup> Sabemos,

<sup>28</sup> Algo semejante ha observado Lambert entre los nenets del Asia septentrional, pues ahí los espíritus parecen más cercanos a los hombres que a la esfera de los dioses. Jean-Luc Lambert, comunicación oral, 2011, durante la *Jornada de Estudio de la Alianza en Siberia y Mesoamérica*, París.

<sup>29</sup> Seler ya había notado similitudes entre el p'urhépecha, el maya y las lenguas andinas. Eduard Seler, “Los antiguos habitantes de Michuacán”, p. 151-152. Swadesh sugiere la existencia de semejanzas más concretas entre el p'urhépecha, el zoque y las lenguas mayances que con los idiomas de la familia quechua-aymara. Mauricio Swadesh, “Un nexos prehispánico entre quechua y tarasco”, *Anales de Antropología* 1967-68, v. 1; Liedtke reanaliza el material tratado por Swadesh y, tras hacer una dura crítica a su metodología, encuentra aún más coincidencias entre el quechua y el p'urhépecha de las que originalmente se habían señalado. Stefen Liedtke, “Comparación de léxico tarasco-quechua”. *Alma Mater* 2001, v. 20, p. 57-68. Greenberg, en su clasificación de lenguas amerindias vincula al p'urhépecha con el chibcha. Joseph H Greenberg., *Language in the Americas*, Stanford, Stanford Uni-

por las fuentes documentales, que desde el siglo XIII, en la región de la Sierra Central michoacana, se encontraban asentados algunos grupos de lengua tarasca; sin embargo, se desconoce su extensión y se ignora desde cuando.<sup>30</sup>

Recientes investigaciones arqueológicas en lo que fue la cuenca lacustre de Zacapu demuestran una larga trayectoria de la cultura p'urhépecha en la región. De acuerdo con Carot, dicho grupo tiene sus antecedentes más profundos en Chupícuaro y se extiende, a través de las tradiciones Queréndaro y Loma Alta, en el periodo clásico. Hacia el 550 d.C., la tradición p'urhépecha debió sufrir un breve periodo de decadencia causado por el impacto indirecto de la caída de Teotihuacan; es en este momento que algunos pobladores dejarían la región para migrar hacia el norte. Se supone un cierto reavivamiento cultural tarasco hacia los siglos VIII y IX, cuando los que habían partido emprenden el regreso hacia la zona lacustre.<sup>31</sup> Estos nuevos p'urhépecha habrían importado toda una cultura guerrera ajena a los habitantes de la zona, pero afín a la de los chalchihuiteños y los más tardíos toltecas; se rastrea a dichos migrantes por la cuenca del río Lerma, Zacapu y la zona del lago de Pátzcuaro.<sup>32</sup>

Aunque nuestra principal fuente guarda absoluto silencio sobre el lugar de procedencia de los uacúsecha, contamos con una serie de relatos, en su mayoría redactados en el centro de México, en los que se enfatiza el supuesto origen común de

versity Press, 1987, p. 6. Anawalt presenta evidencias de un antiguo comercio transpacífico entre Occidente y Ecuador. Patricia Rieff Anawalt, "Ellos venían a comerciar cosas exquisitas: antiguos contactos entre Ecuador y el Occidente", en *El Antiguo Occidente de México. Arte y arqueología de un pasado desconocido*, R. F. Townsend, y C. E. Gutiérrez Arce (eds.), Guadalajara, The Art Institute of Chicago, Secretaría de Cultura del Gobierno de Jalisco, Tequila Sauza, 2000, p. 236-253. Carot y Hers sostienen la existencia de cierta interacción entre los antiguos p'urhépecha, los chalchihuiteños y los llamados pueblos ancestrales del Suroeste de Estados Unidos. Patricia Carot y Marie-Areti Hers, "La gesta de los toltecas chichimecas y de los purépechas en las tierras de los antiguos pueblos ancestrales", en *Las vías del noroeste 1: una macroregión indígena americana*. Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez, María Eugenia Olavarría (eds.). México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, p.47-82.

<sup>30</sup> Alfredo López Austin, *Tarascos y mexicas*, México, Fondo de Cultura Económica-SEP, 1981.

<sup>31</sup> De hecho, la autora menciona la presencia de cerámica Loma Alta en niveles antiguos de sitios posclásicos, en particular Tzintzuntzan y Erongarícuaro.

<sup>32</sup> A través de los cambios en el patrón de asentamiento, los tipos cerámicos y los sistemas funerarios Michelet *et al.*, han logrado documentar la intrusión de nuevos grupos en la región de Zacapu hacia 1250 dC. Dominique Michelet, Grégory Pereira y Gérald Migeon, "La llegada de los uacúsechas a la región de Zacapu, Michoacán: datos arqueológicos y discusión", *Reacomodos demográficos del Clásico al Posclásico en el centro de México*, Linda Manzanilla (ed.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2005, p. 137-154; Carot, "Capítulo 4: La larga historia purépecha".

nahuas y p'urhépecha.<sup>33</sup> En varias de estas versiones se cuenta que, después de cruzar un cierto cuerpo de agua, los mexica salieron de Chicomoztoc guiados por su dios Huitzilopochtli y habiendo llegado a la cuenca de Pátzcuaro preguntaron a su dios si este era el lugar en que se habían de asentar. A lo cual el númen respondió que no, que sólo unos cuantos de ellos se habían de quedar. Entonces, algunos de los migrantes se metieron a bañar en el lago mientras que el resto hurtaron sus ropas y partieron con ellas. Viéndose desnudos y solos, los rezagados no tuvieron más remedio que instalarse ahí, vestirse con las ropas de sus mujeres y, en algunos casos, cambiar de lengua para molestar a sus agresores.<sup>34</sup>

El origen nahua de los textos pudiera ser un argumento en contra de la pertinencia de esta clase de mitos. No obstante, cabe aclarar que, según Muñoz Camargo, también los propios michoacanos los narraban; eso sin mencionar que, como señala Roskamp, es posible que las siete piedras que figuran en una cueva sobre el escudo de Tzintzuntzan representen justamente a Chicomoztoc, “Lugar de siete cuevas”.<sup>35</sup>

La *Segunda Parte* de la *Relación de Michoacán*, nuestro segundo mito de origen, habla de un grupo de aguerridos cazadores—los chichimecas-uacúsecha— que guiados por su deidad patrona, Curicaueri, abandona la región de Zacapu para instalarse en la ribera del lago de Pátzcuaro y, tras someter a los tarascos lugareños, conquista prácticamente todo el actual estado de Michoacán. La dimensión mítica del relato se aprecia en varios aspectos: en primer lugar se trata de una narración *a posteriori* que tiene lugar en una ocasión ritual; segundo, existen detalles tan exagerados que no pueden constituir más que metáforas de las cualidades que se pretende describir; tercero, algunos de los eventos de la peregrinación y conquista uacúsecha se encuentran en relatos migratorios de otros pueblos mesoamericanos;

<sup>33</sup> En un trabajo reciente, Roskamp se vale de múltiples fuentes, tanto michoacanas como del centro de México, para proponer que no sólo los nahuas tuvieron una fuerte presencia en el corazón del imperio tarasco, sino que, en buena medida, influyeron en su origen y conformación. Hans Roskamp, “Los nahuas de Tzintzuntzan-Huitzitzilan, Michoacán. Historia, mito y legitimación de un señorío prehispánico”, *Journal de la Société des Américanistes*, v. 96, n. 1, p. 75-106.

<sup>34</sup> Diego de Durán, *Historia de las indias de la Nueva España e islas de la tierra firme*. Ángel María Garibay K. (ed.), t. I y II. México, Ed. Porrúa, 1967; Juan de Tovar, “Relación del origen de los Yndios que havitan en este Nueva España según sus historias”, en *Manuscrit Tovar: orígenes et croyances des indiens du Mexique*, Jacques Lafaye (ed.), Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, p. 14; Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de Paris)*, Luis Reyes García (paleografía y notas), Tlaxcala-México, Gobierno del Estado de Tlaxcala, CIESAS, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1998, p. 67.

<sup>35</sup> Hans Roskamp, “La heráldica novohispana del siglo XVI: un escudo de armas de Tzintzuntzan, Michoacán”, en *Esplendor y ocaso de la cultura simbólica*, Herón Pérez y Barbara Skinfill (eds.), Zamora, El Colegio de Michoacán, p. 245.

cuarto, las cualidades de los personajes están demasiado polarizadas como para ser reales. Y es justamente a través del juego de oposiciones que se va tejiendo a lo largo del texto que pretendemos desentrañar los principios lógicos del mito: la unión de opuestos complementarios que da lugar al hombre actual, a un sistema político tripartita concentrado en una ciudad principal y la migración norte-sur asociada a la alternancia de los ciclos estacionales y el cambio en las estrategias económicas.

Gracias a la comparación de estos resultados con lo que se observa en los mitos y rituales contemporáneos mostraremos que, de algún modo, la estructura del relato fundacional de la *Relación* tiene resonancia en la imagen del cuerpo y el cosmos en general.

La migración y conquista de los uacúsecha, tal como nos es presentada por la *Relación*, es una historia que, además de pasar de lo oral a lo escrito, se narra en retrospectiva y en un evento ritual—*Equata Consquaro*, la “fiesta de las flechas”. Los sucesos de la antigüedad adquieren una nueva carga simbólica a partir de los usos sociopolíticos del relato y los eventos ‘originales’ se vuelven portadores de un sentido profundamente anclado en los principios fundadores de la cosmogonía indígena. Así pues, a lo largo del presente apartado, se mostrará el modo en que el relato de la migración y conquista reconstruye y actualiza la forma en que el pueblo tarasco se concebía a sí mismo en su relación con el entorno y con la propia imagen del ser humano.

#### LA DIMENSIÓN MÍTICA DE LA MIGRACIÓN CHICHIMECA Y LA CONQUISTA DE MICHOACÁN

La *Segunda Parte* de la *Relación* es, en definitiva, la sección más extensa y detallada de nuestra fuente—tanto en el texto escrito como en las imágenes. Aunque se encuentra plagada de nombres y detalles asombrosos, consideramos que puede dividirse, de manera muy burda, en tres segmentos principales.

1. El primero daría inicio con el encuentro entre el caudillo Hireti Ticatame y la deidad Curicaueri en Zacapu. Continuaría con la alianza entre los chichimecas y la gente de Naranja a través del matrimonio entre Curicaueri-Ticatame y la hermana del señor local. Y concluiría con el conflicto que desata entre las partes la violación de la norma de conservar las pieles de venado para la divinidad cazadora por parte de los lugareños; dicho altercado provoca tanto la huida de los uacúsecha como la posterior muerte de su caudillo.

2. El segundo episodio es aquel que se ocupa de la etapa de peregrinación y alianza: desde la llegada de los chichimecas a Pátzcuaro hasta el matrimonio entre Pauacume y la hija del pescador, y el consecuente nacimiento de Tariácuri. Es en esta misma sección que se produce la segunda revelación de las divinidades en Petatzequa y se designa a Pátzcuaro como asiento de los templos.
3. El tercer apartado, el más amplio de todos, comprende la etapa de conflicto. Y constituye una multitud de pequeños relatos sobre los diversos engaños y triquiñuelas que ejecutan los lugareños en contra de los recién llegados. Dichas ofensas desembocan en una tercera revelación divina —esta vez en relación a Hiripan y Tangaxoan—, la conquista de la región del lago y la resultante consolidación de tres capitales —Ihuatzio, Pátzcuaro y Tzintzuntzan. Al final de esta parte, y de manera muy abreviada, se cuenta el modo en que lugareños y chichimecas terminan por aliarse para dominar el resto de Michoacán y, por último, la forma en que el poder político y las deidades patronas se concentran en una sola capital: Tzintzuntzan-Michoacán.

Lo primero que podemos notar al estudiar las migraciones p'urhépecha es que muchos de sus pasajes se muestran extraordinariamente estereotipados y con características tan exageradas que rayan en lo inverosímil. Entendemos, por ejemplo, que el arco y la flecha puedan ser considerados como armas típicamente chichimecas —tal como lo sostiene Carot— pero nos resulta absolutamente imposible que los antiguos habitantes de Zacapu no dispusieran más que de unas varas para defenderse.<sup>36</sup> Los chichimecas son presentados como cazadores y los lugareños como pescadores-agricultores, sin embargo, resulta obvio que se trata de una metáfora cuando, en el momento de la alianza con los isleños, se dice que el poblador local no conoce el conejo y los cazadores nómadas —que provienen de una región lacustre— nunca han comido pescado.<sup>37</sup> Lo mismo sucede con el “descubrimiento” del oro, la plata y las plumas preciosas, por parte de los uacúsecha, al momento de la conquista del lago, pues no resulta creíble su desconocimiento cuando, simultáneamente, se cita que, a Curicaueri, sus padres le habían ordenado que se apoderara

<sup>36</sup> Según la autora, los uacúsecha traen el uso del arco y la flecha “que habían adoptado a raíz de sus contactos con los Pueblos Ancestrales del Suroeste de los Estados Unidos”. Carot, “Capítulo 4: La larga historia purhépecha”, p. 36. Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 66.

<sup>37</sup> Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 116. En el registro arqueológico es “patente que las novedades detectadas, de ninguna manera pueden atribuirse a poblaciones cazadoras-recolectoras nómadas inexpertos en los detalles de la vida sedentaria al estilo general mesoamericano”. Michelet *et al.*, “La llegada de los uacúsechas...”, p. 138.

de ellos: “—¿Cómo conocemos esto?, como quien dice no lo conocemos ni sabemos qué es esto. Es lo que la gente lleva huyendo yan[sic] lo han traído a Curicaueri. Esto es lo que le dijeron sus padres en el cielo que él quitase a todos, todas las joyas, y que las tuviese él sólo”.<sup>38</sup> A todo esto se puede añadir que, como señala Michelet, “el tiempo en la narración se aleja completamente de la duración real”.<sup>39</sup>

Por otro lado, si comparamos los relatos p’urhépecha con las narraciones de migraciones de otras partes de Mesoamérica podemos encontrar coincidencias que, definitivamente, no se deben al azar, sino al hecho de compartir, al menos parcialmente, una visión del mundo (véase Cuadro 2). Es notable, para empezar, que tanto en los tarascos como en los quichés y los tolteca-chichimecas se encuentren cacerías de venados al origen de conflictos bélicos.<sup>40</sup> Es, probablemente, en relación con la misma actividad cinegética que los caudillos tienen deidades asociadas al ciervo: Tojil e Itzppapalotl toman la forma de venados, mientras que Curicaueri es envuelto en pieles de dicho animal.<sup>41</sup> También vemos que, en todos los casos, los lugareños ofrecen mujeres al pueblo migrante para tratar de apaciguar su poderío. En la *Relación de Michoacán*, cuando se narra el encuentro de Hireti Ticatame con

<sup>38</sup> Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 131v.

<sup>39</sup> Michelet, “Histoire, mythe et apologue...”, p. 107.

<sup>40</sup> Ticatame acordó con los habitantes de Naranjan que éstos podrían comer cualquier venado que encontraran flechado siempre y cuando conservaran la piel para el culto de Curicaueri. Los lugareños “no lo sabían desollar que hacían pedazos el pellejo” y, por tal motivo, el caudillo de los cazadores decide flecharlos; acto seguido, los uacúsecha deben huir. Alcalá, *Relación...*, f. 64v. En un pasaje un tanto más confuso, el *Título de Totonicapán* indica que los quichés “estaban destazando un venado frente a la casa, cuando pasaron dos montañeses de las parcialidades. De repente dijeron: —¿Quién destaza? Sólo a nosotros nos toca eso. ¿Serán nuestros hermanos los que ustedes están destazando?, dijeron los de las parcialidades. Así de nuevo empezó la guerra”, *Título de Totonicapán*, Robert M Carmak y James L. Mondlonch (eds.). México, UNAM, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1983, p. 188; *Popol Vuh*, Munro Edmonson (trad.), New Orleans, Middle American Research Institute. Tulane University, 1971, p. 193. Por último, se cuenta que, en tiempo de las migraciones tolteca-chichimecas, bajaron 2 venados de 2 cabezas; los mimixcoa Mímich y Xiuhnel los persiguen para cazarlos. “Una noche los persiguieron y lo mismo un día; y ya a la puesta del sol los cansaron [...] Luego fueron a pasearse los que eran venados y ya se convierten en mujeres”. Mímich le dispara varias flechas a un venado-mujer, lo quema, explota en pedernales de colores y se queda con el blanco para tenerlo como bulto sagrado; el venado es la diosa Itzppapalotl. Lo siguiente es que el protagonista se a va a realizar diversas conquistas. *Leyenda de los soles en Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, Primo Feliciano Velázquez (ed.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1945, p. 123-124.

<sup>41</sup> En otro trabajo, hemos dicho que, para otros pueblos mesoamericanos, el hecho de cubrirse con la piel de un animal es muchas veces visto como un cambio de forma. Roberto Martínez González (2007c), “Nahualli, imagen y representación”, *Dimensión Antropológica*, n. 38, p. 22-24.

Curicaueri, se nos dice que al recibir la noticia de la presencia de un nuevo dios en la comarca lo primero que hizo Ziran Zirancamaro fue ofrecerle una hermana; poco después de su matrimonio, Ticatame es muerto por sus cuñados. Con Tariácuri pasa, más o menos igual, salvo que aquí son sumamente explícitas las intenciones de los autóctonos: “–Tariácuri tiene a Curicaueri que es gran dios. ¿No sería bueno que le llevasen vuestra hermana? [...Se recomienda a la mujer:] –No te apartes de tu marido mas está de continuo con él y, trátete como quisiere, no le digas nada. Y placera a los dioses que tuvieses un hijo de él y así le quitaremos a Curicaueri”.<sup>42</sup> Habiéndose dicho que los ancestros quichés “sólo tienen el poder y la gloria porque nunca ven mujeres”, los señores de las parcialidades les envían tres vírgenes desnudas con la intención de que sean violadas por ellos.<sup>43</sup> En el caso de los cakchiqueles, se dice mucho más claramente que las parcialidades ofrecerían mujeres a Cay noj y Cay batz para, haciéndolos sus yernos, recuperar lo que les habían quitado.<sup>44</sup> Por último, en el caso tolteca-chichimeca, tenemos que, después de haber realizado grandes conquistas, Mixcoatl se encuentra, en Huitznahuac, con una mujer desnuda llamada Chimalma, se acuesta con ella y enseguida sus hermanos mimixcoa deciden asesinarlo y enterrar su cuerpo en la arena.<sup>45</sup> De sobra está decir que, incluso en el caso maya, se presenta al pueblo viajero como rústico y salvaje, se dice que no tienen un hogar, que visten con pieles sin curtir, cortezas de árbol o heno, que no conocen el fuego y carecen de la más mínima sofisticación.<sup>46</sup> Tanto en el caso mexica como en el p’urhépecha, el lugar de llegada es un poco un reflejo o un paralelo del de salida; Aztlan y México son islotes en medio de un lago, Zacapu y Pátzcuaro son poblados al borde del agua –en ambos sitios se revela la deidad y, dicho sea de paso, el nombre completo de Pátzcuaro también contiene la palabra Zacapu, Çacapu hamúcutin Pátzcuaro.<sup>47</sup> Las deidades patronas de nahuas, tarascos y quichés –Huitzilopochtli, Curicaueri y Tojil– se asocian a lo ígneo y

<sup>42</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 63, 71v. En el caso de Tariácuri el primer matrimonio no implica una automática pérdida de poder, pues su mujer le era infiel y regresó a vivir con los suyos casi inmediatamente. Sin embargo, es después de sus segundas nupcias que padece la invasión de su primer suegro y que comienza a buscar, en sus sobrinos Hiripan y Tangaxoan, su relevo en el cargo señorial.

<sup>43</sup> *Título de Totonicapán*, p. 180 f. 12v. *Popol Vuh*, p. 197.

<sup>44</sup> Xajila Francisco Hernández Arana y Kej Francisco Díaz Gebuta, *Memorial de Tecpan-Atitlan*. Antonio Villacorta (ed.), Guatemala, Tipografía Nacional, 1934, p. 221.

<sup>45</sup> *Códice Chimalpopoca...*, p. 124.

<sup>46</sup> “Título de Pedro Velasco”, en *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán Guatemala*, Robert Carmack y James Mundloch (eds.), México, UNAM, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1989, p. 175. *Códice Chimalpopoca...*, p. 4.

<sup>47</sup> Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 72v.

solar.<sup>48</sup> Y, en los tres casos, el resultado de la historia es la formación de reinos tripartitas; Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan; Pátzcuaro, Tzintzuntzan e Ihuatzio y los Cawekib, los Nijaib y los Ajaw Q'uiché. Un último aspecto a resaltar es la borrachera de dioses o gobernantes en los relatos sobre la caída de los grandes imperios: Quetzalcóatl se embriaga antes del fin de Tula, Tezcatlipoca aparece ebrio para anunciar la destrucción de Tenochtitlan y “el cazonçi llamado Zuangua, estaba a la sazón cerca de su casa, en un lugar llamado Arátaquaro, y estaba borracho” cuando los sacerdotes de Cueráuaperi fueron a anunciarle el presagio de la llegada de los españoles.<sup>49</sup>

<sup>48</sup> Desde tiempos de Selser, pasando por Corona Núñez, Pollard y Monzón, se ha aceptado que Curicaueri es la deidad solar; sin embargo, cabe aclarar que, como bien señala Espejel, ninguna fuente glotográfica lo confirma. No obstante, contamos con algunos claros elementos para la asociación entre el numen *uacúsecha* y el sol. El nombre de la deidad remite directamente al fuego o, más específicamente, “al fuego que sale ardiendo”. Sabemos que Curicaueri era hijo de los dioses del cielo y, al igual que las otras divinidades de dicho ámbito, éste podía adoptar la forma de un águila. En el *Código Plancarte* y el *Escudo de Armas de Tzintzuntzan*, se muestran rapaces que junto al sol dirigen la escena desde lo alto; lo cual parece indicar que ambas entidades compartían la misma clase de *alter ego*. Uno de los principales templos tarascos era justamente “la casa de las águilas”, al menos, Tariácuri tenía un silbato que “contrahacía las águilas” y el propio pueblo de Curicaueri se hacía llamar “las águilas”. Sabemos que el *cazonçi* representaba en la tierra al numen *uacúsecha*; lo relevante es que, al menos en dos ocasiones se le muestra portando en la espalda la figura del helio-astro. A ello se suma el hecho de que su designación como *tiripeme* bien pudiera aludir a lo dorado. Selser, “Los antiguos habitantes de Michoacán”, p. 223. Corona Núñez, *Mitología tarasca*, p. 13. Pollard Perlstein, *Tariacuri's legacy...*, p. 138. Monzón, “Los principales dioses tarascos...”, p. 136-168. Espejel Carbajal, “La religión de los tarascos...”, p. 255. Para Pozas, Curicaueri es sólo el dios del fuego y el sol es su hijo. Pozas Arciniega, *Los tarascos*, p. 9. Alcalá, *Relación...*, f. 6, 17, 33v, 36v, 38v, 71, 74, 100. *Código Plancarte*. Roskamp, “La heráldica novohispana del siglo XVI: un escudo de armas de Tzintzuntzan, Michoacán”, en *Esplendor y ocaso de la cultura simbólica*, Pérez y Skinfill (eds.), Zamora, El Colegio de Michoacán, 2002, p. 239. Otro documento del siglo XVII explica que “allí donde sale el sol, de allí viene el rey águila”, Hans Roskamp y Lucas Benjamín (2000), “Uacús Thicátame y la fundación de Carapan: Nuevo documento en lengua p'urhépecha”, en *Relaciones, estudios de historia y sociedad* 2000, n 82, p. 162. Monzón, “Los principales dioses tarascos...”, p. 144. No es tan claro que Tojil sea una deidad solar, mas su carácter ígneo es puesto en relieve cuando da el fuego a los hombres: “No tenían fuego [...] entonces él (Tojil) sacó fuego de la sandalia del icono. Prendió el fuego y se los dio”. Véase “Título de Velasco”, p. 175.

<sup>49</sup> Véase Michel Graulich (1997b), “Autóctonos y recién llegados en el pensamiento mesoamericano” en *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*. A. Garrido Aranda (comp.). Córdoba, Obra Social y Cultural Caja Sur, Ayuntamiento de Montilla, , p. 139-155. Alcalá, *Relación de...*, f. 38v.

Un segundo elemento a destacar en la *Relación* es que las cualidades de los distintos grupos se encuentran absolutamente polarizadas.<sup>50</sup> Aunque el relato se esfuerza por distinguir entre las localidades, notamos que, desde el inicio, se establece la oposición entre lugareños —ya sean los del lago de Zacapu o el de Pátzcuaro— y chichimecas.<sup>51</sup> Las cualidades más destacadas en los lugareños son: el ser viejos, beber alcohol, pescar y sembrar, hablar una lengua “corrupta y serrana”, ser ricos y poderosos, lujuriosos y adúlteros, y valerse de conjuros o adivinaciones para derrotar a sus enemigos.<sup>52</sup> Entre las características que mayormente se citan para los chichimecas se encuentran: traen leña para sus deidades y se autosacrifican, dan de comer a los visitantes y ofrecen mantas, no olvidan las injurias, se la pasan haciendo flechas, son castos, no beben, son buenos cazadores, jóvenes y pobres.<sup>53</sup>

Así pues, el ser considerado como chichimeca o autóctono parece más una cuestión comportamental que algo relacionado a la filiación o un modo de vida específico —“chichimeca” y “lugareño” serían así lo que Haskell denomina categorías elementales, “concepciones abstractas y fundamentales representadas por personas”.<sup>54</sup> Es notable, por ejemplo, que Hiquingaje, sacrificador y penitente, pero hijo y nieto de lugareñas, es considerado como chichimeca a pesar de que no se dedique exclusivamente a la caza y lleve una vida plenamente sedentaria. En contraparte, su medio hermano mayor, Curatame, que es rico, poderoso, ebrio y luju-

<sup>50</sup> Cabe aclarar aquí que el objetivo de este trabajo no es establecer si existió o no una cierta unidad política, social o cultural entre las poblaciones tratadas, lo que nos interesa es justamente la dimensión simbólica del relato y, por consiguiente, resultan más pertinentes los estereotipos que las características reales de los grupos mencionados por nuestra fuente.

<sup>51</sup> Al respecto Michelet ya había comentado que “la ‘barbarie’ o ‘el carácter primitivo’ de los uacusechas es tan mencionado y puesto en valor, que da la impresión de una identidad inventada o, por lo menos, forzada”. Michelet, “Histoire, mythe et apologue...”, p. 110.

<sup>52</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 125v, 68, 69v, 78, 80, 82v, 87-89, 94v, 100v, 105, 124v-126, 64v, 65-68, 70v, 90v, 105, 66, 87v, 85, 88v, 90v, 107v, 111v, 96v.

<sup>53</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 62, 76v, 89, 89v, 100v-102, 115v, 116v-117, 62, 64, 72, 73, 74, 76v, 79v, 113v, 115v-116, 94, 88, 90, 93, 101-102, 117v, 130v-131. No beber es algo que se asocia a la clase sacerdotal: “era de su oficio no emborracharse”. Alcalá, *Relación...*, f. 110v. Según Michelet, la bebida y las relaciones extramaritales se presentan como los principales obstáculos para el acceso a la realeza y, desde la aparición de Tariácuri, son señalados como peligrosos para la sociedad. Michelet, “Histoire, mythe et apologue...”, p. 112. Franco Mendoza ve la conquista de los lugareños como un proceso de purificación, “El discurso del Petamuti...” en Alcalá, *Relación...*, p. 270.

<sup>54</sup> Haskell, “The cultural logic of hierarchy...”, p. 234.

rioso, es citado como un “advenedizo” habitante de Coringuaro.<sup>55</sup> El caso de Tariácuri es particularmente notable, pues mientras se le llama chichimeca durante toda su juventud casta y guerrera, ya que envejece y vive rodeado de sus mujeres, comienza a recordarse su origen isleño.<sup>56</sup>

Aunque este es un tema que desarrollaremos con mayor detalle en el capítulo sobre alianzas en la realeza, por ahora nos conformaremos con esbozar el tipo de relaciones que los diferentes pueblos y gobernantes suponían mantener con sus númenes tutelares.

Entre las múltiples deidades que tenían los p'urhépecha existía una que supuestamente se encontraba más íntimamente ligada a una colectividad —ya sea una ciudad, un barrio o un grupo étnico-social específico. Independientemente de sus atributos particulares y la posición que ocupara en el cosmos, esta divinidad se identifica con un conjunto de individuos al que protege e infunde sus principales cualidades. El origen de un pueblo coincide con el origen de la deidad mientras que su destrucción o sujeción concuerda con la pérdida del dios patrono. Aparentemente la relación que establece el pueblo con su deidad tutelar es producida bajo el modelo de la filiación. Sin embargo, entre todos los individuos, es definitivamente el señor quien se encuentra en mayor proximidad a la deidad, pues, además de decirse que el *cazonci* está en lugar del dios, cuando menos, algunos dirigentes tenían la facultad de dialogar con las divinidades. Siendo que la deidad tutelar es igualmente un emblema de la nación, entre las obligaciones principales del señor figuraban tanto la administración de su culto como la expansión territorial a través de la actividad bélica.

De este modo vemos que, así como la deidad patrona se construye como una proyección ideal de la comunidad, el gobernante se presenta como una representación en la tierra de la divinidad. Esto significa que las cualidades del grupo, la deidad y el señor no serían más que prolongaciones unas de otras, y que aquello que se dice de un *irecha* puede muy bien extenderse a la colectividad. Esto último resulta de particular relevancia para el caso estudiado ya que la *Relación* casi no habla de los grupos o individuos comunes, sino que, por el contrario, todos los

<sup>55</sup> Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 120v-121, 105v.

<sup>56</sup> Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 79v, 93v, 107. También se menciona el caso de un lugareño, llamado Chapa, que se chichimequiza al adoptar como patrono a Curicaueri y comenzar a ofrecerle cautivos. En el mismo sentido, los primos de Tariácuri que no son dignos de ser señores chichimecas, Zetaco y Aramen, andaban emborrachándose y con mujeres. Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 108v, 76v.

conflictos y alianzas son representados en términos de negociaciones entre clases gobernantes.<sup>57</sup>

En resumen, podemos resaltar tres aspectos esenciales para la lectura del relato que nos ocupa: 1) El reconocimiento de una dimensión mítica que, al menos en parte, se vincula con otras tradiciones mesoamericanas; 2) La oposición entre lugareños ricos, lujuriosos, alcohólicos... y migrantes cazadores, pobres, castos...; 3) La relación de mutua representación entre la deidad patrona, el caudillo y el pueblo. De tal suerte que, como ya lo había notado Michelet, cuando interpretemos el relato podremos considerar que aquello que afecta y concierne al dios o al gobernante se proyecta sobre el grupo en general.<sup>58</sup>

Así, en relación con las cualidades de los dioses patronos, comprendemos mejor las características que tipifican a los pueblos. Los *uacúsecha* como pueblo del sol se niegan a beber alcohol en múltiples ocasiones, pues de hacerlo tenderían a identificarse con Tares Upeme, el dios al que se expulsa del cielo por borracho.<sup>59</sup> El carácter de cazadores-guerreros, castos y orgullosos, de los *uacúsecha* —comparable al de los mexicas— está estrechamente unido al destino de su divinidad, a quien “los dioses del cielo le dijeron cómo había de ser rey y que había de conquistar toda la tierra”.<sup>60</sup> En el *Códice Plancarte* es el águila quien guía a los chichimecas en su peregrinación y “Ticatame como quien era águila, *uacúsecha*, enojóse y sacó una flecha de su aljaba, armó su arco y tirósele a un cuñado suyo”.<sup>61</sup> Tampoco es por azar que sea el pueblo de “él sale haciendo fuego” o “el fuego que sale ardiendo” quien se dedique a hacer hogueras a sus dioses.<sup>62</sup>

<sup>57</sup> Más allá de la manipulación de la historia con una intención política, se trata aquí de una cierta manera de narrar el desarrollo de un pueblo a través de sus emblemas —lo que a la luz de la historia oficial de los estados modernos no es infrecuente. Por tratarse de una historia oral y en continua interpretación, sería ingenuo pensar en la existencia de un “original” susceptible de ser alterado antes de su escritura en caracteres latinos. En lo referente a este último caso, cabe recordar que Michelet ya había esbozado la posibilidad de que la oposición entre bebida-adulterio-fracaso y castidad-penitencia-éxito fuera producto de la intervención del fraile compilador en la estructura de la narración. Michelet, “Histoire, mythe et apologue...”, p. 112.

<sup>58</sup> Michelet, “Histoire, mythe et apologue...”, p. 109. El propio autor de la *Relación* explica sobre el texto “no va contando mas de los señores, y casi las más veces nombra los señores qué decían o hacían, y no nombra la gente ni los lugares dónde hacían su asiento y vivienda”. Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 63.

<sup>59</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 111v.

<sup>60</sup> Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 6.

<sup>61</sup> *Códice Plancarte*, p. 9. Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 63v.

<sup>62</sup> Monzón (2004b), “Los principales dioses tarascos: un ensayo de análisis etimológico en la cosmovisión tarasca”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, v. 104, p. 143.

Como Xaratanga es la diosa que trae los productos agrícolas a la tierra, sus seguidores son pensados como ricos y poderosos.<sup>63</sup> La ebriedad de su pueblo se vincula a su poder para controlar los efectos del pulque y, como diosa del lago, tiene la capacidad de ofrecer u ocultar a los peces.<sup>64</sup> Evidentemente las cualidades reproductivas de los recursos acuíferos y agrícolas se asocian al incontenible deseo sexual de los lugareños. Prueba de ello es la historia de Mahuina, la cuñada de Tariácuri, quien en un pabellón se vestía como la diosa lacustre y hacía “que le llamasen los mancebos hermosos que pasaban por el mercado y todo el día se juntaba con ellos”.<sup>65</sup> El deseo sexual se asocia a lo femenino —la *Relación de Michoacán* nos dice explícitamente que las señoras “son incontinentes”, lo cual, asociado al pueblo autóctono, muy probablemente alude a la disposición de la tierra de ser fecundada y dar vida —Xaratanga significa “la que hace que otro tenga placer, gusto, contento”.<sup>66</sup> Es también relevante que sean los lugareños quienes se valen de procedimientos sobrenaturales para combatir a sus enemigos, pues hoy en día son mayoritariamente las mujeres quienes, como *sikuámecha*, se dedican a la gestión del infortunio —cura, adivinación, brujería, etcétera.<sup>67</sup>

De este modo, la confrontación entre chichimecas y lugareños no se reduciría a la oposición entre cazadores y pescadores-agricultores, sino que, mucho más ampliamente, concerniría lo celeste y lo acuático-telúrico, lo masculino y lo femenino, lo móvil y lo estático, lo fecundador y lo fecundado.

#### PEREGRINACIÓN, ALIANZA Y CAMBIO ESTACIONAL EN MICHOCÁN

Una vez considerado que el gobernante, el pueblo y la divinidad se representan mutuamente y aclarada la identidad de Curicaueri como helio-astro, resulta mucho más fácil comprender el sentido de la migración chichimeca.

El pueblo, como entidad autónoma, y la deidad surgen en el momento mismo en que se produce el encuentro con el caudillo en la cima del cerro: “Empezó su señorío donde llegó al monte llamado Uirugarapexo, monte cerca del pueblo de

<sup>63</sup> Se habla de “las mieses que había traído Xaratanga a la tierra: Ají colorado y verde y amarillo [...] frijoles colorados y negros [...] el maíz colorado y lo pintado [...] otras maneras de maíz, de lo blanco y de lo entrevarado”. Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 66v.

<sup>64</sup> Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 67v, 78.

<sup>65</sup> Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 113.

<sup>66</sup> Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 86. Monzón, “Los principales dioses tarascos...”, p. 152.

<sup>67</sup> Velásquez Gallardo, *La hechicería en Charapán...*, p. 125-126. Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional...*, p. 19.

Zacapo Tacanendan”.<sup>68</sup> De ahí, el sol y su pueblo se desplazan hacia el sur hasta llegar a Pátzcuaro, lugar en que se produce la segunda revelación divina y los chichimecas deciden asentarse, aliarse con los lugareños y pasar de la caza a la pesca y la agricultura: Cuando los chichimecas viven en Uayameo –a mitad de camino– de manera sedentaria no se menciona más actividad económica que la caza; mientras que, aunque nunca se especifica el momento en que se adopta la agricultura, es claro que ya en el Lago el pueblo migrante cuenta con milpas.<sup>69</sup>

Más allá de las implicaciones políticas, que después analizaremos, encontramos que la deidad solar se presenta por primera vez en un cerro norteño y por segunda en unos peñascos al sur. Como sabemos, hacia el Trópico de Cáncer el movimiento aparente del sol implica un desplazamiento en el horizonte de 23° al norte y 23° al sur según las épocas del año. En los equinoccios de primavera y otoño el sol se encuentra en el punto medio; mientras que en el verano alcanza el límite norte y en invierno el límite sur.<sup>70</sup> Si esto concordara con las migraciones de nuestra historia tendríamos que en el verano –momento previo a la cosecha en el que, por lo común, escasean las reservas agrícolas pero abundan los recursos silvestres– nuestros protagonistas viven en la pobreza y se dedican exclusivamente a la cacería. Mientras que en el invierno –época de abundancia justo después de la cosecha– comienza la

<sup>68</sup> Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 61v. Se trata de un sitio relacionado con la fertilidad que, a raíz de dicha comunicación, se convertiría en un importante lugar de culto y de contacto con el otro mundo. “[En Tzacapu] está un cerro, en cuya cumbre está labrado un vaso tan perfecto, que sólo la naturaleza pudo ser artífice de su fábrica, porque todo el cerro es redondo y, por dentro, hueco y lleno de agua [...] El ídolo principal y único (que no tuvieron otro los tarascos) estuvo en el pueblo de Tzacapu, metrópoli de Mechoacan y matriz de su grandeza, como Roma de todo el mundo; cuyo templo estaba en la cumbre de un monte que sus faldas vienen a ser vecinas del mismo pueblo”; Alonso de La Rea, *Crónica de la orden de N. seráfico P. S. Francisco, Provincia de S. Pedro y S. Pablo de Mechoacan en la Nueva España*, Patricia Escandón (ed.), Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996, p. 68, 82.

<sup>69</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 65, 66, 84v, 96, 97-97v, 114v. De Pátzcuaro se dice: “Este susodicho lugar, tuvieron sus antepasados en mucha veneración, y dijeron que aquí fue el asiento de su dios Curicaue-ri. Y decía el *cazonci* pasado, que en este lugar y no en otro ninguno, estaba la puerta del cielo, por donde descendían y subían los dioses”. Alcalá, *Relación...*, f. 73. Alfredo López-Austin, “El fundamento mágico-religioso del poder”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1976, v. 12, p. 221.

<sup>70</sup> Véase Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros”, en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, J. Broda, L. Maupomé y S. Iwaniszewski (eds.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, p. 461-500; Johanna Broda, “Astronomía y paisaje ritual: el calendario de horizonte de Cuicuilco-Zacatepetl” en *La montaña en el paisaje ritual*, J. Broda, S. Iwaniszewski y A. Montero (coords.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 2001, p. 173-199.

vida sedentaria y da inicio el ascenso del señorío. El norte-verano es el punto en que el día es más largo, razón por la cual, durante la migración al sur, el periodo luminoso habría ido decreciendo y la temperatura descendiendo. El movimiento, iniciado tras la alianza con Ziran Zirancamaro, un personaje en cuyo nombre figura la raíz *zira* –“frío”–, se detiene en Pátzcuaro, un sitio que se encuentra asociado a la muerte: “Llámase Pátzcuaro, que en lengua tarasca es lo mismo que lugar de luto”.<sup>71</sup> Es como si en el desplazamiento chichimeca el astro solar hubiera ido muriendo hasta llegar al punto de su renacimiento –un lugar simétrico al de su partida. Desde ahí inicia la conquista de la tierra por parte de sus seguidores, justo cuando la temperatura vuelve a aumentar y empieza a haber más luz –son las fuerzas solares que vencen a las terrestres.<sup>72</sup>

Es en Pátzcuaro donde se da la primera unión de los contrarios, la conjunción entre los lugareños y los migrantes; dicha fusión tiene su paralelo sobrenatural en el momento posterior en que Curicaueri –el sol– y Xaratanga –el lago-tierra– se unen en Tzintzuntzan.<sup>73</sup> El producto de la alianza humana es Tariácuri quien, además de ser el primer unificador tarasco, se encuentra asociado al viento, un elemento que, obviamente, vincula al cielo con la tierra y el agua.<sup>74</sup> Esta misma conjunción es expuesta al momento en que se unifica Michoacán y se reparte el poder entre tres primos –Hiripan, Tangaxoan e Hiquingaje– a cargo de tres capitales: Pátzcuaro con Curicaueri, Tzintzuntzan-Michoacán con Xaratanga e Ihuatzio-Coyoacan, tal

<sup>71</sup> Francisco de Ajofrín, *Diario del viaje a la Nueva España*. Heriberto Moreno (ed.), México, Secretaría de Educación Pública, 1986, p. 96. (Cien de México)

<sup>72</sup> “En el pensamiento mesoamericano la migración de un pueblo es a menudo presentada como un viaje en el inframundo y la llegada a la tierra prometida como la salida del sol [...] Antes de salir del inframundo y llegar a su tierra, los mexicas, representados por su dios solar, tienen que triunfar sobre las fuerzas de las tinieblas, telúricas, pasivas, femeninas, y los migrantes tienen que vencer a los autóctonos. Sólo esto hace posible la llegada a la tierra prometida y el advenimiento de una nueva era o edad, un nuevo ‘Sol’”. Graulich, “Autóctonos y recién llegados...”, p. 141; Los nahuas explican que “vivieron los chichimecas aun en tinieblas”. *Códice Chimalpopoca...*, p. 4. En el caso quiché, se dice explícitamente que los ancestros “vinieron de la obscuridad de la noche [...] Sólo estaban esperando la aurora”. “Título de Pedro Velasco”, p. 174. Y, así como entre los tarascos, es donde sale el sol que se asientan los peregrinos: “Tojil fue llevado dentro de un gran bosque [...] se encontraba allí el ídolo de Balam Q’itsé. El ídolo de Balam Ak’ab fue llevado a Pawilix, al bosque escondido. El ídolo de Majucotaj se quedó allí mismo sobre el cerro de Jak’awits, y allí estaba cuando amaneció”, *Título de Totonicapán*, p. 184-185.

<sup>73</sup> Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 137v.

<sup>74</sup> 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. 141.

vez, con el Coyote. No disponemos de muchos datos sobre el simbolismo de este cánido, mas, dada la similitud entre su aullido y el zumbido del viento, hoy en día se le atribuye una función mediadora semejante a la de los fenómenos eólicos.<sup>75</sup> Tzintzunzan-Michoacán es el antiguo pueblo de los lugareños, Pátzcuaro es fundado por los chichimecas y, curiosamente, Ihuatzio no figura en la *Relación* sino hasta el momento en que se produce la unificación. ¿Será que dicho asentamiento se asocia a la imagen de síntesis? El único elemento de que disponemos para apoyar esta hipótesis es el hecho de que al unificarse el señorío tarasco los tres primos deciden poner todo el tesoro en dicha ciudad y se explica que “allí mirarán los dioses este tesoro”.<sup>76</sup>

Aquí podemos hacer un paréntesis para señalar que, aparentemente, la deidad del coyote no constituía un caso extraordinario, sino que, por el contrario, los tres “diablos” que revelaban secretos a Vacuxen se encontraban igualmente asociados a tres animales vinculados a tres ciudades: “estos eran sierpes, lobos, águilas, a uno de ellos era al que idolatran y otro en Uándaro, y otro en Curiquaycharo y otro en Patzuendo”.<sup>77</sup> Considerando que Curicaueri se presentaba sobre la tierra como águila y que Xaratanga transformó a sus sacerdotes transgresores en serpientes, es muy posible que el lobo o coyote no fuera más que una suerte de *alter ego* zoomorfo de una tercera divinidad cuyo nombre no nos es revelado.<sup>78</sup>

Existen dos grandes altercados con las familias políticas de los uacúsecha que dan lugar a los eventos más importantes del relato: la salida de Zacapu y la conquista del Lago. Después de la primera ruptura con los autóctonos la mujer de Ticatame se lleva consigo a Uazoriquare, el dios del monte que “da de comer a los hombres” y lo fusiona con Curicaueri; en la segunda, la mujer de Tariácuri trata de llevarse a la deidad patrona y regresa a su lugar de origen con todo y su hijo. Lo primero sucede después del verano-norte y llevarse al dios es un paralelo de riqueza de los recursos silvestres —o, tal vez las primicias; lo segundo, se da después del invierno-sur, cuando los días son más cortos y el sol corre el riesgo de “morir”.<sup>79</sup>

Por lo común, agricultores y pescadores suelen presentarse con cualidades afines; entre otras cosas esto se debe a que por su dependencia de los ciclos hídricos y la

<sup>75</sup> Motte-Florac, “Santos, humores y tiempo...”, p. 481-518. Gallardo Ruiz, comunicación personal, 2008.

<sup>76</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 132. Castro Leal ya se había dado cuenta de la omisión de Ihuatzio, pero supone que esta pudo haber formado parte de Tzintzunzan. Marcia Castro Leal, *Tzintzunzan. Capital de los tarascos*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán, 1986, p. 187.

<sup>77</sup> *Códice Plancarte*, p. 14.

<sup>78</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 36v, 68.

<sup>79</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 64.

posibilidad de una vida sedentaria la pesca lacustre se parece más a la vida campesina que a la de los cazadores. Sin embargo, contamos con evidencias de la existencia de una cierta alianza original entre estos dos grupos. Cuando los de Coringuaro –ribereños– se enteran de la mujer que el pescador ha dado a los chichimecas, se explica lo siguiente:

En Coringuaro aquí se hacen muy buenos maizales y semillas de bledos y mucho ají que se hace por los campos; aquí pudieran traer pescado que ofreciéramos a nuestro dios Urendequauecara y ellos en su tiempo llevaran mazorcas de maíz y semillas de bledos y frijoles y ají para ofrecer a su dios Acuizcatapeme.<sup>80</sup>

Es tal vez por esta división interna que el pacto original entre chichimecas e isleños no constituye más que el primer eslabón de una serie de matrimonios encadenados que producen alianzas estratégicas las cuales, al romperse, desembocan en conflictos.

Por otro lado, podemos advertir que, en el momento mismo de la alianza matrimonial entre el chichimeca y la hija del pescador, se establece una jerarquía a partir de la valoración diferencial de los alimentos, en lo que podría haber sido un intercambio ritualizado.<sup>81</sup> El isleño dice sobre el conejo asado “Señor, esta es verdadera comida; no es cosa de pan, porque bien que sea buena comida, esta desctos peces, mas hiede y harta luego; mas esta comida vuestra no hiede mas es comida de verdad”.<sup>82</sup> Una vez consolidado el reino, la caza se convertiría en la comida de los gobernantes y el pescado en la de la gente común; los chichimecas cazan y los lugareños pescan, los chichimecas son gobernantes y los lugareños sus súbditos: “Hay pescado, que es la comida ordinaria de los macehuales”.<sup>83</sup> Esta estratificación se hace mucho más explícita después de la conquista uacúsecha, en un pasaje en el que se advierte a los lugareños cuáles son las condiciones de la alianza.

Vosotros que decís que sois de Michoacán, ¡Cómo! ¿no sois advenedizos? ¿dónde han de venir más chichimecas? Todos fueron a conquistar las fronteras y así

<sup>80</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 71.

<sup>81</sup> Michelet, “Histoire, mythe et apologue...”, p. 111. Tal como señala Haskell, “este matrimonio unifica categorías fundamentalmente opuestas que portan significado en todos los aspectos de la vida. En esencia, su unificación produce una totalidad, y es, por lo tanto, esta unidad de chichimecas e isleños quien gobernará sobre la tierra. Además el resultado de esta unión es el héroe cultural Tariácuri”, Haskell, “The cultural logic of hierarchy...”, p. 235.

<sup>82</sup> Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 69v.

<sup>83</sup> “Relación de Ajuchitlán” en *Relaciones geográficas del siglo XVI...*, p. 38.

sois advenedizos [...] Vosotros que decís que sois de Michoacán y sois de los pueblos conquistados, que no dejaron de conquistar ningún pueblo. Y sois en incensados —que así hacían a los cautivos— y os dejamos por rellevo de nuestra boca, que no os sacrificamos ni comimos. Y mirad que prometisteis gran cosa: Que haríades las sementeras a nuestro dios Curicaueri y prometisteis el cincho y el hacha, que fue que traeríais leña para sus cues [...] y que acrecentareis sus arcos y flechas, con la ayuda que le daréis, y le defenderéis en tiempo de necesidad.<sup>84</sup>

Al mismo tiempo, advertimos que no es sino hasta el momento del encuentro entre chichimecas y lugareños que se produce el verdadero ser humano, el tarasco tal como se le conoció al momento de la conquista. Antes de la alianza los chichimecas sólo ofrecen venados, después del encuentro aparece el sacrificio humano.<sup>85</sup> Durante el proceso migratorio se ofrecen pieles de venado a Curicaueri, después de asentado el reino se le entregan mantas.<sup>86</sup> En un principio, los lugareños carecen

<sup>84</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 132-132v. Nótese que las condiciones del pacto original entre migrantes y autóctonos son bastante semejantes en otras partes de Mesoamérica. Una vez que los quichés derrotan a las parcialidades, los vencidos dicen: “—Por favor no nos maten, dijeron. —Está bien, ciertamente no morirán ustedes las parcialidades, les respondieron los señores a las parcialidades. —Pero ustedes serán siervos para siempre”, “Título de Yax”, en *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán Guatemala*, Robert Carmack y James Mundloch (eds.), México, UNAM, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1989, p. 78. “Mexico-Tenochtitlan se compone de autóctonos y de invasores mexicas. De manera muy reveladora, cuando los guerreros emigrantes arriban a la tierra prometida, su dios Huitzilopochtli es acogido por nada menos que el dios autóctono por excelencia, la misma tierra, el sacerdote Tlaloc. Éste dice a su ‘querido hijo’ ‘viviremos ambos juntos sobre la tierra’”. “El medroso y cobarde no debe atreverse a las cosas de la guerra sino labrar la tierra y hacer maizales”, *Códice Aubin*, Ruiz de Alarcón y Sahagún en Graulich, “Autóctonos y recién llegados...”, p. 143, 150.

<sup>85</sup> Ticatame dice “—Ando al campo por dar de comer al sol y a los dioses celestes y de las cuatro partes del mundo y a la madre Cueráuaperi con los venados que flechamos y yo hago salva a los dioses con vino y después bebemos nosotros en su nombre [...] Con ellos damos de comer al sol y a los dioses celestes engendrados y a las cuatro partes del mundo”. Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 63, 68v. La primera vez que se menciona un sacrificio humano por parte de los chichimecas es cuando Tariácuri captura a Nacá; mientras que los lugareños ofrecen víctimas humanas, prácticamente, desde el inicio. Carot dice que los uacúsecha “son portadores de un nuevo culto, con la famosa figura del Chac Mool y el ritual de sacrificio humano”. Carot, “Capítulo 4: La larga historia pu-répecha”, p. 36. Al menos, la *Relación* no parece apoyar este supuesto.

<sup>86</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 11v. Faugère dice que “el paquete sagrado de Curicaueri presenta la particularidad de estar envuelto en una piel de venado”. Faugère “Le cerf chez les anciens P’urhépecha du Michoacan”, p. 128. Sin embargo, cabe notar que esto sólo es mencionado al inicio del relato y que

de armas verdaderas, después de la unión con los chichimecas adquieren arcos y flechas.<sup>87</sup> En otras palabras, no es que los gobernantes tarascos hayan sido necesariamente más uacúsecha que los sometidos, sino que, como señala Graulich, “a los pueblos conquistadores de Mesoamérica les gustaba presentarse como migrantes o nómadas recién llegados, con razón o sin ella. De ahí los múltiples relatos de migraciones, moldeados poco o mucho por el mito”.<sup>88</sup> De hecho, cuando se hace la conquista del resto de Michoacán, el texto es claro en cuanto a que ya no son sólo chichimecas sino también isleños; “—Son valientes hombres de los nuestros y de los isleños”.<sup>89</sup> Es también notable que, cuando llegan los nahuas a pedir ayuda a los tarascos, Zuangua—el último *cazonci*— ya no sólo se refiere a la deidad solar como su patrona, sino a “nuestros dioses Curíaveri y Xaratanga”.<sup>90</sup>

Cuando los tres primos—todos producto de matrimonios entre migrantes y lugareños— toman el poder en el lago, existe un proceso de retorno al estado chichimeca, pues además de cumplir con la obligación ritual de llevar leña a los templos se dirigen a una cueva de Michoacán—tal vez equivalente al Chicomoztoc de los nahuas o el Siwán Tulán de los quichés— y ahí se alimentan de ortigas en lugar de maíz y llevan bezotes de palo en lugar de un material precioso.<sup>91</sup>

Así, independientemente del valor histórico de la narración, la *Relación* parece reutilizar los relatos migratorios chichimecas para hablar metafóricamente del paso del sol de la temporada húmeda a la seca. La transformación del pueblo elegido de una vida de caza—que no se atestigua en los restos materiales— a una centrada en la agricultura, describe la transición de la pobreza a la abundancia según los ciclos del cultivo de temporal. El cerro es el punto de encuentro entre el cielo y la tierra, el lugar donde se manifiesta en el horizonte la deidad solar y donde se revela al pueblo elegido al principio y fin de la peregrinación. Al igual que en las versiones mexicas, los lugareños representan a las fuerzas acuático-telúricas que, ofreciéndoles mujeres, intentan detener al pueblo viajero.<sup>92</sup> A pesar de que el encuentro entre autóctonos y recién llegados nos es narrado como un conflicto, es gracias a su alianza que se hace posible la conquista de Michoacán, pues es a partir de la unión de los con-

en la única imagen en que aparece dicho objeto no figura nada semejante a un pellejo de ciervo. Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 118.

<sup>87</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 85v-86.

<sup>88</sup> Graulich, “Autóctonos y recién llegados...”, p. 149-150.

<sup>89</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 128v.

<sup>90</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 40.

<sup>91</sup> *Título de Totonacapan*, p. 174. Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 117v.

<sup>92</sup> Véase Michel Graulich, “Las brujas en las peregrinaciones aztecas”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 1992, v. 22, p. 87-98.

trarios que, como imagen de síntesis, surge el gobernante-viento que, además de unificar al señorío, simboliza el vínculo entre el cielo-sol y la tierra-lago. Es en este momento que se crean las verdaderas costumbres tarascas. Del encuentro viene la división en tres capitales con tres deidades patronas y tres estrategias económicas asociadas—Pátzcuaro-Curicaueri, Michoacán-Xaratanga e Ihuatzio-Coyote: caza, agricultura y pesca. Por último, se establece la unidad del reino y se confirma la estructura jerárquica bajo el dominio del pueblo solar y cazador.

### LA CEREMONIA DE CORPUS Y LA REACTUALIZACIÓN DEL MITO

Aunque el simbolismo y la función social de la ceremonia de Corpus Christi en Cherán y en Michoacán, en general, son sumamente complejos y no es nuestra intención ahondar en ello, consideramos—siguiendo a Castilleja— que, al menos, una parte de dicho ritual reactualiza la alianza entre chichimecas y lugareños.<sup>93</sup>

La fiesta se realiza generalmente a fines de mayo o principios de junio, cerca del solsticio de verano y en un momento muy próximo a la temporada de lluvias. Una semana antes de la ceremonia principal los *panaleros* y los cazadores—un grupo de jóvenes adultos que no desempeñan este oficio de manera ordinaria— se van al cerro a cazar diversos animales y recolectar ramas, flores y, sobre todo, panales silvestres. En su salida, los jóvenes van acompañados por la imagen de san Anselmo, su santo patrono, —pues en dicha festividad se celebra a los oficios— y los cargueros del barrio respectivo, sin embargo, ninguno de ellos se interna en el monte y permanecen en las afueras del poblado. “A lo largo del recorrido, lo mismo que durante la preparación de éste, se permiten conductas que denotan desorden: gritos, aullidos [...Algunos panaleros] traen una máscara elaborada con piel de venado o de algún otro animal”.<sup>94</sup>

Un día antes, en la víspera de Corpus, los panaleros se concentran en las casas de las autoridades (cabildos) del barrio respectivo de donde salen encabezados

<sup>93</sup> Aída Castilleja González, *Construcción social y cultural de categorías referidas al espacio. Un estudio en pueblos purépecha*, tesis de doctorado en Antropología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 2007, p. 335-336. No ignoramos que la ceremonia de Corpus es una reelaboración que, aunque parte del pensamiento indígena, atraviesa la religión católica. Sin embargo, como este trabajo está más dirigido a la comprensión del pasado que al entendimiento de las dinámicas sociales de la actualidad, lo que nos interesa aquí son las reminiscencias; esas lógicas rituales que, a pesar de los grandes cambios en la cultura, tienden a subsistir.

<sup>94</sup> Castilleja, *Construcción social y cultural...*, p. 346.

por los cargueros, para llegar acompañados de música y de gente del propio barrio a la capilla del Calvario, ubicada en lo alto del pueblo. Ahí esperan mientras reparten trago, bailan [...]; ahí las cargueras de santa Inés —*pastorcita del ganado*— ofrecen atole y tamales a los panaleros que se acercan entregando, como muestra de reciprocidad, un gran panal que carga uno de los cabildos.<sup>95</sup>

Así, podemos ver que, al igual que en la *Segunda Parte*, es en el momento en que el día es más largo y el sol se encuentra en su plenitud previa al ocaso, que los jóvenes se ensalvajecen, portando máscaras animales y asumiendo actitudes distintas de las ordinarias, para penetrar en el cerro —lugar de encuentro con lo divino— y traer a los lugareños, representados por las autoridades locales, los productos del espacio silvestre.<sup>96</sup> Tal como sucede en la *Relación*, la alianza se reactualiza por el intercambio de alimentos entre jóvenes “recién llegados” —que dan productos del monte— y mujeres “lugareñas” —que ofrecen productos agrícolas preparados: aquí, resalta el panal como algo en extremo precioso, pues el color de la miel es análogo al del sol. Y, aunque no se habla explícitamente de intercambios de mujeres o de un contrato matrimonial, existen claros indicios de una relación sexual simbolizada.

En la sierra el término *khuípu* se refiere tanto al “órgano genital de la mujer” como al “panal silvestre”, de modo que existiría cierta ambigüedad lingüística entre si se ofrece un panal o una vagina.<sup>97</sup> En otras comunidades es común que se denomine *cuipacurakua* al palo ensebado que traen del cerro e instalan los panaleros.<sup>98</sup> En este punto la connotación sexual del ritual se torna más que evidente, casi pornográfica, pues son los que llegan del monte quienes traen un tronco que se erecta en medio del pueblo, se engrasa y luego se frota al momento en que distintas personas intentan treparlo. Para concluir, a los premios que se encuentran en la punta del palo se les llama “panal”, o lo que es lo mismo “vagina”.<sup>99</sup> De modo que, así como son los panaleros quienes ofrecen a las autoridades locales un símbolo de

<sup>95</sup> Aída Castilleja González, “La cha’nantskua o fiesta del Corpus en pueblos purépechas” en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Johanna Broda y Catherine Good Eshelman (coords.), *Etnografía de los pueblos indígenas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 390-402.

<sup>96</sup> La asociación con lo chichimeca se hace todavía más evidente en el caso de un personaje que, conocido como “el moreno”, se unta de tizne —igual que Curicaueri y los chichimecas— para divertirse a la gente. Castilleja, *Construcción social y cultural...*, p. 346.

<sup>97</sup> Velásquez Gallardo, *Diccionario de lengua phorhepecha*, p. 159; Gallardo Ruiz, comunicación personal, 2008.

<sup>98</sup> Castilleja, *Construcción social y cultural...*, p. 343.

<sup>99</sup> Castilleja, “La cha’nantskua o fiesta del Corpus en pueblos purépechas”, p. 411.

los genitales femeninos, estos también expresan su poder fecundante al traer del cerro el elemento fálico que permite el acceso a la vagina-panal.

### EL MITO COMO GEOGRAFÍA CORPORAL

Regresando a nuestro capítulo anterior, tenemos que los datos disponibles sobre los antiguos tarascos no nos permiten determinar con certitud si antes de la conquista existió un concepto análogo al de alma que importaron los españoles. Hemos dicho que el corazón, o *mintzita*, parece haber sido considerado como el principal centro de vida y que, permeando el conjunto del organismo, el hombre estaba dotado de influjos fríos y calóricos que, inserto en una dinámica sociocósmica, suponían condicionar algunas de las cualidades de los seres humanos. De suerte que un individuo frío sería más tímido y débil que aquel que se encuentra dominado por un aspecto caliente. En todo caso, resulta claro que en el mundo actual no puede haber personas 100% calientes ni 100% frías. Además de los argumentos antes mencionados, esto muestra que tanto los chichimecas-solares-masculinos como los lugareños-acuático-telúricos-femeninos son seres de un orden diferente al presente y que no es más que a través de su encuentro que se produce el hombre real y contemporáneo. Lo interesante es que, en nuestro relato, el juego entre componentes fríos y calientes no sucede en el cuerpo sino en el territorio.

A través de un brillante análisis filológico Monzón establece los esbozos de una cosmogonía tarasca, lo cual, considerando la casi absoluta falta de información sobre las cualidades y funciones de la mayoría de los dioses, constituye un avance importante.<sup>100</sup> El mundo es mencionado como *parhaquahpeni*, “la raíz *parha* significa ‘ser objeto cóncavo’”. Por lo que la autora sugiere pensar a la superficie terrestre como una especie de cuenco volteado. Esta tierra curva posee dos rumbos claramente identificados; el poniente se indica con el morfema de espacio *-mu* y el oriente con *-hchu*. “El sufijo *-mu* asociado aquí con el lugar por donde se mete el sol se utiliza para referir a un orificio o a una orilla [...] El sufijo *-hchu*, asociado con el punto por donde sale el sol, refiere a la zona inferior de un objeto o trasero”. Entre otras cosas, designa al trasero o el ano de un ser viviente.

Leemos en la *Relación de Michoacán* que ‘los dioses de la mano izquierda llamados *vyranbanecha* [son los] dioses de tierra caliente’. En otras palabras, puesto que tierra caliente se encuentra al sur, la mano izquierda apunta hacia el sur y la

<sup>100</sup> Monzón, “Los principales dioses tarascos...”, p. 135-168.

mano derecha apunta hacia el norte. Se puede entonces concebir al cuenco terrenal como el cuerpo de un ser animado acostado panza abajo con la mano izquierda hacia el sur, la mano derecha hacia el norte, el poniente *-mu*, que es el orificio por donde entra el sol, se puede ver como la boca, y el levante *-hchu*, que es el lugar donde sale el sol, puede asociarse con el ano. Esta percepción del mundo se confirma en el siguiente pasaje de la *Relación de Michoacán*: ‘y al tercero día nos juntaremos todos y jugaremos en las espaldas de la tierra’. También la percepción del oro como excremento divino [que el sol echa de sí] apoya la traducción del morfema de espacio *-hchu* como ano.<sup>101</sup>

Lo impresionante es que, tal como lo señala la propia autora, el aspecto del mundo que se obtiene por el análisis etimológico se confirma en el reporte de fray Francisco Ramírez: “[La deidad terrestre] tenía la cabeza hacia el poniente, y los pies hacia el oriente, y un brazo a septentrión, y otro a meridión; y el dios del mar la tenía de la cabeza; y la madre de los dioses de los pies; y otras dos diosas, una de un brazo y otra de otro, porque no se cayese”.<sup>102</sup>

Si pensamos, desde Pátzcuaro, que Cueráuaperi, la madre de los dioses que detenía los pies de la Tierra, se ubicaba en las proximidades de Araro —en los límites del señorío tarasco— y que el mar cuyo dios detenía la cabeza de la divinidad telúrica, no se encuentra muy lejos en línea recta hacia el occidente, podemos ver que la tierra de la que se habla no es un mundo abstracto e ilimitado, sino algo más cercano al territorio poseído.<sup>103</sup> Considerando lo expuesto sobre las concepciones p’urhépecha del ser humano, podríamos traslapar esta imagen de la tierra al relato de la *Segunda Parte* de la *Relación* y ver que, al igual que en el hombre, es a partir de la unión de los opuestos —caliente-solar, frío-acuático-telúrico— en el “corazón” o “meollo” —aquí la zona del lago de Pátzcuaro— que se produce la vida y el esplendor del señorío tarasco.

101 Monzón, “Los principales dioses tarascos...”, p. 139-141. Si la tierra es un cuenco, el primer recuadro del *Lienzo de Jucutacato* estaría mostrando a hombres saliendo de la tierra.

102 Ramírez, “Relación sobre la residencia de Michoacán [Pazcuaro]”, p. 360. Aparentemente, la imagen de una tierra antropomorfa se conserva entre los habitantes actuales de Pichátaro; pues, según Barrera, los nombres del relieve tienen que ver con las partes del cuerpo, se considera que la entidad telúrica tiene un cuerpo como el del humano y se comporta como tal enfermándose y curándose igual que él. Narciso Barrera, comunicación oral, 2008, durante su intervención en el Seminario del *Grupo Kw’anískuyarhani*.

103 “Aquellas fuentes echan vaho de sí y decían que de allí salían las nubes para llover y que las tenía en cargo esta diosa Cueráuaperi y que ella las enviaba de oriente donde estaba”. Alcalá, *Relación...*, f. 10.

Aunque obviamente el relato presentado por Alcalá ha dejado de ser contado, disponemos de una narración en la que los pobladores de Urapicho ponen en claro las cualidades térmicas de los diferentes grupos que se encuentran al origen de los p'urhépecha actuales. Desgraciadamente, el texto no establece a qué rumbo corresponde cada una de las poblaciones, lo importante es que el ser humano vigente es producto de ambos.

Vinieron indios del sur y del norte. Unos no aguantaron el frío [los más calientes] y los otros el calor [los más fríos]. Entonces aquí permanecieron, aquí vinieron, aquí estamos. Ya no tenemos costumbres como aquellas gentes, nosotros [los verdaderos hombres] somos de otra forma de hablar, de vivir. Ellos comían animales, mieles silvestres que había en los cerros [...] Se los comían crudos.<sup>104</sup>

Aunque es casi una obviedad, también debemos remarcar que, en este esquema, el sol —comido y excretado diariamente— sigue la misma trayectoria que los alimentos y, más específicamente, el maíz. Lo interesante es que, como lo muestra Barrera Bassols, en una artesanía contemporánea de Pichátaro se representó al rostro solar rodeado de elotes en lugar de rayos.<sup>105</sup> El maíz, cuyo color dominante se asemeja al del helio-astro, requiere de la luz y el calor solar para crecer y desarrollarse, mientras que el hombre, a través de su consumo, adquiere el calor que necesita para vivir.<sup>106</sup> De hecho, parece ser que, al menos ocasionalmente, se comparaba a la carne humana con el alimento vegetal, pues, cuando se narra la muerte sacrificial de Tamapucheca, Tariácuri expresa: “—Mi hijo era como un pan muy delicado, y era pan de bledos”.<sup>107</sup> Incluso, en los casos de pérdida de un elemento vital calórico se han registrado plegarias dedicadas al maíz, suponiéndose que la cura del paciente repercute igualmente en el desarrollo de su cosecha.<sup>108</sup> Así, el cuerpo humano sería análogo a la tierra y el ciclo agrícola-alimenticio del maíz comparable al recorrido diario del sol. Cuerpo y cosmos se refieren uno a otro a través de metáforas.

<sup>104</sup> Acevedo Barba *et al.*, *Mitos de la Meseta Tarasca...*, p. 94.

<sup>105</sup> Barrera, comunicación oral, 2008, durante la plática que presentó en el Seminario del Grupo *Kw'anískuyarhani*.

<sup>106</sup> Foster, *Tz'inzuntzan...*, p. 187.

<sup>107</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 135. Recuérdese que la idea del hombre de maíz estaba presente en otras partes de Mesoamérica. Véase, por ejemplo, *Popol Vuh*, Munro Edmonson (trad.), New Orleans, Middle American Research Institute, Tulane University, 1971.

<sup>108</sup> Gallardo Ruiz, comunicación oral, 2008, durante la plática que presentó en el Seminario del Grupo *Kw'anískuyarhani*.

Una informante de Foster explicó que “una persona pasa por tres ‘edades’ a lo largo de su vida. La primera va del nacimiento a la pubertad, en la que generalmente aumenta el calor —lo que significa salud y vigor corporal. La segunda va de la pubertad a los treinta años y es la del máximo de fuerza y vitalidad. Después de los treinta, la persona pierde su esfuerzo y su cuerpo se va haciendo frío y viejo”.<sup>109</sup> Paralelamente, la *Segunda Parte* de la *Relación*, vista *a posteriori* como lo hacían los informantes de Alcalá, comienza cuando el sol-Curicaueri se encuentra en el norte. Es decir, en el solsticio de verano, cuando los días son más cálidos y largos; es en este momento que los *uacúsecha* son más chichimecas, su dios es poderoso, viven de la caza, son guerreros y no hacen sacrificios humanos. Lo que sigue es la alianza con los fríos lugareños, lo cual produce una sucesiva pérdida de calor en el viaje hacia el sur-invierno. Los chichimecas llegan a su destino, un sitio ligado a la muerte, cuando los días son más cortos y fríos, y cuando, en el ciclo humano, se está más próximo a la muerte. De ahí inicia el proceso de renacimiento y los chichimecas comienzan a dominar la tierra, como el sol sale de la oscuridad para viajar hasta el cenit.

Hemos visto que la dimensión mítica de un texto no excluye su valor histórico, sino que, por el contrario, mito e historia no son más que diferentes lecturas de un mismo documento. Y que lo falso y lo verdadero no son criterios tan relevantes en la identificación del contenido mítico de una narración, sino que es, sobre todo, a partir de la forma en que éste se construye que podemos dilucidar las diversas oposiciones que entran en juego en la conformación de una visión del devenir de los seres en el mundo.

Aunque obviamente la cosmovisión de un pueblo no puede ser reducida al pensamiento mítico, sí consideramos que el análisis de este tipo de relatos puede proporcionarnos algunas claves para acceder a las concepciones indígenas del ser humano. Y, a través del estudio comparado de nuestros dos textos, creemos haber identificado algunos de los principios lógicos que sirven de base a la construcción de la noción p’urhépecha de persona.

Del primer mito se desprende la imagen de un mundo conformado por un cuerpo femenino —probablemente el de la diosa del infierno— del que, a través de un fenómeno análogo a la digestión entra y sale el sol, en su recorrido diario, y de cuya espalda emergen tanto la hidrografía y la orografía como los distintos recursos vegetales. En todas las variantes conocidas la creación aparece como un proceso de perfeccionamiento en el que, a partir de una serie de destrucciones sucesivas, se van depurando las cualidades de los “existentes”. Ya sea que se trate de diferencias

<sup>109</sup> Foster, *Tzintzuntzan...*, p. 130-131.

sustanciales —como en los hombres de lodo y los hombres sin coyunturas— o de deficiencias relacionales —como sucedió a quienes no podían engendrar o los que se convirtieron en perros—, es la falta de capacidad adaptativa la que desencadena el reordenamiento del cosmos en el paso de una era a la siguiente. Asimismo, los datos relativos a la conquista muestran que dicho proceso era visto como inacabado y constante; y que, así como los tarascos eran producto de la creación anterior, la llegada de los españoles fue interpretada como la instauración de un nuevo orden que, al menos en los relatos contemporáneos, tendría como producto el desplazamiento de los antiguos seres hacia ámbitos espacio-temporales dominados por lo salvaje.

Sin embargo, también hemos visto que dicho relato no sólo da cuenta del estado actual del cosmos sino que, al mismo tiempo, instauro un orden jerárquico en el que el grado de proximidad entre los seres está dado por las diferencias y similitudes en su origen, celeste o terrestre, y la forma de su generación, engendrado o creado. Los hombres de otros tiempos proceden todos de un proceso asexual; mas, en el último episodio de nuestro mito, se le dota de capacidad reproductiva. De tal suerte que, en buena medida, el éxito del hombre actual procede de su capacidad de transitar de un orden a otro —de lo celeste creado, el hombre original, a lo terrestre engendrado, las generaciones sucesivas.

A muy grandes rasgos, es posible dividir nuestro segundo mito en tres partes: después de su posible origen en Chicomoztoc, el primer segmento da inicio cuando el caudillo se encuentra con la deidad-sol en un cerro de Zacapu y concluye con el conflicto con los lugareños, la huida de los chichimecas y el deceso de su líder. La segunda comprende la etapa migratoria y concluye con la alianza con la gente del lago y el nacimiento de Tariácuri, el primer unificador del señorío tarasco. Y la tercera involucra los múltiples conflictos con los lugareños y la consolidación del señorío: en un inicio en tres capitales y después en una sola sede.

Considerando que la deidad y el pueblo se representan mutuamente, podemos suponer que muchas de las características que se atribuyen a *uacúsecha* y lugareños no son más que símbolos de un mundo que se piensa como dividido en dos polos principales. La gente del lago es descrita como vieja, poderosa, rica, alcohólica, lujuriosa, adúltera, hablante de una lengua corrupta o serrana y adepta al uso de conjuros y adivinaciones para derrotar a sus enemigos; estas cualidades se asocian a Xaratanga, la diosa del lago y la tierra. Los chichimecas, por su parte, traen leña a sus dioses, hacen penitencia constantemente, no olvidan las injurias, hacen flechas, son castos, no beben, son buenos cazadores, son jóvenes y pobres; dichas actitudes se vinculan a su dios Curicaueri. Así, ser considerado como chichimeca o autóctono es una cuestión que depende más del comportamiento que de la filiación o de un determinado modo de vida.

Por lo tanto, si consideramos que deidad y pueblo se representan mutuamente, en la migración chichimeca el desplazamiento de norte a sur y la revelación de Curicaueri en dos elevaciones al inicio y fin del recorrido estaría simbolizando el movimiento aparente del sol, desde el solsticio de verano –punto más norteño en la salida del helio astro en el horizonte– al solsticio de invierno –punto más sureño en la visualización del amanecer. En el verano el día es largo y caluroso, pero como aún no es tiempo de cosecha, escasean los productos agrícolas; en el invierno, justo después de haberse recogido lo sembrado, el alimento es abundante, pero los días son cortos y fríos. La pobreza, la juventud, la vida de caza y el origen norteño asocian a los uacúsecha con el solsticio de verano, mientras que el frío, la riqueza, la vejez y su origen sureño vinculan a la gente del lago con el solsticio de invierno.

En el relato existe una transición de lo norteño-caliente-pobre a lo sureño-frío-rico marcada por el proceso migratorio. Después de la aparición de la deidad el caudillo contrae matrimonio con la mujer lugareña y, a partir de un conflicto, da comienzo el movimiento hacia el meridión. Progresivamente los días se hacen más cortos y fríos –el helio astro va muriendo– hasta llegar a Pátzcuaro, un sitio ligado al luto, donde el sol nace de nuevo al revelarse por segunda ocasión. Ahí, se produce la alianza con los lugareños, inicia la vida agrícola y da comienzo la construcción del imperio.

De la unión de los contrarios –chichimecas-sol y lugareños-lago-tierra– nace Tariácuri que, asociado al viento, une a ambos grupos dentro de un mismo reino. Esta misma imagen de síntesis se observa en la división del señorío en tres capitales: Pátzcuaro asociado a Curicaueri-sol, Tzintzuntzan ligado a Xaratanga tierra-lago e Ihuatzio vinculado al Coyote, cuyo oscuro simbolismo parece conectarse al alullido del viento que comunica lo celeste con lo terrestre y lo acuático. La alianza, simbolizada por el intercambio de alimentos y consumada por la recepción de una mujer extranjera, establece una jerarquía en la que los chichimecas fungirían como grupo dominante y los lugareños como sus servidores. El encuentro entre chichimecas y lugareños produce al hombre actual real –mitad cazador y mitad pescador-agricultor– que cuenta ya con las costumbres que tenían los p'urhépecha al momento de contacto con los españoles. El poder fecundante de los chichimecas solares se hace sumamente explícito en la celebración contemporánea de la fiesta de Corpus; cuando los que vienen del cerro intercambian los alimentos silvestres por productos agrícolas cocidos y erigen un poste engrasado en cuya punta se dispone como premio un panal-vagina.

Al mismo tiempo, la unión de pueblos con cualidades opuestas y complementarias resulta análoga al modo en que los indígenas piensan la composición del ser humano; un corazón o centro –rector de la mayoría de los procesos mentales– y

una suerte de energía bipolar compuesta por un elemento frío y otro caliente que, en un cierto equilibrio, muestra ligera dominancia de la parte de mayor temperatura. Aunque más calor supone un peligro potencial para el entorno también implica un mayor poder, de suerte que en la vida un hombre pasaría de un estado frío, al nacimiento, a uno de mayor calor, en la plenitud, y a un nuevo enfriamiento hacia la vejez. Pensando que en nuestra narración el juego entre lo frío y lo caliente se produce no en el organismo sino en el territorio, podríamos ver que el surgimiento, migración y renacimiento del pueblo chichimeca solar sería análogo a dichos procesos corporales y que la alianza final sería comparable al relativo estado de equilibrio que se alcanza en la madurez. La historia inicia cuando el día es más largo, el sol está en el cenit y los chichimecas son cazadores. Luego, después de la primera alianza con los lugareños, inicia un proceso de enfriamiento, un viaje hacia el sur en que el día se va haciendo más corto y se aproxima el invierno. Al llegar a su destino, el sol renace y comienza un nuevo proceso de aumento del poder calórico.

El relato es complejo y está lleno de detalles metafóricos, pero encontramos un mensaje sumamente simple expresado una y otra vez al interior de la cultura p'urhépecha. Existen, cuando menos, tres niveles del cosmos: cielo, tierra, infierno.<sup>110</sup> Son tres primos, hijos de tres primos, que se convierten en gobernantes de tres capitales con, aparentemente, tres divinidades patronas: Xaratanga, Curicaueiri y el Coyote. En el mito de creación aparecen tres principales componentes: la tierra y el cielo, que engendran y crean; el agua, que transforma; y el sol y la luz que fijan la naturaleza de los seres. Tres viejos asesoran y ayudan a Tariácuri, tres sacerdotes se transforman en serpientes tras la transgresión a Xaratanga y se mencionan tres templos, con tres fogones y tres casas de los *papas* en la primera capital chichimeca. Por último, por estratificada que pudiera haber estado la sociedad tarasca en el siglo XVI, la *Segunda Parte* sólo nos menciona tres actividades económicas relevantes: la caza, la pesca y la agricultura.

Las capitales se unifican, la persona tiene su centro en el corazón. Lo triple en el discurso p'urhépecha es, por excelencia, la imagen de síntesis de los opuestos complementarios; lo triple representa al mundo, al orden y al hombre actual.

Considerando que no existe ninguna evidencia de que los tarascos hayan sido cazadores nómadas en los últimos 3 000 años, podemos suponer que los relatos de las migraciones chichimecas nos remiten a un discurso esencialmente simbólico. La confrontación y alianza entre cazadores masculinos y solares y agricultores-pescadores, femeninos y acuático-telúricos, representa la unión de principios opuestos y complementarios. El desplazamiento de los uacúsecha y su dios-sol en

<sup>110</sup> Ramírez, "Relación sobre la residencia de Michoacán [Patzcuaro]", p. 360.

dirección norte-sur y su posterior alianza con los isleños, comparable al movimiento estacional aparente del helioastro en el horizonte, simboliza tanto los orígenes del verdadero tarasco como el cambio en las estrategias económicas a través del ciclo anual. En el plano sociológico la unión de los lugareños y recién llegados origina un estado dividido en tres capitales. En lo corporal, los componentes fríos y calientes, ligados a estos dos tipos de poblaciones, dan vitalidad a un tercer elemento que funge como centro regulador. Son los mismos principios lógicos por los que cuerpo, sociedad y cosmos se refieren uno a otro a través de metáforas.

## Cuadro 2

### Coincidencias en algunos mitos sobre migración y fundación de señoríos

Elementos compartidos	Tarascos	Nahuas	Quichés
Caza de venado como origen de conflictos	Ticatame acordó con los habitantes de Naranjan que estos podrían comer cualquier venado que encontraran flechado siempre y cuando conservaran la piel para el culto de Curicaueiri. Al violarse el tabú, inicia el conflicto.	Mimich le dispara varias flechas a un venado-mujer, lo quema, explota en pedernales de colores y se queda con el blanco para tenerlo como bulto sagrado; el venado es la diosa Itzpapalotl. Lo siguiente es que el protagonista se a va a realizar diversas conquistas.	Los quichés estaban destazando un venado cuando pasaron dos “montañeses de las parcialidades”. Estos últimos se sienten irritados por la acción y dan inicio al conflicto.
Deidades asociadas a venados	Curicaueiri es cubierto con piel de venado.	Itzpapalotl se convierte en venado de dos cabezas.	Tohil se convierte en venado para sacrificar a sus enemigos
Son los autóctonos quienes ofrecen mujeres a los recién llegados	Cuando la gente de Naranjan se entera de la alianza entre Ticatame y Curicaueiri, lo primero que hacen es ofrecerle una hermana como esposa.	Después de haber realizado grandes conquistas, Mixcoatl se encuentra, en Huitznahuac, con una mujer desnuda llamaba Chimalma, se acuesta con ella y, enseguida, sus hermanos mimixcoa deciden asesinarlo y enterrar su cuerpo en la arena.	Los señores de las parcialidades tratan de corromper a los “nawales de Tohil” enviando a tres vírgenes para que los seduzcan.

**Cuadro 2**  
**Coincidencias en algunos mitos sobre migración... *continuación***

Elementos compartidos	Tarascos	Nahuas	Quichés
Se presenta a los recién llegados como "salvajes" o "silvestres"	Carecen de agricultura, viven de la caza, son vistos como agresivos.	Visten con pieles, habitan en las cuevas, viven de la caza, desconocen el fuego.	Visten con heno, no tienen agricultura, desconocen el fuego.
El lugar de origen es paralelo al de llegada, en ambos sitios se revela la divinidad	Zacapu y Pátzcuaro son pueblos en las riberas de un lago.	Aztlan y Tenochtitlan son islotes en medio de un lago.	
La deidad patrona se relaciona a lo ígneo y solar	Curicaueri es la deidad del fuego y el sol.	Itzpapalotl es el pedernal con que se enciende el fuego. Huitzilopochtli es una deidad solar que funge como guía.	Es Tohil quien da fuego a su pueblo.
El resultado de la historia es la formación de reinos tripartitas	Pátzcuaro, Tzintzuntzan e Ihuatzio	Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan	Los Cawekib, los Nijaib y los Ajaw Q'uché
Borrachera de señores o deidades que anuncia la caída del reino	Zuangua estaba borracho cuando los sacerdotes de Cuerauaperi fueron a anunciarle el presagio de la llegada de los españoles.	Quetzalcoatl se embriaga antes del fin de Tula, Tezcatlipoca aparece ebrio para anunciar la destrucción de Tenochtitlan	

## SEXO, GÉNERO Y PARENTESCO EN EL ANTIGUO MICHOACÁN

La tercera parte de la *Relación de Michoacán* nos describe una sociedad sumamente estatificada con cerca de dos docenas de cargos políticos claramente diferenciados según su estatus y sus funciones. Se observa algo semejante en lo tocante a la jerarquía religiosa.<sup>1</sup> Sin embargo, si comparamos lo anterior con lo que nos muestra la parte “histórica” de nuestra fuente, podemos advertir que la mayoría de dichos funcionarios ni siquiera son mencionados; raras veces se distingue entre los diferentes tipos de “sacerdotes” y, hasta donde sabemos, se desconoce el nombre de cualquiera de los “gobernadores” que, siendo los segundos al mando, debieron haber acompañado a los multicitados héroes fundadores. A ello se suma que, según se observa en los contextos arqueológicos, las modestas ciudades michoacanas no reflejan la complejidad que, en principio, debió haber primado.<sup>2</sup> Con base en esto y muchas otras evidencias, Espejel sugiere que el fraile redactor del documento debió manipular los datos a fin de reconstituir una sociedad ideal que, probablemente, nunca existió.<sup>3</sup>

Obviamente, eso no significa que la información sobre la estructura social haya sido inventada, sino que, muy probablemente, nuestro cronista y los estudiosos que le siguieron, simplemente hayan confundido las funciones que ocasionalmente asumían diversos personajes con cargos plenamente establecidos. Parece, por ejemplo, muy poco creíble la existencia de una clase sacerdotal –los *quíquiecha*– exclusivamente dedicada a trasladar los cuerpos de los sacrificados del templo a los *tzompantli*; ya sea que fuera una función asumida por otra clase de ritualistas o de un papel jugado por laicos en ocasiones ceremoniales. No queremos decir que no haya habido un gobierno centralizado, una clase noble y un amplio estrato burocrático sino que, en nuestra opinión, las breves descripciones que nos proporcionan

<sup>1</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 5-13.

<sup>2</sup> Incluso, los sitios del Posclásico temprano parecen más imponentes que los de la época de mayor esplendor tarasco. Claudia Espejel Carbajal, comunicación personal, 2010.

<sup>3</sup> Espejel Carbajal, *La justicia y el fuego...*, v. I, p. 237-298.

los documentos sobre los grupos en el poder, en realidad, dicen muy poco sobre el funcionamiento de la sociedad en general.

En cambio, si expurgamos nuestro texto en sus diferentes apartados, podemos apreciar a otros personajes que no figuran en el esquema más explícito pero que, probablemente, tuvieron funciones más significativas. Partiendo de la división más simple, según edad y sexo, encontramos en nuestros documentos que la sociedad tarasca se segmenta en cuatro principales sectores: niños de sexo indeterminado, adultos varones, adultos femeninos y ancianos, principalmente masculinos. Cada uno de estos conjuntos parece haber tenido un rol específico en el seno de una estructura social cuya unidad estaba dada por relaciones de parentesco.

### NIÑOS Y ANCIANOS

Sin lugar a dudas la característica más sobresaliente de los menores es su casi total ausencia. Los únicos personajes de cuya infancia se hace mención son Tariácuri, Hiripan, Tangaxoan y Sicuirancha. La cuestión es que, al menos en el caso del primero, más bien parece tratarse de un estatus púber o juvenil. En las láminas de la *Relación de Michoacán* no aparecen más que siete representaciones de niños (esto es el 0.64% de los personajes), todos ellos se muestran desnudos, en actitud pasiva y casi siempre portados por sus madres.<sup>4</sup> Esto coincide con lo que se observa en la iconografía arqueológica donde, según Sanjuan, las pocas figurillas de pequeñuelos carecen de vestimenta e invariablemente se presentan en los brazos de una mujer.<sup>5</sup> Sólo el 6.5% de los restos humanos localizados en contextos mortuorios corresponde a individuos infantiles, de los cuales poco más de un décimo corresponde a menores de cuatro años. Los objetos asociados suelen ser nulos o escasos y, cuando los hay, en la gran mayoría de los casos se trata de materiales de poco valor.<sup>6</sup>

Así, si los niños son poco mencionados en las crónicas antiguas, en la iconografía no suelen llevar atributos de estatus y, al parecer, no recibían el mismo tratamiento funerario que el resto de los miembros del grupo; parece altamente factible que, a muy temprana edad, los sujetos, simplemente, no hayan sido considerados como personas —es decir, carentes de una función social definida.

Coincidentemente, encontramos que, en época contemporánea, no se suele hacer énfasis en las diferencias sexuales entre los niños de menos de cuatro años; se les llama indistintamente *charaku* hasta que tengan edad para participar en las tareas

<sup>4</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 46, 85, 19.

<sup>5</sup> Sanjuan Pérez, *Las representaciones humanas en Michoacán...*

<sup>6</sup> Núñez y Martínez, “Prácticas funerarias mexicas y purépechas...”, p. 19.

domésticas.<sup>7</sup> De los siete a los doce las funciones económicas de los menores se ven notoriamente incrementadas, pero es sobre todo a partir de la pubertad que sus labores productivas tienden a volverse públicas.<sup>8</sup> El siguiente paso es el matrimonio o la reproducción y éste constituye, definitivamente, el principal tránsito hacia un estatus plenamente adulto.<sup>9</sup> Sin importar que edad tengan, se llama “angelitos” a quienes mueren antes de casarse, se dice de una solterona que “se quedó *marikwa* (niña)” y de un soltero maduro que sigue *tumbi* (muchacho).<sup>10</sup>

Si acaso, el único dato que parece discordar con la idea de una adquisición progresiva de la condición plenamente humana es la tardía mención, por parte de Beaumont, de un cierto “*Characu* o rey niño”.<sup>11</sup> Dado que ninguna otra fuente refiere a una cuestión semejante, podemos imaginar que sólo excepcionalmente los infantes podían acceder a un estatus señorial y, a falta de precisiones, quedaría por resolver en qué tipo de situaciones podría suceder esto.

<sup>7</sup> Claro está que, en el habla coloquial, el uso contextual de dicho vocablo despeja cualquier duda respecto al género del individuo referido. *Charaku* es también el término que designa al hijo menor de una familia, sin importar la edad que éste tenga, Karla Villar, comunicación personal, 2012. Véase Ana María Ramírez Herrera, *La vida cotidiana de las mujeres purhépecha de Cherán y la constitución de identidades de género*, tesis de maestría en estudios étnicos del Centro de Estudios de las Tradiciones, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2002, p. 22. Ana María Ramírez Herrera, “Honor, moral y sexualidad en la cultura purhépecha: Reglas y normas de comportamiento en las relaciones de pareja”, *Estudios michoacanos XI*, J. Luis Seefó Luján y Luis Ramírez Sevilla (eds.), Zamora, El Colegio de Michoacán, 2003, p. 53-73.

<sup>8</sup> Ramírez Herrera, *La vida cotidiana de las mujeres purhépecha de Cherán...*, p. 26.

<sup>9</sup> 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. 95, 101.

<sup>10</sup> Villar, comunicación personal, 2010. Guillermo Bonfil Batalla, *Obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla*, 2 v., Lina Odena Güemes (comp.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional Indigenista, Dirección General de Culturas Populares, CONACULTA, CIESAS, Fideicomiso Fondo Nacional del Fomento Ejidal, Secretaría de la Reforma Agraria, 1995, p. 257; Salvador Saldívar Pérez, “Tzintzuntzan: tradiciones y leyendas de mi pueblo” en Aída Castilleja González y Víctor Valencia Valera (coords.), *El lago de Pátzcuaro: su gente, su historia y sus fiestas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993, p. 164. Véase Ramírez Herrera, *La vida cotidiana de las mujeres purhépecha de Cherán...*, p. 42-43; Pedro Márquez, “El casamiento en Cherán Atzicuirín”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 1986, v. 7, n. 28, p. 111. “La preñez da prestigio; a partir de ese momento se les ve como mujeres completas y más si siguen pariendo sin problemas. Aquella que tiene dificultades en su embarazo, en el parto o en la crianza, es considerada como una niña crecida [...] Los hombres miden su hombría por el número de hijos que tengan, de manera que repudian —con el consentimiento de la sociedad— a la mujer que no se embaraza” Barba de Piña Chan, “Apuntes...”, p. 382.

<sup>11</sup> Beaumont, *Crónica de Michoacán...*, v. II, p. 45.

Como es de esperarse, la mayor parte de los papeles protagónicos son jugados por adultos jóvenes y maduros; dado que su simbolismo suele divergir en función del género, trataremos de ellos en la sección siguiente.

Siendo que en la *Relación de Michoacán*, el término *cura*, “abuelo”, suele designar a los sacerdotes, no siempre es fácil saber si aquellos a quienes se nombra “viejos” realmente componen un grupo de edad en particular. La única actividad económica que aparecen realizando es la pesca, mas en una gran cantidad de ejemplos éstos son mostrados como ayudantes de los señores. Los ancianos educan y guían a los futuros gobernantes, fungen como sus consejeros, actúan como casamenteros, espían, buscan información, hacen fuegos rituales, cuidan de la casa y las mujeres del *cazonci*, participan en los ritos de entronización y advierten de posibles emboscadas. También vale la pena destacar que aunque sí se les contempla como víctimas sacrificiales, en ningún momento se les menciona como delincuentes dignos de ejecución. Y aun si se trata de un dato un tanto aislado sabemos que, al menos ocasionalmente, eran los abuelos quienes daban un nombre a los nietos.<sup>12</sup> En un relato contemporáneo de Ihuatzio se contrastan las cualidades de un joven y un anciano: el muchacho es ansioso, el viejo precavido; el primero es impulsivo, el segundo reflexivo; en breve, en el anciano se subraya la sabiduría producto de la experiencia en tanto que en el joven se pone en relieve una cierta inconsciencia. Más aún, al final de la narración se explica que “esta es la historia que los padres cuentan a los hijos casaderos para que no arreglen matrimonios por su cuenta”.<sup>13</sup>

Un elemento particularmente significativo en el rostro de las figuras de la *Relación de Michoacán* es la presencia de arrugas, pues aunque el texto no aporta dato alguno sobre ellas resulta notable que dicha característica sólo se presenta en algunos personajes destacados: Tariácuri, Zuangua, los señores durante la entronización de un nuevo *cazonci*, los dioses en el monte Xanóata hucazio, los ancianos que acompañan al fraile en la entrega de la crónica al virrey Antonio de Mendoza, Xaratanga en su encuentro con Tangáxoan y el pescador con el que los chichimecas establecen la primera alianza matrimonial.<sup>14</sup> Dicho rasgo también es visible en tres

<sup>12</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 70, 73v, 75v, 77v, 78, 111, 119, 23v, 76v, 79, 80v, 84, 86v, 97, 99, 101, 106, 107, 116v, 125v, 80, 88, 107v, 112, 126v, 132, 12v. Aun en la actualidad, es común que sean los abuelos, preferentemente paternos, quienes asignen el nombre a los recién nacidos. Véase Andrew Roth-Seneff y Robert V. Kemper, “Tarascans”, en *Encyclopedia of World Cultures, v. VIII Middle American and the Caribbean*, David Levinson (ed.), Boston, G. K. Hall and Company, 1995, p. 245.

<sup>13</sup> Zantwijk Van Ram, *Los servidores de los santos...*, p. 183.

<sup>14</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 39, 108v, 113v, 32, 35v, 1, 123v, 71.

de las esculturas de Chac Mool de Ihuatzio.<sup>15</sup> En cambio, encontramos numerosas representaciones de viejos en los que se no se muestra tal característica.<sup>16</sup> Así, pareciera ser que las arrugas indicarían más la relevancia del personaje que su edad. Recuérdese al respecto que el término por el que normalmente se designa a los “ídolos”, *tharesi*, comparte su raíz con el que designa al “viejo arrugado” *tharepeti patsichangarini*.<sup>17</sup>

Tenemos así que, en términos generales, los viejos son presentados como modelos de conducta y personajes notables cuyo ejemplo se debe seguir. Acorde a esta posición privilegiada vemos que en los contextos mortuorios la gran mayoría de los individuos (81.6%) cuya edad ha sido estimada como senil fueron depositados en entierros individuales y, con cierta frecuencia, se les encuentra acompañados de pipas, un objeto que, como lo muestran las láminas de la *Relación*, se asocia al estatus señorial.<sup>18</sup>

Niños y ancianos se encontrarían así en los extremos opuestos de la escala social, pues si los primeros aparecen como aun no-personas, los segundos rebasan la condición humana habitual para convertirse en modelos tan cercanos al canon social que sus atributos se confunden con la divinidad.

## MASCULINO Y FEMENINO

Ya en lo tocante a los adultos podemos ver que, aunque se observa cierta división sexual del trabajo, son pocas las actividades exclusivas de uno u otro género. Dada la falta de datos más precisos, es difícil saber qué es lo que realmente hacían las personas, sin embargo, la dimensión mítica de nuestros relatos sí nos permite acceder a representaciones ideales de lo que, en aquel tiempo, significaba ser hombre o mujer.

Al menos en la *Relación de Michoacán*, la caza, la pesca, la agricultura, la construcción, el trato con extranjeros, aparecen como actividades fundamentalmente masculinas; generalmente las féminas se ligan a la molienda y la preparación de alimentos, el aseo de la casa, el hilado y el tejido, el mercado y el cuidado del marido y los hijos. A excepción de un par de malacates y unas cuantas puntas de pro-

<sup>15</sup> Sanjuan Pérez, *Las representaciones humanas en Michoacán...*, p. 105.

<sup>16</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 101, 105v, 124v, 5v.

<sup>17</sup> *Diccionario grande...*, v. II, p. 557, v. I, p. 698. Gilberti, *Diccionario...*, p. 500. Véase también Hans Roskamp, “El culto a los ancestros entre los tarascos”, *Arqueología Mexicana*, 2010b, v. XVIII, n. 106, p. 47-52.

<sup>18</sup> Véase Núñez y Martínez, “Prácticas funerarias mexicas y purépechas...”, p. 19; Alcalá, *Relación...*, f. 61.

yectil, los objetos asociados a esqueletos no suelen diferir entre uno u otro sexo y, por consiguiente, pareciera ser que la división sexual del trabajo no siempre era pertinente en el discurso funerario.<sup>19</sup> En situación de penuria los varones parecen más propensos a pepear restos de comida en los tianguis que a la mendicidad, mientras que las mujeres, sobre todo cuando son ancianas, prefieren vender agua y moler ajeno. En una ocasión se menciona a un grupo de señoras que llevan a cabo una pesca, pero, además de usar una canasta en lugar de red, se deja en claro que ni siquiera son capaces de distinguir entre una culebra y un pez. Hay hombres que cocinan y muelen a la llegada de los españoles, cuando las mujeres y niños habían huido al cerro, y durante el encuentro entre isleños y chichimecas, que se produce lejos del ámbito doméstico. Por último, las únicas veces en que se menciona a hombres barrenderos son en ocasiones rituales y al interior de la casa señorial.<sup>20</sup> Sin embargo, lo que sí es patrimonio exclusivamente masculino es todo lo referente a la gestión de la violencia: desde la guerra hasta la impartición de justicia, pasando por el sacrificio humano, parecen no requerir de la intervención de las féminas.<sup>21</sup>

En el ámbito ritual se observa que las funciones femeninas son mucho más limitadas o menos evidentes que las de los hombres. Todos los sacerdotes que aparecen en las fuentes tempranas son varones; son los hombres quienes se encargan del culto público, quienes realizan autosacrificios, quienes fungen como terapeutas, realizan la ceremonia de la guerra, tocan instrumentos musicales, narran la historia mítica y quienes, la mayoría de las veces, se aseguran de que haya fuego en los templos. Ambos géneros parecen igualmente propensos a entrar en contacto directo con las deidades, los dos participan en las danzas y festines antropofágicos, y, aunque excepcionalmente también las mujeres recogen leña para los dioses, la mayoría de sus prácticas religiosas se limitan al tejido de mantas para las deidades, la

<sup>19</sup> Núñez y Martínez, “Prácticas funerarias mexicas y purépechas...”, p. 19.

<sup>20</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 63, 116v, 63v-64, 66v, 67, 68v, 102, 102v, 46v, 48v, 116, 10, 68, 88v, 93, 108, 126, 23v, 24v, 88, 23, 67v, 78v, 90, 91v, 20v, 22, 28, 103, 105v, 103v, 41, 135, 71, 71v, 80. Notamos incluso que dos veces la tía de Tariácuri se niega a mediar con los de fuera. Alcalá, *Relación...*, f. 93. Véase también “Relación de Ajuchitlán”, en *Relaciones geográficas...* p. 40.

<sup>21</sup> Hasta ahora, los únicos contraejemplos que hemos podido encontrar son el caso de un grupo de mujeres que, armadas con palos, intentan defender un tesoro ante el saqueo de su ciudad por parte de los españoles, el asesinato de Cando a manos de una mujer o hija de Tariácuri y la mención, por parte del corregidor Sebastián Macarro, de que a su juicio las mujeres de Tancítaro eran “más bravas” y “rencillosas” que los varones. Alcalá, *Relación...*, f. 49v, 136-137v. “Relación de Tancítaro”, en *Relaciones geográficas...*, p. 290.

preparación de alimentos en ceremoniales y la ayuda a subir a las víctimas sacrificiales al templo.<sup>22</sup>

Cabe sin embargo aclarar que de todos los “sacerdotes” descritos por Alcalá se observan muy pocos en los diccionarios antiguos y que, por el contrario, el léxico atestigua la existencia de otras clases de ritualistas que no figuran en su crónica. Entre los no-sacerdotes citados por el *Diccionario Grande*, aparecen el “astrólogo” *auandaronapu hurendi*, *ambogansri*, la “bruja” *siquame ahchu vanaquareri*, el “médico” *xurihca, t̄zinahperi*, el “cirujano” *xurihca mayahpensri, siripensri*, el “embajador” *cacongastahperi, tamhangastahperi* y el “ynterprete de sueños” *ahtsangariqua teruhtehpensri*.<sup>23</sup> Obviamente es difícil establecer cuáles eran las funciones de estos personajes cuando sólo disponemos de sus títulos, incluso es complicado definir si realmente se trata de roles distintos o si únicamente se usan nombres diversos para calificar cualidades o funciones de un mismo tipo de ritualista. Lo que sí parece evidente es que los que fueron registrados por la *Relación* tienen un dominio público, mientras que los omitidos más bien actúan en el ámbito de lo privado. En los procesos coloniales, en particular los del siglo XVIII, se nota que muchas de dichas actividades eran llevadas a cabo por mujeres, ocasionalmente indígenas.<sup>24</sup> En época contemporánea se observa que la mayoría de los ritualistas ocupados en la gestión del infortunio –adivinación, terapéutica, maleficio– son de género femenino.<sup>25</sup>

Es posible que, en un principio, estas funciones fueran igualmente ocupadas por varones y que, en un contexto colonial, ellos hubieran preferido optar por cargos más prestigiosos en el seno de la Iglesia dejando a las féminas las tareas menos ostentosas. Sin embargo, también es probable que desde la época prehispánica aquellas prácticas rituales menos aparentes fueran realizadas por mujeres y que,

<sup>22</sup> Alcalá, *Relación*..., f. 10, 106, 110v, 130v, 63v, 67v, 137, 28, 34v, 84v, 96v, 97, 107, 116v, 111v, 122v-124v, 13v, 30-30v, 38, 136, 11v, 64v, 102v, 117v, 11v.

<sup>23</sup> *Diccionario grande*..., v. I, p. 85, 119, 200, 297, 360, 366, 484.

<sup>24</sup> Véanse, por ejemplo, Archivo Histórico Casa de Morelos, Ramo Inquisición, “Proceso contra María Guadalupe, mulata libre, natural de la Villa de Sn Phelipe”, Rollo 785792, 1777; “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; “Proceso contra Bernardina y Juana y Nana Eusebia Aguilar por maléficas, San Francisco de los Pozos”, Rollo 785791, 1784; “Proceso contra María Guadalupe y María Ysabel, mulatas, vecinas de San Miguel el Grande, por maléficas”, Rollo 785792, 1760.

<sup>25</sup> Véase Velásquez Gallardo, *La hechicería en Charapán*...; Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional*...; Ralph Beals, *Cheran. A sierra tarascan village*, Washington, Smithsonian Institution of Washington, Social Anthropology, 1946.

justamente por ser raramente atestiguadas, hayan escapado a la vista de nuestro cronista privilegiado.

A diferencia de lo que sucede con los varones, las representaciones pictóricas femeninas de la *Relación de Michoacán* suelen ser sumamente estereotipadas y aun cuando el texto glotográfico aluda a distintivos de estatus, casi siempre se representa a las mujeres sin insignias particulares.<sup>26</sup> En la iconografía arqueológica sucede más o menos lo mismo, pues, fuera de un tocado de bandas horizontales, pocas veces las féminas llevan más aditamento que su vestimenta.<sup>27</sup> Sólo 5 de las 125 mujeres mencionadas por la *Relación de Michoacán* son referidas por su nombre, en el resto de los casos se alude a ellas por medio de términos relacionales: hija de, madre de, mujer de, etcétera. Lo interesante es que aquellas a quienes se nombra no son las que tuvieron un rol sobresaliente en la constitución del estado tarasco —como pudieran ser la madre de Tariácuri o la esposa de Ticatame— sino quienes se caracterizan por una condición anómala o participan de actividades transgresivas.<sup>28</sup> La valoración de los aspectos relacionales femeninos también parece tener eco en el hecho de que, a diferencia de lo que sucede con los varones, el 50% de los esqueletos procedentes de contextos funerarios, que hasta ahora se han sexado como mujeres, fue depositado en entierros colectivos ya que, muy probablemente, tales contextos pudieran corresponder a sepulcros familiares.<sup>29</sup>

Se cita a las féminas como criadas, o ayas, que, sometidas al poder masculino, apenas alcanzan a mandarse unas a otras dentro de la estratificada sociedad de la casa señorial. Se habla de ellas como de un botín o una suerte de posesión intercambiable. Incluso se sugiere que una mujer sólo podía ser conocida en virtud de la reputación de su marido.<sup>30</sup>

No obstante, aunque aparece como algo aberrante, se habla de una mujer que, al morir su esposo, ocupa el cargo señorial.

Quedó su mujer [la de Corocomaco] que ya es vieja y dicen que se pone en lugar del marido, por decir que era señor; y dicen que ella manda el pueblo, ¿dón-

<sup>26</sup> Véase, por ejemplo, Alcalá, *Relación...*, f. 122v-123v.

<sup>27</sup> Véase Sanjuan Pérez, *Las representaciones humanas en Michoacán...*

<sup>28</sup> Quenomen, mujer de baja suerte que gobierna en sustitución de su marido; Mahuina, noble lujuriosa que se vestía como Xaratanga para copular con los paseantes en un mercado; Pazinvaue y Zucuraue, quienes ebrias pescan una culebra y se la dan de comer a los sacerdotes de Xaratanga; Zizita, hermana de un gobernante al que no obedecen y Acamba, que muere ahogada en el río. Véase para el último caso “Relación de Acámbaro” en *Relaciones geográficas...*, p. 61.

<sup>29</sup> Núñez y Martínez, “Prácticas funerarias mexicas y purépechas...”, p. 19.

<sup>30</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 10, 13, 18v; 11v, 12, 12v, 13; 22v, 23v, 24v, 35v; 20v.

de se usa que las viejas ni mujeres hagan traer leña para los *cues* que es oficio de varones? [...] Dicen que aquella vieja llamada Quenomen, por hacerse temer, tiene dos bandas de negro por la cara y que tiene a su lado una rodela y una porra en la mano.<sup>31</sup>

En otro pasaje se nos dice que, en la conquista de Michoacán, “andaban también las mujeres con los que iban a conquistar y todas sus alhajas [...] hasta las mujeres mandaban los pueblos”.<sup>32</sup> Pudiera pensarse que se trata de casos aislados, mas encontramos que en el *Diccionario Grande* el término *cuhcha* es traducido como “reyna, emperadora y suprema”.<sup>33</sup> En la *Relación de Michoacán* se explica que “a las mujeres de Castilla llamaban *cucháecha*, que son señoras y diosas”.<sup>34</sup> Y ¿qué decir de la tía de Tariácuri, que le asiste y aconseja en temas tan delicados como la elección de una consorte?<sup>35</sup> Ya en el plano material podemos mencionar que en el entierro 13 de Uricho el individuo asociado a bienes más numerosos y elaborados fue identificado como femenino, pero los materiales más bien parecen ser típicamente masculinos.<sup>36</sup>

La tristeza, el enojo, los celos, la lujuria y el desamor son emociones igualmente citadas para los varones y las mujeres. Sin embargo, si algo caracteriza el temperamento femenino es una cierta tendencia al chismorreo, la intriga y la falta de crédito a sus palabras. Incluso cuando la esposa de Tariácuri le miente a su padre éste responde “—¿No son estas palabras de mujeres?”.<sup>37</sup> En las diosas, arquetipo de la feminidad, se destacan tanto sus cualidades reproductivas como sus capacidades punitivas, al tiempo que, al menos en el caso de Xaratanga, se subraya su rol en el establecimiento de alianzas puntuales con los futuros gobernantes.<sup>38</sup>

En la escultura arqueológica se observa que todas las figuras femeninas son de barro y que la totalidad de las masculinas son de piedra; las primeras suelen ser de menor tamaño —alrededor de 10 cm de largo— y con contornos redondeados, mientras que las segundas son de mayores proporciones —entre 50 y 60 cm— y

<sup>31</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 112v.

<sup>32</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 132.

<sup>33</sup> *Diccionario grande...*, v. II, p. 106.

<sup>34</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 53v.

<sup>35</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 92, 96-97, 100, 102.

<sup>36</sup> Helen P. Pollard y Laura Cahue, “Mortuary pattern regional elites in the Lake Patzcuaro basin of western Mexico”, *American Antiquity* 1999, v. 10, p. 261-275.

<sup>37</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 90, 98, 106.

<sup>38</sup> “Relación de Ajuchitlán”, en *Relaciones geográficas...*, p. 36-37; Alcalá, *Relación...*, f. 122v-124v, 67v-68, 126v.

notablemente más angulosas. Las representaciones de varones se caracterizan por un marcado estatismo, en tanto que las de mujeres pueden llegar a sugerir cierta interacción con otros elementos, en particular cuando cargan bebés.<sup>39</sup> Es muy raro que las imágenes femeninas representen explícitamente el área del pubis, en cambio las esculturas de hombres con el pene erecto son relativamente frecuentes. En el arte rupestre de la cuenca de Pátzcuaro los elementos fálicos son sumamente inusuales—hasta ahora sólo se ha registrado uno— mientras que, con cierta recurrencia, se encuentran representaciones de vulvas disociadas del resto del cuerpo.<sup>40</sup> Por último, observamos que las figuras masculinas han sido principalmente localizadas en zonas monumentales, en tanto que las femeninas suelen asociarse a basureros, contextos domésticos, funerarios y de superficie.<sup>41</sup>

Así, vemos que mientras los hombres se asocian a actividades de apropiación y producción en el exterior, las mujeres aparecen más vinculadas a la transformación y mantenimiento en ámbitos domésticos. En el ritual los varones tienden a actuar en público mientras que, hasta donde es posible observar, las féminas se limitan a los aspectos más privados. El poder de los señores es recurrente, público y evidente, el de las gobernantes parece ocasional y, probablemente, menos visible. Los relatos y los contextos mortuorios destacan los aspectos relacionales de la posición femenina, en tanto que se resalta una mayor individuación en la masculina. En el discurso pictórico la mujer parece estar circunscrita a un ámbito más discreto. Tanto el barro como la piedra son elementos eminentemente telúricos, por lo que la diferencia entre los materiales más bien pudiera estar ligada a una cierta expectativa de durabilidad. Siendo que las vulvas son más fácilmente disociables que los falos, nuestros contextos sugieren una mayor presencia de lo femenino en el ámbito rupestre que de la mujer como tal y, por consiguiente, pareciera ser que la feminidad tiende a la abstracción y la masculinidad a la concreción.

## EL SEXO Y SUS METÁFORAS

Regresando a nuestros mitos de origen, vale recordar que aunque la diferenciación sexual se encuentra presente desde la primera creación e incluso entre los dioses, la capacidad reproductiva no figura más que en la humanidad actual. Ello sugiere que

<sup>39</sup> Véase Sanjuan Pérez, *Las representaciones humanas en Michoacán...*, p. 138.

<sup>40</sup> Véase Tatiana Gómez Mussent, *Análisis contextual para la interpretación de los petrograbados de las islas del lago de Pátzcuaro*; Olmos Curiel, *Los petrograbados de Tzintzuntzan, Michoacán...*: Martínez et al., “Caránguirio...”.

<sup>41</sup> Véase Sanjuan Pérez, *Las representaciones humanas en Michoacán...*, p. 138.

la adquisición de la sexualidad era vista como el último eslabón de ese proceso de perfeccionamiento que describimos.<sup>42</sup>

Al menos, en las *Relaciones geográficas*, parece ser que los antiguos p'urhépecha tenían conductas sexuales que escandalizaban a los españoles: “Son demasiadamente viciosos en el vicio de la carnalidad, y cometen millares de adulterios e incestos y maleficios, y más si están borrachos, que es cosa q[ue] mucho apetecen y lo tienen por honroso”.<sup>43</sup> Al estudiar el *Diccionario grande* podemos notar una gran profusión de alocuciones asociadas a la vida sexual. Aunque es difícil saber si realmente se trata de frases indígenas o de simples neologismos creados por obsesos persecutores del pecado, no deja de impresionar el detalle con el que, en más de 40 entradas, se describen las prácticas sexuales: “tener todos cuenta con ella”, “lambrearse la mujer quando se lo están haciendo”, “cau[a]lgar las mujeres por el culo”, “tomarles las uerguenças con la mano”, “meterse las manos en sus verguenças, o en el trasero”, “hazerselo por la boca”, “hazerselo a los ombres, ser puto”, “dar con el miembro ueril en el de la muger sin corromperla, hazerselo entre las piernas”, “ponerles estímulos carnales y torpes”, “arrechar, alçarsele el miembro”, entre muchísimos otros.<sup>44</sup>

Sin embargo, lo que ahora llama nuestra atención es que, en muchas de estas palabras, aparecen raíces que se vinculan con la alimentación y la depredación: Tanto *charaxo ahpeni* “cau[a]lgar las mujeres por el culo”, como *ahpeni ambetahpeni* “corromper virgen” están formadas por *ahpeni*, un verbo que Gilberti traduce por “matar”, pero que en el *Diccionario grande* aparece con el sentido más amplio de “dañar” o “herir”. La “rraiz, *thia-*, significa tener acceso a muger, o gula”. En *asperiquareni*, *tzepumbaxeni* “tener delectación carnal, o amorosidades carnales”, la raíz *aspe-* parece tener que ver con el sabor dulce; es igualmente posible que *atiqui* “el sexo de la mujer”, se relacione con *athe* “dulce”, “sabroso”, etcétera, pues, según hemos dicho, hoy en día, la palabra *khuípu* se refiere tanto al “órgano genital de la mujer” como al “panal silvestre”.<sup>45</sup>

Esta misma relación entre muerte, fecundación y alimentación se hace evidente en algunos pasajes de la *Relación de Michoacán*. Es notable, para empezar, que cuando Tariácuri envía como presente a Vresqua un atado de flechas con puntas de distintas tonalidades, explica: “éstas de cuatro colores de pedernales blancos y

<sup>42</sup> Ramírez, “Relación sobre la residencia de Michoacán [Pazcuaro]”, p. 359-360. “Relación de Ajuchitlán” en *Relaciones geográficas...*, p. 36-37.

<sup>43</sup> “Relación de Ajuchitlán” en *Relaciones geográficas...* p. 32.

<sup>44</sup> *Diccionario grande...*, v. II, p. 29, 123, 154, 397, 443, 600, 615, 779, 819.

<sup>45</sup> *Diccionario grande...*, v. I, p. 19, 173, v. II, p. 599, 154, 42, 52, 56, 15. Gilberti, *Diccionario...*, p. 8.

negros y amarillos y colorados, éstos son mantenimiento: maíz y frijoles y otras semillas”.<sup>46</sup> Mientras que, estando próximo a caer a manos de sus “cuñados”, Ticatame dice: “bien está, vengan y probarán mis flechas, las que se llaman *huréspondi*, que tienen los pedernales negros y las que tienen los pedernales blancos y colorados y amarillos. Estas cuatro maneras tengo de flechas, probarán una destas a ver a qué saben y yo también probaré sus varas con que pelean, a ver a qué saben”.<sup>47</sup> Así, pareciera ser que, en el lenguaje metafórico, el arma es como una semilla que fecunda el cuerpo de la víctima, en tanto que quien sufre el ataque come el proyectil enemigo que penetra en su carne. El vínculo con el sexo aparece en aquel pasaje en que, para contraer sus segundas nupcias, Tariácuri debe someterse a la prueba de flechar a un colibrí en pleno vuelo.<sup>48</sup>

Hoy en día, la cacería y las salidas al cerro son vistas como un medio para la adquisición de la virilidad; en las prácticas cinegéticas cotidianas —las que no tienen una finalidad específicamente ritual— se dice sobre los muchachos en el monte que “allá se hacen hombres”. Es muy probable que este tipo de ideas hayan existido también antes de la conquista; ya que, según Las Casas, el castigo que se imponía a un mal cazador es que “les echan una vestidura de mujer, que llaman *cu(e)ite*, que en las islas llaman naguas, que cubre desde abajo de la cinta hasta la rodilla, dándoles a entender que no es hombre, sino mujer, pues no es gran flechero”.<sup>49</sup>

En contextos ceremoniales actuales se nota una analogía entre la captura de cérvidos y la gesta matrimonial. “En Cocucho, en ocasión de la celebración del Corpus, los venaderos cuando hacen su recorrido ritual antes de entrar al templo, van tirando puñitos de sal a los pies de ciertas muchachas... —así hacemos allá en el cerro, cuando andamos buscando venados para cazarlos”. Incluso, Aída Castilleja menciona que en la fiesta de Corpus los jóvenes suben al cerro, traen panales y los ofrecen a las muchachas con las que se quieren casar. De modo que, hasta cierto punto, la conquista de la mujer es comparable a la búsqueda del alimento en el monte.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 99-99v.

<sup>47</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 66.

<sup>48</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 93v.

<sup>49</sup> Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria quanto a las qualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*, 2 v., Edmundo O’Gorman (ed.), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, v. II, p. 456.

<sup>50</sup> Castilleja, comunicación personal, 2010.

De igual modo, se observa que, al menos, para el hombre la cópula implica una cierta pérdida de vitalidad; así, por ejemplo, se explica “si no cativáredes o matáredes los enemigos, no será sino por el olvido que tuvistes con las mujeres en vuestros pueblos, por los pecados que hecistes con ellas y por no entrar a la oración en la casa de los papas. Y no entrábades de voluntad para hacer penitencia y teníades en mucho juntaros con las mujeres”.<sup>51</sup> Aun en la actualidad se ve en la relación sexual un cierto aspecto depredatorio. “Cuando dos personas pelean, el que gana surge como más macho; ha tomado algo del perdedor, justamente igual a como una esposa mandona toma la masculinidad de su marido”.<sup>52</sup> A ello se puede añadir el hecho de que, aparentemente, los términos p’urhépecha para “mujer” y “muerte” tienen la misma raíz *uarhí*.<sup>53</sup>

Pareciera así que tanto la caza es vista como un acto de seducción como el amor de manera cinegética. El acto sexual aparece como una suerte de intercambio en el que la parte masculina se alimenta del sexo de la mujer y, al mismo tiempo, en el proceso germinal pierde parte de su vitalidad o virilidad. Por último, la gesta matrimonial es como una campaña montés en la que la búsqueda del alimento es comparable al cortejo de la amada.<sup>54</sup>

Hemos visto en el capítulo anterior que la abstinencia sexual era vista de manera especialmente positiva en los varones, pero los datos parecen un tanto contradictorios en lo referente a si la virginidad tenía alguna importancia o no. La *Relación de Michoacán* dice que cuando los padres de una joven se enteraban de que ésta había tenido relaciones sexuales antes del matrimonio, exclamaban: “—Ya, ¿para qué queremos esta nuestra hija?, ya, ¿cómo la podemos tornar a hacer virgen? que

<sup>51</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 18-18v.

<sup>52</sup> Foster, *Tzintzuntzan...*, p. 133.

<sup>53</sup> Velásquez Gallardo, *Diccionario...*, p. 218, 69.

<sup>54</sup> Vale advertir que este tipo de concepciones también se revelan en nuestro propio lenguaje popular: de una mujer bella se dice que está “sabrosa”, cuando alguien busca una pareja, se habla de una “cacería”, copular con una mujer es “matarla” o “comersela”, etcétera. Eso sin mencionar la proximidad entre los términos “consumir” y “consumar”; se consumen los alimentos, se consuma el matrimonio a través del acto sexual. Para el caso siberiano este tipo de relaciones simbólicas ha sido ampliamente explorado por Hamayon y, en lo referente a Mesoamérica, destacan los trabajos de Dehouve sobre el venado y el maíz. Roberte Hamayon, *Chamanismos de ayer y hoy. Seis ensayos de historia y etnografía siberiana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011; Danièle Dehouve, *El venado, el maíz y el sacrificio*, México (Cuadernos de Etnología 4, Diario de Campo, Instituto Nacional de Antropología e Historia), 2008. “El conjuro para cazar venados de Ruiz de Alarcón” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 40, 2010, p. 299-331.

ya está corrompida”.<sup>55</sup> En cambio, Basalenque explica que “las mujeres indias como no tienen honras, no encubren lo que les sucede, antes hacen gala de ello, y tanto más cuanto el hombre es de mayor estima”.<sup>56</sup>

Respecto a las mujeres sabemos que, en principio, el adulterio era severamente castigado, incluso, en ocasiones, se les llegaba a dar muerte.<sup>57</sup> Sin embargo, el hecho de que Tariácuri nunca haya atentado contra su traicionera esposa muestra que, en realidad, esto no siempre era así. En el caso de Mahuina, quien se pasaba el tiempo juntándose con mancebos hermosos en un pabellón, se sugiere que la sacrifiquen sus hermanos y que arrojaran sus restos al río; la cuestión es que eso jamás sucedió.<sup>58</sup> A las “malas mujeres” se daba pena de cárcel y, si cuatro veces reincidían en el delito, terminaba por sacrificárseles en los templos.<sup>59</sup> En contraste con ello, encontramos la mención de un personaje llamado *amexengati. Chanari*, cuyo título es traducido por Gilberti como “ramera puta onesta”.<sup>60</sup> Si la prostitución era tan condenada como se supone, ¿cómo una puta habría podido ser honesta? Además, tenemos a aquella mujer o hija de Tariácuri que sedujo a un enemigo llamado Cando para matarlo después de haber tenido sexo con él. Lejos de ser castigada, dichas acciones parecen dignas de elogios de su marido o padre.<sup>61</sup> Más aún, en algunos pueblos contemporáneos de la sierra, llega a suceder que mujeres en situación de penuria vendan su cuerpo a cambio de comida; en estos casos, las féminas no están sujetas a la misma reprobación que las prostitutas profesionales pues se considera que están ayudando a sus familias.<sup>62</sup>

De lo poco que sabemos sobre el adulterio masculino, excluyendo la posibilidad de que fuera descubierto infraganti con mujer casada—donde las puniciones parecen haber sido igualmente duras— se deduce que, en su caso, no se les daba la pena

<sup>55</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 28v.

<sup>56</sup> Diego de Basalenque, *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán del orden de N.P.S. Agustín*, José Bravo Ugarte (ed.). México, Editorial Jus, 1963, p. 424.

<sup>57</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 21v, 22v, 26v, 27v, 29, 61v, 90, 92.

<sup>58</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 112-112v.

<sup>59</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 61v.

<sup>60</sup> Gilberti, *Diccionario...*, p. 457.

<sup>61</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 136-137v.

<sup>62</sup> Gallardo Ruiz, comunicación personal, 2009. Cabe, sin embargo, aclarar que las mujeres p'urhépecha suelen ser cuidadosamente vigiladas en lo tocante a sus relaciones con el sexo opuesto, pues se supone que cualquier ligereza de su parte pondría en entredicho la reputación de la familia entera. Véase Ramírez Herrera, *La vida cotidiana de las mujeres purhépecha de Cherán...*, p. 54, y, sobre prostitución, René Barragán y Luis Arturo González Bonilla, “Vida actual de los tarascos”, en *Los tarascos: monografía histórica, etnográfica y económica*, Lucio Mendieta y Núñez (director), México, Imprenta Universitaria, 1940, p. 149.

máxima; sino que, “si él andaba con otras mujeres, que no quería hacer vida con aquella su mujer, quitábensela sus padres y casábanla con otro; y si quejaba que no hacían vida en uno, este que hubiera tomado la segunda mujer, echábanlos en la cárcel pública y no se podían descasar”.<sup>63</sup>

Las cosas no son menos complejas en lo referente a la homosexualidad. En su excelente artículo sobre la prostitución y la homosexualidad en Mesoamérica, Olivier advierte sobre cuan complejo resulta distinguir entre las opiniones de los cronistas europeos, lo que los informantes pudieron decir tratando de complacer a sus interlocutores y lo que realmente pudo corresponder a las representaciones prehispánicas. No obstante, los pocos datos útiles con los que se puede contar tienden a mostrar que no sólo esta clase de personajes se encontraba integrada a la sociedad, sino que, además, tenían ciertas funciones rituales particularmente relevantes y un valor cosmovisional que, de ninguna manera, se puede menospreciar.<sup>64</sup>

Para Michoacán, tenemos que, de acuerdo con nuestras fuentes, los tarascos “eran carnales, pecaban en el pecado nefando, y al que se le averiguaba le metían un palo agudo tostado por el sieso y le salía por la boca [...] Y la misma pena daban al haciente que al que era consintiente”.<sup>65</sup> En los procesos coloniales se atestiguan múltiples casos de este tipo de prácticas, los cuales la autoridad eclesiástica, eventualmente, castigaba con la muerte en la hoguera. Alonso de Pardinas se atrevió a afirmar que “todos los yndios comúnmente son jente mui vil e pobres borrachos y mentirosos ydolatras ynfielos e sacrificadores e comen carne humana e son sodomites”. E incluso Antón Caicedo, encomendero de Tarécuato, dijo en 1533 que “en los dichos tianguetz avia yndios sométicos que usaban e trayan por trato e granjería e lo traían por oficio ser sométicos y estar en los dichos tianguetz e hazer el dicho pecado e abominación con los yndios que se lo pagaban”.<sup>66</sup> De modo que, según

<sup>63</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 29.

<sup>64</sup> Guilhem Olivier, “Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del Posclásico” en *Historia de la vida cotidiana en México*, Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), México, Fondo de Cultura Económica, p. 301-338.

<sup>65</sup> “Relación de Cuiseo de la Laguna” en *Relaciones geográficas...*, p. 84. Véase también Alcalá, *Relación...*, f. 61v.

<sup>66</sup> Archivo General de Indias, *Justicia*, “El Fiscal contra don Pedro de Arellano sobre cierto oro que tomó a los indios de Michoacán y demás cosas de que fue acusado”. Warren Benedict, Alberto Carrillo Cazares y Silvia Méndez Hernández (eds.), en Brigitte Boehm (coord.). *El Michoacán antiguo*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1994, p. 335-441. Véase también Felipe Castro Gutiérrez, “Condición femenina y violencia conyugal entre los purépechas durante la época colonial”, *Mexican Studies*, 1998, v. 14, n 1, p. 12-13; Rodrigo Martínez Baracs y Lydia Espinosa Morales, *La vida michoacana en el siglo XVI. Catálogo de los documentos del siglo XVI del Archivo Histórico de la ciudad de Pátzcuaro*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999, p. 119.

estos testimonios, no sólo esta orientación sexual era común sino que, de algún modo, era aceptada, pues, de otro modo, no hubieran podido exhibirse en los mercados los prostitutos. A esto podemos añadir que, según lo dicho en su proceso, el propio *cazonci* tenía frecuentemente prácticas homosexuales; si pensamos que una de sus principales funciones era impartir justicia resulta un tanto paradójico pensar que un mismo hombre haya podido castigar los delitos que él mismo cometía.<sup>67</sup> Uno de los testimonios presentados contra dicho gobernante explica que “que tiene indios con quien se echa [...] quando está borracho el dicho Cazonzi, le a visto meter la lengua en la boca e besar al dicho Juanillo”.<sup>68</sup> Lo interesante es que fue bajo estas mismas circunstancias de embriaguez que muchos de los acusados en un proceso colonial, tratado por Tortorici, admitieron haber tenido sexo con otros varones; casi todos ellos estaban casados y no intentaron negar haber participado en tales prácticas.<sup>69</sup>

Varios testimonios coloniales acusan a los tarascos de ser excesivamente dados a la bebida.<sup>70</sup> La embriaguez es también causa del adulterio cometido por la esposa de Tariácuri y algunos datos sugieren que delitos tan graves como el homicidio podía parecer excusables durante la borrachera: “No son belicosos, ni amigos de tener rencillas ni pasiones, si no es cuando se toman el vino que esto lo usan casi todos. Y estando así son crueles, que se matan, y así hacen a las mujeres, y luego dicen que estaban borrachos; y, así, mueren pocos de los matadores”.<sup>71</sup> En el capítulo anterior vimos los juicios que se esgrimían en contra de aquellos que se alcoholizaban en exceso, no obstante, contamos con algunos datos que al parecer indican que la borrachera no siempre era vista de manera negativa. De hecho, parece ser que, en ciertas circunstancias, la embriaguez era considerada como una obligación ritual: “Andando bailando bebían largam[en]te hasta q[ue], de borrachos

<sup>67</sup> *Proceso, tormento y muerte del Cazonzi, último gran señor de los tarascos, por Nuño de Guzmán 1530*, introducción, versión paleográfica y notas de Armando M. Escobar Olmedo, Morelia, Frente de Afirmación Hispanista A. C., 1997, p. 35. Obviamente, no se puede descartar que tales delitos fueran inventados por Nuño de Guzmán para pretextar la ejecución del gobernante michoacano, pero, en realidad, tampoco podemos eliminar la posibilidad de que tales imputaciones hayan estado bien fundadas.

<sup>68</sup> *Proceso, tormento y muerte del Cazonzi...*, p. 90.

<sup>69</sup> Zeb Tortorici, “‘Heran Todos Putos’: Sodomitical Subcultures and Disordered Desire in Early Colonial Mexico”, *Ethnohistory* 2007, v. 54, n. 1, p. 37-38, 41.

<sup>70</sup> Véase “Relación de Acámbaro”, “Relación de Yuririapundaro”, “Relación de Cuiseo de la Laguna” en *Relaciones geográficas...*, p. 60, 69, 84.

<sup>71</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 90v-91. “Relación de Tancitaro” en *Relaciones geográficas...*, p. 290.

no se podían tener en pie; y, el día que había gran borrachera, ésta era la mayor fiesta suya”.<sup>72</sup>

Así, si existieron borracheras ceremoniales y la “sodomía” era una práctica frecuente durante la embriaguez, pudiéramos imaginar que, tal vez, las prácticas homosexuales también tuvieron una función ritual.

Sabemos que, según la “Relación de Tiripitío”, en época prehispánica se aparecía una entidad sobrenatural descrita como un “hombre feo, amarillo, el atiriciado [que] no tan solamente les aconsejaba que cometiesen pecados con sus hermanas y madres, pero aun nefandos y abominables”.<sup>73</sup>

Encontramos que aunque generalmente vestirse como mujer e incluso realizar tareas propias a su género producía un profundo desagrado, algunos sacerdotes de Cueráuaperi eran referidos por el título de “madres” y, probablemente, portaban atavíos femeninos, pues en lugar de regalarles mantas, como era costumbre entre los señores, se les ofrecen naguas.<sup>74</sup> Si a eso añadimos que uno de los términos por los que en la actualidad se refiere a la homosexualidad designa igualmente a la luna –*kutsi*–, no sería descabellado suponer que, de algún modo, este tipo de tendencias sexuales se vinculaban con la esfera nocturna y opuesta a lo celeste y solar.<sup>75</sup> Es interesante al respecto notar que la consecuencia de la embriaguez de Tares Upeme es la expulsión del cielo, por lo que también podemos pensar que la relación entre ebriedad y homosexualidad deriva de que ambas cosas se oponen a lo celeste y solar.<sup>76</sup> De acuerdo con Villar, se observa una constante participación de homosexuales en la danza actual de los *kurpites*, donde se imitan los movimientos femeninos.<sup>77</sup>

En lo que toca a la homosexualidad femenina es por demás notable que, más allá de la traducción de “muger machorra” *cuxareti tzihuetzapan has* –lo que la asocia a lo masculino y *tsiueata* “pene”, *tzihuereti* “varon”–, no contamos con dato alguno.<sup>78</sup> Quizá aquí la falta de datos se deba a que tales comportamientos eran menos re-

<sup>72</sup> “Relación de Cuiseo de la Laguna” en *Relaciones geográficas...*, p. 83. Véase también “Relación de Chilchotla” en *Relaciones geográficas...*, p. 109.

<sup>73</sup> “Relación de Tiripitío” en *Relaciones geográficas...*, p. 348-349.

<sup>74</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 38v. Cuando los mexica explican al *cazonci* que han sido conquistados y humillados por los españoles, dicen “a todos nos han puesto naguas de mujeres”. En tanto que Hiripan y Tangaxoan se sienten sumamente ofendidos ante la propuesta de Curatame de servirle sosteniéndole el orinal y la taza con que bebía, lo cual, según se explica, eran ocupaciones de mujeres. Alcalá, *Relación...*, f. 50, 116v, 30v.

<sup>75</sup> Gallardo Ruiz, *Hechicería, cosmovisión y costumbre...*, p. 87.

<sup>76</sup> Véase Alcalá, *Relación...*, f. 111v.

<sup>77</sup> Villar, comunicación personal, 2012.

<sup>78</sup> Velásquez Gallardo, *Diccionario...*, 211. *Diccionario grande...*, v. I, p. 691.

probados por los españoles, tal vez dichos personajes eran más discretos que los hombres homosexuales o, simplemente, ese era un tema que carecía de interés para los antiguos p'urhépecha. En todo caso, hasta que no contemos con mayores datos al respecto, la cuestión quedará sin resolver.

Vemos pues que, aunque los datos son escuetos, no es tan claro que los antiguos p'urhépecha hayan perseguido con celo inquisitorial a quienes tenían prácticas sexuales diferentes. El adulterio y la prostitución pudieron haber sido relativamente tolerados, sobre todo cuando se producían en situaciones atenuantes, como la pobreza, o cumplían con fines políticos. El caso de la homosexualidad masculina, lejos de provocar un asco semejante al que experimentaron frailes y encomenderos, aparece como algo íntimamente ligado a la ebriedad, cosa que, según se ha visto, podía también ocurrir en contextos rituales. A ello se suma que, en sus funciones, algunos sacerdotes debían recurrir al travestismo y, al menos en época contemporánea, este tipo de orientaciones sexuales suponen un cierto vínculo con el ámbito lunar.

#### UNA SOLA CASA PERO CADA QUIEN SU TROJE: SOCIEDAD Y PARENTESCO

Tal como se observa en lo que se ha conservado de la *Visitación* de Carvajal, realizada sólo un año después de la entrada de Cristóbal de Olid, el patrón de asentamiento p'urhépecha se caracterizaba por ser sumamente disperso. Y aunque la forma en que el cronista contaba las viviendas no parecía concordar con el modo en que lo hacían los indígenas, resulta claro que en la mayoría de los poblados el número de casas no superaba la treintena.<sup>79</sup> Esta situación parece confirmarse en los contextos arqueológicos, pues aunque Pollard estima que en la cuenca de Pátzcuaro había alrededor de 90 comunidades con más de 60 000 habitantes, nosotros observamos que de los 321 sitios incluidos en el repertorio de Espejel y Villalpano en las inmediaciones de los lugares mencionados por la *Relación*, menos del 17% cuenta en la actualidad con más de diez estructuras y sólo Tzintzuntzan se aproxima al centenar.<sup>80</sup>

<sup>79</sup> De un total de 145 asentamientos menos del 16% contaban con más de 30 hogares. Véase Antonio de Carvajal, "Fragmentos de la visitación", en Warren Benedict (ed.), *La conquista de Michoacán 1521-1530*, Agustín García Alcaraz (trad.), Morelia, Fimax Publicistas, 1977, p. 386-408.

<sup>80</sup> Helen Pollard Perlstein, "El imperio tarasco en el mundo mesoamericano", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* 2004, v. XXV, n. 99, p. 119; Claudia Espejel Carbajal y Carlos Alberto Villalpano de Santiago, *Relación de Michoacán. Instrumentos de consulta*, Zamora, El Colegio de Michoacán,

Más allá de las posibles variantes que han podido registrarse,<sup>81</sup> de acuerdo con nuestras fuentes, las típicas viviendas p'urhépecha estaban conformadas por uno o varios cuartos, de pequeñas dimensiones, cuyos cimientos eran de piedra, paredes de adobe enjarradas con barro y techos de paja o tejamanil.<sup>82</sup> En cuanto a la distribución de funciones, la vivienda ideal se basa en la trilogía cuarto–portal–tapanco, no obstante, parece claro que “el espacio habitacional no se limita a la casa en sí, sino que está integrada a un entorno que comprende un gran solar con el patio, el corral y el *ekuario*, donde se llevan a cabo múltiples actividades productivas, para el ornato y de esparcimiento familiar”.<sup>83</sup>

Como bien lo han señalado otros autores, contamos con buenos indicios de que la unidad doméstica no estaba conformada por una familia nuclear sino por un conjunto más amplio que podía albergar a varios parientes cercanos en el seno de un inmueble habitacional. La *Relación de Michoacán* explica: “Estas casas no cuentan ellos por hogares, ni vecinos, sino cuantos se llegan en una familia, que suele haber en alguna casa dos o tres vecinos con sus parientes”.<sup>84</sup> En tanto que, de un modo más preciso, la “Relación de Tiripitío” detalla:

Las casas en que viven son buenas y grandes, con altos y bajos a su modo. Algunas piezas hacen redondas, para sus despensas: tienen cue[n]co bajo y alto; en lo bajo, tienen sus semillas, que sirven de granero; en lo alto, sus cajas y ropas [...] Cada casa de un vecino, tiene una, y, si son dos v[e]c[in]os, tiene dos, y, si son tres, tiene tres. Porque, aunq[ue] todo lo demás esté justo y todos duerman en una pieza, esto que sirve de despensa ha de estar apartado, y cada uno ha de

A. C., Universidad Indígena Intercultural de Michoacán, Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc., 2008.

<sup>81</sup> Carrasco propone que hubo 14 modelos diferentes en tanto que Castro Leal habla de sólo cuatro tipos de vivienda. Véase Ralph Beals, Pedro Carrasco y Thomas McCorkle, *House and house use of the sierra tarascans*, Washington, Smithsonian Institution, 1944, p. 33-36; Marcia Castro Leal, *Tzintzuntzan. Capital de los tarascos*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán, 1986, p. 64-72.

<sup>82</sup> Véanse las relaciones de Ajuchitlán, Acámbaro, Yuririapúndaro, Cuiseo de la Laguna, Tingüindin, Tiripitío, Xiquilpan, Chocandiran y Periban en *Relaciones geográficas...*, p. 44, 67, 71, 89, 327, 359, 415-416, 423, 428.

<sup>83</sup> Juan Fernando Bontempo, “Un análisis del troje purépecha”, en *Hacia una antropología arquitectónica*, Mari José Amerlink (comp.), Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1995, p. 145-155; Carlos Paredes Martínez, “La vivienda purépecha. Notas en torno a su historia y habitabilidad en la época colonial”, en *La vivienda purépecha. Historia, habitabilidad, tecnología y confort de la vivienda purépecha*, Eugenia Azevedo (coord.), Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Coordinación de la Investigación Científica, Consejo Estatal de Ciencia y Tecnología, 2008, p. 19-46.

<sup>84</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 6.

saber y guardar lo que tiene de sus cosechas y granjerías. Las demás piezas son cuadradas.<sup>85</sup>

Esto, más o menos, coincide con la estimación de Navarrete Pellicer de un factor de 11.2 personas por casa en la cuenta de habitantes.<sup>86</sup> El *Diccionario grande* registra más de 40 términos referentes al parentesco, la cuestión es que, sobre todo en el caso de los sustantivos no derivados, su análisis es complejo y escapa, por mucho, a mi conocimiento de la lengua. A ello se suma que, como en varios casos, parece tratarse de neologismos creados por los castellanos para traducir nociones europeas; también es difícil apreciar qué tipo de información pudiera desprenderse de tal trabajo. No obstante, gracias a la meticulosa investigación que emprendió Monzón en torno a los vocablos derivados, podemos aproximarnos, aunque sea un poco, al sistema de parentesco p'urhépecha prehispánico.

El primer término, uno de los más reveladores por su relación con la familia extensa, es aquel que se empleó para traducir el concepto hispano de “linaje, generación”, *hanguéqua*, y que refiere a “aquellos que viven todos en una morada”. Mientras que *mahco hanguéqua enstani*, “parentesco contraer, parentesco contraer con otros, emparentar”, significa “ser nuevamente habitante de una única morada y casa”. Así, al parecer, eran considerados parientes inmediatos todos aquellos que compartían una residencia. Más allá del ámbito doméstico, el vocablo para “el linaje, la alcurnia, el parentesco o la consanguinidad” es *mitheperaqua* y esta formado a partir del verbo *miteni* que quiere decir “conocer, entender, saber”. De modo que, en este ámbito más extenso, los parientes serían algo cercano a “los conocidos” o “el conocimiento mutuo”. Parece todavía más genérica la palabra *sirasirarupaqua*, “casta, linaje”, que refiere a “lo que va en aumento, lo que cunde, lo que se multiplica”.

Van Zanwijk observó, en la década de 1960, la existencia de linajes patrilineales identificables por el uso de un mismo apellido –*sarukwa* (guía de planta, línea de descendencia) y *mayóhtsani* (suceder respecto a una fundación o lugar). En aquel tiempo, la norma matrimonial establecía que tales contratos debían efectuarse obligatoriamente con miembros de otros patrilineajes.<sup>87</sup>

<sup>85</sup> “Relación de Tiripitío” en *Relaciones geográficas...*, p. 359. Véase también “Relación de Chilchotla” en *Relaciones geográficas...*, p. 105.

<sup>86</sup> Sergio Navarrete Pellicer, “Algunas implicaciones de los cambios en los patrones de asentamiento indígena durante el siglo XVI: especulación aritmética e historia conjetural”, en *Movimientos de población en el occidente de México*, Thomas Calvo y Gustavo López (coords.), México, El Colegio de Michoacán, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1988, p. 103-122.

<sup>87</sup> Van Zanwijk, *Los servidores de los santos...*, p. 95-99.

Respecto al léxico generacional el autor observa que los términos presentados, contruidos a partir de las raíces *anga-* y *thsiua-*, no refieren a más de tres estratos ascendentes y descendentes a partir de ego, y que, hasta donde se puede entender, existe una relación simétrica entre éstos. A ello se suma que “la persona genéticamente relacionada y sus hermanos o hermanas comparten la misma relación de parentesco respecto a un individuo”. Algo semejante sucede con la glosa española “hermanos” y su extensión como “primos”, donde, más allá de la clasificación mayor menor y la divergencia en términos del género de ego, no se muestra distinción alguna entre los consanguíneos en primero y segundo grado. Por último, tenemos que en los afines, normalmente referidos por la raíz *thara-*, se ve que “el yerno y probablemente también la nuera tienen el mismo estatus que los nietos”.<sup>88</sup>

En un artículo sobre violencia doméstica en época colonial Castro Gutiérrez señaló la existencia de una cierta diferenciación étnica entre los tipos de agresores y víctimas, pues, si bien en todos los sectores sociales eran comunes los ataques a mujeres, entre los indígenas sobresalen los enfrentamientos entre yernos y suegros. El autor indica que, en los documentos más tempranos, la herencia de las tierras y señoríos parece correr por vía materna —véase, por ejemplo, el caso de Curatame que, siendo hijo de chichimeca, hereda el reino de su abuelo materno— y que, al menos en el caso de Tariácuri, los patriarcas extienden su autoridad sobre los hijos solteros, las hijas y los yernos. Otra evidencia de la prioridad de la ascendencia por vía materna es el hecho de que “bien se casaba el tío con su sobrina, mas no el sobrino con su tía”.<sup>89</sup> “De esta forma, el vasallaje se establece cuando el señor del grupo subordinado contrae matrimonio con la hija del señor dominante”.<sup>90</sup>

Eso explica por qué, tras la aparición de Curicaueri, lo primero que hicieron los habitantes de Naranjan fue ofrecer una doncella al señor chichimeca y pudiera ser un buen indicio de la función de aquella tendencia endogámica que registraron los cronistas, pues dado que el matrimonio instaura una relación de subordinación, la alianza con extranjeros implicaría consecuencias políticas potencialmente riesgo-

<sup>88</sup> Cristina Monzón, “Términos de parentesco p’urhépecha en tres documentos del siglo XVI: resultados iniciales”, *Amerindia*, 1996, n. 21, p. 101-110.

<sup>89</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 29v.

<sup>90</sup> En la actualidad el matrimonio parece implicar la transferencia definitiva de una mujer de una familia a otra, de suerte que la mayoría de las obligaciones que se tenían con el propio grupo se intercambian por las que se contraen con el del marido. Véase María Teresa Cervantes, *Enfermedades y especialistas de la medicina tradicional en Sicuicho*, Uruapan, Dirección General de Culturas Populares, Secretaría de Educación Pública, 1982, p. 10.

sas.<sup>91</sup> La preferencia por desposar en segundas nupcias a mujeres de la misma familia que la primera esposa —sean madre e hija o hermanas— bien pudiera haber tenido la intención de evitar poner al varón en una nueva situación de subordinación ante un suegro diferente.<sup>92</sup> Incluso, es de notar que en la época colonial los casos más comunes de incesto entre indígenas tenían lugar entre cuñados.<sup>93</sup> No obstante, cabe remarcar que pese a esa tendencia matrilineal la residencia es claramente patrilocal, pues, en todos los matrimonios mencionados, es la esposa quien se desplaza al lugar del marido.<sup>94</sup>

Los estudios de parentesco en la región siguen siendo sumamente escasos. Aun si en la actualidad el régimen de descendencia es esencialmente cognática, todavía encontramos ecos de los antiguos sistemas de parentesco. Los términos de referencia no parecen haber cambiado considerablemente y, al menos en los primeros años de matrimonio, las nuevas parejas suelen compartir el solar con los padres del marido, de modo que en la distribución ideal de las tareas domésticas se produce una cierta redistribución en la que las nueras ocupan funciones muy semejantes a las de las hermanas y bajo la tutela de la suegra suponen aprender a ser buenas esposas. Los términos para el padre y sus hermanos son iguales, pero existe una absoluta diferencia entre aquellos que designan a la tía y la madre. “Hermano” se extiende a los primos paternos y los términos ascendentes en segundo y tercer grado continúan siendo simétricos a los descendentes. Dicha situación recuerda la vieja norma matrilineal donde la relación paterna está dada por la residencia (virilocal) y la materna por la descendencia. Los vocablos relacionales tienden a remplazar a los nombres propios cuando se habla de individuos que comparten o han compartido la misma vivienda; considerando que esto es especialmente común en el caso de las mujeres, es posible imaginar que el llamarlas por nombre propio implicaría la percepción de cierta ruptura con la red parental.<sup>95</sup>

<sup>91</sup> Felipe Castro Gutiérrez, “Condición femenina y violencia conyugal entre los purépechas durante la época colonial”, *Mexican Studies*, 1998, v. 14, n. 1, p. 5-21.

<sup>92</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 29-29v.

<sup>93</sup> María Guadalupe Chávez Carbajal, “Visión y condición de la mujer en Nueva España: El caso de Michoacán”, *Historia y espacio*, n 19, p. 11.

<sup>94</sup> Jacinto Zavala, *Mitología y modernización...*, p. 96. Ruiz Méndez, *Ser curandero en Uruapan...*, p. 88.

<sup>95</sup> Blandine Solomieu, “El papel del parentesco en una comunidad tarasca, San Felipe de los Herberos (1981)”, *Nueva Antropología*, 1982, n 18, p. 209-231; Ram Van Zantwijk, *Los servidores de los santos. La identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1974, p. 92-93; Villar, comunicación personal, 2012.

Si acaso el único rastro de la antigua tendencia matrilineal es que “entre algunos hombres que se casan con mujeres provenientes de familias con prestigio artesanal se da el caso que el marido adopte el apellido de su esposa”.<sup>96</sup>

Lo más llamativo es que, al parecer, esta clase de lógicas no sólo concernían a las relaciones entre grupos familiares particulares sino que, hasta cierto punto, servían de base a la constitución del mismo Estado.

En un trabajo reciente Castro y Monzón señalan que, en p'urhépecha, el término “gobernar”, *vrengarihpeni*, también tiene el sentido de “tener criados”. “Lo cual para un español del siglo XVI significaba tener una ‘familia’ en sentido extenso”. Esto concuerda con el hecho de que, durante la época virreinal, los nobles de Pátzcuaro solían mantener el control de las provincias distantes gracias al parentesco que sostenían con sus autoridades. Incluso, el hecho de que en la *Relación de Michoacán* se llame “padre y madre” al nuevo cacique sugiere que sus deberes ante el pueblo eran equivalentes a los de un patriarca frente a su parentela.<sup>97</sup> Se nota igualmente que en época colonial existían algunos pueblos que, en lugar de ser referidos por un topónimo, eran conocidos por el apellido de un noble y que el verbo “poseer la tierra”, *minguareni*, también quiere decir “emparentar”. Lo que sugiere que el acceso a la tierra estaba vinculado a la adscripción jerárquica a un conjunto de familias dirigidas por un linaje señorial. Todo esto lleva a los autores a proponer que “el reino tarasco no se sustentaba en una tradición histórico-cultural compartida, sino en un entrelazamiento piramidal de linajes nobles que hacías las veces de lo que hoy llamaríamos un sistema político”.<sup>98</sup>

En refuerzo de dicha propuesta cabe mencionar que, según se atestigua en la *Visitación* de Carvajal, algunas comunidades pequeñas, de 6 a 25 casas, no tenían *calpisque* y, muy probablemente, bastaba para su administración la propia organización familiar.<sup>99</sup>

Según se ha visto, la característica más sobresaliente en las representaciones de los infantes es la falta de detalle y su casi total ausencia en todos los contextos posibles; no se habla de ellos, se diferencia poco su género, no muestran atributos de

<sup>96</sup> Castro Gutiérrez, “Condición femenina y violencia conyugal entre los purépechas durante la época colonial”, p. 5, 13, 14.

<sup>97</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 23.

<sup>98</sup> Felipe Castro y Cristina Monzón, “El lenguaje del poder: conceptos tarascos en torno a la autoridad”, en *Símbolos del poder en Mesoamérica*, Guilhem Olivier (coord.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, p. 32-46.

<sup>99</sup> Carvajal, “Fragmentos de la Visitación”, en Warren Benedict (ed.), *La conquista de Michoacán 1521-1530*, Agustín García Alcaraz (trad.). Morelia, Fimax Publicistas, 1977, p. 386, 387, 392, 393.

estatus y casi nunca se les deposita en los mismos espacios funerarios que a los mayores. Considerando que en un capítulo anterior dijimos que la noción p'urhépecha de persona se construía esencialmente a partir de la imagen de un cuerpo inserto en una red social, podemos ver que, dado que los más pequeños presentan cuerpos en desarrollo y aun no se encuentran plenamente integrados a su comunidad —lo que actualmente se da a través del trabajo, el matrimonio y la reproducción—, es muy posible que, en época antigua, simplemente no se les haya visto como personas.

Obviamente es en los adultos de mediana edad que encontramos las exégesis más ricas y donde mayormente se centra la atención cuando se muestran las diferencias de géneros. En los varones se destacan las actividades de apropiación y producción mientras que las mujeres se asocian a la reproducción, transformación y mantenimiento. Los roles masculinos implican un constante contacto con el exterior, ya sea en el quehacer cotidiano o en la guerra y el encuentro con los extranjeros, en tanto que las femeninas más bien se ligan a lo doméstico, privado y menos evidente. Ambas cualidades tienen eco tanto en las prácticas rituales como en lo político. Si en la imaginería pictórica el hombre es reductible a una versión esquemática, la fémina tiende a la completitud, sin embargo, nuestros datos sugieren que cuando se trata de lo femenino y lo masculino, los primeros tienden a la concreción y las segundas a la abstracción. Eso concuerda con la constante singularización de los caballeros y la referencia a las damas en términos relacionales, pues, bajo un régimen matrilineal, parece coherente que en ellas se subraye la posibilidad de establecer vínculos de parentesco y es sólo cuando se presentan situaciones perturbadoras que se opta por el uso de nombres específicos en detrimento de aquellos que señalan la unidad familiar.

Por último, en la cima de nuestra escala de prestigio, los individuos de edad avanzada, en particular los varones, aparecen como consejeros, enseñantes y poseedores de conocimientos en general. En breve, la ancianidad figura como modelo del canon p'urhépecha de comportamiento moral y es dicha función la que, aparentemente, coloca a los viejos en una situación próxima a la divinidad.

Aun quedan muchas dudas en cuanto a qué tantos tabúes sexuales existían en la sociedad tarasca, pero los datos disponibles hacen ver que su código moral distaba mucho del de los castellanos del siglo XVI. En nuestra opinión, la prostitución y el adulterio no debieron ser perseguidos con la frecuencia que indican algunas fuentes. Mientras que, según hemos sugerido, la homosexualidad masculina pudo haber tenido ciertas funciones rituales ligadas a los aspectos femeninos del cosmos.

Vimos que la diferenciación sexual era inherente a la existencia, incluso desde los primeros prehombres, mas la capacidad de procreación aparece como el último

eslabón de ese proceso de perfeccionamiento que, en el mito, implica la creación humana.

Notamos que, lejos de la imagen de un imperio plenamente urbano, las poblaciones michoacanas se caracterizaban por un patrón de asentamiento sumamente disperso y una baja densidad poblacional. Las viviendas solían albergar, bajo el dominio de un cierto patriarca, a varias familias nucleares unidas por vínculos de alianza y consanguinidad. Dado que la descendencia parece haber sido preferentemente matrilineal y la residencia virilocal, había escasa diferenciación entre la relación con los miembros de una misma casa —a veces, no se distingue entre padres y tíos o hermanos y primos— en tanto que existe mayor especificidad en los vínculos del lado materno. Así, parecen haber existido paralelamente dos sistemas de parentesco diferentes: uno ligado a la residencia y otro a la descendencia. A través del matrimonio se establecen lazos de solidaridad entre unidades familiares, pero también se construyen diferencias jerárquicas entre suegros y yernos —en la que el estatus del segundo parece haber sido equivalente al de los nietos. Es así que a través del parentesco se estructura la sociedad como un conjunto de linajes entrelazados bajo el dominio de una familia gobernante y es gracias a dichos nexos que los individuos y grupos podían tener acceso a la tierra. Tal vez en virtud de dicha organización parental, las comunidades más pequeñas no requerían de autoridades formalmente nombradas.

De este modo, podemos aseverar que la capacidad reproductiva no sólo es fundamental para la adquisición de un estatus plenamente humano sino que también tiene un rol aglutinante en la constitución de la sociedad y el estado.

Vemos así que no sólo hay un gradiente de personalidad, desde los infantes hasta los ancianos, sino que también existen diferentes formas de ser persona: en los hombres se subraya la individualidad, en las mujeres sobresalen los atributos relacionales. El varón es fundador de linajes e imperios, pero son las féminas quienes permiten su reproducción y perpetuación a través de su descendencia. Hemos visto que el hombre parece haber tenido el monopolio de la violencia, que el sexo femenino era visto como un dulce manjar y que, en el ámbito ritual, las mujeres y los cérvidos reciben un tratamiento similar. Aunando a ello que, ocasionalmente, la cópula podía ser referida por términos que implican cierta violencia, podemos imaginar que, hasta cierto punto, la masculinidad se construye bajo el modelo del depredador y la mujer toma como referencia el de la presa o víctima.





1



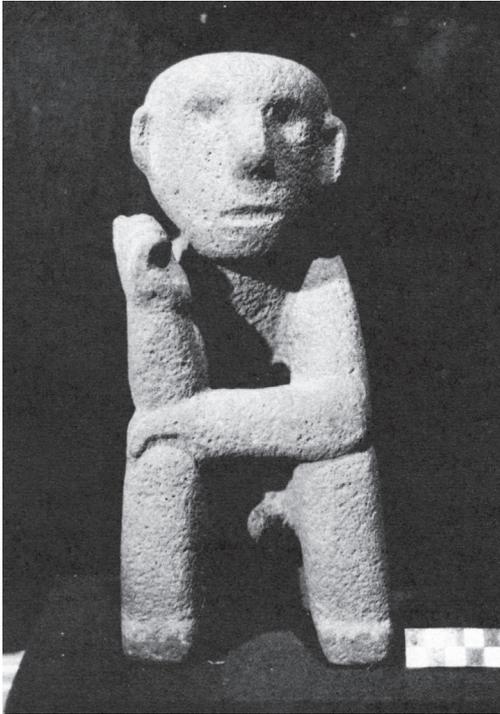
2

1. Lámina 61, ejecución de delinquentes. Nótese el tamaño de la mano derecha del petámuti.
2. Lámina 133, discurso del petámuti.



3

3. Lámina 15v, instrucciones para la guerra por parte del capitán general.



4



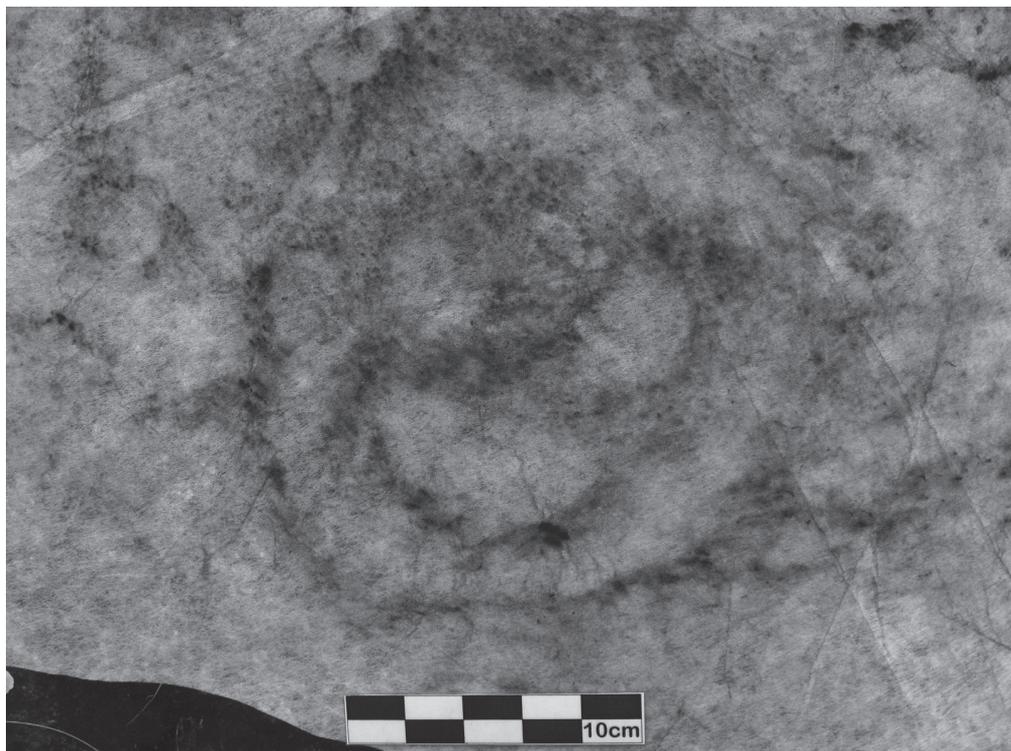
5

4. Escultura sedente del Museo Regional de Michoacán.
5. Escultura monolítica del Museo Regional de Michoacán.

- 6. Grabado rupestre de Caránguirio, Michoacán.
- 7. Grabado rupestre de Caránguirio, Michoacán.



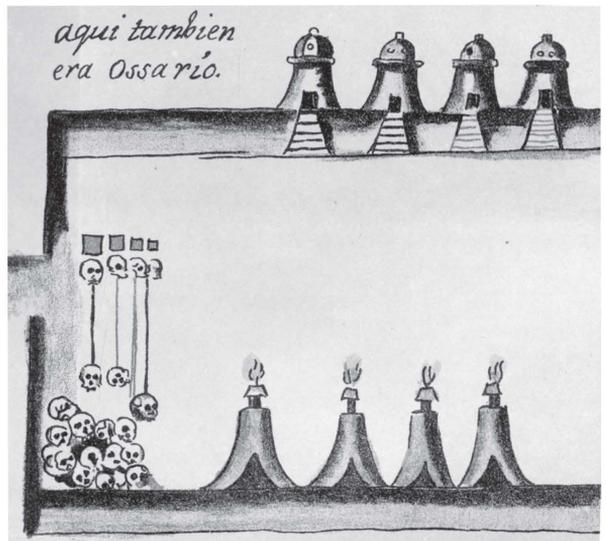
6



7

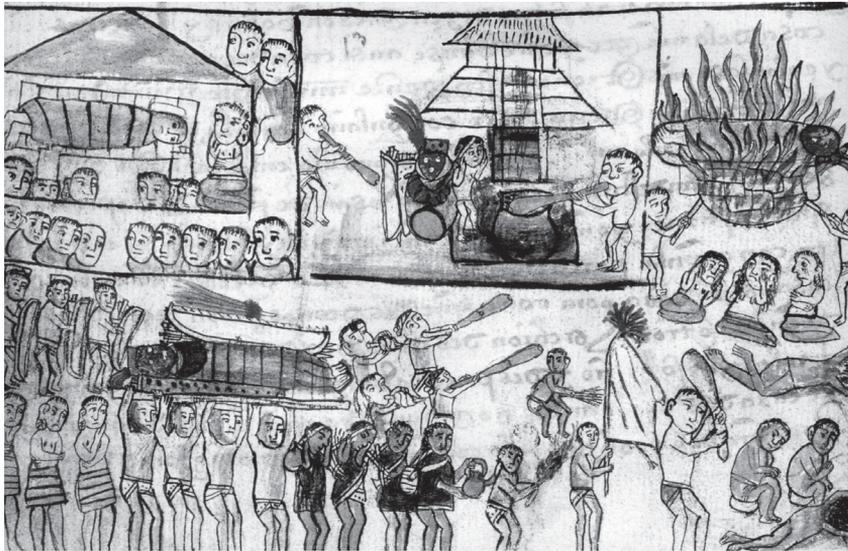


8

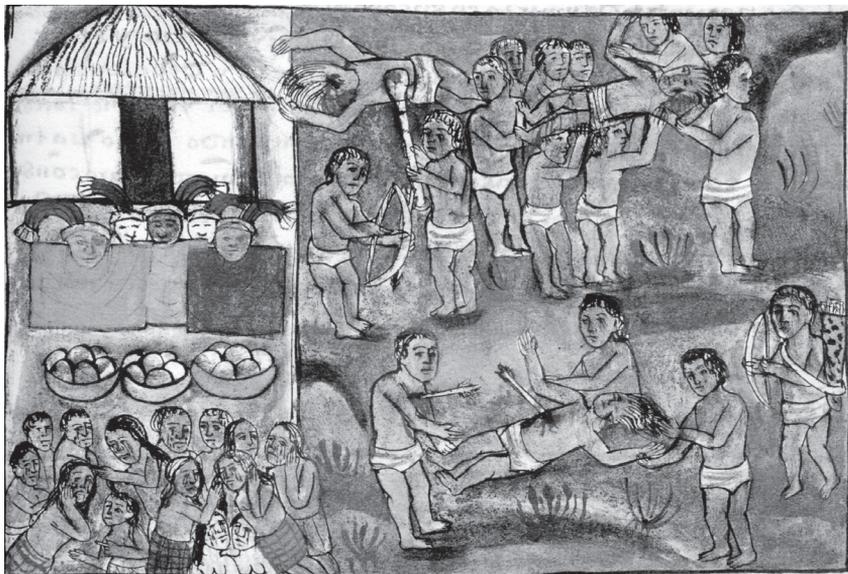


9

- 8. Lámina 116, Tariácuri en sus aposentos.
- 9. Mapa Tercero, un "osario" en la obra de Beaumont.



10



11

10. Lámina 29v, el cazonci muerto como bulto funerario.

11. Lámina 20, guerreros muertos como bultos funerarios.



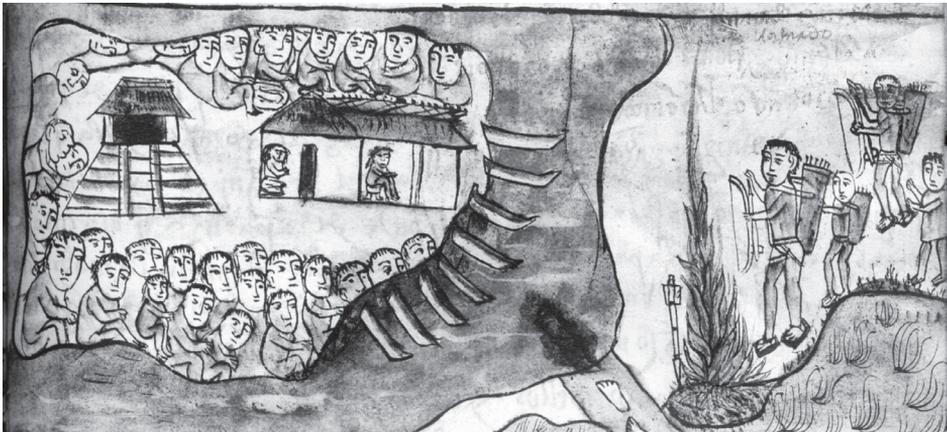
12



13

12. Lámina 105v, conflicto entre Tariácuri y Curatame.

13. Chaac Mool con protuberancia en la cabeza (fotografía de Laura San Juan).



14



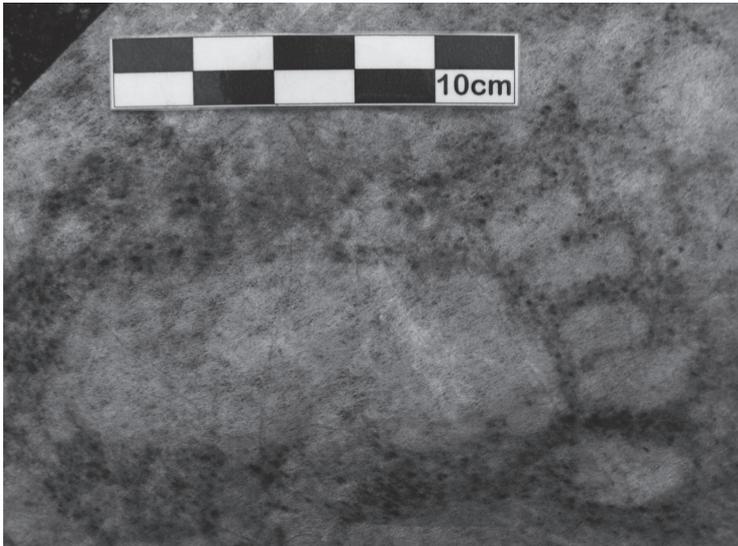
15

14. Lámina 79, un grupo de isleños frente a los chichimecas.

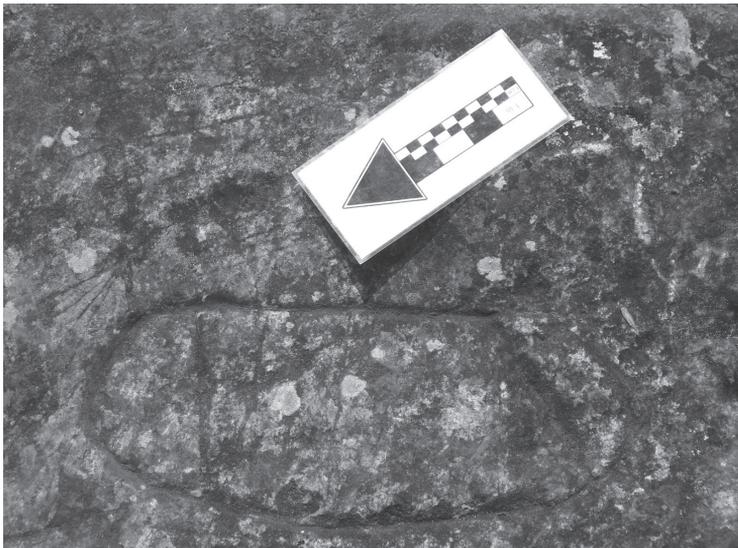
15. Lámina 35v, mujer posesa en presencia de los dioses.



16. Lámina 124v, hombres y mujeres de Yziparámucu en presencia de la diosa Auicanime.



17

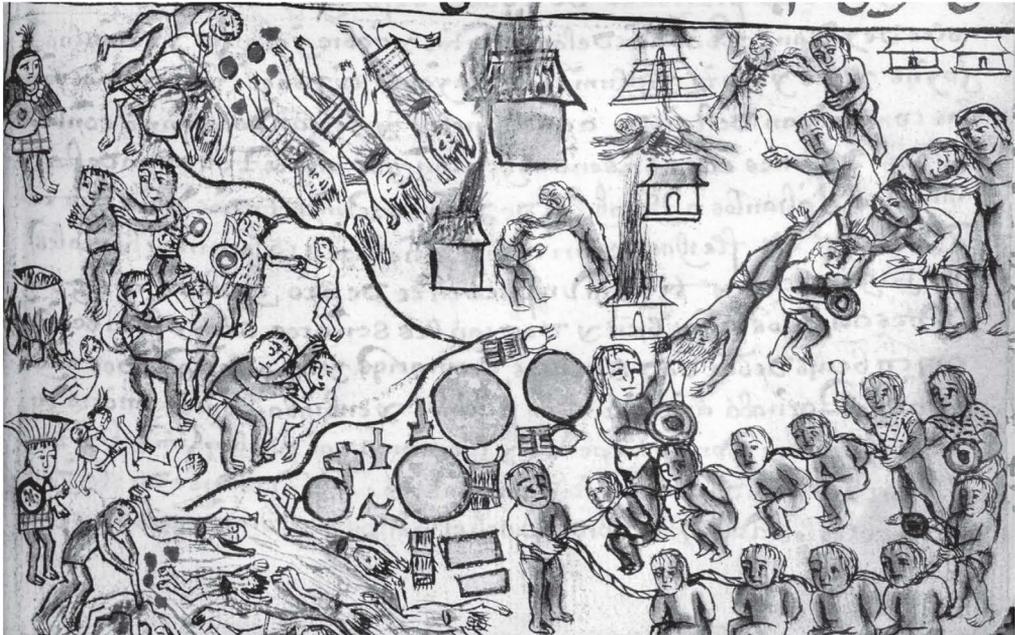


18

17. Grabado de pie en Caranguirio, Michoacán.

18. Grabado moderno de huarache en Caránguirio, Michoacán.





20

20. Lámina 19, Escena de sacrificio durante una batalla.

## LOS TARASCOS Y SU SOBRENATURALEZA

En un capítulo posterior nos ocuparemos del tratamiento de las deidades en función de sus relaciones con los pueblos a los que se encontraban asociadas; lo que ahora nos ocupa es el estudio de los dioses como tales y la naturaleza de los vínculos que los ritualistas solían establecer con ellos.

Prácticamente no contamos con ningún texto indígena sobre época prehispánica ni disponemos de documentos pictográficos tempranos y como justamente la *Relación de Michoacán* ha perdido la parte en que se trata sobre los “dioses más principales”, resulta sumamente delicado tratar de “identificar” al panteón p’urhépecha cuando sólo se dispone de nombres y datos aislados. Existen numerosos trabajos en torno a las deidades tarascas, el problema es que, dada la escasez de datos, las nuevas investigaciones no suelen hacer más que interpretar de un modo diverso aquellas informaciones que desde hace cien años ya eran conocidas. El resultado es una multitud de propuestas pobremente sustentadas sobre lo que tales o cuales dioses pudieran haber representado.

A grandes rasgos, las estrategias analíticas en las que hasta ahora se ha incurrido pueden ser clasificadas en dos grandes grupos: quienes recurren a la comparación con panteones mesoamericanos mejor conocidos y quienes prefieren el estudio de las deidades en el contexto de los propios documentos en que figuran.

Casi cien años después de su primera publicación, el escrito de Eduard Seler continúa siendo el trabajo comparatista más serio y riguroso que se ha realizado. Aunque el sabio alemán estaba lejos de dominar la lengua p’urhépecha, recurrió a diversos argumentos lingüísticos para tratar de reconocer a personajes como Huitzilopochtli y Quetzalcóatl en la mitología michoacana; y, pese a las limitantes de la época, dicha labor tiene el mérito de no sólo haber procurado ‘identificar’ puntualmente a las divinidades sino de haber pretendido llegar a una visión de conjunto de la cosmovisión tarasca.<sup>1</sup> Corona Núñez, quien sostenía que “la religión de los tarascos, con variaciones ligeras, es todo semejante a las obras religiosas de las culturas más avanzadas de Mesoamérica”, se basó en gran medida en el

<sup>1</sup> Seler, “Los antiguos habitantes de Michoacán”, p. 147-233.

trabajo de su célebre antecesor, pero añadió una serie de interpretaciones sumamente forzadas para tratar de generar un esquema aún más coherente. Por lo prolífico de sus publicaciones y la falta de discusiones al respecto, estas afirmaciones terminaron por convertirse en una suerte de verdades absolutas que, aun hoy en día, continúan replicándose sin el menor cuestionamiento.<sup>2</sup> Faugère, por ejemplo, retoma su interpretación del mito de Cupanzieeri y Achuri Hirepe para tratar de demostrar la existencia de cierto vínculo entre el venado y el sol.<sup>3</sup> Siendo que tales personajes sólo aparecen una vez en las crónicas tempranas la lectura original del relato debió basarse principalmente en el significado etimológico de los nombres de los dioses y lugares: Cupanzieeri “el sol tomado por los cabellos”, Jacona “casa de la tarde” y Achuri Hiripe, “la noche que se apresura”, así, el relato estaría hablando de “el sol” que va a la “casa de la tarde” a morir en manos de “la noche que se apresura” y termina convertido en cérvido. El único problema aquí es que Jacona no quiere decir “casa de la tarde”, y aunque el sentido de Cupanzieeri todavía resulta poco claro, la etimología en que se basa la autora es absolutamente incorrecta.<sup>4</sup> A ello se suma que dicho relato es sugestivamente parecido al conocido mito del niño-maíz que se encuentra ampliamente difundido por Mesoamérica y no a los textos conocidos sobre el origen o desplazamiento del helioastro.<sup>5</sup>

En reacción a esta clase de abusos surge una serie de investigadores que, postulando el carácter único de la religión y la cultura tarascas, se rehúsan a hacer la más mínima comparación.<sup>6</sup> Pollard, por ejemplo, dice que “aparentemente el ‘dualismo’ nunca fue parte principal del ordenamiento entre los tarascos [...] Los principales dioses del centro de México no fueron de ninguna manera objetos de veneración [...] No hubo ningún dios Tláloc entre los tarascos [...] No hubo

<sup>2</sup> Corona Núñez, “Esquema de deidades de los tarascos antiguos”, p. 139-145; *Mitología tarasca*. “La religión de los tarascos”, p. 369-408.

<sup>3</sup> Faugère, “Le cerf chez les anciens P’urhépecha du Michoacan”, p. 125-126. Véanse también Ávila García, sobre el agua y las nubes, y Pereira sobre los nombres de los sacerdotes antiguos. Patricia Ávila García, “La mitología p’urhépecha y la estrategia sociocultural de uso y manejo ecológico del agua. El caso de la Meseta P’urhépecha”, *Estudios Michoacanos VI*, Víctor Gabriel Muro (coord.), Zamora, El Colegio de Michoacán, p. 41-81; Pereira, “El sacrificio humano en el Michoacán antiguo”, p. 247-272.

<sup>4</sup> Monzón, comunicación personal, 2011; Villar Morgan, comunicación personal, 2011.

<sup>5</sup> Véase, por ejemplo, Simone Ricciatti, *Tatei Kie. Indagine antropologica sul popolo Huichol de la Sierra Madre Occidentale*, Roma, Collana, 2007, p. 78.

<sup>6</sup> No carece de interés subrayar que, muchas veces, fueron los historiadores indígenas quienes se opusieron a las equivalencias fáciles entre dioses tarascos y aztecas.

ningún Quetzalcóatl”.<sup>7</sup> En la mayoría de los casos el rechazo a los enfoques comparatistas terminó por generar una mayor dependencia hacia análisis filológicos que, en la mayoría de los casos, no fueron realizados por lingüistas. El problema es que como la lengua p’urhé cuenta con fonemas que no fueron registrados en el siglo XVI y que, en esa época, la misma ortografía del castellano no se encontraba del todo estandarizada, es común que los nombres de las divinidades deban ser reconstruidos a partir de glosas que, en su más estricta pronunciación, no significan nada.<sup>8</sup>

Existen, sin embargo, dos trabajos particularmente remarcables producidos bajo esta perspectiva. En primer lugar tenemos el muy cuidadoso análisis etimológico de los nombres de los dioses, realizado por Cristina Monzón, que terminó por producir una visión sumamente coherente del cosmos tarasco, que además coincide, casi punto por punto, con la imagen que se desprende de las narraciones míticas recogidas por el padre Ramírez.<sup>9</sup> El segundo trabajo es el análisis contextual de las deidades de la *Relación de Michoacán*, de Claudia Espejel, permitió la reconstitución de un sistema cultural que, más allá de la definición de los atributos particulares de las deidades, permite reconocer los principios básicos de la religión prehispánica.<sup>10</sup>

La *Relación de Michoacán* nos presenta alrededor de 80 diferentes nombres de dioses; el problema es que, en poco más del 50% de los casos, tales personajes son mencionados en una única ocasión. Si a ello sumamos la posibilidad de que un numen pudiera contar con más de una denominación, las probabilidades de esclarecer la identidad de cada una de las deidades parecen esfumarse. Las fuentes tempranas distinguen dos principales clases de divinidades: las del cielo y las del ynfierno. El

<sup>7</sup> Helen Pollard Perlstein, “La construcción de ideología en el surgimiento del estado tarasco prehispánico”, en *El Michoacán antiguo*, Brigitte Boehm (coord.), Zamora, El Colegio de Michoacán, 1994, p. 224.

<sup>8</sup> Véanse, por ejemplo, Francisco Hurtado Mendoza, *La religión prehispánica de los purépechas* y José Ricardo Aguilar González, *Tz̄intz̄untz̄an trechequa. Política y sociedad en el estado tarasco*, tesis de licenciatura en historia, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2005. Aunque por lo regular se acepta que, al menos, los nombres sí derivan de deidades indígenas, no falta quien haya puesto en duda la autenticidad de los datos presentados por la *Relación de Michoacán*. Ramírez, por ejemplo, llega al extremo de afirmar que, salvo Curicaueri y Cueráuaperi, “los demás dioses que figuran en la *Relación de Michoacán* fueron inventados por los frailes y cronistas españoles”. Félix Ramírez, *Ireti Khatape. Ensayo de una interpretación de la Relación de Michoacán. Personajes y dioses michoacanos*, México, Ed. Casa Ramírez, 1956, p. 23.

<sup>9</sup> Monzón, “Los principales dioses tarascos...”, p. 135-168.

<sup>10</sup> Espejel Carbajal, *La justicia y el fuego*.

problema es que, en la mayoría de los casos, es sumamente difícil establecer a cuál de tales ámbitos corresponde cada uno de nuestros personajes.<sup>11</sup>

La pregunta que surge entonces es qué tanto podemos avanzar en el conocimiento de los númenes cuando no disponemos de nueva información. Podemos asociar, con relativa facilidad, a Curicaueri con el sol, pero las cosas se ponen mucho más complicadas cuando intentamos demostrar los vínculos de Xaratanga con la luna, los de Vréndequavécara con Venus o los de los Tiripemecha con las nubes. La semejanza entre Curicaueri y Huitzilopochtli parece sumamente evidente mas es casi imposible confirmar la identificación de Curita Caheri con Xólotl y Quetzalcóatl o de Tares Upeme con Tezcatlipoca. Dada la casi inexistencia de contextos sintácticos en lengua indígena es poco probable que podamos superar el análisis léxico de Monzón en tanto no se cuente con un mayor conocimiento de la lengua p'urhépecha y mientras no contemos con nuevas fuentes documentales difícilmente se podrá mejorar el recuento de las cualidades y atributos de los dioses de Espejel. La iconografía arqueológica es demasiado parca como para permitirnos reconstruir el panteón tarasco con base en ella; incluso en el arte rupestre, donde se observan más motivos en su contexto de enunciación, la variabilidad de formas y asociaciones parece bastante reducida. La comparación con datos etnográficos contemporáneos tampoco nos arroja muchas luces, pues, salvo honrosas excepciones, el antiguo panteón se encuentra del todo ausente en la literatura oral de los siglos XX y XXI y, en sentido inverso, notamos que los personajes más populares de la mitología moderna, como Miringua y Japingua, apenas figuran en los diccionarios de la colonia temprana.

Es por ello que, de momento, hemos preferido renunciar a tratar de identificar a las divinidades y, en su lugar, procuraremos definir qué es aquello a lo que las crónicas tempranas solían llamar dioses. Comenzaremos por definir los diferentes tipos de acciones que realizan los númenes en las distintas fuentes, veremos el tipo de vínculos que estos establecen entre sí y con los seres humanos para determinar si las deidades cumplen o no con los criterios necesarios para ser incluidas dentro

<sup>11</sup> La división en estos conjuntos de deidades ya había sido previamente notada por Claudia Espejel, “La religión de los tarascos a través de la *Relación de Michoacán*”, en *Las sociedades complejas del occidente de México en el mundo mesoamericano. Homenaje al Dr. Phil C. Weigand*, Eduardo Williams, Lorenza López y Rodrigo Esparza (eds.), Zamora, El Colegio de Michoacán, 2009, p. 255-270. Incluso, en lo tocante a los indígenas contemporáneos, Nuño Gutiérrez explica que “la ubicación del sol establece dos espacios: el arriba en contraposición con el abajo”. María Rosa Nuño Gutiérrez, “La relación naturaleza-cultura en una comunidad purépecha a través de sus expresiones orales”, en *Naturaleza y cultura en cinco zonas rurales*, Luisa Paré y Martha Judith Sánchez (coords.), México, Plaza y Valdés-UNAM, 1996, p. 62.

de la categoría p'urhépecha de persona. Con la finalidad de comprender mejor el tipo de relaciones que los hombres establecían con las deidades, exploraremos los atributos y funciones de los sacerdotes tarascos, es decir, aquellos personajes que fungían como interlocutores principales de las entidades sobrenaturales. Y, por último, buscaremos definir cuál era el rol del sacrificio humano en la interacción con las divinidades ya que, según veremos, éste constituía un medio privilegiado de comunicación.

### LA NATURALEZA DE LOS DIOS

El mismo uso del término “dios” por parte de los cronistas parece de por sí significativo, pues no es anodino que en lugar de usar “demonio” la mayoría de los cronistas michoacanos del siglo XVI haya optado por un apelativo similar al que acordaban a su propia deidad.

Todavía existen dudas acerca del origen exacto del término castellano “dios”; tanto es posible que derive del latín *deus* como que provenga directamente de los vocablos griegos *Zeus*, *dios* o *theos*.<sup>12</sup> Cualquiera que sea el caso, la acepción cristiana refiere a una entidad generalmente inmaterial que, encontrándose en el origen de todo lo existente, vela por el bienestar de los hombres procurándoles, al mismo tiempo, un destino tánico acorde a su comportamiento moral en la tierra.<sup>13</sup> Al confrontarse con datos etnográficos de diversas partes del mundo, los investigadores se dieron cuenta de que una buena parte de tales características estaba ausente en las deidades de pueblos exóticos, y, por consiguiente, la academia optó por definiciones sumamente vagas que sólo ponen en relieve aspectos generales como la trascendencia, su capacidad creadora y el ser objeto de culto por parte de los hombres.<sup>14</sup>

Algunas de las cualidades de la deidad cristiana están efectivamente presentes en los dioses tarascos, pero existen otras características que más bien parecieran acercarlos a los hombres comunes.

<sup>12</sup> Véase *Diccionario etimológico*, etimologias.dechile.net, 2001-2011, consultado el 7 de julio de 2011.

<sup>13</sup> Véase Louis Bouyer, *Diccionario de teología*, Francisco Martínez (trad.), Madrid, Herder, 2002, p. 214-224.

<sup>14</sup> Pedro Rodríguez Santidrián, *Diccionario de las religiones*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 149; *Diccionario Espasa de religiones y creencias*, Enrique Miret (prólogo), José María Martínez Manero (trad.), Madrid, Espasa Calpe, 1997, p. 231. Es interesante observar que muchos diccionarios de religiones evitan presentar definiciones generales del concepto de dios y, en su lugar, se limitan a discutir las nociones clásicas de la divinidad o las que derivan de religiones abrahámicas. Véase, por ejemplo, Mircea Eliade (ed.), *The encyclopedia of religion*, Nueva York y Londres, MacMillan Publishing Company, 1987.

Parece dudoso, en primer sitio, que los númenes tarascos hayan sido etéreos, invisibles o eternos pues, además de poder tocar a los hombres, el mito recogido por el padre Ramírez explica que los árboles y las plantas fueron creados para que las deidades se pudieran ocultar durante sus visitas a la tierra.<sup>15</sup> Es claro que, en la mayoría de los casos, los dioses están dotados de un cuerpo similar al humano pues, además de contar con una apariencia antropomorfa –tal como se atestigua en las pocas láminas de la *Relación de Michoacán* que ilustran divinidades– sabemos que al menos eran capaces de sangrar, caminar, llorar, comer, beber, vestir y dormir.<sup>16</sup> Las deidades están sexuadas, las hay masculinas y femeninas, copulan, conciben y paren, prácticamente del mismo modo que los hombres; esto resulta por demás explícito en el mito de Cupanzieeri quien dejó a su mujer embarazada de Siratatapezi y en el mismo nombre de Cueráuaperi “la que pare con dificultad” se hace evidente esta capacidad.<sup>17</sup> Así, hay dioses que nacen, crecen y envejecen –o se presentan como viejos– tal como lo haría cualquier otro ser vivo.<sup>18</sup> Y, aunque todavía es difícil estimar la seriedad de tal afirmación, no podemos ignorar que, en opinión del mismo Ramírez, las divinidades “eran hombres principales entre ellos, que se avían señalado mucho; a los cuales les hacía el demonio adorar, después de muertos, apareciéndoseles en muchas figuras”.<sup>19</sup> Al menos es claro que los relatos de muerte de Cupanzieeri y Achuri hirepe tienen muy poco que ver con la cosmovisión cristiana.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Ramírez, “Relación sobre la residencia...”, p. 359.

<sup>16</sup> Véase Alcalá, *Relación...*, f. 37v, 111v, 112, 122v, 35v y capítulo 1 de la presente obra. Ramírez Francisco, “Relación sobre la residencia...”, p. 359. Si bien es cierto que la mayoría de las esculturas pétreas han sido localizadas en ámbitos ceremoniales, llama la atención que, en la mayoría de los casos, éstas no porten ninguna vestimenta. Sin embargo, el hecho de que las mujeres de *cazonci* hicieran mantas para Curicaueri bien pudiera sugerir que las imágenes eran ataviadas con ropajes reales. Alcalá, *Relación...*, f. 11v.

<sup>17</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 41; Monzón, “Los principales dioses tarascos...”, p. 136-168.

<sup>18</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 126.

<sup>19</sup> Ramírez, “Relación sobre la residencia...”, p. 361.

<sup>20</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 41. Cabe recordar que también entre los mexicas se suponía que ciertos dioses podían llevar una existencia terrenal para después morir. Huitzilopochtli muere para unirse al dios Tetzauhteotl, Quetzalcóatl muere, después de la caída de Tollan, para convertirse en estrella de la mañana y Tezcatlipoca muere para volverse un cadáver pestilente. Véase Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*, Federico Navarrete Linares (trad.), México, Proyecto Templo Mayor, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 1991, p. 119; *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, Primo Feliciano Velázquez (ed.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1945, p. 111; Sahagún, v. III, p. 21.

Tampoco encontramos en las deidades tarascas la omnisciencia que caracteriza al dios cristiano, pues, cuando Carocomaco se aproxima a la cima del templo de Querenda angapeti, la mujer del numen dice: “—Yo no sé su nombre. Yo no sé cómo le tengo de nombrar, que no le conozco. Mirá que no sé dónde está Querenda angápeti”.<sup>21</sup>

Cercanos a la condición humana, los dioses experimentaban emociones como la tristeza, el sufrimiento, el deseo de venganza y la ira. Y, más aún, llevaban a cabo acciones tan típicas de los hombres como cazar, emborracharse, contraer matrimonio, jugar a la pelota, enterrar a los muertos, sacrificar y hacer fiestas.<sup>22</sup> Tanto en el caso de Querenda angapeti como en el concilio que anuncia la llegada de los españoles, se deja en claro que las divinidades viven en casas, y, aunque ignoramos si éstas se ubicaban en la tierra o algún espacio mítico, en la historia de Siratatapezi parece sugerirse que algunos de ellos habitaban pueblos.<sup>23</sup>

Más allá de la distinción entre dioses “primogénitos”, “mayores” y “menores”, se notan algunas diferencias jerárquicas entre las divinidades; se distingue, por ejemplo, a Curicaueri de los “dioses comunes”, Curita Caheri y el dios del ynfierno reciben órdenes de Cueráuaperi, en tanto que Querenda angapeti tenía tanto un mensajero como viejos que custodiaban su morada.<sup>24</sup> Cuando los chichimecas encuentran al pescador se dice que las divinidades de ambos grupos p’urhēpecha eran consideradas como parientes, y aunque ignoramos si ello implica la supuesta existencia de dioses no relacionados, contamos con múltiples evidencias de que el panteón tarasco se constituía como una suerte de familia extensa. Avicanime era tía de los dioses del cielo, Camavaperi era hermana de Vnazi hirecha, los dioses del cielo eran padres de Curicaueri, Curita Caheri y Tiripamenquanencha eran hermanos, etcétera; notamos incluso, en el caso de Siratatapezi, que una deidad podía tener padres adoptivos.<sup>25</sup> Los pocos datos disponibles apuntan a la existencia de una estructura matrilineal: las fuentes indican que Cueráuaperi era la madre de los dioses, pero queda implícita la identidad de su progenitor, se nos dice que Manovapa era hijo de Xaratanga pero no se nos indica quién era su padre.<sup>26</sup> Todo esto sugiere que, a grandes rasgos, los numenes conformaban una sociedad bastante semejante a la humana.

Sin embargo, también observamos marcadas divergencias entre los hombres y los dioses. Tanto los humanos como las divinidades sufren hambre, la diferencia estriba

<sup>21</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 111v-112.

<sup>22</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 41, 37, 37v, 41, 42v, 111v. Queda abierta la pregunta de si los dioses, como los hombres, destinaban sus sacrificios a alguna otra entidad.

<sup>23</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 37, 41, 112.

<sup>24</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 17, 18v, 111v, 118v; Ramírez, “Relación sobre la residencia...”, p. 359-360.

<sup>25</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 41, 68, 69v, 88, 126, 130v, 37.

<sup>26</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 49. Ramírez, “Relación sobre la residencia...”, p. 359; Espejel Carbajal, *La justicia y el fuego...*, v. II, p. 69-72.

en que, además de consumir comidas comunes, como venados, tamales y mazamorras, los dioses se alimentan de sangre, leña y olores.<sup>27</sup> Y es justamente esta diferencia alimentaria la que, en un primer momento, habría hecho suponer a los tarascos que los españoles eran dioses: “Luego, como vieron los indios los españoles, de ver gente tan extraña y ver que no comían sus comidas de ellos y que no se emborrachaban como ellos, llamábanlos *tucúpachá*, que son dioses”.<sup>28</sup> También entre los nahuas contemporáneos los hábitos alimentarios pueden servir para diferenciar entre los humanos y aquellos seres antropomorfos que, en realidad, no lo son.<sup>29</sup>

Al igual que los hombres, sabemos que entidades sobrenaturales, como el sol y la luna podían defecar; la diferencia es que, mientras los hombres producen excremento, los astros dan lugar al oro y la plata.<sup>30</sup>

Mientras los hombres sólo engendran seres de su misma especie, las dioses parecen haber sido capaces tanto de parir a otras divinidades como a los cerros, las plantas y los animales. Más interesante aun resulta el hecho de que, en tanto que los entes de la naturaleza derivan de un acto de procreación, los primeros seres humanos son producidos por medios asexuales (sangre de la oreja + ceniza), pues eso parece implicar que, pese a su carácter antropomorfo, los animales, las plantas y los montes son más cercanos a las deidades que la propia gente.<sup>31</sup> Esta diferencia esencial aparece claramente expresada en el mito contemporáneo del origen del tabaco, pues en él se dice que cuando un individuo penetra en los dominios de los espíritus de la lluvia puede ser detectado por su simple olor.<sup>32</sup>

Hemos visto que los númenes podían habitar en casas e incluso pueblos, pero la ubicación de sus moradas parece diferir en mucho de las que habitualmente ocupan los hombres. Además de poder radicar en la tierra, encontramos dioses que viven en el cielo y el ynfierno—lugares a los que la gente común sólo puede acceder después de la muerte—; hay dioses de los montes y dioses que moran en el fondo de

<sup>27</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 38v 63v, 64, 67v, 77, 82, 118, 126, 135.

<sup>28</sup> Recuérdese que también se llegó a suponer que los conquistadores se alimentaban de oro y que, por ello, lo solicitaban con tanta insistencia. Véase Alcalá, *Relación...*, f. 50, 52v.

<sup>29</sup> Marie-Noëlle Chamoux, “Persona, animacidad, fuerza”, en Saúl Millán, “Hacia una mitología menor: introducción al animismo nahua”, manuscrito del autor, 2009. Véase también Sybille De Pury Toumi, *Sur les traces des indiens nahuatl, mot a mot*, París, Éditions La Pensée Sauvage, 1992, p. 107-146.

<sup>30</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 131v.

<sup>31</sup> Véase el capítulo “Los orígenes de los tarascos”. La única posible excepción concierne a los españoles, pues estos son mencionados como “invencibles hijos del sol”. El único detalle es que, al parecer, éstos también fueron vistos como dioses en un momento dado. Herrera Tordesillas, *Historia general de los hechos de los castellanos...*, v. VI, decena 3, p. 285.

<sup>32</sup> Genaro Zalpa Ramírez, “La mitología del agua en la Meseta Purépecha (Michoacán)”, *Revista de literaturas populares*, 2002, n. 1, p. 113; Acevedo Barba *et al.*, *Mitos de la Meseta Tarasca...*, p. 99.

un río; todos estos espacios son inhabitables para los humanos o requieren ser transformados para posibilitar el asentamiento.<sup>33</sup> El monte es el único de dichos espacios en el que puede incursionar una persona viva y, como ya hemos visto, tales espacios suelen permitir el encuentro con las divinidades, sin embargo, la incursión en él también supone hoy una serie de peligros que pueden incluso desembocar en la muerte.<sup>34</sup>

De hecho, el hombre común de la actualidad es tan ajeno a tales lugares que para evitar percances debe anunciar su presencia con un silbido o grito particular. El hecho de que un pretendiente anuncie su llegada a la morada de la amada del mismo modo sugiere que la relación del hombre con el monte es semejante a la que mantiene con su futura familia política.<sup>35</sup> Así pareciera ser que para los p'urhépecha los seres del cerro aparecen como una suerte de alteridad a la que es posible tener acceso sólo si se siguen pautas de comportamiento especiales.

También contamos con claras evidencias de que, ocasionalmente, los dioses podían figurar bajo formas muy distintas de la humana. Tenemos menciones de ídolos en forma de perro o mono, lagarto, pez, león, armadillo y, por supuesto, coyote.<sup>36</sup> La *Relación de Michoacán* nos dice que Curicaueri se presentó ante la manceba del señor de Ucareo bajo la forma de un águila blanca con una verruga en la frente, que un pescador fue raptado por un dios caimán y que los dioses del cielo se podían manifestar como aves de rapiña.<sup>37</sup> Es el mismo caso de los diablos que, según el *Códice Plancarte*, asistían a Vacuxen en forma de águilas, serpientes y lobos.<sup>38</sup> Al menos en el caso de Curicaueri parece claro que la adopción de una apa-

<sup>33</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 10, 14v, 38v-39, 63v, 65, 79v. Ramírez, “Relación sobre la residencia...”, p. 360.

<sup>34</sup> La literatura oral contemporánea está llena de relatos de personajes que enferman, se pierden o mueren a consecuencia del encuentro con seres como los *sumbatsi* o la *miringua*. La creencia antigua en esta clase de personajes se atestigüa en los diccionarios del siglo XVI. *Diccionario grande...*, v. II, p. 337-338; Gilberti, *Diccionario...*, p. 511. Véase también Motte-Florac, “Santos, humores y tiempo...”, p. 194; Cárdenas Fernández, *Los cuentos en lengua p'orhé...*, p. 144, 375; Gallardo Ruiz, *Hechicería, cosmovisión y costumbre...*, p. 117, 147-148; Nuño Gutiérrez, “La relación naturaleza-cultura en una comunidad purépecha...”, p. 50-52.

<sup>35</sup> Miguel Monje, comunicación personal, 2008. En trabajo de campo por Erongarícuaro, Michoacán; Ramírez Herrera, *La vida cotidiana de las mujeres purhépecha de Cherán*, p. 59.

<sup>36</sup> “Relación de Cuiseo de la Laguna”, en *Relaciones geográficas...*, p. 82. Beaumont, *Crónica de Michoacán*, v. II, p. 46; León, *Los tarascos...*, p. 184-185; *Proceso, tormento y muerte del Caçonzi...*, p. 26; Rojas González, “Los tarascos en la época colonial”, en *Los tarascos: monografía histórica, etnográfica y económica*, Lucio Mendieta y Núñez (dir.), México, Imprenta Universitaria, 1940, p. 86.

<sup>37</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 17, 36v, 38v.

<sup>38</sup> *Códice Plancarte*, p. 14. Hemos dicho en un trabajo preliminar que, aunque no es posible determinar con certitud si existió o no un nahualismo p'urhépecha, encontramos una serie de nociones que sugieren la existencia de elementos nahuálicos en su cultura. Véase Roberto Martínez González, 2009a,

riencia zoomorfa no eclipsa totalmente sus capacidades humanas, pues el texto nos dice que él podía hablar aún cuando apareciera como ave.<sup>39</sup> Otra de las formas que podían adoptar las divinidades es la de piedras: contamos, por un lado, con la ya citada forma de núcleo de obsidiana del bulto de Curicaueri y, por el otro, la presencia de los dioses chichimecas en las peñas que servirían de asiento al templo de Pátzcuaro. En este último caso, el hecho de que se reconozca a las deidades en rocas “como ídolos por labrar” sugiere que el dios se encuentra en la piedra aún antes de que ésta se convierta en escultura.<sup>40</sup>

Es cierto que también se atribuían cualidades metamórficas a algunos hombres especiales: “Horadábanse las orejas; echábanse en ríos hondos y estábanse allí metidos, decían que de allí salían valientes, unos hechos tigres, otros leones y, otros, lagartos, y otros culebras, y que en efecto se transformaban estas figuras como en España las brujas”.<sup>41</sup> La diferencia radica en el hecho de que, para los dioses, tomar una forma diferente no necesariamente implica renunciar a todas las anteriores; un numen puede, por ejemplo, ser bulto sagrado sobre la tierra y antropomorfo en el cielo. De modo que, más que su carácter multiforme, lo propiamente divino es la multilocalidad.<sup>42</sup> Es, posiblemente, con relación a este mismo tipo de cualidades que los seres sobrenaturales pueden introducirse en el cuerpo de un humano y controlar sus acciones a voluntad.<sup>43</sup>

“Sobre la existencia de un nahualismo purépecha y la continuidad cultural en Mesoamérica”, *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, v. XXX, n. 117, p. 213-262. Hasta donde sabemos, en Michoacán, la mención más temprana del término *nahual*, o *nagual*, *nahualli*, *nawal*, es un proceso inquisitorial de 1774 en el que una mujer llamada María Isabel se negó a entregar unos muñecos llenos de espinas “porque le quitan el pie de la nauala”. Véase Archivo Histórico Manuel Castañeda Ramírez, legajo 44 en 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. 129. En un proceso del siglo XVI, se menciona a ciertos *naguales* que, cerca de Pátzcuaro, agredieron físicamente a un mensajero de don Antonio Huitziméngari, sin embargo, nada en el documento parece indicar que se haya tratado de ritualistas y, por consiguiente, más bien se debió aludir a indígenas nahuas y no a verdaderos *nanahualtin*. Véase Rodrigo Martínez Baracs y Lydia Espinosa Morales, *La vida michoacana en el siglo XVI. Catálogo de los documentos del siglo XVI del Archivo Histórico de la Ciudad de Pátzcuaro*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999, p. 55.

<sup>39</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 37.

<sup>40</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 72v, 138.

<sup>41</sup> “Relación de Ajuchitlan” en *Relaciones geográficas...*, p. 36. Véase también Alcalá, *Relación...*, f. 98.

<sup>42</sup> Algo que también se observa en el caso de Cueráuaperi, quien podía habitar simultáneamente en el cielo y el oriente. Alcalá, *Relación...*, f. 10.

<sup>43</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 10v.

Otra de las propiedades divinas es la posibilidad de contagiar sus cualidades a sus partes o los objetos adyacentes. Esto sucede, por ejemplo, con las navajas que se extraen de la piedra-bulto de Curicaueri y la manta que la esposa de Ticatame debía sustraer del bulto de Vaçóriquare.<sup>44</sup> En ambos casos, parece tratarse de un mecanismo metonímico por el que la parte representa el todo o la proximidad con el bulto confiere al objeto cualidades semejantes. Asimismo, los dioses se valen de emisarios animales para transmitir sus designios a los hombres y se aparecen en sueños para tratar con individuos particulares.<sup>45</sup> De igual modo, notamos que las deidades no sólo son capaces de cambiar de forma a voluntad, sino que también pueden alterar la apariencia o forma de otros —tal como sucedió al hijo de Hopotaco por vía de Avicanime o a los sacerdotes de Xaratanga por intermedio de su deidad.<sup>46</sup>

No obstante, la capacidad más relevante en las divinidades parece ser aquella que involucra su potencial creativo y destructivo. Los dioses, como hemos visto, crearon a los hombres y destruyeron a los prehombres cuando éstos no cumplieron con sus expectativas.<sup>47</sup> Traen las nubes, lluvias y mantenimientos, pero también producen hambrunas y tormentas.<sup>48</sup> Ordenan el mundo, dan origen al tiempo y crean al sol.<sup>49</sup> Los númenes vigilan el desarrollo moral de los hombres y castigan su mal comportamiento —en particular la falta de ofrendas y sacrificios— con enfermedades y derrotas en la guerra.<sup>50</sup>

Recapitulando, lo que hasta ahora se ha dicho sobre la noción p'urhépecha de persona podemos decir que se define a través de aspectos sustanciales —se requiere tener un cuerpo humano—, relacionales —implica la plena integración a una red social— y potenciales —en el mito, la plena humanidad no sólo se alcanza por una forma acabada sino por la adquisición de capacidades como el movimiento y la reproducción. Dadas estas características podemos preguntarnos si para los tarascos las deidades podrían ser consideradas como personas. Hemos visto que los

<sup>44</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 65v, 109v.

<sup>45</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 124.

<sup>46</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 41, 68-68v, 126.

<sup>47</sup> Ramírez, “Relación sobre la residencia...”, p. 359.

<sup>48</sup> Ramírez, “Relación sobre la residencia...”, p. 359; Alcalá, *Relación...*, f. 10-10v, 65v, 67v.

<sup>49</sup> Véase capítulo sobre los orígenes de los tarascos. Ramírez, “Relación sobre la residencia...”, p. 360. *Huriyata*, que alude tanto a la coronilla como al helioastro, se refiere al tiempo y, como unidad, a la longitud del día; incluso, hoy en día se supone que con su aparición dio inicio la cuenta cronológica. Al igual que “sol”, el término *cutsi* “luna” designa una unidad de tiempo, traducida por mes”, que refiere a un periodo de veinte días. *Diccionario grande...*, v. I, p. 256-257, 490. Gilberti, *Diccionario...*, p. 297. María Rosa Nuño Gutiérrez, “La relación naturaleza-cultura en una comunidad purépecha...”, p. 62. Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 48v, 56.

<sup>50</sup> Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 14v, 73v.

númenes prehispánicos poseen un cuerpo antropomorfo, conforman una sociedad, socializan con los humanos y, al parecer, cuentan con todas las capacidades de los hombres. Sin embargo, también hemos visto que las divinidades gozan de múltiples cualidades que se encuentran ausentes en la gente, radican en lugares usualmente inhabitables para los humanos comunes y, aunque su aspecto es semejante, parece claro que el cuerpo divino no es igual al del indígena.

En virtud de ello, podemos considerar que los dioses p'urhépecha no son propiamente personas sino más que personas. Las diferencias entre hombres y dioses son de índole potencial, esencial y contextual, mas es la posesión de una vida social prácticamente idéntica la que permite el establecimiento de relaciones entre la sociedad y la sobrenaturaleza bajo parámetros semejantes a los que los humanos emplean para interactuar entre sí.

### GESTIÓN DE LA SOBRENATURALEZA

Tal vez pecando de un funcionalismo excesivo, y en clara oposición a algunas propuestas recientes, considero a la ideología no como algo dado sino como una construcción social cuya existencia busca responder a necesidades específicas. De modo que si una sociedad se dota de un universo poblado de seres trascendentes que detentan y administran los recursos que requiere para su pervivencia, esa sociedad también debió proveerse de los medios para tratar con ellos. En otras palabras, la sobrenaturaleza no se crea simplemente por una necesidad explicativa limitada por las condiciones materiales, sino que su existencia permite al hombre manipular aquello a lo que por medios tecnológicos no es posible acceder.

Así, en el apartado siguiente, procuraremos definir los principales atributos de los personajes y medios de los que disponían los antiguos tarascos para interactuar con el entorno a través de las deidades.

### UN ACERCAMIENTO A LOS RITUALISTAS TARASCOS

De acuerdo con el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* un sacerdote es, simplemente, una “persona dedicada y consagrada a hacer, celebrar y ofrecer sacrificios”.<sup>51</sup> En los diccionarios de religión, se suelen encontrar dos indicadores constantes de la función sacerdotal; el primero es la práctica sacrificial

<sup>51</sup> *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, en <http://buscon.rae.es>, consultado el 9 de septiembre de 2011.

y el segundo la realización de rituales en representación de una cierta colectividad.<sup>52</sup> La cuestión es que en Michoacán –y Mesoamérica, en general– existían múltiples personajes dedicados a dichas funciones y su estatus iba desde la gente común hasta los propios dioses pasando por el *cazonci*.<sup>53</sup>

En la Biblia, el sacerdote –del latín *sacerdos*, “don sacro”–, es la persona debidamente consagrada para mediar en las relaciones entre Dios y la sociedad, y para hacer sacrificios por los pecados de los hombres. El fundamento de su función radica en el hecho de que, por naturaleza, el hombre no goza del favor de la deidad y por consiguiente requiere de personajes que conozcan los caminos del Señor y puedan llevar a cabo la reconciliación. Además de administrar los ritos, el sacerdote es un maestro religioso del pueblo. En el cristianismo, donde se supone la existencia de un pueblo de sacerdotes –en cuanto a que todos participan en la eucaristía– pero cuyo único verdadero sacerdote es Cristo, el cura aparece simplemente como aquel que actúa en lugar de la divinidad.<sup>54</sup>

Ya hemos visto que las crónicas tempranas suelen distinguir dos grandes clases de ritualistas: los “sacerdotes”, por un lado, y los “médicos”, “hechiceros”, “brujos”, etcétera, por el otro. En este sentido, podemos esperar que los hombres reconocidos por los cronistas como sacerdotes indígenas deberían ser personajes públicos, encargados de la administración de los rituales y dotados de ciertas funciones pedagógicas frente al común de la población.<sup>55</sup>

La tercera parte de la *Relación de Michoacán* distingue once diferentes tipos de sacerdotes, con atributos y funciones específicas; la cuestión es que, en el resto del texto, el cronista se preocupa muy poco por especificar de qué tipo de ritualista se habla. De hecho, sólo cinco de los personajes listados son mencionados en otras secciones de nuestra fuente y, por el contrario, encontramos otros dos sacerdotes –los *vatárecha* y los *hauiripicipecha*– que no figuran en la sección consagrada a los

<sup>52</sup> Véase *Diccionario Espasa de religiones y creencias*, p. 679; Willard G. Oxtoby, “Priesthood, an overview” en Mircea Eliade (ed.), *The enciclopedia of religión*, tomo 11-12, p. 528; Pike E. Royston, *Diccionario de religiones*, Elsa Cecilia Frost (traducción y adaptación), México, Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 402.

<sup>53</sup> Véase Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 41, 88v, 123.

<sup>54</sup> *Diccionario bíblico*, en <http://www.wikicristiano.org/diccionario-biblico>, consultado en 9 de septiembre de 2011.

<sup>55</sup> Es interesante notar que, así como los españoles consideraron a ciertos ritualistas indígenas como sacerdotes, los tarascos vieron a los frailes como *cúritecha*. Véase Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 53-53v.

ritualistas.<sup>56</sup> Es por ello que, para entender sus funciones, aquí hemos preferido partir de una descripción genérica de sus prácticas y atributos.

Ninguna crónica explica el origen del sacerdocio, mas el hecho de que en la “Relación de Ajuchitlan” se califique al hombre que sobrevivió al diluvio que antecedió a la era actual como *teopixqui* tiende a señalar que dichas funciones existieron desde el origen de la humanidad.<sup>57</sup> En la *Relación de Michoacán* parece claro que los chichimecas ya tenían sacerdotes antes de asentarse en la cuenca de Pátzcuaro y, en ese sentido, pareciera ser que aunque el sacrificio humano se adquiere tras el contacto con los autóctonos, la función sacerdotal estaba de antemano presente en ambos grupos.<sup>58</sup>

Tampoco poseemos datos precisos sobre la forma en que los sacerdotes tarascos adquirirían su cargo, pero ninguna de las fuentes disponibles sugiere la existencia de escuelas especializadas semejantes al Calmecac mexicana.<sup>59</sup> La *Relación de Michoacán* dice que “veníanles por linaje estos oficios”; el problema es que, en otros pasajes de la misma fuente, queda en claro que algunos de tales ministros podían obtener su condición por designación de un gobernante.<sup>60</sup> Esto parece más o menos concordar con lo descrito por la “Relación de Cuiseo de la Laguna” donde se anota que tales ritualistas “eran elegidos de los principales y por voto del pueblo. Y les duraba el cargo un año, después de lo cual se casaban a su modo”.<sup>61</sup> Es entonces probable que los sacerdotes fueran electos por el señor o el común de la población siempre y cuando pertenecieran a una estirpe o grupo social específico. Lo relevante aquí es que tales personajes son seleccionados por los seres humanos, no por la deidad, y, al menos en el caso de los chichimecas convertidos en ritualistas por un señor isleño, parece claro que la elección deriva de su mayor proximidad a la deidad patrona de su grupo de origen —en este caso, Curicaueri.

Más allá del *petámuti*, como cabeza de la Iglesia, y la existencia de un “sacerdote mayor” en cada templo, carecemos de datos precisos sobre la estructura jerár-

<sup>56</sup> Véase Alcalá, *Relación...*, f. 10v, 11-11v, 67v.

<sup>57</sup> “Relación de Ajuchitlan”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI...*, p. 36. *Teopixque* es un término náhuatl que significa “guardián de los dioses” y que se encuentra ampliamente documentado en las fuentes del centro de México. Véase, por ejemplo, Sahagún, *Florentine Codex...*, libro I, p. 75, libro II, p. 109, libro III, p. 69, libro VI, p. 161, libro VIII, p. 4 39, 52, 61, 62, 63, 64, 65, 81, libro X, p. 169, 194, libro XI, p. 68.

<sup>58</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 63.

<sup>59</sup> Véase Sahagún, *Florentine Codex...*, libro III, p. 61.

<sup>60</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 102v, 121.

<sup>61</sup> “Relación de Cuiseo de la Laguna” en *Relaciones geográficas del siglo XVI...*, p. 83.

quico-religiosa prehispánica.<sup>62</sup> La tercera parte de la *Relación de Michoacán* describe distintas especialidades sacerdotales, pero ignoramos cuál podría haber sido la cadena de mandos.

En cuanto a sus funciones, contamos con múltiples menciones de sacerdotes que participaban o dirigían danzas rituales; entre otras cosas, se bailaba con las imágenes de las deidades, las insignias señoriales de un *cazonci* muerto y las pieles de las víctimas sacrificiales.<sup>63</sup> Hemos visto en el capítulo relativo al cuerpo y la imagen corporal que la capacidad de movimiento era uno de los elementos clave para la definición de lo propiamente humano, de modo que hacer bailar aquello que, por definición, es ausente o inanimado muy bien pudiera haber tenido la intención de dotarles de cierta humanidad o subjetividad. Es posible que la costumbre de cargar las representaciones de los dioses —una actividad propia del *tiuime*— y llevarlas a la guerra —cosa que hacían los *cúritiecha*— haya tenido una intención semejante, pues, al menos en una ocasión, se explica que a los portadores “les llaman de aquel nombre de aquel dios que llevan a cuestras”.<sup>64</sup>

Con frecuencia los sacerdotes aparecen en las fuentes depositando ofrendas de leña, tabaco e incienso a las deidades; incluso se menciona a un “sacerdote mayor”, “deputado sobre la leña de los fogones del dios del fuego” y a especialistas dedicados a poner incienso en los braceros —los *curizitacha* o *curípecha*— y hacer traer leña —los *curitiecha*.<sup>65</sup> También se registran ofrendas alimentarias, a cargo de mujeres diputadas especialmente para ello, y de sangre humana para el fuego y una mujer poseída por la diosa Cueráuaperi.<sup>66</sup> La actividad ofrendaria mejor documentada es, sin duda, la correspondiente a la llamada “ceremonia de la guerra” —de la que Espejel presenta una minuciosa definición.<sup>67</sup> Aunque, seguramente, la parte perdida de la *Relación de Michoacán* debió contener una descripción detallada de la misma, sabemos que ésta consistía en una serie de ofrendas de olores, plegarias y prácticas adivinatorias dedicadas a obtener los favores divinos en la actividad bélica —más específicamente, hacer que los enemigos enfermaran.<sup>68</sup> Lo relevante aquí es que dicho ritual no parece haber incluido sacrificios humanos, cosa que sí sucede al término de una campaña militar. Si, como se ha visto, existía una suerte de comer-

<sup>62</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 11.

<sup>63</sup> Véase Alcalá, *Relación...*, f. 10, 10v, 31, 136v; “Relación de Cuiseo de la Laguna” en *Relaciones geográficas...*, p. 82-83.

<sup>64</sup> Véase Alcalá, *Relación...*, f. 11, 16-16v, 34v, 90v.

<sup>65</sup> Véase Alcalá, *Relación...*, f. 11, 63, 67v, 110v, 113.

<sup>66</sup> Véase Alcalá, *Relación...*, f. 10v, 38, 110v.

<sup>67</sup> Espejel Carbajal, *La justicia y el fuego...*, v. I, 201-202.

<sup>68</sup> Véase Alcalá, *Relación...*, f. 11v, 13-14v, 17, 35, 73, 95v, 127.

cio de sangre entre los hombres y los dioses, esta clase de prácticas más bien parecería tener una intención propiciatoria y, en ese sentido, la ofrenda sería más una parte del proceso de petición que un contradon.

Obviamente también el sacrificio, ejercicio sacerdotal por excelencia, se encontraba dentro del rango de acción de los ritualistas tarascos. Son sacerdotes quienes reciben a los cautivos en la ciudad y los conducen al altar de los dioses, son ellos quienes los presentaban al *cazonci* y quienes los depositaban en las cárceles hasta la ceremonia en que serían dedicados. Son sacerdotes quienes eligen a las víctimas entre los prisioneros y quienes los inmolan; incluso se supone la existencia de una clase sacerdotal dedicada a recoger los cadáveres de los sacrificados y destazarlos para el banquete ceremonial.<sup>69</sup>

Sin embargo, si hacemos un análisis detallado de las fuentes, también podemos observar que los sacerdotes no eran los únicos personajes capaces de hacer o dirigir rituales. La danza ritual no es de modo alguno exclusiva de la clase sacerdotal, pues tenemos menciones de gobernantes, mujeres y hombres comunes que participaban en este tipo de prácticas, y, al menos, los nobles y señores también solían animar los restos de las víctimas sacrificiales —en particular, las pieles— en ceremonias específicas, incluso conocemos el caso de la hija de un señor que solía ataviarse como la diosa Xaratanga.<sup>70</sup> La ofrenda tampoco es restrictiva de los sacerdotes. Las mujeres ofrecen mantas o comida a los dioses y recogen mazorcas de maíz para la fiesta de Vapánsquaro, los mandatarios hacen sahumeros en la “casa de los papas” y un recién casado acompaña con fuego sus oraciones en los templos; de hecho, tenemos muchas más referencias sobre dones de leña por parte de los señores que por la de los especialistas rituales.<sup>71</sup> Las plegarias, velas y autosacrificios son particularmente recurrentes entre los gobernantes.<sup>72</sup> El contacto directo con las deidades se atestigua tanto en ritualistas como entre los gobernantes y la gente común.<sup>73</sup> Son los señores y no los sacerdotes quienes se encargan de bañar al *cazonci* muerto y sus acompañantes durante las exequias,<sup>74</sup> y al menos ocasionalmente eran los gobernantes quienes se encargaban de contar los días antes de que tuviera lugar un com-

<sup>69</sup> Véase Alcalá, *Relación...*, f. 10, 11v, 15-15v, 97.

<sup>70</sup> Véase Alcalá, *Relación...*, f. 11v, 54, 95v, 106, 110v, 113, 136, 137. *Proceso, tormento y muerte del Cazonzi...*, p. 68, 89, 94, 102.

<sup>71</sup> Véase Alcalá, *Relación...*, f. 28, 63, 63v, 64v, 67, 77, 88, 91, 92v, 98, 98v, 100v, 102v, 103, 104, 105v, 109, 111v, 116, 137, 6, 22; “Relación de Cuiseo de la Laguna”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI...*, p. 83.

<sup>72</sup> Véase Alcalá, *Relación...*, f. 17v, 23v, 64v, 82, 96v, 104v, 106-107.

<sup>73</sup> Véase Alcalá, *Relación...*, f. 36v, 38v-39, 41, 122v, 123v-124.

<sup>74</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 30.

bate; “—¡Mirá questá contando los días el *cazonci*, nuestro rey, para que demos batalla a nuestros enemigos!”.<sup>75</sup>

La cuestión del alosacrificio —sacrificio del otro— es algo más compleja; pues aunque la *Relación de Michoacán* indica sobre los *axáméncha* “que eran los sacrificadores, y desta divinidad era el *caçonci* y los señores”, en ningún lado se dice que tales ritualistas, y mucho menos los señores, hayan realizado inmolationes rituales humanas.<sup>76</sup> De hecho, el objeto óseo que en las láminas aparece asociado a estos personajes parece más un punzón de autosacrificio que un cuchillo ceremonial.<sup>77</sup> Y cuando el texto nos dice que Hiquingaje se volvería “sacrificador”, lo que hace el personaje no es realizar cardiectomías en el templo sino hacer penitencia: traer leña, ayunar y hacer autosacrificio.<sup>78</sup> Salvo el ofrecimiento de venados a los dioses, tampoco se mencionan alosacrificios en relación a otros gobernantes y en lugar de ello parecen mucho más frecuentes las automortificaciones.<sup>79</sup>

Así, aunque los datos no son concluyentes, nosotros nos inclinamos a pensar que en condiciones ordinarias el sacrificio humano sí era exclusivo de la clase sacerdotal.

A pesar de que la tercera parte no dice nada al respecto, en la segunda sección de la *Relación de Michoacán* se observa que, en múltiples ocasiones, son los sacerdotes quienes se encargan de transmitir los mensajes de los gobernantes a los pueblos vecinos.<sup>80</sup> Son sacerdotes quienes van a negociar con el enemigo la recuperación de los cadáveres de los señores caídos, es un *cúritiecha* quien lleva la noticia de que ha muerto un señor y es este mismo tipo de ritualista quien se encarga de entregar a la novia durante la boda. El sacerdote mayor anuncia al recién electo que ha de ser entronizado y lo presenta ante los caciques como futuro *cazonci*. Y son los sacerdotes de Cueráuaperi, y no quien fuera poseída por la diosa, quienes dan aviso al señor de los agüeros de la conquista.<sup>81</sup>

Los ritualistas michoacanos se encargaban de difundir los relatos míticos entre los legos. Es bien conocido que en la fiesta de Equata consquaro el *petámuti*

<sup>75</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 17. Tal vez, esto refiera a la existencia de un calendario adivinatorio semejante al *tonalpohualli* de los nahuas del centro de México. Véase Sahagún, *Florentine Codex...*, libro IV.

<sup>76</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 11; Véase Espejel, *La justicia y el fuego...*, v. II, p. 223-224.

<sup>77</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 9, 35v.

<sup>78</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 117v.

<sup>79</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 77v, 82, 90v, 116v.

<sup>80</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 79, 80, 80v, 81v, 83v, 97, 38v. En otras muchas ocasiones se habla de “viejos” que actúan como mensajeros, mas como este título también se daba a los ritualistas es probable que, en realidad, tengamos muchas más evidencias de este tipo de actividades sacerdotales.

<sup>81</sup> Véase Alcalá, *Relación...*, f. 22, 24v, 26v, 33-34, 36, 76v.

debía narrar la historia de los ancestros y que los “sacerdotes menores” la divulgaban entre los pueblos, pero también sabemos que los sacrificadores se ocupaban de “decir la historia de los huesos”, que otros personajes contaban “los sucesos de sus guerras”, que “sabían las historias de sus dioses e sus fiestas” y que, en general, los especialistas solían indicar “lo que debían honrar aquel dios, y lo que avía hecho por ellos”.<sup>82</sup> Ocasionalmente, “revestíase el Demonio en uno de los indios que estaban dedicados para los templos, como n[uest]ros sacerdotes, y aquél, a veces, como predicador, puesto en lo alto del *cuy*, hablaba al pueblo y predicaba”.<sup>83</sup>

Lo interesante aquí es que también las deidades parecen haber dispuesto de mensajeros para mediar con los hombres. Tenemos, en primer lugar, el caso de Sirunda arán, quien comunica a Querenda angápeti las acciones emprendidas por Carocomaco para ganar sus favores.<sup>84</sup> En segundo, a Curita Caheri, “el mensajero de los dioses”, quien, por el significado etimológico de su nombre, “gran sacerdote”, parece haber sido la divinidad emblemática de la función sacerdotal. Es este último personaje el que, además de crear y destruir a los primeros hombres, en un primer momento, recibe el agüero de la conquista por parte de Cueráuaperi y delega a su hermano el trasmitirlo a los otros dioses.<sup>85</sup>

Al menos en el caso de los emisarios de Motecuhzoma parece claro que el sacrificio podía ser una vía de comunicación entre los hombres vivos y los seres que pueblan los espacios míticos. Se dice que cuando llegaron de vuelta los mexica a Michoacán, Zuangua ya había muerto y por ello su hijo decide sacrificarlos para que le trasmitieran el mensaje correspondiente: “—No sabemos qué es el mensaje que traen; vayan tras mi padre a decillo allá adonde va, al infierno [...] Y compsiéronlos como solían componer los cativos y sacrificáronlos en el *cu* de Curicaueri y Xaratanga”.<sup>86</sup> En la “Relación de Acámbaro” se explica que “si en las guerras prendían [a] alguna persona, los sacrificaban delante dellos y le rogaban les diese victoria contra sus enemigos”.<sup>87</sup> Y es también en relación con el sacrificio que los sacerdotes podían trasmitir los designios divinos al pueblo: “Era muy

<sup>82</sup> Véase Alcalá, *Relación...*, f. 62v, 121, 136. “Relación de Cuiseo de la Laguna” en *Relaciones geográficas...*, p. 83. Ramírez, “Relación sobre la residencia...”, p. 361.

<sup>83</sup> “Relación de Tiripitío” en *Relaciones geográficas...*, p. 341.

<sup>84</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 111v-112v.

<sup>85</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 37, 48v.

<sup>86</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 43.

<sup>87</sup> “Relación de Acámbaro” en *Relaciones geográficas...*, p. 63. Entre los antiguos nahuas del centro de México, el término *tlamacaçqui*, tradicionalmente traducido por “sacerdote”, alude tanto a los ritualistas humanos como a ciertas deidades proveedoras. Véase José Contel y Katarzyna Mikulska-

ordinario el aparécerseles el demonio en varias figuras; particularmente quando, después de aver sacrificádole, le cantaban los cantares que para eso tenía; y particularmente se aparecía a los sacerdotes mayores, mandándoles que hiciesen matar a muchos”.<sup>88</sup>

Como ya se ha visto, las fuentes antiguas reconocen la existencia de ciertos especialistas rituales que, aparentemente, no estaban comprendidos entre los llamados “sacerdotes”. Por desgracia, los escasos datos disponibles ni siquiera nos permiten definir mínimamente sus cualidades esenciales. Es por ello que para comprender mejor la especificidad del sacerdocio tarasco contrastaremos sus principales características con las del *sikwame* contemporáneo. Es probable que, tras la desaparición de las Iglesias prehispánicas, los *sikwamecha* hayan terminado por cumplir funciones que originalmente no poseían y que, después de casi cinco siglos de dominación colonial, hayan perdido ciertas cualidades para reemplazarlas por las que tipifican a la bruja europea, sin embargo, consideramos que, a falta de mejores alternativas, lo poco o mucho que conserven tales personajes de tiempos antiguos puede ayudarnos a alcanzar los fines que se persiguen.<sup>89</sup> Lo que se presenta a continuación no pretende ser un estudio pormenorizado de esta clase de ritualistas sino tan sólo un esbozo general que nos permita poner en relieve las cualidades y funciones de los sacerdotes prehispánicos.

En las fuentes antiguas, se adjudica el título de médico —traducido por *xurhiski*— a ciertos personajes que, además de curar, parecen haber sido capaces de producir enfermedades, adivinar el futuro, causar o resolver problemas amorosos, encontrar objetos perdidos y descubrir a sus ladrones. Ignoramos el modo en que tales personajes podrían haber adquirido sus funciones, mas sabemos que existió un diputado sobre ellos que mandaba sobre sus acciones.<sup>90</sup> Aunque en época contemporánea se conserva el término *xurhiski* y tal personaje mantiene la mayoría de sus funciones, suele prevalecer la idea de que éste sólo actúa como terapeuta empírico y, cuando usa o abusa de ciertas facultades sobrenaturales, suele más bien considerársele como *sikwame*.<sup>91</sup>

Dabrowska, “Mas nosotros que somos dioses nunca morimos. Ensayo sobre *tlamacazqui*: ¿Dios, sacerdote o qué otro demonio”, Mecanuscrito de los autores, 2011.

<sup>88</sup> Ramírez, “Relación sobre la residencia...”, p. 361.

<sup>89</sup> La *Relación de Michoacán* presenta tres grandes clases de ritualistas; los “sacerdotes”, los “médicos” y los “hechiceros”. El problema es que, a veces, pareciera ser que se trata de los mismos personajes; se habla de “sacerdotes y hechiceros”, “hechiceros y médicos”. Alcalá, *Relación...*, f. 53, 133v.

<sup>90</sup> “Relación de Chilchotla” en *Relaciones geográficas...*, p. 110; Alcalá, *Relación...*, f. 8v, 29, 45v, 61v.

<sup>91</sup> Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p’urhépecha...*, p. 180.

En términos generales los *sikwamecha* son, sobre todo, mujeres que se valen de ciertos poderes sobrenaturales para tratar las diversas problemáticas que afectan la vida de las personas.<sup>92</sup> Dotados de una alineación ambivalente, tales personajes pueden tanto curar y prevenir como causar enfermedades, resolver o desatar conflictos amorosos, adivinan el pasado y el futuro de los hombres, encuentran objetos perdidos y descubren a los responsables de hurtos.<sup>93</sup> Entre los múltiples poderes que se les imputan son recurrentes las capacidades de volar, de hacerse invisibles y la de transformarse en tecolote, guajolote, gato y otros tantos animales domésticos o nocturnos.<sup>94</sup> Se dice que cuando practican la brujería los *sikwamecha* se dirigen por la noche a los cerros, barrancas y cuevas desoladas para negociar con seres considerados peligrosos, como *japingua*, *miringua* o los muertos; y es a través de ofrendas y súplicas que logran obtener sus favores ya sea para salvar la vida de un paciente o para infundir diversas patologías a sus enemigos.<sup>95</sup>

Aunque, en principio, la condición de *sikwame* tiende a transmitirse al interior de la familia, también se suele decir que, para fungir como tal, se requiere ser de “sangre”, “pensamiento” o “espíritu” fuerte.<sup>96</sup> Las novicias deben pasar por un proceso de aprendizaje al lado de alguna de sus ascendentes para, al término de su instrucción, superar una serie de pruebas, en un espacio alejado del poblado, que culminan con la realización de un pacto con entidades potencialmente nocivas. En algunos casos, se espera, además, que tales mujeres violen algún sepulcro para apropiarse de aquellos restos humanos que, cuidadosamente resguardados, le servirán

<sup>92</sup> Archivo Histórico Casa de Morelos (en adelante AHCM), Ramo Inquisición, *El señor Inquisidor fiscal de este santo oficio Contra Maria y Xetrudis hermanas hijas de vna Manuela ya difunta, vecinas de dicha Ciudad Por Maestras de supersticiones hereticas*, Salvatierra, 1743; AHCM, *El secretario que haze ofizio de señor fiscal contra Joseph Miguel de Torres y Moya y contra una muger que comúnmente llaman la Guarí Negra*, Guanajuato, 1745; AHCM, *El señor fiscal de este santo ofizio contra Vna curandera*, San Miguel el Grande, 1746; Velásquez Gallardo, *La hechicería en Charapán...*, p. 124. Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p'urhépecha...*, p. 20; Ralph Beals, *Cherán: un pueblo de la sierra tarasca*, Agustín Jacinto Zavala (trad.), Zamora, El Colegio de Michoacán, 1992, p. 372.

<sup>93</sup> Velásquez Gallardo, *La hechicería en Charapán...*, p. 124; León, “Los indios tarascos del lago de Pátzcuaro”, p. 161-162; Beals, *Cherán...*, p. 377.

<sup>94</sup> Velásquez Gallardo, *La hechicería en Charapán...*, p. 124; Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p'urhépecha...*, p. 24; Gallardo Ruiz, *Hechicería, cosmovisión y costumbre...*, p. 192; Beals, *Cherán...*, p. 373.

<sup>95</sup> Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p'urhépecha...*, p. 213, 232; Gallardo Ruiz, *Hechicería, cosmovisión y costumbre...*, p. 179; Velásquez Gallardo, *La hechicería en Charapán...*, p. 124.

<sup>96</sup> Velásquez Gallardo, *La hechicería en Charapán...*, p. 126; Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p'urhépecha...*, p. 26, 184; Gallardo Ruiz, *Hechicería, cosmovisión y costumbre...*, p. 149; Dirección General de Culturas Populares, *Notas sobre el curanderismo en la Meseta Tarasca*, Cuadernos de Trabajo 3, México, Secretaría de Educación Pública, 1981, p. 18.

de amuleto durante sus funciones. Como pago por el don recibido, a partir de entonces, la aspirante se comprometerá a matar gente por medio de sus hechizos.<sup>97</sup>

De modo que, aunque puedan ser útiles a su comunidad, siempre se les verá como eminentemente peligrosas. De hecho, los *sikwamecha* aparecen hoy como la última instancia a la que se puede recurrir para recuperar la salud cuando los terapeutas más convencionales ya han fracasado en sus intentos.<sup>98</sup> El trato con esta clase de ritualistas se encuentra enmarcado por el conflicto, pues no sólo se dice que combaten entre sí —a veces, simulando una pelea con cuchillos— para dañar o proteger a los clientes, sino que además las patologías que atienden o provocan suelen ser motivadas por el deterioro de las relaciones sociales al interior de la colectividad.<sup>99</sup>

Sin embargo, también se ha observado que raras veces los ritualistas se presentan abiertamente como *sikwamecha* y, más comúnmente, afirman ser *xurhiskiecha*.<sup>100</sup> De hecho, se indica que quienes sean descubiertos practicando brujería corren el riesgo de terminar ejecutados.<sup>101</sup> Hasta donde sabemos, se suele ver como *sikwame* a mujeres dedicadas a la terapéutica que carecen de marido, son demasiado dominantes o, incluso, a quienes tienen reputación de prostitutas.<sup>102</sup> Así, pareciera ser que la diferencia entre *sikwame* y *xurhiski* no depende tanto de sus funciones sino de su reputación al interior de la comunidad, de modo que todo *xurhiski* es también potencialmente *sikwame*.

En contraste con los *sikwamecha* contemporáneos podemos ver que mientras éstos son predominantemente femeninos los sacerdotes —a excepción, tal vez, de las mujeres recluidas en los templos para hacer ofrendas a los dioses— son general-

<sup>97</sup> Velásquez Gallardo, *La hechicería en Charapán...*, p. 127-132; Barba de Piña Chan, “Apuntes no sistematizados...”, p. 374; Dirección General de Culturas Populares, *Notas sobre el curanderismo...*, p. 27; León, “Los indios tarascos...”, p. 161; Beals, *Cherán...*, p. 373.

<sup>98</sup> Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p'urhépecha...*, p. 224.

<sup>99</sup> Velásquez Gallardo, *La hechicería en Charapán...*, p. 147. Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p'urhépecha...*, p. 20. Acevedo Barba et al., *Mitos de la Meseta Tarasca...*, p. 72; Beals, *Cherán...*, p. 375. El daño siempre es visto como un castigo; existe un orden que ha sido quebrantado y es necesario repararlo. “El individuo afectado no lo está sólo por la acción de una ‘mala voluntad’, sino que él mismo está ‘sucio’ por su mal comportamiento para con sus semejantes”. Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p'urhépecha...*, p. 135, 146.

<sup>100</sup> Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p'urhépecha...*, p. 20, 177-178; Gallardo Ruiz, *Hechicería, cosmovisión y costumbre...*, p. 128; George Pierre Castile, *Cherán: la adaptación de una comunidad tradicional de Michoacán*, Antonieta de Hope y María Elena Hope (trads.), México, Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Educación Pública, 1974, p. 112.

<sup>101</sup> Acevedo Barba et al., *Mitos de la Meseta Tarasca...*, p. 71.

<sup>102</sup> Velásquez Gallardo, *La hechicería en Charapán...*, p. 166. Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p'urhépecha...*, p. 185. Beals, *Cherán...*, p. 372.

mente masculinos.<sup>103</sup> En ambos casos la herencia parece haber tenido cierta importancia en la adquisición del cargo, pero mientras los *sikwamecha* buscan obtener la venia de las deidades los sacerdotes más bien son designados como tales por los hombres. Los sacerdotes actúan de modo público y en ocasiones francamente ostensible en los templos, en tanto que los *sikwamecha* prefieren la privacidad de la vivienda y para la práctica de la brujería optan por lugares desolados y ocultos. La función sacerdotal está íntimamente ligada a la colectividad y en el caso de la ceremonia de la guerra interceden claramente en su favor; la tarea del *sikwame*, por el contrario, parece más enfocada a los individuos independientemente de cual sea su filiación.<sup>104</sup> Los sacerdotes parecen más propicios a la colaboración, en tanto que la labor de los *sikwamecha* se encuentra enmarcada por la competencia y el conflicto entre especialistas. Los sacerdotes median con las deidades en tanto que los *sikwamecha* recurren a la sobrenaturaleza para resolver problemas esencialmente sociales. Por último, mientras la actividad del sacerdote se dirige a la perpetuación del orden existente la del *sikwame* se enfoca en la reparación de las eventuales irrupciones que pudieran poner en riesgo esta continuidad.<sup>105</sup>

Pareciera así que entre los tarascos las actividades rituales se encontraban distribuidas según su ámbito de acción en dos polos diametralmente opuestos; lo masculino, público, colectivo y tendiente a la continuidad, por un lado, y lo femenino, privado, individual y reparador, por el otro.

Si bien se ha dicho que algunos sacerdotes podían representar o encarnar a las deidades frente a la comunidad, parece claro que éstos actúan en primera instancia para los hombres, ya que los sacrificios, así como la mayor parte de sus rituales asociados, siempre se realizan en nombre de la colectividad y no en el de la divinidad. Sabemos que las deidades hacían sacrificios y que, al menos en el caso del autosacrificio, éste podía tener una función creativa en relación al origen de los hombres; parece, incluso, probable que los dioses también hayan requerido de sacerdotes, como Curita Caheri, para comunicar con diferentes ámbitos del mundo. Hemos visto que los ritualistas no tenían el monopolio de la negociación con las deidades y que, ocasionalmente, la gente común podía ser poseída por entidades sobrenaturales; la diferencia radica en que sólo los especialistas parecen tener un rol activo en tal comunicación. Para tal efecto los númenes pueden buscar el encuentro directo con los hombres, mientras que los sacerdotes recurren a medios extralingüísticos

<sup>103</sup> Véase Alcalá, *Relación...*, f. 110v.

<sup>104</sup> Las *sikwamecha* pueden trabajar para individuos de otros pueblos, pero cuando hacen esto corren el riesgo de ser atacadas por sus colegas. Velásquez Gallardo, *La hechicería en Charapán...*, p. 168.

<sup>105</sup> Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p'urhépecha...*, p. 21.

para transmitir sus mensajes y, en ese sentido, el sacrificio aparecería como una suerte de *lingua franca* en las interacciones que tienen lugar entre los diferentes seres que pueblan el cosmos.

## EL SACRIFICIO Y SUS FUNCIONES

A pesar de que la *Relación de Michoacán* alude al sacrificio en casi ochenta ocasiones, los datos presentados suelen ser fragmentarios y repetitivos, nunca se presenta la secuencia ritual completa y, ocasionalmente, existe cierta ambigüedad entre ejecución y muerte ritual. Las láminas que ilustran esta clase de eventos, casi siempre, se centran en la cardiectomía mientras que la iconografía arqueológica prefiere guardar absoluto silencio al respecto, pues si bien la ausencia generalizada de escenas en el arte tarasco prehispánico pudiera explicar tal falta, cabe destacar que ni siquiera contamos con figuraciones explícitas de corazones ensangrentados o cráneos amputados en la cerámica, la escultura o el arte rupestre.<sup>106</sup> Dicha situación pudiera indicar que, en lugar de guardarse memoria de tales eventos, se prefiere conservar el recuerdo de sus resultados.

“La palabra sacrificio proviene del latín *sacro* + *facere*; es decir, ‘hacer sagradas las cosas’”.<sup>107</sup> Acorde a ello, la noción bíblica correspondiente no necesariamente implica la muerte ritual, pues, según se ve en el relato de Jefe, éste promete sacrificar a su hija y, en vez de matarla, ella sólo es apartada para servir en el tabernáculo o santuario móvil.<sup>108</sup> Tomando como punto de partida esta clase de definiciones, Hubert y Mauss consideran que “el sacrificio es un acto religioso que, a través de la consagración de la víctima, modifica la condición de la persona moral que lo realiza o de ciertos objetos por los que está concernido”.<sup>109</sup> En ese sentido, no toda muerte ceremonial sería un sacrificio sino que, para poder calificar como tal, sería

<sup>106</sup> Véase Alcalá, *Relación...*, f. 85, 96v, 19, 9. Algo semejante ha sido observado en Teotihuacan, donde todas las alusiones al sacrificio son altamente metafóricas. Véase Nicolás Latsanopoulou, “Dent de loup et coeur de cerf: Observations sur la place de l’animal dans l’idéologie de la guerre et du sacrifice à Teotihuacan”, en *Journal de la Société des Américanistes* 2008, v. 94, n 2, p. 71-108. Para una reconstrucción de tal secuencia ritual, consúltese Pereira, “El sacrificio humano en el Michoacán antiguo”, p. 247-272.

<sup>107</sup> *Diccionario etimológico*, etimologias.dechile.net, 2001-2011, consultado el 7 de julio de 2011.

<sup>108</sup> *Biblia: La santa Biblia*, México, Sociedad Bíblica Latinoamericana, 1960, *Jueces* 11:31, 11:39, *Éxodo* 38:8.

<sup>109</sup> Véase Henri Hubert y Marcel Mauss, “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, texto tomado de *Année sociologique*, n 2, 1899, p. 29-138, recolocado por Jean-Marie Tremblay [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html), 2002, p. 11.

necesario que hubiera un sacrificante, quién ofrece la víctima, un sacrificador, que ejecuta el sacrificio, y un destinatario, que lo reciba.<sup>110</sup>

En la mayoría de los casos resulta sumamente difícil evaluar si los ‘sacrificios’ tarascos se apegaban o no a las concepciones clásicas. Los frailes buscaron un equivalente p’urhépecha a la noción de “sagrado” —*santoen hando o vhcha curacata*; la cuestión es que ninguno de estos términos, que por cierto debieron ser inventados por los misioneros, aparece en los vocablos por los que se traduce sacrificio y, por consiguiente, parece muy poco probable que su finalidad haya sido volver sagradas las cosas.<sup>111</sup> Es por ello que, en este apartado, evitaremos partir de una definición de sacrificio preestablecida por estudiosos modernos para, en lugar de ello, procurar clarificar un sentido más general de la muerte ritual tal como ésta es presentada por las fuentes.

Encontramos dos términos para “sacrificio” en los diccionarios del siglo XVI: el primero, *parandi*, tiene igualmente el sentido de “ofrenda”, mientras que el segundo, *chapácuheni* “sacrificar hombres”, alude explícitamente a la realización de un corte.<sup>112</sup> Así, en un primer acercamiento, podemos imaginar que el “sacrificio” tarasco no sólo se define como un don ritual sino como uno que implica el derramamiento de sangre a través de la incisión. En la *Relación de Michoacán* se presentan dos principales tipos de muerte ritual: una realizada por cardiectomía y la otra por desnucamiento con una porra. Corona Núñez y Sierra Carrillo ven en la segunda una suerte de sacrificio difamatorio, mientras que, para Pereira, ésta sería el prototipo de la matanza no sacrificial.<sup>113</sup> A pesar de que la idea del corte pareciera claramente dar la razón al investigador francés, los datos disponibles muestran que la distinción entre ambas prácticas es un tanto más compleja.

La porra es una de las principales armas guerreras michoacanas y, en los textos, se le encuentra ligada al combate, el asesinato, la ejecución de cautivos y la matanza de acompañantes mortuorios en los funerales de gobernantes. El cuchillo, por el

<sup>110</sup> Las matanzas *kosher* o *hallal* son ejemplos típicos de muerte rituales que, por carecer de destinatario, no califican como sacrificios.

<sup>111</sup> Véase *Diccionario grande...*, v. I, p. 635.

<sup>112</sup> Véase *Diccionario grande...*, v. I, p. 635; Velásquez Gallardo, *Diccionario de lengua phorhepecha*, p. 113. Las relaciones de Tiripitío y Xiquilpan contienen interesantes datos sobre las técnicas empleadas en el sacrificio. Véase *Relaciones geográficas...*, p. 341, 413. Al respecto, puede también consultarse La Rea, *Crónica de la orden de N. seráfico P. S. Francisco, Provincia de S. Pedro y S. Pablo de Mechoacan en la Nueva España*, Patricia Escandón (ed.), Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996, p. 82.

<sup>113</sup> José Núñez, *Mitología tarasca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 55; Dora Sierra Carrillo, “La muerte entre los tarascos”, *Arqueología mexicana*, 2002, v. X, n 58, p. 63; Pereira, “El sacrificio humano en el Michoacán antiguo”, p. 262.

contrario, aparece generalmente como el principal instrumento sacrificial, pero también figura ocasionalmente vinculado a asesinatos que en principio no tendrían nada de ceremonial; tal es, por ejemplo, el caso de la muerte de Cando a manos de la mujer o hija de Tariácuri.<sup>114</sup> Las víctimas de cardiectomía suelen ser cautivos de guerra, voluntarios y delincuentes elegidos para el sacrificio, en tanto que entre los aporreados encontramos infractores ejecutados en determinadas ceremonias, voluntarios y esposas o sirvientes de los gobernantes muertos. Así, vemos que no solamente ambos tratamientos podían ser aplicados a los transgresores, sino que muchas veces el propio sacrificio era visto como castigo.<sup>115</sup> Pereira argumenta que en el caso de las ejecuciones con porra “el que ejerce el castigo no lleva el título de sacrificador”, no obstante, cabe recordar que, como ya se ha visto, en la *Relación de Michoacán* el que realiza el sacrificio tampoco recibe jamás este apelativo.<sup>116</sup> En cambio, a nivel iconográfico podemos ver que, en las láminas correspondientes, los personajes que llevan a cabo la muerte ritual son bastante similares a los que realizan las ejecuciones; tomando este hecho en consideración, valdría la pena preguntarse si, efectivamente, no eran los mismos (figuras 1, 20). En todo caso, es bien sabido que los más importantes sacerdotes sí estaban dotados de funciones judiciales y, por consiguiente, la ejecución de delincuentes no parece haber sido totalmente ajena al ámbito religioso.<sup>117</sup> La mayor parte de los ritos preparatorios, así como el tratamiento de los restos de los sacrificados se llevaban a cabo en la “casa de los papas”, mientras que los lugares mencionados para el sacrificio son los templos y los montes. Según se ve en las láminas de la *Relación de Michoacán* éstos también parecen haberse realizado directamente en los campos de batalla.<sup>118</sup> El sitio para la

<sup>114</sup> Véase Roberto Martínez González, “Guerra, conquista y técnicas de combate entre los antiguos tarascos”, 2009c, *Tzintzun*, n. 49, p. 23-24, 26; Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 136.

<sup>115</sup> Véase Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 112v, 113, 3v, 10-10v, 87, 38v; Ramírez, “Relación sobre la residencia...”, p. 361. “Relación de Chilchotla” en *Relaciones geográficas...*, p. 107; Herrera Tordesillas, *Historia general de los hechos de los castellanos...*, v. 6, década 3, p. 304. Por otro lado, vemos que lo expuesto por nuestra fuente parece también distanciarse de la tesis de Girard—según la cual para evitar el desencadenamiento de venganzas sucesivas el sacrificio actuaría como una suerte de placebo en el que la víctima inocente reemplaza al verdadero culpable, pues, aun en el caso de los cautivos de guerra, parece poco probable que a la vista del pueblo los sacrificados hayan estado libres de toda culpa. René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Joaquín Jordá (trad.), Barcelona, Editorial Anagrama, 1995.

<sup>116</sup> Pereira, “El sacrificio humano en el Michoacán antiguo”, p. 262.

<sup>117</sup> Véase Alcalá, *Relación...*, f. 85, 96v, 19, 61, 134v.

<sup>118</sup> Véase Alcalá, *Relación...*, f. 10, 83-83v, 87, 88v, 104, 106, 111, 113v. Ramírez, “Relación sobre la residencia...”, p. 361; Relaciones de Chilchotla y Xiquilpan en *Relaciones geográficas...*, p. 107, 413; *Proceso, tormento y muerte del Caçonzi...*, p. 88, 108.

ejecución de los delincuentes parece haber sido una plaza rodeada por edificios cívicos de cierta importancia.<sup>119</sup> En ambos casos se trata de espacios públicos y se atestigua la eventual presencia de espectadores. Tratándose de los acompañantes fúnebres del *cazonci* Pereira señala, con razón, que aquí no se cumple con “la estructura ternaria (sacrificante-sacrificado-destinatario) del sacrificio tal como lo definen Henri Hubert y Marcel Mauss”, pero olvida que también existen múltiples menciones de “sacrificio” en las que no parece claro que haya habido un destinatario particular, en cambio, cuando se habla de delincuentes ejecutados con porras, nuestra fuente deja en claro que éstos estaban dedicados al dios del infierno.<sup>120</sup> A ello se suma que el hecho de que una muerte no sea ritual no parece haber sido impedimento para que ésta se presentara como ofrenda. De hecho, sabemos que después de matar a Cando, la mujer o hija de Tariácuri depositó su cabeza en el mismo altar [llamado Pirúen] donde “ponían los cativos o los traían alrededor, cuando los traían de la guerra”; y, por si fuera poco, en tal ocasión el gobernante comentó “ya has dado de comer a los dioses”.<sup>121</sup>

En síntesis, vemos que, sin ser un elemento diagnóstico, el uso de una u otra arma es un buen indicador sobre el tipo de muerte abordado. Tanto el aporreamiento como la cardiectomía pueden tener funciones punitivas y, en ambos casos, parece tratarse de eventos rituales. Más importante aún, no se requiere del sacrificio, o siquiera la muerte, para que algunas partes del cuerpo humano pudieran servir de alimento a los dioses, pues, como se ha visto en el capítulo del cuerpo y la imagen corporal, la simple sangre derramada en el campo de batalla podía ser consumida por las divinidades celestes. Y “si acontecía morir algunos señores en la guerra, estaba muy triste el *cazonci* y decía: —Por eso mataron los dioses a los nuestros, por probarnos como mantenimientos”.<sup>122</sup>

Esto último parece indicar que, de algún modo, el sacrificio también tenía cierta función en relación a los hombres. De hecho parece factible que sólo por el intermedio del tratamiento sacrificial una persona podía ser transformada en alimento para los hombres.

Resulta sumamente difícil distinguir con claridad en qué ocasiones se alimentaban las deidades con los restos de las víctimas, sin embargo, para los hombres parece claro que no toda muerte ritual implicaba la antropofagia. No contamos con

<sup>119</sup> Véase Alcalá, *Relación...*, f. 61, 134v, 20v.

<sup>120</sup> Véase Pereira, “El sacrificio humano en el Michoacán antiguo”, p. 263; Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 3v, 19v, 87, 41, 48, 52v, 84, 112v, 113, 134v.

<sup>121</sup> Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 137v.

<sup>122</sup> Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 20.

datos suficientes como para establecer con claridad quiénes tenían acceso a la carne humana, mas la “Relación de Chilchotla” sugiere que tal privilegio estaba reservado a los gobernantes, sus mujeres y los hombres de guerra.<sup>123</sup> Sabemos que tanto los delinquentes sacrificados como los cautivos de campañas militares podían ser consumidos tras el “sacrificio”, pero también conocemos casos en los que, después de la cardiectomía, los cuerpos simplemente fueron arrojados al agua.<sup>124</sup> Aunque no contamos con una explicación para ello, es importante señalar que, ya fuera que se les abandonara en el campo o que se les sepultara junto al cadáver de un gobernante, los despojos de los aporreados nunca eran comidos por los humanos. Según se ha visto, el contacto y consumo de la sangre tenía un carácter patógeno y por lo tanto es posible que sólo después de haberse extraído el corazón y desangrado el cuerpo éste pudiera perder sus cualidades nocivas.<sup>125</sup> No sirviendo de alimento, sino como sirvientes o estrado, resulta lógico que no se tomaran tales precauciones con quienes morían para acompañar al *cazonci* en su morada postmortem.<sup>126</sup>

Aunque por lo común en las imágenes los muertos suelen figurar horizontalmente dispuestos y con los brazos extendidos a un lado de la cabeza, parece existir una distinción iconográfica entre los desnucados y los que fallecen por cardiectomía, pues, mientras los primeros aparecen de cara al piso, los segundos tienden a estar boca arriba. Considerando que, según dijimos, la cabeza y el rostro reflejaban en buena medida el estatus social de los individuos, el ocultamiento de los rasgos faciales bien pudiera significar una cierta despersonalización. Esto pudiera verse corroborado por el hecho de que en el mito de creación de la humanidad es justamente un golpe en la cabeza —similar al desnucamiento— el que produce la transformación de los primeros hombres en perros.<sup>127</sup> Acorde a ello, en las láminas sobre ejecuciones públicas se observan los cadáveres de hombres y mujeres entremezclados, mientras que en las representaciones de sacrificios ambos géneros tienden a permanecer separados.<sup>128</sup> Los restos de los sacrificados eran conservados como reliquias y, al menos ocasionalmente, podían recibir ofrendas; en cambio, los cuerpos de los delinquentes aporreados eran abandonados en los campos para que fue-

<sup>123</sup> “Relación de Chilchotla” en *Relaciones geográficas...*, p. 108.

<sup>124</sup> Aunque no es imposible que sucediera lo contrario, cabe aclarar que ninguna fuente indica que dicho acto haya fungido como ofrenda. Véase Alcalá, *Relación...*, f. 87, 112v, 113; Basalenque, *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán del orden de N.P.S. Agustín*, p. 125.

<sup>125</sup> Véase el primer capítulo.

<sup>126</sup> Véase Alcalá, *Relación...*, f. 119v, 29v, 31.

<sup>127</sup> Véase capítulo 2.

<sup>128</sup> Véase Alcalá, *Relación...*, f. 134v, 19, 20v.

ran devorados por carroñeros.<sup>129</sup> Y mientras los transgresores estaban dedicados al dios del infierno sabemos que, al menos, algunos sacrificados debían ir al cielo, un espacio al que, en principio, “yban los dioses y los demás que lo merecían aver sido”.<sup>130</sup> Sin embargo, el carácter difamatorio no parece radicar tanto en la forma de la ejecución sino en el hecho de que se abandone el cuerpo tras la muerte; los restos de Ticatame fueron abandonados tras su deceso tal como se propone hacer con los de las mujeres transgresoras después del sacrificio.<sup>131</sup>

En ambos casos parece existir una profunda transformación del ser; el sacrificado adquiere, por la forma de su muerte, un estatus tal que lo hace digno de culto, mientras que el ejecutado parece haberse visto a tal punto degradado que no sólo se difumina su identidad sino que se busca igualmente hacer desaparecer sus restos. Esto último parece particularmente visible en el hecho de que, tras una infracción, no sólo se mataba al transgresor, sino también a su parentela y se hacían incautar sus bienes.<sup>132</sup> Así, aunque los datos son escuetos, podemos constatar que, lejos de reducirse a un simple don ritual, los objetivos del sacrificio varían en función de los diferentes agentes que participan en su realización. Bajo la perspectiva de los hombres que lo ofrecen, el sacrificio es un mensaje que se dirige a los dioses, un castigo para los transgresores y un alimento privilegiado para personas de gran mérito. En relación a las deidades destinatarias el sacrificio es una forma de nutrimento y un medio para la recepción y trasmisión de información hacia los humanos; en tanto que para la víctima se trata de un proceso de transformación que le permitirá adquirir una condición trascendental.

En síntesis, hemos podido observar que a pesar de que los dioses poseen un cuerpo antropomorfo y muchas de sus capacidades se asemejan a las humanas, éstos parecen distinguirse por sus cualidades esenciales, potenciales y contextuales. La socialización divina emula a la de las personas, pero sus seres radican en espacios imposibles para la gente común y están dotados de facultades sobrehumanas. Dadas estas circunstancias, la sobrenaturaleza responde a la alianza y la reciprocidad de un modo semejante a como lo haría cualquier hombre, pero en función de su condición diversa tanto las solicitudes como las respuestas tienden a expresarse por medios distintos a los ordinariamente empleados. Es por ello que, como una suerte de men-

<sup>129</sup> Véase Alcalá, *Relación...*, f. 10v, 134v, 136; Herrera Tordesillas, *Historia general de los hechos de los castellanos...*, v. 6, década 3, p. 307.

<sup>130</sup> Ramírez, “Relación sobre la residencia...”, p. 360.

<sup>131</sup> Véase Alcalá, *Relación...*, f. 66v, 87, 112v, 113. Es interesante notar que se hizo algo semejante con los puercos y perro que el *cazonci* recibió de los españoles tras su llegada a Michoacán. Alcalá, *Relación...*, f. 44.

<sup>132</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 21v.

sajeros o traductores, los sacerdotes, humanos o divinos, se encargan de gestionar las relaciones entre ambos grupos. Y aunque probablemente existieron muchos otros medios disponibles, las fuentes tienden a privilegiar al sacrificio como vía principal de comunicación. La muerte humana se convierte, así, en un puente entre la sociedad y la sobrenaturaleza transformando la condición de los hombres –a través de la degradación o divinización– al tiempo que, como vehículo de intercambio, tiende a reinstaurar o fortalecer los vínculos entre la sociedad y sus númenes.

**Cuadro 3**  
 Muertes rituales entre los antiguos tarascos

	<b>Cardiotomía</b>	<b>Aporramiento</b>
Instrumento	Cuchillo	Porra
Lugar	Templo, cerro	Plaza
Ejecutante	Sacerdote	“Carcelero”
Víctimas	Cautivos de guerra, voluntarios y delincuentes elegidos	Delincuentes, acompañantes de gobernante muerto
Destinatario	Huréndecavéquara, Curicaueri, Cuerauaperi, Xaratanga	Dios del infierno



## ALIANZA Y FILIACIÓN EN LA REALEZA SAGRADA DEL ANTIGUO MICHOACÁN

Las investigaciones de Roberte Hamayon en torno a la noción de alianza en la etnografía siberiana y el chamanismo han abierto una nueva veta para el entendimiento de los tipos de vínculos que los hombres establecen con su entorno, ya sea con otros grupos humanos, con entidades sobrenaturales o con respecto al poder político.<sup>1</sup>

Contamos con un número relativamente alto de publicaciones sobre la relación entre el poder político y la sobrenaturaleza en Mesoamérica: Entre muchos otros, López Austin,<sup>2</sup> Gillespie,<sup>3</sup> Navarrete Linares<sup>4</sup> y Graulich<sup>5</sup> han aportado diversas interpretaciones sobre los nahuas del siglo XVI; De la Garza,<sup>6</sup> Freidel, Schele y Parker<sup>7</sup> y Stross<sup>8</sup> sobre los mayas prehispánicos y Reilly III<sup>9</sup> sobre los olmecas.

<sup>1</sup> Véase Roberte Hamayon, *Chamanismos de ayer y hoy. Seis ensayos de historia y etnografía siberiana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.

<sup>2</sup> Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión y Política en el Mundo Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989.

<sup>3</sup> Susan Gillespie, *The aztec kings. The construction of rulership in mexican history*, Tucson, University of Arizona Press, 1989.

<sup>4</sup> Federico Navarrete Linares, “Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano”, en Federico Navarrete y Guilhem Olivier (eds.), *El héroe entre el mito y la historia*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, p. 156-179.

<sup>5</sup> Michel Graulich, “Dualities in Cacaxtla”, en *Mesoamerican dualism. 46th International Congress of Americanists*, Amsterdam 1988, Rudolf van Zantwijk, Rob de Ridder, Edwin Braakhuis (eds.), Amsterdam, Utrecht, 1990, p. 94-118. “La royauté sacrée chez les Aztèques de Mexico”, *Revista Española de Antropología Americana*, 1998a, v. 28, p. 99-117. “El rey solar en Mesoamérica”, *Arqueología Mexicana*, 1998b v. 6, p. 14-49.

<sup>6</sup> Mercedes de la Garza, “El puesto de gobernante en el cosmos y sus ritos de poder”, *Estudios de Cultura Maya*, 2002, v. 22, p. 247-259.

<sup>7</sup> David Freidel, Linda Schele y Joy Parker, *Maya cosmos: Three thousand years on the shaman's path*. Nueva York, William Morrow and Company, 1993.

<sup>8</sup> Brian Stross, “Maya creation: a shamanic perspective”, *U Mut Maya*, 1994, v. 5, p. 159-271.

<sup>9</sup> Reilly F. Kent III, *The shaman in transformation pose: A study of the theme of rulership in Olmec art*. Nueva Jersey, Record of the Art Museum, Princeton University, 1989; “Art, ritual and rulership in

Calnek ha trabajado este tema entre los chiapanecos coloniales,<sup>10</sup> Hermitte<sup>11</sup> y Villa Rojas<sup>12</sup> sobre los tzeltales modernos, García y Oseguera<sup>13</sup> entre los huaves, Carson y Eachus<sup>14</sup> para los kekchis y Dehouve sobre el concepto de realeza sagrada en general.<sup>15</sup> Sin embargo, a excepción del trabajo de López Austin sobre “el fundamento mágico-religioso del poder”, hoy en día este tópico sigue siendo poco y superficialmente trabajado en el caso p’urhépecha.<sup>16</sup> Para la realización de dicho trabajo, el célebre investigador mexicano se basó fundamentalmente en la parte “histórica” de la *Relación de Michoacán*. A pesar de que, en buena medida, aquí se retoman varias de sus interpretaciones, consideramos que el contraste de tal documento con otras fuentes menores y datos etnográficos contemporáneos puede darnos una mejor idea del funcionamiento del poder en el antiguo Michoacán.

Para comenzar este capítulo hablaremos del concepto tarasco de dios patrono como símbolo doble y ascendente de su pueblo y continuaremos con la explicación del papel de representante de la deidad emblemática del *irecha* o *cazonci*. En este apartado también procuraremos describir el tipo de vínculos que se establecían entre el gobernante, su numen y sus gobernados. Seguiremos con el tratamiento de aquellas divinidades p’urhépecha que, a diferencia de la deidad patrona, eran vistas como extranjeras, y concluiremos con la descripción del modo en que los p’urhépecha se relacionaban simbólicamente con aquellas divinidades que se trataban como ajenas. En este último punto mostraremos la manera en que el señor,

the olmec world”, en *The olmec world: Ritual and rulership*. Harry N Abrams (ed.), Nueva Jersey, The art Museum of the Princeton University, 1996, p. 27-47.

<sup>10</sup> Edward E. Calnek, “Highland Chiapas before the spanish conquest”, en *Papers of the New World Archaeological Foundation*, 1988, v. 55, p. 55.

<sup>11</sup> Esther Hermitte, *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1970, p. 375.

<sup>12</sup> Alfonso Villa Rojas, “El nagualismo como mecanismo de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México”, *Estudios de Cultura Maya* 1963, v. 8, p. 250-251.

<sup>13</sup> Paola Paloma García Souza y Andrés Oseguera Montiel, *Tiempos ceremoniales: ensayos de cosmogonía y dancística huave de San Mateo del Mar, Oaxaca*. México, ENAH, INAH, SEP, 2001, p. 266.

<sup>14</sup> Ruth Carson y Francis Eachus, “El mundo espiritual de los kekchies”. *Guatemala Indígena*, 1978, v. 8, p. 43.

<sup>15</sup> Danièle Dehouve, *Essai sur la royauté sacrée en république mexicaine*, París, CNRS Editions, 2006.

<sup>16</sup> Alfredo López-Austin, “El fundamento mágico-religioso del poder”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1976, v. 12, p. 197-240. A esto último se suman las versiones preliminares del presente escrito que se publicaron. Roberto Martínez González, “Dioses propios y ajenos: deidades patronas y realeza sagrada entre los purépechas del siglo XVI”, 2009b *Revista Española de Antropología Americana*, v. 39, n 1, p. 53-76. “Alianza religiosa y realeza sagrada en el antiguo Michoacán”, *Revista Española de Antropología Americana*, v. 41, n. 1, en prensa.

como signo de la deidad, podía establecer alianzas matrimoniales con las divinidades fuereñas y sus representantes. Terminaremos nuestro texto explicando que un mismo pueblo puede construir diferentes clases de vínculos con lo sobrenatural – filiación y matrimonio– según las cualidades y características de aquello con quien se supone tratar.

### DIOSES PATRONOS EN EL ANTIGUO MICHOACÁN

Tal como sucede en prácticamente toda Mesoamérica, entre las múltiples deidades que tenían los p'urhépecha existía una que supuestamente se encontraba más íntimamente ligada a una colectividad –ya sea una ciudad, un barrio o un grupo étnico-social específico. Independientemente de sus atributos particulares y la posición que ocupara en el cosmos, esta divinidad se identificaba con un conjunto de individuos al que protegía e infundía sus principales cualidades. Así, Urendequauecara era dios de Curinguaro, Tiripeme Xugapeti de Pechataro, Tiripeme Turupten de Ylamucuo, Tiripeme Caheri de Pareo, Tarec-Upan o Tarecupane de Naranja y Curicaueri –dios asociado al sol y el fuego–, la deidad nacional y patrona de los *uacúsecha*.<sup>17</sup> Siendo que fue este último sector quien seguramente proporcionó los datos de la *Relación*, es dicha divinidad quien nos servirá de guía en el estudio de los dioses patronos. Es, por consiguiente, posible que aquello que en este apartado se postula sólo sea válido para tal grupo y numen, mas la falta de datos precisos sobre otros sectores poblacionales nos impide hacer generalizaciones.

Según se observa en dicho texto el pueblo *uacúsecha* no comenzó a tener un desarrollo independiente sino hasta que se produjo el encuentro con la deidad tutelar.<sup>18</sup> El contacto se establece específicamente entre el caudillo Hireti Ticatame y el dios Curicaueri, pero éste se hace extensivo al resto del grupo.<sup>19</sup> La relación entre independencia y posesión de una divinidad patrona es tan importante que incluso se dice que es Curicaueri quien “empezó su señorío”. Y es a partir de la adquisición de una deidad patrona que los pueblos vecinos comienzan a ver a los chichimecas como un peligro potencial. Siguiendo la misma tónica, el sometimiento o destrucción de un enemigo tiene su paralelo en el robo del dios tutelar: tal como sucede con la muerte de Ticatame a manos de sus “cuñados”.<sup>20</sup> La identificación

<sup>17</sup> Helen Pollard Perlstein, *Tariacuri's legacy: the prehispanic tarascan state*. Norman: University of Oklahoma Press, 1993, p. 136-139.

<sup>18</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 63.

<sup>19</sup> Ignoramos si, antes de su encuentro con Curicaueri, Ticatame ya era gobernante y cuál era la situación de los *uacúsecha* antes del hallazgo de la deidad.

<sup>20</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 66v.

entre la divinidad y su pueblo es tal que, en numerosos casos, se nos menciona que los *uacúsecha* —y en particular los gobernantes— se pintaban el cuerpo de negro tal como se representaba a su patrono: “—¿Qué dices, hermano? ¿Cómo me tengo que poner ese color que ya yo tengo este color negro que es de mi dios Curicaveri?”<sup>21</sup>

Aparentemente la relación que establece el pueblo con su deidad tutelar es producida bajo el modelo de la filiación. Es por ello que la *Relación* llama a los chichimecas “los del linaje de nuestro dios Curicaueri”, mientras que los que tienen a Uazoriquare por deidad tutelar se refieren unos a otros como “hermanos”.<sup>22</sup> El texto establece con claridad que no se trata más que de una fraternidad metafórica al momento en que la esposa de Hireti Ticatame se encuentra con los de su pueblo, ya que aquí se entiende que éstos ni siquiera se conocen: “Y como fuese muy de mañana, fue por un cántaro de agua la mujer de Ticatame, y sus hermanos que estaban allí saludáronla en su lengua que eran serranos. Dijéronla: —¿Eres tú por ventura la madre de Sicuirancha? Respondió ella: —Soy yo, ¿Quién sois vosotros que lo preguntais? Dijeron ellos: —Nosotros somos tus hermanos”.<sup>23</sup>

Siguiendo esta misma lógica López Austin describe como sigue la inclusión de un individuo al patrocinio de una divinidad particular.

La pertenencia de un individuo al grupo es por estirpe. El matrimonio entre extraños no da a la mujer la protección del dios de su marido. Aun en los casos en que una doncella era entregada al caudillo o a uno de sus sucesores en calidad de servidora de Curicaueri y esposa del gobernante, no adquiría, por ser extranjera, la benéfica relación con el dios. Se dice, en el caso de la consorte de Ticátame, que tuvo que cargar junto a Curicaueri a su dios Uazoriquare para lograr el específico amparo a su persona. ¿Cuál era la suerte de los hijos de un matrimonio compuesto por cónyuges de distinto origen? El caso de Curátame puede servirnos de ejemplo: Tiene por dios a Curicaueri, por ser hijo del *uacúsecha* Tariácuri; pero también pertenece a Urendequauécara, dios de Curínguaro, por ser esta la tierra de su madre. Ambas líneas, paterna y materna, ligaban con los dioses.<sup>24</sup>

No obstante, parece ser que en la vinculación con la deidad tutelar tiene preeminencia la vía paterna, pues Tariácuri, Hiripan y Tangáxoan cuentan entre sus ancestros a mujeres extranjeras y, sin embargo, tienen por patrono a Curicaueri.

<sup>21</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 94, 95.

<sup>22</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 62v, 63-63v.

<sup>23</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 66.

<sup>24</sup> López-Austin, “El fundamento mágico-religioso del poder”, p. 218, 224.

Ignoramos el modo en que el individuo ordinario se habría ligado a su deidad tutelar, mas en la década de 1960, en Cherán, este acto parecía tener lugar en la ceremonia católica de la confirmación. Dicho ritual se lleva a cabo justo el mismo día que la fiesta del santo patrono, fundándose así un nexo entre el individuo, la comunidad y la deidad tutelar. “Solamente quedaba grabada en la vida del creyente por estar ligada a una fiesta patronal que implicaba el establecimiento de nuevos lazos sociales y comunitarios”.<sup>25</sup>

Desde el momento de su aparición toda la historia del pueblo sería atribuida al numen tutelar: “Todas las guerras y hechos, atribuían a su dios Curicaueri que lo hacía”.<sup>26</sup> No obstante, ello no significa, en momento alguno, que la divinidad controle de manera absoluta el comportamiento o destino de la sociedad; es Ticatame quien decide salir de Zacapu —por la injuria que sus “cuñados” cometen contra la divinidad— más son las deidades quienes eligen el nuevo lugar en que han de morar.

Andaban mirando las aguas que había en el dicho lugar, y como las vieron todas, dijeron: —Aquí es, sin duda, Pátzcuaro; vamos a ver los asientos que hemos hallado de los *cúes*. Y fueron [a] aquel lugar, donde ha de ser la iglesia catedral, y hallaron allí los dichos peñascos llamados *petátzequa*, que quiere decir asiento de *cu*. Y está allí un alto y subieron allí y llegaron [a] aquel lugar, y estaban allí encima unas piedras alzadas como ídolos, por labrar, y dijeron: —Ciertamente, aquí es: aquí dicen los dioses, que estos son los dioses de los chichimecas, y aquí se llama Pátzcuaro donde está el asiento. Mirad que esta piedra es la que se debe llamar Ziritacherengue, y esta Uacúsecha, que es su hermano mayor, y esta Tingárata y esta Miequa axena. Pues mirad que son cuatro estos dioses. Y fueron a otro lugar que decían sus dioses y dijeron: —Escombremos este lugar. Y así cortaron las encinas y árboles que estaban por allí, diciendo que habían hallado el lugar que sus dioses les habían señalado. Este susodicho lugar, tuvieron sus antepasados en mucha veneración, y dijeron que aquí fue el asiento de su dios Curicaueri. Y decía el *cazonci* pasado, que en este lugar y no en otro ninguno, estaba la puerta del cielo, por donde descendían y subían los dioses.<sup>27</sup>

Nótese que el sitio elegido por la divinidad es el lugar en que se reconoce la presencia de deidades. En el ejemplo de Zacapu se suponía la existencia de un patio

<sup>25</sup> Jacinto Zavala, *Mitología y modernización...*, p. 89-90.

<sup>26</sup> López-Austin, “El fundamento mágico-religioso del poder”, p. 21; Alcalá, *Relación...*, f. 63.

<sup>27</sup> López-Austin, “El fundamento mágico-religioso del poder”, p. 21; Alcalá, *Relación...*, f. 72v.

“donde estaba el madero muy largo donde descendían los dioses del cielo”.<sup>28</sup> Así, no sólo existiría una estrecha relación entre la deidad y su pueblo sino también entre el dios y el territorio en que se asienta el grupo. Esto se ve, por ejemplo, en el hecho de que todo asentamiento debía contener una representación de la divinidad en cuestión.

Solía esta gente, en su tiempo, cuando los enviaba el *cazonci* u otro señor, a morar a otra parte, los que iban llevaban alguna piedra que estaba con su dios o parte de él y donde asentaban ponían nombre del dios que llevaban de sus pueblos y le decían las mismas fábulas y hacían las mismas fiestas que en sus pueblos propios.<sup>29</sup>

En otras ocasiones se cree que son los propios dioses quienes hacen posible la fortificación del territorio: “Hacían ciertas ceremonias cuando renovaban los maderos, significando que con el favor de sus ídolos se hacía aquel muro tan fuerte, seguros que por él no entrarían los enemigos, y que a su abrigo saldrían ellos siempre victoriosos”.<sup>30</sup> Todavía a finales del siglo XIX, los habitantes de Cuchucho empleaban el recorrido de la imagen de su santo hacia la orilla del lago para establecer los límites del espacio lacustre que les correspondía explotar.<sup>31</sup>

El vínculo entre divinidad y población es tan fuerte que incluso se conoce el caso de que habiendo sido robado Curicaueri éste decide enfermar a sus captores a fin de que pueda ser recuperado por los suyos: “Curicaveri dióles enfermedades a los que le llevaban: correnca y embriaguez y dolor de costado y estropeamiento, de la manera que suele vengar sus injurias”.<sup>32</sup> En caso de guerra, los dioses fungen como estandartes que acompañan y socorren a sus fieles. Es por ello que “cada cacique llevaba su senda, que es que llevaba su escuadrón con sus dioses y alférez, y así se llegaba donde estaba la traza del pueblo que iban a conquistar”.<sup>33</sup> En otras ocasiones el dios protector puede manifestarse en manera zoomorfa para guiar a su pueblo o revelarles conocimientos ocultos.

Habiendo visto el rey Vacusticátame que ya eran muchos reyes los cuales le han de dar guerra al diablo de [A]vándalo [“el cielo”], guiados por un águila llegaron

<sup>28</sup> López-Austin, “El fundamento mágico-religioso del poder”, p. 21; Alcalá, *Relación...*, f. 111v.

<sup>29</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 96v.

<sup>30</sup> Beaumont, *Crónica...*, v. II, p. 6.

<sup>31</sup> León, *Los tarascos...*, 173.

<sup>32</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 66v.

<sup>33</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 15.

al lugar que llaman Siuimendo donde hallaron intérprete el cual los llevó al monte de Vanchan donde está un cerrito a cumbre de aquel monte donde hallaron al que llamaban Conondyra y Zuno y a Xichida este los guió hasta el puesto que llaman Atzintáquaro donde cogieron arcos preciosos y se amarraron y se pusieron *cahtles* de oro, en aquel lugar estaba el valiente Hahchu el cual les avisó que ya en la Nueva España estaban los españoles conquistadores, que le reveló el diablo de Cándaro que allí estaba en aquel lugar y el diablo de Cuyricua-Charucu y el de Patzuematan y la sierpe.<sup>34</sup>

La pregunta que aquí surge es ¿qué pasa con aquellos que no rinden el culto adecuado a los dioses? Para responderla tenemos dos casos particularmente ilustrativos. Primero, los sacerdotes de Tzintzuntzan se pusieron los atavíos de Xaratanga y se emborracharon; acto seguido, comieron serpientes y terminaron transformados en ofidios. Segundo, los habitantes de Yziparamuco se embriagaron, vino la diosa Auícanime y, haciendo creer a la mujer de Hopótacu que su hijo era un topo, la indujo a cocinarlo vivo. En cambio, sabemos que, teniendo dificultades en la conquista de Bániqueo, los sobrinos e hijo de Tariácuri se retiraron a hacer autosacrificios y al día siguiente lograron su sometimiento.<sup>35</sup>

Dicho sea de paso, el vínculo con las deidades patronas no sólo no es incondicional sino que tampoco parece ser necesariamente permanente. Al inicio de nuestro relato, Xaratanga es la diosa de Tzintzuntzan, luego es llevada Tariayaran y termina por volver a su lugar de origen.<sup>36</sup>

Como ya lo ha señalado López Austin, entre los antiguos p'urhépecha podemos reconocer dos distintos tipos de culto. “Por una parte está el complejo del cosmos y el panteón; por la otra el pueblo en particular y su dios protector”.<sup>37</sup> En el primero se destaca el papel de los dioses como posibilitadores de la existencia humana en general; en el segundo se subraya que es la deidad tutelar quien específicamente permite la subsistencia de un grupo social particular. Una divinidad patrona aparece en el momento mismo en que se origina o adquiere independencia la comunidad. La vinculación a la deidad es transmitida a través de la filiación, de modo que todo aquel que nazca de miembros de la agrupación estará en mayor o menor medida ligado a él —metafóricamente, la divinidad es su ascendente. Es la divinidad quien elige el territorio ocupado, fortalece sus límites y convierte a dicho espacio

<sup>34</sup> *Códice Plancarte...*, p. 9.

<sup>35</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 67v-68, 124v-127, 131.

<sup>36</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 123v.

<sup>37</sup> López-Austin, “El fundamento mágico-religioso del poder”, p. 217.

en un punto de encuentro con ella. Los miembros del grupo visten sus atributos. Las cualidades de las deidades se atribuyen a los miembros de su comunidad. La historia del grupo y sus relaciones con los vecinos son pensadas como acciones emprendidas por la divinidad. Y la pérdida del dios tutelar es análoga a la destrucción de su pueblo.

En otras palabras, más que tratarse de un marionetista que determina las acciones de su grupo, el dios patrono constituye, para los p'urhépecha, una suerte de proyección de la colectividad en el plano de lo simbólico. La deidad tutelar es la comunidad tal como ésta se piensa a sí misma, y, en este sentido, su culto parece tener un efecto directo en las relaciones políticosociales que en ella se desarrollan. En seguida desarrollaremos este punto.

### REALEZA SAGRADA EN MICHOACÁN

De acuerdo con Dehouve, “la realeza sagrada debe ser vista como una forma de sociedad caracterizada por su relación particular entre los campos político y religioso; en ella un personaje central, o un grupo de ‘personajes reales’, tiene la facultad de garantizar la prosperidad del grupo social por su actividad ceremonial”.<sup>38</sup> Más allá de procurar mostrar la existencia de este tipo de estructuras en el antiguo Michoacán, aquí explicaremos en qué modo las funciones gubernamentales tenían una repercusión directa en el mantenimiento del orden cósmico y social.

La *Relación de Michoacán* indica en repetidas ocasiones que el *irecha* gobernaba en sustitución del dios patrono: “decía esta gente que el que era *cazonci* estaba en lugar de Curicaveri”.<sup>39</sup> Aunque a su cargo se encontraba igualmente el culto de otros dioses, entre todos ellos, el mandatario *uacúsecha* representa principalmente a la deidad solar. A esto se suma la mención de que el nuevo señor “ha de tener cargo en nombre de Curicaveri y sus hermanos y la diosa Xaratanga”.<sup>40</sup> Y, aunque de manera metafórica, la retórica indígena pareciera indicar que, así como el sol ilumina los cielos, el *irecha* es la luz de su pueblo. De suerte que, al morir un gobernante, los otros señores se preguntan: “¿Cómo ha de quedar desierta esta casa? ¿Ha de quedar oscura y de niebla?”.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Danièle Dehouve, “La realeza sagrada en las comunidades indígenas mesoamericanas”, en [www.danieledehouve.com/images/.../dehouveRealezaCORR.pdf](http://www.danieledehouve.com/images/.../dehouveRealezaCORR.pdf), 2006, p. 2.

<sup>39</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 6, 17v.

<sup>40</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 34.

<sup>41</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 32v.

También existen casos en que la deidad y el gobernante parecen tan próximos que las cualidades del uno tienden a atribuirse al otro. Así, después de haberlo engañado su mujer Tariacuri dice: “esta afrenta no se ha hecho a mí sino a Curicaveri”.<sup>42</sup> A la inversa se supone que “los dioses del cielo le dijeron [a Curicaveri] cómo había de ser rey y que había de conquistar toda la tierra”.<sup>43</sup> Incluso, en algunos casos, las normas de etiqueta que se observan para con el *irecha* parecen más propias al trato con lo divino que a la simple interacción con otro ser humano. Por eso se nos dice que “cuando algún señor había de hablar con el *cazonci*, quitábase el calzado y poníase unas mantas viejas y apartados de él le hablaban”.<sup>44</sup> “Decían los naturales: —¿Quién se ha de atrever ni aun mirarles la cara a estos reyes?”<sup>45</sup>

Aun muerto el señor es tratado como una divinidad, pues, más allá de las suntuosas exequias que usualmente se hacen a los gobernantes, se nos especifica que después de su cremación “tomaban aquellas cenizas, con aquel bulto así compuesto, un sacerdote de los que llevaban los dioses a cuevas, y poníanselo a las espaldas; y así lo llevaban a la sepultura”.<sup>46</sup> Otra fuente parece además advertir que los objetos de los señores pasados eran como reliquias para sus súbditos: “Hacia el lugar de Thatziuararo está otro cerrito donde están todos los instrumentos lo que festejaban los antiguos a sus reyes y hacia el puesto de Vareguéquaro está un cerrito y cimientos puestos donde estaba toda la grandeza del rey Harame”.<sup>47</sup>

Siendo que la divinidad tutelar es igualmente un emblema de la nación, entre las obligaciones principales del *irecha* figuraban tanto la administración de su culto como la expansión territorial a través de la actividad bélica. Al respecto la *Relación* nos dice que “todo su ejercicio era entender en las fiestas de los dioses, y de mandar traer leña para los *cues* y de enviar a los guerras”.<sup>48</sup> Una vez alzado el nuevo *cazonci*, lo primero que hacía era llevar leña a los templos, luego hacía un convite general al que venía la gente con regalos y, por último, iba a hacer la guerra para obtener cautivos sacrificiales. “Después decía que quería ir de caza [...] E íbase derecho a una frontera que estaba cerca, de sus enemigos, Cuinacho, y hacía allí una entrada de presto y tomaba cien cautivos o ciento cincuenta”.<sup>49</sup>

<sup>42</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 90.

<sup>43</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 6.

<sup>44</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 13. Es la misma cortesía que tuvo el gobernante tarasco con Cortés.

<sup>45</sup> *Códice Plancarte...*, p. 10.

<sup>46</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 11.

<sup>47</sup> *Códice Plancarte...*, p. 8-9.

<sup>48</sup> Seler, “Los antiguos habitantes de Michuacan”, p. 202. “La principal función del *cazonci* era, por lo tanto, la de alimentar a los dioses”. Espejel, *La justicia y el fuego...*, 210.

<sup>49</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 33-35v.

La encarnación de la divinidad también tiene una manifestación material, misma que se concretiza en la custodia del bulto sagrado por el gobernante. Así, “decía en su tiempo esta gente, que los que habían de ser señores, que habían de tener consigo a Coricagueri y que si no le tenían no podían ser señores. Y por eso le guardaban los señores con mucho cuidado y después sus hijos”.<sup>50</sup> La posesión de una materialización de la deidad es tan importante que ésta puede incluso ser fraccionada a fin de que se trasmita el cargo señorial. Esto se constata en tres ocasiones en la *Relación de Michoacán*:

[Tariácuri dice a Chapa:] –Yo te quiero dar una parte de mi dios Curicaveri, a éste trairás leña del monte.

[Más tarde, Tariácuri dice a sus sobrinos:] –Yo os quiero dar una parte de Curicaveri, que es una navaja de las que tiene consigo; y esta pondréis en mantas y la llevaréis allá y a esta traeréis vuestra leña y haréisle un rancho y un altar donde pondréis esta navaja.

Solía esta gente, en su tiempo, cuando los enviaba el *cazonci* u otro señor, a morar a otra parte, los que iban llevaban alguna piedra que estaba con su dios o parte de él y donde asentaban ponían nombre del dios que llevaban de sus pueblos y le decían las mismas fábulas y hacían las mismas fiestas que en sus pueblos propios.<sup>51</sup>

Todavía en la década de 1960, en Ihuatzio, se daban a guardar las imágenes a las autoridades cívico-religiosas: “Las personas distinguidas tienen funciones religiosas y ceremoniales además de las que son para nosotros funciones administrativas ordinarias [...] Es lógico que las imágenes se guarden en casa de los comisionados, si los santos están incorporados a la vida de la comunidad”.<sup>52</sup>

Incluso contamos con evidencias de que al menos algunos gobernantes suponían estar dotados de ciertos poderes sobrenaturales.

[Vacusticátame] mostró cómo se volvía sol, luna, estrella, águila, halcón, pájaro, aire, fuentes de agua, árbol, pescado, todo eso mostró y después de todo esto mostró la estatua de Thiuime [“ardilla negra”]. Y mandó que ya llegó el gobierno de esta ley y mandó juntasen todos los naturales varones de todos lugares [...] En todos los montes y cerritos puso una flecha para que le reconozcan por

<sup>50</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 109v.

<sup>51</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 109v, 118v, 96v.

<sup>52</sup> Zantwijk, *Los servidores de los santos...*, p. 164-167.

rey y le den vasallaje volviéndose a Tzintzuntzan otra vez puso una flecha delante de todos sus vasallos clavada en el suelo la que se convirtió en agua.<sup>53</sup>

También tenemos el caso, tal vez único, de un personaje que actuaba a la vez como sacerdote y gobernante. Se dice de Zurumban “que él es señor” y “que era sacerdote de Xaratanga”.<sup>54</sup> Asimismo, se sugiere que, en su rol de *axámencha*, el común de los señores estaba dotado de ciertas funciones sacerdotales.

Otros textos dejan en claro que algunos dirigentes tenían la facultad de dialogar con las divinidades.

Dicen estos viejos, antiguos y modernos, que [des]de el t[iem]po de su gentilidad y des[de] el tiempo del capitán Tiripitio, hasta que entraron en esta tierra los frailes, y muchos días después, en el cerro arriba nombrado de los Chichimecas, andaba un [h]ombre feo, amarillo atiriciado, y que siempre hacía su habitación en él y bajaba y subía, de forma que lo v[e]ían. Y, así, se cree y se tiene por cierto q[ue], porque se le aparecía muchas veces al capitán Tiripitio y tenía con él particular amistad, se puso el nombre conforme a la color que tenía aquella fantasma o diablo, que era atiriciada; porque ya queda d[ic]ho que la significación deste nombre, Tiripitio, es como decir ‘cosa dorada’ o ‘atiriciada’ [...] Mandábales este enamorado infernal que siempre fuese uno dellos al cerro de su habitación a hablarle y a saber cosas dél, que les convenía [...] Y el atiriciado le decía el indio que había de vivir mucho o poco y el que había de ser rico o pobre [y] el que había de ser hombre sano o enfermo.<sup>55</sup>

La *Relación de Tuzantla* dice sobre los dioses Curisticaheri y Urindecahuecara “muchas veces en sueños, les hablaban [a los señores], dándoles las gracias de sus sacrificios”.<sup>56</sup>

De hecho, en ciertos momentos la *Relación de Michoacán* nos deja ver que sólo a través del contacto con la sobrenaturaleza era legítimo adquirir el poder señorial.<sup>57</sup> Así, se cuenta que después de autosacrificarse y haber ofrendado grandes cantidades de leña, los sobrinos de Tariácuri sueñan el encuentro con sus divinidades; es durante este episodio que los númenes solicitarán a los futuros gobernantes una

<sup>53</sup> *Códice Plancarte*..., p. 12-13.

<sup>54</sup> Alcalá, *Relación*..., f. 79.

<sup>55</sup> “Relación de Tiripitio” en *Relaciones geográficas del siglo XVI*..., p. 348-349.

<sup>56</sup> “Relación de Tuzantla” en *Relaciones geográficas de siglo XVI*... v. II, p. 157.

<sup>57</sup> Alcalá, *Relación*..., f. 116-123v.

serie de ofrendas a cambio de los atributos señoriales.<sup>58</sup> Contamos con otros casos de encuentros sobrenaturales ligados a la adquisición del cargo señorial.<sup>59</sup> Incluso, a manera de contraste, se nos presenta el ejemplo de Tariácuri quien, a pesar de haber realizado numerosas ofrendas y sacrificios, no parece haber tenido ninguna revelación.<sup>60</sup> En el caso de Ticatame, no se nos dice específicamente que este haya tenido un sueño iniciático, mas en su adquisición de la condición de señor también entra en juego el contacto directo con la deidad, mismo que se encuentra igualmente asociado a la penitencia y la acción ofrendaria.<sup>61</sup>

Él empezó su señorío donde llegó al monte llamado Uirugarapexo, monte cerca del pueblo de Zacapo Tacanedan. Pues pasándose algunos días como llegó a aquel monte, supiéronlo los señores llamados Zizanbanchan, estos que aquí nombro eran señores de un pueblo llamado Naranjan [...] Era venido [a] aquel monte sodicho Hireticatame y que había traído allí a Curicaueri su dios, en Uiringuaranpexo [...] Hireticatame trae leña para los fogones de Curicaueri todo el día, y la noche pone incienso en los braseros o pilas los sacerdotes, y hacen la ceremonia de la guerra y va a los dioses de los montes.<sup>62</sup>

Todavía en el siglo XX se registraron creencias de este tipo en la región lacustre de Michoacán. La “elección divina” del mandatario se constata en el caso de un personaje que rechaza el cargo de alcalde de Ihuatzio: “Con el incidente, su prestigio social bajó de tal manera que tuvo que acelerar sus arreglos y salir cuanto antes de esa situación insostenible, pero antes de que pudiera realizar sus planes [y emigrar a Pátzcuaro], los dioses comenzaron a castigarlo (según los decires del pueblo). Su mujer y su hija cayeron gravemente enfermas”. La situación se solucionó así: “El hijo tomó la comisión y el padre aceptó cubrir la mayor parte del gasto. Entonces el hijo se dirigió a la Iglesia y se llevó las tres imágenes a casa [...]

<sup>58</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 123v. Dicho sea de paso, se observa la imagen de los dos sobrinos de Tariácuri auto-sacrificándose y teniendo la visión de sus respectivas deidades tutelares; Curicaueri y Xaratanga. Más adelante, este último punto será tratado con mayor detalle.

<sup>59</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 11v

<sup>60</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 124v.

<sup>61</sup> En mi opinión, el “contacto directo” no implica una clase específica de estado de conciencia alterada sino que se trata de la simple creencia en un encuentro visible, auditivo y palpable con lo sobrenatural.

<sup>62</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 62v.

A los tres días de aceptado el cargo, las dos enfermas empezaron a recobrar la salud”.<sup>63</sup>

Sin embargo, a pesar de la proximidad entre el *irecha* y la deidad, en ningún momento parece sugerirse una total identificación; nunca se llama al gobernante Curicaueri —cosa que sí sucede con algunos ritualistas—, no se le denomina “dios” y, en todo momento, se establece con claridad que él “está en lugar de Curicaveri”. Al mismo tiempo, ningún dato nos asegura que todos los gobernantes estuvieran igualmente dotados de poderes sobrenaturales que los verdaderos especialistas rituales. Sino que, por el contrario, era usual que se valieran de intermediarios para comunicar con las divinidades patronas: “Había hechiceros para hablar con la piedra q[ue] tenían por dios, y q[ue] estos daban a entender q[ue] respondía”.<sup>64</sup> En otra ocasión, resulta evidente que, además de tener un contacto privilegiado con la sobrenaturalidad, el ritualista es capaz de ver y entender cosas que el gobernante no.

Dieronle parte al rey Tzitzispandáquare [de una visión sobre la conquista española], preguntóles el rey que de dónde salían tales nuevas, respondieron ellos que fueron revelados por tres diablos que allí estaban en aquel lugar y que eran tan valientes los diablos que en contorno andaban tres veces al día que no les quedaba rincón del mundo por chico que fuera y que estos dijeron que en toda esta tierra se han de llenar pueblos y lugares de hombres con sombreros de fierro y que andaban encima de unos *tuytzes* que son caballos.<sup>65</sup>

La carencia de poderes sobrenaturales es claramente expuesta al menos en el caso de Tariácuri, pues nuestras fuentes indican que éste tuvo que valerse de artífices para hacer creer a sus enemigos que tenía control sobre las aves de rapiña.

Vino Tariácuri con su gente al monte Arizizinda, monte de Pazcuaro. Y a la media noche empieza a tocar su silbatillo encima del monte, que contrahacía las águilas; y oyeron aquellos silbos a la media noche los de Curinguaro que tenían el asiento de Pazcuaro y levantáronse todos y fuéronse a su pueblo con gran

<sup>63</sup> Zantwijk, *Los servidores de los santos...*, p. 164-167. Considerando que la deidad patrona se construye como una especie de proyección del pueblo, no es sorprendente que el mismo mandatario aparezca como símbolo de su señorío. La identificación entre él y el *cazonci* es tal que, como lo atestigua la *Relación de Michoacán*, ante la inminente conquista española, el último gobernante intentó suicidarse en la laguna; Alcalá, *Relación...*, f. 45v-47.

<sup>64</sup> “Relación de Zapotlán” en *Relaciones geográficas del siglo XVI...*, p. 391.

<sup>65</sup> *Códice Plancarte...*, p. 9-10, 14-15.

polvareda que iban levantando; y los isleños se entraron en la laguna, que hacían espumas al entrar; y los de Tariaran se fueron también a su pueblo e iban haciendo polvareda, huyendo.<sup>66</sup>

Asimismo, vemos que el gobernante no es la deidad ni se encuentra en mayor relación filial que cualquiera de sus subordinados. Lo que es “sagrado”, más que el individuo que lo asume, es el cargo señorial en sí, pues es el dios quien designa al *irecha*: “—No sé quien será el que señalará por rey nuestro dios Curicaveri”.<sup>67</sup> Esta cualidad del cargo gubernamental parece tan fundamental que incluso la encontramos entre los p’urhépecha de nuestros días.

Allá en el [cerro] Tzirate, cuando venía el cura se apareció, allá en ese cerro, se abrió una piedra muy grande de cantera, y en medio estaba el cristo, que es el que está en el atrio de la iglesia, ya hasta el día de hoy allá es a donde se va a pedir el cargo.<sup>68</sup>

A partir de la lectura de las fuentes p’urhépecha, y en particular de la *Relación de Michoacán*, Seler declara que “la función del rey era sacerdotal en primer lugar”.<sup>69</sup> Pollard Perlstein va un poco más lejos al decir que “en la cima de la jerarquía [religiosa] se encontraba el rey, quien como la representación terrestre de Curicaveri participaba en todos los rituales principales”.<sup>70</sup> Y Jacinto Zavala, sobreinterpretando aún más los datos, afirma que “por lo menos hasta Tariácuri, el rey tenía al mismo tiempo el papel de sacerdote y hechicero (shamán)”.<sup>71</sup>

Sin embargo, resulta claro que, en los tres casos, no se trata más que de una exageración. Hemos visto, para empezar, que aun si algunos gobernantes estaban efectivamente dotados de atributos sobrenaturales, esto está lejos de constituir una mayoría. En cuanto a su rol de sacerdote es preciso señalar que, aunque sí existen menciones de *irecha*-sacerdotes, en la mayoría de los casos sus funciones más bien parecen haber estado limitadas a la actividad sacrificial. A pesar de dichas participaciones, los gobernantes se presentan como subordinados al alto clero cuando se

<sup>66</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 100v.

<sup>67</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 38v.

<sup>68</sup> Karla Katusca Villar Morgan, *Ch’anantirakwa: un caso de tradición oral purépecha*, México, ENAH, INAH, SEP, p. 28-29.

<sup>69</sup> Seler, “Los antiguos habitantes de Michuacan”, p. 202.

<sup>70</sup> Pollard Perlstein, *Tariacuri’s legacy...*, p. 145.

<sup>71</sup> Jacinto Zavala, *Mitología y modernización...*, p. 25.

trata de materias religiosas: “El sumo sacerdote Curicaneri [tal vez, Curicaueri] (que así se llamaba) era tan venerado, que el rey le visitaba y le hablaba de rodillas, visitándolo cada año; y el visitarle era irle a pagar las primicias”.<sup>72</sup>

#### LA FUNCIÓN “SAGRADA” DEL IRECHA Y OTROS CASOS MESOAMERICANOS

López Austin ya ha mostrado que aunque en ambos casos existió un “fundamento mágico-religioso del poder”, los gobernantes p’urhépecha parecen haber sido imaginados de un modo diferente a los de los quichés.<sup>73</sup> A diferencia de lo que sucede con los p’urhépecha los ancestros de los gobernantes son pensados como directamente creados por los dioses –“sin padre ni madre”– y por consiguiente se encuentran dotados de numerosas facultades sobrenaturales. Por nuestra parte, hemos podido observar que, con cierta recurrencia, las fuentes guatemaltecas aluden a la existencia de señores-*nahualli*.<sup>74</sup> Entre los mayas-quiché, los *nahual-ahaw* parecen haber estado organizados en linajes que derivan de los toltecas y se remontan hasta el mítico rey Q’uq’Kumatz.<sup>75</sup>

Sin embargo, si contrastamos el caso p’urhépecha con lo observado por Graulich entre los mexicas, podemos ver una gran cantidad de similitudes, incluso en detalles tan sutiles como los tropos. En ambos casos se trata de personajes que representan principalmente a deidades solares y los dos son metafóricamente citados como luces

<sup>72</sup> Alonso de la Rea, *Crónica de la orden de N. seráfico P. S. Francisco, Provincia de S. Pedro y S. Pablo de Mechoacan en la Nueva España*, Patricia Escandón (ed.), Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996, p. 82.

<sup>73</sup> López-Austin, “El fundamento mágico-religioso del poder”.

<sup>74</sup> Roberto Martínez González, *El nahualismo*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas e Instituto de Investigaciones Históricas, 2011. El término *nahualli* es una palabra de origen náhuatl cuyo significado, aun desconocido, parece ser próximo a las nociones de “cobertura” o “disfraz”. Como se sabe, dicho vocablo, además de designar a una especie de hechicero transformista (a veces llamado hombre-*nahualli*), es muchas veces aplicado a una suerte de *alter ego* o doble, generalmente animal, que se encuentra tan íntimamente ligado a la identidad personal que todo mal que afecte al *nahualli* tendrá una repercusión en su contraparte humana.

<sup>75</sup> “Título de Pedro Velasco”, en *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapan Guatemala*, Robert Carmack y James Mundloch (eds.), México, UNAM, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1989, p. 174, f. 1v; p. 175 f. 3r. “Testamento de los Xpantzay”, en *Crónicas indígenas de Guatemala*. Adrián Recinos (ed.), Guatemala, Editorial Universitaria, 1957, p. 123; “Título de Yax”, en *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapan Guatemala*, Robert Carmack y James Mundloch (eds.), México, UNAM, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1989, p. 84.

de sus pueblos. Se dice que a ninguno de tales gobernantes era posible mirar a la cara y sus súbditos estaban obligados a entrar a sus palacios descalzos.<sup>76</sup>

En algunas ocasiones se menciona a los gobernantes aztecas como poseedores de cualidades divinas, sin embargo, también se conocen relatos en los que los propios señores parecen haberse esforzado por distinguirse de la divinidad, explicándose además con claridad que tomarse por dios era una actitud reprobable. Otras veces se cita a algunos *tlatoque* como *nahuales*, mas parece evidente que en la mayoría de las ocasiones estos no lo eran más que un modo metafórico —como cobertura o disfraz de las deidades— ya que muchas veces vemos a los señores teniendo que recurrir a verdaderos ritualistas para acceder a conocimientos ocultos o entrar en comunicación con los dioses que ellos mismos suponen encarnar.

A partir un cuidadoso análisis de las fuentes del siglo XVI Graulich muestra que, más que pensársele como una divinidad, el gobernante era considerado como su representante; es la divinidad quien designa al rey y, por ello, éste actúa como su imagen, su lugarteniente, su sustituto. El hombre no es más que un hombre pero su función es divina. Una parte de divinidad entra en él al momento de su elección y es esta cualidad la que permite al pueblo responsabilizarlo del mantenimiento del orden divino: mantener la estructura del cosmos a través de la guerra y los sacrificios y conservar el orden social a través de leyes y castigos. Es en tales condiciones que, como en el caso p'urhépecha, una parte de las obligaciones del *tlatoani* estaba asociada a la penitencia, el autosacrificio y el culto a las deidades. En el cumplimiento de dichas funciones se suponía que, al menos, algunos soberanos tenían constante comunicación con sus deidades.<sup>77</sup>

Aun si definitivamente la función del *irecha* es más próxima a la del *tlatoani* mexicana que a la del *ahaw* quiché, aquí tampoco parece haber una equivalencia total. Pese a que las fuentes mexicas son mucho más abundantes que las michoacanas, no parece ponerse tanto énfasis en la necesidad del contacto directo con los dioses para la adquisición del cargo señorial. Al igual que en Michoacán los reyes mexicas tuvieron funciones sacrificiales —e incluso se conocen casos de reyes que antes fueron sacerdotes— pero, a diferencia de lo que sucede con nuestro caso de estudio, aquí sí se establece que éstos podían tener una participación directa en el sacrificio humano.<sup>78</sup> Por último, parece ser que aunque ambos eran en cierto modo asimilados a las

<sup>76</sup> Graulich, “Dualities in Cacaxtla”, p. 94-118 ; “La royauté sacrée chez les Aztequès de Mexico”, p. 99-117 ; “El rey solar en Mesoamérica”, p. 14-49.

<sup>77</sup> Graulich, “La royauté sacrée chez les Aztequès de Mexico”, p. 99-117.

<sup>78</sup> Véase Diego de Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la tierra firme*. Ángel María Garibay K. (ed.), t. I y II. México, Ed. Porrúa, 1967, t. 1, cap. 44.

divinidades representadas durante sus respectivos funerales, en el caso p'urhépecha parece haber una mayor identificación con lo divino que con alguna divinidad particular —el *irecha* es transportado por un cargador de los dioses, el *tlatoni* es vestido como deidades específicas.

Así, este ejercicio nos permite mostrar que aunque en Mesoamérica existe un continuo en el “fundamento mágico-religioso del poder”, también se observa una cierta variación tonal, pasando de una mayor divinidad entre los mayas a una menor carga sobrenatural entre los mexicas. Todos los soberanos parecen asimilar a la sobrenaturaleza más el grado de identificación aparenta ir de la simple representación hasta la casi fusión con ella.

#### INICIACIÓN Y CONTACTO DIRECTO EN EL ANTIGUO MICHOACÁN

Dado que las descripciones más detalladas conciernen la iniciación de Hiripan y Tangaxoan partiremos de este caso para tratar de comprender el modo en que los gobernantes se ligaban a su deidad tutelar. Dicho episodio tiene lugar sobre un cerro tras un cierto periodo de ayuno en una cavidad rocosa.

[Cuenta Tangaxoan:] Traspúseme un poco durmiendo; y así de improviso, vi venir una persona, una vieja que no sé quien era: la cabeza cana a trechos y unas naguas de yerbas, de una manta basta, puestas y otra manta de lo mismo, que traía cubierta. Y llegose a mí y empujome y díjome: —Despierta Tangaxoan, ¿Cómo dices que eres huérfano y duermes? Despierta un poco. Mira que yo soy Xaratanga. Ve por mí y limpia el camino por donde tengo que venir. Yo estoy en el pueblo de Tariayarán, limpia a donde tengo que estar y ve a mirar aquí debajo de este monte, donde está cerrado con zarzas, y verás el asiento de mi cu. [...] Limpia todo aquel lugar donde yo estuve otra vez y tórname a traer a Michoacán, que ya no saca provecho de mí mi madre, que no me temen, ya no hay quien haga traer leña para mis cúes. Hazme esta merced y [...] yo también te haré merced: que yo haré tu casa y tus trojes y estarán mantenimientos en ellas, y haré que tengas mujeres en encerramiento en tu casa y andarán viejos por tu casa y será muy grande la población. Y pondrete orejeras de oro en tus orejas y brazaletes de oro en los brazos. Y díjole que le daría todas las insignias de los señores. Esto es lo que soñé padre.

[Hiripan cuenta:] Yo también estaba al pie de una encina [... en mi sueño] no sé quien vino que parecía un señor, que estaba todo entiznado, el cuál llegó a mí y tenía un cuero blanco por guirnalda y un bezote pequeño y díjome: —Despierta Hiripan. ¿Cómo dices que eres huérfano? ¿Pues cómo duermes? ¡Despierta!

Yo soy Curicaveri ponme plumajes en la cabeza y en las espaldas, plumajes de garzas blancas, hazme merced y yo también te haré merced y te haré tu casa y trojes y estarán mantenimientos en tus trojes y ensancharse ha tu casa y tendrás esclavos en tu casa y viejos. Y yo te haré merced, que te pondré orejeras de oro en las orejas y plumajes en la cabeza y collares en la garganta. Y esto será así Hiripan.<sup>79</sup>

Todavía, en Comachuen, quienes asumen un cargo voluntario argumentan hacerlo porque en sueños se les apareció el santo correspondiente.<sup>80</sup>

Cuando comparamos las diferentes narraciones de contactos directos con las divinidades que aparecen en las fuentes, encontramos dos elementos que tienden a mantenerse constantes: el descubrimiento de las deidades en un cerro —que también se presenta en el encuentro de Curicaueri por Ticatame y el hallazgo de los ídolos en la fundación de Pátzcuaro— y la presencia de la sobrenaturaleza al pie de un encino —que no sólo se ve en el caso de los sobrinos de Tariácuri y la mujer poseída por Cueráuaperi, sino también en las apariciones de vírgenes milagrosas entre los p'urhépecha contemporáneos.<sup>81</sup> A ello se suma que el uso iniciático de oquedades naturales figura tanto en el relato de ascensión de Hiripan y Tangaxoan como en el caso de ciertos ritualistas contemporáneos.<sup>82</sup>

Esto nos muestra que tales eventos forman parte de un mismo sistema representacional y, por consiguiente, las similitudes o diferencias entre ellos pueden ayudarnos a comprender la singularidad del contacto directo del gobernante con la deidad.<sup>83</sup>

En primer lugar tenemos el caso de la manceba del señor de Ucareo a la que “toma” la diosa Cueráuaperi para revelarle la llegada de los españoles.

Entonces púsola allí y desatose una jicala, como escudilla, que tenía atada en sus naguas, y tomó agua y lavó aquella jical, y echó un poco de agua en ella y echó

<sup>79</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 122v-124v.

<sup>80</sup> Villar, comunicación personal, 2012.

<sup>81</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 37v, 72v, 62v, 116-124v; Juan Gallardo Ruiz, comunicación personal, 2009. Incluso, en la estación rupestre de Caránguiri, Michoacán, pudimos observar el grabado contemporáneo de una Virgen de Guadalupe al pie de un encino.

<sup>82</sup> Velásquez Gallardo, *La hechicería en Charapán...*, p. 124-132; Nicolás León, “Los indios tarascos del lago de Pátzcuaro”, *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía* 1934, v. 1, p. 162.

<sup>83</sup> Por su semejanza, algunas de las etapas de la iniciación de estos personajes parecen recrear los episodios más importantes de la historia mítica uacúsecha; el encuentro de la divinidad en el cerro Zacapu-Pátzcuaro, la erección de templos, la guerra y el primer sacrificio, etcétera.

dentro de la jical una como simiente blanca e hizo un brebaje y dióselo a beber [a] aquella mujer y mudole el sentido [...] Y fuese por el camino aquella mujer y luego [se] encontró en el camino con una águila que era blanca y tenía una berruga grande en la frente. Y empezó el águila a silbar y a enherizar las plumas y con unos ojos grandes, que decía ser el dios Curicaberi [...] Díjole el águila: —sube aquí encima de mis alas [...] Levantose el águila con ella y empieza a silbar y llevola a un monte [llamado Xanóata hucazio], donde está una fuente caliente que hay en ella piedra azufre, y llevola por aquel monte volando con ella [...] Vio aquella mujer que estaban asentados todos los dioses de la provincia.<sup>84</sup>

La diferencia principal con el caso de nuestro interés es que, no habiendo un pacto explícito entre la muchacha y la deidad, lo relatado se queda en el ámbito de la eventualidad. En cambio, con los futuros gobernantes vemos que aunque se trata de un contrato personal entre el humano y la deidad las obligaciones que se derivan son cumplidas de manera colectiva —el gobernante no es el único que ofrenda al dios sino también el pueblo en general. De hecho, parece ser que los beneficios adquiridos no sólo atañen a los pactantes sino que, de algún modo, también afectan a sus descendientes gobernantes, pues para la elección de un nuevo *cazonci* se habla del deber de aportar leña a los templos, de las incursiones militares que hacía el recién electo para obtener cautivos sacrificiales y de una cierta velación en la casa de los *papas* de Curicaueri, pero en ningún momento se dice que haya debido entrar en contacto directo con los dioses.<sup>85</sup> Un último detalle a agregar es que tras la elección de un nuevo *cazonci* los otros señores no se ven en la necesidad de entablar una alianza con la deidad sino que, en lugar de ello, optan por pactar directamente con el mandatario —el que está en lugar de Curicaueri.<sup>86</sup>

En segundo sitio tenemos que, para poder asumir su función, en época contemporánea, algunos de los *sikwamecha* debían entrar en contacto directo con una divinidad, parecida al demonio cristiano, llamada Terungutpiri. En el pacto iniciático, “el aprendiz le pedirá que le de los poderes mágicos para poder hechizar y curar a una persona. Terungutpiri le contestará que sí le ayudará, pero con la condición de que mate a la gente por medio de hechizos. Si el aprendiz acepta, el contrato está hecho”.<sup>87</sup> Por su rol de sanador podemos suponer que, aunque se trate de una relación individual, los beneficios de la función adquirida por el *sikwame* se derraman

<sup>84</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 36-37v.

<sup>85</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 32-35v.

<sup>86</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 34v-35v.

<sup>87</sup> Cabe aclarar que el contacto con las deidades no es suficiente para adquirir este rol sino que, además, se requiere pertenecer a una familia de *sikwamecha*, poseer rasgos físicos específicos, ser de

hacia la totalidad de la comunidad y, por tal razón, su costo también debe ser pagado por ella. Aunque aquí sí existe un pacto explícito es importante resaltar que el contrato entre el especialista y numen es individual e intrasmisible y, por consiguiente, cada nuevo ritualista debe entablar su propia negociación. A pesar de que tal episodio no es suficiente para la obtención del poder sobrenatural, cabe aclarar que para el *sikwame* el resultado de la alianza es la adquisición de un rol diferente mientras que, como se ha dicho antes, conocemos casos de individuos que, ya siendo *cazonci*, seguían buscando el encuentro con los dioses.

La última clase de contacto directo descrita por las fuentes no se refiere a un episodio iniciático sino a ciertos personajes, llamados *curich* o *curitiecha*, específicamente dedicados a la posesión y la difusión de los mensajes que recibían de las deidades.

Revestíase el demonio en uno de los indios que estaban dedicados para los templos, como n[uest]ros sacerdotes, y aquel, a voces, como predicador, puesto en lo alto del *cuy*, hablaba al pueblo [...] Lo que les decía era que le sacrificasen sangre los naturales deste pue[bl]o y que, para ello, se horadasen las lenguas y las orejas, y que a los que cautivaban en las guerras, q[ue] los abriesen por las costillas del lado izquierdo y les sacasen el corazón y se lo ofreciesen [...] El nombre de los sacerdotes, si así se les puede llamar, era *curich* [...] Cuando les hablaba y predicaba, estaba dentro dellos su dios [...] Entendían que aquella habla no era de hombre humano ni, las palabras que les decía, no eran conforme a como después les hablaba.<sup>88</sup>

Se reconoce un componente hereditario tanto en los *curitiecha* como en los gobernantes.<sup>89</sup> En ambos casos se supone que en el cuerpo del individuo se manifiestan tanto la personalidad humana como la sobrenatural.<sup>90</sup> Entre otras cosas, la presencia de la divinidad en el cuerpo del *cazonci* se deduce del hecho de que, tras

“sangre fuerte” y pasar por un proceso de aprendizaje con un especialista más experimentado. Velásquez Gallardo, *La hechicería en Charapán...*, p. 124-132.

<sup>88</sup> “Relación de Tiripitio”, en *Relaciones geográficas...*, p. 341-342.

<sup>89</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 11.

<sup>90</sup> *Relación de Tiripitio*, en *Relaciones geográficas...*, p. 348. En la adquisición del poder señorial existe un cierto componente hereditario que, aunque socialmente valorado, no parece indispensable: “¡Dichoso aquel que ha de ser rey! O este que lo ha de ser quizá no es señor mas de baja suerte y uno del pueblo, por la mucha leña que habrá traído a los *cues* de Curicaueri, y será algún pobre o algún miserable el que ha de ser rey”. Alcalá, *Relación...*, f. 77v. En otra ocasión, Tariácuri cuenta: “—Uno de ellos un señor de Hetoquaro llamado Chapa una cosa me dijo de importancia: que era esclava su madre y no le obedecen por haber nacido de parte de esclava”. Alcalá, *Relación...*, f. 102.

la muerte, sus restos se conviertan en reliquias. A ello se suma que, según las fuentes, también los mandatarios tenían funciones sacerdotales; se pudiera objetar que la *Relación de Michoacán* no incluye al *cazonci* entre los *curitiecha* sino entre los *axámencha*, “sacrificadores”, sin embargo, es preciso aclarar que, como apunta Espejel, los atributos de estas dos clases tienden a confundirse.<sup>91</sup>

La diferencia fundamental entre el sacerdote y el señor es que a través de la posesión el primero encarna a la deidad mientras que el segundo se conforma con representarla; es su modelo y sustituto. En el proceso iniciático señorial el contacto es el medio que hace posible la alianza en tanto que en el sacerdocio éste es la finalidad misma de la acción ritual.

En resumen, podemos observar que aunque la alianza sólo concierne al *cazonci* y la divinidad, las obligaciones que de ella se desprenden involucran a la totalidad de la colectividad. No se trata de hechos singulares sino que cada nuevo encuentro contribuye al reforzamiento de los vínculos entre el dios y un linaje particular, de tal modo que, cuando muere un señor, la alianza le sobrevive. Por último, notamos que, a diferencia de otros casos, el contacto directo que los gobernantes tarascos establecen con sus deidades tutelares no determina su función, sino su legitimidad —puesto que algunos nunca lo consiguieron.

La pregunta que ahora tocaría resolver es; ¿qué tipo de relación es la que establece el vínculo entre el gobernante y la divinidad patrona?

#### LA ALIANZA DIVINA

López Austin explica la relación con la deidad patrona en términos de una “fuerza” o “poder” que se infundía en cada uno de los miembros de la colectividad. Este vínculo se trasmitía por herencia tanto patrilineal como matrilineal, pero el producto del matrimonio con extranjeras implicaba, por la mezcla, el empobrecimiento de dicho capital. En este esquema, no todos los individuos de una colectividad mantenían las mismas relaciones con el dios, sino que quienes entraban en contacto directo con él adquirirían una parte de su poder. Asimismo, sus descendientes estaban dotados de una facultad especial para comunicarse con lo divino y, en razón de ello, eran más aptos para mandar. La ofrenda de fuego y la penitencia ayudarían a estrechar la relación entre el mandatario y la deidad, mientras que las actitudes antisociales, como el adulterio y la embriaguez, tenderían a debilitarla. La existencia de un linaje estaría dada por una secuencia de señores íntimamente ligados al dios tutelar: “Son los señores, más bien, recipientes de energía. No había, pues identi-

<sup>91</sup> Espejel, *La justicia y el fuego*, p. 223-224.

ficación absoluta, aunque sí la noción de fuerza que penetraba y enriquecía al gobernante”. Dicha fuerza no era infinita sino que, siendo muy viejo el señor, ésta comenzaba a extinguirse y, por tal motivo, era común que se transmitiera el cargo a la generación siguiente estando en vida el *irecha* antecesor.<sup>92</sup>

Sin embargo, aunque pensar los mecanismos de legitimación del gobierno en términos de una fuerza, poder o fuego divino resulta sumamente ilustrativo, es importante señalar que nuestra fuente jamás lo refiere así; es más, los vocablos “fuerza” y “poder” se encuentran absolutamente ausentes en la *Relación de Michoacán*. Es por ello que, en lugar de plantear el problema en términos esenciales, nosotros hemos preferido abordarlo a partir de un enfoque relacional.

Partiendo del supuesto de que la socialización con la sobrenaturaleza toma como modelo las relaciones que los humanos establecen entre sí, tendríamos que comenzar por ver qué tipos de alianza son las que describen nuestras fuentes; al respecto, la *Relación de Michoacán* nos ofrece dos opciones, el matrimonio y algo que pudiéramos denominar el “hermanamiento”.

Si comparamos las descripciones de los casamientos con los relatos iniciáticos de los gobernantes podemos encontrar varias similitudes. Para ello, tomaremos de nuevo como ejemplo el caso de Hiripan y Tangaxoan pues es, por mucho, el mejor documentado (ver cuadro 4).

El primer paso en la alianza sobrenatural es el ofrecimiento de sangre, leña y alimentos a la deidad. Paralelamente, las negociaciones matrimoniales solían empezar con una serie de regalos al futuro suegro.<sup>93</sup> Aparentemente, más que un intercambio, aquí debió tratarse de una negociación, pues, así como un hombre no está forzado a entregar a su hija al primero que lo solicite, la ofrenda, por cuantiosa que sea, no obliga a la deidad a responder (véase, por ejemplo, el caso de Tariácuri). Al menos, en lo tocante a los futuros gobernantes, la generosidad del don debió ser de gran importancia pues sabemos que, a veces, esta actividad podía prolongarse por años.<sup>94</sup> En el caso de Hiripan y Tangaxoan el episodio ofrendario concluye con la recepción de un fragmento del bulto sagrado, la erección de templos y el inicio del sacrificio,<sup>95</sup> nótese que con Tariácuri sucede más o menos lo mismo,

<sup>92</sup> López-Austín, “El fundamento mágico-religioso del poder”, p. 219-222.

<sup>93</sup> “Sabía un señor o cacique que tenía una hija otro señor o prencipal, o que estaba con su madre, y enviaba un mensajero con sus presentes a pedir aquella mujer para su hijo”. Alcalá, *Relación...*, f. 26.

<sup>94</sup> Tal como señala Adler para África, la penitencia transforma el organismo del futuro *cazonci* convirtiéndolo así en un cuerpo-fetiche. Alfred Adler, “Royauté, magie et religion. Faire dialoguer de manière intime anthropologie et histoire”, en *L’Homme* 2002, v. 163, p. 174.

<sup>95</sup> Aparentemente la piedra-Curicaueuri tiene cierta agencia e influye sobre el comportamiento de sus poseedores, pues Tariácuri explica “¿Qué mis hijos no tienen la culpa?, ¿qué no lo hicieron de su autoridad sino que yo les di aquella piedra?” Alcalá, *Relación...*, f. 119.

primero erige los templos en Petazequa y luego organiza un sacrificio humano para inaugurarlos —nada de esto se presenta en el ceremonial matrimonial. En la segunda fase, después del encuentro, se produce una suerte de contrato en el que los dioses piden tesoros, culto y ofrendas a cambio del señorío y los atributos del poder —mantenimientos, mujeres, joyas, esclavos y una población grande—, algo que sería comparable a la entrega de la novia por parte del suegro. Y, por último, la conquista del territorio por la deidad sería coincidente con la asignación del espacio para vivir por parte del suegro.<sup>96</sup>

Obviamente es poco probable que el gobernante haya sido tratado como marido o esposa de la deidad pues, además de que en los relatos iniciáticos no existe ninguna alusión a lo sexual, cabe recordar que Curicaueri y el *cazonci* son del mismo sexo. En el caso de la alianza con Xaratanga se aclara que se trata de una mujer vieja y, según se muestra en la imagen correspondiente, ni siquiera se atreve a tocar a su elegido con la mano sino que, para despertarlo, usa un palo.<sup>97</sup>

En cambio, observamos que, hasta cierto punto, la función del dios con el que el señor se alía es similar a la del suegro; es con él que se hacen los arreglos matrimoniales —“nunca preguntaban a la mujer si se quería casar con hulano, bastaba que sus padres o parientes lo concertaban”—, con quien se establecen intercambios de regalos y quien designa el espacio en que ha de morar la nueva pareja.<sup>98</sup> La asociación entre el patrono y el suegro se ve reforzada por el hecho de que, así como el *cazonci* está en lugar de Curicaueri, la nueva pareja y en particular el yerno sirven y representan a su suegro ante los demás.

[Cuando un señor tenía una hija decía:] —cásese fulano con tal mujer, porque tengo necesidad de su ayuda y esfuerzo [... Se recomienda al yerno:]— entrando alguno en vuestra casa, dadle mantas. Dice el rey que lo que vosotros diéredes, qué lo da. Que no se puede acordar de todos los caciques y señores para dalles a todos mantas y hacelles mercedes y a la otra gente. Por esto estás aquí tú, señor que te tiene por hermano.<sup>99</sup>

<sup>96</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 116-124v, 24-29v. Una vez que aceptaba el matrimonio, el gobernante enviaba a un sacerdote para entregar a su hija —“yo inviaré uno que la lleve”; ya iniciada la ceremonia, el sacerdote dice “sed los que habeis de ser, que yo he venido a señalar la morada que habeis de tener aqui y vivienda que habeis de hacer”, tal como los dioses indicaron a los *uacúsecha* dónde debían de vivir al revelárseles en unas piedras de Pátzcuaro. “Y mostráales el suegro las sementeras que les daba para sembrar”. Alcalá, *Relación...*, f. 26-27.

<sup>97</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 122.

<sup>98</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 29.

<sup>99</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 24-25v. Entre la gente “baja” el suegro simplemente declaraba “si tuviera hacienda ese que te pide, casárase contigo y labrara alguna sementera para darte de comer y sirviérase de tal, y a mí que soy viejo, me guardara”. Alcalá, *Relación...*, f. 28.

Si la relación suegro-yerno es comparable a la de dios-*cazonci*, podemos suponer que del mismo modo que un padre entrega a su hija como esposa a un tercero la deidad patrona ofrece el reino al futuro gobernante para que, entre ellos, se establezca una relación parecida al matrimonio. La referencia más explícita a la equivalencia de funciones entre el dios tutelar y el suegro se encuentra en el caso de la alianza entre Carocomaco y el dios Querenda angapeti, pues ahí no sólo se entrega al futuro señor un territorio y un reino sino también una mujer.

Toma estos atavíos que yo tengo, que son insignias de señor y será como yo. Ve y dile que está una mujer llamada Quénomen ques del pueblo de Huruapa, que es pobre como él, que por ahí anduvo a vender agua y se alquilaba para moler maíz en piedras, que entrambos se casarán, y que no esté en Çacapu, que no ha de ser señor allí otro señor mas de yo; que no ha de estar otro en mi lugar, que yo me soy el señor en Çacapu. Mas que se vaya a ser señor en Quérequaro, cerca de Çacapu, y su mujer que no esté con él, mas en otro pueblo llamado Quaruno.<sup>100</sup>

La imagen del *cazonci* como marido de su pueblo permite entender mejor el hecho de que se realcen sus atributos masculinos: caza, guerra, posesión de varias mujeres, y por qué en la vejez, tras haber perdido sus cualidades viriles, debía transmitir su cargo a un descendiente. El hecho de que se hable del territorio como si se tratara de una casa refuerza la imagen de la unión reino-gobierno como un matrimonio.<sup>101</sup> Además, notamos que, tal como el gobernante representaba a su reino, un marido parece haber fungido como portavoz de su mujer; a una viuda se decía, por ejemplo, “era conocido de todos tu marido y a ti te hacía conocer; por él eres conocida”.<sup>102</sup> Y, así como el esposo tenía la obligación de cuidar de las sementeras

<sup>100</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 112v.

<sup>101</sup> Durante la entronización de un nuevo señor se decía: “¿Cómo ha de quedar desamparada esta casa? [...] ¿Cómo había de estar desamparada esta casa y oscura como niebla o anublada?” Alcalá, *Relación...*, f. 32-33v.

<sup>102</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 20v. Claro esta que nuestra interpretación parece contradecirse con el hecho de que, tras la elección de un nuevo *cazonci*, se exclamara “Ya hemos tornado a hallar padre y madre”. Alcalá, *Relación...*, f. 23v. ¿El señor es padre o esposo de su pueblo? En nuestra opinión, el *irecha* habría fungido esencialmente como marido de su pueblo; mas, como sustituto de la deidad tutelar, éste también habría figurado como un padre. A ello se suma el hecho de que, en el discurso ritual, se dice que el marido debe criar a su mujer como si fuera una niña: “No es dada por mujer mas para que la criemos y seamos ayos de ella”. Alcalá, *Relación...*, f. 25.

que ofrecía su suegro, el gobernante tenía el cargo de velar por los bienes de su pueblo-esposa.<sup>103</sup>

En este sentido, podemos suponer que, tal como la ausencia de boda y negociaciones matrimoniales transforman al marido en raptor, la falta de alianza sobrenatural convierte al gobernante en usurpador.<sup>104</sup> En última instancia las relaciones hombre-dios y yerno-suegro son prescindibles; sólo se trata de una cuestión de legitimación. Lo anterior tiene como corolario que la relación entre el pueblo y su patrono, construida bajo el modelo de la filiación, es casi insoluble; mientras que, así como un matrimonio podía separarse, el vínculo entre el gobernante y el dios podía deshacerse si el primero no cumplía adecuadamente con sus funciones. Nótese al respecto la equivalencia en las recomendaciones que se hacen sobre una mujer en caso de adulterio y sobre el gobernante en caso de negligencia:

[Al marido decía aquel sacerdote:] –Y tú, señor, si notares a tu mujer de algún adulterio, déjala mansamente y envíala a su casa sin hacelle mal, que no echará a nadie la culpa, sino a sí misma, si fuere mala.<sup>105</sup>

[El recién electo *cazonci* pide:] –Si no fuere el que debo ser, si no rigiere bien la gente, si anduviere haciendo mal después de borracho, si hiciere mal a alguno, echáme desta casa mansamente.<sup>106</sup>

Tal como las viudas de su antecesor se casaban con el recién electo *cazonci*, a la muerte de un señor, el reino que le sobrevive puede formar una nueva alianza con un sucesor del mismo linaje.<sup>107</sup>

Vimos que en la ceremonia matrimonial se decía que el suegro “tenía por hermano” a su yerno. Considerando lo que hasta ahora hemos visto, podemos suponer que la relación entre el *cazonci* y su deidad se expresaba en los mismos términos; para comprenderlo mejor, ahora exploraremos la noción p’urhépecha de hermandad.

Los seguidores de Uazoriquare se refieren unos a otros como “hermanos”; sin embargo, el hecho de que, en ocasiones, estos no se conozcan entre sí muestra que sólo lo son simbólicamente. Suegros y cuñados son citados como hermanos.<sup>108</sup> E,

<sup>103</sup> “Y mostrábales el suegro las sementeras que les daba para sembrar” Alcalá, *Relación...*, f. 27.

<sup>104</sup> Tomar a una mujer fuera del protocolo matrimonial era mal visto; de hecho se dice de los que se casaban por amores que los padres de la novia se “espantaban” al enterarse. Alcalá, *Relación...*, f. 28.

<sup>105</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 26v.

<sup>106</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 32v.

<sup>107</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 35v.

<sup>108</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 27.

incluso, Tangáxoan, Hiripan e Hiquingaje se llaman “hermanos” cuando en realidad son primos por vía paterna.<sup>109</sup> Existen algunos casos en los que este “lazo fraternal” implica una cierta sumisión. Cuando implora su ayuda, Motecuhzoma se refiere al *cazonci* como “hermano”,<sup>110</sup> durante su captura Nacá llama “hermanos” a Zetaco y Haramen<sup>111</sup> y, más interesante aún, los señores sometidos por los *uacúsecha* son citados como “hermanos” cuando hacen las paces y aceptan a Curicaueri como deidad patrona: “Señores, seais bienvenidos; quizá sí venis de verdad, seremos hermanos”.<sup>112</sup> Incluso, a la llegada de los españoles, los tarascos proponen “seamos hermanos por muchos años”.<sup>113</sup> Los propios isleños explican qué tipo de relación es la que los lleva a referirse a los chichimecas como “hermanos”:

Nosotros en el principio fuimos conquistados de sus antepasados y sus esclavos somos, los isleños. Y llevábamos sus comidas a los rey[e]s, a cuestras, y hachas para ir al monte por leña y les llevábamos los jarros con que bebían y por esto nos empezaron a decir hermanos, por ser sus gobernadores, y entendíamos en lo que los rey[e]s nos mandaban.<sup>114</sup>

Así, si recordamos los múltiples casamientos entre autóctonos y chichimecas que describe el texto, podemos deducir que tanto la alianza matrimonial como la conquista son susceptibles de producir ‘hermandad’. Incluso en el ejemplo de los sobrinos de Tariácuri, podemos observar que esa hermandad no supone una relación igualitaria sino que, en nuestra fuente, ser mayor o menor implica roles bien diferenciados.<sup>115</sup> “Mayor” alude frecuentemente a una posición de poder; Hiripan, el más viejo de los tres primos aparece varias veces como líder, es al primogénito al que corresponde heredar el señorío y quién rige por encima de los demás.<sup>116</sup>

<sup>109</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 104v, 38v. Los hombres con quienes comete adulterio la primera esposa de Tariácuri la llaman “hermana”, la cuestión es que estos no sólo son parte de su pueblo de origen, sino que además son mencionados como sus primos. Alcalá, *Relación...*, f. 91v.

<sup>110</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 118.

<sup>111</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 83v.

<sup>112</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 18v.

<sup>113</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 50. En p’urhépecha, existe la posibilidad de hermanarse a través de un pacto. Cristina Monzón, comunicación personal, 2009.

<sup>114</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 25.

<sup>115</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 39v.

<sup>116</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 43v, 116v.

Esta misma subordinación de un “hermano” al otro se presenta entre un hombre y su familia política y es, probablemente, bajo este mismo esquema que el señor debe lealtad y obediencia al dios de su pueblo.<sup>117</sup>

#### LA ALIANZA EN FEMENINO

En un excelente artículo que recientemente publicaron Castro y Monzón sobre el poder político entre los tarascos del siglo XVI, se conjugan la historia y la lingüística para mostrar las distintas formas en que se vinculaban las unidades sociales y sus gobernantes; ya sea por la pertenencia a un linaje, a un territorio o por la sumisión ante un grupo de mayor fuerza.<sup>118</sup> En su *Tercera Parte*, la *Relación de Michoacán* nos describe una compleja organización social cuya estratificación comprendía desde el *cazonci*, su “gobernador” y su “capitán general” hasta los mayordomos de mantas y sementeras.<sup>119</sup> Sin embargo, si vemos con mayor cuidado este documento, podemos darnos cuenta de la existencia de otras formas de poder que no se mencionan en esta sección, sino que, casi clandestinamente, se deslizan entre los datos más variados de la parte histórica. Nos referimos al poder de las mujeres, algo que en la actualidad es bastante patente en la práctica terapéutica, los cargos cívico-religiosos y la estructura familiar tradicional, pero que parece haberse silenciado en los textos más tempranos.<sup>120</sup>

<sup>117</sup> Ticatame y Tariácuri regalan venados al pueblo de sus respectivas mujeres, mientras que Chapa ofrece cautivos sacrificiales a Cando y Huresqua después de que éstos le dieran mujeres Alcalá, *Relación...*, f. 64, 88v, 109v.

<sup>118</sup> Felipe Castro y Cristina Monzón, “El lenguaje del poder: conceptos tarascos en torno a la autoridad”, en *Símbolos del poder en Mesoamérica*, Guilhem Olivier (coord.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, p. 32-46.

<sup>119</sup> La *Relación de Michoacán* hace énfasis en la asociación entre el debido culto a la divinidad y la estabilidad de la población. “[El *cazonci* dice a los caciques:] –Oyeme esto que te dijere: sé obediente y trae leña para los cúes, porque la gente común esté fija, porque si tú no traes leña. ¿qué ha de ser dellos, si tú eres malo? Entra en las casas de los papas a tu oración y retén los vasallos de nuestro dios Curicaveri, que no se vayan a otra parte”. Según Castro y Monzón, “el manajo de leños puede verse como un símbolo de la comunidad; y en este sentido el acarreo de leños al templo es lo que ritualmente mantiene unido y estable al grupo. Por eso, el gobernante debe asegurar la provisión de leña para la hoguera del templo”. Esto se confirma, según los mismos autores, en el hecho de que uno de los términos que designa al barrio es *uapatzequa* “manajo de objetos largos y cilíndricos”. Castro y Monzón, “El lenguaje del poder...”, p. 35. A ello se puede añadir el hecho de que se dijera que aquellos sacerdotes que se encargaban de llevar leña a los templos “tenían a sus cuestras toda la gente”; algo que también se hubiera podido decir de un mandatario. Alcalá, *Relación...*, f. 11.

<sup>120</sup> Villar Morgan, comunicación personal, 2010.

Hemos visto en un capítulo anterior que, pese a que en la mayoría de los casos las mujeres suelen tener roles bastante discretos, contamos con evidencias suficientes para postular la eventual existencia de gobernantes femeninos como la ya citada Quenomen.

Como sucede con los *irecha* existen mujeres que entraron en contacto directo con divinidades específicas; tal es el caso de aquella manceba del señor de Ucareo que fue tomada por Cueráuaperi hasta conducirla al altar de sacrificios —misma ante quien se apareció Curicaueri bajo la forma de un águila para anunciarle la llegada de los españoles y ante quienes se mostraron los dioses para hablarle de la caída del imperio tarasco.<sup>121</sup> Un ejemplo contemporáneo de este tipo de relaciones pudiera ser el de una mujer de Ocumicho, llamada María Doncella, que “decía haber escuchado la voz de Dios en un sitio cercano al pueblo. La noticia se extendió por toda la región y mucha gente comenzó a ir en peregrinación a Ocumicho. María Doncella bautizaba a los niños y se compusieron canciones en las que la llamaban hija de Dios”.<sup>122</sup>

Pudiera señalarse que la diferencia entre la mujer de Ucareo y el *cazonci* es que ella no funge como representante de la deidad, sin embargo, aquí se explica que

Hallóse aquella mujer puesta al pie de una encina y no vió en aquel lugar ninguna cosa cuando tornó en sí, más de un peñasco que estaba allí, y vínose a su casa por el monte y llegó a la media noche y venía cantando, y oyóla venir un sacristán de la diosa Cuerávaperi, que abrió la puerta, y despertó los sacerdotes y decíales: —Señores, levantaos que viene la diosa Cuerávaperi, que ya ha abierto la puerta.<sup>123</sup>

Aun cuando, en Michoacán, no tengamos más ejemplos de mujeres gobernantes, hemos podido encontrar otros casos mesoamericanos que nos podrían ayudar a comprender mejor el funcionamiento de esos poderes femeninos que apenas comenzamos a esbozar.<sup>124</sup>

Entre los vecinos cocas de Jalisco, Nuño de Guzmán se encontró con una “señora y Caçica de Tonalán”.<sup>125</sup>

121 Alcalá, *Relación...*, f. 36v-37v.

122 Carrasco, *El catolicismo popular...*, p. 86.

123 Alcalá, *Relación...*, f. 37v.

124 Agradecemos a Manuel Herman por sus atinadas sugerencias bibliográficas.

125 Antonio Tello, *Crónica miscelánea de la sancta provincia de Xalisco*, José Luis Razo Zaragoza (ed.), Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, 1968, v. I, p. 111, 113-120.

Ya sea como esposas o como madres del primer *tlatoani*, diversas crónicas del centro de México sitúan a las mujeres Ilancuít y Atotoztli como fuentes de poder en la constitución del linaje señorial mexica; en ambos casos es la relación con una fémina de Culhuacan la que legitima al *tlatoqayotl*. Sin embargo, también existe una versión en la que no es Acamapichtli quien gobierna por primera vez Tenochtitlan sino Ilancueitl, su mujer: “y su esposo le sucedió en el trono sólo después de su muerte”.<sup>126</sup>

Tal como lo ha mostrado López Austin, para los mexica la posibilidad de encarnar a las divinidades no estaba, en modo alguno, restringida al género masculino.<sup>127</sup> Entre las más célebres mujeres-diosas figura Malinalxochitl, la hermana antagonista de Huitzilopochtli que se empeñó en detener a los mexica por medios sobrenaturales.<sup>128</sup> Mujeres como Chimalma y Chimallaxoch fungieron como custodios de bultos sagrados.<sup>129</sup> Otras, como Cuacueye, fueron directamente instruidas por una entidad sobrenatural —aquí mencionada como “el diablo”.<sup>130</sup> En tanto que féminas como Xiuhtoztzin, Tlacocihuatzin, Cóhuatl, Miáhuatl, Coacueye, Yaocíhuatl, Chichimecacíhuatl, Tlacochue, Iztacxillotzin y Xiuhtlacuilolxochitzin, debieron asumir el rol de gobernantes.<sup>131</sup> De Xiuhtoztzin se dice que, siendo la hija menor de Quauhuitatzin, comenzó a fungir como *cihuatlatoani* porque su padre no tuvo vástagos varones. Mientras su hijo alcanzaba la edad suficiente para ser *tlatoani*, Tlacocihuatzin asumió el gobierno en sustitución de su marido, pero más interesante aún es el caso de Xiuhtlacuilolxochitzin quien adquirió el poder señorial en virtud de su contacto con entidades sobrenaturales.

El *tochtli*. En este año se entronizó la señora Xiuhtlacuilolxochitzin. Estaba en su casa pajiza en la orilla de la plaza, que está hoy en la orilla del peñasco. Y la

<sup>126</sup> Gillespie, *The aztec kings...*, p. 43 citando un pasaje de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*.

<sup>127</sup> López Austin, *Hombre-Dios...*

<sup>128</sup> Hernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica Mexicayotl*, Adrián León (trad.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, p. 28; Michel Graulich, “Las brujas en las peregrinaciones aztecas”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 1992, v. 22, p. 87-98.

<sup>129</sup> *Códice Azcatitlan*, Robert Barlow (comentarios), Michel Graulich (revisión), Leonardo López Luján (trad.), Dominique Michelet (trad.), París, Bibliothèque Nationale de France-Société d’Américanistes, 1995, f. 2v., *Anales de Cuauhtitlan en Códice Chimalpopoca*, p. 18-19.

<sup>130</sup> *Anales de Cuauhtitlan en Códice Chimalpopoca*, p. 12.

<sup>131</sup> Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuantzin, *Las ocho relaciones de Chimalpahin*, 2 v., Rafael Tena (trad.), México, CONACULTA, 1998 (Cien de México), v. I, p. 219-221, 353; v. II, 43, 61-63, 67, 251, 281, 363-367. *Anales de Cuauhtitlan en Códice Chimalpopoca*, p. 6, 7, 13; Susan Schroeder, *Chimalpahin y los reinos de Chalco*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, 1994, p. 269-278; López Austin, 2010, comunicación personal.

causa por que a esta señora le traspasó Huactli el pueblo, se dice que es porque fue su mujer, y que invocaba al ‘diablo’ Itzpapálotl.<sup>132</sup>

Sabemos que en los casos chalcas las *cihuatlatoque* tenían las mismas facultades que los gobernantes masculinos e incluso eran sus descendientes, preferentemente varones, quienes heredaban el señorío.<sup>133</sup>

En el área maya se han encontrado restos de mujeres con ajueres funerarios tan lujosos como los de los gobernantes varones. En las estelas del Clásico se les observa igualmente con faldas de jade y tocados de plumas preciosas.<sup>134</sup> De hecho, aquí los casos de regidores femeninos no son del todo raros, sino que, de acuerdo con Martin y Grube, en el acceso al poder el criterio dominante era la primogenitura, pero cuando una dinastía estaba por extinguirse era posible que emergieran algunas reinas.<sup>135</sup> Al menos en el caso de la “reina Xooc” —que en el dintel 25 aparece en actitud de penitencia frente a un ancestro divinizado—, contamos con evidencias de contacto directo con seres sobrenaturales. Mientras que, de acuerdo con el dintel 54 del mismo sitio, la señora Chak Joloom —merecedora del título de *sajal*, asociado a prácticas militares y rituales— fue custodio de un bulto sagrado.<sup>136</sup>

Aunque no contamos con datos precisos sobre la existencia de mujeres gobernantes en el Posclásico, los documentos sobre la rebelión de Cancuc nos muestran el caso de una joven llamada María de la Candelaria que, después de haber encontrado en el bosque a la Virgen, se convierte en su custodio, encarnación y portavoz para encabezar una sublevación que pretendía poner fin al dominio español. Lo más rele-

<sup>132</sup> *Anales de Cuauhtitlan en Códice Chimalpopoca*, p. 7.

<sup>133</sup> A esto se suma ese gobernante masculino que adoptaba un rol femenino, conocido como *cihuacoatl* “Mujer-serpiente” o “Serpiente femenina”. Véase Michel Graulich, “El simbolismo del Templo Mayor de México y sus relaciones con Cacaxtla y Teotihuacan”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 2001, v.79, p. 5-28. Nos parece exagerado afirmar, como hace Rodríguez Shadow, que “los puestos que otorgaban poder, prestigio o conocimiento eran acaparados por los hombres [...Las mujeres] estaban excluidas del poder político y social y en el terreno mítico eran rechazadas, acusadas y asesinadas”. María J Rodríguez Shadow, “Las relaciones de género en el México prehispánico”, en María J. Rodríguez Shadow (coord.) *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2007, p. 69.

<sup>134</sup> Antonio Benavides, “Las mujeres mayas prehispánicas”, en Rodríguez Shadow (coord.) *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*, p.117.

<sup>135</sup> Stephen Martin y Nikolai Grube, *Chronique of the Maya kings and queens. Deciphering the dynasties of the ancient Maya*, London, Thames y Hudson, 2000, p. 14.

<sup>136</sup> María Elena Vega Villalobos, “La composición dinástica de Yaxchilán durante el reinado de Yaxuun B’ahlam IV”, *Estudios de Cultura Maya* 2008, v. 31, p. 22, 30-34.

vante es que aquí tampoco se trata de un evento insólito, sino que a lo largo de los siglos XVII y XVIII se presentaron otras mujeres-diosas en los Altos de Chiapas.<sup>137</sup>

Entre los mixtecos prehispánicos Rosell ha identificado a tres personajes femeninos que ocuparon roles de gran importancia: la reina 9 Viento, Q Chi, su hija 6 Mono, Ñu Ñuu, y la sacerdotisa 9 Hierba, Q Cuañe, que representaba a la diosa de la tierra y la muerte. Entre otras cosas el *Códice Selden* nos presenta la imagen de 9 Viento haciendo una ofrenda al bulto sagrado de su pueblo.<sup>138</sup> Terraciano muestra que, durante la primera mitad del siglo XVI, quien se encontraba a la cabeza de una entidad política era una pareja gobernante y que cuando el marido llegaba a morir era su mujer quien quedaba al mando. Incluso después de la conquista los españoles reconocieron la importancia de las mujeres en la política regional y, aunque perdieron mucho de su poder, les otorgaron el título de cacica y asignaron un sueldo acorde a su jerarquía. Sabemos que, al menos ocasionalmente, las señoras podían transmitir el mando a sus hijas y aunque no contamos con referencias directas a la existencia de mujeres-diosas gobernantes tenemos como indicio el hecho de que doña Catalina, la señora Texupa, llevara el nombre del patrono de su pueblo.<sup>139</sup>

Por lejano que sea, no está de más recordar el caso de la *colla* de los antiguos quechuas —la esposa-hermana del *inca* que, representando a la luna, dirigía el gobierno del Cuzco en su ausencia.<sup>140</sup>

<sup>137</sup> Juan Pedro Viqueira, *Indios rebeldes e idólatras: Dos ensayos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*. México, CIESAS-SEP, 1997.

<sup>138</sup> Cecilia Rosell, “Reinas, princesas, sacerdotisas y guerreras en una saga de la Mixteca alta, del siglo VIII al XI, en el Códice Selden”, en Cecilia Rosell y M.A.Ojeda (eds.), *Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca*, México, INAH, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa, 2003, p. 29, 54.

<sup>139</sup> Kevin Terraciano, “Reading women into Mixtec writings”, en Boone E. Hill (coord.), *Painted books and indigenous knowledge in Mesoamerica. Manuscript studies in honor of Mary Elizabeth Smith*, Tulane, Tulane University Press, 2005, p. 348, 353, 355. Entre otras cosas, se subraya el hecho de que, a diferencia de lo que sucede en el centro de México, en los códices mixtecos quien figura sobre el símbolo real del petate (estera) no es un hombre solo, sino un varón y una fémina dispuestos frente a frente.

<sup>140</sup> Alfred Mettraux, *The History of the Incas*. Nueva York, Random House, 1970. El Inca Garcilaso de la Vega (alias de Gómez Suárez de Figueroa), *Comentarios reales de los incas*, 2 v., Carlos Aranibar (trad.), México, Fondo de Cultura Económica, 2004, libro IV, p. 219. Dada la similitud entre el p’urhépecha y las lenguas de la familia quechua-aymara, no nos parece descabellado suponer que hubiera cierto parentesco entre ambas clases de poderes femeninos. Entre las evidencias de contacto se encuentran: un cierto léxico compartido, el desarrollo de técnicas metalúrgicas equivalentes y la existencia de un comercio transpacífico entre Occidente y Ecuador. Véase Dorothy Hosler, *Los sonidos y colores del poder. Tecnología metalúrgica sagrada del occidente de México*. Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, 2005. Sobre este último punto el argumento más contundente proviene de la carta que el contador real Rodrigo de Albornoz escribió al rey en 1525, pues en ella se dice que los

Así, aun cuando los datos son escasos, podemos observar que en todos estos ejemplos las mujeres gobernantes adquieren su papel ya sea porque establecen una alianza individual con la deidad o porque sustituyen a un varón fallecido. Aunque estas dos circunstancias no parecen tener relación entre sí, un estudio más detallado revela que, también en el segundo caso, existe una alianza de la mujer con la deidad.

Durante el matrimonio de Ticatame con la mujer de Naranjan se dice explícitamente “Aquí tenemos una hermana; llevádsela y ésta no la damos a Hireti Ticátame, mas a Curícaueri”. En el primer matrimonio de Tariácuri, el señor chichimeca da a entender el establecimiento de una relación similar: “traigáisla [a la mujer] en buena hora y esto que me habeis dicho, no lo habeis dicho a mí sino a Curicaueri, nuestro dios”.<sup>141</sup> Mientras que, como vimos arriba, es la propia deidad Querenda angapeti quien elige a Quenomen al entrar en contacto directo con su futuro marido. En el caso de la mujer de Naranjan queda claro que tal matrimonio implica la adquisición de obligaciones con el numen de su esposo: “hará mantas para Curícaueri, y mantas para abrigalle y mazamoras y comida para que ofrezcan a Curícaueri”.<sup>142</sup> Con la hija de un señor, se dice que “ataviaban aquella mujer y liaban su ajuar, y llevaba mantas para su esposo y camisetas y hachas para la leña de los qué, con las esteras que se ponían a las espaldas, y cinchos”.<sup>143</sup> En otras palabras, así como en la actualidad son los hombres quienes asumen el cargo religioso, pero las mujeres le ayudan a desempeñarlo,<sup>144</sup> en la antigüedad debieron ser los varones quienes estaban en lugar de Curicaueri, pero las mujeres les ayudaban a cumplir con las obligaciones que se contrajeran.<sup>145</sup>

indios de Zacatula “aseguraban que sus padres y abuelos les habían dicho que de tiempo en tiempo venían indios a dicha costa de ciertas islas del sur en grandes piraguas, trayendo excelentes objetos para comerciar y llevando otras cosas de la tierra. Algunas veces, cuando el mar se ponía bravo, los que venían tenían que quedarse cinco o seis meses hasta que llegara el buen tiempo, se calmara el mar y pudieran regresar”. J. Benedict Warren, *La conquista de Michoacán 1521-1530*. Agustín García Alcaraz (trad). Morelia, Fimax Publicistas, 1977, p. 10. A estos argumentos se pueden añadir la coincidente división del reino en cuatro partes. Alcalá, *Relación...*, f. 6. Cabe, sin embargo, aclarar que ninguna de estas afirmaciones nos parece suficiente para sostener, como han hecho Cárdenas Fernández y Hurtado Mendoza, el origen peruano de la cultura tarasca. Cárdenas Fernández, *Los cuentos en lengua p'orhé...*, p. 65; Hurtado Mendoza, *La religión prehispánica de los purépechas...*, p. 14.

<sup>141</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 63, 88.

<sup>142</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 63v.

<sup>143</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 26.

<sup>144</sup> Alicia Mateo, comunicación oral, 2008, durante su intervención en el Seminario del *Grupo Kw'aniskuyarhani*.

<sup>145</sup> Obviamente discordamos con Rodríguez Shadow, quien afirma que “entre los purépechas existía una ideología que devaluaba a las mujeres y enaltecía el valor de lo masculino”. Rodríguez Shadow, “Las relaciones de género en el México prehispánico”, p. 70.

Por ahora, no podemos definir con certitud por qué en la *Tercera Parte* de la *Relación* no figura ninguna alusión al poder femenino, sin embargo, se nos ocurre lo siguiente: Pensando que, para comprender la cultura p'urhépecha, los evangelizadores debieron emplear sus propios parámetros cosmovisionales y hacer una suerte de traducción, es muy posible que el intérprete de la *Relación* simplemente no haya “visto” con claridad aquellas formas de poder por el hecho de ser mucho más sutiles. En otros términos, es probable que al no comprender la compleja red social del estado tarasco sólo se haya registrado aquello que guardaba mayor semejanza con los aparatos políticos europeos y se haya dejado de lado todo aquello que no pudiera homologarse.

### DIOSES PROPIOS Y AJENOS: LA HIPÓTESIS DE LA ALIANZA

Aunque casi está de sobra decirlo, observamos que los dioses tutelares no son los únicos a los que se rinde culto, sino que existen otras deidades, patronas de otros grupos, a las que se adora. Un ejemplo de ello son las ofrendas de leña que continuamente llevaban los *uacúsecha* a la diosa Xaratanga de Michoacán: “Los chichimecas que tenían a Curicaueri viendo esto, iban a un barrio de Michoacán llamado Yauaro y de camino llevaban de esta leña a Xaratanga, en ofrenda”.<sup>146</sup>

De este modo, tenemos dioses p'urhépecha pensados como propios y dioses p'urhépecha pensados como ajenos. Con los dioses internos se establece una relación de filiación —el pueblo se piensa como descendiente de Curicaueri— ¿Qué tipo de relación se establece entonces con las divinidades externas?

La respuesta a este problema se encuentra en la literatura oral contemporánea.

Hace mucho tiempo vivía un joven solterón que no quiso casarse. [...] Cierta día, de repente, vio una muchacha muy hermosa que andaba cortando elotes en la milpa y entonces le dijo: —Ya no cortes esos elotes. La muchacha le dijo: —¿Y por qué no he de cortarlos? Si soy yo quien ayudó a las milpas para que puedan dar elotes. Entonces el joven contestó: —Pero tú nunca me ayudaste a barbechar y a sembrar la milpa. Entonces la muchacha le dijo: —Yo soy la lluvia que cae en este cerro. Desde entonces, todos los días se veían desde muy temprano, [...] Entonces la muchacha le preguntó: —¿Tú por qué vives tan solo aquí en el cerro? El joven solterón le contó que no tenía a nadie que lo cuidara. Llegó el día en que se casaron. Esa tarde la muchacha le dijo que construyera unos corrales para encerrar toros, vacas y becerros, y el joven le respondió: —Yo para que

<sup>146</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 67v.

quiero eso si no tengo animales. Y la muchacha le respondió: –Mañana al amanecer, ahí estarán los animales.<sup>147</sup>

El relato nos muestra que los amoríos con la sobrenaturaleza ajena conducen a la obtención de cierta riqueza. El caso inverso –personaje ultraterreno masculino, humano femenino– es mencionado a propósito de una entidad llamada Phitzí-korhékata; “un ser sobrenatural que daba riqueza a los tarascos a cambio de una esposa”.<sup>148</sup> Aquí la riqueza es adquirida a título individual, pero también puede ser tomada a título colectivo cuando quien sella el contrato funge como representante de la comunidad. Esto es visible en la historia de una muchacha, llamada María Kacha’cha, a la que un pájaro le revela el sitio en que hay una fuente de agua y, para apropiarse de tal recurso, los habitantes deciden sacrificarla.

Nuestros antepasados creían que para que el agua no se secase ni se acabara nunca, había que ofrecerle una muchacha, la más hermosa del pueblo, entonces le correspondió a María Kacha’cha, porque era la más bonita y además fue ella quien hizo el hallazgo; también se acordó en hacerle una gran fiesta y vestirla muy bien y de blanco para pasearla por última vez por las calles del pueblo. Hicieron, pues, la fiesta a María Kacha’cha y la arrojaron al pozo. Ahí se quedó cuidando el agua como es nuestra creencia.<sup>149</sup>

La relación amorosa con el dador de agua no es explícitamente descrita pero existe un matrimonio implícitamente evocado por el traje blanco, la fiesta que antecede a la entrega y la importancia de la belleza en el don.<sup>150</sup>

En otra versión, donde quien obtiene la riqueza es masculino, la relación amorosa y el contrato matrimonial son abiertamente tratados:

Una *uare* traía un pañete cuya falda era verde abajo y negra de arriba. Tenía mucho cabello. Se escobeteaba en Ueratiro. Cuando llegaba la gente al medio día se escondía en el agua. Un muchacho de Uruapan se casó con ella. Él se

<sup>147</sup> Lucila Mondragón, Jacqueline Tello y Argelia Valdez, *Relatos purépechas, p’urhépecha uandants-kuecha*. México, CONACULTA y Dirección General de Culturas Populares, 1995, p. 97-101.

<sup>148</sup> Velásquez Gallardo en Hurtado Mendoza, *La religión prehispánica de los purépechas...*, p. 220.

<sup>149</sup> Mondragón *et al.*, *Relatos purépechas...*, p. 93-95

<sup>150</sup> Como bien me lo hizo notar Karla Villar, es cierto que en otras versiones se caracteriza a dicho personaje como sucia y piojosa, mas cabe aclarar que lo que por ahora nos interesa no es el relato en sí sino el simple hecho de que el matrimonio con una entidad sobrenatural sea contemplable. Villar, comunicación personal, 2012.

llamaba Cupatitzio [nombre de un poblado], y por eso ya no hay agua. Cuando se casó iban a tener mucho fruto (agua) y sólo cabía en Uruapan y se fueron para allá. Ya no hay agua en Sevina porque toda se fue para Uruapan”.<sup>151</sup>

Cabe notar que, en casi todos estos relatos, se ve cierta patrilocalidad —como, de hecho sucede en la realidad<sup>152</sup> pues suele ser la mujer, humana o sobrenatural, quien va a vivir con el marido. En este sentido es posible que la muerte de María Kacha’cha sólo tenga la función de permitir su tránsito al otro mundo sin que ello implique necesariamente su destrucción. Tomando en cuenta lo anterior, el traslado de Xaratanga —la deidad ajena— a Tzintzuntzan por Tangaxoan podría tener un sentido matrimonial —muy probablemente entre la deidad patrona y el numen adquirido.<sup>153</sup> En otro caso, se habla de la pareja constituida por el patrono de Tiripitio y una deidad femenina, llamada la Señora, que habitaba en un cerro.<sup>154</sup>

Pereira reconoce dos clases de sacrificio entre los tarascos: por un lado, el sacrificio de los miembros del grupo —que aunque eran principalmente infractores también podían ser personas ordinarias ofrecidas por su familia— y el sacrificio de los enemigos capturados en el campo de batalla. El sacrificio de los extranjeros suele estar dedicado a las deidades celestes y solares mientras que el sacrificio de los miembros del grupo se destina a los dioses de la tierra y el lago —tal como sucede en el cuento contemporáneo de María Kacha’cha. De modo que, como se observa en un arreglo matrimonial, se estaría haciendo un intercambio de dones en el que lo propio se entrega a las divinidades ajenas y lo ajeno se entrega a la propia sobrenaturaleza.<sup>155</sup>

Aunque no contamos con datos tan explícitos sobre esta clase de alianzas con la sobrenaturaleza ajena entre los p’urhépecha prehispánicos, las fuentes del siglo XVI sí nos han legado algunas evidencias.

En la *Relación de Michoacán*, cuando se narra el encuentro de Hireti Ticatame con Curicaueri, se nos dice que al recibir la noticia de la presencia de un nuevo dios en la comarca, lo primero que hizo Ziran Zirancamaro, señor de los lugareños, fue ofrecerle una hermana como mujer.

<sup>151</sup> Acevedo *et al.*, en Patricia Ávila García, *Escasez de agua en una región indígena. El caso de la Meseta Purépecha*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1996.

<sup>152</sup> Jacinto Zavala, *Mitología y modernización...*, p. 96. Ruiz Méndez, *Ser curandero en Uruapan...*, p. 88.

<sup>153</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 122v-123.

<sup>154</sup> “Relación de Tiripitio” en *Relaciones geográficas del siglo XVI...*, p. 348.

<sup>155</sup> Pereira, “El sacrificio humano en el Michoacán antiguo”.

—Mirad que muy altamente ha sido engendrado Curicaueri y con gran poder ha de conquistar la tierra. Aquí tenemos una hermana, llevádsela y ésta no la damos a Hireticitatame mas a Curicaueri, y a él le decimos lo que dijéremos a Hireticitatame. Y hará mantas para Curicaueri, y mantas para abrigarle y mazamoras y comida para que ofrezcan a Curicaueri, y a Hireticitatame.<sup>156</sup>

La mujer es ofrecida a la deidad, pero como el caudillo es su representante, es el segundo, a nombre del primero, quien termina por desposarla.<sup>157</sup> A partir de entonces Ticatame les llamará cuñados. Aquí también se observa que aunque la mujer se liga a Curicaueri a través del matrimonio ésta no mantiene una relación tan estrecha como quienes se vinculan a la deidad por filiación.<sup>158</sup> La alianza sobrenatural tiene como paralelo el matrimonio entre la hija del pescador y Pauacume, representantes de los isleños y los chichimecas. A partir de dicho contrato, se produce un intercambio de bienes y el advenimiento del “verdadero héroe de la tribu”<sup>159</sup>. Es interesante recordar que en la *Relación de Michoacán* son siempre los isleños quienes dan mujeres y los chichimecas, como cazadores, quienes las reciben.

Siendo que tradicionalmente los señores eran todos de origen chichimeca, tendríamos que el *cazonci* aparecería como un extranjero que gobierna a un pueblo de autóctonos.

Un segundo indicio de este tipo de alianzas provendría del significado de los propios gentilicios aplicados a los michoacanos; “p’urhépecha” y “tarasco”.

Ya hemos dicho que los *uacúsecha* eran de origen extranjero y que no fue sino hasta el término de su peregrinación que se asentaron en el lago de Pátzcuaro. El mismo término p’urhépecha —que según Chamoreau se aplicaba a una cierta clase social guerrera— parece indicar la autoconcepción como extranjero, pues en la lengua actual de Charapan, los términos derivados de *phorhé* contienen la idea de cierta movilidad, una visita o algo que llega.<sup>160</sup> Incluso, los documentos antiguos

<sup>156</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 63.

<sup>157</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 63.

<sup>158</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 65v.

<sup>159</sup> Seler, “Los antiguos habitantes de Michuacán”, p. 178.

<sup>160</sup> Claudine Chamoreau, “La pluridenominación de una lengua: un juego de doble reflejo. Un acercamiento a la lengua de Michoacán o juchari anapu o tarasco o purépecha”, en Márquez, *¿Tarascos o P’urhépecha? Voces antiguas y nuevas discusiones en torno al gentilicio michoacano*, Morelia, IIH Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, Universidad Indígena Intercultural de Michoacán, Grupo Kw’aniskuyarhani de Estudios del Pueblo Purépecha, Fondo Editorial Morevallado, 2007 p. 151; *Relación de Cuiseo de la Laguna en Relaciones geográficas del siglo XVI...*, p. 81. Velásquez Gallardo, *Diccionario de lengua phorhepecha*, p. 180.

tienden a señalar como habitantes originales de la región a grupos nahuas.<sup>161</sup> Esto último se evidencia, por ejemplo, en que el término p'urhépecha para “México”, *Echero*, contiene la raíz de “tierra” *echeri*.<sup>162</sup>

De acuerdo con León, existen tres opiniones diversas sobre el origen del gentilicio tarasco. En primer lugar los informantes de Sahagún indican que “el nombre del dios de este [pueblo] era Taras; por eso se les llama ahora tarascos”.<sup>163</sup> En segundo sitio la *Relación de Michoacán* nos explica que como el *irecha* regaló mujeres parientes suyas a los españoles, comenzó a llamarles *tarascue* “yernos” y de ahí ellos dedujeron que tal era el nombre de su pueblo.<sup>164</sup> La tercera opción, presentada por Muñoz Camargo, explica que en una ocasión los michoacanos debieron usar sus taparrabos para armar sus balsas y como quedaron desnudos los otros pueblos que les acompañaban en sus migraciones comenzaron a llamarles “tarascos”, por el ruido que hacían sus genitales al chocar contra los muslos cuando caminaban.<sup>165</sup>

Siendo que, como apunta García Mora, la propuesta de Muñoz Camargo tiene el inconveniente de que el náhuatl no tiene ningún término onomatopéyico semejante al que se enuncia, y, además carece del fonema /r/, resulta poco probable.<sup>166</sup> Por ende, nos restarían dos posibilidades: tarasco como derivado del nombre de una divinidad y tarasco como derivado de *tarascue* “cuñado”. León y Seler se de-

161 Alcalá, *Relación...*, f. 63.

162 *Diccionario grande...*, v. I, p. 492

163 Sahagún, *Florentine Codex...*, v. X, p. 188-189. *Inique i, in inteouh catca, itoca Taras: ic axcan ic notzalo tarascos*. Se añade más tarde que esta divinidad era la misma que Mixcóatl.

164 *Diccionario grande...*, v. I, p. 470, 520, 660. Lagunas da una versión un poco diferente. Según él, los españoles les llamaron tarascos porque la primera persona que encontraron fue un hombre que buscaba a su yerno temiendo que hubiera muerto; de modo que, al no entender la lengua, supusieron que así se llamaban a sí mismos. Lagunas en Nicolás León, “¿Cuál era el nombre gentilicio de los tarascos y el origen de este último?”, en *La arqueología en los Anales del Museo Michoacano (Épocas I y II)*. Angelina Macías Goytía y Lorena Mirambell Silva (eds.), México, INAH, SEP, 1993, p. 39. Hurtado Mendoza supone que dicho apelativo existía ya en época prehispánica: “también en un lejano día de nuestra historia surgió, para emplearse quizá en forma ambivalente, el también nombre propio de tarascos, y no al inicio de la Colonia española como se ha pretendido”. Hurtado Mendoza, *La religión prehispánica de los purépechas...*, p. 18. De acuerdo con García Mora dicho término podría haber significado “quien escoge mujer para sí separándola de otros(as)”. Carlos García Mora, “Los tarascos: una formación histórica”, en Pedro Márquez (ed.), *¿Tarascos o P'urhépecha? Voces antiguas y nuevas discusiones en torno al gentilicio michoacano*, p. 77.

165 León, “¿Cuál era el nombre gentilicio de los tarascos y el origen de este último?”, p. 39. Muñoz Camargo en García Mora, “Los tarascos: una formación histórica”, p. 80.

166 García Mora, “Los tarascos: una formación histórica”, p. 80-81.

ciden por la segunda de estas opciones<sup>167</sup> mas, ¿acaso es posible ambas pudieran ser correctas?, después de todo los informantes nahuas no tendrían ninguna razón para mentir sobre este punto.

Ninguna de las fuentes michoacanas de la colonia temprana se refiere a un dios denominado Taras. Sin embargo, sí contamos con algunos elementos que apoyan la idea de la existencia de una cierta divinidad llamada así. En el p'urhépecha contemporáneo de Charapan, se denomina *tharési* a los “ídolos”, *tharhé* significa “grande, macho, varón” y *tarhépechia* “anciano, viejo”, lo que daría una connotación de antigüedad y prestigio a la vez. Para terminar con este tema podemos señalar que sí era una costumbre p'urhépecha el dar a cada pueblo el nombre de su deidad – como si se tratara de una suerte de apelativo familiar: “Y, lo mismo, se llamaban los demás [pueblos] según el n[ombr]e o apellido de sus ídolos”.<sup>168</sup>

Entonces tendríamos la existencia de una cierta deidad nombrada por un vocablo relativo al parentesco político y un pueblo –guiado por una deidad patrona solar y, por consiguiente, en movimiento– que se piensa a sí mismo como extranjero. En mi opinión, esto se asocia a una antigua y mítica alianza matrimonial entre hombres y dioses, entre dioses propios y ajenos, y entre dioses telúricos y solares, que tiene como resultado la existencia del “verdadero hombre” unión de lo celeste-solar y lo acuático-telúrico. En otras palabras tendríamos un mismo esquema tanto al inicio como al final de la migración, pues ya en la salida de Zacapu el cazador-solar se había casado con una mujer autóctona.

El nexos con las divinidades ajenas seguiría el modelo de la alianza matrimonial. De modo que en lugar de tratarse de protectores incondicionales del pueblo se mantendría una relación, un tanto tensa, en la que, aunque existe una mutua reciprocidad, cada parte tiende a buscar el propio beneficio. Prueba de esta clase de

<sup>167</sup> León, “¿Cuál era el nombre gentilicio de los tarascos y el origen de este último?”, p. 41. Seler, “Los antiguos habitantes de Michuacán”, p. 172.

<sup>168</sup> *Relación de la Provincia de Motines en Relaciones geográficas del siglo XVI...*, p. 165. Chamoreau parece oponerse a esta clase de opiniones argumentando que “la palabra que se refiere a un ídolo es *t'arhesi*. Contiene una oclusiva aspirada /t'/, una retrofleja /rh/ y la vocal /e/: ninguna aparece en el nombre tarasco”. Sin embargo cabe mencionar que, como lo reconoce la propia autora, el hecho de que esta denominación nos llegue de los mexicas, cuya lengua ni siquiera tenían /r/ pudo provocar modificaciones considerables en la pronunciación de dicho término. Mientras que el filtro castellano, cuya escritura no se encontraba aun completamente homogeneizada, debió contribuir considerablemente a la pérdida de precisión en la trascripción fonética de una palabra procedente de una lengua extranjera. Chamoreau, “La pluridenominación de una lengua...”, p. 150. Cabe mencionar que el cambio de /a/ por /e/ –el único inexplicable por su paso por la lengua náhuatl– pudiera provenir de una cierta variante dialectal tarasca; ya que, en el p'urhépecha contemporáneo de Charapan, “cuñada de mujer; nuera” se dice *tárhé*. Velásquez Gallardo, *Diccionario de lengua phorhepecha*, p. 195.

relaciones es el relato del origen del tabaco en el que al contraer matrimonio con una mujer-lluvia un hombre se enfrenta a sus cuñados-rayos; lo interesante del relato es que, una vez fallecido, el humano es transformado en tabaco, un intermedio entre los hombres y la sobrenaturaleza.<sup>169</sup>

Según hemos visto en la *Relación de Michoacán*, la deidad patrona de los *uacúsecha* parece tener una existencia paralela a la de la sociedad. Las cualidades del grupo son atribuidas a la influencia de su dios protector. La historia y destino del pueblo son descritos como propios de la divinidad. Incluso la apariencia física de las colectividades emula la representación de su numen tutelar. La aparición del dios patrono marca el inicio de un determinado grupo mientras que su pérdida resulta en su sometimiento (o, lo que es lo mismo, su destrucción). Actuando además como guía y representante del territorio ocupado, la deidad se nos presenta tanto como una suerte de doble sobrenatural de la comunidad como a manera de memoria metafórica de los eventos que afectan al grupo al que corresponde.

No obstante, resulta claro que la relación que el dios establece con el pueblo no es igual en cada uno de sus miembros, pues es Ticatame, el caudillo original —ancestro de todos los gobernantes *uacúsecha*— quien, al entrar en contacto directo, obtiene los favores de Curicaueri. Aunque la herencia parece tener algún valor social, resulta claro que la reactualización del encuentro original tiene un papel fundamental en la legítima adquisición del poder señorial. Es el soberano quien establece el vínculo con el numen, mas, tratándose de un representante de la comunidad, este se hace extensivo a toda la sociedad. Así, considerando que el *irecha* está en lugar de la deidad, observamos que éste tiene la doble función de significar a las divinidades frente al pueblo y al pueblo ante la sobrenaturaleza. El señor se ocupa tanto de mantener el orden social —a través de normas y castigos— como de perpetuar el orden cósmico —por medio de la organización de ritos ofrendario-sacrificiales periódicos. En tales condiciones no resulta asombroso que, en su papel de mediadores, se atribuya a los mandatarios la capacidad de dialogar con las divinidades. Para la adquisición del poder político el futuro *irecha* debe hacer ofrendas y

<sup>169</sup> Genaro Zalpa Ramírez, “La mitología del agua en la Meseta Purépecha (Michoacán)”, *Revista de literaturas populares*, 2002, n. 1, p. 113. Acevedo Barba *et al.*, *Mitos de la Meseta Tarasca...*, p. 99. Véase también el relato contemporáneo de “los vendedores de ceniza”, donde los cuñados siempre se tienen envidia, se engañan y burlan uno al otro. Mondragón *et al.*, p. 31-37. Ciertamente, para los varones, la convivencia con la familia política suele ser menos problemática que para las mujeres; las relaciones entre nuera y suegra suelen ser particularmente conflictivas entre los p’urhépecha contemporáneos. De acuerdo con Guadalupe Hernández Dimas, una vez casadas, las jóvenes deben obedecer en todo a sus suegras; “—Ya no puedes mirar de frente, tienes que mirar para abajo”. Guadalupe Hernández Dimas, comunicación oral, 2009.

sacrificios a la deidad tutelar, aunque, considerando que es esta última quien actúa como doble sobrenatural de la sociedad, el proceso iniciático podría ser interpretado —tal vez pecando de un funcionalismo excesivo— como una metáfora de la sumisión y la generosidad que el gobernante debería mostrar ante su pueblo. El rito implica un periodo de exclusión seguido del encuentro con la deidad. Lo cual podría representar, como en muchas otras sociedades, un proceso de muerte-resurrección. Si este fuera el caso, el renacimiento—entronización del gobernante pudiera significar un nuevo nacimiento del pueblo entero a partir del dios tutelar.<sup>170</sup>

Según se ha dicho, la alianza entre el gobernante y la deidad se producía en tres etapas diferentes: el don por parte del aspirante, el diálogo en el contacto directo y la entrega del reino y el territorio por parte de la divinidad. Lo específico de este caso radica en que la primera dádiva no obliga a la reciprocidad sino a la negociación pues, de algún modo, la continuidad de la práctica ofrendaria muestra que, aún después del "contradon", el *cazonci* se encuentra en deuda.

Como resultado, se obtiene un pacto explícito y personal que, aun si se entabla individualmente, implica una serie de obligaciones colectivas. El hecho de que hubiera quienes gobernarán sin haber establecido jamás contacto directo con sus dios muestra que lo que se obtiene no es la función señorial en sí, sino su legitimidad. No obstante, la existencia de mandatarios que ofrecían leña y sacrificio a sus númenes, sin haber establecido con ellos una negociación, también nos hace ver que dicho vínculo podía ser transmitido al interior de un linaje. Asimismo, vemos que aunque es el varón quien establece la alianza con la deidad, en ella también queda comprendida su esposa, y es gracias a ello que, más allá de los nexos individuales que se puedan establecer, las mujeres pueden convertirse en soberanas en sustitución de sus maridos.

Hemos dicho que entre la deidad patrona, el gobernante y el pueblo, existe una relación triádica que, en los mitos fundacionales, hace posible que unos y otros se sustituyan mutuamente. No obstante, también se ha observado que los vínculos entre el dios y el gobernante no son de la misma naturaleza que los que cualquiera de ellos establecen con la colectividad. El pueblo mantiene una relación filial tanto con el numen como con el señor, mientras que el vínculo gobernante-dios se nos presenta como producto de la alianza matrimonial que establecen dos varones por intermedio de una mujer, que en este caso es el reino. En ese contexto, el *cazonci* aparece como yerno de la deidad.

Como miembros de una familia, la comunidad y la divinidad mantienen entre sí un nexo casi indisoluble —al punto de surgir y desaparecer simultáneamente—,

<sup>170</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 116, 33v.

que implica el deber de culto por parte del primero a cambio de la protección y otorgamiento de un territorio por el segundo. Claro que del mismo modo que los pecados de los vástagos afectan a sus progenitores, las transgresiones del grupo ofenden al dios y desencadenan su castigo. A partir de la negociación con la deidad se legitima el rol de gobernante que, como marido del pueblo, se convertirá en portavoz de la comunidad y la deidad. Recíprocamente, el pueblo, como esposa, asume las obligaciones del mandatario con la sobrenaturaleza y le ayuda a cumplirlas.

Así la alianza aparece como el término fuerte en el discurso mítico tarasco. Gracias a ella, el especialista ritual se contagia del poder sobrenatural de la deidad con quien se asocia, el yerno y el gobernante asumen parcialmente la identidad de suegros y dioses, la mujer participa de los vínculos que su marido entabla y se incorpora a la alteridad en el proceso de construcción del estado. Sin embargo, cabe aclarar que este proceso no sólo permite compartir cualidades e identidades sino que, al mismo tiempo, instaura un orden jerárquico en el que bajo la metáfora del matrimonio los roles de padre, suegro y hermano mayor dominan a los de hijo, yerno y hermano menor. El dador de mujeres aparece siempre como superior a quienes las reciben y es sólo a través de la conquista que, al final de la mitohistoria, el yerno puede ocupar el lugar del suegro en una inversión total de los papeles.

Paralelamente, observamos que los *uacúsecha* no sólo rendían culto a las deidades solares y celestes sino también a aquellas que se asociaban a la tierra, el lago, la fertilidad y la noche. Los datos son escasos, pero parecen indicar que, para obtener sus favores, nuestros protagonistas debieron forjar una alianza de tipo matrimonial, misma que sería reactualizada, en múltiples ocasiones, por las bodas entre gobernantes chichimecas —representantes de Curicaueri y “padres y madres” de su pueblo— y mujeres de las poblaciones lacustres —“hijas” de sus respectivas deidades. De este modo, podemos concluir que, cuando menos en los casos estudiados, las formas en que el hombre imagina vincularse con las deidades siguen el mismo modelo que las relaciones que los hombres establecen entre sí.

Para finalizar, hemos visto que hay dioses con los que la sociedad se identifica y ve como una prolongación de su propia identidad —aquí las deidades solares, masculinas y cazadoras— y dioses pensados como ajenos —los númenes de la tierra, la noche, el agua y lo femenino. En la realidad, ambos polos son constitutivos del ser social, de modo que aquello que en el imaginario es pensado como una “alteridad constituyente” en la realidad sería más bien una suerte de “alterificación de sí mismo”. Y es esta otredad inventada quien, en el plano simbólico, posibilita la construcción de alianzas con deidades y pueblos pensados como ajenos.

Cuadro 4  
Alianza matrimonial y alianza sobrenatural

	<b>Alianza sobrenatural</b>	<b>Alianza matrimonial</b>
1	Se ofrece leña, sangre y alimento a la deidad	Se ofrecen regalos al futuro suegro
2	Se recibe un fragmento del bulto sagrado	
3	Se erigen templos y hacen sacrificios	
4	Negociación e intercambio con la deidad	Negociación e intercambio con el suegro
5	Entrega de atributos señoriales	Envío de la novia y celebración de la boda
6	Conquista del pueblo (se recibe el territorio de la deidad)	El suegro indica el lugar donde la pareja ha de vivir

## MUERTE Y DESTINOS POSTMORTEM ENTRE LOS ANTIGUOS P'URHÉPECHA<sup>1</sup>

En definitiva la muerte humana es uno de los temas más recurrentemente tratados por la *Relación de Michoacán*; el simple hecho de que casi el cincuenta por ciento de las láminas que la ilustran contengan representaciones de esta índole muestra la gran relevancia que se le acuerda. En términos generales, en nuestra fuente, los decesos suelen producirse bajo cinco circunstancias principales: la guerra, el castigo, el sacrificio, la brujería, la vejez y la enfermedad, siendo las tres primeras las más abundantemente ejemplificadas. Sin embargo, la información sobre las condiciones de los decesos suele ser sumamente breve y, salvo algunas vagas menciones, no solemos contar con datos específicos sobre las prácticas y creencias asociadas.

En comparación con lo mexica la información escrita sobre los ritos mortuorios p'urhépecha es escasa y fragmentaria, entre otras cosas contamos con buenas descripciones de los funerales de los guerreros y los gobernantes, pero sabemos muy poco sobre los destinos *postmortem*. Los datos disponibles sobre los contextos arqueológicos son igualmente reducidos y, muchas veces, no se ajustan a las descripciones que nos aportan los documentos históricos.<sup>2</sup> Es por ello que para

<sup>1</sup> Versiones preliminares de este trabajo fueron publicadas en Roberto Martínez González, “Muerte y destinos postmortem entre los tarascos prehispánicos”, en *Anales de Antropología* (en prensa) y 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. 1-26.

<sup>2</sup> Contamos con alrededor de 350 entierros tarascos, o de influencia tarasca, encontrados en 15 sitios diferentes; Tzintzuntzan, Tres Cerritos, Huandacareo, Las Milpillas (Zacapu), El Tejocotal (Zacapu), Yácata Tatá Julio (Zacapu), El Palacio-La Crusita (Zacapu), Yácata de la cuchilla mocha (Zacapu), Ihuatzio, Apatzingán, Uricho, Tócuaro, Copándaro, Lagunillas y Santo Domingo; entre estos, los cuatro primeros son los que nos han proporcionado mayores datos. Consúltese el cuadro 5 para mayores precisiones. Véase José Arturo Oliveros Morales, *El espacio de la muerte. Recreado a partir del Occidente Prehispánico*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2006, p. 16; Marcia Castro Leal, *Tzintzuntzan. Capital de los tarascos*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán, 1986, p. 5.

comprender aunque sea una mínima parte del sistema funerario tarasco, es preciso partir del estudio crítico y comparado de ambas clases de información.

Comenzaremos por revisar las distintas descripciones que nos ofrecen los textos de la Colonia temprana sobre los rituales funerarios para después compararlas con los contextos arqueológicos conocidos, para definir así los patrones más constantes. Seguiremos con el estudio de los destinos tánicos donde nos valdremos de datos etnográficos contemporáneos para plantear hipótesis interpretativas sobre aquellos puntos para los que no contamos con suficiente información –admitimos que éstos se encuentran sumamente trastocados por la cultura mestiza-occidental, pero consideramos que al menos una pequeña parte de sus creencias es de origen mesoamericano.

### LA MUERTE Y SUS RITUALES

Un contexto arqueológico mortuorio es el resultado de una actividad en la que durante su desarrollo se incorporan uno o más cadáveres (o segmentos corporales) junto con otros elementos en un lugar determinado. De manera general éstos se pueden clasificar en tres grupos: contextos ofrendario-sacrificiales, contextos producidos por violencia no ritualizada y contextos funerarios. Las implicaciones ideológicas de cada una de estas categorías son radicalmente distintas: El contexto ofrendario-sacrificial deriva de una actividad ritual encaminada a establecer un vínculo entre lo mundano y lo divino a través del ofrecimiento de la posesión más valiosa de una persona, su vida o una parte de ella –pensando en el autosacrificio. Con ello, se persiguen objetivos tan variados como la petición de algún favor a cierta deidad, el agradecimiento o pago por uno ya cumplido, evitar el castigo divino o la dedicación, protección o inauguración de espacios o edificios, etcétera.<sup>3</sup> El contexto funerario corresponde a una actividad que tiene una triple intención: lograr la incorporación del individuo a la sociedad de los difuntos, evitar que el muerto intente hacer algún daño a la comunidad y amortiguar el impacto emocional que causa la desaparición de una persona al interior de la comunidad.<sup>4</sup> Por el contrario, los contextos de violencia no ritualizada se caracterizan por la falta de una intencionalidad más allá de la inmediata destrucción de la vida; en el registro

<sup>3</sup> Yólotl González Torres, “El sacrificio humano entre los mexica”, *Arqueología Mexicana*, 2003, v. 63, n 9, p. 40-45; Christian Duverger, *La flor letal: economía del sacrificio azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986; Mike Parker Pearson, *The archaeology of death and burial*, College Station, Texas A&M University Press, 2002, p. 17-19.

<sup>4</sup> Thomas Louis Vincent, *La Muerte*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 117-118.

arqueológico tienden a vincularse al abandono del cadáver sin evidencias claras de una práctica socialmente codificada.

En la realidad, estos tres procesos pueden superponerse o alternarse durante la construcción de un contexto particular; el hecho de que un individuo sea asesinado por venganza no excluye el que sus restos también puedan ser dedicados a una deidad —como se vio en el capítulo acerca de la sobrenaturaleza sobre la muerte de Cando a manos de la mujer o hija de Tariácuri— y el ofrecimiento de una víctima sacrificial no impide el que después se lleve a cabo un proceso funerario con la intención de asegurar su destino postmortem.

Las fuentes prehispánicas de la época de contacto nos mencionan cinco diferentes tipos de personajes asociados a una cierta diversidad de tratamientos mortuorio-funerarios arqueológicamente corroborables: los muertos en combate, los gobernantes, los sacrificados, los delincuentes y los que murieron tocados por un rayo. A ello se suma un sexto grupo, el de los muertos ordinarios —por enfermedad o vejez— cuyos rituales no se explican en las fuentes pero que constituyen la gran mayoría de los restos disponibles en la documentación arqueológica.

1. *Los guerreros y muertos en combate*. Es bien conocido que los tarascos solían cremar a quienes perdían la vida en el campo de batalla.

Sabiendo sus mujeres las muertes de sus maridos, mesábanse y daban gritos en sus casas y hacían unos bultos de mantas, con sus cabezas, y cubrían con mantas aquellos bultos y llevábanlos de noche y poníanlos en orden delante de los *cues*, cabe los fogones, y tañían unas cornetas y caracoles. Poníanles a aquellos bultos sus arcos y flechas y sus guirnaldas de cuero y sus plumajes colorados en las cabezas y poníanles muchas ofrendas de pan y vino y quemábanlos [...] Los de la gente común hacían de esta misma manera. Y tomaban las cenizas y poníanlas en unas ollas y poníanles sus arcos y flechas y enterraban aquellas ollas. Y después juntábanse todos sus parientes del muerto en su casa y consolábanse.<sup>5</sup>

La *Relación de Michoacán* nos presenta una imagen en la que, por el lado derecho, se ve a una serie de guerreros transportando a sus compañeros muertos, mientras que en el izquierdo se les ve como bultos funerarios frente a sus respectivas ofrendas —las cuales ignoramos si también eran quemadas; ahí vemos a sus mujeres e hijos llorando (figura 11).

<sup>5</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 20.

Aunque cabe la posibilidad de que en dichos rituales los difuntos pudieran ser sustituidos por una de sus insignias en el rito funerario —probablemente el arco y la flecha—, parece ser que cuando las bajas eran demasiado cuantiosas o los combates tenían lugar en poblaciones lejanas, los cuerpos eran simplemente abandonados en el campo de batalla. Alonso de La Rea, un cronista del siglo XVII, al referirse a los restos de un enfrentamiento entre mexica y p'urhépecha, propone que “recurramos a los huesos que hoy se ven entre Maravatio y Tzitácuaro, cuyas memorias están representando la más ilustre victoria que tuvo el rey de Mechoacan”.<sup>6</sup>

Contamos con algunos vestigios que pudieran ligarse a los funerales de guerreros. En Tzintzuntzan se encontró, en la parte norte de la Plataforma, una concentración de huesos humanos semi-incinerados e intactos bajo un muro de construcción. “Se nota la separación intencional que se hizo de los huesos largos de ambas extremidades, entre los cuales se encontraron cuatro huesos con estrías”.<sup>7</sup> En el sitio de Tres Cerritos, en la región de Cuitzeo, Macías Goytia encontró en una plaza fragmentos óseos cremados depositados al interior de un cajete.<sup>8</sup> En Huandacareo la misma investigadora localizó restos quemados acompañando a una serie de huesos desarticulados y cenizas junto a grupos de cráneos aislados.<sup>9</sup> Kelly observó en Apatzingán un entierro primario depositado junto a una capa de cenizas.<sup>10</sup> En Tócuaro y Lagunillas también se han encontrado restos óseos semi-incinerados al interior de cuencos cerámicos.<sup>11</sup>

Considerando que se trataba de un estado en plena expansión al momento de la llegada de los conquistadores, y que algunas de las batallas que sostuvieron con los mexica debieron provocarles un gran número de bajas, resulta evidente que esta clase de rituales se encuentra insuficientemente representada en el contexto arqueo-

<sup>6</sup> Alonso de la Rea, *Crónica de la orden de N. seráfico P. S. Francisco, Provincia de S. Pedro y S. Pablo de Mechoacan en la Nueva España*, Patricia Escandón (editora), Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996, p. 76.

<sup>7</sup> Estela Peña Delgado, *Los tarascos a través de las fuentes y la arqueología*, tesis de licenciatura en arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 1980, p. 126.

<sup>8</sup> Angelina Macías Goytia, *Tres Cerritos en el desarrollo social prehispánico de Cuitzeo*, tesis de doctorado en antropología, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1997.

<sup>9</sup> Angelina Macías Goytia, *Huandacareo: lugar de juicios, tribunal*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990.

<sup>10</sup> Kelly en María Teresa Cabrero, *La muerte en el Occidente del México prehispánico*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1995, p. 55-56.

<sup>11</sup> Salvador Pulido, *Los tarascos y los tarascos-uacúsecha. Diferencias sociales y arqueológicas en un grupo*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Serie Divulgación, 2006.

lógico. Esto parece apoyar nuestra idea de que, en algunos casos, los restos eran abandonados o cremados y sepultados *in situ* y no en las ciudades.

2. *Los gobernantes*. La información sobre este ritual procede de la *Relación de Michoacán* y describe diferentes aspectos del proceso de muerte: duelo, luto y manejo del cadáver. Se dice que cuando el *irecha* enfermaba de muerte se daba aviso a los señores subordinados para que se presentaran con obsequios y rindieran homenaje al cadáver. Junto al lecho de muerte sólo se permitía el acceso a sus sirvientes y su más cercano núcleo familiar, de modo que los visitantes debían dejar sus presentes frente a su silla e insignias y aguardar el momento del deceso. Un grupo de personajes notables eran los encargados de limpiar el cuerpo, vestirlo y ornamentarlo. Antes de conducir al cadáver a la plaza de los principales templos para su cremación, su hijo y sucesor señalaba a los médicos, mujeres y sirvientes que habrían de matarse para que lo acompañaran en el inframundo. Incluso se supone que algunos de ellos se ofrecían voluntariamente para la muerte por temor a ser maltratados por el nuevo dignatario.<sup>12</sup> Por la noche, sacaban al cadáver de sus aposentos en procesión hasta la pira donde lo quemaban. A las víctimas ejecutadas las enterraban detrás del edificio de Curicaueri, mientras que el bulto señorial —compuesto por los restos cremados, cabello, uñas, joyas e insignias— era depositado al pie del mismo edificio:

[Hacían] al principio de las gradas, debajo, una sepultura de más de dos brazas y media en ancho, algo honda, y cercábanla con petates nuevos por dentro y en el suelo ponían allí una cama de madera dentro. Y tomaban aquellas cenizas, con aquel bulto así compuesto, un sacerdote de los que llevaban los dioses a cuestras, y poníansele a las espaldas; y así lo llevaban a la sepultura donde, antes que lo pusiesen, habían cercado aquel lugar de rodela de oro y plata por dentro, y a los rincones ponían muchas flechas, y ponían allí muchas ollas y jarros y vino y comida y metían allí una tinaja, donde aquel sacerdote ponía aquel bulto, dentro de la tinaja, encima de la cama de madera: que mirase hacia oriente. Y ponían allí encima de la tinaja y cama muchas mantas, y echaban allí petas [sic] y muchos plumajes con que él bailaba y rodela de oro y plata y otras muchas cosas, y ponían unas vigas atravesadas encima la sepultura y unas tablas y envarábanlo todo por encima.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 30-32; Alonso de la Rea, *Crónica...*, p. 84-88.

<sup>13</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 31.

En el códice que acompaña a la *Relación de Michoacán* se ilustra con detalle la ceremonia funeraria del gobernante; desde la preparación del cadáver en sus aposentos hasta su cremación y depósito en una urna a los pies del templo de Curicaueuri (figura 10). El texto iconográfico nos aporta dos detalles particularmente interesantes: en primer lugar vemos que a lo largo de dicha ceremonia se tocan instrumentos de viento, mismos que, según la fuente, se asocian a la llegada de los dioses. En segundo, observamos que en este caso los individuos ejecutados no son matados por extracción de corazón sino por desnucamiento con una porra o masa.<sup>14</sup>

En el caso de Vápeani y Pauácume, se describe una ceremonia bastante semejante.

Los sacerdotes trujeron los señores a Pátzcuaro a[ll] lugar donde se edificaron sus cúes, encima de aquel asiento llamado Petázequa, y allí los quemaron, y tañen allí las trompetas y pusieron las cenizas en unas ollas, y después en las ollas, por de fuera, pusieronles dos máscaras de oro y collares de turquesas y ataviaronles muy bien y pusieronles plumajes verdes encima de los bultos, y tocando las trompetas los enterraron.<sup>15</sup>

De acuerdo con la fuente la cremación del cuerpo de los señores y la correcta disposición de sus restos parecen haber sido fundamentales en la ideología tarasca, pues, tras haber muerto quemado el último *irecha* a manos de Nuño de Guzmán, sus sirvientes procuraron recuperar sus huesos para colocarlos en una urna y completar el ritual.

Sus criados andaban cogiendo por allí las cenizas, e hízolas echar Guzmán en el río [...] Todavía algunos criados suyos trajeron de aquellas cenizas y las enterraron en dos partes: en Pazcuaro y en otra parte. Y con las que enterraron en Pazcuaro pusieron una rodela de oro y bezotes y orejeras, según su costumbre, y todas las uñas y cabello que se había cortado desde chiquito, y cotaras y camisetetas que había tenido cuando pequeño, porque esta costumbre era entre ellos. Y en otra parte dicen también que enterraron de aquellas cenizas y que mataron una mujer, no se sabe donde.<sup>16</sup>

En otra parte de la *Relación de Michoacán* nos enteramos de que una persona puede dar algunos bienes al muerto sin que éste esté necesariamente en el lugar de

<sup>14</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 109v.

<sup>15</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 77.

<sup>16</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 58v.

la ofrenda; dicho don se hace a través del fuego. Así, una anciana declaró sobre sus sobrinos y futuros señores: “si son muertos, meteré en la lumbre estas dos mantas para quemarlas en su nombre”.<sup>17</sup>

En cuanto al tratamiento y disposición de los restos del gobernante, la *Relación de Michoacán* nos advierte sobre la existencia de una cierta variabilidad. Por ejemplo, un pasaje en que se relatan las intenciones de Tariácuri de intercambiar guerreros, como víctimas sacrificiales, con otro *cazonci* nos revela que:

Acostumbraban los señores, cuando morían, de matar mucha gente consigo que decían que los llevaban para el camino y que aquellos eran su estrado y cama, y encima de ellos los enterraban. Mataban algunos hombres y echábanlos en la sepultura, y encima de aquellos ponían al señor muerto, y sobre él, ponían más muertos, así que no llegaba la tierra a él. Y aquellos muertos decían que eran estrado de aquel señor que moría.<sup>18</sup>

El problema es que en otra parte se sugiere que el cuerpo del mismo gobernante fue cremado y sus cenizas enterradas. Se dice que, tras haber sido sepultado en Pátzcuaro, “le sacó después un español, digo sus cenizas, con no mucho oro porque era en el principio de la conquista”.<sup>19</sup> Tampoco se aclara, en el caso de Hiripan, si su cadáver fue inhumado o si fue cremado, pues la *Relación* sólo nos indica: “en Coyoacán fue enterrado Hiripan y después lo sacó de allí un español y tomó el oro que había allí con él”.<sup>20</sup> Cabe la posibilidad de que, cuando se le enterraba entre cadáveres, el cuerpo ya estuviera quemado; sin embargo, eso aún queda por constatar.

Otro elemento contradictorio es que en la descripción de los funerales del gobernante se dice explícitamente que a sus acompañantes se les enterraba en un lugar distinto del ocupado por los restos del cadáver principal, mientras que en el citado pasaje se declara que se le sepultaba justo entre ellos. ¿Acaso esto significa que las prácticas funerarias p’urhépecha se modificaron de la época de Tariácuri al momento de la llegada de los españoles? Y, por si esto fuera poco, La Rea añade que los sacrificados en estos ritos funerarios eran sepultados “arrojándolos de dos en dos en unas ollas grandes”.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 73v.

<sup>18</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 118v.

<sup>19</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 130.

<sup>20</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 137v.

<sup>21</sup> Alonso de la Rea, *Crónica...*, p. 87.

Todavía no se ha localizado ninguno de los suntuosos bultos funerarios de los *irechaecha* que nos mencionan las fuentes. Y difícilmente los escasos contextos de cremación, hasta ahora conocidos, podrían relacionarse con los lujosos rituales de los gobernantes —con grandes cantidades de oro y plata derretidos. No obstante, en opinión de Seler, cuando Lumholtz excavó por primera vez en Zacapu encontró que las cosas “corresponden exactamente a lo que la *Relación de Michoacán* nos dice del entierro del rey, del modo y sitio en que depositaban las cenizas mismas, y cómo habían sido enterrados, revueltos unos con otros y sin ningún orden, los cadáveres de los esclavos que le hacían compañía al rey”.<sup>22</sup> Por desgracia, la falta de registros precisos por parte del célebre investigador escandinavo nos impide corroborar estas informaciones.

Una de las razones por las que hasta ahora no se ha localizado ninguno de los entierros señoriales es la muy difundida costumbre colonial de buscar tesoros en los restos funerarios indígenas. Prueba de ello es el siguiente testimonio del siglo XVIII: “Ha habido curiosos que a las inmediaciones de ellas [las yácatas de Puruándiro] ha escarbado (por estar el vulgo imbuido en que los gentiles, juntamente con sus cuerpos enterraban plata, oro y alajas)”.<sup>23</sup> Como sea, cabe destacar que al menos en los casos conocidos no se han encontrado entierros particularmente suntuosos al pie de las pirámides —lugar donde, según las fuentes, deberían aparecer los señores.

3. *Los sacrificados y acompañantes fúnebres*. Aunque no sabemos si el tratamiento mortuorio de esta clase de difuntos corresponde a un rito funerario o a una suerte de ofrenda, conviene explicar el destino último de sus restos, cuando menos con la intención de distinguirlos de los otros esqueletos que se puedan encontrar. Ya dijimos que quienes eran muertos en los funerales del *irecha* eran sepultados detrás de los templos, junto a los gobernantes o en grandes urnas. A ello podemos sumar que en una pintura que vio Beaumont “se ven, igualmente, sus yácatas, que eran unos osarios, donde sepultaban los huesos de los que morían sacrificados y encima formaban unos cerritos de piedras a mano”.<sup>24</sup> La idea del osario se encuentra igualmente presente en los diccionarios antiguos; se traducen las palabras *vni hatziraquaro* por “ossario donde echan los huessos” y *vniendo* por “carnero donde

<sup>22</sup> Seler, “Los antiguos habitantes de Michoacán”, p. 209.

<sup>23</sup> “Relación de Puruándiro” en *Descripciones geográficas del Obispado de Michoacán en el siglo XVIII*, Carlos Paredes (editor), México, INAH, Publicaciones de la Casa Chata, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2005, p. 60.

<sup>24</sup> Beaumont, *Crónica de Michoacán...*, v. II, p. 26.

echan los huesos de los difuntos”.<sup>25</sup> También encontramos el término *conuraquaro* como traducción de “cimiterio”; mas éste parece ser un sentido introducido por los frailes evangelizadores pues *conuni* no quiere decir más que “ser ancho y espacioso patio o plaza” –lo que da por traducción “donde es espaciosa o ancha la plaza o patio”.<sup>26</sup> De modo que aunque los datos son escasos nos hacen suponer que lo más común era su enterramiento y depósito final en osarios.

En otro caso se nos explica que algunas mujeres sacrificadas, en este caso parientes del enemigo, eran arrojadas al agua “–¡Sus hermanas llevadlas al cu de Puruatén y sacrificadlas y echadlas en la laguna”.<sup>27</sup> La misma acción es claramente representada en las imágenes que acompañan a la *Relación*. Estos datos son también corroborados por Basalénque quien nos dice sobre la laguna de Yuririapúndaro: “que allí echaban los cuerpos que se sacrificaban a sus dioses, desto no hay escrito, sola tradición”.<sup>28</sup>

Al reestudiar los cráneos que Lumholtz extrajo de El Palacio, Pereira encontró que muchos de ellos eran de hombres con múltiples traumatismos en la parte frontal y superior de la bóveda craneal –tal como los que podrían haber sido ocasionadas por el golpe de una porra en un combate frontal. El hecho de que en algunos casos estas heridas parezcan haber sanado, asociado a que fueron sepultados con *omichicahuaztli* –instrumento musical ritual, fabricado a partir de huesos de sacrificados, usado en funerales de guerreros mexica–, hace suponer al investigador francés que debió tratarse de guerreros. Al no haber sido cremados como establecen las fuentes, nosotros suponemos que debieron ser enemigos sacrificados –tal vez por extracción del corazón– en honor a la deidad del templo.<sup>29</sup>

Asimismo, es muy posible que los restos de adolescentes desnucados, asociados a bezotes, oro y muchas joyas, que encontró Rubén Cabrera detrás de una de las yácatas de Tzintzuntzan, correspondan efectivamente a los restos de acompañantes de un antiguo señor muerto. Esto se apoya en parte en el hecho de que, según las observaciones de Pereira, los cráneos se fracturaron cuando aún estaban frescos.<sup>30</sup>

Además de los llamados “osarios” de Tzintzuntzan y Huandacareo contamos otros vestigios que pudieran ser interpretados como restos de individuos sacrifi-

<sup>25</sup> *Diccionario grande*, v. I, p. 139, 533.

<sup>26</sup> *Diccionario grande*, v. I, p. 198, v. II, p. 104.

<sup>27</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 84.

<sup>28</sup> Basalénque, *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán...*, p. 125.

<sup>29</sup> Grégory Pereira, “The utilization of grooved human bones: a reanalysis of artificially modified human bones excavated by Carl Lumholtz at Zacapu, Michoacan, Mexico”, *Latin American Antiquity*, 2005, v. XVI, n. 3, p. 299-308.

<sup>30</sup> Pereira, “The utilization of grooved human bones...”, p. 293-312.

cados o aporreados: encontramos grupos de cráneos sepultados independientemente de sus cuerpos en Tzintzuntzan, Tres Cerritos, Huandacareo, Las Milpillas e Ihuatzio. En ocasiones han conservado la mandíbula y se encuentran en relación anatómica con las últimas vértebras; más raramente se han observado huellas de corte sobre las cervicales. En Tres Cerritos se localizaron entierros de individuos que tenían los brazos cruzados en las espaldas, como si estuvieran atados, y sin manos. En el mismo sitio se observaron cráneos fracturados por percusión, tal como hubiera sucedido en una ejecución por desnucamiento. En Huandacareo se observan además grupos de huesos largos con estrías a manera de *omichicahuaztli mexicana*.<sup>31</sup>

Aun en el caso de las huellas de corte sobre vértebras es imposible saber si la persona estaba viva cuando se le cortó la cabeza, sin embargo, es altamente probable que estos restos se ajusten a algunas de las muertes rituales descritas por los textos antiguos.

Pollard sugiere que “los múltiples huesos desarticulados ‘extra’ encontrados en las inmediaciones de los recintos ceremoniales eran los entierros de víctimas sacrificiales después de haber sido matadas y desmembradas, o de cráneos de los sacrificios después de que fueron removidos del *tzompantli* adyacente a los templos principales”.<sup>32</sup> Aunque esto es altamente factible, nosotros consideramos que tal clase de elementos no constituyen una prueba suficiente de sacrificios humanos, pues en algunos casos es posible que los restos de un cadáver antiguo fueran simplemente removidos de su depósito original para dotar de un nuevo sentido a un espacio ritual o representar relaciones entre personajes y entidades sobrenaturales. Puaux pudo notar en Las Milpillas que algunos de los huesos desarticulados que aparecían en un entierro correspondían a las partes faltantes de otro.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Daniel F. Rubín de la Borbolla, “Arqueología tarasca”, en *4a Reunión de Mesa Redonda: El Occidente de México*, México, Museo Nacional de Historia, Sociedad Mexicana de Antropología, 1948, p. 29-33; Rubén Cabrera Castro, “Tzintzuntzan, décima temporada de excavaciones” en *Homenaje a Román Piña Chan*, Barbro Dahlgren, Carlos Navarrete, Lorenzo Ochoa, Maricarmen Serra y Yoko Sugiera (eds.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1987, p. 531-565; Marcia Castro Leal, *Tzintzuntzan...*, en María Teresa Cabrero, *La muerte en el Occidente del México Prehispánico*, p. 51-56; Angelina Macías Goytia, “Los entierros de un centro ceremonial tarasco”, *Estudios de antropología biológica*, 1986, v. 4, p. 531-559; Macías Goytia, *Huandacareo...*; Macías Goytia, *Tres Cerritos en el desarrollo social prehispánico de Cuirzeo*; Olivier Puaux, *Les pratiques funéraires tarasques: (approche ethnohistorique et archéologique)*, tesis de doctorado, París, Université de Paris I, 1989.

<sup>32</sup> Pollard Perlstein, *Tariacuri's legacy...*, p. 155.

<sup>33</sup> Puaux, *Les pratiques funéraires tarasques...*

4. *Los delincuentes*. Se dice que a algunos de los de esta clase los sepultaban, a otros los abandonaban en el campo para que fueran devorados por coyotes y aves de rapiña, y a otros más se les arrojaba a los lagos o ríos.<sup>34</sup> Este último es el caso de Curatame, de quien Tariácuri, su padre, exclamó: “¡Muera el bellaco lujurioso! [...] ¡Echadle a la laguna!”.<sup>35</sup> Algo semejante se supone debería suceder a Mahuina, la cuñada infiel del mismo gobernante: “¡Plugiera a los dioses que la tomaran y la sacrificaran sus hermanos y la echaran en el río!”.<sup>36</sup> Por último, parece ser que, en algunas regiones, los cadáveres también podían ser arrojados al mar, pues el *Diccionario grande* traduce la palabra *vuahtahpenstani* por “echar, la mar los muertos de sí”.<sup>37</sup> Siguen faltándonos datos concluyentes, mas pudiera ser que el abandono del cadáver se asociara a los delincuentes comunes y el hundimiento del cuerpo a los trasgresores de la clase gobernante. Una segunda opción es que el depósito en el agua estuviera específicamente ligado a los pecados de orden sexual. También es probable que esta diversidad de disposiciones estuviera vinculada a destinos diferentes, ya que en el caso de los cuerpos dejados a los animales carroñeros se aclara que “eran dedicados aquellos al dios del infierno”.<sup>38</sup> En este sentido, se podría suponer que el hundimiento del cadáver se aplicara a quienes tenían un destino postmortem vinculado a las deidades del agua.

5. *Los tocados por el rayo*. En el único caso conocido se menciona la momificación del cuerpo y la deificación del personaje correspondiente: “Hiquingaje tuvo un hijo de su mismo nombre, que dicen que le dio un rayo y matóle y embalsamáronle y teníanle como a dios, en la laguna, hasta el tiempo en que vinieron a esta provincia los españoles que lo quitaron donde estaba”.<sup>39</sup>

Encontramos que, salvo los muertos en batalla y los tocados por el rayo, casi todas las clases de difuntos se vinculan a más de una práctica funeraria: los guerreros son cremados, los rayeados momificados y conservados como reliquias, los gobernantes son cremados y/o sepultados entre los cadáveres de sus acompañantes, las víctimas sacrificiales eran sepultadas en “osarios” o tiradas al agua, mientras que los delincuentes eran enterrados, abandonados en el campo para ser devorados por animales o arrojados al agua. El más importante hueco de información es la

<sup>34</sup> Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 133v, 21; “Relación de Cuiseo de la Laguna” en *Relaciones geográficas...*, p. 84.

<sup>35</sup> Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 121v.

<sup>36</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 112-112v.

<sup>37</sup> *Diccionario grande...*, v. 1, p. 284.

<sup>38</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 133v.

<sup>39</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 137.

total falta de datos sobre los funerales de las personas ordinarias, de aquellos hombres, mujeres y niños que sin ser parte de la nobleza morían por enfermedad, a causa de algún accidente o debido a padecimientos asociados a una edad avanzada.

6. *Muertos ordinarios*. Según Pollard, “el tratamiento primario del muerto parece haber sido la cremación [...] Sin embargo, la nobleza, los cautivos de guerra y las víctimas sacrificiales eran enterrados en una variedad de contextos que, a veces, se complementan con las descripciones etnohistóricas de las celebraciones fúnebres”.<sup>40</sup> En las fuentes documentales encontramos un par de datos bastante oscuros que parecen ir en esta dirección. En primer lugar, tenemos que cuando la *Relación de Michoacán* nos habla de los funerales de los guerreros se concluye la explicación diciendo que “los de la gente común hacían de esta misma manera”.<sup>41</sup> Lo cual, en realidad, no aclara si la gente común hacía así cuando sus parientes morían en batalla o si, en general, procedían de este modo. Un segundo indicio de la preeminencia de este tipo de rituales puede ser el hecho de que el *Diccionario grande* menciona una cierta “hoguera para quemar muertos” —*uaricha curiransquaro, curirahperansquaro*.<sup>42</sup>

Sin embargo, también hemos podido observar que, en el contexto arqueológico, este tipo de prácticas parece tener muy poca recurrencia. Obviamente la escasez de contextos mortuorios p’urhépecha no nos permite descartar del todo la posibilidad de la cremación como procedimiento dominante, pues siempre es posible que un día se encuentre una cantidad inusitada de materiales de este tipo, mas si en lugar de especular nos apoyamos en las evidencias disponibles, debemos admitir que la mayoría de los datos parece señalar a la inhumación como práctica más recurrente.

Aunque también son comunes los entierros en plataformas, templos, unidades domésticas y edificios cívico-ceremoniales, en varias ocasiones se observaron áreas reiterativamente dedicadas al depósito de cadáveres. Este parece ser el caso del lado sur de la Yacata 3 de Tzintzuntzan, la Plaza Central de Tres Cerritos, la Plaza Hundida y el Patio de las Tumbas de Huandacareo y los alrededores de la Pirámide B en Las Milpillas. Dentro de dichos espacios se observan sepulturas en fosas, urnas y cistas, en tumbas y sobre ellas, entre grandes piedras, sobre pisos de lodo y estuco, y, como caso extraordinario, al interior de una tumba de tiro —tal vez más antigua

<sup>40</sup> Pollard Perlstein, *Tariacuri’s legacy...*, p.155.

<sup>41</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 20.

<sup>42</sup> *Diccionario grande...*, v. I, p. 414.

y reutilizada en tiempos posclásicos.<sup>43</sup> Tenemos entierros múltiples e individuales que pueden contener tanto individuos completos y en relación anatómica como restos desarticulados —e incluso descuartizados— de diversos cuerpos.

No obstante, dentro de toda esta variabilidad, alcanzamos a reconocer —en todas la categorías de edad y sexo— una cierta tendencia a las inhumaciones primarias, directas, en posición flexionada, sin orientación preferencial y en centros funerarios, lo cual ya había sido observado por Michelet *et al.*<sup>44</sup> Dicho sea de paso, Pollard y Cahue apuntan que en Uricho, los entierros múltiples son más comunes en el Clásico y Epiclásico que en el Posclásico.<sup>45</sup> Considerando que los contextos de enterramiento se asocian a las muertes comunes de individuos ordinarios, podemos deducir que cualquier otro procedimiento implicaría una cierta distinción, ya sea por su tipo de muerte, su estatus o el tipo de relaciones específicas que puedan establecerse entre el muerto y su comunidad. A partir del estudio de las pequeñas constantes que se observan en las desviaciones a la norma hemos podido recuperar una parte de ese complejo lenguaje funerario.

6a. *Variaciones asociadas a edad y sexo* Lo primero que podemos notar al tratar los contextos mortuorios tarascos es la desigual distribución de los muertos en los distintos grupos de edad y sexo, pues según hemos podido observar sólo el 6% de los restos encontrados fueron clasificados como niños, adolescentes y neonatos. Pollard propone que “había probablemente un tratamiento aparte para los infantes”, pero

<sup>43</sup> Sabemos que algunos investigadores han cuestionado la filiación cronocultural de los sitios de Huandacareo y Tres Cerritos. Al respecto presentamos el testimonio de la arqueóloga que se ocupó del estudio. En lo referente a Huandacareo se indica “la certidumbre de que se trata de un sitio tarasco se basa en los elementos culturales rescatados, entre los que, para un fechamiento, sobresalen la cerámica y la metalurgia”. Macías Goytia, *Huandacareo...*, p. 210. Las cosas son mucho más complejas en Tres Cerritos pues, además de encontrarse materiales teotihuacanos y tarascos en los mismos contextos, existen casos en los que en una misma sepultura se obtuvieron fechamientos separados por más de mil años. Entre otras hipótesis esta situación lleva a la autora a suponer que “los materiales teotihuacanos pueden haber sido reutilizados, lo que fue usual en las prácticas funerarias [...] En el caso de los objetos rescatados en Tres Cerritos la cultura que se pudo identificar plenamente fue la tarasca, aunque no se descarta la presencia de grupos de otras áreas culturales”, Macías Goytia, *Tres Cerritos...*, p. 481, 402. En todo caso, cabe mencionar que los patrones funerarios de Huandacareo y Tres Cerritos no difieren significativamente de los que sí han sido aceptados como plenamente posclásicos, de modo que de tratarse de enterramientos previos estos manifestarían una cierta continuidad cultural en la región.

<sup>44</sup> Michelet, Pereira y Migeon, “La llegada de los uacúsechas...”, p. 246.

<sup>45</sup> Helen P. Pollard y Laura Cahue, “Mortuary pattern regional elites in the Lake Patzcuaro basin of western Mexico”, *American Antiquity* 1999, v. 10, p. 259-280.

esta sugerente hipótesis todavía queda por corroborar.<sup>46</sup> Al mismo tiempo, notamos que, en el total de la muestra, los esqueletos de mujeres son considerablemente menos cuantiosos que los de hombres, aun en Las Milpillas y Uricho, donde se cuenta con un mayor índice de población sexuada, sólo el 38.3% y 31.6% fue identificado como femenino.

En los casos conocidos las mujeres suelen presentarse más frecuentemente en entierros múltiples que los varones —18 en compañía de otros restos y 18 inhumaciones individuales. La muestra es aun reducida y seguimos careciendo de estudios de ADN fósil que pudieran ayudarnos a reconocer el parentesco biológico, pero podemos imaginar que si las sepulturas múltiples se vinculan a entierros familiares, en los casos femeninos habría una mayor tendencia a subrayar sus vínculos parentales. Salvo por los dos o tres malacates y puntas de proyectil encontrados, los materiales asociados no parecen connotar el género de los individuos enterrados, pues los objetos ligados a los esqueletos femeninos no difieren de los del común de la población: cerámica utilitaria, cuentas de barro, vasijas miniatura, fragmentos de metal, cascabeles, textiles y anillos.

Todavía constituye un caso aislado pero vale la pena mencionar la existencia de una urna que, en lugar de contener los restos cremados de un guerrero, resguarda un esqueleto femenino con huellas de exposición al fuego.

Aunque pudiera pensarse que, al igual que con las mujeres, en el tratamiento de los infantes se subrayaran sus lazos familiares, hemos podido observar que este no es siempre el caso. De los 11 niños que aparecen en Tres Cerritos sólo uno se encontró acompañado de otros esqueletos. Entre los 7 de Huandacareo únicamente uno figura en asociación a otros individuos, mientras que en Las Milpillas se encuentran 11 vinculados a adultos y sólo 2 de manera aislada. Sin embargo, más allá de las variaciones regionales, podemos ver que lo que aquí parece acentuarse es la singularidad del evento. En contextos tarascos los entierros en urnas parecen ser sumamente raros —poco más del 3% de la muestra, sin embargo, entre ellos el 50% corresponde a menores de 15 años y, en proporción al número total de infantes encontrados, esto representa 26.5%. En casi ninguno de los casos tratados se encontraron entierros infantiles sobre pisos, lo que nos llevaría a suponer que, cuando no se colocan en piezas cerámicas, es preferible que entren en contacto directo con la tierra —cosa contraria a lo que sucede con el *trecha*. De los 21 infantes que se encontraron aislados 9 no contaban con ninguna clase de materiales asociados y, salvo en raras excepciones, los objetos fueron bastante pobres: cerámica, hueso, obsidiana, cobre y figurillas de barro. Así, si consideramos que en el caso del *cazonci la Relación de Michoacán* específica que los sirvientes sacrificados y los objetos

<sup>46</sup> Pollard Perlstein, *Tariacuri's legacy...*, p. 155.

depositados son lo que el muerto había de llevar consigo en el camino, con los infantes podría considerarse que, más allá de su estatus social, estos no requieren de mucho “equipaje”. El hecho de que se prefiera colocar sus cuerpos directamente en la tierra podría muy bien ser interpretado como un mayor contacto con esta deidad, misma que, dicho sea de paso, era imaginada como esposa del Dios del Infierno y madre de todas las plantas silvestres.<sup>47</sup> No es difícil encontrar la analogía entre el feto en el vientre materno y el cuerpo de un menor al interior de una vasija. De modo que si añadimos a esto el hallazgo de la figurilla de una madre amantando en un entierro infantil podemos suponer que tales procesos funerarios se asocian a la idea de un regreso al útero terrestre y un nuevo nacimiento a partir de él.

No encontramos relato alguno que diera cuenta de un posible renacimiento de los infantes, pero sí la idea contemporánea de que una vida incompleta, que no cumplió con su finalidad, debe volver a ser vivida. “Si tú no piensas en casarte y no te casas, cuando te mueres Diosito te dice: —¿qué hiciste pues? ... —Pos yo no hice nada... —Entonces regrésate pues con esos que viven”.<sup>48</sup> Esto último se ve reforzado por el hecho de que, de acuerdo con Tatá Felipe, en la actualidad, cuando muere un niño, se le sepulta con la cabeza al oriente “porque el niño acaba de renacer y tiene que recorrer el camino del sol”. Cuando se trata de un difunto adulto, se le coloca con la cabeza hacia el poniente “porque ya ha vivido” y, tal vez, como el sol, deba emular su camino penetrando en el ynfierno.<sup>49</sup>

6b. *El problema del estatus social.* Macías Goytia asocia la presencia de bienes de prestigio a entierros de la clase gobernante,<sup>50</sup> sin embargo, es preciso aclarar que tales elementos no bastan para deducir la pertenencia a una cierta clase social, pues la propia *Relación* establece que a los ejecutados en las exequias de un gobernante —que, por lo común, eran esclavos y sirvientes— “enterrábanlos detrás del cu de Curicaveri, a las espaldas, con todas aquellas joyas que llevaban, de tres en tres, y de cuatro en cuatro”.<sup>51</sup> Es innegable que la abundancia de objetos asociados se vincula a una cierta distinción social que no necesariamente es positiva.

La cuestión es que éste no es el único medio para resaltar las cualidades, individuales o grupales, específicamente asociadas a uno o varios muertos. Sabemos, por

<sup>47</sup> Ramírez, “Relación sobre la residencia de Michoacán [Pazcuaro]”, p. 360.

<sup>48</sup> Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p'urhépecha...*, p. 85.

<sup>49</sup> Comunicación oral durante su participación en la reunión del *Grupo Kw'anískuyarhani*, 2008.

<sup>50</sup> Macías Goytia, “Los entierros de un centro ceremonial tarasco”.

<sup>51</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 31-31v.

las imágenes presentadas en el códice de la *Relación de Michoacán*, que los bezotes y las pipas estaban ligados al poder político y una alta posición en la escala social,<sup>52</sup> sin embargo, en el contexto arqueológico podemos observar que aunque ningún infante figura asociado a esta clase de objetos y tienden a predominar los ancianos, pocas veces estos últimos se encontraron acompañados de grandes cantidades de materiales. Considerando que en múltiples ocasiones las fuentes destacan la modestia y humildad de los caudillos *uacúsecha* es posible que, a veces, la pertenencia a la clase gobernante no se vea reflejada en un entierro fastuoso.<sup>53</sup>

Todas las inhumaciones en urna son individuales, por lo que se puede suponer que lo que se pretende remarcar es la singularidad del evento y no la integración del sujeto a un determinado conjunto. De los 17 individuos que fueron sepultados en urnas, 9 eran menores de 15 años, 2 indeterminados y 6 adultos. De los adultos 3 eran mujeres jóvenes, otro un hombre anciano, uno más una mujer de la misma edad y el último un adulto de edad indeterminada. Asociando este tipo de prácticas a las ideas de renovación que rodean a las sepulturas de algunos niños, el caso de los ancianos constituiría una excepción que, tal vez, podría ser explicada a través de los méritos que permiten un destino postmortem compartido con los menores. Otro elemento de diferenciación que se observa en Huandacareo es el uso de pintura roja en los contextos funerarios y aunque esto es recurrente en Apatzingán, resulta bastante inusual en la región tarasca –no obstante, cabe recordar que, aun en la actualidad, el pan de muerto michoacano es de silueta humana y se adorna con azúcar teñida de rojo o rosa.

Al mismo tiempo, es preciso señalar que en los contextos funerarios también se pueden observar medios para subrayar la integración del individuo al grupo más allá de su identidad personal. Cuando se trata de entierros de huesos sueltos es bastante raro que se les encuentre vinculados a otras clases de materiales; la única excepción está constituida por las sepulturas de grupos de cráneos, que pueden o no relacionarse con depósitos rituales –54.5% se asocian a otros restos. Se observan objetos colocados en las inmediaciones de la mayoría de los entierros múltiples primarios –80% de ellos. Mientras que en 91% de los casos que contenían huesos desarticulados acompañando entierros primarios, también se localizaron otros materiales. Esto nos hace pensar en la posibilidad de que, en el último caso, los restos humanos fueran pensados como posesiones del difunto –tal vez trofeos de guerra– o parte de los dones que se le hacen –probablemente restos de las víctimas sacrificiales.

<sup>52</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 60.

<sup>53</sup> Véase capítulo “Los orígenes de los tarascos”.

A muy grandes rasgos observamos que los diferentes tratamientos funerarios responden a una cierta diferenciación de los personajes siguiendo una escala de méritos en cuatro niveles: 1) Incineración, para gobernantes y muertos en batalla; 2) Inhumación, para gobernantes, gente común, delincuentes y sacrificados; 3) Hundimiento en el agua, para delincuentes y víctimas sacrificiales; 4) Abandono en el campo para ser devorado por carroñeros, únicamente ejecutado en contra de los delincuentes. Bajo estos términos, los infantes y electrocutados (arqueológicamente invisibles) aparecen como ajenos a la clasificación básica y, por ello, sería necesario recurrir a interpretaciones alternas.

Tal como lo postulamos al inicio de esta sección, sólo hemos podido darnos una idea del sistema funerario tarasco a partir de la comparación entre noticias arqueológicas y etnohistóricas. La falta de información en las fuentes sobre los ritos dedicados a hombres, mujeres y niños comunes puede ser paliada con los datos que al respecto nos proporcionan los restos materiales; inversamente, la ausencia de contextos directamente ligados a *irechaecha* resulta menos grave a la luz de las magníficas descripciones que nos aporta la *Relación*.

Aunque todavía la muestra es insuficientemente representativa, podemos mencionar que sí contamos con restos materiales que apoyan las descripciones sobre el tratamiento dado a los cuerpos de los combatientes. A pesar de que no se han encontrado entierros claramente señoriales, la presencia de ornamentos propios de los gobernantes en contextos similares a los del pueblo, nos muestra que al interior de este sector poblacional debió existir una cierta variabilidad de tratamientos ligada a las distinciones jerárquicas del sistema tarasco.

Los contextos arqueológicos tienden a mostrar que el enterramiento del común de los muertos en áreas específicas y en compañía de objetos de uso cotidiano se relaciona a la creencia en un destino tánico que replica la vida sobre la tierra, pues salvo la exclusión de ciertos delincuentes—abandonados en los campos o arrojados al agua—, la pérdida de algunos individuos en conflictos bélicos—que podría amiorarse con su reemplazo por efigies— y la inclusión de cautivos sacrificiales—o sus partes—, los centros funerarios funcionan como análogos subterráneos del poblado en cuestión. Los pocos indicios disponibles sobre los muertos infantiles apuntan hacia la idea de un renacimiento, reciclaje o reencarnación; esta suposición tendrá mayor sustento en el momento en que seamos capaces de reconocer un depósito diferencial para este grupo de edad. En el caso de las mujeres podemos ver que la mayoría de ellas sí recibe un tratamiento similar al del común; el reto aquí consiste en entender en qué consisten las múltiples excepciones que se reflejan en la ausencia de un gran número de sus restos en los registros arqueológicos.

En el caso de los despojos de las víctimas sacrificiales es notable que tanto las fuentes documentales como los restos materiales apuntan a su almacenamiento, ya sea en manos de particulares —como *omichicahuaztli* y, tal vez, otros huesos aislados— o del común de la población —en los llamados “varales” y “osarios”. Esta clase de acciones parecen borrar o difuminar su carácter individual para convertirlos en posesiones, atributos o acompañantes de aquello a quien se encuentran dedicados.

Aun comparando los datos etnohistóricos y arqueológicos el tratamiento de los cuerpos de los delincuentes continúa siendo un tanto oscuro. Todavía no se ha encontrado ningún muerto con indicios de haber sido comido por animales carroñeros en los campos —lo cual además no probaría que efectivamente se hubiera tratado de un delincuente. Casi ninguno de los arqueólogos que han trabajado contextos mortuorios en la zona reporta evidencia alguna de un ajusticiamiento.

Por último, también pudimos ver que la variabilidad de prácticas funerarias es mucho mayor en el contexto arqueológico que en las fuentes documentales. Esto puede explicarse por dos circunstancias diferentes: la primera porque los datos de la *Relación de Michoacán* sólo representan los ideales de los informantes —una cierta elite de Tzintzuntzan— y, como en muchos otros casos, las prácticas de las clases dominantes no coinciden con las de quienes cuentan con menos recursos, lo del centro no es igual a lo de la periferia, etcétera. La segunda porque la información aportada por Alcalá sólo compete al momento de la conquista y no necesariamente se aplica a toda la ocupación tarasca de la zona, pues es posible que las prácticas funerarias variaran en siglos, décadas, o gobiernos sucesivos.

## DESTINOS POSTMORTEM

A diferencia de lo que sucede en otras partes de Mesoamérica, donde la información sobre la vida después de la muerte es muy abundante, para los tarascos sólo contamos con una vaguísima mención sobre los distintos destinos tánicos.

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. Y tenían que vivían como acá. Y ansí, procuraban llevar muchas cosas para poder trabaxar y vivir; y los hombres principales, matar muchos que les acompañasen allá.<sup>54</sup>

<sup>54</sup> Ramírez, “Relación sobre la residencia de Michoacán [Pazcuaro]”, p. 361.

Así, siguiendo lo expuesto por tal documento, tendríamos que la división entre los que van al “cielo” y los que van al “ynfierno” dependería de una cierta valoración de los méritos alcanzados durante la vida; pues a un lado van “los dioses” y los que “lo merecían haber sido”, y al otro toda “la demás gente”.

#### EL YNFIERNO Y LA MUERTE COMÚN ENTRE LOS TARASCOS

En los diccionarios se registran tres términos diferentes para referir al infierno, pero por desgracia no es claro que ninguno de ellos remita a nociones verdaderamente prehispánicas: *Varichao* “lugar de muertos”, *Cumiechuquaro*, el vocablo empleado por el *Manual de administrar los santos sacramentos*, y *Vtatsperaquaro*, que textualmente quiere decir “casa de los condenados”.<sup>55</sup>

Según se ha dicho en el capítulo de los orígenes de los tarascos, fue la mujer del dios del ynfierno quien parió “las sierras peladas”, “la tierra sin fruto”, “los árboles y las demás plantas y animales”. Ignoramos si esta diosa haya podido igualmente identificarse con la tierra, mas sabemos que el resultado es la imagen de un cuerpo femenino, posiblemente dispuesto boca abajo con los brazos, piernas y cabeza sujetos por diversos númenes hacia los cuatro rumbos cardinales. En el sentido inverso, parece sugerirse que el marido de la Tierra se encuentra vinculado al territorio en general, pues, de acuerdo con la *Relación de Michoacán*, fue la deidad del inframundo quien envió a los *uacúsecha* las rocas que servirían de “asientos para sus *cúes*” y serían señal en la fundación de Pátzcuaro.<sup>56</sup> Un elemento más a favor de la ubicación infraterrestre de esta clase de morada de los muertos es el hecho de que el “dios del infierno” pudiera valerse de un topo para manifestarse sobre la tierra.<sup>57</sup> A esto podemos sumar que en el cerro Tzirate se encontró una larga cueva con “figurillas de tuzas y otros animales asociados al inframundo”.<sup>58</sup> Así, Ynfierno y Tierra constituirían una dupla tan cercana que lo uno se compenetra con lo otro; las rocas que emergen a la superficie terrestre vienen del inframundo mientras que las oquedades naturales son pensadas como entradas a la morada de los muertos.

<sup>55</sup> *Diccionario grande...*, v. II, p. 109, 753; Véase Ángel Serra, *Manual de administrar los santos sacramentos a los españoles y naturales de esta provincia de los gloriosos apóstoles S. Pedro y S. Pablo de Michuacan*, México, Impresor del Real y Apostólico Tribunal de la Santa Cruzada, 1731, p. 13. Pozas traduce Cumiechúquaro por “donde se está con los topos”. Sin embargo, esta interpretación nos parece algo dudosa; el término contiene el sufijo *-jchu*, que hace referencia a la parte baja, pero no contiene la palabra *ucumu* para “topo”. Pozas Arciniega, *Los tarascos*, p. 16; Villar, comunicación personal, 2012.

<sup>56</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 72v.

<sup>57</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 78v.

<sup>58</sup> Pollard Perlstein, *Tariacuri's legacy...*, p. 149-151.

Un testimonio contemporáneo sugiere la existencia de un tránsito acuático hacia la morada de los muertos: “Se cuentan muchos casos de muertos que ya se habían ido, andaban por las orillas de un río y oyeron una voz que les decía que se regresarán”; una creencia semejante explicaría el hecho de que entre los múltiples acompañantes fúnebres del *cazonci* se mencionara a un remero.<sup>59</sup>

La literatura oral describe al Infierno como un lugar de abundante riqueza en el que existen ciertas inversiones en la alimentación —más específicamente se habla de seres que comen sangre coagulada y carne humana.<sup>60</sup> También se nos dice que es posible acceder a él por un cerro llamado Tzirate, donde hay un ojo de agua con muchos peces. En Cuanajo se cuenta que en el cerro de la Cantera “existe una cueva a la que llaman infierno, en ella han encontrado a personas que ya murieron jugando baraja o bebiendo alcohol” —es decir, haciendo lo que hacían en vida.<sup>61</sup> También se le representa como un pueblo al que se accede a través de una oquedad.<sup>62</sup> En los dibujos hechos por los niños de Ihuatzio, “había una o dos serpientes para indicar la morada de los muertos”.<sup>63</sup> En una de tales imágenes aparece la diosa de los muertos sentada en una culebra; en otra, figura en medio de cuatro caminos. En esta misma localidad, se recogió un relato sobre una deidad femenina que se aparecía en una cueva llorando “y que junto a ella existían muchas riquezas”; así atraía a los jóvenes y cuando los tenía a proximidad se convertía en una enorme serpiente y los mataba.<sup>64</sup>

Sabemos que, “en Tzintzuntzan antiguamente [probablemente en el siglo XIX] hacían, la noche del Jueves Santo, una procesión a la Muerte, a la cual llamaban San Ambrosio. Era este simulacro un esqueleto humano de madera acostado en una carreta”.<sup>65</sup> A diferencia de otras deidades, como Curicaueri, Xaratanga o Cuerauaperi, las fuentes antiguas no nos proporcionan ninguna descripción de la apariencia y atributos del señor del inframundo, sin embargo, la *Relación de Michoacán* —con respecto a los sacerdotes católicos que vivían como esqueletos en el infierno— mues-

<sup>59</sup> Barba de Piña Chan, “Apuntes no sistematizados para un estudio de la curandería ...”, p. 385; Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 31.

<sup>60</sup> Obviamente no ignoramos que también los antiguos tarascos practicaban la antropofagia. La cuestión es que esto no lo hacían todos ni todo el tiempo; aquí hablamos de la alimentación ordinaria y cotidiana.

<sup>61</sup> Cárdenas Fernández, *Los cuentos en lengua p'orhé...*, p. 345-346, 347-348, 153.

<sup>62</sup> Acevedo Barba et al., *Mitos de la Meseta Tarasca...*, p. 99.

<sup>63</sup> Zantwijk, *Los servidores de los santos...*, p. 185-188.

<sup>64</sup> Cárdenas Fernández, *Los cuentos en lengua p'orhé...*, p. 174-175.

<sup>65</sup> Nicolás León, *Los tarascos. Notas históricas, étnicas y antropológicas*, 3a parte, México, Imprenta del Museo Nacional, 1906, p. 184.

tra con claridad que, al igual que la imagen contemporánea, para los tarascos los habitantes del ynfierno tenían una figura esquelética.<sup>66</sup> En virtud de tal caracterización, es posible que algunas de aquellas esculturas con las costillas expuestas remitan a este ámbito.<sup>67</sup>

En el mismo pasaje sobre los sacerdotes católicos quedan expuestas dos cualidades sumamente interesantes del inframundo. Vemos, en primer lugar, que tales personajes podían tener parejas en el mundo de los muertos. Es claro, en segundo, que aquí no se trata de un espacio totalmente cerrado, puesto que sus entidades pueden abandonarlo para entremezclarse con los hombres. En tercer lugar, el hecho de que se diga que los frailes “habían venido del cielo” parece indicar que, de algún modo, existía la posibilidad de que las entidades de los diversos espacios míticos transitaran de uno a otro en ocasiones determinadas.<sup>68</sup>

Considerando que la inhumación directa es la forma de depósito más usualmente observada en los contextos arqueológicos tarascos, es posible inferir que desde la colocación del cadáver al interior de la tierra ya se pensaba que el muerto penetraba en el inframundo —o, cuando menos, iniciaba su viaje a él. Por otro lado, cabe destacar que según se ha visto, aun si este sitio es el que correspondía a “la demás gente”, su acceso no parece haber estado negado ni a los grandes héroes gobernantes ni a los transgresores ejecutados por la justicia. Gracias a Ramírez sabemos que en el pensamiento p’urhépecha los moradores del ynfierno “vivían como acá. Y así, procuraban llevar muchas cosas para poder trabaxar y vivir”.<sup>69</sup> Sin embargo, no siempre es claro que los materiales asociados a los esqueletos que hasta ahora se han registrado puedan ser considerados sus herramientas para continuar la vida al modo de los humanos terrenales, pues en muchos casos los objetos que acompañan a los esqueletos parecen estar sumamente estereotipados, independientemente de la edad y el sexo de los individuos.

Pensando que el contexto funerario refleja las ideas sobre el hábitat postmortem y que existe una cierta continuidad entre los datos etnográficos contemporáneos y las creencias de la antigüedad, vemos que el ynfierno del hombre ordinario era un lugar asociado a la tierra en donde, aunque se tenía una presencia esquelética y se consumían despojos humanos, se llevaba una existencia muy semejante a la del mundo de los vivos. Se habla de pueblos en donde los muertos trabajan y viven

<sup>66</sup> Véase el caso de los sacerdotes católicos en Alcalá, *Relación...*, f. 53.

<sup>67</sup> Eduardo Williams García, *Las piedras sagradas. Escultura prehispánica del Occidente de México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1992, p. 184, 190.

<sup>68</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 53.

<sup>69</sup> Ramírez, “Relación sobre la residencia de Michoacán...”, p. 361.

“como acá”, se tienen parejas y se conserva la pertenencia al grupo social, existen diferencias jerárquicas equivalentes a las del mundo ordinario e incluso se mencionan actividades de esparcimiento como la bebida y el juego. Al mismo tiempo, el hecho de que se mencione a este espacio como un “camino”, asociado a la idea de que los muertos comen las partes blandas del cuerpo, pudiera indicarnos que el paso por el ynfierno representa el proceso de esqueletización del cadáver. Esto sería consistente con el hecho de que quienes son devorados por carroñeros, y por consiguiente se encuentran ya despojados de vísceras y carne, tienen el mismo destino. Un relato contemporáneo parece apoyar esta idea, pues cuando se describe a la gente del “otro mundo” se dice que está “desfigurada de la cara”, en tanto que al hablarse de un muerto reciente se aclara que “estaba normal, nada desfigurado”.<sup>70</sup>

### EL CIELO Y SUS MORADORES

El primer detalle que vale la pena mencionar es la existencia de dos términos diferentes para nombrar el ámbito celeste en los diccionarios antiguos; el “cielo”, *auanda*, y “los cielos”, *echuhcuriqua*, *chunguicuriqua*.<sup>71</sup> Dado que el primero de dichos vocablos traduce la noción cristiana de la morada divina y el segundo refiere a la cualidad extensiva de la cubierta atmosférica, podemos imaginar que en un principio existió cierta distinción entre “los cielos” como espacio visible y “el cielo” como lugar mítico [tal como en inglés se distingue entre *heaven* y *sky*]. Aunque las cualidades de la esfera celeste están lejos de ser bien conocidas, sabemos que no sólo el hombre procede de dicho espacio, sino que éste también constituía una de sus moradas postmortem.<sup>72</sup> Aparentemente, este ámbito se encontraba de algún modo seccionado, pues las fuentes aluden a la existencia de un quinto cielo.<sup>73</sup> Entre los p'urhépecha de la primera mitad del siglo XX, se solía decir que el cielo es sólido y las estrellas están fijadas en él.<sup>74</sup>

Tal como señala Espejel, nuestro principal documento alude a un conjunto de deidades celestes citadas como padres de Curicaueri. Son estos dioses quienes encomendaron al patrono *uacúsecha* la tarea de conquistar la tierra y quienes le dieron

<sup>70</sup> Acevedo Barba *et al.*, *Mitos de la Meseta Tarasca...*, p. 51-53.

<sup>71</sup> *Diccionario grande...*, v. I, 197, v. II, p. 60-61, 180.

<sup>72</sup> Ramírez, “Relación sobre la residencia de Michoacán...”, p. 359-362.

<sup>73</sup> Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 14v.

<sup>74</sup> René Barragán y Luis Arturo González Bonilla, “Vida actual de los tarascos”, en *Los tarascos: monografía histórica, etnográfica y económica*, Lucio Mendieta y Núñez (director), México, Imprenta Universitaria, 1940, p. 128-177.

las cuerdas con que se habrían de atar los cautivos. Supuestamente, estas divinidades observaban desde su morada celeste las acciones de los hombres; por tal razón eran muy temidas “pues podían enojarse con los hombres y hacer que fueran conquistados [...] La principal causa de enojo de los dioses era, aparentemente, que no se les daba de comer”. Ocasionalmente dichas deidades también podían manifestarse en sueños o bajar a la tierra a través de puntos específicos, como los cerros, la “puerta del cielo” de Pátzcuaro, el “madero muy largo” de Zacapu o el lugar donde se hacían las ceremonias de guerra.<sup>75</sup> De acuerdo con el padre Ramírez son también los dioses del cielo quienes crearon el sol y los astros, quienes mandaron formar la tierra, a los primeros hombres y mujeres y quienes ordenaron su destrucción a través de un diluvio.<sup>76</sup> Las fuentes explican que esta es también la morada de la deidad suprema Tucapacha [tal vez, *tucupacha*, “dios”<sup>77</sup>], quien se suponía era “hacedor de todas las cosas, que daba la vida y la muerte, los buenos y los malos temporales; llamábanle en sus tribulaciones mirando al cielo, entendiendo que allí estaba”.<sup>78</sup> Se trata también del hogar de “la madre de los dioses” —Cuerauaperi—; divinidad que manda las nubes y la lluvia desde las fuentes termales de Araro, al tiempo que causa sequía y hambruna cuando los hombres no se comportan adecuadamente.<sup>79</sup>

Ningún texto o imagen del siglo XVI muestra la forma adquirida por quienes tenían al cielo como destino postmortem. No obstante, en los dibujos de los niños de Ihuatzio se representa “una que otra vida futura entre el Sol y los Astros [...] Los dibujos de los adultos estaban más diferenciados. Había aves que volaban de las cruces del cementerio hacia el sol y que eran los muertos volando al cielo [...] Algunos llaman genéricamente a las estrellas *Hóskoecha*, nuestros ancestros”.<sup>80</sup> Este dato parece coincidir con el hecho de que, según nuestras fuentes, las deidades celestes, divididas en mayores y menores, tenían apariencia de águilas o rapaces de corta talla.<sup>81</sup>

El único grupo de quien se dice explícitamente que alcanzaba este glorioso destino es el de los sacrificados: “Un hermano mío trujo aquí un cativo para bailar con

<sup>75</sup> Espejel Carbajal, *La justicia y el fuego...*, v. II, p. 92-94.

<sup>76</sup> Ramírez, “Relación sobre la residencia de Michoacán...”, p. 359-360.

<sup>77</sup> *Diccionario grande...*, v. II, p. 640.

<sup>78</sup> Herrera Tordesillas, *Historia general de los hechos de los castellanos...*, v. VI, decena 3, p. 306.

<sup>79</sup> Espejel Carbajal, *La justicia y el fuego...*, v. II, p. 69-72.

<sup>80</sup> Zantwijk, *Los servidores de los santos...*, p. 185-188, 190.

<sup>81</sup> Para una más profunda discusión sobre el tema véase Espejel Carbajal, *La justicia y el fuego...*, v. II, p. 92-94.

él, para hacelle que vaya al cielo presto y llorar por él, y no le hallé aquí, no sé dónde es ido”.<sup>82</sup> Sin embargo, en estos casos parece claro que su vivienda variaba en función de aquello a lo que se ofrecían: los inmolados en honor a Cuerauaperi suponen ir a donde radica esta divinidad, los que morían para acompañar a hombres poderosos concluían su viaje en el mismo sitio que ellos —ya sea el cielo o el ynfierno.<sup>83</sup>

Ya hemos dicho que los p’urhépecha solían cremar a quienes perdían la vida en el campo de batalla. Lo que más nos llama la atención es que 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?”.<sup>84</sup> Como si se presupusiera que, de alguna manera, el difunto habría de regresar a la vida. El ritual correspondiente a los gobernantes, tal como se describe en los textos coloniales tempranos, es casi idéntico al de los guerreros, sólo que más fastuoso y con mayor detalle en cada una de las etapas y, en virtud de ello, no sería descabellado suponer que su destino tánico haya sido el mismo.

Hemos visto en el capítulo sobre la realeza que el gobernante tarasco fungía como representante de la deidad patrona y solar —Curicaueri— ante su pueblo, que éste figuraba como su aliado y que, al menos ocasionalmente, los señores suponían estar dotados de cualidades divinas. Y es paralelamente al ciclo diario del sol que, después de muerto, se sacaba al gobernante a media noche y se esperaba que ya estuviera cremado al amanecer, se le colocaba viendo hacia oriente y se le enterraba en las escaleras del templo de la divinidad. A ello se suma que la retórica indígena pareciera indicar que así como el sol ilumina los cielos el *irecha* es la luz de su pueblo. De suerte que al morir un gobernante, los otros señores se preguntan: “—¿Cómo ha de quedar desierta esta casa? ¿Ha de quedar oscura y de niebla?” Es así que tras la muerte del gobernante solar en la ciudad se dejaba de encender fuego por cinco días.<sup>85</sup> Siguiendo con la idea de que el destino tánico de los individuos dependía de los méritos alcanzados en vida, podemos imaginar que el Más Allá glorioso —el cielo— correspondía a quienes se habían distinguido en la guerra y las funciones político-religiosas.

En este caso resulta claro que la pertenencia a un alto estrato social tampoco debió significar el automático acceso al cielo, sino que, además de los atributos

<sup>82</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 136.

<sup>83</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 43, 108v, 136; Ramírez, “Relación sobre la residencia de Michoacán...”, p. 361.

<sup>84</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 20.

<sup>85</sup> Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 32v.

señoriales (pipas y bezotes) asociados a inhumaciones, ya hemos visto que la *Relación* menciona en más de una ocasión a gobernantes que debían dirigirse al Más Allá menos prestigioso. En los casos en que se alude a la posibilidad de que un regidor vaya al ynfierno podemos imaginar que se contemplaba la contingencia de que no hubiera servido correctamente a la deidad y, por lo tanto, no alcanzara los méritos suficientes para su identificación.

No obstante, no sólo los gobernantes y guerreros, por la cremación de su cadáver, parecen haberse asimilado a la deidad solar –Curicaueri “el sale haciendo fuego” o “el fuego que sale ardiendo”. Hemos visto que en los mitos de creación el hombre procede de la mezcla entre sangre divina y cenizas dispuesta al interior de un cuenco.<sup>86</sup> En el *Lienzo de Jiquilán* –también llamado *de Jucutácato*–, el lugar de origen lleva el nombre de Chalchihuitl Ahpazco, “en el cajete de piedra verde”, y se muestra a un grupo de hombres emergiendo de un vaso. Esta imagen se acompaña de la glosa: “Del cajete de piedra preciosa verde vinieron los creados de ceniza, y la casa de los dardos y los toltecas, todos los nahuas, y los poseedores (trabajadores) de la pluma de quetzal y los taladradores de piedra (que fabricaban cuentas de piedra preciosa verde) y los que hacían el resplandeciente adorno pulido para el pelo”.<sup>87</sup> Así, el hecho de depositar las cenizas de un cadáver en una vasija –en especial si se le acompaña de sangre sacrificial– implicaría por sí misma la idea de una nueva creación.

### SOBRE LA POSIBLE EXISTENCIA DE UN INFRAMUNDO ACUÁTICO

Según Corona Núñez, aquel conocido pasaje en que se narra el modo en que ante la llegada de los españoles Timas aconsejó al *irecha* que se arrojara a la laguna demuestra la existencia de un inframundo semejante al Tlalocan de los nahuas del Altiplano Central.<sup>88</sup> La cuestión es que, en realidad, el texto sólo sugiere que al suicidarse el gobernante podría alcanzar más pronto a sus ancestros: “Díjole aquel principal al *cazonçí*: –Señor, haz traer cobre y pondrémosnoslo a las espaldas y ahoguémonos en la laguna y llegaremos más presto y alcanzaremos a los que son muertos”.<sup>89</sup>

<sup>86</sup> Véase capítulo “Los orígenes de los tarascos”

<sup>87</sup> Véase Hans Roskamp, *La historiografía indígena de Michoacán: el Lienzo de Jucutacato y los Títulos de Carapan*, Leiden, Research School CNWS, 1998, p. 16; Selser, “Los antiguos habitantes de Michuacán”, p. 158.

<sup>88</sup> Corona Núñez, “Esquema de deidades de los tarascos antiguos”, p. 141.

<sup>89</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 47.

Sin embargo, contamos con otro fragmento en el que efectivamente se alude a un mundo mítico cuyo acceso se encuentra en las profundidades acuáticas.

Dicen que andaba un pescador en su balsa pescando por el río con anzuelo, y picó un bagre muy grande y no le podía sacar y vino un caimán, no sé de donde, de los de aquel río y tragó aquel pescador, y arrebatóle de la balsa en que andaba y sumióse en el agua muy honda, y abrazóse con él el caimán y llevóle a su casa aquel dios-caimán, que era muy buen lugar, y saludó aquel pescador y díjole aquel caimán: –Verás que yo soy dios.<sup>90</sup>

Salvo su cualidad positiva carecemos de cualquier otro detalle sobre las características de este lugar mítico. No obstante, algunos datos coloniales sugieren la creencia en contactos subterráneos entre los diferentes cuerpos de agua terrestre. “A la parte septentrional se forma la laguna de Sirahuén, que no consiente navegarse por un remolino que hace en el medio, capaz de sorberse un navío de alto bordo, y es tradición que por ocultos veneros se comunica con la laguna de Pátzcuaro”.<sup>91</sup>

En algunos ejemplos contemporáneos, se presenta al cuerpo del ahogado como alguien capaz de dañar a los vivos. El narrador explica: “únicamente pasé junto a él, le di unas palmadas y le dije: –No me vayas a asustar y no me vayas a hacer pensar mal, me voy a mi casa”.<sup>92</sup> En el relato, el muerto llamado *no ambakiti* (diablo, “no bueno”) posee al protagonista y trata de llevarlo consigo “Lo único que recuerdo es que una voz me decía: –Ven sígueme, sígueme... Y ahí empecé a ver mal y parecía de día con todos sus detalles. La calle así la veía como que estaba derecha, derecha de bajada. Ahí me dijo la voz al momento que me fuera con ella para que no anduviera causando lástima, que me fuera a vivir con ella”.<sup>93</sup> La historia es muy diferente a la del hijo de Hiqingaje que fue momificado y tratado como una deidad, pero se conserva el detalle de que quienes mueren por causas relacionadas con el agua trascienden el ámbito de los muertos ordinarios. Esto parece particularmente relevante cuando notamos que, según la *Relación de Michoacán*, el cielo se unía con el océano. “–¿De dónde podían venir si no del cielo, los que vienen [los conquista-

<sup>90</sup> Alcalá, *Relación...*, f. 38v-39.

<sup>91</sup> Isidro Félix de Espinosa, *Crónica de la Provincia Franciscana de los apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán*, Nicolás León (ed.), México, Editorial Santiago, 1945, p. 23.

<sup>92</sup> Cárdenas Fernández, *Los cuentos en lengua p'orhé...*, p. 327.

<sup>93</sup> Cárdenas Fernández, *Los cuentos en lengua p'orhé...*, p. 328.

dores]? ¿Qué el cielo se junta con el mar y de allí debían de salir?”<sup>94</sup> Recuérdese que el hombre original fue creado por divinidades celestes.

Aun cuando la distinción inicial entre los destinos postmortem sea sumamente simple y casi maniquea, un análisis más detallado nos revela la existencia de al menos siete categorías de muertos asociados a distintas condiciones en el Más Allá: los muertos comunes, los infantes, los guerreros, las víctimas sacrificiales, los delincuentes, los gobernantes y los que murieron por el golpe de un rayo.

El análisis comparado de los documentos antiguos, los contextos arqueológicos y los textos etnográficos contemporáneos nos permite reconocer entre los tarascos dos principales destinos postmortem: el “Cielo” y el “Ynfierno”. Aunque una buena parte de los datos ha sido afectada por las concepciones judeocristianas de la muerte y el inframundo, parece claro que la diversidad de destinos sí respondía a una valoración moral, pues, a diferencia de lo que sucede en las creencias importadas por los frailes, aquí la cuestión no es si la persona fue buena o mala, sino si contó con las acciones meritorias suficientes como para alcanzar la gloriosa morada celeste.

Ese cielo al que llegaban los guerreros muertos en batalla, los gobernantes y algunos sacrificados es reiteradamente mencionado como morada de los dioses creadores. Al menos en el caso de los combatientes parece existir la idea de un renacimiento o renovación —tal vez, en relación a un nuevo estatus divino. Hoy en día, se representa a los moradores de tal inframundo como aves o estrellas —algo que parece igualmente próximo a las deidades celestes. Es difícil establecer una relación directa entre rito funerario y destino tánico, mas nuestros escasos datos parecen indicar que el depósito en urnas guardaba alguna relación con el ámbito celeste; aquí vale la pena subrayar la oposición entre los restos cremados —de guerreros y señores— y los restos crudos o parcialmente cocidos de infantes y sacrificados ¿acaso esto supone una diferente existencia postmortem? Un último aspecto a considerar es la idea de que este Más Allá celeste se encontrara unido al agua terrestre —al tocarse con el mar o con las fuentes de Araro; si este fuera el caso, dicha morada se encontraría igualmente abierta a los ahogados y otros elegidos de las deidades acuáticas posiblemente deificadas.

A diferencia de lo que sucede en el punitivo infierno católico, el de los tarascos no constituye más que una especie de prolongación infraterrestre de la vida sobre la tierra: ahí se trabaja, se bebe y se juega tal como se haría ordinariamente. Las relaciones sociales entre los muertos tienden a integrarse en una misma comunidad conformándose, en ocasiones, pueblos en el Más Allá. La diferencia más importante entre el mundo de los vivos y el de los muertos es que, durante la estancia en este sitio, o el camino para llegar a él, el cuerpo del individuo va siendo devorado por

<sup>94</sup> Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 41.

los habitantes del inframundo hasta quedar reducido a los puros huesos. Ahora, si consideramos que este Ynfierno se ubica en el interior de la tierra, puesto que se accede a él a través de las sepulturas y las cuevas, y que en el camino se debe pasar por un proceso de esqueletización, podemos ver que no sólo es el “ánima” quien viaja a él, sino que al menos los huesos sobreviven a la muerte. Dado que, como se vio en el capítulo inicial, las formas de vida contenidas en los huesos eran genéricas y que en la piel y la carne solían representarse relevantes aspectos identitarios, nosotros tenderíamos a pensar que ese proceso de esqueletización también implicaba la pérdida de la identidad personal. De suerte que el resultado del paso por el ynfierno sería la posibilidad de regenerar vida en un nuevo ser sin que ello implicara una reencarnación total del difunto.

Así, a la pregunta de si para los antiguos tarascos los muertos continuaban siendo personas, tendríamos que responder simultáneamente tanto de manera afirmativa como negativa. Los muertos comunes, sepultados al interior de la ciudad y destinados al ynfierno, parecen haber sido bastante similares a los seres humanos vivos en tanto que seguían formando parte de una unidad social, poseían un cuerpo y realizaban actividades parecidas a las que realizaban sobre la tierra; en ese sentido nosotros tenderíamos a ver a esta clase de difuntos como una especie de alter-personas, seres semejantes a las personas pero que pertenecen a un ámbito diferente. En cambio, los muertos gloriosos, aquellos cuyos méritos les permitieron ingresar a la prestigiosa esfera celeste, parecen más cercanos a los dioses que a los hombres, pues además de cambiar su cuerpo humano por el de un ave o estrella, parecen haber participado de una suerte de recreación en una esfera tan distinta que no permitiría que se les siguiera considerando humanos.

## CUERPO Y PERSONA ENTRE LOS ANTIGUOS P'URHÉPECHA: CONSIDERACIONES FINALES

Si bien señalamos desde el inicio del presente escrito que la información disponible es demasiado escasa y fragmentaria como para poder acceder a una reconstrucción general de la antigua noción p'urhépecha de persona, consideramos que los resultados obtenidos sí nos permiten aproximarnos a algunos de sus principios más básicos.

El mito de origen de la humanidad se presenta como un proceso de perfeccionamiento en el que el cambio en las materias usadas se vincula a una modificación en las posibilidades de acción. Al mismo tiempo, las diferencias entre lo creado y lo engendrado, lo de origen celeste y terrestre imponen una compleja taxonomía en la que las diferencias y similitudes marcan la distancia o afinidad entre los existentes. Observamos, así, que el hombre se distingue claramente del resto de los seres que habitan el mundo, pues mientras la flora y la fauna fueron engendradas por la divinidad telúrica, los seres humanos —e incluso los pre-hombres— son producto de un acto de creación por parte de las deidades celestes. Y en ese sentido tendríamos que considerar que para los dioses la gente es un producto cultural en tanto que las plantas y animales derivan de un proceso natural.

De lo anterior no sólo se desprende la idea de que tanto lo relacional como lo orgánico son indispensables para la existencia de la persona, sino que, en nuestro caso particular, cuerpo y sociedad no parecen ser tan fácilmente dissociables. El cuerpo humano no se reduce a su ser biológico, sino que éste se construye culturalmente, adquiere sentidos específicos a partir de la cultura y es ésta la que prescribe las formas en que es posible hacer uso de él.

Hemos visto que en la imaginería tarasca las partes del cuerpo se encontraban ampliamente jerarquizadas, ya que en las representaciones pictóricas algunas de ellas podían sacrificarse y otras no. El grado de completitud depende en gran medida de la importancia de los personajes figurados. Contamos con un vasto vocabulario referente a las partes del cuerpo, sin embargo, sólo disponemos de datos relevantes sobre sus segmentos más significativos. Aun cuando algunos órganos internos puedan estar particularmente presentes en el habla, cabe subrayar, para-

fraseando a Sanjuan, que el discurso pictórico se enfoca principalmente en la superficie del organismo.<sup>1</sup>

A diferencia de lo que se ha observado en otros grupos amerindios, entre los p'urhépecha parece ser que tanto la vitalidad como la identidad se encontraban dispersas en múltiples partes del cuerpo.

En la iconografía la cabeza es el elemento más constante y detallado; tanto en la imagen como en el discurso glotográfico sus evocaciones suelen asociarse a atributos de estatus. De sus partes se suele prestar mayor atención al rostro; lo paradójico es que, en los textos, se dice muy poco acerca de sus simbolismos. Contrariamente a lo que pudiera esperarse la cara no parece haber tenido un rol de importancia en la representación de actitudes, sentimientos o emociones, y, por lo común, su muy estereotipada configuración admite pocas variaciones, independientemente de a quién se aluda o en qué contexto se ubique. En ese sentido nos parecen más significativas las ausencias que las formas específicas de los rasgos faciales.

Notamos, para empezar, que así como la boca es el principal segmento aludido en relación a la alimentación humana, en los dioses se resalta la capacidad nutricia a partir de olores. En los hombres queda en claro que los aromas podían, al menos, transmitir el maleficio. Siendo que el olfato incrementa, modifica o destruye la vida, resulta lógico deducir que la falta de nariz —común en bultos divinos y funerarios— signifique cierto carácter inanimado. Más allá de los atributos de estatus que sobre ella puedan figurar, lo más significativo en las representaciones de bocas es su constante asociación a la muerte y la depredación cuando éstas se muestran abiertas y con dientes. La oreja es la parte del cuerpo que más comúnmente se afecta durante el autosacrificio, es gracias a su perforación que los dioses pueden crear a los hombres, y en ese sentido no sería descabellado suponer que, como propone Olivier con respecto a la incisión del *septum* entre los nahuas, la perforación del lóbulo para la colocación de orejeras en un rito señorial, hasta ahora desconocido, fuera un análogo masculino de la primera menstruación.<sup>2</sup> La palabra está ligada a la facultad de procreación pues es sólo después de recibir la bendición de los dioses que el hombre adquiere capacidad de reproducción. Así, parece ser que la función receptora de la oreja, en la comunicación, era análoga a la de la vagina en el acto sexual.

Desde el interior el corazón aparece como responsable principal del pensamiento y las emociones; de suerte que en lugar de representar las cualidades individuales ante los otros más bien metaforiza el resultado de las relaciones sociales en el

<sup>1</sup> Sanjuan Pérez, *Las representaciones humanas en Michoacán...*

<sup>2</sup> Guilhem Olivier, comunicación oral, en el marco de la charla presentada en las Jornadas Académicas del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2001.

propio sujeto. La sangre, en función de sus cualidades, determina el temperamento, la virilidad y sucesivos atributos de personalidad. La carne aparece íntimamente ligada a la diferenciación de las especies, mientras que la piel, semejante a la vestimenta, parece significar identidades asumidas de manera más o menos transitoria. Parece entonces poco probable que el uso de un pellejo ajeno pudiera ser considerado como algo más que un simple disfraz, ya que para una verdadera metamorfosis también hubiera sido necesario mutar lo que se encuentra bajo él. A pesar de que las coyunturas se nos presenten como atributos indispensables de una condición plenamente humana, resulta notable la poca atención que, por lo común, se presta a los miembros; su ausencia se vincula a cierta pasividad mientras que, a través de un complejo lenguaje posicional que aún queda por descifrar, sus múltiples flexiones se usan para significar atributos personales, cualidades estatutarias o actitudes variadas frente a los seres y eventos que afectan la vida social. De los segmentos estudiados sólo el hueso parece desprovisto de todo atributo personal y, de este modo, se nos muestra como una fuente de vitalidad tan genérica que, eventualmente, podría generar nueva vida bajo aspectos radicalmente diferentes del original.

Aunque hay coincidencias con las concepciones nahuas aquí no se observa la creencia en elementos constitutivos diferentes del cuerpo. No hemos podido encontrar ninguna información significativa sobre nociones equivalentes al alma judeocristiana; contamos, en cambio, con algunos serios indicios de que la existencia de tales concepciones entre los p'urhépecha contemporáneos deriva de su introducción por parte de los misioneros. Incluso los influjos fríos y calientes que actualmente condicionan el desarrollo de los seres en el mundo parecen haber estado “incorporados” en el primitivo Michoacán.

Obtenemos, así, la imagen de un cuerpo humano que en lugar de escindirse entre sus atributos orgánico y anímico se encuentra abierto a la interacción social. De tal suerte que no sólo parece posible actuar por medios simbólicos sobre algunos órganos, como el corazón, sino que también sus fluidos y segmentos pueden adquirir cualidades generativas o degenerativas al entrar en contacto con otros seres. La sangre y el corazón, principales monedas de cambio en el comercio con los dioses, se intercambian bajo la lógica del don y contradon. La carne se obtiene a través de la rapacidad, pero se redistribuye entre personas y deidades por medio del don libre. El hueso, producto de una depredación entre humanos que toma por modelo la relación depredador-presa, se acumula como fuente de vitalidad tanto para los vivos como para quienes transitan al mundo de los muertos. En tanto que la piel ajena, sólo apropiada temporalmente, aparece como una especie de bien casi inalienable cuyo intercambio y consumo parecen haber estado vedados en la mayoría de los casos.

Es así que la conformación de la persona no concluye con la creación, sino que, también, se requiere de un proceso de socialización que se expresa en términos míticos en el relato de origen del estado tarasco y se materializa en ese largo proceso de enculturación que asigna a cada ser, en función de su edad y género, un rol dentro de la sociedad. Un cuerpo se vuelve persona en la medida en que se desarrolla y somatiza sus vínculos con el exterior.

Del mito de creación se desprende la imagen de la tierra como un cuerpo femenino recostado, con la cabeza hacia el occidente y las piernas hacia el oriente. De suerte que el surgimiento de los pueblos en las siete cuevas, tal como éste es narrado por los nahuas tanto del centro como de Michoacán, pudiera ser visto como una suerte de nacimiento desde la deidad telúrica que desemboca en una serie de desplazamientos a través de su superficie.

En el relato de origen del estado tarasco el grupo surge al tiempo que se produce el encuentro con el dios patrono, se divide cuando la reliquia se fragmenta y se destruye o somete en el momento en que ésta es robada. Así, la colectividad se vuelve corpórea bajo la imagen de la deidad tutelar que la simboliza en el plano mitológico, misma que no sólo tiene una apariencia antropomorfa sino que, además, se torna material bajo su aspecto de bulto sagrado. La imagen del numen se concretiza en la figura del gobernante que actúa como su representante sobre la tierra. De este modo los eventos que afectan a la divinidad o al mandatario parecen tener eco en los sucesos que involucran al conjunto.

Tal como el hombre original fue creado a partir de sangre, caliente y de origen celeste, y huesos o cenizas, fríos y procedentes de humanos anteriores, el p'urhépecha de la época de contacto deriva de la unión de grupos de naturaleza opuesta y complementaria. Los *uacúsecha*, guiados por una divinidad solar y, en principio, cálida, se asocian a la caza, la guerra, la penitencia, la abstinencia, la pobreza, la juventud, la movilidad y lo masculino en general. Mientras que los autóctonos, vinculados a dioses acuático-telúricos, *a priori* fríos, parecen reflejar la riqueza, la vejez, la ebriedad, el adulterio, la pesca, la agricultura, lo estático y lo femenino. De suerte que de su conflicto y encuentro no sólo deriva la imagen de la sociedad actual, sino que, al mismo tiempo, el desplazamiento del pueblo solar del norte-verano al sur-invierno, pone en escena los cambios en las estrategias económicas que tienen lugar en el paso de la temporada húmeda, abundante en recursos silvestres pero pobre en productos agrícolas, a la seca, tiempo de cosecha y escasez en el monte.

Desde su origen mítico el hombre está sexuado, pero no es sino hasta el término de un proceso de perfeccionamiento que éste adquiere, gracias a la palabra divina, la capacidad reproductiva. De modo que no sólo la división en géneros va más allá de los aspectos puramente reproductivos, sino que las diferencias de los roles mas-

culino y femenino también se proyectan a los dos principales sectores de la población. Las funciones apropiadoras y productoras de los varones son análogas a las labores cinegéticas de los chichimecas. Aunque los autóctonos no realizan tareas propiamente femeniles, su rol de pescadores y agricultores sí parece notablemente más pasivo. El hecho de que, en el relato, siempre sean los recién llegados quienes toman mujeres, los coloca claramente en las posiciones de marido y yerno frente a los lugareños; dichas actitudes parecen simétricas a la valoración diferencial de lo singular y lo relacional en los discursos sobre hombres y mujeres. En la iconografía los personajes masculinos parecen más móviles que los femeninos, tal como, en la narración, los chichimecas se desplazan y los autóctonos no. El varón se ocupa de las tareas públicas, la fémina se encarga de los ámbitos más privados. Por último, notamos que así como la gesta amorosa toma por modelo a la cacería, en el mito es a través de la conquista que termina por consolidarse la alianza entre lugareños y recién llegados. Y en ambos casos, es a partir de dichas uniones que se establece un principio jerárquico, pues el chichimeca gobierna sobre el autóctono tal como el varón domina a su mujer.

Dado que el carácter autóctono o chichimeca deriva más de una cuestión comportamental que del origen, es posible pasar de lo uno a lo otro según el desarrollo de los individuos en sociedad. El hombre común es un lugareño, principalmente dedicado a la pesca, la agricultura y poco involucrado en las prácticas sacerdotales, mientras que, por sus acciones rituales, la clase gobernante parece más cercana al ideal chichimeca. Los ritos de acceso al poder implican, por la penitencia, la depredación-guerra y el autosacrificio, un retorno al estado chichimeca, pues el gobernante se convierte en cazador en su primera conquista. Así, al presentarse el mandatario como *uacúsecha*, se convierte en un extranjero que gobierna a un pueblo de autóctonos.

Aunque aún nos resta mucho por comprender sobre cuestiones como la herencia, parece claro que el parentesco tuvo un rol fundamental en la constitución del estado tarasco, pues no sólo señores y súbditos se encontraban unidos por extensos lazos familiares sino que, al mismo tiempo, los vínculos con las deidades parecen haberse construido bajo los esquemas de la alianza y la filiación. Siguiendo el modelo humano, el panteón tarasco se presenta como una suerte de familia matrilineal extensa en la que las diferencias jerárquicas parecen fundarse en grados de parentesco. El dios tutelar aparece continuamente como padre o madre del pueblo al que se encuentra asociado y, siguiendo la misma lógica, todos aquellos que se encontraban bajo su patrocinio se presentaban como hermanos. El vínculo entre el gobernante y el numen es comparable a la relación yerno-suegro, en tanto que el nexo que forjan el dignatario y la colectividad es análoga a la de marido-mujer. El señor se subordina a la

deidad como el esposo al suegro, y, tal como el hombre debe velar por el patrimonio de su esposa —o el que recibe del padre de ella—, el mandatario debe cuidar la hacienda de su pueblo. Marido y *cazonci* son, así, la cara visible de una compleja relación tripartita que se estructura en torno a la protección de sus miembros y la gestión de sus bienes, ya que, en ambos casos, son éstos quienes se encargan de mediar con el exterior, ya sea con los pueblos vecinos o con las deidades vistas como ajenas.

Dicha mediación tiene como principio el intercambio recíproco y continuo de cuerpos; las plantas y animales que consumen los tarascos son hijos de la deidad telúrica, mientras que, como representante del dios patrono, el *cazonci* ofrece a sus propios descendientes en sacrificio para alimentar a la sobrenaturaleza. Una socialidad semejante a la humana hace posible tratar con los númenes bajo las mismas lógicas que se seguirían con otros hombres, pero la existencia de diferencias esenciales, potenciales y contextuales obliga al recurso de medios extralingüísticos para llevar a cabo la comunicación. Siendo que éstos no se encuentran al alcance de cualquier individuo, es preciso contar con ciertos especialistas que, como mensajeros, se ocupen de garantizar la adecuada mediación.

Pese a lo anterior, cabe señalar que la función del sacrificio humano no puede reducirse a la relación con los dioses, pues además de que éstos parecen haber podido alimentarse de los hombres sin el intermedio de la muerte ritual, notamos que dichas prácticas también parecen haber tenido un papel importante en la socialización entre los hombres. Ya que no sólo el sacrificio es el único procedimiento por el que el hombre puede transformar la carne humana en alimento, sino que, a través de éste, también encuentra un medio para depredar la fuerza vital ajena que aparentemente estaba contenida en los huesos y establecer nuevos vínculos a través del intercambio y la reciprocidad.

Tanto el sacrificio por cardiectomía como el aporreamiento implican una transformación radical del ser, pues si a través del primero la víctima accede a una condición trascendental, el segundo parece implicar la destrucción total o parcial de la personalidad social. En cambio, los datos sugieren que tras un deceso no ritual el sujeto podía dirigirse a dos principales destinos tánicos: el infierno, por un lado, donde se llevaría temporalmente una existencia muy similar a la de los vivos, y el cielo, por el otro, donde las personas meritorias —y en especial los gobernantes y caídos en batalla— podían alcanzar un estatus semejante al divino.

De ello se desprende que el estatus de persona no es algo dado, sino que se adquiere al desarrollarse el individuo en la sociedad e irse involucrando paulatinamente en las prácticas sociales prescritas según su género y edad. También hay una pérdida progresiva de la personalidad; los viejos son un modelo a seguir, pero pocas veces aparecen como protagonistas centrales de los relatos. Los muertos se

despersonalizan en la medida en que rompen sus vínculos sociales y con la putrefacción se van desprendiendo poco a poco de todo aquello que se vinculaba a su estatus e identidad.

En síntesis, podemos decir que pese a que no hemos sido capaces de establecer con claridad la noción p'urhépecha de persona, ésta parece definirse por atributos contextuales —se es persona mientras se esté en el tiempo-espacio de los vivos—, sustanciales —se requiere de un cuerpo humano para serlo—, relacionales —es preciso cierto tipo de relaciones sociales—, y potenciales —se necesita poseer capacidades plenamente humanas. Asimismo, vemos que existe un gradiente de personalidad que se establece en función de la corporeidad y el grado de integración a una red socio-cósmica. Y en ese sentido podemos observar que los seres del cosmos no pueden ser simplistamente distinguidos entre personas y no-personas, sino que además tenemos pre-personas, cuyo desarrollo e incorporación a la red social es inacabado; alter-personas, con cualidades sociales semejantes a las humanas, pero con una condición esencialmente diferencial; ya no-personas, quienes tras el deceso se encuentran en proceso de transformación en una entidad radicalmente distinta; y super-personas, cuyos cargos les confieren características relacionales que les permiten una comunicación privilegiada con otros dominios del cosmos.

Una vez explicado lo anterior conviene preguntarse qué es lo que nos enseña el caso p'urhépecha sobre las nociones de cuerpo y persona. El cuerpo es un texto en el que se inscriben los diferentes significados que se atribuyen tanto a la persona como al resto de la sociedad. Las cualidades del organismo se proyectan hacia el entorno de modo que, así como el hombre es un microcosmos, el mundo podría ser entendido como una suerte de macro-cuerpo. Sin embargo, conforme el ser se va desarrollando e integrando a una red social, el cuerpo se transforma en algo diferente: una persona cuya existencia depende tanto de la posesión de un cuerpo como de los roles y sentidos que se encuentra en la posibilidad de asumir. Todo aquel que no participe en dicha socialidad, sea humano o animal, queda reducido a comida, mas, a través de la apropiación o consumo del cuerpo del otro, éste termina por volverse partícipe en la construcción o regeneración del grupo y es a través de la muerte que, al tiempo que se destruye el cuerpo, termina por desaparecer también la persona.

En *Par-delà nature et culture*, Descola se propone superar la dicotomía entre naturaleza y cultura —anteriormente postulada por Lévi-Strauss— y “cuestionar la universalidad de aquella polaridad, mediante un repaso de las figuras de lo continuo que trazan otras cosmologías, diferentes de la occidental moderna”.<sup>3</sup> Y a partir de

<sup>3</sup> Álvaro Pazos, “Reseña de Par-delà nature et culture de Philippe Descola”, *Revista de Antropología Iberoamericana*, 2006, v. 1, n. 1, p. 186.

las múltiples relaciones entre fisicalidad —el cuerpo y las maneras de actuar— e interioridad —la conciencia, lo emotivo— ordena las diferentes fórmulas en cuatro grandes ontologías o sistemas de propiedades de los existentes. Cada modo ontológico implica una noción específica de sujeto “y cada tipo de sujeto se enfrenta a problemas epistemológicos y metafísicos igualmente específicos, que trata de resolver instituyendo zonas de objetividad (de «no sujeto») respecto de las que elabora tratamientos adecuados”.<sup>4</sup> Si bien reconoce que en la realidad se presentan proporciones y distribuciones diversas de componentes de uno u otros modelos, el autor defiende la funcionalidad de estos como tipos ideales. Los cuatro modos de identificación que plantea el autor en función de la unidad y diversidad de los componentes de los existentes son naturalismo (misma fisicalidad, diferente interioridad), animismo (misma interioridad, diferente fisicalidad), totemismo (misma fisicalidad misma interioridad) y analogismo (diferente fisicalidad diferente interioridad).<sup>5</sup> “Cada uno de estos modos permite un determinado tipo de colectivo”.<sup>6</sup>

Más allá de lo reduccionista que pudiera resultar esta tipología, cabe resaltar que lo que hasta ahora hemos descrito sobre el caso p'urhépecha no parece coincidir con ninguna de tales ontologías, pues no sólo no hemos sido capaces de distinguir entre fisicalidad e interioridad para el caso de las personas, sino que tampoco entre las deidades parece relevante tal distinción. De modo que si tuviéramos que asignar un tipo ontológico a los antiguos tarascos estaríamos tentados a decir que se trata de una sociedad profundamente materialista.

En el naturalismo el cuerpo es visto como algo dado y compartido con el resto de los seres que habitan el cosmos, en tanto que la persona es aquello que se construye y permite distinguir a los humanos del resto de las especies. En el animismo la persona es una condición inherente a todos los existentes y es el cuerpo el que permite la diferenciación. En nuestro caso se trataría, por el contrario, de una situación en la que cuerpo y persona son indisociables y, por consiguiente, ambos son contruidos a medida que los individuos participan de la socialización.

<sup>4</sup> Pazos, “Reseña de Par-delà nature et culture...”, p. 188.

<sup>5</sup> Obviamente la obra del autor es mucho más compleja, pero es justo sobre este punto que converge con nuestro tema de interés.

<sup>6</sup> Alfonso Manuel Otaegui, “Comparación de sistemas analogistas mesoamericanos y animistas del noroeste amazónico”, *Anthropologica* 2008, año XXVI, n. 26, diciembre, p. 147.

## FUENTES CONSULTADAS

### DOCUMENTOS

- |   |  |
|---|--|
| Archivo General de Indias (Sevilla)         | Documentos de la Sección <i>Justicia</i> citados en las obras editadas por Benedict Warren |
| Archivo General de la Nación (México)       | Ramo <i>Inquisición</i> , volúmenes 348, 510 y 792   |
| Archivo Histórico Casa de Morelos (Morelia) | Ramo <i>Inquisición</i> , legajo 337 y rollos 785786, 785791, 785792 y 785794              |

### BIBLIOGRAFÍA

- Abric, Jean-Claude, *Pratiques sociales et représentations*, París, Presses Universitaires de France, 1994.
- Acevedo Barba, Cruz Refugio *et al.*, *Mitos de la Meseta Tarasca. Un análisis estructural*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1982.
- Adler, Alfred, “Royauté, magie et religion. Faire dialoguer de manière intime anthropologie et histoire”, *L’Homme* 2002, v. 163, p. 173-184.
- Aguado Vázquez, José Carlos, *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Medicina, 2004.
- Aguilar González, José Ricardo, *Tʒintʒuntʒan irechequa. Política y sociedad en el estado tarasco*, tesis de licenciatura en Historia, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2005.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación y el curanderismo en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1955.
- Ajofrín, Francisco de, *Diario del viaje a la Nueva España*, Heriberto Moreno (editor), México, Secretaría de Educación Pública, 1986 (Cien de México)
- Alcalá, Jerónimo de, *Relación de Michoacán*, Francisco Miranda (editor), Morelia, Fimax Publicistas, 1980.

- , *Relación de Michoacán*, Moisés Franco Mendoza *et al.* (editores), Zamora, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, 2000.
- , *Relación de Michoacán: Instrumentos de consulta*. Claudia Espejel (compiladora) y Carlos Alberto Villalpando (desarrollo), Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando, *Crónica Mexicana*, Manuel Orozco y Berra (editor), México, Editorial Leyenda, 1944.
- , *Crónica Mexicáyotl*, Adrián León (traductor), México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1991.
- Anales de Cuauhtitlan véase Códice Chimalpopoca*
- Anawalt, Patricia Rieff, “Ellos venían a comerciar cosas exquisitas: antiguos contactos entre Ecuador y el Occidente”, en *El Antiguo Occidente de México. Arte y arqueología de un pasado desconocido*, R:F.Townsend y C.E.Gutiérrez Arce (editores), Guadalajara, The Art Institute of Chicago, Secretaría de Cultura del Gobierno de Jalisco, Tequila Sauza, 2000, p. 236-253.
- Aramoni Calderón, Dolores, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.
- Argueta, Arturo, *Medicina purépecha en la región del Lago de Pátzcuaro*, Morelia, Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional de Michoacán, 1982.
- Argueta, Arturo 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. 105-139.
- Argueta, Arturo, Xóchitl Prado, Ana Rocío Reyes, Hirám Ballesteros, *Medicina p’urhépecha en la región del lago de Pátzcuaro*, Uruapan, Dirección General de Culturas Populares, Secretaría de Educación Pública, 1983.
- Ávila García, Patricia, “La mitología p’urhépecha y la estrategia sociocultural de uso y manejo ecológico del agua. El caso de la Meseta P’urhépecha”, *Estudios Michoacanos VI*, Víctor Gabriel Muro (coordinador), Zamora, El Colegio de Michoacán, p. 41-81.
- , *Escasez de agua en una región indígena. El caso de la Meseta Purépecha*. Zamora, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1996.
- Barba de Piña Chan, Beatriz, “Apuntes no sistematizados para un estudio de la curandería mágica en Michoacán”, *Primer Anuario de la Dirección de Etnología y Antropología Social*, Isabel Lagarriga (coordinadora), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1995, p. 373-391.

- Barragán, René y Luis Arturo González Bonilla, “Vida actual de los tarascos”, en *Los tarascos: monografía histórica, etnográfica y económica*, Lucio Mendieta y Núñez (director), México, Imprenta Universitaria, 1940, p. 128-177.
- Bartolomé, Miguel, “La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas”, en *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad, III Coloquio Paul Kirchhoff*, Leticia Irene Méndez y Mercado (coordinadora), México, UNAM, 1996, p. 51-70.
- Basalenque, Diego de, *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán del orden de N.P.S. Agustín*, José Bravo Ugarte (editor), México, Editorial Jus, 1963.
- Baschet, Jérôme, “Âme et corps dans l’Occident médiéval: une dualité dynamique entre pluralité et dualisme”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 2000, n. 112, p. 5-30.
- Barthes, Roland, *Mitologías*, Héctor Schmucler (traductor) México, Siglo XXI, 1980.
- Baudez, Claude-François, “Sacrificio de ‘sí’, sacrificio del otro”, en *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coordinadores), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p.431-451.
- Beals, Ralph, *Cheran. A sierra tarascan village*, Washington, Smithsonian Institution of Washington, Social Anthropology, 1946.
- , *Cherán: un pueblo de la sierra tarasca*, Agustín Jacinto Zavala (traductor), Zamora, El Colegio de Michoacán, 1992.
- Beals, Ralph, Pedro Carrasco y Thomas McCorkle, *House and house use of the sierra tarascans*, Washington, Smithsonian Institution, 1944.
- Beaumont, Pablo, *Crónica de Michoacán*, 3 tomos, México, Publicaciones del Archivo General de la Nación, Talleres Gráficos de la Nación, 1932.
- Benavides, Antonio, “Las mujeres mayas prehispánicas”, en María J. Rodríguez Shadow (coordinadora) *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2007, p. 113-136.
- Biblia: La Santa Biblia*, México, Sociedad Bíblica Latinoamericana, 1960.
- Blacking, John (editor), *The anthropology of the body*, Nueva York, Academic Press, 1977.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *Obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla*, 2 v., Lina Odena Güemes (compiladora), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional Indigenista, Dirección General de

- Culturas Populares, CONACULTA, CIESAS, Fideicomiso Fondo Nacional del Fomento Ejidal, Secretaría de la Reforma Agraria, 1995.
- Bontempo, Juan Fernando, “Un análisis del troje purépecha”, en *Hacia una antropología arquitectónica*, Mari José Amerlink (compiladora), Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1995, p. 145-155.
- Botello, Joseph Zepherino, *Cathecismo breve en la lengua tarasca y recopilación de algunos verbos los más communes para el uso de la misma lengua*, Frida Villavicencio y Benedict Warren (editores), Morelia, Fimax, 2003.
- Botta, Sergio, “Los dioses preciosos: Un acercamiento histórico-religioso a las divinidades aztecas de la lluvia”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 2004, n. 35, p. 89-120.
- Bourdieu, Pierre, *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1991.
- , *La dominación masculina*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2000.
- Bourdin, Gabriel, *El cuerpo humano entre los mayas, una aproximación lingüística*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 2007.
- Bouyer, Louis, *Diccionario de teología*, Francisco Martínez (traductor), Madrid, Herder, 2002.
- Brinton, Daniel, “Nagualism in native american folk-lore and history”, *The American Philosophical Society*, 1894, v. 33, n. 144, p. 11-73.
- Broda, Johanna, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros”, en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, J. Broda, L. Maupomé y S. Iwaniszewski (editores), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, p. 461-500.
- , “Astronomía y paisaje ritual: el calendario de horizonte de Cuicuilco-Zacatepetl”, en *La montaña en el paisaje ritual*, J. Broda, S. Iwaniszewski y A. Montero (coordinadores), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 2001, p. 173-199.
- Cabrera Castro, Rubén, “Tzintzuntzan, décima temporada de excavaciones”, en *Homenaje a Román Piña Chan*, Barbro Dahlgren, Carlos Navarrete, Lorenzo Ochoa, Maricarmen Serra y Yoko Sugiera (editores), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1987, p. 531-565.
- Cabrero, María Teresa, *La muerte en el Occidente del México Prehispánico*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1995.
- Calnek, Edward E., “Highland Chiapas before the spanish conquest”, *Papers of the New World Archaeological Foundation*, 1988, v. 55.

- Cárdenas Fernández, Blanca, *Los cuentos en lengua p'orhé: un punto de vista socio-crítico*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Presses Universitaires de Perpignan, 2003.
- Cárdenas, Juan Ignacio, “El embarazo y el parto entre los p'urhepecha de la ribera del lago de Pátzcuaro”, en *El Lago de Pátzcuaro, su gente, su historia y sus fiestas*, Aída Castilleja González y Víctor Hugo Valencia Valera (coordinadores), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993, p. 205-209.
- Carot, Patricia, “Capítulo 4: La larga historia purépecha”, en *Miradas renovadas al Occidente de México*, Marie Areti Hers (coordinadora), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, manuscrito en prensa.
- Carot, Patricia y Marie-Areti Hers, “La gesta de los toltecas chichimecas y de los purépechas en las tierras de los antiguos pueblos ancestrales”, en *Las vías del noroeste 1: una macroregión indígena americana*, Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez, María Eugenia Olavarria (editores), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, p. 47-82.
- Carrasco, Pedro, *El catolicismo popular de los tarascos*, México, Secretaría de Educación Pública, 1976 (SepSetentas).
- , “La importancia de las sobrevivencias prehispánicas en la religión tarasca: la lluvia”, en *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses*, 12 bis 18, Munich, 1971, 266-271.
- Carvajal, Antonio de, “Fragmentos de la visitación”, en Warren Benedict (editor), *La conquista de Michoacán 1521-1530*. Agustín García Alcaraz (traductor), Morelia, Fimax Publicistas, 1977, p. 386-408.
- Castile, George Pierre, *Cherán: la adaptación de una comunidad tradicional de Michoacán*, Antonieta de Hope y María Elena Hope (traductoras), México, Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Educación Pública, 1974.
- Castilleja González, Aída, “La cha'nantskua o fiesta del Corpus en pueblos purépechas”, en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Johanna Broda y Catherine Good Eshelman (coordinadoras), Etnografía de los Pueblos Indígenas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, UNAM, 2004, p. 387-413.
- , *Construcción social y cultural de categorías referidas al espacio. Un estudio en pueblos purépecha*, tesis de doctorado en Antropología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 2007.
- Castillo, Cristóbal del, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*, Federico Navarrete Linares (editor), México, Pro-

- yecto Templo Mayor, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 1991.
- Castro Gutiérrez, Felipe, “Condición femenina y violencia conyugal entre los purépechas durante la época colonial”, *Mexican Studies*, 1998, v. 14, n. 1, p. 5-21.
- Castro Gutiérrez, Felipe y Cristina Monzón, “El lenguaje del poder: conceptos tarascos en torno a la autoridad”, en *Símbolos del poder en Mesoamérica*, Guilhem Olivier (coordinador), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, p. 32-46.
- Castro Leal, Marcia, *Tzintzuntzan. Capital de los tarascos*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán, 1986.
- Cervantes, María Teresa, *Enfermedades y especialistas de la medicina tradicional en Sicuicho*, Uruapan, Dirección General de Culturas Populares, Secretaría de Educación Pública, 1982.
- Cervantes, Miguel de, *La Galatea*, Florencio Sevilla Arroyo y Antonio Rey Hazas (editores), Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 1994.
- Chamorean, Claudine, “La pluridenominación de una lengua: un juego de doble reflejo. Un acercamiento a la lengua de Michoacán o juchari anapu o tarasco o purépecha”, en Pedro Márquez (editor), *¿Tarascos o P’urhépecha? Voces antiguas y nuevas discusiones en torno al gentilicio michoacano*. Morelia, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, Universidad Indígena Intercultural de Michoacán, Grupo Kw’anískuyarhani de Estudios del Pueblo Purépecha, Fondo Editorial Morevallado, 2007 p. 141-156.
- Chamoux, Marie Noelle, “La notion nahua d’individu: Un aspect du *tonalli* dans la région de Huachinango, Puebla”, en *Enquêtes sur l’Amérique Moyenne*, Stresser-Péan y Michelet (coordinadores), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1989, p. 303-310.
- , “L’humain et le non-humain dans un dialecte nahuatl contemporain”, *Amerindia* 1996, v. 21, p. 37-54.
- Chávez Carbajal, María Guadalupe, “Visión y condición de la mujer en Nueva España: el caso de Michoacán”, *Historia y Espacio*, n 19, p. 5-19.
- Chávez Cervantes, Felipe, “Naturaleza, recursos naturales y cosmovisión p’urhépecha: Notas etnográficas para su estudio”, en *Lengua y etnohistoria purépecha. Homenaje a Benedict Warren*. Carlos Paredes Martínez

- (coordinador), México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, CIESAS, 1997.
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón, *Las ocho relaciones de Chimalpahin*, 2 v., Rafael Tena (traductor), México, CONACULTA, 1998 (Cien de México)
- Códice Azcatitlan*, Robert Barlow (comentarios), Michel Graulich (revisión), Leonardo López Luján y Dominique Michelet (traducción), París, Bibliothèque Nationale de France-Société d'Américanistes, 1995.
- Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, Primo Feliciano Velázquez (editor), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1945.
- Códice Plancarte*, José Corona Núñez (editor), Morelia, Universidad de Michoacán, 1959. (Colección Siglo XVI)
- Códice Ríos, Il Manoscrito Messicano Vaticanus 3738 o Codice Vaticanus A*, Reproducción fotocromográfica, Roma, Biblioteca Vaticana, 1900.
- Contel, José y Mikulska-Dabrowska Katarzyna, “Mas nosotros que somos dioses nunca morimos. Ensayo sobre *tlamacaquizi*: ¿Dios, sacerdote o qué otro demonio”, mecanoescrito de los autores.
- Corona Núñez, José, “Esquema de deidades de los tarascos antiguos”, en *4a Reunión de Mesa Redonda: El Occidente de México*, México, Museo Nacional de Historia, Sociedad Mexicana de Antropología, 1948, p. 139-145.
- , *Mitología tarasca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957.
- , “La religión de los tarascos”, en *La arqueología en los Anales del Museo Michoacano (Épocas I y II)*, Angelina Macías Goytia y Lorena Mirambell Silva (coordinadoras), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 1993, p. 369-408.
- Crawley, Alfred Ernest, *The idea of soul*, Londres, Hardcover Publisher, 1981.
- Cruz, Martín de la y Juan Badiano, *Libellus de medicinabulus indorum herbis*, Ángel María Garibay (traductor), México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1964.
- Csordas, J. Thomas, “The body’s career in anthropology”, en *Anthropological theory today*, Henrietta L. Moore (editor), Oxford, Polity Press, 2000, p. 292.
- , *Body/meaning/healing (contemporary anthropology of religion)*, Nueva York, Boston University Press, Palgrave MacMillan, 2002.
- , “Introduction: the body as a representation of being in the world”, en *Embodiement and experience. The existencial ground of culture and self*,

- Thomas J. Csordas (editor), Oxford, Cambridge Studies in Medical Anthropology, 2003, p. 1-20.
- Cuentos purépechas*, México, Editorial Diana, Dirección General de Culturas Populares, 1994.
- Dehouve, Danièle, *Essai sur la royauté sacrée en République mexicaine*, París, CNRS Editions, 2006.
- , “La realeza sagrada en las comunidades indígenas mesoamericanas”, en [www.danieledehouve.com/images/.../dehouveRealezaCORR.pdf](http://www.danieledehouve.com/images/.../dehouveRealezaCORR.pdf), 2006, p. 1-42.
- , *El venado, el maíz y el sacrificio*, México (Cuadernos de Etnología 4, Diario de Campo, Instituto Nacional de Antropología e Historia), 2008.
- , “El conjuro para cazar venados de Ruiz de Alarcón”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 40, 2010, p. 299-331.
- De Pury Toumi, Sybille, *Sur les traces des indiens nahuatl, mot a mot*, París, Éditions La Pensée Sauvage, 1992.
- Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard, 2005.
- Descripciones geográficas del obispado de Michoacán en el siglo XVIII*, Carlos Paredes (editor), México, Publicaciones de la Casa Chata, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2005.
- Diccionario bíblico*, en <http://www.wikicristiano.org/diccionario-biblico>, consultado en 9 de septiembre de 2011.
- Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, en <http://buscon.rae.es>, consultado el 9 de septiembre de 2011.
- Diccionario Espasa de religiones y creencias*, Enrique Miret (prólogo), José María Martínez Manero (traducción), Madrid, Espasa Calpe, 1997.
- Diccionario etimológico*, [etimologias.dechile.net](http://etimologias.dechile.net), 2001-2011, consultado el 7 de julio de 2011.
- Diccionario grande de la lengua de Michoacán*, Benedict Warren (editor), Morelia, Fimax Publicistas, 1991.
- Dirección General de Culturas Populares, *Notas sobre el curanderismo en la Meseta Tarasca*, Cuadernos de Trabajo 3, México, Secretaría de Educación Pública, 1981.
- Douglas, Mary, *Natural symbols: explorations in cosmology*, Londres, Nueva York, Pelican Books, 1973.
- Dow, James, *The shamans touch. Otomi Indian symbolic healing*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1986.
- Duquesnoy, Michel, *Le chamanisme contemporain nahua de San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexique*, tesis de doctorado en Antropolo-

- gía, Lille, Université de Lille 3, Centre National de la Recherche Scientifique, 2001.
- Durán, Diego de, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la tierra firme*. Ángel María Garibay K. (editor), t. I y II. México, Editorial Porrúa, 1967.
- Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Madrid, Akal Editor, 1982.
- Duverger, Christian, *La flor letal: economía del sacrificio azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Eliade, Mircea (editor), *The encyclopedia of religion*, Nueva York y Londres, MacMillan Publishing Company, 1987.
- Escalante Gonzalbo, Pablo, “La casa, el cuerpo y las emociones”, en *Historia de la vida cotidiana en México*, Pablo Escalante Gonzalbo (coordinador), México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 231-259.
- Espejel Carbajal, Claudia, *La justicia y el fuego. Dos claves para leer la Relación de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008.
- Espejel Carbajal, Claudia y Carlos Alberto Villalpando de Santiago, *Relación de Michoacán. Instrumentos de consulta*, Zamora, El Colegio de Michoacán, A. C., Universidad Indígena Intercultural de Michoacán, Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, 2008.
- , “La religión de los tarascos a través de la *Relación de Michoacán*”, en *Las sociedades complejas del occidente de México en el mundo mesoamericano. Homenaje al Dr. Phil C. Weigand*, Eduardo Williams, Lorenza López y Rodrigo Esparza (editores), Zamora, El Colegio de Michoacán, 2009, p. 255-270.
- Espinosa, Isidro Félix de, *Crónica de la Provincia Franciscana de los apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán*, Nicolás León (editor), México, Editorial Santiago, 1945.
- Fagetti, Antonella, *Cuerpo humano y naturaleza en la cosmovisión de un pueblo campesino*, tesis de maestría en Antropología Social, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 1996.
- Faugère, Brigitte, *Las representaciones rupestres del Centro-Norte de Michoacán*, Cuadernos de Estudios Michoacanos, México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1997.
- , “Le cerf chez les anciens P’urhépecha du Michoacan (Mexique): guerre, chasse et sacrifice”, *Journal de la Société des Américanistes* 2008, v. XCIV, n. 2, p.109-142.

- Figuerola Pojul, Helios, “El cuerpo y sus entes en Cancuc, Chiapas”, *Trace*, 2000, n 38. *Numéro spécial. El cuerpo, sus males y sus ritos*, p. 13-24.
- , *Les dieux, les hommes et les paroles*, tesis de doctorado en Etnología, Nanterre, París X, 2005.
- Flament, Claude, “Structure et dynamique des représentations sociales”, en *Les représentations sociales*, Dennis Jodelet (editor), Paris, Presses Universitaires de France, 1989.
- Foucault, Michel, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo XXI, 1981.
- , *Historia de la sexualidad, la voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1982.
- , *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1983.
- , *Hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Altamira, 1996.
- Foster, George M., *Tzintzuntzan: los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.
- Franco Mendoza, Moisés, “Ediciones de la *Relación de Michoacán*”, en Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán*, 2000, p. 17-35.
- , “El discurso del Petamuti en la estructura de la lengua p’urhépecha”, en Alcalá, *Relación...*, 2000b, p. 265-284.
- Freidel, David, Linda Schele y Joy Parker, *Maya cosmos: Three thousand years on the shaman’s path*, Nueva York, William Morrow and Company, 1993.
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, 1990.
- Gallardo Ruiz, Juan, *Medicina tradicional p’urhépecha*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Universidad Indígena Intercultural de Michoacán, 2005.
- , *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.
- , “Prospección del nagualismo y del chamanismo en el quehacer de los curanderos o tsinápiri purépecha”, mecanoscrito del autor, 2010.
- García, Gregorio, *Origen de los indios en el Nuevo Mundo e Indias Occidentales*, Madrid, Imprenta de Francisco Martínez Abad, 1729.
- García Mora, Carlos, “Los tarascos: una formación histórica” en Pedro Márquez (editor), *¿Tarascos o P’urhépecha? Voces antiguas y nuevas discusiones en torno al gentilicio michoacano*, Morelia, Instituto de Investigaciones Históricas Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, Universidad Indígena

- na Intercultural de Michoacán, Grupo Kw'anískuyarhani de Estudios del Pueblo Purépecha, Fondo Editorial Morevallado, 2007, p. 75-86.
- García Souza, Paola Paloma y Andrés Oseguera Montiel, *Tiempos ceremoniales: ensayos de cosmogonía y dancística huave de San Mateo del Mar, Oaxaca*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH, SEP, 2001.
- Garcilaso de la Vega "El Inca" (alias de Gómez Suárez de Figueroa), *Comentarios reales de los incas*, 2 v., Carlos Aranibar (editor), México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Garza, Mercedes de la, *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas Centro de Estudios Mayas, 1978.
- , "El puesto de gobernante en el cosmos y sus ritos de poder", *Estudios de Cultura Maya*, 2002, v. 22, p. 247-259.
- Geertz, Clifford, "Persona, tiempo y conducta en Bali", en *La interpretación de las culturas*, Alberto L. Bixio (traductor), Barcelona, Gedisa, 1997, p. 299-338.
- Gilberti, Maturino, *Diccionario de la lengua tarasca o de Michoacán*, Ernesto Ramos Meza (editor), Guadalajara, Colección Siglo XVI, 1962.
- , *Vocabulario en lengua de Mechuacan*, Agustín Jacinto Zavala, Clotilde Martínez y Benedict Warren (editores), Zamora, El Colegio de Michoacán, 1997.
- Gillespie, Susan, *The aztec kings. The construction of rulership in mexican history*, Tucson, University of Arizona Press, 1989.
- Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, Joaquín Jordá (traductor), Barcelona, Editorial Anagrama, 1995.
- Godelier, Maurice, *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*, Madrid, Ediciones Akal, 1986.
- Gómez Mussentht, Tatiana, *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.
- González Torres, Yólotl, "El sacrificio humano entre los mexica", *Arqueología Mexicana*, 2003, v. 63, n. 9, p. 40-45.
- González Cira, Eduardo, Cenobio Martínez y Cristina Angulo, "Tarerio. Lugar de tradiciones vivas", en *El lago de Pátzcuaro: su gente y sus fiestas*, Aída Castilleja y Víctor Hugo Valencia (coordinadores), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993, p. 27-62.
- Gossen, H. Gary, "Animal souls and human destiny in Chamula", *Man*, 1975, v. 10, n. 1, p. 448-461.

- Graulich, Michel, “Dualities in Cacaxtla”, en *Mesoamerican dualism. 46th International Congress of Americanists*, Amsterdam 1988. Rudolf van Zantwijk, Rob de Ridder, Edwin Braakhuis (editores), Amsterdam, Utrecht, 1990, p. 94-118.
- , “Las brujas en las peregrinaciones aztecas”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 1992, v. 22, p. 87-98.
- , “Chasse et sacrifice humain chez les Aztèques”, *Bulletin des sciences de l’Académie royale des sciences d’outre-mer*, 1997, v. XLIII, n. 4, p. 433-446.
- , “Autóctonos y recién llegados en el pensamiento mesoamericano”, en *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*, A. Garrido Aranda (compilador), Córdoba, Obra Social y Cultural Caja Sur, Ayuntamiento de Montilla, 1997b, p. 139-155.
- , “La royauté sacrée chez les Aztequès de Mexico”, *Revista Española de Antropología Americana*, 1998a, v. 28, p. 99-117.
- , “El rey solar en Mesoamérica”, *Arqueología Mexicana*, 1998b, v. 6, p. 14-49.
- , “El simbolismo del Templo Mayor de México y sus relaciones con Cacaxtla y Teotihuacan”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 2001, v.79, p. 5-28.
- Greenberg, Joseph H., *Language in the Americas*, Stanford, Stanford University Press, 1987.
- Guillén Rauda, Héctor Daniel y María Isabel Martínez Ramírez, *Del cuerpo a la persona: ensayo sobre una noción rarámuri*, tesis de licenciatura en Antropología Social, Cuernavaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2005.
- Guiteras Holmes, Calixta, *Perils of the soul. The world view of a tzotzil Indian*, Nueva York, The Free Press of Glencoc, 1961.
- Hamayon, Roberte, *Chamanismos de ayer y hoy. Seis ensayos de historia y etnografía siberiana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.
- Haskell, David, “The cultural logic of hierarchy in the Tarascan state. History as ideology in the *Relación de Michoacán*”, *Ancient Mesoamerica*, 2008, n. 19, p 231-241.
- Héritier, Françoise, “Le sperme et le sang. Quelques théories anciennes sur leur genèse et leurs rapports”, *Nouvelle Revue de Psychanalyse; L’Humeur et son changement*, 1985, v. 32, p. 111-122.
- , “Une anthropologie symbolique du corps”, en *La Science Sauvage. Des savoirs populaires aux ethnosciences*, S. Arom y M. Augé et al., interrogés par Ruth Scheps, París, Le Seuil, 1993.

- , *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, París, Odile Jacob, 1996.
- Hermitte, Esther, *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1970.
- Hernández Arana, Xajila Francisco y Kej Francisco Díaz Gebuta, *Memorial de Tecpan-Atitlan*, Antonio Villacorta (editor), Guatemala, Tipografía Nacional, 1934.
- Hernández Díaz, Verónica, *Los janamus grabados en la arquitectura prehispánica y virreinal de Tzintzuntzan, Michoacán*, tesis de maestría en Historia del Arte, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2006.
- Herrera Tordesillas, Antonio de, *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano*, 17 v., Ángel González Palencia (editor), Madrid, Academia de Historia, 1947.
- Hertz, Robert, *La muerte y la mano derecha*, Madrid, Alianza, 1990.
- “Histoyre du Mechique. Manuscrit français inédit du XVI<sup>ème</sup> siècle”, E. de Jonghe (editor), *Journal de la Société des Américanistes*, 1905, v. II, p. 1-42.
- Hosler, Dorothy, *Los sonidos y colores del poder. Tecnología metalúrgica sagrada del occidente de México*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, 2005.
- Houston, Stephen, David Stuart y Karl Taube, *The memory of bones. Body, being and experience among the Classic Maya*, Austin, University of Texas Press, 2006.
- Hubert, Henri y Marcel Mauss, “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, texto tomado de *Année sociologique*, n. 2, 1899, p. 29-138, republicado por Jean-Marie Tremblay, en [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html), 2002, p. 1-86.
- Huerta, José Luis, “Los Coyotes. (Jiuatsi uandánskua) Cuentos P’urhépecha”, en <http://www.purhepecha.com.mx>, 2011.
- Hurtado Mendoza, Francisco, *La religión prehispánica de los purépechas*, Morelia, Linotipográfica “Omega”, 1986.
- Jacinto Zavala, Agustín, *Mitología y modernización*, Morelia, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, 1988.
- Jiménez Cortés, Tomás, *Medicina tradicional en la comunidad indígena de Arantepacua*, Uruapan, Dirección General de Culturas Populares, Secretaría de Educación Pública, 1983.
- Jodelet, Denise, “Représentations sociales: Un domaine en expansion”, en *Les représentations sociales*, Denise Jodelet (directeur), Paris, Presses Universitaires de France, 1991, p. 31-61.
- Johansson, Patrick, “Amimitl Icuic ‘Canto de Amímitl’. El texto y sus contextos”, *Estudios de Cultura Nahuatl* 2007, v. 38, p. 213-242.

- Kalampalikis, Nikos, “L’apport de la méthode ALCESTE dans l’étude des représentations sociales”, en *Méthodes d’étude des représentations sociales*, Jean-Claude Abric (editor), Paris, Editions Erès, 2003, p. 147-163.
- Kirchhoff, Paul, “La *Relación de Michoacán* como fuente para la historia de la sociedad y cultura tarascas”, en *Reproducción facsímil del Ms. C IV 5 de El Escorial*, José Tudela (editor), Madrid, Aguilar, 1956.
- Lagunas, Juan Bautista, *Arte y diccionario con otras obras en lengua de Michoacán*, Benedict Warren (editor), Morelia, Fimax Publicistas, 1983.
- La Rea [Larrea]Alonso de la, *Crónica de la orden de N. seráfico P. S. Francisco, Provincia de S. Pedro y S. Pablo de Mechoacan en la Nueva España*, Patricia Escandón (editora), Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996.
- Las Casas, Bartolomé de, *Apologética historia sumaria quanto a las qualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes dstas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*, 2 v., Edmundo O’Gorman (editor), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.
- Lathrop, Maxwell, *Vocabulario del idioma p’urhépecha*, segunda edición electrónica, México, Instituto Lingüístico de Verano, 2007.
- Latsanopoulus, Nicolas, “Dent de loup et coeur de cerf: Observations sur la place de l’animal dans l’ideologie de la guerre et du sacrifice à Teotihuacan”, *Journal de la Société des Américanistes* 2008, v. 94, n 2, p. 71-108.
- Le Breton, David, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Argentina, Nueva Visión, 1990.
- Le Clézio, Jean Maria G., *Le rêve mexicain ou la pensée interrompue*, París, Gallimard, 1988.
- Le Goff, Jacques, “¿La cabeza o el corazón? El uso político de las metáforas corporales”, en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, 3 tomos, Michel Feher *et al.* (editores), Madrid, Taurus, 1990.
- Lébart, Ludovic y André Salem, *Analyse statistique des données textuelles*, París, Dunod, 1988.
- León, Nicolás, “Los tarascos. Notas históricas, étnicas y antropológicas”, 2ª. parte, *Anales del Museo Nacional de México*, México, 1904, v. 2. p. 402.
- , *Los tarascos. Notas históricas, étnicas y antropológicas*, 3ª. parte, México, Imprenta del Museo Nacional, 1906.
- , “Los indios tarascos del lago de Pátzcuaro”, *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía* 1934, v. 1, p. 149-168.
- , *Los tarascos*, México, Editorial Innovación, 1979.

- , “¿Cuál era el nombre gentilicio de los tarascos y el origen de este último?”, en *La arqueología en los Anales del Museo Michoacano (Épocas I y II)*, Angelina Macías Goytia y Lorena Mirambell Silva (editoras), México, INAH, SEP, 1993, p. 39-41.
- León Alanís, Ricardo, “Estudios lingüísticos y etnográficos de los religiosos en Michoacán, siglos XVI y XVII”, en *Lengua y etnohistoria purépecha. Homaje a Benedict Warren*, Carlos Paredes Martínez (coordinador), México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1997.
- Lévi-Strauss, Claude, “The structural study of myth”, en *Myth, a symposium*, Thomas A. Sebeok (editor), Bloomington, Indiana University Press, 1955, p. 81-106.
- Lévy-Bruhl, Lucien, *El alma primitiva*, Eugenio Trías Sagnier (traductor), Barcelona, Península, 1974.
- Leyenda de los soles*, véase *Códice Chimalpopoca*.
- Liedtke, Stefen, “Comparación de léxico tarasco-quechua”, *Alma Mater* 2001, v. 20, p. 57-68.
- López-Austin, Alfredo, “El fundamento mágico-religioso del poder”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1976, v. 12, p. 197-240.
- , *Tarascos y mexicas*, México, Fondo de Cultura Económica-SEP, 1981.
- , *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989.
- , *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996.
- Lumholtz, Carl, *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental, en la Tierra Caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*, Balbino Dávalos (traductor), México, Instituto Nacional Indigenista, 1986.
- Macías Goytia, Angelina, “Los entierros de un centro ceremonial tarasco”, *Estudios de antropología biológica*, 1986, v. 4, p. 531-559.
- , *Huandacareo: lugar de juicios, tribunal*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990.
- , *Tres Cerritos en el desarrollo social prehispánico de Cuitzeo*, tesis de doctorado en Antropología, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1997.
- Madsen, William, *The Virgins Children. Life in an Aztec village today*, Westport, Connecticut, Greenwood Press Publishers, 1960.
- Márquez, Pedro, “El casamiento en Cherán Atzicuirín”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 1986, v. 7, n 28, p. 111-125.

- , “Glosario de voces p’urhépechas”, Alcalá, 2000, p. 701-726.
- Martin, Stephen y Nikolai Grube, *Chronicle of the Maya kings and queens. Deciphering the dynasties of the ancient Maya*, Londres, Thames y Hudson, 2000.
- Martínez Baracs, Rodrigo, *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la “ciudad de Mechuacan”, 1521-1580*, México, Fondo de Cultura Económica, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2005.
- Martínez Baracs, Rodrigo y Lydia Espinosa Morales, *La vida michoacana en el siglo XVI. Catálogo de los documentos del siglo XVI del Archivo Histórico de la ciudad de Pátzcuaro*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999.
- Martínez González, Roberto, “Le nahualli-tlahuipuchtli dans le monde nahuatl”, *Journal de la Société des Américanistes*, 2006a, v. XCII, n. 1-2, p. 111-136.
- , “El ihiyotl, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica”, *Cuicuilco*, 2006b, v. XIII, n. 38, p. 177-199.
- , “Las entidades anímicas en el pensamiento maya”, *Estudios de Cultura Maya*, 2007a, v. XXX, p. 153-174.
- , “El tonalli y el calor vital entre los nahuas: algunas precisiones”, *Anales de Antropología*, 2007b, v. XL, n. 2, p. 117-151.
- , “Nahualli, imagen y representación”, *Dimensión Antropológica* 2007c, n. 38, p. 7-48.
- , “El alma de Mesoamérica: unidad y especificidad en las concepciones anímicas de sus indígenas”, *Journal de la Société d’Américanistes*, 2008, v. XCIII, n. 1-2, p. 7-50.
- , “Sobre la existencia de un nahualismo purépecha y la continuidad cultural en Mesoamérica”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 2009a, v. XXX, n. 117, p. 213-262.
- , “Dioses propios y ajenos: deidades patronas y realeza sagrada entre los purépechas del siglo XVI”, *Revista Española de Antropología Americana*, 2009b, v. XXXIX, n. 1, p. 53-76.
- , “Guerra, conquista y técnicas de combate entre los antiguos tarascos”, *Tzintzun*, 2009c, n. 49, p. 17-52.
- , “La dimensión mítica de la peregrinación tarasca”, *Journal de la Société des Américanistes*, 2010, v. XCVI, n. 1, p. 39-75.
- , “Muerte y destinos postmortem entre los tarascos prehispánicos”, *Anales de Antropología* (en prensa)
- , “El hueso y la sangre, dos elementos clave para la concepción del cuerpo entre los antiguos tarascos”, en *La quête du serpent à plumes: arts et réli-*

- gions de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, Guilhem Olivier, Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete (editores), Paris, École Pratique des Hautes Études (en prensa)
- , *El nahualismo*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2011.
- , “Alianza religiosa y realeza sagrada en el antiguo Michoacán”, *Revista Española de Antropología Americana*, v. 41, n. 1 (en prensa)
- Martínez González, Roberto, Aída Castilleja y Arturo Oliveros, “Caránguirio: una estación rupestre contemporánea en la Cuenca de Pátzcuaro, Michoacán”, en *Global Art: Congreso Internacional del Arte Rupestre IFAO*, Piauí (en prensa)
- Martínez González, Roberto *et al.*, “Caránguirio. Primeras aproximaciones a una estación rupestre de la Cuenca de Pátzcuaro, Michoacán”, *Arqueología* (en prensa)
- Martínez González, Roberto 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.
- Mauss, Marcel, “Les techniques du corps”, en *Les classiques des sciences sociales*. Jean-Marie Tremblay (versión digital), Cégep, Chicoutimi, <http://pages.infiniti.net.sociojmt>, originalmente publicado en *Journal de Psychologie*, 1936, v. 33, p. 3-4.
- , “Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de ‘moi’”, en *Les classiques des sciences sociales*. Jean-Marie Tremblay (versión digital), Cégep, Chicoutimi, <http://pages.infiniti.net.sociojmt>, Originalmente publicado en *Journal of the Royan Anthropological Institute*, 1938, v. 68.
- Memorial de Tecpan-Atitlan*, véase Hernández Arana.
- Mendieta, Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana; obra escrita a fines del siglo XVI*. Joaquín García Icazbalceta (editor), México, Editorial Porrúa, 1980.
- Meregalli, Franco (coordinador), *Historia de la literatura española*, v. I, Madrid, Cátedra, 1990.
- Metraux, Alfred, *The History of the Incas*, Nueva York, Random House, 1970.
- Michelet, Dominique, “Histoire, mythe et apologue: notes de lecture sur la seconde partie de la *Relación [...] de Michoacán*”, en *Enquêtes sur l'Amérique Moyenne*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1989, p.105-113.
- , “Reino y reyes tarascos”, *Arqueología Mexicana*, 1998, v. 6, n. 32, p. 50-57.

- Michelet, Dominique, 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 (editora), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2005, p. 137-154.
- Millán, Saúl, “Hacia una mitología menor: introducción al animismo nahua”, mecanoescrito del autor, 2009.
- Miranda, Francisco, “Estudio preliminar”, en Alcalá, *Relación...* 1980, p. XIX-XLV.
- Mondragón, Lucila, Jacqueline Tello y Argelia Valdez, *Relatos purepechas, p'urhépecha uandantskuecha*, México, CONACULTA y Dirección General de Culturas Populares, 1995.
- Monzón, Cristina, “Términos de parentesco p'urhépecha en tres documentos del siglo XVI: resultados iniciales”, *Amerindia*, 1996, n. 21, p. 101-110.
- , *Los morfemas espaciales del p'urhépecha*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2004.
- , “Los principales dioses tarascos: un ensayo de análisis etimológico en la cosmovisión tarasca”, *Relaciones (Estudios de Historia y Sociedad)*, 2004b, v. 104, p. 135-168.
- Morales, Mateo, “Tata Gabrieli Moralisi uandants'kuecha”, mecanoescrito del autor, 1992.
- , “Creencias purepecha-Juchari mitikuecha jakajkua”, mecanoescrito del autor, 2009.
- Moscovici, Serge, *La psychanalyse, son image et son publique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1976.
- Motte-Florac, Elizabeth, “Santos, humores y tiempo: El clima y la salud entre los purepechas de la Sierra Tarasca (Michoacán, México)”, en *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, Annamaria Lamel, Esther Katz y Marina Goloubinoff (editoras), México, CEMCA, CIESAS, Institut de Recherche pour le Développement, 2008, p. 481-518.
- Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de Paris)*, Luis Reyes García (paleografía y notas), Tlaxcala-México, Gobierno del Estado de Tlaxcala, CIESAS, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1998.
- Muñoz Morán, Óscar, *Permanencia en el tiempo. Antropología de la historia en la comunidad purhépecha de Sevina*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2009.
- Navarrete Linares, Federico, “Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano”, en *El héroe entre el mito y la historia*, Federico Navarrete y Guil-

- hem Olivier (editores), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, p. 156-179.
- Navarrete Pellicer, Sergio, “Algunas implicaciones de los cambios en los patrones de asentamiento indígena durante el siglo XVI: especulación aritmética e historia conjetural”, en *Movimientos de población en el occidente de México*, Thomas Calvo y Gustavo López (coordinadores), México, El Colegio de Michoacán, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1988, p. 103-122.
- Núñez, Luis Fernando 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. 1-26.
- Núñez de la Vega, Francisco, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, María del Carmen León Cazares y Mario Humberto Ruz (editores), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1988.
- Nuño Gutiérrez, María Rosa, “La relación naturaleza-cultura en una comunidad purépecha a través de sus expresiones orales”, en *Naturaleza y cultura en cinco zonas rurales*, Luisa Paré y Martha Judith Sánchez (coordinadoras), México, Plaza y Valdés-UNAM, 1996.
- Oliveros Morales, José Arturo, *El espacio de la muerte. Recreado a partir del Occidente Prehispánico*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2006.
- Olivier, Guilhem, *Moqueries et Métaphores d'un Dieu Aztèque, Tezcatlipoca. Le Seigneur au Miroir Fumant*, Paris, CEMCA, Institut d'Ethnologie, 1997.
- , “Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del Posclásico”, en *Historia de la vida cotidiana en México*, Pablo Escalante Gonzalbo (coordinador), México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 301-338.
- , “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.
- Olmos Curiel, Alejandro Gregorio, *Los petrograbados de Tzintzuntzan, Michoacán: Un sistema de comunicación gráfica*, tesis de maestría en Arqueología, La Piedad, El Colegio de Michoacán, 2010.
- Ortiz de Montellano, Bernardo, *Medicina, salud y nutrición aztecas*, Victoria Schusseheim (traductora), México, Siglo XXI, 1993.

- Otaegui, Alfonso Manuel, “Comparación de sistemas analogistas mesoamericanos y animistas del noroeste amazónico”, *Anthropologica*, 2008, año XXVI, n. 26, diciembre, p. 143-172.
- Page Pliego, Jaime Tomás, *Cuarandería tzotzil y procesos de formación, iniciación y de trabajo de sus practicantes*, tesis de doctorado en Antropología, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2002.
- Paredes Martínez, Carlos, “La vivienda purépecha. Notas en torno a su historia y habitabilidad en la época colonial”, en *La vivienda purépecha. Historia, habitabilidad, tecnología y confort de la vivienda purépecha*, Eugenia Azevedo (coordinadora), Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Coordinación de la Investigación Científica, Consejo Estatal de Ciencia y Tecnología, 2008, p. 19-46.
- Parker Pearson, Mike, *The archaeology of death and burial*, College Station, Texas A&M University Press, 2002.
- Parsons, Elsie Clews, *Mitla. Town of the souls. And other zapoteco-speaking pueblos of Oaxaca, Mexico*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1966.
- Pazos, Álvaro, “Reseña de *Par-dela nature et culture* de Philippe Descola”, *Revista de Antropología Iberoamericana*, 2006, v. 1, n. 1, p. 186-194.
- Peña Delgado, Estela, *Los tarascos a través de las fuentes y la arqueología*, tesis de licenciatura en Arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 1980.
- Pereira, Grégory, “The utilization of grooved human bones: a reanalysis of artificially modified human bones excavated by Carl Lumholtz at Zacapu, Michoacan, Mexico”, *Latin American Antiquity*, 2005, v. XVI, n. 3, p. 293-312.
- , “El sacrificio humano en el Michoacán antiguo”, en *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coordinadores), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 247-272.
- , “Arqueología de un lugar de pasaje hacia el inframundo”, *Trace* 2010b, n. 58, p. 19-28.
- Pike, E. Royston, *Diccionario de religiones*, Elsa Cecilia Frost (traducción y adaptación), México, Fondo de Cultura Económica, 1960.
- Pitarch, Ramón Pedro, *Ch’ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Pollard, Helen Perlstein, *Tariacuri’s legacy: the prehispanic tarascan state*, Norman, University of Oklahoma Press, 1993.

- , “La construcción de ideología en el surgimiento del estado tarasco prehispánico”, en *El Michoacán antiguo*, Brigitte Boehm (coordinadora), Zamora, El Colegio de Michoacán, 1994, p. 221-249.
- , “El imperio tarasco en el mundo mesoamericano”, *Relaciones (Estudios de historia y sociedad)*, 2004, v. XXV, n. 99, p. 117-142.
- Pollard, Helen P. y Laura Cahue, “Mortuary pattern regional elites in the Lake Patzcuaro basin of western Mexico”, *American Antiquity* 1999, v. 10, p. 259-280.
- Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, 2ª. edición, Adrián Recinos (traductor), México, Fondo de Cultura Económica, 1960.
- Popol Vuh*, Munro Edmonson (traductor), New Orleans, Middle American Research Institute, Tulane University, 1971.
- Pozas Arciniega, Ricardo, *Chamula: Un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, México, Memorias del Instituto Nacional Indigenista, 1959.
- , *Los tarascos*, México, Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1962.
- Proceso, tormento y muerte del Cazonzi, último gran señor de los tarascos*, por Nuño de Guzmán 1530, introducción, versión, paleografía y notas de Armando M. Escobar Olmedo, Morelia, Frente de Afirmación Hispanista A. C., 1997.
- Puaux, Olivier, *Les pratiques funéraires tarasques: (approche ethnohistorique et archéologique)*, tesis de doctorado, Paris, Université de Paris I, 1989.
- Pulido, Salvador, *Los tarascos y los tarascos-uacúsecha. Diferencias sociales y arqueológicas en un grupo*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006 (Serie Divulgación)
- Quezada, Noemí, *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989.
- Radin, Paul, *El hombre primitivo como filósofo*, Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1968.
- Ragot, Nathalie, *Les Au-delàs aztèques*, London-Paris, Monographs in American Archaeology, 2000. (Bar International Series 881)
- Ramírez, Félix, *Ireti Khatape. Ensayo de una interpretación de la Relación de Michoacán. Personajes y dioses michoacanos*, México, Editorial Casa Ramírez, 1956.
- Ramírez, Francisco, “Relación sobre la residencia de Michoacán [Pazcuaro]”, en *Relación de Michoacán*, Francisco Miranda (editor), Morelia, Fimax Publicistas, 1980, p. 359-362.

- Ramírez Herrera, Ana María, *La vida cotidiana de las mujeres purhépecha de Cherán y la constitución de identidades de género*, tesis de maestría en Estudios Étnicos del Centro de Estudios de las Tradiciones, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2002.
- , “Honor, moral y sexualidad en la cultura purhépecha: Reglas y normas de comportamiento en las relaciones de pareja”, *Estudios michoacanos XI*, J. Luis Seefó Luján y Luis Ramírez Sevilla (editores), Zamora, El Colegio de Michoacán, 2003, p. 53-73.
- Realpozo Reyes, Rosario del Carmen, *Medicina tradicional en una colonia marginal de la ciudad de Zamora, Michoacán*, tesis de maestría en Estudios Rurales, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1999.
- Reese, William L., *Dictionnary of philosophy and religion. Eastern and Western thought*, Nueva York, Humanity Books, 1996.
- Relaciones geográficas del siglo XVI. Michoacán*, René Acuña (editor), México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1987.
- Relación de Michoacán*, véase Alcalá, Jerónimo de Reilly III, F. Kent, *The shaman in transformation pose: A study of the theme of rulership in Olmec art*, New Jersey, The Art Museum, Princeton University, 1989.
- , “Art, ritual and rulership in the olmec world”, en *The olmec world: Ritual and rulership*. Harry N Abrams (editor), New Jersey, The Art Museum, Princeton University, 1996, p. 27-47.
- Rendón, Silvia, *Notas sobre curanderismo en la Meseta Tarasca*, México, Dirección General de Culturas Populares, 1981.
- Ricciatti, Simone, *Tatei Kie. Indagine antropologica sol popolo Huichol de la Sierra Madre Occidentale*, Roma, Collana, 2007.
- Rivière, Claude, “Soul”, *The enciclopedia of religión*, Mircea Eliade (coordinador), New York-London, MacMillan Publishing Company, 1987, v. XIII, p. 426-431.
- Rodríguez Santidrián, Pedro, *Diccionario de las religiones*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.
- Rodríguez Shadow, María J., “Las relaciones de género en el México prehispánico”, en María J. Rodríguez Shadow (coord.) *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2007, p. 49-75.
- Rojas González, Francisco, “Los tarascos en la época colonial”, en *Los tarascos: monografía histórica, etnográfica y económica*, Lucio Mendieta y Núñez (director), México, Imprenta Universitaria, 1940, p. 55-90.

- Rosell, Cecilia, “Reinas, princesas, sacerdotisas y guerreras en una saga de la Mixteca Alta, del siglo VIII al XI, en el Códice Selden”, en C. Rosell y M.A. Ojeda (editoras), *Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa, 2003, p. 13-101.
- Roskamp, Hans, *La historiografía indígena de Michoacán: el Lienzo de Jucutacato y los Títulos de Carapan*, Leiden, Research School CNWS, 1998.
- , “El carari indígena y las láminas de la *Relación de Michoacán*: un acercamiento” en Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán*, Moisés Franco (coordinador), Zamora, El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, 2000, p. 235-264.
- , “La heráldica novohispana del siglo XVI: un escudo de armas de Tzintzuntzan, Michoacán”, en *Esplendor y ocaso de la cultura simbólica*, Herón Pérez y Barbara Skinfill (editores), Zamora, El Colegio de Michoacán, 2002, p. 227-268.
- , “El Lienzo de Nahuatzen: origen y territorio de una comunidad de la Sierra Tarasca, Michoacán”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 2004, v. XXV, n. 100, p. 279-311.
- , “Los nahuas de Tzintzuntzan-Huitzitzilan, Michoacán. Historia, mito y legitimación de un señorío prehispánico”, *Journal de la Société des Américanistes*, 2010, v. 96, n. 1, p. 75-106.
- , “El culto a los ancestros entre los tarascos”, *Arqueología Mexicana*, 2010b, v. XVIII, n. 106, p. 47-52.
- Roskamp, Hans y Lucas Benjamin, “Uacús Thicátame y la fundación de Carapan: Nuevo documento en lengua p’urhépecha”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 2000, n. 82, p. 157-176.
- Roth-Seneff Andrew y Robert V. Kemper, “Tarascans”, en *Encyclopedia of World Cultures, v. VIII Middle American and the Caribbean*, David Levinson (editor), Boston, G. K. Hall and Company, 1995, p. 243-247.
- Roth-Seneff, Andrew y Hans Roskamp, “El paisaje prehispánico y la tradición oral en la Meseta Púrhépecha”, en *Tradiciones arqueológicas*, Efraín Cárdenas (coordinador), Zamora, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 2004, p. 35-53.
- Rubín de la Borbolla, Daniel F., “Arqueología tarasca”, en *4a Reunión de Mesa Redonda: El Occidente de México*, México, Museo Nacional de Historia, Sociedad Mexicana de Antropología, 1948, p. 29-33.
- Ruiz, Eduardo, *Michoacán. Paisajes, tradiciones y leyendas*, México, Editorial Innovación, 1979.

- Ruiz de Alarcón, Hernando, “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre naturales de esta Nueva España”, en Francisco del Paso y Troncoso (editor), *Tratado de las Idolatrías...* México, Editorial Fuente Cultural, 1953, v. 2, p. 17-130.
- Ruiz Méndez, Teresita, *Ser curandero en Uruapan*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000.
- Rydving, Håkan, “Los cantos, los nombres y la vida. concepciones samis de la persona”, mecanoscrito inédito del autor, 2001.
- Sahagún, Bernardino de, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, Arthur J.O. Anderson, Charles E. Dibble (translators), Santa Fe, Nuevo México, Monographs of the School of American Research, 1950-1963.
- Saldívar Pérez, Salvador, “Tzintzuntzan: tradiciones y leyendas de mi pueblo”, en Aída Castilleja González y Víctor Valencia Valera (coordinadores), *El lago de Pátzcuaro: su gente, su historia y sus fiestas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993, p. 155-179.
- Sanjuan Pérez, Laura Elena, *Las representaciones humanas en Michoacán durante el periodo Posclásico*, tesis de licenciatura en Arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2011.
- Sasson, Yolanda, *La medicina en Las Canoas, Michoacán*, tesis de maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1980.
- Scheper-Hughes, Nancy, *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*, Barcelona, Ariel, 1997.
- Schroeder, Susan, *Chimalpahin y los reinos de Chalco*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, 1994.
- Seeger, Anthony, Roberto da Matta y Eduardo Viveiros de Castro, “A construção da pessoa nas sociedades indígenas”, *Boletín do Museu Nacional*, 1979, v. 32, p. 1-19.
- Seler, Eduard, *Collected works in Mesoamerican linguistics and archaeologie*, 5 v., Charles P. Bowditch (translator), Massachusetts, Tozzer Library, Peabody Museum, Harvard University, 1990.
- , “Los antiguos habitantes de Michoacán”, en Alcalá, *La Relación...* 2000, p. 147-233.
- Sepúlveda, María Teresa, *La medicina entre los purépecha prehispánicos*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1988.
- Serna, Jacinto de la, “Manual de Ministros de Indios para el Conocimiento de sus Idolatrías y Extirpación de ellas”, en Francisco del Paso y Troncoso (editor), *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías*

- y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, México, Editorial Fuente Cultural, 1953, v. 1, p. 47-368.
- Serra, Ángel, *Manual de administrar los santos sacramentos a los españoles y naturales de esta provincia de los gloriosos apóstoles S. Pedro y S. Pablo de Michuacan*, México, Impresor del Real y Apostólico Tribunal de la Santa Cruzada, 1731.
- Serrano Carreto, Enrique, “Procesos biosociales y bienestar en la región purépecha de Michoacán: salud, reproducción y diversidad”, *Diario de Campo*, 2000, n. 22, p. 26-29.
- Sierra Carrillo, Dora, “La muerte entre los tarascos”, *Arqueología mexicana*, 2002, v. X, n. 58, p. 62-69.
- Signorini, Italo y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1989.
- Solomieu, Blandine, “El papel del parentesco en una comunidad tarasca, San Felipe de los Herreros (1981)”, *Nueva Antropología*, 1982, n. 18, p. 209-231.
- Stross, Brian, “Maya creation: a shamanic perspective”, *U Mut Maya*, 1994, v. 5, p. 159-271.
- Swadesh, Mauricio, “Un nexo prehispánico entre quechua y tarasco”, *Anales de Antropología 1967-1968*, v. 1.
- Tello, Antonio, *Crónica miscelánea de la sancta provincia de Xalisco*, José Luis Razo Zaragoza (editor), Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, 1968.
- Terraciano, Kevin, “Reading women into Mixtec writings”, en Boone E. Hill (coord.), *Painted books and indigenous knowledge in Mesoamerica. Manuscript studies in honor of Mary Elizabeth Smith*, Tulane, Tulane University Press, 2005, p. 345-361.
- “Testamento de Dn. Fernando Titu Vitsiméringari”, en *La arqueología en los Anales del Museo Michoacano (Épocas I y II)*, Angelina Macías Goitia y Lorena Mirambell Silva (coordinadoras), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993, p. 255-259.
- “Testamento de los Xpantzay”, en *Crónicas indígenas de Guatemala*, Adrián Recinos (editor), Guatemala, Editorial Universitaria, 1957, p. 151-169.
- Thomas, Louis Vincent, *La Muerte*, Barcelona, Paidós, 1991.
- “Título de Pedro Velasco”, en *El Título de Yax y otros documentos quichés de Tonicapán Guatemala*, Robert Carmack y James Mundloch (editores),

- México, UNAM, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1989, p. 139-192.
- Título de Totonicapán*, Robert M Carmack y James L. Mundloch (editores). México, UNAM, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1983.
- “Título de Yax”, en *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán Guatemala*, Robert Carmack y James Mundloch (editores), México, UNAM, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1989, p. 33-128.
- Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana*, 3 v., Miguel León-Portilla (editor), México, Editorial Porrúa, 1986.
- Tortorici, Zeb, “‘Heran Todos Putos’: Sodomitical Subcultures and Disordered Desire in Early Colonial Mexico”, *Ethnohistory* 2007, v. 54, n. 1, p. 35-68.
- Tovar, Juan de, “Relación del origen de los Yndios que havitan en este Nueva España según sus historias”, en *Manuscrit Tovar: orígenes et croyances des indiens du Mexique*, Jacques Lafaye (editor), Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, p. 9-84.
- Tylor, Edward B., *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, Londres, Murray, 1994. (The Collected Works of Edward Burnett Tylor, 3-4)
- Vargas Tentori, Filiberto, *Jaracuaro*, Pátzcuaro, Centro Regional de Educación Fundamental para la América Latina, 1955.
- Vega Villalobos, María Elena, “La composición dinástica de Yaxchilán durante el reinado de Yaxuun B’ahlam IV”, *Estudios de Cultura Maya*, 2008, v. 31, p. 17-44.
- Velásquez Gallardo, Pablo, *Diccionario de lengua phorhepecha*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- , *La hechicería en Charapan, Michoacán*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2000.
- Viesca, Carlos, *Medicina prehispánica de México*, México, Panorama Editorial, 1986.
- Vilaça, Aparecida, “Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities”, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 2005, n. 11, p. 445-464.
- Viveiros de Castro, Eduardo, “Algunos aspectos do Pensamiento Yawalapíti (Alto Xingu): Classificações e transformações”, *Boletín do Museu Nacional*, 1978, v. 26, p. 40-49.

- , “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo amerindio”, *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 1996, v. 2, n. 2, p. 115-143.
- , “Cosmological diexis and Amerindian perspectivism”, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1998, v. 4, p. 469-488.
- Villa Rojas, Alfonso, “El nagualismo como mecanismo de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México”, *Estudios de Cultura Maya*, 1963, v. 8, p. 243-260.
- Villar Morgan, Karla Katusca, *Ch’anantirakwa: un caso de tradición oral purépecha*, México, ENAH, INAH, SEP, 2000.
- Viqueira, Juan Pedro, *Indios rebeldes e idólatras: Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*, México, CIESAS-SEP, 1997.
- Vogt, Z. Evon (editor), *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1966.
- Warren, J. Benedict, *La conquista de Michoacán 1521-1530*, Agustín García Alcazar (traductor), Morelia, Fimax Publicistas, 1977.
- Weisz, Gabriel, “Personificaciones somáticas”, *Poligrafías. Revista de literatura comparada*, 1996, n. 1, p. 65-82.
- Williams García, Eduardo, *Las piedras sagradas. Escultura prehispánica del Occidente de México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1992.
- , *El antiguo Occidente de México: Un área cultural mesoamericana*, en <http://www.famsi.org/cgi>, consultado el 1ero de agosto de 2011.
- Young, James, *Health care in Pichátaro: Medical decision making in a tarascan town of Michoacán, México*, tesis de doctorado en Antropología, Riverside, University of California Press, 1978.
- Zalpa Ramírez, Genaro, “La mitología del agua en la Meseta Purépecha (Michoacán)”, *Revista de literaturas populares*, 2002, n. 1, p. 102-120.
- Zantwijk, Van Ram, *Servants of the saints. The social and cultural identity of a Tarascan community in Mexico*, Amsterdam, Van Gorcum y Compañía, 1967.
- , *Los servidores de los santos. La identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1974.



## ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS .....	7
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	9
<b>PARA ESTUDIAR EL CUERPO Y LA PERSONA ENTRE</b>	
<b>LOS ANTIGUOS TARASCOS</b> .....	22
<b>CARACTERIZACIÓN DE LAS FUENTES</b> .....	24
<b>CAPITULADO</b> .....	27
<b>CUERPO E IMAGEN CORPORAL ENTRE LOS ANTIGUOS</b>	
<b>P'URHÉPECHA DE MICHOCÁN</b> .....	31
EL HUESO Y LA SANGRE .....	35
LA CABEZA Y EL CORAZÓN .....	43
EL ROSTRO, SUS PARTES Y SENTIDOS ASOCIADOS .....	50
LA CARNE Y LA PIEL .....	56
LOS MIEMBROS .....	61
LO FRÍO Y LO CALIENTE .....	65
LA IMAGEN CORPORAL P'URHÉPECHA Y LAS CONCEPCIONES	
ANÍMICAS MESOAMERICANAS .....	67
EL CUERPO ABIERTO Y EL CUERPO DESALMADO .....	69
<b>LOS ORÍGENES DE LOS TARASCOS</b> .....	77
DIOSES, ANIMALES Y PREHOMBRES: EL MITO DE SEPARACIÓN .....	78
AUTÓCTONOS Y RECIÉN LLEGADOS: EL MITO DE LA CONJUNCIÓN ...	86
La dimensión mítica de la migración chichimeca y la conquista	
de Michoacán .....	89
Peregrinación, alianza y cambio estacional en Michoacán .....	97
La ceremonia de Corpus y la reactualización del mito .....	104
El mito como geografía corporal .....	106

<b>SEXO, GÉNERO Y PARENTESCO EN EL ANTIGUO MICHOACÁN.....</b>	115
NIÑOS Y ANCIANOS .....	116
MASCULINO Y FEMENINO .....	119
EL SEXO Y SUS METÁFORAS.....	124
UNA SOLA CASA PERO CADA QUIEN SU TROJE: SOCIEDAD Y PARENTESCO .....	132
<b>LOS TARASCOS Y SU SOBRENATURALEZA.....</b>	141
LA NATURALEZA DE LOS DIOSES .....	145
GESTIÓN DE LA SOBRENATURALEZA .....	152
Un acercamiento a los ritualistas tarascos.....	152
El sacrificio y sus funciones.....	163
<b>ALIANZA Y FILIACIÓN EN LA REALEZA SAGRADA DEL ANTIGUO MICHOACÁN.....</b>	171
DIOSES PATRONOS EN EL ANTIGUO MICHOACÁN .....	173
REALEZA SAGRADA EN MICHOACÁN .....	178
LA FUNCIÓN “SAGRADA” DEL <i>IRECHA</i> Y OTROS CASOS MESOAMERICANOS .....	185
Iniciación y contacto directo en el antiguo Michoacán.....	187
La alianza divina .....	191
La alianza en femenino .....	197
DIOSES PROPIOS Y AJENOS: LA HIPÓTESIS DE LA ALIANZA .....	203
<b>MUERTE Y DESTINOS POSTMORTEM ENTRE LOS ANTIGUOS P’URHÉPECHA .....</b>	213
LA MUERTE Y SUS RITUALES .....	214
DESTINOS POSTMORTEM.....	230
El ynfierno y la muerte común entre los tarascos.....	231
El cielo y sus moradores .....	234
Sobre la posible existencia de un inframundo acuático.....	237
<b>CUERPO Y PERSONA ENTRE LOS ANTIGUOS P’URHÉPECHA CONSIDERACIONES FINALES.....</b>	241
<b>FUENTES CONSULTADAS.....</b>	249
DOCUMENTOS.....	249
BIBLIOGRAFÍA.....	249

*Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán*

se terminó de producir el 25 de junio de 2018. La edición en formato electrónico PDF (6.12 MB) estuvo a cargo del Departamento Editorial del Instituto de Investigaciones Históricas, Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México.

Participaron en la edición: Rosalba Cruz (edición del proyecto), Natzi Vilchis (edición técnica), Sandra Hernández (digitalización), Lorena Piloni (metadatos) y Carmen Fragano (administración de contenidos).

