

Roberto Martínez González

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

México

Universidad Nacional Autónoma de México,  
Instituto de Investigaciones Históricas

2013

280 p.

Ilustraciones

(Serie Culturas Mesoamericanas, 6)

ISBN: 978-607-02-4575-6

Formato: PDF

Publicado en línea: 13 de abril de 2016

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cuiripu/cuerpo.html>



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

DR © 2016, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, Ciudad de México

## LOS ORÍGENES DE LOS TARASCOS

Para comprender las nociones de persona de los antiguos p'urhépecha, 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, Kirchoff 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 Kirchoff, “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 purépecha”, 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.

### DIOSES, 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

---

crito 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.

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

4 *Ibidem*.

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

6 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.

7 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 poblaçones grandes y muy de admirar, y preguntando qué se había hecho la gente de aquella poblaçon 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 cinquenta 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. I, 120-121.

<sup>10</sup> En los *Anales de Cuauhtitlan* los gigantes son llamados *t̄ocuilicxeque* o *t̄ocuilicxime* “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 quéns 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 *tzum-pamicha* 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 *cunaricata* “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 *haucanine*, *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 Tirípemencha.<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 instauro una clasificación de los seres en la que los criterios de origen (celestes-terrestres) 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

33 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.

34 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 París)*, Luis Reyes García (paleografía y notas), Tlaxcala-México, Gobierno del Estado de Tlaxcala, CIESAS, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1998, p. 67.

35 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.

uacúsecha se encuentran en relatos migratorios de otros pueblos mesoamericanos; 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 Naranjan 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 purépecha”, 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 Itzpapalotl 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 Ticitame con

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

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

<sup>40</sup> Ticitame 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 Mimich 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”. 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. *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 llevarsen 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-Atilan*. 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 *Códice 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. *Códice 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 Pátzcuaru— 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.

UNAM - IIH

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 Curicaueuri. 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 Totonicapan*, 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 Coringuaró —ribereños— se enteran de la mujer que el pescador ha dado a los chichimecas, se explica lo siguiente:

En Coringuaró 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 acrecentaréis 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 ofrendan 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 maíces”, *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 engendradores 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 purépecha”, 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 Totonicapan*, 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.

<sup>101</sup> 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.

<sup>102</sup> 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*.

<sup>103</sup> “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'aniskuyarhani*.

<sup>106</sup> Foster, *Tzintzuntzan...*, 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'aniskuyarhani*.

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 funcionarían 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 Curicaueri. 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	Curicaueri 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 Curicaueri, 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'ujché
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	