

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

SEXO, GÉNERO Y PARENTESCO EN EL ANTIGUO MICHOACÁN

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

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

¹ Alcalá, *Relación...*, f. 5-13.

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

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

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

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

NIÑOS Y ANCIANOS

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

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

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

⁴ Alcalá, *Relación...*, f. 46, 85, 19.

⁵ Sanjuan Pérez, *Las representaciones humanas en Michoacán...*

⁶ Núñez y Martínez, “Prácticas funerarias mexicas y purépechas...”, p. 19.

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

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

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

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

⁹ Zantwijk Van Ram, *Los servidores de los santos. La identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1974, p. 95, 101.

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

¹¹ Beaumont, *Crónica de Michoacán...*, v. II, p. 45.

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

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

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

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

¹³ Zantwijk Van Ram, *Los servidores de los santos...*, p. 183.

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

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

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

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

MASCULINO Y FEMENINO

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

Al menos en la *Relación de Michoacán*, la caza, la pesca, la agricultura, la construcción, el trato con extranjeros, aparecen como actividades fundamentalmente masculinas; generalmente las féminas se ligan a la molienda y la preparación de alimentos, el aseo de la casa, el hilado y el tejido, el mercado y el cuidado del ma-

¹⁵ Sanjuan Pérez, *Las representaciones humanas en Michoacán...*, p. 105.

¹⁶ Alcalá, *Relación...*, f. 101, 105v, 124v, 5v.

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

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

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

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

¹⁹ Núñez y Martínez, “Prácticas funerarias mexicas y purépechas...”, p. 19.

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

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

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

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

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

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

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

²⁴ Véanse, por ejemplo, Archivo Histórico Casa de Morelos, Ramo Inquisición, “Proceso contra María Guadalupe, mulata libre, natural de la Villa de Sn Phelipe”, Rollo 785792, 1777; “Proceso contra Petrona Theresa Novaro, la Sorda, mulata libre, casada con un Fro. Rodríguez y Rita Antonia, mulata libre, mujer de Salvador Merino. Todos vecinos de Salvatierra”, Rollo 785786, 1755; “Proceso contra Bernardina y Juana y Nana Eusebia Aguilar por maléficas, San Francisco de los Pozos”, Rollo 785791, 1784; “Proceso contra María Guadalupe y María Ysabel, mulatas, vecinas de San Miguel el Grande, por maléficas”, Rollo 785792, 1760.

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

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

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

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

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

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

²⁶ Véase, por ejemplo, Alcalá, *Relación...*, f. 122v-123v.

²⁷ Véase Sanjuan Pérez, *Las representaciones humanas en Michoacán...*

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

²⁹ Núñez y Martínez, “Prácticas funerarias mexicas y purépechas...”, p. 19.

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

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

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

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

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

³¹ Alcalá, *Relación...*, f. 112v.

³² Alcalá, *Relación...*, f. 132.

³³ *Diccionario grande...*, v. II, p. 106.

³⁴ Alcalá, *Relación...*, f. 53v.

³⁵ Alcalá, *Relación...*, f. 92, 96-97, 100, 102.

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

³⁷ Alcalá, *Relación...*, f. 90, 98, 106.

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

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

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

EL SEXO Y SUS METÁFORAS

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

³⁹ Véase Sanjuan Pérez, *Las representaciones humanas en Michoacán...*, p. 138.

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

⁴¹ Véase Sanjuan Pérez, *Las representaciones humanas en Michoacán...*, p. 138.

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

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

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

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

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

⁴³ “Relación de Ajuchitlán” en *Relaciones geográficas...* p. 32.

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

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

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

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

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

⁴⁶ Alcalá, *Relación...*, f. 99-99v.

⁴⁷ Alcalá, *Relación...*, f. 66.

⁴⁸ Alcalá, *Relación...*, f. 93v.

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

⁵⁰ Castilleja, comunicación personal, 2010.

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

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

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

⁵¹ Alcalá, *Relación...*, f. 18-18v.

⁵² Foster, *Tzintzuntzan...*, p. 133.

⁵³ Velásquez Gallardo, *Diccionario...*, p. 218, 69.

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

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

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

De lo poco que sabemos sobre el adulterio masculino, excluyendo la posibilidad de que fuera descubierto infraganti con mujer casada —donde las puniciones parecen

⁵⁵ Alcalá, *Relación...*, f. 28v.

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

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

⁵⁸ Alcalá, *Relación...*, f. 112-112v.

⁵⁹ Alcalá, *Relación...*, f. 61v.

⁶⁰ Gilberti, *Diccionario...*, p. 457.

⁶¹ Alcalá, *Relación...*, f. 136-137v.

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

haber sido igualmente duras— se deduce que, en su caso, no se les daba la pena máxima; sino que, “si él andaba con otras mujeres, que no quería hacer vida con aquella su mujer, quitábansela sus padres y casábanla con otro; y si quejaba que no hacían vida en uno, este que hubiera tomado la segunda mujer, echábanlos en la cárcel pública y no se podían descasar”.⁶³

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

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

⁶³ Alcalá, *Relación...*, f. 29.

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

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

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

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

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

el siglo XVI. Catálogo de los documentos del siglo XVI del Archivo Histórico de la ciudad de Pátzcuaro, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999, p. 119.

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

⁶⁸ *Proceso, tormento y muerte del Cazonzi...*, p. 90.

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

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

⁷¹ Alcalá, *Relación...*, f. 90v-91. “Relación de Tancítaro” en *Relaciones geográficas...*, p. 290.

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

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

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

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

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

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

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

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

75 Gallardo Ruiz, *Hechicaría, cosmovisión y costumbre...*, p. 87.

76 Véase Alcalá, *Relación...*, f. 111v.

77 Villar, comunicación personal, 2012.

78 Velásquez Gallardo, *Diccionario...*, 211. *Diccionario grande...*, v. I, p. 691.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸⁴ Alcalá, *Relación...*, f. 6.

en una pieza, esto que sirve de despensa ha de estar apartado, y cada uno ha de saber y guardar lo que tiene de sus cosechas y granjerías. Las demás piezas son cuadradas.⁸⁵

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

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

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

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

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

⁸⁷ Van Zanwijk, *Los servidores de los santos...*, p. 95-99.

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

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

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

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

⁸⁹ Alcalá, *Relación...*, f. 29v.

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

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

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

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

⁹² Alcalá, *Relación...*, f. 29-29v.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹⁷ Alcalá, *Relación...*, f. 23.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

UNAM - IIH