

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

MUERTE Y DESTINOS POSTMORTEM ENTRE LOS ANTIGUOS P'URHÉPECHA¹

En definitiva la muerte humana es uno de los temas más recurrentemente tratados por la *Relación de Michoacán*; el simple hecho de que casi el cincuenta por ciento de las láminas que la ilustran contengan representaciones de esta índole muestra la gran relevancia que se le acuerda. En términos generales, en nuestra fuente, los decesos suelen producirse bajo cinco circunstancias principales: la guerra, el castigo, el sacrificio, la brujería, la vejez y la enfermedad, siendo las tres primeras las más abundantemente ejemplificadas. Sin embargo, la información sobre las condiciones de los decesos suele ser sumamente breve y, salvo algunas vagas menciones, no solemos contar con datos específicos sobre las prácticas y creencias asociadas.

En comparación con lo mexica la información escrita sobre los ritos mortuorios p'urhépecha es escasa y fragmentaria, entre otras cosas contamos con buenas descripciones de los funerales de los guerreros y los gobernantes, pero sabemos muy poco sobre los destinos *postmortem*. Los datos disponibles sobre los contextos arqueológicos son igualmente reducidos y, muchas veces, no se ajustan a las descripciones que nos aportan los documentos históricos.² Es por ello que para

¹ Versiones preliminares de este trabajo fueron publicadas en Roberto Martínez González, “Muerte y destinos postmortem entre los tarascos prehispánicos”, en *Anales de Antropología* (en prensa) y Luis Fernando Núñez y Roberto Martínez, “Prácticas funerarias mexicas y purépechas: El problema de la confrontación entre datos etnohistóricos y arqueológicos”, *Ancient Mesoamerica*, 2010, v. XXI, n. 2, p. 1-26.

² Contamos con alrededor de 350 entierros tarascos, o de influencia tarasca, encontrados en 15 sitios diferentes; Tzintzuntzan, Tres Cerritos, Huandacareo, Las Milpillas (Zacapu), El Tejocotal (Zacapu), Yácata Tatá Julio (Zacapu), El Palacio-La Crusita (Zacapu), Yácata de la cuchilla mocha (Zacapu), Ihuatzio, Apatzingán, Uricho, Tócuaro, Copándaro, Lagunillas y Santo Domingo; entre estos, los cuatro primeros son los que nos han proporcionado mayores datos. Consúltese el cuadro 5 para mayores precisiones. Véase José Arturo Oliveros Morales, *El espacio de la muerte. Recreado a partir del Occidente Prehispánico*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2006, p. 16; Marcia Castro Leal, *Tzintzuntzan. Capital de los tarascos*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán, 1986, p. 5.

comprender aunque sea una mínima parte del sistema funerario tarasco, es preciso partir del estudio crítico y comparado de ambas clases de información.

Comenzaremos por revisar las distintas descripciones que nos ofrecen los textos de la Colonia temprana sobre los rituales funerarios para después compararlas con los contextos arqueológicos conocidos, para definir así los patrones más constantes. Seguiremos con el estudio de los destinos tánicos donde nos valdremos de datos etnográficos contemporáneos para plantear hipótesis interpretativas sobre aquellos puntos para los que no contamos con suficiente información —admitimos que éstos se encuentran sumamente trastocados por la cultura mestiza-occidental, pero consideramos que al menos una pequeña parte de sus creencias es de origen mesoamericano.

LA MUERTE Y SUS RITUALES

Un contexto arqueológico mortuorio es el resultado de una actividad en la que durante su desarrollo se incorporan uno o más cadáveres (o segmentos corporales) junto con otros elementos en un lugar determinado. De manera general éstos se pueden clasificar en tres grupos: contextos ofrendario-sacrificiales, contextos producidos por violencia no ritualizada y contextos funerarios. Las implicaciones ideológicas de cada una de estas categorías son radicalmente distintas: El contexto ofrendario-sacrificial deriva de una actividad ritual encaminada a establecer un vínculo entre lo mundano y lo divino a través del ofrecimiento de la posesión más valiosa de una persona, su vida o una parte de ella —pensando en el autosacrificio. Con ello, se persiguen objetivos tan variados como la petición de algún favor a cierta deidad, el agradecimiento o pago por uno ya cumplido, evitar el castigo divino o la dedicación, protección o inauguración de espacios o edificios, etcétera.³ El contexto funerario corresponde a una actividad que tiene una triple intención: lograr la incorporación del individuo a la sociedad de los difuntos, evitar que el muerto intente hacer algún daño a la comunidad y amortiguar el impacto emocional que causa la desaparición de una persona al interior de la comunidad.⁴ Por el contrario, los contextos de violencia no ritualizada se caracterizan por la falta de una intencionalidad más allá de la inmediata destrucción de la vida; en el registro

3 Yólotl González Torres, “El sacrificio humano entre los mexica”, *Arqueología Mexicana*, 2003, v. 63, n 9, p. 40-45; Christian Duverger, *La flor letal: economía del sacrificio azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986; Mike Parker Pearson, *The archaeology of death and burial*, College Station, Texas A&M University Press, 2002, p. 17-19.

4 Thomas Louis Vincent, *La Muerte*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 117-118.

arqueológico tienden a vincularse al abandono del cadáver sin evidencias claras de una práctica socialmente codificada.

En la realidad, estos tres procesos pueden sobreponerse o alternarse durante la construcción de un contexto particular; el hecho de que un individuo sea asesinado por venganza no excluye el que sus restos también puedan ser dedicados a una deidad —como se vio en el capítulo acerca de la sobrenaturaleza sobre la muerte de Cando a manos de la mujer o hija de Tariácuri— y el ofrecimiento de una víctima sacrificial no impide el que después se lleve a cabo un proceso funerario con la intención de asegurar su destino postmortem.

Las fuentes p'urhépecha de la época de contacto nos mencionan cinco diferentes tipos de personajes asociados a una cierta diversidad de tratamientos mortuorio-funerarios arqueológicamente corroborables: los muertos en combate, los gobernantes, los sacrificados, los delincuentes y los que murieron tocados por un rayo. A ello se suma un sexto grupo, el de los muertos ordinarios —por enfermedad o vejez— cuyos rituales no se explican en las fuentes pero que constituyen la gran mayoría de los restos disponibles en la documentación arqueológica.

1. *Los guerreros y muertos en combate*. Es bien conocido que los tarascos solían cremar a quienes perdían la vida en el campo de batalla.

Sabiendo sus mujeres las muertes de sus maridos, mesábanse y daban gritos en sus casas y hacían unos bultos de mantas, con sus cabezas, y cubrían con mantas aquellos bultos y llevábanlos de noche y poníanlos en orden delante de los *cues*, cabe los fogones, y tañían unas cornetas y caracoles. Poníanles a aquellos bultos sus arcos y flechas y sus guirnaldas de cuero y sus plumajes colorados en las cabezas y poníanles muchas ofrendas de pan y vino y quemábanlos [...] Los de la gente común hacían de esta misma manera. Y tomaban las cenizas y poníanlas en unas ollas y poníanles sus arcos y flechas y enterraban aquellas ollas. Y después juntábanse todos sus parientes del muerto en su casa y consolábanse.⁵

La *Relación de Michoacán* nos presenta una imagen en la que, por el lado derecho, se ve a una serie de guerreros transportando a sus compañeros muertos, mientras que en el izquierdo se les ve como bultos funerarios frente a sus respectivas ofrendas —las cuales ignoramos si también eran quemadas; ahí vemos a sus mujeres e hijos llorando (figura 11).

⁵ Alcalá, *Relación...*, f. 20.

Aunque cabe la posibilidad de que en dichos rituales los difuntos pudieran ser sustituidos por una de sus insignias en el rito funerario —probablemente el arco y la flecha—, parece ser que cuando las bajas eran demasiado cuantiosas o los combates tenían lugar en poblaciones lejanas, los cuerpos eran simplemente abandonados en el campo de batalla. Alonso de La Rea, un cronista del siglo XVII, al referirse a los restos de un enfrentamiento entre mexica y p'urhépecha, propone que “recurramos a los huesos que hoy se ven entre Maravatio y Tzitácuaro, cuyas memorias están representando la más ilustre victoria que tuvo el rey de Mechoacan”.⁶

Contamos con algunos vestigios que pudieran ligarse a los funerales de guerreros. En Tzintzuntzan se encontró, en la parte norte de la Plataforma, una concentración de huesos humanos semi-incinerados e intactos bajo un muro de construcción. “Se nota la separación intencional que se hizo de los huesos largos de ambas extremidades, entre los cuales se encontraron cuatro huesos con estrías”.⁷ En el sitio de Tres Cerritos, en la región de Cuitzeo, Macías Goytia encontró en una plaza fragmentos óseos cremados depositados al interior de un cajete.⁸ En Huandacareo la misma investigadora localizó restos quemados acompañando a una serie de huesos desarticulados y cenizas junto a grupos de cráneos aislados.⁹ Kelly observó en Apatzingán un entierro primario depositado junto a una capa de cenizas.¹⁰ En Tócuaro y Lagunillas también se han encontrado restos óseos semi-incinerados al interior de cuencos cerámicos.¹¹

Considerando que se trataba de un estado en plena expansión al momento de la llegada de los conquistadores, y que algunas de las batallas que sostuvieron con los mexica debieron provocarles un gran número de bajas, resulta evidente que esta clase de rituales se encuentra insuficientemente representada en el contexto arqueo-

⁶ Alonso de la Rea, *Crónica de la orden de N. seráfico P. S. Francisco, Provincia de S. Pedro y S. Pablo de Mechoacan en la Nueva España*, Patricia Escandón (editora), Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996, p. 76.

⁷ Estela Peña Delgado, *Los tarascos a través de las fuentes y la arqueología*, tesis de licenciatura en arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 1980, p. 126.

⁸ Angelina Macías Goytia, *Tres Cerritos en el desarrollo social prehispánico de Cuitzeo*, tesis de doctorado en antropología, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1997.

⁹ Angelina Macías Goytia, *Huandacareo: lugar de juicios, tribunal*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990.

¹⁰ Kelly en María Teresa Cabrero, *La muerte en el Occidente del México prehispánico*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1995, p. 55-56.

¹¹ Salvador Pulido, *Los tarascos y los tarascos-uacúsecha. Diferencias sociales y arqueológicas en un grupo*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Serie Divulgación, 2006.

lógico. Esto parece apoyar nuestra idea de que, en algunos casos, los restos eran abandonados o cremados y sepultados *in situ* y no en las ciudades.

2. *Los gobernantes*. La información sobre este ritual procede de la *Relación de Michoacán* y describe diferentes aspectos del proceso de muerte: duelo, luto y manejo del cadáver. Se dice que cuando el *irecha* enfermaba de muerte se daba aviso a los señores subordinados para que se presentaran con obsequios y rindieran homenaje al cadáver. Junto al lecho de muerte sólo se permitía el acceso a sus sirvientes y su más cercano núcleo familiar, de modo que los visitantes debían dejar sus presentes frente a su silla e insignias y aguardar el momento del deceso. Un grupo de personajes notables eran los encargados de limpiar el cuerpo, vestirlo y ornamentarlo. Antes de conducir al cadáver a la plaza de los principales templos para su cremación, su hijo y sucesor señalaba a los médicos, mujeres y sirvientes que habrían de matarse para que lo acompañaran en el inframundo. Incluso se supone que algunos de ellos se ofrecían voluntariamente para la muerte por temor a ser maltratados por el nuevo dignatario.¹² Por la noche, sacaban al cadáver de sus aposentos en procesión hasta la pira donde lo quemaban. A las víctimas ejecutadas las enterraban detrás del edificio de Curicaueri, mientras que el bulto señorial —compuesto por los restos cremados, cabello, uñas, joyas e insignias— era depositado al pie del mismo edificio:

[Hacían] al principio de las gradas, debajo, una sepultura de más de dos brazas y media en ancho, algo honda, y cercábanla con petates nuevos por dentro y en el suelo ponían allí una cama de madera dentro. Y tomaban aquellas cenizas, con aquel bulto así compuesto, un sacerdote de los que llevaban los dioses a cuestras, y poníansele a las espaldas; y así lo llevaban a la sepultura donde, antes que lo pusiesen, habían cercado aquel lugar de rodela de oro y plata por dentro, y a los rincones ponían muchas flechas, y ponían allí muchas ollas y jarros y vino y comida y metían allí una tinaja, donde aquel sacerdote ponía aquel bulto, dentro de la tinaja, encima de la cama de madera: que mirase hacia oriente. Y ponían allí encima de la tinaja y cama muchas mantas, y echaban allí petas [sic] y muchos plumajes con que él bailaba y rodela de oro y plata y otras muchas cosas, y ponían unas vigas atravesadas encima la sepultura y unas tablas y envarábanlo todo por encima.¹³

¹² Alcalá, *Relación...*, f. 30-32; Alonso de la Rea, *Crónica...*, p. 84-88.

¹³ Alcalá, *Relación...*, f. 31.

En el códice que acompaña a la *Relación de Michoacán* se ilustra con detalle la ceremonia funeraria del gobernante; desde la preparación del cadáver en sus aposentos hasta su cremación y depósito en una urna a los pies del templo de Curicaue-ri (figura 10). El texto iconográfico nos aporta dos detalles particularmente interesantes: en primer lugar vemos que a lo largo de dicha ceremonia se tocan instrumentos de viento, mismos que, según la fuente, se asocian a la llegada de los dioses. En segundo, observamos que en este caso los individuos ejecutados no son matados por extracción de corazón sino por desnucamiento con una porra o masa.¹⁴

En el caso de Vápeani y Pauácume, se describe una ceremonia bastante semejante.

Los sacerdotes trujeron los señores a Pátzcuaro a[!] lugar donde se edificaron sus cúes, encima de aquel asiento llamado Petázequa, y allí los quemaron, y tañen allí las trompetas y pusieron las cenizas en unas ollas, y después en las ollas, por de fuera, pusieronles dos máscaras de oro y collares de turquesas y ataviaronles muy bien y pusieronles plumajes verdes encima de los bultos, y tocando las trompetas los enterraron.¹⁵

De acuerdo con la fuente la cremación del cuerpo de los señores y la correcta disposición de sus restos parecen haber sido fundamentales en la ideología tarasca, pues, tras haber muerto quemado el último *irecha* a manos de Nuño de Guzmán, sus sirvientes procuraron recuperar sus huesos para colocarlos en una urna y completar el ritual.

Sus criados andaban cogiendo por allí las cenizas, e hízolas echar Guzmán en el río [...] Todavía algunos criados suyos trajeron de aquellas cenizas y las enterraron en dos partes: en Pazcuaro y en otra parte. Y con las que enterraron en Pazcuaro pusieron una rodela de oro y bezotes y orejeras, según su costumbre, y todas las uñas y cabello que se había cortado desde chiquito, y cotaras y camisetas que había tenido cuando pequeño, porque esta costumbre era entre ellos. Y en otra parte dicen también que enterraron de aquellas cenizas y que mataron una mujer, no se sabe donde.¹⁶

En otra parte de la *Relación de Michoacán* nos enteramos de que una persona puede dar algunos bienes al muerto sin que éste esté necesariamente en el lugar de

¹⁴ Alcalá, *Relación...*, f. 109v.

¹⁵ Alcalá, *Relación...*, f. 77.

¹⁶ Alcalá, *Relación...*, f. 58v.

la ofrenda; dicho don se hace a través del fuego. Así, una anciana declaró sobre sus sobrinos y futuros señores: “si son muertos, meteré en la lumbre estas dos mantas para quemarlas en su nombre”.¹⁷

En cuanto al tratamiento y disposición de los restos del gobernante, la *Relación de Michoacán* nos advierte sobre la existencia de una cierta variabilidad. Por ejemplo, un pasaje en que se relatan las intenciones de Tariácuri de intercambiar guerreros, como víctimas sacrificiales, con otro *cazonci* nos revela que:

Acostumbraban los señores, cuando morían, de matar mucha gente consigo que decían que los llevaban para el camino y que aquellos eran su estrado y cama, y encima de ellos los enterraban. Mataban algunos hombres y echábanlos en la sepultura, y encima de aquellos ponían al señor muerto, y sobre él, ponían más muertos, así que no llegaba la tierra a él. Y aquellos muertos decían que eran estrado de aquel señor que moría.¹⁸

El problema es que en otra parte se sugiere que el cuerpo del mismo gobernante fue cremado y sus cenizas enterradas. Se dice que, tras haber sido sepultado en Pátzcuaro, “le sacó después un español, digo sus cenizas, con no mucho oro porque era en el principio de la conquista”.¹⁹ Tampoco se aclara, en el caso de Hiripan, si su cadáver fue inhumado o si fue cremado, pues la *Relación* sólo nos indica: “en Coyoacán fue enterrado Hiripan y después lo sacó de allí un español y tomó el oro que había allí con él”.²⁰ Cabe la posibilidad de que, cuando se le enterraba entre cadáveres, el cuerpo ya estuviera quemado; sin embargo, eso aún queda por constatar.

Otro elemento contradictorio es que en la descripción de los funerales del gobernante se dice explícitamente que a sus acompañantes se les enterraba en un lugar distinto del ocupado por los restos del cadáver principal, mientras que en el citado pasaje se declara que se le sepultaba justo entre ellos. ¿Acaso esto significa que las prácticas funerarias p'urhépecha se modificaron de la época de Tariácuri al momento de la llegada de los españoles? Y, por si esto fuera poco, La Rea añade que los sacrificados en estos ritos funerarios eran sepultados “arrojándolos de dos en dos en unas ollas grandes”.²¹

¹⁷ Alcalá, *Relación...*, f. 73v.

¹⁸ Alcalá, *Relación...*, f. 118v.

¹⁹ Alcalá, *Relación...*, f. 130.

²⁰ Alcalá, *Relación...*, f. 137v.

²¹ Alonso de la Rea, *Crónica...*, p. 87.

Todavía no se ha localizado ninguno de los suntuosos bultos funerarios de los *irechaecha* que nos mencionan las fuentes. Y difícilmente los escasos contextos de cremación, hasta ahora conocidos, podrían relacionarse con los lujosos rituales de los gobernantes —con grandes cantidades de oro y plata derretidos. No obstante, en opinión de Selser, cuando Lumholtz excavó por primera vez en Zacapu encontró que las cosas “corresponden exactamente a lo que la *Relación de Michoacán* nos dice del entierro del rey, del modo y sitio en que depositaban las cenizas mismas, y cómo habían sido enterrados, revueltos unos con otros y sin ningún orden, los cadáveres de los esclavos que le hacían compañía al rey”.²² Por desgracia, la falta de registros precisos por parte del célebre investigador escandinavo nos impide corroborar estas informaciones.

Una de las razones por las que hasta ahora no se ha localizado ninguno de los entierros señoriales es la muy difundida costumbre colonial de buscar tesoros en los restos funerarios indígenas. Prueba de ello es el siguiente testimonio del siglo XVIII: “Ha habido curiosos que a las inmediaciones de ellas [las yácatas de Puruándiro] ha escarbado (por estar el vulgo imbuido en que los gentiles, juntamente con sus cuerpos enterraban plata, oro y alajas)”.²³ Como sea, cabe destacar que al menos en los casos conocidos no se han encontrado entierros particularmente suntuosos al pie de las pirámides —lugar donde, según las fuentes, deberían aparecer los señores.

3. *Los sacrificados y acompañantes fúnebres.* Aunque no sabemos si el tratamiento mortuorio de esta clase de difuntos corresponde a un rito funerario o a una suerte de ofrenda, conviene explicar el destino último de sus restos, cuando menos con la intención de distinguirlos de los otros esqueletos que se puedan encontrar. Ya dijimos que quienes eran muertos en los funerales del *irecha* eran sepultados detrás de los templos, junto a los gobernantes o en grandes urnas. A ello podemos sumar que en una pintura que vio Beaumont “se ven, igualmente, sus yácatas, que eran unos osarios, donde sepultaban los huesos de los que morían sacrificados y encima formaban unos cerritos de piedras a mano”.²⁴ La idea del osario se encuentra igualmente presente en los diccionarios antiguos; se traducen las palabras *vni hatziraquaro* por “ossario donde echan los huessos” y *vniendo* por “carnero donde

²² Selser, “Los antiguos habitantes de Michoacán”, p. 209.

²³ “Relación de Puruándiro” en *Descripciones geográficas del Obispado de Michoacán en el siglo XVIII*, Carlos Paredes (editor), México, INAH, Publicaciones de la Casa Chata, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2005, p. 60.

²⁴ Beaumont, *Crónica de Michoacán...*, v. II, p. 26.

echan los huesos de los difuntos”.²⁵ También encontramos el término *conuraquaro* como traducción de “cimiterio”; mas éste parece ser un sentido introducido por los frailes evangelizadores pues *conuni* no quiere decir más que “ser ancho y espacioso patio o plaza” —lo que da por traducción “donde es espaciosa o ancha la plaza o patio”.²⁶ De modo que aunque los datos son escasos nos hacen suponer que lo más común era su enterramiento y depósito final en osarios.

En otro caso se nos explica que algunas mujeres sacrificadas, en este caso parientes del enemigo, eran arrojadas al agua “—¡Sus hermanas llevadlas al cu de Puruaten y sacrificadlas y echadlas en la laguna”.²⁷ La misma acción es claramente representada en las imágenes que acompañan a la *Relación*. Estos datos son también corroborados por Basalenque quien nos dice sobre la laguna de Yuririapúndaro: “que allí echaban los cuerpos que se sacrificaban a sus dioses, desto no hay escrito, sola tradición”.²⁸

Al reestudiar los cráneos que Lumholtz extrajo de El Palacio, Pereira encontró que muchos de ellos eran de hombres con múltiples traumatismos en la parte frontal y superior de la bóveda craneal —tal como los que podrían haber sido ocasionadas por el golpe de una porra en un combate frontal. El hecho de que en algunos casos estas heridas parezcan haber sanado, asociado a que fueron sepultados con *omichicahuaztli* —instrumento musical ritual, fabricado a partir de huesos de sacrificados, usado en funerales de guerreros mexica—, hace suponer al investigador francés que debió tratarse de guerreros. Al no haber sido cremados como establecen las fuentes, nosotros suponemos que debieron ser enemigos sacrificados —tal vez por extracción del corazón— en honor a la deidad del templo.²⁹

Asimismo, es muy posible que los restos de adolescentes desnucados, asociados a bezotes, oro y muchas joyas, que encontró Rubén Cabrera detrás de una de las yácatas de Tzintzuntzan, correspondan efectivamente a los restos de acompañantes de un antiguo señor muerto. Esto se apoya en parte en el hecho de que, según las observaciones de Pereira, los cráneos se fracturaron cuando aún estaban frescos.³⁰

Además de los llamados “osarios” de Tzintzuntzan y Huandacareo contamos otros vestigios que pudieran ser interpretados como restos de individuos sacrifi-

²⁵ *Diccionario grande*, v. I, p. 139, 533.

²⁶ *Diccionario grande*, v. I, p. 198, v. II, p. 104.

²⁷ Alcalá, *Relación...*, f. 84.

²⁸ Basalenque, *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán...*, p. 125.

²⁹ Grégory Pereira, “The utilization of grooved human bones: a reanalysis of artificially modified human bones excavated by Carl Lumholtz at Zacapu, Michoacan, Mexico”, *Latin American Antiquity*, 2005, v. XVI, n. 3, p. 299-308.

³⁰ Pereira, “The utilization of grooved human bones...”, p. 293-312.

cados o aporreados: encontramos grupos de cráneos sepultados independientemente de sus cuerpos en Tzintzuntzan, Tres Cerritos, Huandacareo, Las Milpillas e Ihuatzio. En ocasiones han conservado la mandíbula y se encuentran en relación anatómica con las últimas vértebras; más raramente se han observado huellas de corte sobre las cervicales. En Tres Cerritos se localizaron entierros de individuos que tenían los brazos cruzados en las espaldas, como si estuvieran atados, y sin manos. En el mismo sitio se observaron cráneos fracturados por percusión, tal como hubiera sucedido en una ejecución por desnucamiento. En Huandacareo se observan además grupos de huesos largos con estrías a manera de *omichicahuaztli mexica*.³¹

Aun en el caso de las huellas de corte sobre vértebras es imposible saber si la persona estaba viva cuando se le cortó la cabeza, sin embargo, es altamente probable que estos restos se ajusten a algunas de las muertes rituales descritas por los textos antiguos.

Pollard sugiere que “los múltiples huesos desarticulados ‘extra’ encontrados en las inmediaciones de los recintos ceremoniales eran los entierros de víctimas sacrificiales después de haber sido matadas y desmembradas, o de cráneos de los sacrificios después de que fueron removidos del *tzompantli* adyacente a los templos principales”.³² Aunque esto es altamente factible, nosotros consideramos que tal clase de elementos no constituyen una prueba suficiente de sacrificios humanos, pues en algunos casos es posible que los restos de un cadáver antiguo fueran simplemente removidos de su depósito original para dotar de un nuevo sentido a un espacio ritual o representar relaciones entre personajes y entidades sobrenaturales. Puaux pudo notar en Las Milpillas que algunos de los huesos desarticulados que aparecían en un entierro correspondían a las partes faltantes de otro.³³

³¹ Daniel F. Rubín de la Borbolla, “Arqueología tarasca”, en *4a Reunión de Mesa Redonda: El Occidente de México*, México, Museo Nacional de Historia, Sociedad Mexicana de Antropología, 1948, p. 29-33; Rubén Cabrera Castro, “Tzintzuntzan, décima temporada de excavaciones” en *Homenaje a Román Piña Chan*, Barbro Dahlgren, Carlos Navarrete, Lorenzo Ochoa, Maricarmen Serra y Yoko Sugiera (eds.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1987, p. 531-565; Marcia Castro Leal, *Tzintzuntzan...*, en María Teresa Cabrero, *La muerte en el Occidente del México Prehispánico*, p. 51-56; Angelina Macías Goytia, “Los entierros de un centro ceremonial tarasco”, *Estudios de antropología biológica*, 1986, v. 4, p. 531-559; Macías Goytia, *Huandacareo...*; Macías Goytia, *Tres Cerritos en el desarrollo social prehispánico de Cuitzeo*; Olivier Puaux, *Les pratiques funéraires tarasques: (approche ethnohistorique et archéologique)*, tesis de doctorado, París, Université de Paris I, 1989.

³² Pollard Perlstein, *Tariacuri's legacy...*, p. 155.

³³ Puaux, *Les pratiques funéraires tarasques...*

4. *Los delincuentes*. Se dice que a algunos de los de esta clase los sepultaban, a otros los abandonaban en el campo para que fueran devorados por coyotes y aves de rapiña, y a otros más se les arrojaba a los lagos o ríos.³⁴ Este último es el caso de Curatame, de quien Tariácuri, su padre, exclamó: “*¡Muera el bellaco lujurioso! [...] ¡Echadle a la laguna!*”.³⁵ Algo semejante se supone debería suceder a Mahuina, la cuñada infiel del mismo gobernante: “*¡Plugiera a los dioses que la tomaran y la sacrificaran sus hermanos y la echaran en el río!*”.³⁶ Por último, parece ser que, en algunas regiones, los cadáveres también podían ser arrojados al mar, pues el *Diccionario grande* traduce la palabra *vuahtahpenstani* por “echar, la mar los muertos de sí”.³⁷ Siguen faltándonos datos concluyentes, mas pudiera ser que el abandono del cadáver se asociara a los delincuentes comunes y el hundimiento del cuerpo a los trasgresores de la clase gobernante. Una segunda opción es que el depósito en el agua estuviera específicamente ligado a los pecados de orden sexual. También es probable que esta diversidad de disposiciones estuviera vinculada a destinos diferentes, ya que en el caso de los cuerpos dejados a los animales carroñeros se aclara que “eran dedicados aquellos al dios del infierno”.³⁸ En este sentido, se podría suponer que el hundimiento del cadáver se aplicara a quienes tenían un destino postmortem vinculado a las deidades del agua.

5. *Los tocados por el rayo*. En el único caso conocido se menciona la momificación del cuerpo y la deificación del personaje correspondiente: “Hiquingaje tuvo un hijo de su mismo nombre, que dicen que le dio un rayo y matóle y embalsamaronle y teníanle como a dios, en la laguna, hasta el tiempo en que vinieron a esta provincia los españoles que lo quitaron donde estaba”.³⁹

Encontramos que, salvo los muertos en batalla y los tocados por el rayo, casi todas las clases de difuntos se vinculan a más de una práctica funeraria: los guerreros son cremados, los rayeados momificados y conservados como reliquias, los gobernantes son cremados y/o sepultados entre los cadáveres de sus acompañantes, las víctimas sacrificiales eran sepultadas en “osarios” o tiradas al agua, mientras que los delincuentes eran enterrados, abandonados en el campo para ser devorados por animales o arrojados al agua. El más importante hueco de información es la total

³⁴ Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 133v, 21; “Relación de Cuiseo de la Laguna” en *Relaciones geográficas...*, p. 84.

³⁵ Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 121v.

³⁶ Alcalá, *Relación...*, f. 112-112v.

³⁷ *Diccionario grande...*, v. 1, p. 284.

³⁸ Alcalá, *Relación...*, f. 133v.

³⁹ Alcalá, *Relación...*, f. 137.

falta de datos sobre los funerales de las personas ordinarias, de aquellos hombres, mujeres y niños que sin ser parte de la nobleza morían por enfermedad, a causa de algún accidente o debido a padecimientos asociados a una edad avanzada.

6. *Muertos ordinarios*. Según Pollard, “el tratamiento primario del muerto parece haber sido la cremación [...] Sin embargo, la nobleza, los cautivos de guerra y las víctimas sacrificiales eran enterrados en una variedad de contextos que, a veces, se complementan con las descripciones etnohistóricas de las celebraciones fúnebres”.⁴⁰ En las fuentes documentales encontramos un par de datos bastante oscuros que parecen ir en esta dirección. En primer lugar, tenemos que cuando la *Relación de Michoacán* nos habla de los funerales de los guerreros se concluye la explicación diciendo que “los de la gente común hacían de esta misma manera”.⁴¹ Lo cual, en realidad, no aclara si la gente común hacía así cuando sus parientes morían en batalla o sí, en general, procedían de este modo. Un segundo indicio de la preeminencia de este tipo de rituales puede ser el hecho de que el *Diccionario grande* menciona una cierta “hoguera para quemar muertos” —*uaricha curiransquaro, curirahperansquaro*.⁴²

Sin embargo, también hemos podido observar que, en el contexto arqueológico, este tipo de prácticas parece tener muy poca recurrencia. Obviamente la escasez de contextos mortuorios p’urhépecha no nos permite descartar del todo la posibilidad de la cremación como procedimiento dominante, pues siempre es posible que un día se encuentre una cantidad inusitada de materiales de este tipo, mas si en lugar de especular nos apoyamos en las evidencias disponibles, debemos admitir que la mayoría de los datos parece señalar a la inhumación como práctica más recurrente.

Aunque también son comunes los entierros en plataformas, templos, unidades domésticas y edificios cívico-ceremoniales, en varias ocasiones se observaron áreas reiterativamente dedicadas al depósito de cadáveres. Este parece ser el caso del lado sur de la Yacata 3 de Tzintzuntzan, la Plaza Central de Tres Cerritos, la Plaza Hundida y el Patio de las Tumbas de Huandacareo y los alrededores de la Pirámide B en Las Milpillas. Dentro de dichos espacios se observan sepulturas en fosas, urnas y cistas, en tumbas y sobre ellas, entre grandes piedras, sobre pisos de lodo y estuco, y, como caso extraordinario, al interior de una tumba de tiro —tal vez más antigua

⁴⁰ Pollard Perlstein, *Tariacuri’s legacy...*, p.155.

⁴¹ Alcalá, *Relación...*, f. 20.

⁴² *Diccionario grande...*, v. I, p. 414.

y reutilizada en tiempos posclásicos.⁴³ Tenemos entierros múltiples e individuales que pueden contener tanto individuos completos y en relación anatómica como restos desarticulados –e incluso descuartizados– de diversos cuerpos.

No obstante, dentro de toda esta variabilidad, alcanzamos a reconocer –en todas las categorías de edad y sexo– una cierta tendencia a las inhumaciones primarias, directas, en posición flexionada, sin orientación preferencial y en centros funerarios, lo cual ya había sido observado por Michelet *et al.*⁴⁴ Dicho sea de paso, Pollard y Cahue apuntan que en Uricho, los entierros múltiples son más comunes en el Clásico y Epiclásico que en el Posclásico.⁴⁵ Considerando que los contextos de enterramiento se asocian a las muertes comunes de individuos ordinarios, podemos deducir que cualquier otro procedimiento implicaría una cierta distinción, ya sea por su tipo de muerte, su estatus o el tipo de relaciones específicas que puedan establecerse entre el muerto y su comunidad. A partir del estudio de las pequeñas constantes que se observan en las desviaciones a la norma hemos podido recuperar una parte de ese complejo lenguaje funerario.

6a. *Variaciones asociadas a edad y sexo* Lo primero que podemos notar al tratar los contextos mortuorios tarascos es la desigual distribución de los muertos en los distintos grupos de edad y sexo, pues según hemos podido observar sólo el 6% de los restos encontrados fueron clasificados como niños, adolescentes y neonatos. Pollard propone que “había probablemente un tratamiento aparte para los infantes”, pero

43 Sabemos que algunos investigadores han cuestionado la filiación cronocultural de los sitios de Huandacareo y Tres Cerritos. Al respecto presentamos el testimonio de la arqueóloga que se ocupó del estudio. En lo referente a Huandacareo se indica “la certidumbre de que se trata de un sitio tarasco se basa en los elementos culturales rescatados, entre los que, para un fechamiento, sobresalen la cerámica y la metalurgia”. Macías Goytia, *Huandacareo...*, p. 210. Las cosas son mucho más complejas en Tres Cerritos pues, además de encontrarse materiales teotihuacanos y tarascos en los mismos contextos, existen casos en los que en una misma sepultura se obtuvieron fechamientos separados por más de mil años. Entre otras hipótesis esta situación lleva a la autora a suponer que “los materiales teotihuacanos pueden haber sido reutilizados, lo que fue usual en las prácticas funerarias [...] En el caso de los objetos rescatados en Tres Cerritos la cultura que se pudo identificar plenamente fue la tarasca, aunque no se descarta la presencia de grupos de otras áreas culturales”, Macías Goytia, *Tres Cerritos...*, p. 481, 402. En todo caso, cabe mencionar que los patrones funerarios de Huandacareo y Tres Cerritos no difieren significativamente de los que sí han sido aceptados como plenamente posclásicos, de modo que de tratarse de enterramientos previos estos manifestarían una cierta continuidad cultural en la región.

44 Michelet, Pereira y Migeon, “La llegada de los uacúsechas...”, p. 246.

45 Helen P. Pollard y Laura Cahue, “Mortuary pattern regional elites in the Lake Patzcuaro basin of western Mexico”, *American Antiquity* 1999, v. 10, p. 259-280.

esta sugerente hipótesis todavía queda por corroborar.⁴⁶ Al mismo tiempo, notamos que, en el total de la muestra, los esqueletos de mujeres son considerablemente menos cuantiosos que los de hombres, aun en Las Milpillas y Uricho, donde se cuenta con un mayor índice de población sexuada, sólo el 38.3% y 31.6% fue identificado como femenino.

En los casos conocidos las mujeres suelen presentarse más frecuentemente en entierros múltiples que los varones —18 en compañía de otros restos y 18 inhumaciones individuales. La muestra es aun reducida y seguimos careciendo de estudios de ADN fósil que pudieran ayudarnos a reconocer el parentesco biológico, pero podemos imaginar que si las sepulturas múltiples se vinculan a entierros familiares, en los casos femeninos habría una mayor tendencia a subrayar sus vínculos parentales. Salvo por los dos o tres malacates y puntas de proyectil encontrados, los materiales asociados no parecen connotar el género de los individuos enterrados, pues los objetos ligados a los esqueletos femeninos no difieren de los del común de la población: cerámica utilitaria, cuentas de barro, vasijas miniatura, fragmentos de metal, cascabeles, textiles y anillos.

Todavía constituye un caso aislado pero vale la pena mencionar la existencia de una urna que, en lugar de contener los restos cremados de un guerrero, resguarda un esqueleto femenino con huellas de exposición al fuego.

Aunque pudiera pensarse que, al igual que con las mujeres, en el tratamiento de los infantes se subrayaran sus lazos familiares, hemos podido observar que este no es siempre el caso. De los 11 niños que aparecen en Tres Cerritos sólo uno se encontró acompañado de otros esqueletos. Entre los 7 de Huandacareo únicamente uno figura en asociación a otros individuos, mientras que en Las Milpillas se encuentran 11 vinculados a adultos y sólo 2 de manera aislada. Sin embargo, más allá de las variaciones regionales, podemos ver que lo que aquí parece acentuarse es la singularidad del evento. En contextos tarascos los entierros en urnas parecen ser sumamente raros —poco más del 3% de la muestra, sin embargo, entre ellos el 50% corresponde a menores de 15 años y, en proporción al número total de infantes encontrados, esto representa 26.5%. En casi ninguno de los casos tratados se encontraron entierros infantiles sobre pisos, lo que nos llevaría a suponer que, cuando no se colocan en piezas cerámicas, es preferible que entren en contacto directo con la tierra —cosa contraria a lo que sucede con el *irecha*. De los 21 infantes que se encontraron aislados 9 no contaban con ninguna clase de materiales asociados y, salvo en raras excepciones, los objetos fueron bastante pobres: cerámica, hueso, obsidiana, cobre y figurillas de barro. Así, si consideramos que en el caso del *cazon-*

⁴⁶ Pollard Perlstein, *Tariacuri's legacy...*, p. 155.

ci la *Relación de Michoacán* especifica que los sirvientes sacrificados y los objetos depositados son lo que el muerto había de llevar consigo en el camino, con los infantes podría considerarse que, más allá de su estatus social, estos no requieren de mucho “equipaje”. El hecho de que se prefiera colocar sus cuerpos directamente en la tierra podría muy bien ser interpretado como un mayor contacto con esta deidad, misma que, dicho sea de paso, era imaginada como esposa del Dios del Infierno y madre de todas las plantas silvestres.⁴⁷ No es difícil encontrar la analogía entre el feto en el vientre materno y el cuerpo de un menor al interior de una vasija. De modo que si añadimos a esto el hallazgo de la figurilla de una madre amamantando en un entierro infantil podemos suponer que tales procesos funerarios se asocian a la idea de un regreso al útero terrestre y un nuevo nacimiento a partir de él.

No encontramos relato alguno que diera cuenta de un posible renacimiento de los infantes, pero sí la idea contemporánea de que una vida incompleta, que no cumplió con su finalidad, debe volver a ser vivida. “Si tú no piensas en casarte y no te casas, cuando te mueres Diosito te dice: —¿qué hiciste pues?... —Pos yo no hice nada... —Entonces regrésate pues con esos que viven”.⁴⁸ Esto último se ve reforzado por el hecho de que, de acuerdo con Tatá Felipe, en la actualidad, cuando muere un niño, se le sepulta con la cabeza al oriente “porque el niño acaba de renacer y tiene que recorrer el camino del sol”. Cuando se trata de un difunto adulto, se le coloca con la cabeza hacia el poniente “porque ya ha vivido” y, tal vez, como el sol, deba emular su camino penetrando en el ynfierno.⁴⁹

6b. *El problema del estatus social*. Macías Goytia asocia la presencia de bienes de prestigio a entierros de la clase gobernante,⁵⁰ sin embargo, es preciso aclarar que tales elementos no bastan para deducir la pertenencia a una cierta clase social, pues la propia *Relación* establece que a los ejecutados en las exequias de un gobernante —que, por lo común, eran esclavos y sirvientes— “enterrábanlos detrás del cu de Curicaveri, a las espaldas, con todas aquellas joyas que llevaban, de tres en tres, y de cuatro en cuatro”.⁵¹ Es innegable que la abundancia de objetos asociados se vincula a una cierta distinción social que no necesariamente es positiva.

La cuestión es que éste no es el único medio para resaltar las cualidades, individuales o grupales, específicamente asociadas a uno o varios muertos. Sabemos, por

47 Ramírez, “Relación sobre la residencia de Michoacán [Pazcuaro]”, p. 360.

48 Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p'urhépecha...*, p. 85.

49 Comunicación oral durante su participación en la reunión del Grupo *Kw'anískuyarhani*, 2008.

50 Macías Goytia, “Los entierros de un centro ceremonial tarasco”.

51 Alcalá, *Relación...*, f. 31-31v.

las imágenes presentadas en el códice de la *Relación de Michoacán*, que los bezotes y las pipas estaban ligados al poder político y una alta posición en la escala social,⁵² sin embargo, en el contexto arqueológico podemos observar que aunque ningún infante figura asociado a esta clase de objetos y tienden a predominar los ancianos, pocas veces estos últimos se encontraron acompañados de grandes cantidades de materiales. Considerando que en múltiples ocasiones las fuentes destacan la modestia y humildad de los caudillos *uacúsecha* es posible que, a veces, la pertenencia a la clase gobernante no se vea reflejada en un entierro fastuoso.⁵³

Todas las inhumaciones en urna son individuales, por lo que se puede suponer que lo que se pretende remarcar es la singularidad del evento y no la integración del sujeto a un determinado conjunto. De los 17 individuos que fueron sepultados en urnas, 9 eran menores de 15 años, 2 indeterminados y 6 adultos. De los adultos 3 eran mujeres jóvenes, otro un hombre anciano, uno más una mujer de la misma edad y el último un adulto de edad indeterminada. Asociando este tipo de prácticas a las ideas de renovación que rodean a las sepulturas de algunos niños, el caso de los ancianos constituiría una excepción que, tal vez, podría ser explicada a través de los méritos que permiten un destino postmortem compartido con los menores. Otro elemento de diferenciación que se observa en Huandacareo es el uso de pintura roja en los contextos funerarios y aunque esto es recurrente en Apatzingán, resulta bastante inusual en la región tarasca –no obstante, cabe recordar que, aun en la actualidad, el pan de muerto michoacano es de silueta humana y se adorna con azúcar teñida de rojo o rosa.

Al mismo tiempo, es preciso señalar que en los contextos funerarios también se pueden observar medios para subrayar la integración del individuo al grupo más allá de su identidad personal. Cuando se trata de entierros de huesos sueltos es bastante raro que se les encuentre vinculados a otras clases de materiales; la única excepción está constituida por las sepulturas de grupos de cráneos, que pueden o no relacionarse con depósitos rituales –54.5% se asocian a otros restos. Se observan objetos colocados en las inmediaciones de la mayoría de los entierros múltiples primarios –80% de ellos. Mientras que en 91% de los casos que contenían huesos desarticulados acompañando entierros primarios, también se localizaron otros materiales. Esto nos hace pensar en la posibilidad de que, en el último caso, los restos humanos fueran pensados como posesiones del difunto –tal vez trofeos de guerra– o parte de los dones que se le hacen –probablemente restos de las víctimas sacrificiales.

⁵² Alcalá, *Relación...*, f. 6o.

⁵³ Véase capítulo “Los orígenes de los tarascos”.

A muy grandes rasgos observamos que los diferentes tratamientos funerarios responden a una cierta diferenciación de los personajes siguiendo una escala de méritos en cuatro niveles: 1) Incineración, para gobernantes y muertos en batalla; 2) Inhumación, para gobernantes, gente común, delincuentes y sacrificados; 3) Hundimiento en el agua, para delincuentes y víctimas sacrificiales; 4) Abandono en el campo para ser devorado por carroñeros, únicamente ejecutado en contra de los delincuentes. Bajo estos términos, los infantes y electrocutados (arqueológicamente invisibles) aparecen como ajenos a la clasificación básica y, por ello, sería necesario recurrir a interpretaciones alternas.

Tal como lo postulamos al inicio de esta sección, sólo hemos podido darnos una idea del sistema funerario tarasco a partir de la comparación entre noticias arqueológicas y etnohistóricas. La falta de información en las fuentes sobre los ritos dedicados a hombres, mujeres y niños comunes puede ser paliada con los datos que al respecto nos proporcionan los restos materiales; inversamente, la ausencia de contextos directamente ligados a *irechaecha* resulta menos grave a la luz de las magníficas descripciones que nos aporta la *Relación*.

Aunque todavía la muestra es insuficientemente representativa, podemos mencionar que sí contamos con restos materiales que apoyan las descripciones sobre el tratamiento dado a los cuerpos de los combatientes. A pesar de que no se han encontrado entierros claramente señoriales, la presencia de ornamentos propios de los gobernantes en contextos similares a los del pueblo, nos muestra que al interior de este sector poblacional debió existir una cierta variabilidad de tratamientos ligada a las distinciones jerárquicas del sistema tarasco.

Los contextos arqueológicos tienden a mostrar que el enterramiento del común de los muertos en áreas específicas y en compañía de objetos de uso cotidiano se relaciona a la creencia en un destino tánico que replica la vida sobre la tierra, pues salvo la exclusión de ciertos delincuentes—abandonados en los campos o arrojados al agua—, la pérdida de algunos individuos en conflictos bélicos—que podría amonarse con su reemplazo por efigies— y la inclusión de cautivos sacrificiales—o sus partes—, los centros funerarios funcionan como análogos subterráneos del poblado en cuestión. Los pocos indicios disponibles sobre los muertos infantiles apuntan hacia la idea de un renacimiento, reciclaje o reencarnación; esta suposición tendrá mayor sustento en el momento en que seamos capaces de reconocer un depósito diferencial para este grupo de edad. En el caso de las mujeres podemos ver que la mayoría de ellas sí recibe un tratamiento similar al del común; el reto aquí consiste en entender en qué consisten las múltiples excepciones que se reflejan en la ausencia de un gran número de sus restos en los registros arqueológicos.

En el caso de los despojos de las víctimas sacrificiales es notable que tanto las fuentes documentales como los restos materiales apuntan a su almacenamiento, ya sea en manos de particulares —como *omichicahuaztli* y, tal vez, otros huesos aislados— o del común de la población —en los llamados “varales” y “osarios”. Esta clase de acciones parecen borrar o difuminar su carácter individual para convertirlos en posesiones, atributos o acompañantes de aquello a quien se encuentran dedicados.

Aun comparando los datos etnohistóricos y arqueológicos el tratamiento de los cuerpos de los delincuentes continúa siendo un tanto oscuro. Todavía no se ha encontrado ningún muerto con indicios de haber sido comido por animales carroñeros en los campos —lo cual además no probaría que efectivamente se hubiera tratado de un delincuente. Casi ninguno de los arqueólogos que han trabajado contextos mortuorios en la zona reporta evidencia alguna de un ajusticiamiento.

Por último, también pudimos ver que la variabilidad de prácticas funerarias es mucho mayor en el contexto arqueológico que en las fuentes documentales. Esto puede explicarse por dos circunstancias diferentes: la primera porque los datos de la *Relación de Michoacán* sólo representan los ideales de los informantes —una cierta elite de Tzintzuntzan— y, como en muchos otros casos, las prácticas de las clases dominantes no coinciden con las de quienes cuentan con menos recursos, lo del centro no es igual a lo de la periferia, etcétera. La segunda porque la información aportada por Alcalá sólo compete al momento de la conquista y no necesariamente se aplica a toda la ocupación tarasca de la zona, pues es posible que las prácticas funerarias variaran en siglos, décadas, o gobiernos sucesivos.

DESTINOS POSTMORTEM

A diferencia de lo que sucede en otras partes de Mesoamérica, donde la información sobre la vida después de la muerte es muy abundante, para los tarascos sólo contamos con una vaguísima mención sobre los distintos destinos tánicos.

Quanto a la ynmortalidad del ánima, y los lugares donde yban, tenían también grandes desatinos; aunque conocían aver cielo, donde yban los dioses y los demás que lo merecían haber sido; y el ynfierno, donde yban la demás gente. Y tenían que vivían como acá. Y ansí, procuraban llebar muchas cosas para poder trabaxar y vivir; y los hombres principales, matar muchos que les acompañasen allá.⁵⁴

⁵⁴ Ramírez, “Relación sobre la residencia de Michoacán [Pazcuaro]”, p. 361.

Así, siguiendo lo expuesto por tal documento, tendríamos que la división entre los que van al “cielo” y los que van al “ynfierno” dependería de una cierta valoración de los méritos alcanzados durante la vida; pues a un lado van “los dioses” y los que “lo merecían haber sido”, y al otro toda “la demás gente”.

EL YNFIERNO Y LA MUERTE COMÚN ENTRE LOS TARASCOS

En los diccionarios se registran tres términos diferentes para referir al infierno, pero por desgracia no es claro que ninguno de ellos remita a nociones verdaderamente prehispánicas: *Varichao* “lugar de muertos”, *Cumiechuquaro*, el vocablo empleado por el *Manual de administrar los santos sacramentos*, y *Vtatsperaquaro*, que textualmente quiere decir “casa de los condenados”.⁵⁵

Según se ha dicho en el capítulo de los orígenes de los tarascos, fue la mujer del dios del ynfierno quien parió “las sierras peladas”, “la tierra sin fruto”, “los árboles y las demás plantas y animales”. Ignoramos si esta diosa haya podido igualmente identificarse con la tierra, mas sabemos que el resultado es la imagen de un cuerpo femenino, posiblemente dispuesto boca abajo con los brazos, piernas y cabeza sujetos por diversos númenes hacia los cuatro rumbos cardinales. En el sentido inverso, parece sugerirse que el marido de la Tierra se encuentra vinculado al territorio en general, pues, de acuerdo con la *Relación de Michoacán*, fue la deidad del inframundo quien envió a los *uacúsecha* las rocas que servirían de “asientos para sus cúes” y serían señal en la fundación de Pátzcuaro.⁵⁶ Un elemento más a favor de la ubicación infraterrestre de esta clase de morada de los muertos es el hecho de que el “dios del infierno” pudiera valerse de un topo para manifestarse sobre la tierra.⁵⁷ A esto podemos sumar que en el cerro Tzirate se encontró una larga cueva con “figurillas de tuzas y otros animales asociados al inframundo”.⁵⁸ Así, Ynfierno y Tierra constituirían una dupla tan cercana que lo uno se compenetra con lo otro; las rocas que emergen a la superficie terrestre vienen del inframundo mientras que las oquedades naturales son pensadas como entradas a la morada de los muertos.

⁵⁵ *Diccionario grande...*, v. II, p. 109, 753; Véase Ángel Serra, *Manual de administrar los santos sacramentos a los españoles y naturales de esta provincia de los gloriosos apóstoles S. Pedro y S. Pablo de Michuacan*, México, Impresor del Real y Apostólico Tribunal de la Santa Cruzada, 1731, p. 13. Pozas traduce Cumiechúquaro por “donde se está con los topos”. Sin embargo, esta interpretación nos parece algo dudosa; el término contiene el sufijo *-jchu*, que hace referencia a la parte baja, pero no contiene la palabra *ucumu* para “topo”. Pozas Arciniega, *Los tarascos*, p. 16; Villar, comunicación personal, 2012.

⁵⁶ Alcalá, *Relación...*, f. 72v.

⁵⁷ Alcalá, *Relación...*, f. 78v.

⁵⁸ Pollard Perlstein, *Tariacuri's legacy...*, p. 149-151.

Un testimonio contemporáneo sugiere la existencia de un tránsito acuático hacia la morada de los muertos: “Se cuentan muchos casos de muertos que ya se habían ido, andaban por las orillas de un río y oyeron una voz que les decía que se regresarán”; una creencia semejante explicaría el hecho de que entre los múltiples acompañantes fúnebres del *cazonci* se mencionara a un remero.⁵⁹

La literatura oral describe al Infierno como un lugar de abundante riqueza en el que existen ciertas inversiones en la alimentación —más específicamente se habla de seres que comen sangre coagulada y carne humana.⁶⁰ También se nos dice que es posible acceder a él por un cerro llamado Tzirate, donde hay un ojo de agua con muchos peces. En Cuanajo se cuenta que en el cerro de la Cantera “existe una cueva a la que llaman infierno, en ella han encontrado a personas que ya murieron jugando baraja o bebiendo alcohol” —es decir, haciendo lo que hacían en vida.⁶¹ También se le representa como un pueblo al que se accede a través de una oquedad.⁶² En los dibujos hechos por los niños de Ihuatzio, “había una o dos serpientes para indicar la morada de los muertos”.⁶³ En una de tales imágenes aparece la diosa de los muertos sentada en una culebra; en otra, figura en medio de cuatro caminos. En esta misma localidad, se recogió un relato sobre una deidad femenina que se aparecía en una cueva llorando “y que junto a ella existían muchas riquezas”; así atraía a los jóvenes y cuando los tenía a proximidad se convertía en una enorme serpiente y los mataba.⁶⁴

Sabemos que, “en Tzintzuntzan antiguamente [probablemente en el siglo XIX] hacían, la noche del Jueves Santo, una procesión a la Muerte, a la cual llamaban San Ambrosio. Era este simulacro un esqueleto humano de madera acostado en una carreta”.⁶⁵ A diferencia de otras deidades, como Curicaueri, Xaratanga o Cueraua-peri, las fuentes antiguas no nos proporcionan ninguna descripción de la apariencia y atributos del señor del inframundo, sin embargo, la *Relación de Michoacán* —con respecto a los sacerdotes católicos que vivían como esqueletos en el infierno— mues-

⁵⁹ Barba de Piña Chan, “Apuntes no sistematizados para un estudio de la curandería ...”, p. 385; Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 31.

⁶⁰ Obviamente no ignoramos que también los antiguos tarascos practicaban la antropofagia. La cuestión es que esto no lo hacían todos ni todo el tiempo; aquí hablamos de la alimentación ordinaria y cotidiana.

⁶¹ Cárdenas Fernández, *Los cuentos en lengua p'orhé...*, p. 345-346, 347-348, 153.

⁶² Acevedo Barba et al., *Mitos de la Meseta Tarasca...*, p. 99.

⁶³ Zantwijk, *Los servidores de los santos...*, p. 185-188.

⁶⁴ Cárdenas Fernández, *Los cuentos en lengua p'orhé...*, p. 174-175.

⁶⁵ Nicolás León, *Los tarascos. Notas históricas, étnicas y antropológicas*, 3a parte, México, Imprenta del Museo Nacional, 1906, p. 184.

tra con claridad que, al igual que la imagen contemporánea, para los tarascos los habitantes del ynfierno tenían una figura esquelética.⁶⁶ En virtud de tal caracterización, es posible que algunas de aquellas esculturas con las costillas expuestas remitan a este ámbito.⁶⁷

En el mismo pasaje sobre los sacerdotes católicos quedan expuestas dos cualidades sumamente interesantes del inframundo. Vemos, en primer lugar, que tales personajes podían tener parejas en el mundo de los muertos. Es claro, en segundo, que aquí no se trata de un espacio totalmente cerrado, puesto que sus entidades pueden abandonarlo para entremezclarse con los hombres. En tercer lugar, el hecho de que se diga que los frailes “habían venido del cielo” parece indicar que, de algún modo, existía la posibilidad de que las entidades de los diversos espacios míticos transitaran de uno a otro en ocasiones determinadas.⁶⁸

Considerando que la inhumación directa es la forma de depósito más usualmente observada en los contextos arqueológicos tarascos, es posible inferir que desde la colocación del cadáver al interior de la tierra ya se pensaba que el muerto penetraba en el inframundo —o, cuando menos, iniciaba su viaje a él. Por otro lado, cabe destacar que según se ha visto, aun si este sitio es el que correspondía a “la demás gente”, su acceso no parece haber estado negado ni a los grandes héroes gobernantes ni a los transgresores ejecutados por la justicia. Gracias a Ramírez sabemos que en el pensamiento p’urhépecha los moradores del ynfierno “vivían como acá. Y así, procuraban llebar muchas cosas para poder trabaxar y vivir”.⁶⁹ Sin embargo, no siempre es claro que los materiales asociados a los esqueletos que hasta ahora se han registrado puedan ser considerados sus herramientas para continuar la vida al modo de los humanos terrenales, pues en muchos casos los objetos que acompañan a los esqueletos parecen estar sumamente estereotipados, independientemente de la edad y el sexo de los individuos.

Pensando que el contexto funerario refleja las ideas sobre el hábitat postmortem y que existe una cierta continuidad entre los datos etnográficos contemporáneos y las creencias de la antigüedad, vemos que el ynfierno del hombre ordinario era un lugar asociado a la tierra en donde, aunque se tenía una presencia esquelética y se consumían despojos humanos, se llevaba una existencia muy semejante a la del mundo de los vivos. Se habla de pueblos en donde los muertos trabajan y viven

⁶⁶ Véase el caso de los sacerdotes católicos en Alcalá, *Relación...*, f. 53.

⁶⁷ Eduardo Williams García, *Las piedras sagradas. Escultura prehispánica del Occidente de México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1992, p. 184, 190.

⁶⁸ Alcalá, *Relación...*, f. 53.

⁶⁹ Ramírez, “Relación sobre la residencia de Michoacán...”, p. 361.

“como acá”, se tienen parejas y se conserva la pertenencia al grupo social, existen diferencias jerárquicas equivalentes a las del mundo ordinario e incluso se mencionan actividades de esparcimiento como la bebida y el juego. Al mismo tiempo, el hecho de que se mencione a este espacio como un “camino”, asociado a la idea de que los muertos comen las partes blandas del cuerpo, pudiera indicarnos que el paso por el ynfierno representa el proceso de esqueletización del cadáver. Esto sería consistente con el hecho de que quienes son devorados por carroñeros, y por consiguiente se encuentran ya despojados de vísceras y carne, tienen el mismo destino. Un relato contemporáneo parece apoyar esta idea, pues cuando se describe a la gente del “otro mundo” se dice que está “desfigurada de la cara”, en tanto que al hablarse de un muerto reciente se aclara que “estaba normal, nada desfigurado”.⁷⁰

EL CIELO Y SUS MORADORES

El primer detalle que vale la pena mencionar es la existencia de dos términos diferentes para nombrar el ámbito celeste en los diccionarios antiguos; el “cielo”, *auan-da*, y “los cielos”, *echuhcuriqua*, *chunguicuriqua*.⁷¹ Dado que el primero de dichos vocablos traduce la noción cristiana de la morada divina y el segundo refiere a la cualidad extensiva de la cubierta atmosférica, podemos imaginar que en un principio existió cierta distinción entre “los cielos” como espacio visible y “el cielo” como lugar mítico [tal como en inglés se distingue entre *heaven* y *sky*]. Aunque las cualidades de la esfera celeste están lejos de ser bien conocidas, sabemos que no sólo el hombre procede de dicho espacio, sino que éste también constituía una de sus moradas postmortem.⁷² Aparentemente, este ámbito se encontraba de algún modo seccionado, pues las fuentes aluden a la existencia de un quinto cielo.⁷³ Entre los p’urhépecha de la primera mitad del siglo XX, se solía decir que el cielo es sólido y las estrellas están fijas en él.⁷⁴

Tal como señala Espejel, nuestro principal documento alude a un conjunto de deidades celestes citadas como padres de Curicaueri. Son estos dioses quienes encomendaron al patrono *uacúsecha* la tarea de conquistar la tierra y quienes le dieron

⁷⁰ Acevedo Barba *et al.*, *Mitos de la Meseta Tarasca...*, p. 51-53.

⁷¹ *Diccionario grande...*, v. I, 197, v. II, p. 60-61, 180.

⁷² Ramírez, “Relación sobre la residencia de Michoacán...”, p. 359-362.

⁷³ Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 14v.

⁷⁴ René Barragán y Luis Arturo González Bonilla, “Vida actual de los tarascos”, en *Los tarascos: monografía histórica, etnográfica y económica*, Lucio Mendieta y Núñez (director), México, Imprenta Universitaria, 1940, p. 128-177.

las cuerdas con que se habrían de atar los cautivos. Supuestamente, estas divinidades observaban desde su morada celeste las acciones de los hombres; por tal razón eran muy temidas “pues podían enojarse con los hombres y hacer que fueran conquistados [...] La principal causa de enojo de los dioses era, aparentemente, que no se les daba de comer”. Ocasionalmente dichas deidades también podían manifestarse en sueños o bajar a la tierra a través de puntos específicos, como los cerros, la “puerta del cielo” de Pátzcuaro, el “madero muy largo” de Zacapu o el lugar donde se hacían las ceremonias de guerra.⁷⁵ De acuerdo con el padre Ramírez son también los dioses del cielo quienes crearon el sol y los astros, quienes mandaron formar la tierra, a los primeros hombres y mujeres y quienes ordenaron su destrucción a través de un diluvio.⁷⁶ Las fuentes explican que esta es también la morada de la deidad suprema Túcupacha [tal vez, *tucupacha*, “dios”⁷⁷], quien se suponía era “hacedor de todas las cosas, que daba la vida y la muerte, los buenos y los malos temporales; llamábanle en sus tribulaciones mirando al cielo, entendiendo que allí estaba”.⁷⁸ Se trata también del hogar de “la madre de los dioses” –Cuerauaperi–; divinidad que manda las nubes y la lluvia desde las fuentes termales de Araro, al tiempo que causa sequía y hambruna cuando los hombres no se comportan adecuadamente.⁷⁹

Ningún texto o imagen del siglo XVI muestra la forma adquirida por quienes tenían al cielo como destino postmortem. No obstante, en los dibujos de los niños de Ihuatzio se representa “una que otra vida futura entre el Sol y los Astros [...] Los dibujos de los adultos estaban más diferenciados. Había aves que volaban de las cruces del cementerio hacia el sol y que eran los muertos volando al cielo [...] Algunos llaman genéricamente a las estrellas *Hóskoecha*, nuestros ancestros”.⁸⁰ Este dato parece coincidir con el hecho de que, según nuestras fuentes, las deidades celestes, divididas en mayores y menores, tenían apariencia de águilas o rapaces de corta talla.⁸¹

El único grupo de quien se dice explícitamente que alcanzaba este glorioso destino es el de los sacrificados: “Un hermano mío trujo aquí un cativo para bailar con él,

⁷⁵ Espejel Carbajal, *La justicia y el fuego...*, v. II, p. 92-94.

⁷⁶ Ramírez, “Relación sobre la residencia de Michoacán...”, p. 359-360.

⁷⁷ *Diccionario grande...*, v. II, p. 640.

⁷⁸ Herrera Tordesillas, *Historia general de los hechos de los castellanos...*, v. VI, decena 3, p. 306.

⁷⁹ Espejel Carbajal, *La justicia y el fuego...*, v. II, p. 69-72.

⁸⁰ Zantwijk, *Los servidores de los santos...*, p. 185-188, 190.

⁸¹ Para una más profunda discusión sobre el tema véase Espejel Carbajal, *La justicia y el fuego...*, v. II, p. 92-94.

para hacelle que vaya al cielo presto y llorar por él, y no le hallé aquí, no sé dónde es ido”.⁸² Sin embargo, en estos casos parece claro que su vivienda variaba en función de aquello a lo que se ofrecían: los inmolados en honor a Cuerauaperi suponen ir a donde radica esta divinidad, los que morían para acompañar a hombres poderosos concluían su viaje en el mismo sitio que ellos —ya sea el cielo o el ynfierno.⁸³

Ya hemos dicho que los p’urhépecha solían cremar a quienes perdían la vida en el campo de batalla. Lo que más nos llama la atención es que al describirse el funeral de un guerrero se nos dice que sus parientes se reunían en su casa y se decían: “—¡Murió en la guerra, hermosa muerte es y de valentía es! ¿Cómo nos dijo?, ¿Cómo otra vez vendrá el pobre?”.⁸⁴ Como si se presupusiera que, de alguna manera, el difunto habría de regresar a la vida. El ritual correspondiente a los gobernantes, tal como se describe en los textos coloniales tempranos, es casi idéntico al de los guerreros, sólo que más fastuoso y con mayor detalle en cada una de las etapas y, en virtud de ello, no sería descabellado suponer que su destino tánico haya sido el mismo.

Hemos visto en el capítulo sobre la realeza que el gobernante tarasco fungía como representante de la deidad patrona y solar —Curicaueri— ante su pueblo, que éste figuraba como su aliado y que, al menos ocasionalmente, los señores suponían estar dotados de cualidades divinas. Y es paralelamente al ciclo diario del sol que, después de muerto, se sacaba al gobernante a media noche y se esperaba que ya estuviera cremado al amanecer, se le colocaba viendo hacia oriente y se le enterraba en las escaleras del templo de la divinidad. A ello se suma que la retórica indígena pareciera indicar que así como el sol ilumina los cielos el *irecha* es la luz de su pueblo. De suerte que al morir un gobernante, los otros señores se preguntan: “—¿Cómo ha de quedar desierta esta casa? ¿Ha de quedar oscura y de niebla?” Es así que tras la muerte del gobernante solar en la ciudad se dejaba de encender fuego por cinco días.⁸⁵ Siguiendo con la idea de que el destino tánico de los individuos dependía de los méritos alcanzados en vida, podemos imaginar que el Más Allá glorioso —el cielo— correspondía a quienes se habían distinguido en la guerra y las funciones político-religiosas.

En este caso resulta claro que la pertenencia a un alto estrato social tampoco debió significar el automático acceso al cielo, sino que, además de los atributos se-

⁸² Alcalá, *Relación...*, f. 136.

⁸³ Alcalá, *Relación...*, f. 43, 108v, 136; Ramírez, “Relación sobre la residencia de Michoacán...”, p. 361.

⁸⁴ Alcalá, *Relación...*, f. 20.

⁸⁵ Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 32v.

ñoriales (pipas y bezotes) asociados a inhumaciones, ya hemos visto que la *Relación* menciona en más de una ocasión a gobernantes que debían dirigirse al Más Allá menos prestigioso. En los casos en que se alude a la posibilidad de que un regidor vaya al ynfierno podemos imaginar que se contemplaba la contingencia de que no hubiera servido correctamente a la deidad y, por lo tanto, no alcanzara los méritos suficientes para su identificación.

No obstante, no sólo los gobernantes y guerreros, por la cremación de su cadáver, parecen haberse asimilado a la deidad solar —Curicaueri “el sale haciendo fuego” o “el fuego que sale ardiendo”. Hemos visto que en los mitos de creación el hombre procede de la mezcla entre sangre divina y cenizas dispuesta al interior de un cuenco.⁸⁶ En el *Lienzo de Jiquilán* —también llamado *de Jucutácato*—, el lugar de origen lleva el nombre de Chalchihuitl Ahpazco, “en el cajete de piedra verde”, y se muestra a un grupo de hombres emergiendo de un vaso. Esta imagen se acompaña de la glosa: “Del cajete de piedra preciosa verde vinieron los creados de ceniza, y la casa de los dardos y los toltecas, todos los nahuas, y los poseedores (trabajadores) de la pluma de quetzal y los taladradores de piedra (que fabricaban cuentas de piedra preciosa verde) y los que hacían el resplandeciente adorno pulido para el pelo”.⁸⁷ Así, el hecho de depositar las cenizas de un cadáver en una vasija —en especial si se le acompaña de sangre sacrificial— implicaría por sí misma la idea de una nueva creación.

SOBRE LA POSIBLE EXISTENCIA DE UN INFRAMUNDO ACUÁTICO

Según Corona Núñez, aquel conocido pasaje en que se narra el modo en que ante la llegada de los españoles Timas aconsejó al *irecha* que se arrojara a la laguna demuestra la existencia de un inframundo semejante al Tlalocan de los nahuas del Altiplano Central.⁸⁸ La cuestión es que, en realidad, el texto sólo sugiere que al suicidarse el gobernante podría alcanzar más pronto a sus ancestros: “Díjole aquel principal al *cazonçí*: —Señor, haz traer cobre y pondrémosnoslo a las espaldas y ahoguémonos en la laguna y llegaremos más presto y alcanzaremos a los que son muertos”.⁸⁹

⁸⁶ Véase capítulo “Los orígenes de los tarascos”

⁸⁷ Véase Hans Roskamp, *La historiografía indígena de Michoacán: el Lienzo de Jucutacato y los Títulos de Carapan*, Leiden, Research School CNWS, 1998, p. 16; Selser, “Los antiguos habitantes de Michuacán”, p. 158.

⁸⁸ Corona Núñez, “Esquema de deidades de los tarascos antiguos”, p. 141.

⁸⁹ Alcalá, *Relación...*, f. 47.

Sin embargo, contamos con otro fragmento en el que efectivamente se alude a un mundo mítico cuyo acceso se encuentra en las profundidades acuáticas.

Dicen que andaba un pescador en su balsa pescando por el río con anzuelo, y picó un bagre muy grande y no le podía sacar y vino un caimán, no sé de donde, de los de aquel río y tragó aquel pescador, y arrebatóle de la balsa en que andaba y sumióse en el agua muy honda, y abrazóse con él el caimán y llevóle a su casa aquel dios-caimán, que era muy buen lugar, y saludó aquel pescador y díjole aquel caimán: –Verás que yo soy dios.⁹⁰

Salvo su cualidad positiva carecemos de cualquier otro detalle sobre las características de este lugar mítico. No obstante, algunos datos coloniales sugieren la creencia en contactos subterráneos entre los diferentes cuerpos de agua terrestre. “A la parte septentrional se forma la laguna de Sirahuén, que no consiente navegarse por un remolino que hace en el medio, capaz de sorberse un navío de alto bordo, y es tradición que por ocultos veneros se comunica con la laguna de Pátzcuaro”.⁹¹

En algunos ejemplos contemporáneos, se presenta al cuerpo del ahogado como alguien capaz de dañar a los vivos. El narrador explica: “únicamente pasé junto a él, le di unas palmadas y le dije: –No me vayas a asustar y no me vayas a hacer pensar mal, me voy a mi casa”.⁹² En el relato, el muerto llamado *no ambakiti* (diablo, “no bueno”) posee al protagonista y trata de llevarlo consigo “Lo único que recuerdo es que una voz me decía: –Ven sígueme, sígueme... Y ahí empecé a ver mal y parecía de día con todos sus detalles. La calle así la veía como que estaba derecha, derecha de bajada. Ahí me dijo la voz al momento que me fuera con ella para que no anduviera causando lástima, que me fuera a vivir con ella”.⁹³ La historia es muy diferente a la del hijo de Hiquingaje que fue momificado y tratado como una deidad, pero se conserva el detalle de que quienes mueren por causas relacionadas con el agua trascienden el ámbito de los muertos ordinarios. Esto parece particularmente relevante cuando notamos que, según la *Relación de Michoacán*, el cielo se unía con el océano. “–¿De dónde podían venir si no del cielo, los que vienen [los conquistadores]? ¿Qué el cielo se junta con el mar y de allí de-

⁹⁰ Alcalá, *Relación...*, f. 38v-39.

⁹¹ Isidro Félix de Espinosa, *Crónica de la Provincia Franciscana de los apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán*, Nicolás León (ed.), México, Editorial Santiago, 1945, p. 23.

⁹² Cárdenas Fernández, *Los cuentos en lengua p'orhé...*, p. 327.

⁹³ Cárdenas Fernández, *Los cuentos en lengua p'orhé...*, p. 328.

bían de salir?”⁹⁴ Recuérdese que el hombre original fue creado por divinidades celestes.

Aun cuando la distinción inicial entre los destinos postmortem sea sumamente simple y casi maniquea, un análisis más detallado nos revela la existencia de al menos siete categorías de muertos asociados a distintas condiciones en el Más Allá: los muertos comunes, los infantes, los guerreros, las víctimas sacrificiales, los delinquentes, los gobernantes y los que murieron por el golpe de un rayo.

El análisis comparado de los documentos antiguos, los contextos arqueológicos y los textos etnográficos contemporáneos nos permite reconocer entre los tarascos dos principales destinos postmortem: el “Cielo” y el “Ynfierno”. Aunque una buena parte de los datos ha sido afectada por las concepciones judeocristianas de la muerte y el inframundo, parece claro que la diversidad de destinos sí respondía a una valoración moral, pues, a diferencia de lo que sucede en las creencias importadas por los frailes, aquí la cuestión no es si la persona fue buena o mala, sino si contó con las acciones meritorias suficientes como para alcanzar la gloriosa morada celeste.

Ese cielo al que llegaban los guerreros muertos en batalla, los gobernantes y algunos sacrificados es reiteradamente mencionado como morada de los dioses creadores. Al menos en el caso de los combatientes parece existir la idea de un renacimiento o renovación —tal vez, en relación a un nuevo estatus divino. Hoy en día, se representa a los moradores de tal inframundo como aves o estrellas —algo que parece igualmente próximo a las deidades celestes. Es difícil establecer una relación directa entre rito funerario y destino tánico, mas nuestros escasos datos parecen indicar que el depósito en urnas guardaba alguna relación con el ámbito celeste; aquí vale la pena subrayar la oposición entre los restos cremados —de guerreros y señores— y los restos crudos o parcialmente cocidos de infantes y sacrificados ¿acaso esto supone una diferente existencia postmortem? Un último aspecto a considerar es la idea de que este Más Allá celeste se encontrara unido al agua terrestre —al tocarse con el mar o con las fuentes de Araro; si este fuera el caso, dicha morada se encontraría igualmente abierta a los ahogados y otros elegidos de las deidades acuáticas posiblemente deificadas.

A diferencia de lo que sucede en el punitivo infierno católico, el de los tarascos no constituye más que una especie de prolongación infraterrestre de la vida sobre la tierra: ahí se trabaja, se bebe y se juega tal como se haría ordinariamente. Las relaciones sociales entre los muertos tienden a integrarse en una misma comunidad conformándose, en ocasiones, pueblos en el Más Allá. La diferencia más importante entre el mundo de los vivos y el de los muertos es que, durante la estancia en este

94 Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 41.

sitio, o el camino para llegar a él, el cuerpo del individuo va siendo devorado por los habitantes del inframundo hasta quedar reducido a los puros huesos. Ahora, si consideramos que este Ynfierno se ubica en el interior de la tierra, puesto que se accede a él a través de las sepulturas y las cuevas, y que en el camino se debe pasar por un proceso de esqueletización, podemos ver que no sólo es el “ánima” quien viaja a él, sino que al menos los huesos sobreviven a la muerte. Dado que, como se vio en el capítulo inicial, las formas de vida contenidas en los huesos eran genéricas y que en la piel y la carne solían representarse relevantes aspectos identitarios, nosotros tenderíamos a pensar que ese proceso de esqueletización también implicaba la pérdida de la identidad personal. De suerte que el resultado del paso por el ynfierno sería la posibilidad de regenerar vida en un nuevo ser sin que ello implicara una reencarnación total del difunto.

Así, a la pregunta de si para los antiguos tarascos los muertos continuaban siendo personas, tendríamos que responder simultáneamente tanto de manera afirmativa como negativa. Los muertos comunes, sepultados al interior de la ciudad y destinados al ynfierno, parecen haber sido bastante similares a los seres humanos vivos en tanto que seguían formando parte de una unidad social, poseían un cuerpo y realizaban actividades parecidas a las que realizaban sobre la tierra; en ese sentido nosotros tenderíamos a ver a esta clase de difuntos como una especie de alter-personas, seres semejantes a las personas pero que pertenecen a un ámbito diferente. En cambio, los muertos gloriosos, aquellos cuyos méritos les permitieron ingresar a la prestigiosa esfera celeste, parecen más cercanos a los dioses que a los hombres, pues además de cambiar su cuerpo humano por el de un ave o estrella, parecen haber participado de una suerte de recreación en una esfera tan distinta que no permitiría que se les siguiera considerando humanos.