

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

ALIANZA Y FILIACIÓN EN LA REALEZA SAGRADA DEL ANTIGUO MICHOACÁN

Las investigaciones de Roberte Hamayon en torno a la noción de alianza en la etnografía siberiana y el chamanismo han abierto una nueva veta para el entendimiento de los tipos de vínculos que los hombres establecen con su entorno, ya sea con otros grupos humanos, con entidades sobrenaturales o con respecto al poder político.¹

Contamos con un número relativamente alto de publicaciones sobre la relación entre el poder político y la sobrenaturaleza en Mesoamérica: Entre muchos otros, López Austin,² Gillespie,³ Navarrete Linares⁴ y Graulich⁵ han aportado diversas interpretaciones sobre los nahuas del siglo XVI; De la Garza,⁶ Freidel, Schele y Parker⁷ y Stross⁸ sobre los mayas prehispánicos y Reilly III⁹ sobre los olmecas.

¹ Véase Roberte Hamayon, *Chamanismos de ayer y hoy. Seis ensayos de historia y etnografía siberiana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.

² Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión y Política en el Mundo Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989.

³ Susan Gillespie, *The aztec kings. The construction of rulership in mexican history*, Tucson, University of Arizona Press, 1989.

⁴ Federico Navarrete Linares, “Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano”, en Federico Navarrete y Guilhem Olivier (eds.), *El héroe entre el mito y la historia*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, p. 156-179.

⁵ Michel Graulich, “Dualities in Cacaxtla”, en *Mesoamerican dualism. 46th International Congress of Americanists, Amsterdam 1988*, Rudolf van Zantwijk, Rob de Ridder, Edwin Braakhuis (eds.), Amsterdam, Utrecht, 1990, p. 94-118. “La royauté sacrée chez les Aztèques de Mexico”, *Revista Española de Antropología Americana*, 1998a, v. 28, p. 99-117. “El rey solar en Mesoamérica”, *Arqueología Mexicana*, 1998b v. 6, p. 14-49.

⁶ Mercedes de la Garza, “El puesto de gobernante en el cosmos y sus ritos de poder”, *Estudios de Cultura Maya*, 2002, v. 22, p. 247-259.

⁷ David Freidel, Linda Schele y Joy Parker, *Maya cosmos: Three thousand years on the shaman's path*. Nueva York, William Morrow and Company, 1993.

⁸ Brian Stross, “Maya creation: a shamanic perspective”, *U Mut Maya*, 1994, v. 5, p. 159-271.

⁹ Reilly F. Kent III, *The shaman in transformation pose: A study of the theme of rulership in Olmec art*. Nueva Jersey, Record of the Art Museum, Princeton University, 1989; “Art, ritual and rulership in

Calnek ha trabajado este tema entre los chiapanecos coloniales,¹⁰ Hermitte¹¹ y Villa Rojas¹² sobre los tzeltales modernos, García y Oseguera¹³ entre los huaves, Carson y Eachus¹⁴ para los kekchis y Dehouve sobre el concepto de realeza sagrada en general.¹⁵ Sin embargo, a excepción del trabajo de López Austin sobre “el fundamento mágico-religioso del poder”, hoy en día este tópico sigue siendo poco y superficialmente trabajado en el caso p’urhépecha.¹⁶ Para la realización de dicho trabajo, el célebre investigador mexicano se basó fundamentalmente en la parte “histórica” de la *Relación de Michoacán*. A pesar de que, en buena medida, aquí se retoman varias de sus interpretaciones, consideramos que el contraste de tal documento con otras fuentes menores y datos etnográficos contemporáneos puede darnos una mejor idea del funcionamiento del poder en el antiguo Michoacán.

Para comenzar este capítulo hablaremos del concepto tarasco de dios patrono como símbolo doble y ascendente de su pueblo y continuaremos con la explicación del papel de representante de la deidad emblemática del *irecha* o *cazonci*. En este apartado también procuraremos describir el tipo de vínculos que se establecían entre el gobernante, su numen y sus gobernados. Seguiremos con el tratamiento de aquellas divinidades p’urhépecha que, a diferencia de la deidad patrona, eran vistas como extranjeras, y concluiremos con la descripción del modo en que los p’urhépecha se relacionaban simbólicamente con aquellas divinidades que se trataban como ajenas. En este último punto mostraremos la manera en que el señor,

the olmec world”, en *The olmec world: Ritual and rulership*. Harry N Abrams (ed.), Nueva Jersey, The art Museum of the Princeton University, 1996, p. 27-47.

¹⁰ Edward E. Calnek, “Highland Chiapas before the spanish conquest”, en *Papers of the New World Archaeological Foundation*, 1988, v. 55, p. 55.

¹¹ Esther Hermitte, *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1970, p. 375.

¹² Alfonso Villa Rojas, “El nagualismo como mecanismo de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México”, *Estudios de Cultura Maya* 1963, v. 8, p. 250-251.

¹³ Paola Paloma García Souza y Andrés Oseguera Montiel, *Tiempos ceremoniales: ensayos de cosmología y dancística huave de San Mateo del Mar, Oaxaca*. México, ENAH, INAH, SEP, 2001, p. 266.

¹⁴ Ruth Carson y Francis Eachus, “El mundo espiritual de los kekchies”. *Guatemala Indígena*, 1978, v. 8, p. 43.

¹⁵ Danièle Dehouve, *Essai sur la royauté sacrée en république mexicaine*, París, CNRS Editions, 2006.

¹⁶ Alfredo López-Austin, “El fundamento mágico-religioso del poder”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1976, v. 12, p. 197-240. A esto último se suman las versiones preliminares del presente escrito que se publicaron. Roberto Martínez González, “Dioses propios y ajenos: deidades patronas y realeza sagrada entre los purépechas del siglo XVI”, 2009b *Revista Española de Antropología Americana*, v. 39, n 1, p. 53-76. “Alianza religiosa y realeza sagrada en el antiguo Michoacán”, *Revista Española de Antropología Americana*, v. 41, n. 1, en prensa.

como signo de la deidad, podía establecer alianzas matrimoniales con las divinidades fuereñas y sus representantes. Terminaremos nuestro texto explicando que un mismo pueblo puede construir diferentes clases de vínculos con lo sobrenatural — filiación y matrimonio— según las cualidades y características de aquello con quien se supone tratar.

DIOSES PATRONOS EN EL ANTIGUO MICHOACÁN

Tal como sucede en prácticamente toda Mesoamérica, entre las múltiples deidades que tenían los p'urhépecha existía una que supuestamente se encontraba más íntimamente ligada a una colectividad —ya sea una ciudad, un barrio o un grupo étnico-social específico. Independientemente de sus atributos particulares y la posición que ocupara en el cosmos, esta divinidad se identificaba con un conjunto de individuos al que protegía e infundía sus principales cualidades. Así, Urendequaucara era dios de Curinguaro, Tiripeme Xugapeti de Pechataro, Tiripeme Turupten de Ylamucuo, Tiripeme Caheri de Pareo, Tarec-Upan o Tarecupane de Naranjan y Curicaueri —dios asociado al sol y el fuego—, la deidad nacional y patrona de los *uacúsecha*.¹⁷ Siendo que fue este último sector quien seguramente proporcionó los datos de la *Relación*, es dicha divinidad quien nos servirá de guía en el estudio de los dioses patronos. Es, por consiguiente, posible que aquello que en este apartado se postula sólo sea válido para tal grupo y numen, mas la falta de datos precisos sobre otros sectores poblacionales nos impide hacer generalizaciones.

Según se observa en dicho texto el pueblo *uacúsecha* no comenzó a tener un desarrollo independiente sino hasta que se produjo el encuentro con la deidad tutelar.¹⁸ El contacto se establece específicamente entre el caudillo Hireti Ticatame y el dios Curicaueri, pero éste se hace extensivo al resto del grupo.¹⁹ La relación entre independencia y posesión de una divinidad patrona es tan importante que incluso se dice que es Curicaueri quien “empezó su señorío”. Y es a partir de la adquisición de una deidad patrona que los pueblos vecinos comienzan a ver a los chichimecas como un peligro potencial. Siguiendo la misma tónica, el sometimiento o destrucción de un enemigo tiene su paralelo en el robo del dios tutelar: tal como sucede con la muerte de Ticatame a manos de sus “cuñados”.²⁰ La identificación entre la

¹⁷ Helen Pollard Perlstein, *Tariacuri's legacy: the prehispanic tarascan state*. Norman: University of Oklahoma Press, 1993, p. 136-139.

¹⁸ Alcalá, *Relación...*, f. 63.

¹⁹ Ignoramos si, antes de su encuentro con Curicaueri, Ticatame ya era gobernante y cuál era la situación de los *uacúsecha* antes del hallazgo de la deidad.

²⁰ Alcalá, *Relación...*, f. 66v.

divinidad y su pueblo es tal que, en numerosos casos, se nos menciona que los *uacúsecha* —y en particular los gobernantes— se pintaban el cuerpo de negro tal como se representaba a su patrono: “—¿Qué dices, hermano? ¿Cómo me tengo que poner ese color que ya yo tengo este color negro que es de mi dios Curicaveri?”²¹

Aparentemente la relación que establece el pueblo con su deidad tutelar es producida bajo el modelo de la filiación. Es por ello que la *Relación* llama a los chichimecas “los del linaje de nuestro dios Curicaueri”, mientras que los que tienen a Uazoriquare por deidad tutelar se refieren unos a otros como “hermanos”.²² El texto establece con claridad que no se trata más que de una fraternidad metafórica al momento en que la esposa de Hireti Ticatame se encuentra con los de su pueblo, ya que aquí se entiende que éstos ni siquiera se conocen: “Y como fuese muy de mañana, fue por un cántaro de agua la mujer de Ticatame, y sus hermanos que estaban allí saludáronla en su lengua que eran serranos. Dijéronla: —¿Eres tú por ventura la madre de Sicuirancha? Respondió ella: —Soy yo, ¿Quién sois vosotros que lo preguntais? Dijeron ellos: —Nosotros somos tus hermanos”.²³

Siguiendo esta misma lógica López Austin describe como sigue la inclusión de un individuo al patrocinio de una divinidad particular.

La pertenencia de un individuo al grupo es por estirpe. El matrimonio entre extraños no da a la mujer la protección del dios de su marido. Aun en los casos en que una doncella era entregada al caudillo o a uno de sus sucesores en calidad de servidora de Curicaueri y esposa del gobernante, no adquiría, por ser extranjera, la benéfica relación con el dios. Se dice, en el caso de la consorte de Ticatame, que tuvo que cargar junto a Curicaueri a su dios Uazoriquare para lograr el específico amparo a su persona. ¿Cuál era la suerte de los hijos de un matrimonio compuesto por cónyuges de distinto origen? El caso de Curátame puede servirnos de ejemplo: Tiene por dios a Curicaueri, por ser hijo del *uacúsecha* Tariácuri; pero también pertenece a Urendequauécara, dios de Curínguaru, por ser esta la tierra de su madre. Ambas líneas, paterna y materna, ligaban con los dioses.²⁴

No obstante, parece ser que en la vinculación con la deidad tutelar tiene preeminencia la vía paterna, pues Tariácuri, Hiripan y Tangáxoan cuentan entre sus ancestros a mujeres extranjeras y, sin embargo, tienen por patrono a Curicaueri.

²¹ Alcalá, *Relación...*, f. 94, 95.

²² Alcalá, *Relación...*, f. 62v, 63-63v.

²³ Alcalá, *Relación...*, f. 66.

²⁴ López-Austin, “El fundamento mágico-religioso del poder”, p. 218, 224.

Ignoramos el modo en que el individuo ordinario se habría ligado a su deidad tutelar, mas en la década de 1960, en Cherán, este acto parecía tener lugar en la ceremonia católica de la confirmación. Dicho ritual se lleva a cabo justo el mismo día que la fiesta del santo patrono, fundándose así un nexo entre el individuo, la comunidad y la deidad tutelar. “Solamente quedaba grabada en la vida del creyente por estar ligada a una fiesta patronal que implicaba el establecimiento de nuevos lazos sociales y comunitarios”.²⁵

Desde el momento de su aparición toda la historia del pueblo sería atribuida al numen tutelar: “Todas las guerras y hechos, atribuían a su dios Curicaueri que lo hacía”.²⁶ No obstante, ello no significa, en momento alguno, que la divinidad controle de manera absoluta el comportamiento o destino de la sociedad; es Ticatame quien decide salir de Zacapu –por la injuria que sus “cuñados” cometen contra la divinidad– más son las deidades quienes eligen el nuevo lugar en que han de morar.

Andaban mirando las aguas que había en el dicho lugar, y como las vieron todas, dijeron: –Aquí es, sin duda, Pátzcuaro; vamos a ver los asientos que hemos hallado de los *cúes*. Y fueron [a] aquel lugar, donde ha de ser la iglesia catedral, y hallaron allí los dichos peñascos llamados *petátzequa*, que quiere decir asiento de *cu*. Y está allí un alto y subieron allí y llegaron [a] aquel lugar, y estaban allí encima unas piedras alzadas como ídolos, por labrar, y dijeron: –Ciertamente, aquí es: aquí dicen los dioses, que estos son los dioses de los chichimecas, y aquí se llama Pátzcuaro donde está el asiento. Mirad que esta piedra es la que se debe llamar Ziritacherengue, y esta Uacúsecha, que es su hermano mayor, y esta Tingárata y esta Miequa axena. Pues mirad que son cuatro estos dioses. Y fueron a otro lugar que decían sus dioses y dijeron: –Escombremos este lugar. Y así cortaron las encinas y árboles que estaban por allí, diciendo que habían hallado el lugar que sus dioses les habían señalado. Este susodicho lugar, tuvieron sus antepasados en mucha veneración, y dijeron que aquí fue el asiento de su dios Curicaueri. Y decía el *cazonci* pasado, que en este lugar y no en otro ninguno, estaba la puerta del cielo, por donde descendían y subían los dioses.²⁷

Nótese que el sitio elegido por la divinidad es el lugar en que se reconoce la presencia de deidades. En el ejemplo de Zacapu se suponía la existencia de un patio

²⁵ Jacinto Zavala, *Mitología y modernización...*, p. 89-90.

²⁶ López-Austin, “El fundamento mágico-religioso del poder”, p. 21; Alcalá, *Relación...*, f. 63.

²⁷ López-Austin, “El fundamento mágico-religioso del poder”, p. 21; Alcalá, *Relación...*, f. 72v.

“donde estaba el madero muy largo donde descendían los dioses del cielo”.²⁸ Así, no sólo existiría una estrecha relación entre la deidad y su pueblo sino también entre el dios y el territorio en que se asienta el grupo. Esto se ve, por ejemplo, en el hecho de que todo asentamiento debía contener una representación de la divinidad en cuestión.

Solía esta gente, en su tiempo, cuando los enviaba el *cazonci* u otro señor, a morar a otra parte, los que iban llevaban alguna piedra que estaba con su dios o parte de él y donde asentaban ponían nombre del dios que llevaban de sus pueblos y le decían las mismas fábulas y hacían las mismas fiestas que en sus pueblos propios.²⁹

En otras ocasiones se cree que son los propios dioses quienes hacen posible la fortificación del territorio: “Hacían ciertas ceremonias cuando renovaban los maderos, significando que con el favor de sus ídolos se hacía aquel muro tan fuerte, seguros que por él no entrarían los enemigos, y que a su abrigo saldrían ellos siempre victoriosos”.³⁰ Todavía a finales del siglo XIX, los habitantes de Cuchucho empleaban el recorrido de la imagen de su santo hacia la orilla del lago para establecer los límites del espacio lacustre que les correspondía explotar.³¹

El vínculo entre divinidad y población es tan fuerte que incluso se conoce el caso de que habiendo sido robado Curicaueri éste decide enfermar a sus captores a fin de que pueda ser recuperado por los suyos: “Curicaveri dióles enfermedades a los que le llevaban: correnca y embriaguez y dolor de costado y estropeamiento, de la manera que suele vengar sus injurias”.³² En caso de guerra, los dioses fungen como estandartes que acompañan y socorren a sus fieles. Es por ello que “cada cacique llevaba su senda, que es que llevaba su escuadrón con sus dioses y alférez, y así se llegaba donde estaba la traza del pueblo que iban a conquistar”.³³ En otras ocasiones el dios protector puede manifestarse en manera zoomorfa para guiar a su pueblo o revelarles conocimientos ocultos.

Habiendo visto el rey Vacusticátame que ya eran muchos reyes los cuales le han de dar guerra al diablo de [A]vándalo [“el cielo”], guiados por un águila llegaron

²⁸ López-Austin, “El fundamento mágico-religioso del poder”, p. 21; Alcalá, *Relación...*, f. 111v.

²⁹ Alcalá, *Relación...*, f. 96v.

³⁰ Beaumont, *Crónica...*, v. II, p. 6.

³¹ León, *Los tarascos...*, 173.

³² Alcalá, *Relación...*, f. 66v.

³³ Alcalá, *Relación...*, f. 15.

al lugar que llaman Siuimendo donde hallaron intérprete el cual los llevó al monte de Vanchan donde está un cerrito a cumbre de aquel monte donde hallaron al que llamaban Conondyra y Zuno y a Xichida este los guió hasta el puesto que llaman Atzintáquaro donde cogieron arcos preciosos y se amarraron y se pusieron *cahtles* de oro, en aquel lugar estaba el valiente Hahchu el cual les avisó que ya en la Nueva España estaban los españoles conquistadores, que le reveló el diablo de Cándaro que allí estaba en aquel lugar y el diablo de Cuyricua-Charucu y el de Patzuematan y la sierpe.³⁴

La pregunta que aquí surge es ¿qué pasa con aquellos que no rinden el culto adecuado a los dioses? Para responderla tenemos dos casos particularmente ilustrativos. Primero, los sacerdotes de Tzintzuntzan se pusieron los atavíos de Xaratanga y se emborracharon; acto seguido, comieron serpientes y terminaron transformados en ofidios. Segundo, los habitantes de Yziparamuco se embriagaron, vino la diosa Auícanime y, haciendo creer a la mujer de Hopótacu que su hijo era un topo, la indujo a cocinarlo vivo. En cambio, sabemos que, teniendo dificultades en la conquista de Bániqueo, los sobrinos e hijo de Tariácuri se retiraron a hacer autosacrificios y al día siguiente lograron su sometimiento.³⁵

Dicho sea de paso, el vínculo con las deidades patronas no sólo no es incondicional sino que tampoco parece ser necesariamente permanente. Al inicio de nuestro relato, Xaratanga es la diosa de Tzintzuntzan, luego es llevada Tariáyan y termina por volver a su lugar de origen.³⁶

Como ya lo ha señalado López Austin, entre los antiguos p'urhépecha podemos reconocer dos distintos tipos de culto. “Por una parte está el complejo del cosmos y el panteón; por la otra el pueblo en particular y su dios protector”.³⁷ En el primero se destaca el papel de los dioses como posibilitadores de la existencia humana en general; en el segundo se subraya que es la deidad tutelar quien específicamente permite la subsistencia de un grupo social particular. Una divinidad patrona aparece en el momento mismo en que se origina o adquiere independencia la comunidad. La vinculación a la deidad es transmitida a través de la filiación, de modo que todo aquel que nazca de miembros de la agrupación estará en mayor o menor medida ligado a él —metafóricamente, la divinidad es su ascendente. Es la divinidad quien elige el territorio ocupado, fortalece sus límites y convierte a dicho espacio

34 *Códice Plancarte...*, p. 9.

35 Alcalá, *Relación...*, f. 67v-68, 124v-127, 131.

36 Alcalá, *Relación...*, f. 123v.

37 López-Austin, “El fundamento mágico-religioso del poder”, p. 217.

en un punto de encuentro con ella. Los miembros del grupo visten sus atributos. Las cualidades de las deidades se atribuyen a los miembros de su comunidad. La historia del grupo y sus relaciones con los vecinos son pensadas como acciones emprendidas por la divinidad. Y la pérdida del dios tutelar es análoga a la destrucción de su pueblo.

En otras palabras, más que tratarse de un marionetista que determina las acciones de su grupo, el dios patrono constituye, para los p'urhépecha, una suerte de proyección de la colectividad en el plano de lo simbólico. La deidad tutelar es la comunidad tal como ésta se piensa a sí misma, y, en este sentido, su culto parece tener un efecto directo en las relaciones políticosociales que en ella se desarrollan. En seguida desarrollaremos este punto.

REALEZA SAGRADA EN MICHOACÁN

De acuerdo con Dehouve, “la realeza sagrada debe ser vista como una forma de sociedad caracterizada por su relación particular entre los campos político y religioso; en ella un personaje central, o un grupo de ‘personajes reales’, tiene la facultad de garantizar la prosperidad del grupo social por su actividad ceremonial”.³⁸ Más allá de procurar mostrar la existencia de este tipo de estructuras en el antiguo Michoacán, aquí explicaremos en qué modo las funciones gubernamentales tenían una repercusión directa en el mantenimiento del orden cósmico y social.

La *Relación de Michoacán* indica en repetidas ocasiones que el *irecha* gobernaba en sustitución del dios patrono: “decía esta gente que el que era *cazonci* estaba en lugar de Curicaveri”.³⁹ Aunque a su cargo se encontraba igualmente el culto de otros dioses, entre todos ellos, el mandatario *uacúsecha* representa principalmente a la deidad solar. A esto se suma la mención de que el nuevo señor “ha de tener cargo en nombre de Curicaveri y sus hermanos y la diosa Xaratanga”.⁴⁰ Y, aunque de manera metafórica, la retórica indígena pareciera indicar que, así como el sol ilumina los cielos, el *irecha* es la luz de su pueblo. De suerte que, al morir un gobernante, los otros señores se preguntan: “¿Cómo ha de quedar desierta esta casa? ¿Ha de quedar oscura y de niebla?”.⁴¹

³⁸ Danièle Dehouve, “La realeza sagrada en las comunidades indígenas mesoamericanas”, en www.danieledehouve.com/images/.../dehouveRealezaCORR.pdf, 2006, p. 2.

³⁹ Alcalá, *Relación...*, f. 6, 17v.

⁴⁰ Alcalá, *Relación...*, f. 34.

⁴¹ Alcalá, *Relación...*, f. 32v.

También existen casos en que la deidad y el gobernante parecen tan próximos que las cualidades del uno tienden a atribuirse al otro. Así, después de haberlo engañado su mujer Tariacuri dice: “esta afrenta no se ha hecho a mí sino a Curicaveri”.⁴² A la inversa se supone que “los dioses del cielo le dijeron [a Curicaveri] cómo había de ser rey y que había de conquistar toda la tierra”.⁴³ Incluso, en algunos casos, las normas de etiqueta que se observan para con el *irecha* parecen más propias al trato con lo divino que a la simple interacción con otro ser humano. Por eso se nos dice que “cuando algún señor había de hablar con el *cazonci*, quitábase el calzado y poníase unas mantas viejas y apartados de él le hablaban”.⁴⁴ “Decían los naturales: —¿Quién se ha de atrever ni aun mirarles la cara a estos reyes?”⁴⁵

Aun muerto el señor es tratado como una divinidad, pues, más allá de las suntuosas exequias que usualmente se hacen a los gobernantes, se nos especifica que después de su cremación “tomaban aquellas cenizas, con aquel bulto así compuesto, un sacerdote de los que llevaban los dioses a cuestras, y poníanselo a las espaldas; y así lo llevaban a la sepultura”.⁴⁶ Otra fuente parece además advertir que los objetos de los señores pasados eran como reliquias para sus súbditos: “Hacia el lugar de Thatziuararo está otro cerrito donde están todos los instrumentos lo que festejaban los antiguos a sus reyes y hacia el puesto de Vareguéquaro está un cerrito y cimientos puestos donde estaba toda la grandeza del rey Harame”.⁴⁷

Siendo que la divinidad tutelar es igualmente un emblema de la nación, entre las obligaciones principales del *irecha* figuraban tanto la administración de su culto como la expansión territorial a través de la actividad bélica. Al respecto la *Relación* nos dice que “todo su ejercicio era entender en las fiestas de los dioses, y de mandar traer leña para los *cues* y de enviar a los guerras”.⁴⁸ Una vez alzado el nuevo *cazonci*, lo primero que hacía era llevar leña a los templos, luego hacía un convite general al que venía la gente con regalos y, por último, iba a hacer la guerra para obtener cautivos sacrificiales. “Después decía que quería ir de caza [...] E íbase derecho a una frontera que estaba cerca, de sus enemigos, Cuinacho, y hacía allí una entrada de presto y tomaba cien cautivos o ciento cincuenta”.⁴⁹

⁴² Alcalá, *Relación...*, f. 90.

⁴³ Alcalá, *Relación...*, f. 6.

⁴⁴ Alcalá, *Relación...*, f. 13. Es la misma cortesía que tuvo el gobernante tarasco con Cortés.

⁴⁵ *Códice Plancarte...*, p. 10.

⁴⁶ Alcalá, *Relación...*, f. 11.

⁴⁷ *Códice Plancarte...*, p. 8-9.

⁴⁸ Selser, “Los antiguos habitantes de Michuacan”, p. 202. “La principal función del *cazonci* era, por lo tanto, la de alimentar a los dioses”. Espejel, *La justicia y el fuego...*, 210.

⁴⁹ Alcalá, *Relación...*, f. 33-35v.

La encarnación de la divinidad también tiene una manifestación material, misma que se concretiza en la custodia del bulto sagrado por el gobernante. Así, “decía en su tiempo esta gente, que los que habían de ser señores, que habían de tener consigo a Coricaguero y que si no le tenían no podían ser señores. Y por eso le guardaban los señores con mucho cuidado y después sus hijos”.⁵⁰ La posesión de una materialización de la deidad es tan importante que ésta puede incluso ser fraccionada a fin de que se transmita el cargo señorial. Esto se constata en tres ocasiones en la *Relación de Michoacán*:

[Tariácuri dice a Chapa:] –Yo te quiero dar una parte de mi dios Curicaveri, a éste traerás leña del monte.

[Más tarde, Tariácuri dice a sus sobrinos:] –Yo os quiero dar una parte de Curicaveri, que es una navaja de las que tiene consigo; y esta pondréis en mantas y la llevaréis allá y a esta traeréis vuestra leña y haréisle un rancho y un altar donde pondréis esta navaja.

Solía esta gente, en su tiempo, cuando los enviaba el *cazonci* u otro señor, a morar a otra parte, los que iban llevaban alguna piedra que estaba con su dios o parte de él y donde asentaban ponían nombre del dios que llevaban de sus pueblos y le decían las mismas fábulas y hacían las mismas fiestas que en sus pueblos propios.⁵¹

Todavía en la década de 1960, en Ihuatzio, se daban a guardar las imágenes a las autoridades cívico-religiosas: “Las personas distinguidas tienen funciones religiosas y ceremoniales además de las que son para nosotros funciones administrativas ordinarias [...] Es lógico que las imágenes se guarden en casa de los comisionados, si los santos están incorporados a la vida de la comunidad”.⁵²

Incluso contamos con evidencias de que al menos algunos gobernantes suponían estar dotados de ciertos poderes sobrenaturales.

[Vacusticátame] mostró cómo se volvía sol, luna, estrella, águila, halcón, pájaro, aire, fuentes de agua, árbol, pescado, todo eso mostró y después de todo esto mostró la estatua de Thiime [“ardilla negra”]. Y mandó que ya llegó el gobierno de esta ley y mandó juntasen todos los naturales varones de todos lugares [...] En todos los montes y cerritos puso una flecha para que le reconozcan por

⁵⁰ Alcalá, *Relación...*, f. 109v.

⁵¹ Alcalá, *Relación...*, f. 109v, 118v, 96v.

⁵² Zantwijk, *Los servidores de los santos...*, p. 164-167.

rey y le den vasallaje volviéndose a Tzintzuntzan otra vez puso una flecha delante de todos sus vasallos clavada en el suelo la que se convirtió en agua.⁵³

También tenemos el caso, tal vez único, de un personaje que actuaba a la vez como sacerdote y gobernante. Se dice de Zurumban “que él es señor” y “que era sacerdote de Xaratanga”.⁵⁴ Asimismo, se sugiere que, en su rol de *axámencha*, el común de los señores estaba dotado de ciertas funciones sacerdotales.

Otros textos dejan en claro que algunos dirigentes tenían la facultad de dialogar con las divinidades.

Dicen estos viejos, antiguos y modernos, que [des]de el t[iem]po de su gentilidad y des[de] el tiempo del capitán Tiripitio, hasta que entraron en esta tierra los frailes, y muchos días después, en el cerro arriba nombrado de los Chichimecas, andaba un [h]ombre feo, amarillo atiriciado, y que siempre hacía su habitación en él y bajaba y subía, de forma que lo v[e]ían. Y, así, se cree y se tiene por cierto q[ue], porque se le aparecía muchas veces al capitán Tiripitio y tenía con él particular amistad, se puso el nombre conforme a la color que tenía aquella fantasma o diablo, que era atiriciada; porque ya queda d[ic]ho que la significación deste nombre, Tiripitio, es como decir ‘cosa dorada’ o ‘atiriciada’ [...] Mandábales este enamorado infernal que siempre fuese uno dellos al cerro de su habitación a hablarle y a saber cosas dél, que les convenía [...] Y el atiriciado le decía el indio que había de vivir mucho o poco y el que había de ser rico o pobre [y] el que había de ser hombre sano o enfermo.⁵⁵

La *Relación de Tuzantla* dice sobre los dioses Curisticaheri y Urindecahuecara “muchas veces en sueños, les hablaban [a los señores], dándoles las gracias de sus sacrificios”.⁵⁶

De hecho, en ciertos momentos la *Relación de Michoacán* nos deja ver que sólo a través del contacto con la sobrenaturaleza era legítimo adquirir el poder señorial.⁵⁷ Así, se cuenta que después de autosacrificarse y haber ofrendado grandes cantidades de leña, los sobrinos de Tariácuri sueñan el encuentro con sus divinidades; es durante este episodio que los númenes solicitarán a los futuros gobernantes

⁵³ *Códice Plancarte*..., p. 12-13.

⁵⁴ Alcalá, *Relación*..., f. 79.

⁵⁵ “Relación de Tiripitio” en *Relaciones geográficas del siglo XVI*..., p. 348-349.

⁵⁶ “Relación de Tuzantla” en *Relaciones geográficas de siglo XVI*... v. II, p. 157.

⁵⁷ Alcalá, *Relación*..., f. 116-123v.

una serie de ofrendas a cambio de los atributos señoriales.⁵⁸ Contamos con otros casos de encuentros sobrenaturales ligados a la adquisición del cargo señorial.⁵⁹ Incluso, a manera de contraste, se nos presenta el ejemplo de Tariácuri quien, a pesar de haber realizado numerosas ofrendas y sacrificios, no parece haber tenido ninguna revelación.⁶⁰ En el caso de Ticatame, no se nos dice específicamente que este haya tenido un sueño iniciático, mas en su adquisición de la condición de señor también entra en juego el contacto directo con la deidad, mismo que se encuentra igualmente asociado a la penitencia y la acción ofrendaria.⁶¹

Él empezó su señorío donde llegó al monte llamado Uirugarapexo, monte cerca del pueblo de Zacapo Tacanedan. Pues pasándose algunos días como llegó a aquel monte, supiéronlo los señores llamados Zizanbanchan, estos que aquí nombro eran señores de un pueblo llamado Naranjan [...] Era venido [a] aquel monte sodicho Hireticatame y que había traído allí a Curicaueri su dios, en Uiringuaranpexo [...] Hireticatame trae leña para los fogones de Curicaueri todo el día, y la noche pone incienso en los braseros o pilas los sacerdotes, y hacen la ceremonia de la guerra y va a los dioses de los montes.⁶²

Todavía en el siglo XX se registraron creencias de este tipo en la región lacustre de Michoacán. La “elección divina” del mandatario se constata en el caso de un personaje que rechaza el cargo de alcalde de Ihuatzio: “Con el incidente, su prestigio social bajó de tal manera que tuvo que acelerar sus arreglos y salir cuanto antes de esa situación insostenible, pero antes de que pudiera realizar sus planes [y emigrar a Pátzcuaro], los dioses comenzaron a castigarlo (según los decires del pueblo). Su mujer y su hija cayeron gravemente enfermas”. La situación se solucionó así: “El hijo tomó la comisión y el padre aceptó cubrir la mayor parte del gasto. Entonces el hijo se dirigió a la Iglesia y se llevó las tres imágenes a casa [...]

⁵⁸ Alcalá, *Relación...*, f. 123v. Dicho sea de paso, se observa la imagen de los dos sobrinos de Tariácuri auto-sacrificándose y teniendo la visión de sus respectivas deidades tutelares; Curicaueri y Xaratanga. Más adelante, este último punto será tratado con mayor detalle.

⁵⁹ Alcalá, *Relación...*, f. 11v

⁶⁰ Alcalá, *Relación...*, f. 124v.

⁶¹ En mi opinión, el “contacto directo” no implica una clase específica de estado de conciencia alterada sino que se trata de la simple creencia en un encuentro visible, auditivo y palpable con lo sobrenatural.

⁶² Alcalá, *Relación...*, f. 62v.

A los tres días de aceptado el cargo, las dos enfermas empezaron a recobrar la salud”.⁶³

Sin embargo, a pesar de la proximidad entre el *irecha* y la deidad, en ningún momento parece sugerirse una total identificación; nunca se llama al gobernante Curicaueri —cosa que sí sucede con algunos ritualistas—, no se le denomina “dios” y, en todo momento, se establece con claridad que él “está en lugar de Curicaveri”. Al mismo tiempo, ningún dato nos asegura que todos los gobernantes estuvieran igualmente dotados de poderes sobrenaturales que los verdaderos especialistas rituales. Sino que, por el contrario, era usual que se valieran de intermediarios para comunicar con las divinidades patronas: “Había hechiceros para hablar con la piedra q[ue] tenían por dios, y q[ue] estos daban a entender q[ue] respondía”.⁶⁴ En otra ocasión, resulta evidente que, además de tener un contacto privilegiado con la sobrenaturaleza, el ritualista es capaz de ver y entender cosas que el gobernante no.

Dieronle parte al rey Tzitzispandáquare [de una visión sobre la conquista española], preguntóles el rey que de dónde salían tales nuevas, respondieron ellos que fueron revelados por tres diablos que allí estaban en aquel lugar y que eran tan valientes los diablos que en contorno andaban tres veces al día que no les quedaba rincón del mundo por chico que fuera y que estos dijeron que en toda esta tierra se han de llenar pueblos y lugares de hombres con sombreros de fierro y que andaban encima de unos *tuytzes* que son caballos.⁶⁵

La carencia de poderes sobrenaturales es claramente expuesta al menos en el caso de Tariácuri, pues nuestras fuentes indican que éste tuvo que valerse de artilugios para hacer creer a sus enemigos que tenía control sobre las aves de rapiña.

Vino Tariácuri con su gente al monte Arizizinda, monte de Pazcuaro. Y a la media noche empieza a tocar su silbatillo encima del monte, que contrahacía las águilas; y oyeron aquellos silbos a la media noche los de Curinguaro que tenían el asiento de Pazcuaro y levantáronse todos y fuéronse a su pueblo con gran

⁶³ Zantwijk, *Los servidores de los santos...*, p. 164-167. Considerando que la deidad patrona se construye como una especie de proyección del pueblo, no es sorprendente que el mismo mandatario aparezca como símbolo de su señorío. La identificación entre él y el *cazonci* es tal que, como lo atestigua la *Relación de Michoacán*, ante la inminente conquista española, el último gobernante intentó suicidarse en la laguna; Alcalá, *Relación...*, f. 45v-47.

⁶⁴ “Relación de Zapotlán” en *Relaciones geográficas del siglo XVI...*, p. 391.

⁶⁵ *Códice Plancarte...*, p. 9-10, 14-15.

polvareda que iban levantando; y los isleños se entraron en la laguna, que hacían espumas al entrar; y los de Tariaran se fueron también a su pueblo e iban haciendo polvareda, huyendo.⁶⁶

Asimismo, vemos que el gobernante no es la deidad ni se encuentra en mayor relación filial que cualquiera de sus subordinados. Lo que es “sagrado”, más que el individuo que lo asume, es el cargo señorial en sí, pues es el dios quien designa al *irecha*: “—No sé quien será el que señalará por rey nuestro dios Curicaveri”.⁶⁷ Esta cualidad del cargo gubernamental parece tan fundamental que incluso la encontramos entre los p’urhépecha de nuestros días.

Allá en el [cerro] Tzirate, cuando venía el cura se apareció, allá en ese cerro, se abrió una piedra muy grande de cantera, y en medio estaba el cristo, que es el que está en el atrio de la iglesia, ya hasta el día de hoy allá es a donde se va a pedir el cargo.⁶⁸

A partir de la lectura de las fuentes p’urhépecha, y en particular de la *Relación de Michoacán*, Seler declara que “la función del rey era sacerdotal en primer lugar”.⁶⁹ Pollard Perlstein va un poco más lejos al decir que “en la cima de la jerarquía [religiosa] se encontraba el rey, quien como la representación terrestre de Curicaveri participaba en todos los rituales principales”.⁷⁰ Y Jacinto Zavala, sobreinterpretando aún más los datos, afirma que “por lo menos hasta Tariácuri, el rey tenía al mismo tiempo el papel de sacerdote y hechicero (shamán)”.⁷¹

Sin embargo, resulta claro que, en los tres casos, no se trata más que de una exageración. Hemos visto, para empezar, que aun si algunos gobernantes estaban efectivamente dotados de atributos sobrenaturales, esto está lejos de constituir una mayoría. En cuanto a su rol de sacerdote es preciso señalar que, aunque sí existen menciones de *irecha*-sacerdotes, en la mayoría de los casos sus funciones más bien parecen haber estado limitadas a la actividad sacrificial. A pesar de dichas participaciones, los gobernantes se presentan como subordinados al alto clero cuando se

⁶⁶ Alcalá, *Relación...*, f. 100v.

⁶⁷ Alcalá, *Relación...*, f. 38v.

⁶⁸ Karla Katusca Villar Morgan, *Ch’anantirakwa: un caso de tradición oral purépecha*, México, ENAH, INAH, SEP, p. 28-29.

⁶⁹ Seler, “Los antiguos habitantes de Michuacan”, p. 202.

⁷⁰ Pollard Perlstein, *Tariacuri’s legacy...*, p. 145.

⁷¹ Jacinto Zavala, *Mitología y modernización...*, p. 25.

trata de materias religiosas: “El sumo sacerdote Curicaneri [tal vez, Curicaueri] (que así se llamaba) era tan venerado, que el rey le visitaba y le hablaba de rodillas, visitándolo cada año; y el visitarle era irle a pagar las primicias”.⁷²

LA FUNCIÓN “SAGRADA” DEL *IRECHA* Y OTROS CASOS MESOAMERICANOS

López Austin ya ha mostrado que aunque en ambos casos existió un “fundamento mágico-religioso del poder”, los gobernantes p’urhépecha parecen haber sido imaginados de un modo diferente a los de los quichés.⁷³ A diferencia de lo que sucede con los p’urhépecha los ancestros de los gobernantes son pensados como directamente creados por los dioses –“sin padre ni madre”– y por consiguiente se encuentran dotados de numerosas facultades sobrenaturales. Por nuestra parte, hemos podido observar que, con cierta recurrencia, las fuentes guatemaltecas aluden a la existencia de señores-*nahualli*.⁷⁴ Entre los mayas-quiché, los *nahual-ahaw* parecen haber estado organizados en linajes que derivan de los toltecas y se remontan hasta el mítico rey Q’uq’Kumatz.⁷⁵

Sin embargo, si contrastamos el caso p’urhépecha con lo observado por Graulich entre los mexicas, podemos ver una gran cantidad de similitudes, incluso en detalles tan sutiles como los tropos. En ambos casos se trata de personajes que representan principalmente a deidades solares y los dos son metafóricamente citados como luces

⁷² Alonso de la Rea, *Crónica de la orden de N. seráfico P. S. Francisco, Provincia de S. Pedro y S. Pablo de Mechoacan en la Nueva España*, Patricia Escandón (ed.), Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996, p. 82.

⁷³ López-Austin, “El fundamento mágico-religioso del poder”.

⁷⁴ Roberto Martínez González, *El nahualismo*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas e Instituto de Investigaciones Históricas, 2011. El término *nahualli* es una palabra de origen náhuatl cuyo significado, aun desconocido, parece ser próximo a las nociones de “cobertura” o “disfraz”. Como se sabe, dicho vocablo, además de designar a una especie de hechicero transformista (a veces llamado hombre-*nahualli*), es muchas veces aplicado a una suerte de *alter ego* o doble, generalmente animal, que se encuentra tan íntimamente ligado a la identidad personal que todo mal que afecte al *nahualli* tendrá una repercusión en su contraparte humana.

⁷⁵ “Título de Pedro Velasco”, en *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapan Guatemala*, Robert Carmack y James Mundloch (eds.), México, UNAM, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1989, p. 174, f. 1v; p. 175 f. 3r. “Testamento de los Xpantzay”, en *Crónicas indígenas de Guatemala*. Adrián Recinos (ed.), Guatemala, Editorial Universitaria, 1957, p. 123; “Título de Yax”, en *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapan Guatemala*, Robert Carmack y James Mundloch (eds.), México, UNAM, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1989, p. 84.

de sus pueblos. Se dice que a ninguno de tales gobernantes era posible mirar a la cara y sus súbditos estaban obligados a entrar a sus palacios descalzos.⁷⁶

En algunas ocasiones se menciona a los gobernantes aztecas como poseedores de cualidades divinas, sin embargo, también se conocen relatos en los que los propios señores parecen haberse esforzado por distinguirse de la divinidad, explicándose además con claridad que tomarse por dios era una actitud reprochable. Otras veces se cita a algunos *tlatoque* como *nahuales*, mas parece evidente que en la mayoría de las ocasiones estos no lo eran más que un modo metafórico —como cobertura o disfraz de las deidades— ya que muchas veces vemos a los señores teniendo que recurrir a verdaderos ritualistas para acceder a conocimientos ocultos o entrar en comunicación con los dioses que ellos mismos suponen encarnar.

A partir un cuidadoso análisis de las fuentes del siglo XVI Graulich muestra que, más que pensársele como una divinidad, el gobernante era considerado como su representante; es la divinidad quien designa al rey y, por ello, éste actúa como su imagen, su lugarteniente, su sustituto. El hombre no es más que un hombre pero su función es divina. Una parte de divinidad entra en él al momento de su elección y es esta cualidad la que permite al pueblo responsabilizarlo del mantenimiento del orden divino: mantener la estructura del cosmos a través de la guerra y los sacrificios y conservar el orden social a través de leyes y castigos. Es en tales condiciones que, como en el caso p'urhépecha, una parte de las obligaciones del *tlatoani* estaba asociada a la penitencia, el autosacrificio y el culto a las deidades. En el cumplimiento de dichas funciones se suponía que, al menos, algunos soberanos tenían constante comunicación con sus deidades.⁷⁷

Aun si definitivamente la función del *irecha* es más próxima a la del *tlatoani* mexicana que a la del *ahaw* quiché, aquí tampoco parece haber una equivalencia total. Pese a que las fuentes mexicas son mucho más abundantes que las michoacanas, no parece ponerse tanto énfasis en la necesidad del contacto directo con los dioses para la adquisición del cargo señorial. Al igual que en Michoacán los reyes mexicas tuvieron funciones sacrificiales —e incluso se conocen casos de reyes que antes fueron sacerdotes— pero, a diferencia de lo que sucede con nuestro caso de estudio, aquí sí se establece que éstos podían tener una participación directa en el sacrificio humano.⁷⁸ Por último, parece ser que aunque ambos eran en cierto modo asimilados a las

⁷⁶ Graulich, “Dualities in Cacaxtla”, p. 94-118 ; “La royauté sacrée chez les Aztequès de Mexico”, p. 99-117 ; “El rey solar en Mesoamérica”, p. 14-49.

⁷⁷ Graulich, “La royauté sacrée chez les Aztequès de Mexico”, p. 99-117.

⁷⁸ Véase Diego de Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la tierra firme*. Ángel María Garibay K. (ed.), t. I y II. México, Ed. Porrúa, 1967, t. 1, cap. 44.

divinidades representadas durante sus respectivos funerales, en el caso p'urhépecha parece haber una mayor identificación con lo divino que con alguna divinidad particular —el *irecha* es transportado por un cargador de los dioses, el *tlatoani* es vestido como deidades específicas.

Así, este ejercicio nos permite mostrar que aunque en Mesoamérica existe un continuo en el “fundamento mágico-religioso del poder”, también se observa una cierta variación tonal, pasando de una mayor divinidad entre los mayas a una menor carga sobrenatural entre los mexicas. Todos los soberanos parecen asimilarse a la sobrenaturaleza más el grado de identificación aparenta ir de la simple representación hasta la casi fusión con ella.

INICIACIÓN Y CONTACTO DIRECTO EN EL ANTIGUO MICHOACÁN

Dado que las descripciones más detalladas conciernen la iniciación de Hiripan y Tangaxoan partiremos de este caso para tratar de comprender el modo en que los gobernantes se ligaban a su deidad tutelar. Dicho episodio tiene lugar sobre un cerro tras un cierto periodo de ayuno en una cavidad rocosa.

[Cuenta Tangaxoan:] Traspúseme un poco durmiendo; y así de improvviso, vi venir una persona, una vieja que no sé quien era: la cabeza cana a trechos y unas naguas de yerbas, de una manta basta, puestas y otra manta de lo mismo, que traía cubierta. Y llegose a mí y empujome y díjome: —Despierta Tangaxoan, ¿Cómo dices que eres huérfano y duermes? Despierta un poco. Mira que yo soy Xaratanga. Ve por mí y limpia el camino por donde tengo que venir. Yo estoy en el pueblo de Tariayarán, limpia a donde tengo que estar y ve a mirar aquí debajo de este monte, donde está cerrado con zarzas, y verás el asiento de mi cu. [...] Limpia todo aquel lugar donde yo estuve otra vez y tórname a traer a Michoacán, que ya no saca provecho de mí mi madre, que no me temen, ya no hay quien haga traer leña para mis cúes. Hazme esta merced y [...] yo también te haré merced: que yo haré tu casa y tus trojes y estarán mantenimientos en ellas, y haré que tengas mujeres en encerramiento en tu casa y andarán viejos por tu casa y será muy grande la población. Y pondrete orejeras de oro en tus orejas y brazaletes de oro en los brazos. Y díjole que le daría todas las insignias de los señores. Esto es lo que soñé padre.

[Hiripan cuenta:] Yo también estaba al pie de una encina [... en mi sueño] no sé quien vino que parecía un señor, que estaba todo entiznado, el cuál llegó a mí y tenía un cuero blanco por guirnalda y un bezote pequeño y díjome: —Despierta Hiripan. ¿Cómo dices que eres huérfano? ¿Pues cómo duermes? ¡Despierta!

Yo soy Curicaveri ponme plumajes en la cabeza y en las espaldas, plumajes de garzas blancas, hazme merced y yo también te haré merced y te haré tu casa y trojes y estarán mantenimientos en tus trojes y ensancharse ha tu casa y tendrás esclavos en tu casa y viejos. Y yo te haré merced, que te pondré orejeras de oro en las orejas y plumajes en la cabeza y collares en la garganta. Y esto será así Hiripan.⁷⁹

Todavía, en Comachuen, quienes asumen un cargo voluntario argumentan hacerlo porque en sueños se les apareció el santo correspondiente.⁸⁰

Cuando comparamos las diferentes narraciones de contactos directos con las divinidades que aparecen en las fuentes, encontramos dos elementos que tienden a mantenerse constantes: el descubrimiento de las deidades en un cerro —que también se presenta en el encuentro de Curicaueri por Ticatame y el hallazgo de los ídolos en la fundación de Pátzcuaro— y la presencia de la sobrenaturaleza al pie de un encino —que no sólo se ve en el caso de los sobrinos de Tariácuri y la mujer poseída por Cueráuaperi, sino también en las apariciones de vírgenes milagrosas entre los p'urhépecha contemporáneos.⁸¹ A ello se suma que el uso iniciático de oquedades naturales figura tanto en el relato de ascensión de Hiripan y Tangaxoan como en el caso de ciertos ritualistas contemporáneos.⁸²

Esto nos muestra que tales eventos forman parte de un mismo sistema representacional y, por consiguiente, las similitudes o diferencias entre ellos pueden ayudarnos a comprender la singularidad del contacto directo del gobernante con la deidad.⁸³

En primer lugar tenemos el caso de la manceba del señor de Ucareo a la que “toma” la diosa Cueráuaperi para revelarle la llegada de los españoles.

Entonces púsola allí y desatose una jicala, como escudilla, que tenía atada en sus naguas, y tomó agua y lavó aquella jical, y echó un poco de agua en ella y echó

⁷⁹ Alcalá, *Relación...*, f. 122v-124v.

⁸⁰ Villar, comunicación personal, 2012.

⁸¹ Alcalá, *Relación...*, f. 37v, 72v, 62v, 116-124v; Juan Gallardo Ruiz, comunicación personal, 2009. Incluso, en la estación rupestre de Caránguirio, Michoacán, pudimos observar el grabado contemporáneo de una Virgen de Guadalupe al pie de un encino.

⁸² Velásquez Gallardo, *La hechicería en Charapán...*, p. 124-132; Nicolás León, “Los indios tarascos del lago de Pátzcuaro”, *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía* 1934, v. 1, p. 162.

⁸³ Por su semejanza, algunas de las etapas de la iniciación de estos personajes parecen recrear los episodios más importantes de la historia mítica uacúsecha; el encuentro de la divinidad en el cerro Zacapu-Pátzcuaro, la erección de templos, la guerra y el primer sacrificio, etcétera.

dentro de la jical una como simiente blanca e hizo un brebaje y dióselo a beber [a] aquella mujer y mudole el sentido [...] Y fuese por el camino aquella mujer y luego [se] encontró en el camino con una águila que era blanca y tenía una berruga grande en la frente. Y empezó el águila a silbar y a enherizar las plumas y con unos ojos grandes, que decía ser el dios Curicaberi [...] Díjole el águila: –sube aquí encima de mis alas [...] Levantose el águila con ella y empieza a silbar y llevola a un monte [llamado Xanóata hucazio], donde está una fuente caliente que hay en ella piedra azufre, y llevola por aquel monte volando con ella [...] Vio aquella mujer que estaban asentados todos los dioses de la provincia.⁸⁴

La diferencia principal con el caso de nuestro interés es que, no habiendo un pacto explícito entre la muchacha y la deidad, lo relatado se queda en el ámbito de la eventualidad. En cambio, con los futuros gobernantes vemos que aunque se trata de un contrato personal entre el humano y la deidad las obligaciones que se derivan son cumplidas de manera colectiva –el gobernante no es el único que ofrenda al dios sino también el pueblo en general. De hecho, parece ser que los beneficios adquiridos no sólo atañen a los pactantes sino que, de algún modo, también afectan a sus descendientes gobernantes, pues para la elección de un nuevo *cazonci* se habla del deber de aportar leña a los templos, de las incursiones militares que hacía el recién electo para obtener cautivos sacrificiales y de una cierta velación en la casa de los *papas* de Curicaueri, pero en ningún momento se dice que haya debido entrar en contacto directo con los dioses.⁸⁵ Un último detalle a agregar es que tras la elección de un nuevo *cazonci* los otros señores no se ven en la necesidad de entablar una alianza con la deidad sino que, en lugar de ello, optan por pactar directamente con el mandatario –el que está en lugar de Curicaueri.⁸⁶

En segundo sitio tenemos que, para poder asumir su función, en época contemporánea, algunos de los *sikwamecha* debían entrar en contacto directo con una divinidad, parecida al demonio cristiano, llamada Terungutpiri. En el pacto iniciático, “el aprendiz le pedirá que le de los poderes mágicos para poder hechizar y curar a una persona. Terungutpiri le contestará que sí le ayudará, pero con la condición de que mate a la gente por medio de hechizos. Si el aprendiz acepta, el contrato está hecho”.⁸⁷ Por su rol de sanador podemos suponer que, aunque se trate de una relación individual, los beneficios de la función adquirida por el *sikwame* se derraman

⁸⁴ Alcalá, *Relación...*, f. 36-37v.

⁸⁵ Alcalá, *Relación...*, f. 32-35v.

⁸⁶ Alcalá, *Relación...*, f. 34v-35v.

⁸⁷ Cabe aclarar que el contacto con las deidades no es suficiente para adquirir este rol sino que, además, se requiere pertenecer a una familia de *sikwamecha*, poseer rasgos físicos específicos, ser de

hacia la totalidad de la comunidad y, por tal razón, su costo también debe ser pagado por ella. Aunque aquí sí existe un pacto explícito es importante resaltar que el contrato entre el especialista y numen es individual e intrasmisible y, por consiguiente, cada nuevo ritualista debe entablar su propia negociación. A pesar de que tal episodio no es suficiente para la obtención del poder sobrenatural, cabe aclarar que para el *sikwame* el resultado de la alianza es la adquisición de un rol diferente mientras que, como se ha dicho antes, conocemos casos de individuos que, ya siendo *cazonci*, seguían buscando el encuentro con los dioses.

La última clase de contacto directo descrita por las fuentes no se refiere a un episodio iniciático sino a ciertos personajes, llamados *curich* o *curitiecha*, específicamente dedicados a la posesión y la difusión de los mensajes que recibían de las deidades.

Revestíase el demonio en uno de los indios que estaban dedicados para los templos, como n[uest]ros sacerdotes, y aquel, a voces, como predicador, puesto en lo alto del *cuy*, hablaba al pueblo [...] Lo que les decía era que le sacrificasen sangre los naturales deste pue[bl]o y que, para ello, se horadasen las lenguas y las orejas, y que a los que cautivaban en las guerras, q[ue] los abriesen por las costillas del lado izquierdo y les sacasen el corazón y se lo ofreciesen [...] El nombre de los sacerdotes, si así se les puede llamar, era *curich* [...] Cuando les hablaba y predicaba, estaba dentro dellos su dios [...] Entendían que aquella habla no era de hombre humano ni, las palabras que les decía, no eran conforme a como después les hablaba.⁸⁸

Se reconoce un componente hereditario tanto en los *curitiecha* como en los gobernantes.⁸⁹ En ambos casos se supone que en el cuerpo del individuo se manifiestan tanto la personalidad humana como la sobrenatural.⁹⁰ Entre otras cosas, la presencia de la divinidad en el cuerpo del *cazonci* se deduce del hecho de que, tras

“sangre fuerte” y pasar por un proceso de aprendizaje con un especialista más experimentado. Velásquez Gallardo, *La hechicería en Charapán...*, p. 124-132.

⁸⁸ “Relación de Tiripitio”, en *Relaciones geográficas...*, p. 341-342.

⁸⁹ Alcalá, *Relación...*, f. 11.

⁹⁰ *Relación de Tiripitio*, en *Relaciones geográficas...*, p. 348. En la adquisición del poder señorial existe un cierto componente hereditario que, aunque socialmente valorado, no parece indispensable: “¡Dichoso aquel que ha de ser rey! O este que lo ha de ser quizá no es señor mas de baja suerte y uno del pueblo, por la mucha leña que habrá traído a los *cues* de Curicaueri, y será algún pobre o algún miserable el que ha de ser rey”. Alcalá, *Relación...*, f. 77v. En otra ocasión, Tariácuri cuenta: “—Uno de ellos un señor de Hetoquaro llamado Chapa una cosa me dijo de importancia: que era esclava su madre y no le obedecen por haber nacido de parte de esclava”. Alcalá, *Relación...*, f. 102.

la muerte, sus restos se conviertan en reliquias. A ello se suma que, según las fuentes, también los mandatarios tenían funciones sacerdotales; se pudiera objetar que la *Relación de Michoacán* no incluye al *cazonci* entre los *curitiecha* sino entre los *axámencha*, “sacrificadores”, sin embargo, es preciso aclarar que, como apunta Espejel, los atributos de estas dos clases tienden a confundirse.⁹¹

La diferencia fundamental entre el sacerdote y el señor es que a través de la posesión el primero encarna a la deidad mientras que el segundo se conforma con representarla; es su modelo y sustituto. En el proceso iniciático señorial el contacto es el medio que hace posible la alianza en tanto que en el sacerdocio éste es la finalidad misma de la acción ritual.

En resumen, podemos observar que aunque la alianza sólo concierne al *cazonci* y la divinidad, las obligaciones que de ella se desprenden involucran a la totalidad de la colectividad. No se trata de hechos singulares sino que cada nuevo encuentro contribuye al reforzamiento de los vínculos entre el dios y un linaje particular, de tal modo que, cuando muere un señor, la alianza le sobrevive. Por último, notamos que, a diferencia de otros casos, el contacto directo que los gobernantes tarascos establecen con sus deidades tutelares no determina su función, sino su legitimidad —puesto que algunos nunca lo consiguieron.

La pregunta que ahora tocaría resolver es; ¿qué tipo de relación es la que establece el vínculo entre el gobernante y la divinidad patrona?

LA ALIANZA DIVINA

López Austin explica la relación con la deidad patrona en términos de una “fuerza” o “poder” que se infundía en cada uno de los miembros de la colectividad. Este vínculo se transmitía por herencia tanto patrilineal como matrilineal, pero el producto del matrimonio con extranjeras implicaba, por la mezcla, el empobrecimiento de dicho capital. En este esquema, no todos los individuos de una colectividad mantenían las mismas relaciones con el dios, sino que quienes entraban en contacto directo con él adquirirían una parte de su poder. Asimismo, sus descendientes estaban dotados de una facultad especial para comunicarse con lo divino y, en razón de ello, eran más aptos para mandar. La ofrenda de fuego y la penitencia ayudarían a estrechar la relación entre el mandatario y la deidad, mientras que las actitudes antisociales, como el adulterio y la embriaguez, tenderían a debilitarla. La existencia de un linaje estaría dada por una secuencia de señores íntimamente ligados al dios tutelar: “Son los señores, más bien, recipientes de energía. No había, pues identifi-

⁹¹ Espejel, *La justicia y el fuego*, p. 223-224.

cación absoluta, aunque sí la noción de fuerza que penetraba y enriquecía al gobernante”. Dicha fuerza no era infinita sino que, siendo muy viejo el señor, ésta comenzaba a extinguirse y, por tal motivo, era común que se transmitiera el cargo a la generación siguiente estando en vida el *irecha* antecesor.⁹²

Sin embargo, aunque pensar los mecanismos de legitimación del gobierno en términos de una fuerza, poder o fuego divino resulta sumamente ilustrativo, es importante señalar que nuestra fuente jamás lo refiere así; es más, los vocablos “fuerza” y “poder” se encuentran absolutamente ausentes en la *Relación de Michoacán*. Es por ello que, en lugar de plantear el problema en términos esenciales, nosotros hemos preferido abordarlo a partir de un enfoque relacional.

Partiendo del supuesto de que la socialización con la sobrenaturaleza toma como modelo las relaciones que los humanos establecen entre sí, tendríamos que comenzar por ver qué tipos de alianza son las que describen nuestras fuentes; al respecto, la *Relación de Michoacán* nos ofrece dos opciones, el matrimonio y algo que pudiéramos denominar el “hermanamiento”.

Si comparamos las descripciones de los casamientos con los relatos iniciáticos de los gobernantes podemos encontrar varias similitudes. Para ello, tomaremos de nuevo como ejemplo el caso de Hiripan y Tangaxoan pues es, por mucho, el mejor documentado (ver cuadro 4).

El primer paso en la alianza sobrenatural es el ofrecimiento de sangre, leña y alimentos a la deidad. Paralelamente, las negociaciones matrimoniales solían empezar con una serie de regalos al futuro suegro.⁹³ Aparentemente, más que un intercambio, aquí debió tratarse de una negociación, pues, así como un hombre no está forzado a entregar a su hija al primero que lo solicite, la ofrenda, por cuantiosa que sea, no obliga a la deidad a responder (véase, por ejemplo, el caso de Tariácuri). Al menos, en lo tocante a los futuros gobernantes, la generosidad del don debió ser de gran importancia pues sabemos que, a veces, esta actividad podía prolongarse por años.⁹⁴ En el caso de Hiripan y Tangaxoan el episodio ofrendario concluye con la recepción de un fragmento del bulto sagrado, la erección de templos y el inicio del sacrificio,⁹⁵ nótese que con Tariácuri sucede más o menos lo mismo,

⁹² López-Austín, “El fundamento mágico-religioso del poder”, p. 219-222.

⁹³ “Sabía un señor o cacique que tenía una hija otro señor o prencipal, o que estaba con su madre, y enviaba un mensajero con sus presentes a pedir aquella mujer para su hijo”. Alcalá, *Relación...*, f. 26.

⁹⁴ Tal como señala Adler para África, la penitencia transforma el organismo del futuro *cazonci* convirtiéndolo así en un cuerpo-fetiché. Alfred Adler, “Royauté, magie et religion. Faire dialoguer de manière intime anthropologie et histoire”, en *L’Homme* 2002, v. 163, p. 174.

⁹⁵ Aparentemente la piedra-Curicaueuri tiene cierta agencia e influye sobre el comportamiento de sus poseedores, pues Tariácuri explica “¿Qué mis hijos no tienen la culpa?, ¿qué no lo hicieron de su autoridad sino que yo les di aquella piedra?” Alcalá, *Relación...*, f. 119.

primero erige los templos en Petazequa y luego organiza un sacrificio humano para inaugurarlos —nada de esto se presenta en el ceremonial matrimonial. En la segunda fase, después del encuentro, se produce una suerte de contrato en el que los dioses piden tesoros, culto y ofrendas a cambio del señorío y los atributos del poder —mantenimientos, mujeres, joyas, esclavos y una población grande—, algo que sería comparable a la entrega de la novia por parte del suegro. Y, por último, la conquista del territorio por la deidad sería coincidente con la asignación del espacio para vivir por parte del suegro.⁹⁶

Obviamente es poco probable que el gobernante haya sido tratado como marido o esposa de la deidad pues, además de que en los relatos iniciáticos no existe ninguna alusión a lo sexual, cabe recordar que Curicaueri y el *cazonci* son del mismo sexo. En el caso de la alianza con Xaratanga se aclara que se trata de una mujer vieja y, según se muestra en la imagen correspondiente, ni siquiera se atreve a tocar a su elegido con la mano sino que, para despertarlo, usa un palo.⁹⁷

En cambio, observamos que, hasta cierto punto, la función del dios con el que el señor se alía es similar a la del suegro; es con él que se hacen los arreglos matrimoniales —“nunca preguntaban a la mujer si se quería casar con hulano, bastaba que sus padres o parientes lo concertaban”—, con quien se establecen intercambios de regalos y quien designa el espacio en que ha de morar la nueva pareja.⁹⁸ La asociación entre el patrono y el suegro se ve reforzada por el hecho de que, así como el *cazonci* está en lugar de Curicaueri, la nueva pareja y en particular el yerno sirven y representan a su suegro ante los demás.

[Cuando un señor tenía una hija decía:] —cásese fulano con tal mujer, porque tengo necesidad de su ayuda y esfuerzo [... Se recomienda al yerno:]— entrando alguno en vuestra casa, dadle mantas. Dice el rey que lo que vosotros diéredes, qué lo da. Que no se puede acordar de todos los caciques y señores para dalles a todos mantas y hacelles mercedes y a la otra gente. Por esto estás aquí tú, señor que te tiene por hermano.⁹⁹

⁹⁶ Alcalá, *Relación...*, f. 116-124v, 24-29v. Una vez que aceptaba el matrimonio, el gobernante enviaba a un sacerdote para entregar a su hija —“yo inviaré uno que la lleve”; ya iniciada la ceremonia, el sacerdote dice “sed los que habeis de ser, que yo he venido a señalar la morada que habeis de tener aqui y vivienda que habeis de hacer”, tal como los dioses indicaron a los *uacúsecha* dónde debían de vivir al revelárseles en unas piedras de Pátzcuaro. “Y mostrábales el suegro las sementeras que les daba para sembrar”. Alcalá, *Relación...*, f. 26-27.

⁹⁷ Alcalá, *Relación...*, f. 122.

⁹⁸ Alcalá, *Relación...*, f. 29.

⁹⁹ Alcalá, *Relación...*, f. 24-25v. Entre la gente “baja” el suegro simplemente declaraba “si tuviera hacienda ese que te pide, casárase contigo y labrara alguna sementera para darte de comer y sirviérase de tal, y a mí que soy viejo, me guardara”. Alcalá, *Relación...*, f. 28.

Si la relación suegro-yerno es comparable a la de dios-*cazonci*, podemos suponer que del mismo modo que un padre entrega a su hija como esposa a un tercero la deidad patrona ofrece el reino al futuro gobernante para que, entre ellos, se establezca una relación parecida al matrimonio. La referencia más explícita a la equivalencia de funciones entre el dios tutelar y el suegro se encuentra en el caso de la alianza entre Carocomaco y el dios Querenda angapeti, pues ahí no sólo se entrega al futuro señor un territorio y un reino sino también una mujer.

Toma estos atavíos que yo tengo, que son insignias de señor y será como yo. Ve y dile que está una mujer llamada Quénomen ques del pueblo de Huruapa, que es pobre como él, que por ahí anduvo a vender agua y se alquilaba para moler maíz en piedras, que entrambos se casarán, y que no esté en Çacapu, que no ha de ser señor allí otro señor mas de yo; que no ha de estar otro en mi lugar, que yo me soy el señor en Çacapu. Mas que se vaya a ser señor en Quérequaro, cerca de Çacapu, y su mujer que no esté con él, mas en otro pueblo llamado Quaruno.¹⁰⁰

La imagen del *cazonci* como marido de su pueblo permite entender mejor el hecho de que se realcen sus atributos masculinos: caza, guerra, posesión de varias mujeres, y por qué en la vejez, tras haber perdido sus cualidades viriles, debía transmitir su cargo a un descendiente. El hecho de que se hable del territorio como si se tratara de una casa refuerza la imagen de la unión reino-gobierno como un matrimonio.¹⁰¹ Además, notamos que, tal como el gobernante representaba a su reino, un marido parece haber fungido como portavoz de su mujer; a una viuda se decía, por ejemplo, “era conocido de todos tu marido y a ti te hacía conocer; por él eres conocida”.¹⁰² Y, así como el esposo tenía la obligación de cuidar de las sementeras

¹⁰⁰ Alcalá, *Relación...*, f. 112v.

¹⁰¹ Durante la entronización de un nuevo señor se decía: “¿Cómo ha de quedar desamparada esta casa? [...] ¿Cómo había de estar desamparada esta casa y oscura como niebla o anublada?” Alcalá, *Relación...*, f. 32-33v.

¹⁰² Alcalá, *Relación...*, f. 20v. Claro esta que nuestra interpretación parece contradecirse con el hecho de que, tras la elección de un nuevo *cazonci*, se exclamara “Ya hemos tornado a hallar padre y madre”. Alcalá, *Relación...*, f. 23v. ¿El señor es padre o esposo de su pueblo? En nuestra opinión, el *irecha* habría fungido esencialmente como marido de su pueblo; mas, como sustituto de la deidad tutelar, éste también habría figurado como un padre. A ello se suma el hecho de que, en el discurso ritual, se dice que el marido debe criar a su mujer como si fuera una niña: “No es dada por mujer mas para que la criemos y seamos ayos de ella”. Alcalá, *Relación...*, f. 25.

que ofrecía su suegro, el gobernante tenía el cargo de velar por los bienes de su pueblo-esposa.¹⁰³

En este sentido, podemos suponer que, tal como la ausencia de boda y negociaciones matrimoniales transforman al marido en raptor, la falta de alianza sobrenatural convierte al gobernante en usurpador.¹⁰⁴ En última instancia las relaciones hombre-dios y yerno-suegro son prescindibles; sólo se trata de una cuestión de legitimación. Lo anterior tiene como corolario que la relación entre el pueblo y su patrono, construida bajo el modelo de la filiación, es casi indisoluble; mientras que, así como un matrimonio podía separarse, el vínculo entre el gobernante y el dios podía deshacerse si el primero no cumplía adecuadamente con sus funciones. Nótese al respecto la equivalencia en las recomendaciones que se hacen sobre una mujer en caso de adulterio y sobre el gobernante en caso de negligencia:

[Al marido decía aquel sacerdote:] –Y tú, señor, si notares a tu mujer de algún adulterio, déjala mansamente y envíala a su casa sin hacelle mal, que no echará a nadie la culpa, sino a sí misma, si fuere mala.¹⁰⁵

[El recién electo *cazonci* pide:] –Si no fuere el que debo ser, si no rigiere bien la gente, si anduviere haciendo mal después de borracho, si hiciera mal a alguno, echáme desta casa mansamente.¹⁰⁶

Tal como las viudas de su antecesor se casaban con el recién electo *cazonci*, a la muerte de un señor, el reino que le sobrevive puede formar una nueva alianza con un sucesor del mismo linaje.¹⁰⁷

Vimos que en la ceremonia matrimonial se decía que el suegro “tenía por hermano” a su yerno. Considerando lo que hasta ahora hemos visto, podemos suponer que la relación entre el *cazonci* y su deidad se expresaba en los mismos términos; para comprenderlo mejor, ahora exploraremos la noción p’urhépecha de hermandad.

Los seguidores de Uazoriquire se refieren unos a otros como “hermanos”; sin embargo, el hecho de que, en ocasiones, estos no se conozcan entre sí muestra que sólo lo son simbólicamente. Suegros y cuñados son citados como hermanos.¹⁰⁸ E,

¹⁰³ “Y mostráales el suegro las sementeras que les daba para sembrar” Alcalá, *Relación...*, f. 27.

¹⁰⁴ Tomar a una mujer fuera del protocolo matrimonial era mal visto; de hecho se dice de los que se casaban por amores que los padres de la novia se “espantaban” al enterarse. Alcalá, *Relación...*, f. 28.

¹⁰⁵ Alcalá, *Relación...*, f. 26v.

¹⁰⁶ Alcalá, *Relación...*, f. 32v.

¹⁰⁷ Alcalá, *Relación...*, f. 35v.

¹⁰⁸ Alcalá, *Relación...*, f. 27.

incluso, Tangáxoan, Hiripan e Hiquingaje se llaman “hermanos” cuando en realidad son primos por vía paterna.¹⁰⁹ Existen algunos casos en los que este “lazo fraternal” implica una cierta sumisión. Cuando implora su ayuda, Motecuhzoma se refiere al *cazonci* como “hermano”,¹¹⁰ durante su captura Nacá llama “hermanos” a Zetaco y Haramen¹¹¹ y, más interesante aún, los señores sometidos por los *uacúsecha* son citados como “hermanos” cuando hacen las paces y aceptan a Curicaueri como deidad patrona: “Señores, seais bienvenidos; quizá sí venis de verdad, seremos hermanos”.¹¹² Incluso, a la llegada de los españoles, los tarascos proponen “seamos hermanos por muchos años”.¹¹³ Los propios isleños explican qué tipo de relación es la que los lleva a referirse a los chichimecas como “hermanos”:

Nosotros en el principio fuimos conquistados de sus antepasados y sus esclavos somos, los isleños. Y llevábamos sus comidas a los rey[e]s, a cuestras, y hachas para ir al monte por leña y les llevábamos los jarros con que bebían y por esto nos empezaron a decir hermanos, por ser sus gobernadores, y entendíamos en lo que los rey[e]s nos mandaban.¹¹⁴

Así, si recordamos los múltiples casamientos entre autóctonos y chichimecas que describe el texto, podemos deducir que tanto la alianza matrimonial como la conquista son susceptibles de producir ‘hermandad’. Incluso en el ejemplo de los sobrinos de Tariácuri, podemos observar que esa hermandad no supone una relación igualitaria sino que, en nuestra fuente, ser mayor o menor implica roles bien diferenciados.¹¹⁵ “Mayor” alude frecuentemente a una posición de poder; Hiripan, el más viejo de los tres primos aparece varias veces como líder, es al primogénito al que corresponde heredar el señorío y quién rige por encima de los demás.¹¹⁶

¹⁰⁹ Alcalá, *Relación...*, f. 104v, 38v. Los hombres con quienes comete adulterio la primera esposa de Tariácuri la llaman “hermana”, la cuestión es que estos no sólo son parte de su pueblo de origen, sino que además son mencionados como sus primos. Alcalá, *Relación...*, f. 91v.

¹¹⁰ Alcalá, *Relación...*, f. 118.

¹¹¹ Alcalá, *Relación...*, f. 83v.

¹¹² Alcalá, *Relación...*, f. 18v.

¹¹³ Alcalá, *Relación...*, f. 50. En p’urhépecha, existe la posibilidad de hermanarse a través de un pacto. Cristina Monzón, comunicación personal, 2009.

¹¹⁴ Alcalá, *Relación...*, f. 25.

¹¹⁵ Alcalá, *Relación...*, f. 39v.

¹¹⁶ Alcalá, *Relación...*, f. 43v, 116v.

Esta misma subordinación de un “hermano” al otro se presenta entre un hombre y su familia política y es, probablemente, bajo este mismo esquema que el señor debe lealtad y obediencia al dios de su pueblo.¹¹⁷

LA ALIANZA EN FEMENINO

En un excelente artículo que recientemente publicaron Castro y Monzón sobre el poder político entre los tarascos del siglo XVI, se conjugan la historia y la lingüística para mostrar las distintas formas en que se vinculaban las unidades sociales y sus gobernantes; ya sea por la pertenencia a un linaje, a un territorio o por la sumisión ante un grupo de mayor fuerza.¹¹⁸ En su *Tercera Parte*, la *Relación de Michoacán* nos describe una compleja organización social cuya estratificación comprendía desde el *cazonci*, su “gobernador” y su “capitán general” hasta los mayordomos de mantas y sementeras.¹¹⁹ Sin embargo, si vemos con mayor cuidado este documento, podemos darnos cuenta de la existencia de otras formas de poder que no se mencionan en esta sección, sino que, casi clandestinamente, se deslizan entre los datos más variados de la parte histórica. Nos referimos al poder de las mujeres, algo que en la actualidad es bastante patente en la práctica terapéutica, los cargos cívico-religiosos y la estructura familiar tradicional, pero que parece haberse silenciado en los textos más tempranos.¹²⁰

¹¹⁷ Ticatame y Tariácuri regalan venados al pueblo de sus respectivas mujeres, mientras que Chapa ofrece cautivos sacrificiales a Cando y Huresqua después de que éstos le dieran mujeres Alcalá, *Relación...*, f. 64, 88v, 109v.

¹¹⁸ 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.

¹¹⁹ La *Relación de Michoacán* hace énfasis en la asociación entre el debido culto a la divinidad y la estabilidad de la población. “[El *cazonci* dice a los caciques:] —Oyeme esto que te dijere: sé obediente y trae leña para los cúes, porque la gente común esté fija, porque si tú no traes leña. ¿qué ha de ser dellos, si tú eres malo? Entra en las casas de los papas a tu oración y retén los vasallos de nuestro dios Curicaveri, que no se vayan a otra parte”. Según Castro y Monzón, “el manojito de leños puede verse como un símbolo de la comunidad; y en este sentido el acarreo de leños al templo es lo que ritualmente mantiene unido y estable al grupo. Por eso, el gobernante debe asegurar la provisión de leña para la hoguera del templo”. Esto se confirma, según los mismos autores, en el hecho de que uno de los términos que designa al barrio es *uapatzequa* “manojito de objetos largos y cilíndricos”. Castro y Monzón, “El lenguaje del poder...”, p. 35. A ello se puede añadir el hecho de que se dijera que aquellos sacerdotes que se encargaban de llevar leña a los templos “tenían a sus cuestras toda la gente”; algo que también se hubiera podido decir de un mandatario. Alcalá, *Relación...*, f. 11.

¹²⁰ Villar Morgan, comunicación personal, 2010.

Hemos visto en un capítulo anterior que, pese a que en la mayoría de los casos las mujeres suelen tener roles bastante discretos, contamos con evidencias suficientes para postular la eventual existencia de gobernantes femeninos como la ya citada Quenomen.

Como sucede con los *irecha* existen mujeres que entraron en contacto directo con divinidades específicas; tal es el caso de aquella manceba del señor de Ucareo que fue tomada por Cueráuaperi hasta conducirla al altar de sacrificios —misma ante quien se apareció Curicaueri bajo la forma de un águila para anunciarle la llegada de los españoles y ante quienes se mostraron los dioses para hablarle de la caída del imperio tarasco.¹²¹ Un ejemplo contemporáneo de este tipo de relaciones pudiera ser el de una mujer de Ocumicho, llamada María Doncella, que “decía haber escuchado la voz de Dios en un sitio cercano al pueblo. La noticia se extendió por toda la región y mucha gente comenzó a ir en peregrinación a Ocumicho. María Doncella bautizaba a los niños y se compusieron canciones en las que la llamaban hija de Dios”.¹²²

Pudiera señalarse que la diferencia entre la mujer de Ucareo y el *cazonci* es que ella no funge como representante de la deidad, sin embargo, aquí se explica que

Hallóse aquella mujer puesta al pie de una encina y no vió en aquel lugar ninguna cosa cuando tornó en sí, más de un peñasco que estaba allí, y vínose a su casa por el monte y llegó a la media noche y venía cantando, y oyóla venir un sacristán de la diosa Cuerávaperi, que abrió la puerta, y despertó los sacerdotes y deciales: —Señores, levantaos que viene la diosa Cuerávaperi, que ya ha abierto la puerta.¹²³

Aun cuando, en Michoacán, no tengamos más ejemplos de mujeres gobernantes, hemos podido encontrar otros casos mesoamericanos que nos podrían ayudar a comprender mejor el funcionamiento de esos poderes femeninos que apenas comenzamos a esbozar.¹²⁴

Entre los vecinos cocas de Jalisco, Nuño de Guzmán se encontró con una “señora y Caçica de Tonalán”.¹²⁵

¹²¹ Alcalá, *Relación...*, f. 36v-37v.

¹²² Carrasco, *El catolicismo popular...*, p. 86.

¹²³ Alcalá, *Relación...*, f. 37v.

¹²⁴ Agradecemos a Manuel Herman por sus atinadas sugerencias bibliográficas.

¹²⁵ Antonio Tello, *Crónica miscelánea de la sancta provincia de Xalisco*, José Luis Razo Zaragoza (ed.), Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, 1968, v. I, p. 111, 113-120.

Ya sea como esposas o como madres del primer *tlatoani*, diversas crónicas del centro de México sitúan a las mujeres Ilancuít y Atotoztli como fuentes de poder en la constitución del linaje señorial mexicana; en ambos casos es la relación con una fémina de Culhuacan la que legitima al *tlatoayotl*. Sin embargo, también existe una versión en la que no es Acamapichtli quien gobierna por primera vez Tenochtitlan sino Ilancueitl, su mujer: “y su esposo le sucedió en el trono sólo después de su muerte”.¹²⁶

Tal como lo ha mostrado López Austin, para los mexica la posibilidad de encarnar a las divinidades no estaba, en modo alguno, restringida al género masculino.¹²⁷ Entre las más célebres mujeres-diosas figura Malinalxochitl, la hermana antagonista de Huitzilopochtli que se empeñó en detener a los mexica por medios sobrenaturales.¹²⁸ Mujeres como Chimalma y Chimallaxoch fungieron como custodios de bultos sagrados.¹²⁹ Otras, como Cuacueye, fueron directamente instruidas por una entidad sobrenatural —aquí mencionada como “el diablo”.¹³⁰ En tanto que féminas como Xiuhtoztzin, Tlacocihuatzin, Cóhuatl, Miáhuatl, Coacueye, Yaocíhuatl, Chichimecacíhuatl, Tlacochue, Iztacxillotzin y Xiuhtlacuilolxochitzin, debieron asumir el rol de gobernantes.¹³¹ De Xiuhtoztzin se dice que, siendo la hija menor de Quauhitzatzin, comenzó a fungir como *cihuatlatoani* porque su padre no tuvo vástagos varones. Mientras su hijo alcanzaba la edad suficiente para ser *tlatoani*, Tlacocihuatzin asumió el gobierno en sustitución de su marido, pero más interesante aún es el caso de Xiuhtlacuilolxochitzin quien adquirió el poder señorial en virtud de su contacto con entidades sobrenaturales.

11 *tochtli*. En este año se entronizó la señora Xiuhtlacuilolxochitzin. Estaba en su casa pajiza en la orilla de la plaza, que está hoy en la orilla del peñasco. Y la

¹²⁶ Gillespie, *The aztec kings...*, p. 43 citando un pasaje de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*.

¹²⁷ López Austin, *Hombre-Dios...*

¹²⁸ Hernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica Mexicayotl*, Adrián León (trad.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, p. 28; Michel Graulich, “Las brujas en las peregrinaciones aztecas”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 1992, v. 22, p. 87-98.

¹²⁹ *Códice Azcatitlan*, Robert Barlow (comentarios), Michel Graulich (revisión), Leonardo López Luján (trad.), Dominique Michelet (trad.), París, Bibliothèque Nationale de France-Société d’Américanistes, 1995, f. 2v., *Anales de Cuauhtitlan en Códice Chimalpopoca*, p. 18-19.

¹³⁰ *Anales de Cuauhtitlan en Códice Chimalpopoca*, p. 12.

¹³¹ Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Las ocho relaciones de Chimalpahin*, 2 v., Rafael Tena (trad.), México, CONACULTA, 1998 (Cien de México), v. I, p. 219-221, 353; v. II, 43, 61-63, 67, 251, 281, 363-367. *Anales de Cuauhtitlan en Códice Chimalpopoca*, p. 6, 7, 13; Susan Schroeder, *Chimalpahin y los reinos de Chalco, Zinacantepec*, El Colegio Mexiquense, 1994, p. 269-278; López Austin, 2010, comunicación personal.

causa por que a esta señora le traspasó Huactli el pueblo, se dice que es porque fue su mujer, y que invocaba al ‘diablo’ Itzpapálotl.¹³²

Sabemos que en los casos chalcas las *cihuatlatoque* tenían las mismas facultades que los gobernantes masculinos e incluso eran sus descendientes, preferentemente varones, quienes heredaban el señorío.¹³³

En el área maya se han encontrado restos de mujeres con ajueres funerarios tan lujosos como los de los gobernantes varones. En las estelas del Clásico se les observa igualmente con faldas de jade y tocados de plumas preciosas.¹³⁴ De hecho, aquí los casos de regidores femeninos no son del todo raros, sino que, de acuerdo con Martin y Grube, en el acceso al poder el criterio dominante era la primogenitura, pero cuando una dinastía estaba por extinguirse era posible que emergieran algunas reinas.¹³⁵ Al menos en el caso de la “reina Xooc” —que en el dintel 25 aparece en actitud de penitencia frente a un ancestro divinizado—, contamos con evidencias de contacto directo con seres sobrenaturales. Mientras que, de acuerdo con el dintel 54 del mismo sitio, la señora Chak Joloom —mercedora del título de *sajal*, asociado a prácticas militares y rituales— fue custodio de un bulto sagrado.¹³⁶

Aunque no contamos con datos precisos sobre la existencia de mujeres gobernantes en el Posclásico, los documentos sobre la rebelión de Cancuc nos muestran el caso de una joven llamada María de la Candelaria que, después de haber encontrado en el bosque a la Virgen, se convierte en su custodio, encarnación y portavoz para encabezar una sublevación que pretendía poner fin al dominio español. Lo más rele-

¹³² *Anales de Cuauhtitlan en Códice Chimalpopoca*, p. 7.

¹³³ A esto se suma ese gobernante masculino que adoptaba un rol femenino, conocido como *cihuacoatl* “Mujer-serpiente” o “Serpiente femenina”. Véase Michel Graulich, “El simbolismo del Templo Mayor de México y sus relaciones con Cacaxtla y Teotihuacan”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 2001, v.79, p. 5-28. Nos parece exagerado afirmar, como hace Rodríguez Shadow, que “los puestos que otorgaban poder, prestigio o conocimiento eran acaparados por los hombres [...Las mujeres] estaban excluidas del poder político y social y en el terreno mítico eran rechazadas, acusadas y asesinadas”. María J Rodríguez Shadow, “Las relaciones de género en el México prehispánico”, en María J. Rodríguez Shadow (coord.) *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2007, p. 69.

¹³⁴ Antonio Benavides, “Las mujeres mayas prehispánicas”, en Rodríguez Shadow (coord.) *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*, p.117.

¹³⁵ Stephen Martin y Nikolai Grube, *Chronique of the Maya kings and queens. Deciphering the dynasties of the ancient Maya*, London, Thames y Hudson, 2000, p. 14.

¹³⁶ María Elena Vega Villalobos, “La composición dinástica de Yaxchilán durante el reinado de Yaxuun B’ahlam IV”, *Estudios de Cultura Maya* 2008, v. 31, p. 22, 30-34.

vante es que aquí tampoco se trata de un evento insólito, sino que a lo largo de los siglos XVII y XVIII se presentaron otras mujeres-diosas en los Altos de Chiapas.¹³⁷

Entre los mixtecos prehispánicos Rosell ha identificado a tres personajes femeninos que ocuparon roles de gran importancia: la reina 9 Viento, Q Chi, su hija 6 Mono, Ñu Ñuu, y la sacerdotisa 9 Hierba, Q Cuañe, que representaba a la diosa de la tierra y la muerte. Entre otras cosas el *Códice Selden* nos presenta la imagen de 9 Viento haciendo una ofrenda al bulto sagrado de su pueblo.¹³⁸ Terraciano muestra que, durante la primera mitad del siglo XVI, quien se encontraba a la cabeza de una entidad política era una pareja gobernante y que cuando el marido llegaba a morir era su mujer quien quedaba al mando. Incluso después de la conquista los españoles reconocieron la importancia de las mujeres en la política regional y, aunque perdieron mucho de su poder, les otorgaron el título de cacica y asignaron un sueldo acorde a su jerarquía. Sabemos que, al menos ocasionalmente, las señoras podían transmitir el mando a sus hijas y aunque no contamos con referencias directas a la existencia de mujeres-diosas gobernantes tenemos como indicio el hecho de que doña Catalina, la señora Texupa, llevara el nombre del patrono de su pueblo.¹³⁹

Por lejano que sea, no está de más recordar el caso de la *colla* de los antiguos quechuas —la esposa-hermana del *inca* que, representando a la luna, dirigía el gobierno del Cuzco en su ausencia.¹⁴⁰

¹³⁷ Juan Pedro Viqueira, *Indios rebeldes e idólatras: Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*. México, CIESAS-SEP, 1997.

¹³⁸ Cecilia Rosell, “Reinas, princesas, sacerdotisas y guerreras en una saga de la Mixteca alta, del siglo VIII al XI, en el *Códice Selden*”, en Cecilia Rosell y M.A. Ojeda (eds.), *Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca*, México, INAH, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa, 2003, p. 29, 54.

¹³⁹ Kevin Terraciano, “Reading women into Mixtec writings”, en Boone E. Hill (coord.), *Painted books and indigenous knowledge in Mesoamerica. Manuscript studies in honor of Mary Elizabeth Smith*, Tulane, Tulane University Press, 2005, p. 348, 353, 355. Entre otras cosas, se subraya el hecho de que, a diferencia de lo que sucede en el centro de México, en los códices mixtecos quien figura sobre el símbolo real del petate (estera) no es un hombre solo, sino un varón y una fémina dispuestos frente a frente.

¹⁴⁰ Alfred Mettraux, *The History of the Incas*. Nueva York, Random House, 1970. El Inca Garcilaso de la Vega (alias de Gómez Suárez de Figueroa), *Comentarios reales de los incas*, 2 v., Carlos Aranibar (trad.), México, Fondo de Cultura Económica, 2004, libro IV, p. 219. Dada la similitud entre el p’urhépecha y las lenguas de la familia quechua-aymara, no nos parece descabellado suponer que hubiera cierto parentesco entre ambas clases de poderes femeninos. Entre las evidencias de contacto se encuentran: un cierto léxico compartido, el desarrollo de técnicas metalúrgicas equivalentes y la existencia de un comercio transpacífico entre Occidente y Ecuador. Véase Dorothy Hosler, *Los sonidos y colores del poder. Tecnología metalúrgica sagrada del occidente de México*. Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, 2005. Sobre este último punto el argumento más contundente proviene de la carta que el contador real Rodrigo de Albornoz escribió al rey en 1525, pues en ella se dice que los indios

Así, aun cuando los datos son escasos, podemos observar que en todos estos ejemplos las mujeres gobernantes adquieren su papel ya sea porque establecen una alianza individual con la deidad o porque sustituyen a un varón fallecido. Aunque estas dos circunstancias no parecen tener relación entre sí, un estudio más detallado revela que, también en el segundo caso, existe una alianza de la mujer con la deidad.

Durante el matrimonio de Ticatame con la mujer de Naranjan se dice explícitamente “Aquí tenemos una hermana; llevádsela y ésta no la damos a Hireti Ticátame, mas a Curícaueri”. En el primer matrimonio de Tariácuri, el señor chichimeca da a entender el establecimiento de una relación similar: “traigáisla [a la mujer] en buena hora y esto que me habeis dicho, no lo habeis dicho a mí sino a Curicaueri, nuestro dios”.¹⁴¹ Mientras que, como vimos arriba, es la propia deidad Querenda angapeti quien elige a Quenomen al entrar en contacto directo con su futuro marido. En el caso de la mujer de Naranjan queda claro que tal matrimonio implica la adquisición de obligaciones con el numen de su esposo: “hará mantas para Curícaueri, y mantas para abrigalle y mazamoras y comida para que ofrezcan a Curícaueri”.¹⁴² Con la hija de un señor, se dice que “ataviaban aquella mujer y liaban su ajuar, y llevaba mantas para su esposo y camisetas y hachas para la leña de los qué, con las esteras que se ponían a las espaldas, y cinchos”.¹⁴³ En otras palabras, así como en la actualidad son los hombres quienes asumen el cargo religioso, pero las mujeres le ayudan a desempeñarlo,¹⁴⁴ en la antigüedad debieron ser los varones quienes estaban en lugar de Curicaueri, pero las mujeres les ayudaban a cumplir con las obligaciones que se contrajeran.¹⁴⁵

de Zacatula “aseguraban que sus padres y abuelos les habían dicho que de tiempo en tiempo venían indios a dicha costa de ciertas islas del sur en grandes piraguas, trayendo excelentes objetos para comerciar y llevando otras cosas de la tierra. Algunas veces, cuando el mar se ponía bravo, los que venían tenían que quedarse cinco o seis meses hasta que llegara el buen tiempo, se calmara el mar y pudieran regresar”. J. Benedict Warren, *La conquista de Michoacán 1521-1530*. Agustín García Alcaraz (trad). Morelia, Fimax Publicistas, 1977, p. 10. A estos argumentos se pueden añadir la coincidente división del reino en cuatro partes. Alcalá, *Relación...*, f. 6. Cabe, sin embargo, aclarar que ninguna de estas afirmaciones nos parece suficiente para sostener, como han hecho Cárdenas Fernández y Hurtado Mendoza, el origen peruano de la cultura tarasca. Cárdenas Fernández, *Los cuentos en lengua p'orhé...*, p. 65; Hurtado Mendoza, *La religión prehispánica de los purépechas...*, p. 14.

¹⁴¹ Alcalá, *Relación...*, f. 63, 88.

¹⁴² Alcalá, *Relación...*, f. 63v.

¹⁴³ Alcalá, *Relación...*, f. 26.

¹⁴⁴ Alicia Mateo, comunicación oral, 2008, durante su intervención en el Seminario del *Grupo Kw'aniskuyarhani*.

¹⁴⁵ Obviamente discordamos con Rodríguez Shadow, quien afirma que “entre los purépechas existía una ideología que devaluaba a las mujeres y enaltecía el valor de lo masculino”. Rodríguez Shadow, “Las relaciones de género en el México prehispánico”, p. 70.

Por ahora, no podemos definir con certidud por qué en la *Tercera Parte* de la *Relación* no figura ninguna alusión al poder femenino, sin embargo, se nos ocurre lo siguiente: Pensando que, para comprender la cultura p'urhépecha, los evangelizadores debieron emplear sus propios parámetros cosmovisionales y hacer una suerte de traducción, es muy posible que el intérprete de la *Relación* simplemente no haya “visto” con claridad aquellas formas de poder por el hecho de ser mucho más sutiles. En otros términos, es probable que al no comprender la compleja red social del estado tarasco sólo se haya registrado aquello que guardaba mayor semejanza con los aparatos políticos europeos y se haya dejado de lado todo aquello que no pudiera homologarse.

DIOSES PROPIOS Y AJENOS: LA HIPÓTESIS DE LA ALIANZA

Aunque casi está de sobra decirlo, observamos que los dioses tutelares no son los únicos a los que se rinde culto, sino que existen otras deidades, patronas de otros grupos, a las que se adora. Un ejemplo de ello son las ofrendas de leña que continuamente llevaban los *uacúsecha* a la diosa Xaratanga de Michoacán: “Los chichimecas que tenían a Curicaueri viendo esto, iban a un barrio de Michoacán llamado Yauaro y de camino llevaban de esta leña a Xaratanga, en ofrenda”.¹⁴⁶

De este modo, tenemos dioses p'urhépecha pensados como propios y dioses p'urhépecha pensados como ajenos. Con los dioses internos se establece una relación de filiación —el pueblo se piensa como descendiente de Curicaueri— ¿Qué tipo de relación se establece entonces con las divinidades externas?

La respuesta a este problema se encuentra en la literatura oral contemporánea.

Hace mucho tiempo vivía un joven solterón que no quiso casarse. [...] Cierta día, de repente, vio una muchacha muy hermosa que andaba cortando elotes en la milpa y entonces le dijo: —Ya no cortes esos elotes. La muchacha le dijo: —¿Y por qué no he de cortarlos? Si soy yo quien ayudó a las milpas para que puedan dar elotes. Entonces el joven contestó: —Pero tú nunca me ayudaste a barbechar y a sembrar la milpa. Entonces la muchacha le dijo: —Yo soy la lluvia que cae en este cerro. Desde entonces, todos los días se veían desde muy temprano, [...] Entonces la muchacha le preguntó: —¿Tú por qué vives tan solo aquí en el cerro? El joven solterón le contó que no tenía a nadie que lo cuidara. Llegó el día en que se casaron. Esa tarde la muchacha le dijo que construyera unos corrales para encerrar toros, vacas y becerros, y el joven le respondió: —Yo para que

¹⁴⁶ Alcalá, *Relación...*, f. 67v.

quiero eso si no tengo animales. Y la muchacha le respondió: —Mañana al amanecer, ahí estarán los animales.¹⁴⁷

El relato nos muestra que los amoríos con la sobrenaturaleza ajena conducen a la obtención de cierta riqueza. El caso inverso —personaje ultraterreno masculino, humano femenino— es mencionado a propósito de una entidad llamada Phitzí-korhékata; “un ser sobrenatural que daba riqueza a los tarascos a cambio de una esposa”.¹⁴⁸ Aquí la riqueza es adquirida a título individual, pero también puede ser tomada a título colectivo cuando quien sella el contrato funge como representante de la comunidad. Esto es visible en la historia de una muchacha, llamada María Kacha’cha, a la que un pájaro le revela el sitio en que hay una fuente de agua y, para apropiarse de tal recurso, los habitantes deciden sacrificarla.

Nuestros antepasados creían que para que el agua no se secase ni se acabara nunca, había que ofrecerle una muchacha, la más hermosa del pueblo, entonces le correspondió a María Kacha’cha, porque era la más bonita y además fue ella quien hizo el hallazgo; también se acordó en hacerle una gran fiesta y vestirla muy bien y de blanco para pasearla por última vez por las calles del pueblo. Hicieron, pues, la fiesta a María Kacha’cha y la arrojaron al pozo. Ahí se quedó cuidando el agua como es nuestra creencia.¹⁴⁹

La relación amorosa con el dador de agua no es explícitamente descrita pero existe un matrimonio implícitamente evocado por el traje blanco, la fiesta que antecede a la entrega y la importancia de la belleza en el don.¹⁵⁰

En otra versión, donde quien obtiene la riqueza es masculino, la relación amorosa y el contrato matrimonial son abiertamente tratados:

Una *uare* traía un pañete cuya falda era verde abajo y negra de arriba. Tenía mucho cabello. Se escobeteaba en Ueratiro. Cuando llegaba la gente al medio día se escondía en el agua. Un muchacho de Uruapan se casó con ella. Él se

¹⁴⁷ Lucila Mondragón, Jacqueline Tello y Argelia Valdez, *Relatos purépechas, p’urhépecha uandants-kuecha*. México, CONACULTA y Dirección General de Culturas Populares, 1995, p. 97-101.

¹⁴⁸ Velásquez Gallardo en Hurtado Mendoza, *La religión prehispánica de los purépechas...*, p. 220.

¹⁴⁹ Mondragón *et al.*, *Relatos purépechas...*, p. 93-95

¹⁵⁰ Como bien me lo hizo notar Karla Villar, es cierto que en otras versiones se caracteriza a dicho personaje como sucia y pijoosa, mas cabe aclarar que lo que por ahora nos interesa no es el relato en sí sino el simple hecho de que el matrimonio con una entidad sobrenatural sea contemplable. Villar, comunicación personal, 2012.

llamaba Cupatitzio [nombre de un poblado], y por eso ya no hay agua. Cuando se casó iban a tener mucho fruto (agua) y sólo cabía en Uruapan y se fueron para allá. Ya no hay agua en Sevina porque toda se fue para Uruapan”.¹⁵¹

Cabe notar que, en casi todos estos relatos, se ve cierta patrilocalidad –como, de hecho sucede en la realidad¹⁵² pues suele ser la mujer, humana o sobrenatural, quien va a vivir con el marido. En este sentido es posible que la muerte de María Kacha’cha sólo tenga la función de permitir su tránsito al otro mundo sin que ello implique necesariamente su destrucción. Tomando en cuenta lo anterior, el traslado de Xaratanga –la deidad ajena– a Tzintzuntzan por Tangaxoan podría tener un sentido matrimonial –muy probablemente entre la deidad patrona y el numen adquirido.¹⁵³ En otro caso, se habla de la pareja constituida por el patrono de Tiripitio y una deidad femenina, llamada la Señora, que habitaba en un cerro.¹⁵⁴

Pereira reconoce dos clases de sacrificio entre los tarascos: por un lado, el sacrificio de los miembros del grupo –que aunque eran principalmente infractores también podían ser personas ordinarias ofrecidas por su familia– y el sacrificio de los enemigos capturados en el campo de batalla. El sacrificio de los extranjeros suele estar dedicado a las deidades celestes y solares mientras que el sacrificio de los miembros del grupo se destina a los dioses de la tierra y el lago –tal como sucede en el cuento contemporáneo de María Kacha’cha. De modo que, como se observa en un arreglo matrimonial, se estaría haciendo un intercambio de dones en el que lo propio se entrega a las divinidades ajenas y lo ajeno se entrega a la propia sobrenaturaleza.¹⁵⁵

Aunque no contamos con datos tan explícitos sobre esta clase de alianzas con la sobrenaturaleza ajena entre los p’urhépecha prehispánicos, las fuentes del siglo XVI sí nos han legado algunas evidencias.

En la *Relación de Michoacán*, cuando se narra el encuentro de Hireti Ticatame con Curicaueri, se nos dice que al recibir la noticia de la presencia de un nuevo dios en la comarca, lo primero que hizo Ziran Zirancamaro, señor de los lugareños, fue ofrecerle una hermana como mujer.

¹⁵¹ Acevedo *et al.*, en Patricia Ávila García, *Escasez de agua en una región indígena. El caso de la Meseta Purépecha*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1996.

¹⁵² Jacinto Zavala, *Mitología y modernización...*, p. 96. Ruiz Méndez, *Ser curandero en Uruapan...*, p. 88.

¹⁵³ Alcalá, *Relación...*, f. 122v-123.

¹⁵⁴ “Relación de Tiripitio” en *Relaciones geográficas del siglo XVI...*, p. 348.

¹⁵⁵ Pereira, “El sacrificio humano en el Michoacán antiguo”.

—Mirad que muy altamente ha sido engendrado Curicaueri y con gran poder ha de conquistar la tierra. Aquí tenemos una hermana, llevádsela y ésta no la damos a Hiretiticatame mas a Curicaueri, y a él le decimos lo que dijéremos a Hiretiticatame. Y hará mantas para Curicaueri, y mantas para abrigarle y mazorras y comida para que ofrezcan a Curicaueri, y a Hiretiticatame.¹⁵⁶

La mujer es ofrecida a la deidad, pero como el caudillo es su representante, es el segundo, a nombre del primero, quien termina por desposarla.¹⁵⁷ A partir de entonces Ticatame les llamará cuñados. Aquí también se observa que aunque la mujer se liga a Curicaueri a través del matrimonio ésta no mantiene una relación tan estrecha como quienes se vinculan a la deidad por filiación.¹⁵⁸ La alianza sobrenatural tiene como paralelo el matrimonio entre la hija del pescador y Pauacume, representantes de los isleños y los chichimecas. A partir de dicho contrato, se produce un intercambio de bienes y el advenimiento del “verdadero héroe de la tribu”¹⁵⁹. Es interesante recordar que en la *Relación de Michoacán* son siempre los isleños quienes dan mujeres y los chichimecas, como cazadores, quienes las reciben.

Siendo que tradicionalmente los señores eran todos de origen chichimeca, tendríamos que el *cazonci* aparecería como un extranjero que gobierna a un pueblo de autóctonos.

Un segundo indicio de este tipo de alianzas provendría del significado de los propios gentilicios aplicados a los michoacanos; “p’urhépecha” y “tarasco”.

Ya hemos dicho que los *uacúsecha* eran de origen extranjero y que no fue sino hasta el término de su peregrinación que se asentaron en el lago de Pátzcuaro. El mismo término p’urhépecha —que según Chamoreau se aplicaba a una cierta clase social guerrera— parece indicar la autoconcepción como extranjero, pues en la lengua actual de Charapan, los términos derivados de *phorhé* contienen la idea de cierta movilidad, una visita o algo que llega.¹⁶⁰ Incluso, los documentos antiguos

¹⁵⁶ Alcalá, *Relación...*, f. 63.

¹⁵⁷ Alcalá, *Relación...*, f. 63.

¹⁵⁸ Alcalá, *Relación...*, f. 65v.

¹⁵⁹ Seler, “Los antiguos habitantes de Michuacán”, p. 178.

¹⁶⁰ Claudine Chamoreau, “La pluridenominación de una lengua: un juego de doble reflejo. Un acercamiento a la lengua de Michoacán o juchari anapu o tarasco o purépecha”, en Márquez, *¿Tarascos o P’urhépecha? Voces antiguas y nuevas discusiones en torno al gentilicio michoacano*, Morelia, IIH Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, Universidad Indígena Intercultural de Michoacán, Grupo Kw’aniskuyarhani de Estudios del Pueblo Purépecha, Fondo Editorial Morevallado, 2007 p. 151; *Relación de Cuiseo de la Laguna en Relaciones geográficas del siglo XVI...*, p. 81. Velásquez Gallardo, *Diccionario de lengua phorhepecha*, p. 180.

tienden a señalar como habitantes originales de la región a grupos nahuas.¹⁶¹ Esto último se evidencia, por ejemplo, en que el término p'urhépecha para “México”, *Echero*, contiene la raíz de “tierra” *echeri*.¹⁶²

De acuerdo con León, existen tres opiniones diversas sobre el origen del gentilicio tarasco. En primer lugar los informantes de Sahagún indican que “el nombre del dios de este [pueblo] era Taras; por eso se les llama ahora tarascos”.¹⁶³ En segundo sitio la *Relación de Michoacán* nos explica que como el *irecha* regaló mujeres parientes suyas a los españoles, comenzó a llamarles *tarascue* “yernos” y de ahí ellos dedujeron que tal era el nombre de su pueblo.¹⁶⁴ La tercera opción, presentada por Muñoz Camargo, explica que en una ocasión los michoacanos debieron usar sus taparrabos para armar sus balsas y como quedaron desnudos los otros pueblos que les acompañaban en sus migraciones comenzaron a llamarles “tarascos”, por el ruido que hacían sus genitales al chocar contra los muslos cuando caminaban.¹⁶⁵

Siendo que, como apunta García Mora, la propuesta de Muñoz Camargo tiene el inconveniente de que el náhuatl no tiene ningún término onomatopéyico semejante al que se enuncia, y, además carece del fonema /r/, resulta poco probable.¹⁶⁶ Por ende, nos restarían dos posibilidades: tarasco como derivado del nombre de una divinidad y tarasco como derivado de *tarascue* “cuñado”. León y Selser se de-

¹⁶¹ Alcalá, *Relación...*, f. 63.

¹⁶² *Diccionario grande...*, v. I, p. 492

¹⁶³ Sahagún, *Florentine Codex...*, v. X, p. 188-189. *Inique i, in inteouh catca, itoca Taras: ic axcan ic notzalo* tarascos. Se añade más tarde que esta divinidad era la misma que Mixcóatl.

¹⁶⁴ *Diccionario grande...*, v. I, p. 470, 520, 660. Lagunas da una versión un poco diferente. Según él, los españoles les llamaron tarascos porque la primera persona que encontraron fue un hombre que buscaba a su yerno temiendo que hubiera muerto; de modo que, al no entender la lengua, supusieron que así se llamaban a sí mismos. Lagunas en Nicolás León, “¿Cuál era el nombre gentilicio de los tarascos y el origen de este último?”, en *La arqueología en los Anales del Museo Michoacano (Épocas I y II)*. Angelina Macías Goytia y Lorena Mirambell Silva (eds.), México, INAH, SEP, 1993, p. 39. Hurtado Mendoza supone que dicho apelativo existía ya en época prehispánica: “también en un lejano día de nuestra historia surgió, para emplearse quizá en forma ambivalente, el también nombre propio de tarascos, y no al inicio de la Colonia española como se ha pretendido”. Hurtado Mendoza, *La religión prehispánica de los purépechas...*, p. 18. De acuerdo con García Mora dicho término podría haber significado “quien escoge mujer para sí separándola de otros(as)”. Carlos García Mora, “Los tarascos: una formación histórica”, en Pedro Márquez (ed.), *¿Tarascos o P'urhépecha? Voces antiguas y nuevas discusiones en torno al gentilicio michoacano*, p. 77.

¹⁶⁵ León, “¿Cuál era el nombre gentilicio de los tarascos y el origen de este último?”, p. 39. Muñoz Camargo en García Mora, “Los tarascos: una formación histórica”, p. 80.

¹⁶⁶ García Mora, “Los tarascos: una formación histórica”, p. 80-81.

ciden por la segunda de estas opciones¹⁶⁷ mas, ¿acaso es posible ambas pudieran ser correctas?, después de todo los informantes nahuas no tendrían ninguna razón para mentir sobre este punto.

Ninguna de las fuentes michoacanas de la colonia temprana se refiere a un dios denominado Taras. Sin embargo, sí contamos con algunos elementos que apoyan la idea de la existencia de una cierta divinidad llamada así. En el p'urhépecha contemporáneo de Charapan, se denomina *tharési* a los “ídolos”, *tharhé* significa “grande, macho, varón” y *tarhépestia* “anciano, viejo”, lo que daría una connotación de antigüedad y prestigio a la vez. Para terminar con este tema podemos señalar que sí era una costumbre p'urhépecha el dar a cada pueblo el nombre de su deidad – como si se tratara de una suerte de apelativo familiar: “Y, lo mismo, se llamaban los demás [pueblos] según el n[ombr]e o apellido de sus ídolos”.¹⁶⁸

Entonces tendríamos la existencia de una cierta deidad nombrada por un vocablo relativo al parentesco político y un pueblo –guiado por una deidad patrona solar y, por consiguiente, en movimiento– que se piensa a sí mismo como extranjero. En mi opinión, esto se asocia a una antigua y mítica alianza matrimonial entre hombres y dioses, entre dioses propios y ajenos, y entre dioses telúricos y solares, que tiene como resultado la existencia del “verdadero hombre” unión de lo celeste-solar y lo acuático-telúrico. En otras palabras tendríamos un mismo esquema tanto al inicio como al final de la migración, pues ya en la salida de Zacapu el cazador-solar se había casado con una mujer autóctona.

El nexa con las divinidades ajenas seguiría el modelo de la alianza matrimonial. De modo que en lugar de tratarse de protectores incondicionales del pueblo se mantendría una relación, un tanto tensa, en la que, aunque existe una mutua reciprocidad, cada parte tiende a buscar el propio beneficio. Prueba de esta clase de

¹⁶⁷ León, “¿Cuál era el nombre gentilicio de los tarascos y el origen de este último?”, p. 41. Seler, “Los antiguos habitantes de Michuacán”, p. 172.

¹⁶⁸ *Relación de la Provincia de Motines en Relaciones geográficas del siglo XVI...*, p. 165. Chamoreau parece oponerse a esta clase de opiniones argumentando que “la palabra que se refiere a un ídolo es *t'arhesi*. Contiene una oclusiva aspirada /t'/, una retrofleja /rh/ y la vocal /e/: ninguna aparece en el nombre tarasco”. Sin embargo cabe mencionar que, como lo reconoce la propia autora, el hecho de que esta denominación nos llegue de los mexicas, cuya lengua ni siquiera tenían /r/ pudo provocar modificaciones considerables en la pronunciación de dicho término. Mientras que el filtro castellano, cuya escritura no se encontraba aun completamente homogeneizada, debió contribuir considerablemente a la pérdida de precisión en la trascripción fonética de una palabra procedente de una lengua extranjera. Chamoreau, “La pluridenominación de una lengua...”, p. 150. Cabe mencionar que el cambio de /a/ por /e/ –el único inexplicable por su paso por la lengua náhuatl– pudiera provenir de una cierta variante dialectal tarasca; ya que, en el p'urhépecha contemporáneo de Charapan, “cuñada de mujer; nuera” se dice *tárhé*. Velásquez Gallardo, *Diccionario de lengua phorhepecha*, p. 195.

relaciones es el relato del origen del tabaco en el que al contraer matrimonio con una mujer-lluvia un hombre se enfrenta a sus cuñados-rayos; lo interesante del relato es que, una vez fallecido, el humano es transformado en tabaco, un intermediario entre los hombres y la sobrenaturaleza.¹⁶⁹

Según hemos visto en la *Relación de Michoacán*, la deidad patrona de los *uacúsecha* parece tener una existencia paralela a la de la sociedad. Las cualidades del grupo son atribuidas a la influencia de su dios protector. La historia y destino del pueblo son descritos como propios de la divinidad. Incluso la apariencia física de las colectividades emula la representación de su numen tutelar. La aparición del dios patrono marca el inicio de un determinado grupo mientras que su pérdida resulta en su sometimiento (o, lo que es lo mismo, su destrucción). Actuando además como guía y representante del territorio ocupado, la deidad se nos presenta tanto como una suerte de doble sobrenatural de la comunidad como a manera de memoria metafórica de los eventos que afectan al grupo al que corresponde.

No obstante, resulta claro que la relación que el dios establece con el pueblo no es igual en cada uno de sus miembros, pues es Ticatame, el caudillo original —ancestro de todos los gobernantes *uacúsecha*— quien, al entrar en contacto directo, obtiene los favores de Curicaueri. Aunque la herencia parece tener algún valor social, resulta claro que la reactualización del encuentro original tiene un papel fundamental en la legítima adquisición del poder señorial. Es el soberano quien establece el vínculo con el numen, mas, tratándose de un representante de la comunidad, este se hace extensivo a toda la sociedad. Así, considerando que el *irecha* está en lugar de la deidad, observamos que éste tiene la doble función de significar a las divinidades frente al pueblo y al pueblo ante la sobrenaturaleza. El señor se ocupa tanto de mantener el orden social —a través de normas y castigos— como de perpetuar el orden cósmico —por medio de la organización de ritos ofrendario-sacrificiales periódicos. En tales condiciones no resulta asombroso que, en su papel de mediadores, se atribuya a los mandatarios la capacidad de dialogar con las divinidades. Para la adquisición del poder político el futuro *irecha* debe hacer ofrendas y

¹⁶⁹ Genaro Zalpa Ramírez, “La mitología del agua en la Meseta Purépecha (Michoacán)”, *Revista de literaturas populares*, 2002, n. 1, p. 113. Acevedo Barba *et al.*, *Mitos de la Meseta Tarasca...*, p. 99. Véase también el relato contemporáneo de “los vendedores de ceniza”, donde los cuñados siempre se tienen envidia, se engañan y burlan uno al otro. Mondragón *et al.*, p. 31-37. Ciertamente, para los varones, la convivencia con la familia política suele ser menos problemática que para las mujeres; las relaciones entre nuera y suegra suelen ser particularmente conflictivas entre los p’urhépecha contemporáneos. De acuerdo con Guadalupe Hernández Dimas, una vez casadas, las jóvenes deben obedecer en todo a sus suegras; “—*Ya no puedes mirar de frente, tienes que mirar para abajo*”. Guadalupe Hernández Dimas, comunicación oral, 2009.

sacrificios a la deidad tutelar, aunque, considerando que es esta última quien actúa como doble sobrenatural de la sociedad, el proceso iniciático podría ser interpretado –tal vez pecando de un funcionalismo excesivo– como una metáfora de la sumisión y la generosidad que el gobernante debería mostrar ante su pueblo. El rito implica un periodo de exclusión seguido del encuentro con la deidad. Lo cual podría representar, como en muchas otras sociedades, un proceso de muerte-resurrección. Si este fuera el caso, el renacimiento–entronización del gobernante pudiera significar un nuevo nacimiento del pueblo entero a partir del dios tutelar.¹⁷⁰

Según se ha dicho, la alianza entre el gobernante y la deidad se producía en tres etapas diferentes: el don por parte del aspirante, el diálogo en el contacto directo y la entrega del reino y el territorio por parte de la divinidad. Lo específico de este caso radica en que la primera dádiva no obliga a la reciprocidad sino a la negociación pues, de algún modo, la continuidad de la práctica ofrendaria muestra que, aún después del “contradon”, el *cazonci* se encuentra en deuda.

Como resultado, se obtiene un pacto explícito y personal que, aun si se entabla individualmente, implica una serie de obligaciones colectivas. El hecho de que hubiera quienes gobernarán sin haber establecido jamás contacto directo con sus dios muestra que lo que se obtiene no es la función señorial en sí, sino su legitimidad. No obstante, la existencia de mandatarios que ofrecían leña y sacrificio a sus númenes, sin haber establecido con ellos una negociación, también nos hace ver que dicho vínculo podía ser transmitido al interior de un linaje. Asimismo, vemos que aunque es el varón quien establece la alianza con la deidad, en ella también queda comprendida su esposa, y es gracias a ello que, más allá de los nexos individuales que se puedan establecer, las mujeres pueden convertirse en soberanas en sustitución de sus maridos.

Hemos dicho que entre la deidad patrona, el gobernante y el pueblo, existe una relación triádica que, en los mitos fundacionales, hace posible que unos y otros se sustituyan mutuamente. No obstante, también se ha observado que los vínculos entre el dios y el gobernante no son de la misma naturaleza que los que cualquiera de ellos establecen con la colectividad. El pueblo mantiene una relación filial tanto con el numen como con el señor, mientras que el vínculo gobernante-dios se nos presenta como producto de la alianza matrimonial que establecen dos varones por intermedio de una mujer, que en este caso es el reino. En ese contexto, el *cazonci* aparece como yerno de la deidad.

Como miembros de una familia, la comunidad y la divinidad mantienen entre sí un nexo casi indisoluble –al punto de surgir y desaparecer simultáneamente–,

¹⁷⁰ Alcalá, *Relación...*, f. 116, 33v.

que implica el deber de culto por parte del primero a cambio de la protección y otorgamiento de un territorio por el segundo. Claro que del mismo modo que los pecados de los vástagos afectan a sus progenitores, las transgresiones del grupo ofenden al dios y desencadenan su castigo. A partir de la negociación con la deidad se legitima el rol de gobernante que, como marido del pueblo, se convertirá en portavoz de la comunidad y la deidad. Recíprocamente, el pueblo, como esposa, asume las obligaciones del mandatario con la sobrenaturaleza y le ayuda a cumplirlas.

Así la alianza aparece como el término fuerte en el discurso mítico tarasco. Gracias a ella, el especialista ritual se contagia del poder sobrenatural de la deidad con quien se asocia, el yerno y el gobernante asumen parcialmente la identidad de suegros y dioses, la mujer participa de los vínculos que su marido entabla y se incorpora a la alteridad en el proceso de construcción del estado. Sin embargo, cabe aclarar que este proceso no sólo permite compartir cualidades e identidades sino que, al mismo tiempo, instaura un orden jerárquico en el que bajo la metáfora del matrimonio los roles de padre, suegro y hermano mayor dominan a los de hijo, yerno y hermano menor. El dador de mujeres aparece siempre como superior a quienes las reciben y es sólo a través de la conquista que, al final de la mitohistoria, el yerno puede ocupar el lugar del suegro en una inversión total de los papeles.

Paralelamente, observamos que los *uacúsecha* no sólo rendían culto a las deidades solares y celestes sino también a aquellas que se asociaban a la tierra, el lago, la fertilidad y la noche. Los datos son escasos, pero parecen indicar que, para obtener sus favores, nuestros protagonistas debieron forjar una alianza de tipo matrimonial, misma que sería reactualizada, en múltiples ocasiones, por las bodas entre gobernantes chichimecas—representantes de Curicaueri y “padres y madres” de su pueblo— y mujeres de las poblaciones lacustres—“hijas” de sus respectivas deidades. De este modo, podemos concluir que, cuando menos en los casos estudiados, las formas en que el hombre imagina vincularse con las deidades siguen el mismo modelo que las relaciones que los hombres establecen entre sí.

Para finalizar, hemos visto que hay dioses con los que la sociedad se identifica y ve como una prolongación de su propia identidad—aquí las deidades solares, masculinas y cazadoras— y dioses pensados como ajenos—los númenes de la tierra, la noche, el agua y lo femenino. En la realidad, ambos polos son constitutivos del ser social, de modo que aquello que en el imaginario es pensado como una “alteridad constituyente” en la realidad sería más bien una suerte de “alterificación de sí mismo”. Y es esta otredad inventada quien, en el plano simbólico, posibilita la construcción de alianzas con deidades y pueblos pensados como ajenos.

Cuadro 4
Alianza matrimonial y alianza sobrenatural

	Alianza sobrenatural	Alianza matrimonial
1	Se ofrece leña, sangre y alimento a la deidad	Se ofrecen regalos al futuro suegro
2	Se recibe un fragmento del bulto sagrado	
3	Se erigen templos y hacen sacrificios	
4	Negociación e intercambio con la deidad	Negociación e intercambio con el suegro
5	Entrega de atributos señoriales	Envío de la novia y celebración de la boda
6	Conquista del pueblo (se recibe el territorio de la deidad)	El suegro indica el lugar donde la pareja ha de vivir