

RELACIÓN  
D  
MICHHOACÁN





RELACIÓN

D

---

MICHOACÁN



*Jerónimo de Alcalá*

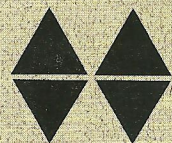
RELACIÓN DE LAS CERIMONIAS  
Y RICTOS Y POBLACIÓN Y GOBERNACIÓN  
DE LOS INDIOS DE LA PROVINCIA  
DE MECHUACÁN

*Moisés Franco Mendoza*

*Coordinador de edición y estudios*



EL COLEGIO DE MICHOACÁN, A.C.



GOBIERNO DEL ESTADO DE MICHOACÁN



972.3701

ALC-r

Alcalá, Jerónimo de

Relación de Michoacán, o, Relación de las ceremonias y ritos y población y gobernación de los indios de la Provincia de Mechuacán / Jerónimo de Alcalá; Coordinación de edición y estudios Moisés Franco Mendoza. – Zamora, Mich. : El Colegio de Michoacán : Gobierno del Estado de Michoacán, 2000.

832 p. : Il. ; 22.5 x 30 cm.

ISBN 970-679-034-9

1.Michoacán – Historia

2.Michoacán – Vida Social y Costumbres

I.Franco Mendoza, Moisés, coord.

II.t.

Relación de Michoacán

© D. R. El Colegio de Michoacán. A.C., 2000  
Martínez de Navarrete 505  
Fraccionamiento Las Fuentes, 59699  
Zamora, Michoacán  
publica@colmich.edu.mx

© D. R. Gobierno del Estado de Michoacán, 2000  
Palacio de Gobierno  
Av. Madero Poniente  
Centro, 58000  
Morelia, Michoacán

Supervisión editorial:  
Patricia Delgado González

Tipografía, formación, diseño e impresión  
a cargo de: Impresión y Diseño S.A.

Formación y diseño:  
Gabriela Oliva / Iván Lombardo

Corrección y asistencia editorial:  
Reynaldo Rico  
Esteban Sánchez Rodríguez  
Andrea Mireya Huerta Bravo  
Eugenia Huerta Bravo  
Bernardo Fuchs

Impreso y hecho en México  
*Printed and made in Mexico*

ISBN 970-679-034-9

Imagen página anterior:  
Jerónimo de Alcalá, detalle de fotografía original  
en The John Carter Brown Library,  
Brown University, Providence, Rhode Island.



C O N T E N I D O

ESTUDIOS INTRODUCTORIOS  
A LA *RELACIÓN DE MICHOACÁN*

Ediciones de la *Relación de Michoacán*  
*Moisés Franco Mendoza*  
⌘17⌘

Fray Jerónimo de Alcalá, autor de la *Relación de Michoacán*  
*J. Benedict Warren*  
⌘37⌘

Jerónimo de Alcalá y los primeros frailes etnógrafos en Mesoamérica, siglo XVI  
*Miguel León-Portilla*  
⌘57⌘

El arte literario de la *Relación de Michoacán*  
*Herón Pérez Martínez*  
⌘79⌘

Universalidad de la *Relación de Michoacán*  
*Jean Marie G. Le Clézio*  
⌘107⌘

Tres traducciones de la *Relación de Michoacán*  
*Agustín Jacinto Zavala*  
⌘121⌘

Los antiguos habitantes de Michoacán  
*Eduard Seler*<sup>†</sup>  
[Introducción, corrección y notas de Francisco Miranda]  
⌘139⌘

El carari indígena y las láminas de la *Relación de Michoacán*:  
un acercamiento  
*Hans Roskamp*  
⌘235⌘

El discurso del petámuti en la estructura de la lengua p'urhépecha  
*Moisés Franco Mendoza*  
⌘265⌘



Elementos mítico-simbólicos

*Ma. Isabel Terán Elizondo*

⌘285⌘

Guía arqueológica y geográfica para la *Relación de Michoacán*

*Claudia Espejel Carbajal*

⌘301⌘



*Jerónimo de Alcalá*

RELACIÓN DE LAS CERIMONIAS Y RICTOS  
Y POBLACIÓN Y GOBERNACIÓN DE LOS INDIOS  
DE LA PROVINCIA DE MECHUACÁN

[Paleografía: Clotilde Martínez Ibáñez y Carmen Molina Ruiz]

⌘315⌘

ÍNDICE DE LA *RELACIÓN DE MICHUACÁN*

⌘317⌘

APÉNDICES

I. El significado de las palabras p'urhépecha en la *Relación de Michoacán*

Glosario de voces p'urhépecha

*Pedro Márquez Joaquín*

⌘693⌘

II. Glosario de voces en español

*Eloy Gómez Bravo*

⌘727⌘

III. Cuadro comparativo de voces p'urhépecha de la *Relación de Michoacán*

*Moisés Franco Mendoza y Salvador Pérez Ramírez*

⌘735⌘

IV. Diferencia de voces castellanas en la paleografía de la presente edición

y las versiones de José Tudela y Francisco Miranda

*Clotilde Martínez Ibáñez y Carmen Molina Ruiz*

⌘797⌘

Bibliografía general

⌘815⌘

Índice analítico de la *Relación de Michoacán*

⌘823⌘



## ELEMENTOS MÍTICO-SIMBÓLICOS

Ma. Isabel Terán Elizondo

Universidad Autónoma de Zacatecas



Son tres las partes en las que se divide la *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán*.<sup>1</sup> De la primera, que relataba la teogonía y

cosmogonía del pueblo p'urhépecha, sólo se conserva un pequeño fragmento.<sup>2</sup> De las dos restantes, una narra la historia del origen y del poblamiento del imperio, y la otra describe las formas de organización social, la llegada de los españoles y la caída del imperio.

Debido a que la primera parte está perdida, cualquier análisis de la cosmovisión prehispánica de este pueblo, así como de la explicación que daba a la creación y a la genealogía de sus dioses, tiene que ser deducida del resto del relato. Afortunadamente, en las partes que han llegado hasta nosotros se hace referencia a

lo que se había dicho antes. El siguiente escrito tiene como objetivo identificar en el texto conservado aquellos elementos que den indicios sobre el contenido de la parte perdida. Elementos a los que para efectos de este análisis hemos llamado mítico-simbólicos.<sup>3</sup>

### FRAGMENTOS DE MITOS

Aunque por lo general en la segunda y tercera partes de la obra, fray Jerónimo de Alcalá omite todo lo relacionado con los mitos sobre la creación, el origen de los dioses y las fiestas, en ciertas ocasiones incluye fragmentos de mitos referidos en la parte perdida, así como leyendas o relatos fantásticos generados en el transcurso de la historia entre mítica y real del pueblo p'urhépecha. Estos fragmentos corresponden bá-

<sup>1</sup> Fray Jerónimo de Alcalá. *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán*. Morelia, Balsal. 1977. Para evitar multiplicar las notas al pie, cuando hagamos una referencia a la *Relación de Michoacán*, anotaremos entre paréntesis la página o páginas de esta edición.

<sup>2</sup> *Idem*, pp. 9-10.

<sup>3</sup> Pese a que autores como Corona Núñez han interpretado algunos de estos elementos a partir de otras referencias, nuestro análisis se basa exclusivamente en el texto de la *Relación de Michoacán*, en la edición ya citada.



sicamente a tres tipos: a) mitos cosmogónicos, b) mitos que legitiman la historia y el poder de los uacúsecha, y c) mitos que presagian la llegada de los españoles y el fin del imperio.

### *Mitos cosmogónicos*

La única referencia textual al mito sobre la creación se reduce a la siguiente frase: “decía esta gente que los hombres hicieron los dioses de ceniza, como se dijo en la primera parte” (p. 212). La ausencia de más elementos que amplíen la información al respecto, hace prácticamente imposible, al menos desde el contexto del relato, reconstruir el contenido de este mito.

Durante la tercera parte de la obra y en relación con los presagios de la llegada de los españoles, se recoge el relato de un sueño o visión que describe un concilio divino en donde los dioses discuten su futuro. En él, la diosa Cueráuaperi se encarga de anunciar lo siguiente: “Ya son criados otros hombres nuevamente y otra vez de nuevo han de venir a las tierras”. La sugerencia de esta “nueva creación” de hombres inquieta a los dioses a tal grado que intentan en vano discutir el asunto, pues suponen que con ello se rompería un pacto establecido en el principio de los tiempos:

¿Cómo podemos contradecir esto questá así determinado? no sabemos ques esto: a la verdad no fué esta determinación al principio, questaba ordenado que no anduviésemos dos dioses juntos antes que viniese la luz, porque no nos matásemos, y perdiésemos la deidad, y estaba ordenado entonces, que de una vez sosegase la tierra que no se volviese dos veces, y que para siempre se habían de estar así, que no se había de mudar. Esto teníamos concertado los dioses antes que viniese la luz, y ahora no sabemos [...] qué palabras son éstas [...] (pp. 231-234)

Otro pequeño fragmento de un mito perdido es el que se refiere al origen de las nubes de la lluvia. En uno de los trozos de texto que se conservan de la primera parte, se describen las ceremonias de la fiesta de Sicuúndaro, dedicadas a la diosa Cueráuaperi:<sup>4</sup>

[...] y el día de la fiesta bailaban los dichos bailadores con sus rodela de plata a las espaldas y lunetas de oro al cuello, y venían dos principales a aquel baile, y éstos representaban las nubes blanca y amarilla, colorada y negra, disfrazándose para representar cada nube éstas, habiendo de representar la nube negra, vestíanse de negro, y así de las otras, y bailaban éstos allí con los otros, y otros cuatro sacerdotes que representaban otros dioses que estaban con la diosa Cueráuaperi y sacrificaban los dichos esclavos, y en sacando los corazones, hacían sus cerimonias con ellos, y así calientes como estaban, los llevaban a las fuentes calientes del pueblo de Araró, desde el pueblo de Zinapécuaro, y echábanlos en una fuente caliente pequeña, y atapábanlos con tablas, y echaban sangre en todas las otras fuentes que están en el dicho pueblo, que eran dedicadas a otros dioses que estaban allí; y aquellas fuentes echaban baho de sí, y decían que de allí salían las nubes para llover, y que las tenía en cargo esta diosa Cueráuaperi, y que ella las enviaba de oriente, donde estaba, y por este respeto echaban aquella sangre en las dichas fuentes (pp. 9-10).

Durante la última parte de la obra y vinculado a la llegada de los españoles, aparece un relato mítico (p. 241) narrado por un *nahuatlato* al cazonci Zuangua, en donde se pretende explicar el origen del caballo, aunque en realidad hace referencia al mito del juego de pelota *cós-*

<sup>4</sup> En otra parte del relato, empero, se dice que durante esta fiesta se renovaban los cúes de Curícaueri.



mico. La historia cuenta cómo el dios Cupanzieeri es sacrificado al ser derrotado en este juego por Achuri-hirepe. El hijo de Cupanzieeri, Siratatapezi, al crecer y conocer esta historia, se enfrenta a Achuri-hirepe derrotándolo y recuperando el cadáver de su padre. Sin embargo, durante el camino de regreso, Sirantatapezi se distrae cazando codornices y el cadáver se transforma en el mítico venado Tuycen, celebrado durante la fiesta de Cuingo (p. 265).

Un indicio de otro posible mito es la referencia a Pátzcuaro como el lugar donde el cielo y la tierra se tocaban: "Y decía el cazonci pasado, que en este lugar, y no en otro ninguno, estaba la puerta del cielo, por donde descendían y subían sus dioses". (p. 35).

Dado que abordó en la primera parte lo relacionado con la genealogía divina, fray Jerónimo de Alcalá se limita en las otras dos a mencionar a los dioses, sin insistir sobre su origen, atribuciones, funciones o parentescos. Así, de Curícaueri, la deidad protagonista de la mayor parte del relato y dios principal de los uacúsecha, se dice sólo que fue "engendrado muy altamente" y que estaba destinado a "ser rey, y que había de conquistar toda la tierra". Aunque del propio contexto es posible deducir que Curícaueri es el dios del Sol y por ende del fuego.

De la diosa Cueráuaperi se dice que "era tenida en mucho [...] y nombrada en todas sus fábulas y oraciones, y [...] que era madre de todos los dioses de la tierra y que ella los envió a morar a las tierras [...] y [...] que esta diosa enviaba las hambres a la tierra" (p. 10). Por tanto, Cueráuaperi es la diosa madre, la tierra, encargada de los mantenimientos, pero al mismo tiempo diosa generadora de la lluvia, pues tenía a su cargo las nubes blanca, amarilla, colorada

y negra, por lo que se vincula también con los dioses Tirípemencha, es decir, con la advocación de Curícaueri como Tirípeme-Curícaueri y con sus cuatro hermanos,<sup>5</sup> sacerdotes de la lluvia en los cuatro puntos cardinales del lago de Pátzcuaro, pero al mismo tiempo deidades terrestres, según señala otro mito como veremos adelante.

Durante la segunda parte de la *Relación* se hace referencia a mitos que tienen que ver con la historia de otras deidades, como la de Tarés Upeme, dios de Cumanchen, de quien se dice "que era muy grande dios, porque los dioses, estándose emborrachando en el cielo, le echaron a la tierra, y por eso estaba cojo este dios, pues de aquel vino que bebía no podía beber otro, sino él" (p. 112). También se hace mención de Querenda-Angápeti, dios de Zacapu,<sup>6</sup> pero seguramente una advocación regional de Curícaueri, y de Xarántanga, que comparte un nivel jerárquico semejante al de Curícaueri, pero de la que no se dan muchos datos, salvo que su morada está en Tariaran (pp. 135-137). Sin embargo es posible deducir del texto que es la diosa de la Luna.

Además de éstos se hace mención a otros dioses principales: los dioses de las cuatro partes del mundo, posiblemente los Tirípemencha, los dioses celestes engendrados o primogénitos ubicados "en la mano derecha" junto con el juego de pelota; los dioses de la mano izquierda o uiráuanécha, ubicados en Tierra Caliente, y el dios del infierno. También se menciona a Sirunda Arhan, mensajero de Querenda-Angápeti, posiblemente otra advocación de Curita-caheri o Venus, "el mensajero de los dioses" (p. 256). El cual tiene además la advocación de Uuréndecuauécara, hermano de Curícaueri, por lo que

<sup>5</sup> Huréndequauécara, dios en Curínguaro-achurin; Tirípeme-xungápeti, dios en Pechátaro; Tirípeme-turupten, dios en Irámucó, y Tirípeme-cahieri dios en Parco. El relato donde se

hace mención a estos dioses aparece en las páginas 24 a 26. Otra referencia a estos dioses, pp. 241-242.

<sup>6</sup> Este relato aparece en las páginas 241-242.



era uno de los Tirípemencha: "Tú, dios del fuego que apareciste en medio de las casas de los papas, quizá no tiene virtud esta leña que habemos traído para los cúes, y estos olores que tenemos aquí para darte: rescíbelos tú que te nombran primeramente mañana de oro, y a ti Uurendecuauécara, dios del lucero, y a ti que tienes la cara bermeja [...]" (p. 187).

Cuando los uacúsecha,<sup>7</sup> chichimecas nómadas, llegan a la ribera del lago de Pátzcuaro, entran en contacto con los pobladores sedentarios y descubren que los dioses de las islas de Xarácuaro y Pacanda, son "sus agüelos del camino", es decir, que ambos grupos estaban emparentados.<sup>8</sup> También se mencionan incidentalmente a los dioses locales de Curíngaro, Naranjan y Pátzcuaro.<sup>9</sup>

#### *Mitos que legitiman la historia y el poder de los uacúsecha*

La historia de este pueblo, narrada en la segunda parte del libro, está tomada del discurso pronunciado durante la fiesta de las flechas (*Equata-cónsquaro*), por el portavoz y depositario de la memoria colectiva del pueblo: el petámuti o gran sacerdote, quien la refería ante el pueblo y los malhechores que esperaban ser sentenciados. Durante esta narración, que cuenta la historia de sus antepasados y de "cómo vinieron a esta provincia y las guerras que tuvieron, al ser-

vicio de sus dioses", se recogen algunos relatos o leyendas que legitiman la historia y el poder de los uacúsecha.

Uno de ellos es el relato —entre historia y mito— de la separación de esta tribu en cinco grupos que se distribuyeron alrededor del lago de Pátzcuaro (pp. 24-26). La historia, estructurada narrativamente bajo el esquema de transgresión-castigo, relata cómo los sacerdotes de la diosa Xarátanga, llamados Quahuen y Camexan y sus hermanas Patzim-uaué y Zucuraué, cometen acciones que disgustan a la diosa y ésta los castiga convirtiéndolos en culebras, que primero entran en el lago y luego se pierden bajo la tierra, justo en cada uno de los cuatro puntos cardinales (pp. 24-26). Este hecho es tomado como un augurio de que deben separarse, por lo que cada tribu se lleva consigo a un hermano de Curícaueri, mientras que éste permanece con el linaje uacúsecha.

El sueño es otra forma de legitimación del poder, pues es precursor de las revelaciones divinas y oráculo de lo que ha de ser: nadie es señor de un pueblo si esto no se le fue revelado a través de un sueño, y las conquistas, sequías, hambres y otros sucesos, así como el arribo de los españoles, fueron siempre revelados por este medio.<sup>10</sup> Por medio de sueños es que Taríacuri, el gran cazonci y héroe de esta saga purhépecha, tiene conocimiento de que él y sus sobrinos, Hiripan y Tangáxoan, han de ser señores de un vasto imperio (pp. 135-137). El patrón de los

<sup>7</sup> Además de todos los dioses principales mencionados, los uacúsecha tenían otras deidades menores, Angámu-curacha —dioses de los montes— (p. 16) y Pungárancha —dios de la guerra (p. 70) y de los corredores— (p. 196). Hay una única mención a otro dios: Manóuapa, hijo de Xarátanga (p. 257).

<sup>8</sup> Los dioses de la isla de Xaráquaro: Acuitze-catápeme y su hermana Purupo-cuxáreti; Caroen, Nurite, Xareni-uárichu-uquare, Tangachuran, Uinturópatin. Dioses de la isla de Pacandan: Chupí-tirípeme, Unazi-irecha, Camáuaperi (p. 28). En otra parte se habla de estos mismos dioses con ligeras variantes: "...y traían sus dioses en las proas de las canoas, llamados Caro-onchanga, Nuriti, Xarenaue, Uárichu Uquare, Tangachurani" (p. 118).

<sup>9</sup> Dioses de Curíngaro: Huréndequauécara, dios del lucero, hermano de Curícaueri y uno de los Tirípemencha, y Tangáchuran; dios de Naranjan: Uazóriquare; dioses de Pátzcuaro: Ziritacherengue, Uacúsecha (el hermano mayor), Tingárata, Miequaxeua (p. 34).

<sup>10</sup> Zurumban fue señor de Taríaran gracias a un sueño: "Y como trujese leña para los cúes, la diosa Xarátanga le favoreció: fue sacerdote mayor, y el dios del infierno le oyó, y un topo que salió encima de la tierra, en medio del camino, donde él traía leña en Unguani, púsose aquél topo en el camino levantado, y allí le mandó que fuese señor, y que tuviese por diosa a Xarátanga [...]" (p. 48).



sueños de ambos guerreros es muy similar: ambos acababan de dejar leña en los cúes, ambos se acostaron al pie de una encina y ambos dejaron cerca su carcaj. Mientras que la diosa Xarátanga le promete a Tangáxoan el reino de Mechuacán a cambio de que limpiara y dispusiera en ese sitio su asiento, Curícaueri hace lo propio con Hiripan, al que le promete ser señor de Cuyacan a cambio de su servicio.

La importancia de los sueños revelatorios como forma de legitimar el poder se evidencia en el relato de Carocomaco, quien hace hasta lo imposible por tener el tan codiciado sueño y ser señor de Zacapu:

Aquel no le viníe de ser señor, más era de baja suerte y un pobre mendigo. ¿Dónde dejó de dormir, que no dormiese por todas las sierras, por soñar algún sueño? Y nunca tuvo revelación, ni sueño, y vino al pueblo de Zacapu, y empezó a traer leña para los cúes de Querenda-Angápeti. Y traía la leña, y poníala por todo el patio, y llegó al medio del patio a dormir con su leña, donde estaba el madero muy largo donde descendían los dioses del cielo y después dormió más adelante, en un asiento llamado Uánaquaro y así cada noche se iba llegando al cu de Querenda-Angápeti, y estando al pie del cu tampoco tuvo sueños. Y después empenzó a sobir por las gradas dél. En cada grada dormía una noche por tener algún sueño, y faltaba poco para llegar a lo alto del cu [...] (p. 112).

La legitimación del imperio se da también a través de otro recurso: Taríacuri tiene los dioses de su lado gracias a que era un buen gobernante que no descuidaba su servicio y cui-

daba de no emborracharse.<sup>11</sup> Además, era el representante terrestre de Curícaueri, el dios que habría de ser rey y “conquistar toda la tierra”.

Debido a que el resto de los pueblos tenían rencillas entre sí, vivían en la embriaguez y se habían olvidado de llevar leña a los cúes, los dioses, protegiendo el linaje de Taríacuri y sus sobrinos, se encargaron de imposibilitar, mediante castigos precedidos de agüeros funestos, que los demás pueblos quisieran disputarles el poder del imperio. Entre otros, se relata el castigo de los pueblos de Itzí-parámucu (pp. 140-142) y Hetúquaro:

[...] tuvieron muchos agüeros, que en las casas salían espadañas y hierbas y hacían las abejas panares, en una noche sola, que a la mañana estaban colgada[s] en sus enjambres de las trojes, y empezaron los árboles [en blanco] aun hasta los chiquitos de tener fruto que las ramas apesgaban hacia la tierra, y empezaron los maguéis, aun hasta los chiquitos, de echar en medio másteles largos, que parecían maderos, y empezaron hasta las mochachas pequeñas de empreñarse, que aun no habían dejado la niñez, y tenían ya las tetas grandes, como mujeres, por la preñez, y así niñas como eran traían hijos a las espaldas en sus cunas, y empezaron las mujeres mayores de parir piedras de navajas, y no hacían sino parir navajas negras, y blancas, y coloradas, y amarillas, todo esto, parían, y empezaron a hacer cúes por todas partes y estaban todos cercados de rajadas de encina, y empezáronse de emborrachar, y llamaban las madres de la nube negra, madre de la nube blanca, y otra madre de la nube amarilla, y la otra madre de la nube colorada[...] Y allí tampoco ha de ha-

<sup>11</sup> La labor de los uacúsecha, descrita por Hiréti-Ticátame, el primer héroe de la saga, es la siguiente: “ya saben cómo yo con mi gente ando en los montes trayendo leña para los cúes, y hago flechas y ando al campo para dar de comer al Sol y a los dioses

celestes, y de las cuatro partes del mundo, y a la madre Cuerauáperi, con los venados que flechamos, y yo hago la salva a los dioses con vino, y después bebemos nosotros en su nombre [...] (p. 17).



ber rey. y todo está desierto, porque no llovió un año [...] todos se perdieron por hambre [...] y por los males que hacían en Hctúquaro, castigaron los dioses. (pp. 110-111).

*Mitos que anuncian la llegada de los españoles y el fin del imperio uacúsecha*

En la tercera parte de la obra se recogen también algunos relatos que cuentan los presagios de la llegada de los españoles y que se manifestaron en las tres ciudades del imperio.<sup>12</sup> Uno de ellos cuenta cómo, durante los cuatro años anteriores, “se les hendían los cúes, desde lo alto hasta bajo, y que lo[s] tornaban a cerrar, y luego se tornaba[n] a hender [...] y no sabían la causa de esto, más de que lo tenían por agüero”. Este mismo relato da cuenta de los cometas que se vieron y de los extraños sueños que tenían las personas:

Díjome un sacerdote, que había soñado, antes que viniesen los españoles, que venían una gente y que traían bestias, que eran los caballos que él no conocía, y que traían muchas gallinas que se ensuciaban en sus cúes, y que soñó esto dos o tres veces, con mucho miedo, que no sabía qué era, hasta que vinieron a esta provincia los españoles y llegando a la cibdad posaron en las casas de los papas con sus caballos [...] (p. 231).

Los más interesantes son aquellos que vinculan a los dioses con la llegada de los españoles, pues insisten en prevenir a Zuangua, cazonci de entonces, sobre el fin del imperio. Uno de estos relatos narra una anécdota acaecida en Tierra Caliente:

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

dónde, de los de aquel río, y trajo aquel pescador, y arrebatóle de la balsa en que andaba y sumióse en el agua, muy honda, y abrazóse del caimán, y llevóle a su casa aquel dios-caimán, que era muy buen lugar, y saludó aquel pescador y dijole aquel caimán: “Verás que yo soy dios: ve a la cibdad de Mechuacán, y di al rey que nos tiene a todos en cargo, que se llama Zuangua, que ya se ha dado sentencia, que ya son hombres, y ya son engendrados los que han de morir en la tierra por todos los términos: esto le dirás al rey” (pp. 236-237).

El otro, el de la visión o sueño del concilio de los dioses (pp. 232-234), cuenta cómo la diosa Cueráuaperi “tomó” a una mujer de la casa del señor de Ucareo y la puso en el camino de Araró. Después de esto la diosa le dio a beber un brebaje que preparó con “una como simiente blanca” en una xicala que traía consigo, y dándoselo a beber “le mudó el sentido”. Una vez hecho esto la diosa envió a la mujer con un “águila”, quien la llevó a lo alto de un monte (Xanoato-hucatzio) para presenciar el concilio divino. Según la visión, los dioses estaban “entiznados” y se encontraban comiendo y bebiendo. El dios Tirípeme-quarencha tomó la palabra y después de preguntar si estaban todos presentes, relató lo que había sucedido en la morada de Cueráuaperi. Ésta les dijo que el fin del imperio era inminente por lo que les pidió que regresaran a sus tierras y quebraran los cántaros de vino, dejaran los sacrificios humanos y se olvidaran de las ofrendas, pues

[...] de aquí adelante no ha de ser así: no han de sonar más atabales: rajaldos todos, no han de parescer más cúes, ni fogones, ni se levantarán

<sup>12</sup> En Cuyacan, por ejemplo, los Tirípemencha se le aparecieron a una vieja y le dijeron que los dioses engendrados estaban enojados porque no les llevaban leña para los cúes, y que pronto se iban a marchar a otro sitio pues todos serían conquistados y previamente habría señales funestas de ello.



más humos. Todo ha de quedar desierto porque ya vienen otros hombres a la tierra; que de todo en todo han de ir por todos los confines de la tierra. a la man[o] derecha y a la man[o] izquierda, y de todo en todo, irán hasta la ribera del mar y pasarán adelante, y el cantar será todo uno, y que no habrá muchos cantares como teníamos: más uno solo por todos los términos de la tierra(p. 234).

Después de lo cual el dios se dirigió a la intrusa diciéndole: "Y tú, mujer, que estás aquí, que nos oyes, publica esto, y háganselo saber al rey que nos tiene a todos en cargo, Zuangua".

## ELEMENTOS MÍTICO-SIMBÓLICOS

Además de los fragmentos anteriores, donde se pueden apreciar ecos de algunos mitos que posiblemente fueron expuestos en la primera parte perdida, a lo largo de la *Relación de Michoacán* se mencionan también diversos objetos que, aunque no guardan una relación directa con un mito específico, sí poseen de algún modo una función simbólico-mítica, por lo que contribuyen a complementar el panorama de la cosmovisión de la que forman parte:

### *Números y colores*

Según se desprende del texto, hay varias cifras que poseen un significado simbólico para esta cultura. Estos números son el 3, el 4, el 5 y el 20.

El universo p'urhépecha está estructurado en tres regiones: el cielo o supramundo, lugar donde habitan los astros o deidades celestes; el mundo, hábitat de los hombres, y el inframundo o región de los muertos.<sup>13</sup> Del mismo modo, la cosmogonía está representada por tres dioses principales: el Sol, la Luna y Venus, deidades básicas de las que surgen las diferentes advocaciones regionales o las específicas para ciertas circunstancias: Sol Viejo, Luna Nueva, Estrella de la Mañana, Estrella de la Tarde, etcétera.

La arquitectura religiosa habla así mismo de "tres cués y tres fogones, con tres casas de papas" (p. 35). De igual modo son tres los reinos del imperio -Tzintzunzan, Pátzcuaro y Cuyacán- (p. 195), tres los señores que lo gobiernan -Tangáxoan, Hiquíngare y Hiripan- (p. 107) y tres los sacerdotes-magos que siempre acompañan y aconsejan a Taríacuri.<sup>14</sup> No es raro por tanto encontrar este número como cifra sagrada a lo largo del relato<sup>15</sup> y como símbolo de la representación de la divinidad en la tierra.

Por otro lado, los meses p'urhépecha, basados seguramente en el calendario azteca, estaban formados por períodos de veinte días que constituían un ciclo lunar, por lo que este número era respetado como cifra sagrada de culminación de un plazo específico.<sup>16</sup> Por ejemplo, el petámuti se encargaba de impartir justicia oyendo durante veinte días a los que tuvieran alguna querrela, después de los cuales imponía las sentencias (p. 13). Por otra parte, los cués eran abastecidos de leña por períodos de veinte

<sup>13</sup> Corona Núñez designa a estas regiones con los nombres de Auándaro, Echerendo y Cumiehcúcuaro respectivamente, aunque en el texto no existe una referencia explícita a ellos. J. Corona Núñez. *Mitología tarasca*, Morelia, SEP Michoacán, 1986, (Cultural/4), pp. 18-19.

<sup>14</sup> Sus nombres eran Chupítani, Nuríuan y Tecaqua, *Relación...* p. 63.

<sup>15</sup> Por ejemplo, las cosas importantes sucedían al "tercero día" o a la "tercera noche" (pp. 36 y 97), aunque también es frecuente en este mismo sentido, encontrar múltiples referencias al número 4 y al 5.

<sup>16</sup> "Y estuvieron los españoles seis lunas en la ciudad (cada luna cuenta esta gente veinte días)" (p. 256); "Y estuvo el cazonci en México preso nueve lunas. Cada luna es veinte días" (p. 271).



días (p. 74), y los hombres se organizaban militarmente en grupos de veinte (p. 139).

La simbología de los números cuatro y cinco está íntimamente relacionada en esta cultura. El cuatro representa los cuatro puntos cardinales y las cuatro partes en que conciben dividido el mundo. Siguiendo este mismo orden, son cuatro las fronteras del imperio, cuatro las partes de cada reino y cuatro los caciques que las rigen.<sup>17</sup> Del mismo modo son también cuatro las "nubes de la lluvia" que correspondían a cada uno de los puntos cardinales, y cuatro los sacerdotes principales. Además, como una forma ritual dedicada a la diosa de los mantenimientos, Cueráuaperi, se bebían cuatro tazas "de vino blanco de maguey" (p. 102).

Sin embargo, las deidades p'urhépecha son quintuples y se identifican con los puntos cardinales más el centro. De ahí que el *cinco*, como número sagrado, aparezca en distintos pasajes de la *Relación*. Los sacerdotes se preparaban para la fiesta de Cueráuaperi con cinco días de anticipación, y después del sacrificio de los esclavos se dedicaban cinco días a fiestas "y borracheras" (pp. 9 y 10).<sup>18</sup> Del mismo modo, durante la fiesta de la guerra (Hanzúansquaro) y antes de que los guerreros partiesen a la batalla, los encargados del ritual eran cinco *axamencha* (sacrificadores), cinco *curítiecha* (los que ponen incienso) y cinco *thiuúmencha* (los que llevaban los dioses a cuestras) (p. 186).<sup>19</sup> Por su parte, los uacúsecha se dividieron en cinco

tribus (pp. 24-26). Asimismo encontramos este número simbolizando las casas o advocaciones de cada uno de los dioses y relacionado también con los cinco colores básicos: rojo, verde, amarillo, negro y blanco.

Para casi todas las culturas del mundo, los colores funcionan como un sistema simbólico de organización del universo. Generalmente se tiende a identificarlos con los elementos, las dimensiones, las fuerzas contrarias y los puntos cardinales, entre otras cosas. Sin embargo diferentes culturas le conceden valores distintos a cada color.<sup>20</sup> En la cultura p'urhépecha, los colores designan los puntos cardinales o las cuatro partes del mundo, coincidiendo en algunos casos con la distribución de otras culturas: el rojo es el color del oriente, el amarillo del norte, el blanco del poniente, el negro del sur y en ciertos momentos se habla también del verde, aunque sin designarle un punto de referencia. Como cada deidad es quintuple, abarca en sí misma las cuatro partes del mundo y el centro, por lo tanto, las ofrendas que se les dedicaban, procuraban incorporar cada uno de estos colores:

[...] empezaron a escoger de las mieses que había traído Xarátanga a la tierra, axí colorado, y verde y amarillo [...]. Escogieron así mesmo de los físoles colorados y negros [...] el maíz colorado y lo pintado [...]. También escogieron de otras maneras de maíz, de lo blanco, y de lo entreverado [...] (p. 24).<sup>21</sup>

<sup>17</sup> "tenía puestos cuatro señores muy principales en cuatro fronteras de la provincia, y estaba dividido su reino en cuatro partes...", *Relación...*, p. 173. Otros ejemplos en las pp. 194, 239 y 243.

<sup>18</sup> Otro ejemplo en las pp. 142 y 162.

<sup>19</sup> Otro ejemplo en la p. 192.

<sup>20</sup> Por ejemplo, el negro se identifica generalmente con el eje norte-sur, con la oscuridad, la noche, el caos, la nada, el mal, la angustia, la tristeza y la muerte. El azul con la inmaterialidad, el sueño, la eternidad, la evasión. El amarillo con el poder de la divinidad, la luz, la vida, la juventud, la fuerza, y también como mediador entre los hombres y la divinidad. Al igual que el negro, se identifica al amarillo con el eje norte-sur como opuesto y complementario de éste. El blanco se asocia con el eje este-oeste, eje

del nacimiento y muerte del Sol, por lo tanto es considerado como el color del pasaje por el cual se operan las mutaciones muerte-renacimiento. Se le opone y contrasta con el rojo, que posee dos significaciones dependiendo si se le considera como nocturno-femenino o como diurno-masculino. En el primero de los casos se le asocia con el vientre donde vida y muerte se transmutan, con la regeneración, el alma, la libido, la ciencia, el conocimiento y el corazón; y en el segundo, con la fuerza vital, el ardor, la belleza, y las virtudes guerreras. También se considera que este color es poseedor del signo del Sol. Jean Chavalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1986.

<sup>21</sup> Otro ejemplo: "Mira esta flecha que está pintada de verde, se llama Técochaxungada, y estos son los plumajes verdes que



[...] vengan y probarán mis flechas, las que se llaman *hurésondi*, que tienen los pedernales negros y las que tienen los pedernales blancos y colorados y amarillos. Estas cuatro maneras tengo de flechas [...] (p. 21).

Sin embargo, a pesar de que son cinco los colores básicos, generalmente se tiende a hablar únicamente de cuatro, así, en distintos momentos de la *Relación*, se habla solamente del rojo, negro, blanco y amarillo (p. 21), y en algunos casos se incorpora el verde como otro color principal, generalmente el de las “plumas largas” de quetzal, muy preciadas y dedicadas a Curícaueri. Ahora bien, aunque cada color está identificado con un punto cardinal, se asocian además con diferentes situaciones o con ciertas deidades. De este modo, el negro es siempre el color de Curícaueri (p. 77), por lo que sus seguidores andaban siempre “tiznados”, llegando al extremo de ennegrecerse los dientes (p. 162).<sup>22</sup>

El rojo y el blanco que son los colores de oriente y poniente respectivamente, se asocian a Venus por ser éste un astro gemelo: Estrella de la Mañana –oriente, rojo– y Estrella de la Tarde –poniente, blanco. A cada región, color o punto cardinal, le corresponden además diferentes características dependiendo del dios al que hagan referencia. Por ejemplo, las casas de Querenda Angápeti –dios de Zacapu– serían: la del sur (meridión), “donde tiene casa y mujeres [...] y donde tiene su vino para beber y atabales para bailar”; la del poniente; la del norte (sep-

tentrión); la del oriente “en el infierno”, y, por último, la casa central, “en el cielo”, en el cenit o intermedio entre los puntos cardinales (p. 122).

O las de la diosa Xarátanga: la “casa de las plumas de papagayo” o la casa del oriente, porque las plumas de papagayo, –al menos en este texto– son siempre de color rojo; la “casa de las plumas de gallina” o casa del poniente, de color blanco;<sup>23</sup> el juego de pelota, en el norte, “a la mano derecha”, y al sur, “a la mano izquierda” está la casa de sus baños, en Tierra Caliente (p. 136). La quinta casa de Xarátanga, es decir, la del centro, estuvo ubicada en distintos lugares según se deduce del relato: en Xaráquaro, en Tzintzunzan, en Taríaran, Mechuacán, etcétera.<sup>24</sup>

### Animales

Es frecuente que aparezcan en la *Relación* menciones a diversos animales que tienen también un papel importante dentro del sistema de creencias p'urhépecha. Uno de éstos es la culebra, que aparece en el relato de la separación de la tribu uacúsecha y de los Tirípemencha, y que tiene un simbolismo doble, vinculado por un lado con el agua y por el otro a la tierra, ambos elementos engendradores.

El ratón, llamado indistintamente también topo o tuza, aparece claramente vinculado con el dios del infierno, del que es su representación: “[...] y el dios del infierno le oyó y un

güita. Y mostróles otra y dijoles: Éstos son los collares de turquesas que dicen, y ésta destas plumas blancas la plata que piden, y ésta destas plumas amarillas es el oro que piden, y éstas de las plumas coloradas son penachos colorados, y éstas son las plumas ricas, y estos pedernales que tienen puestos, son mantas. Y estas de cuatro colores de pedernales blancos y negros y amarillos y colorados, éstos son mantenimiento, maíz, frisoles y otras semillas”. *Relación*, p. 88.

<sup>22</sup> Aunque en otras ocasiones se asocia a Curícaueri también con el blanco: “sacaban unas rodela hechas de plumas de mu-

chas aves, unas blancas, de garzas blancas, que eran de Curícaueri [...]”.

<sup>23</sup> En otra parte de la *Relación* se dice que las plumas blancas eran de garza.

<sup>24</sup> Corona Núñez identifica estas cuatro regiones con los cuatro períodos del calendario azteca: “El siglo del hombre mesoamericano era de 52 años divididos en 4 trecenas. En la cultura náhuatl, la primera trecena estaba formada por 13 años Ácatl (flecha) dedicados al oriente, región de los guerreros celestes: el Sol y Venus [...]. La segunda trecena la componían los 13



topo que salió encima de la tierra, en medio del camino, donde el traía leña en Unguani.<sup>25</sup> púsose aquél topo en el camino levantado, y allí le mandó que fuese señor [...]" (p. 48).

Por lo general, cada vez que este animal aparece en el relato es señal de sequía, hambre o muerte. En el episodio que relata la desobediencia y descuido del pueblo Itzi-parámucu (pp. 140-142), cuyos habitantes estaban dedicados a la borrachera y olvidados de hacer servicio a los dioses, el castigo es anunciado por un hecho funesto en el que participa un ratón: según cuenta el relato, una "de las tías de los dioses del cielo" (o Auicanime) apareció con la figura de una vieja "que traía unas naguas de una manta de hierbas" y una mantilla de la misma hechura.<sup>26</sup> Ésta vendió el ratón a la mujer de uno de los señores principales, quien lo confundió inexplicablemente con su propio hijo, al que cocinó y dio de comer a su esposo (pp. 141) tragedia que dio inicio a grandes calamidades.

Según un relato posterior, los españoles "dieron al cazonci diez puercos y un perro [...] y como viese el cazonci aquellos puercos dijo: ¿Qué cosa son éstos? ¿Son ratones que trae esta gente? Y tomólo por agüero y mandólos matar [...] (p. 247).

El águila posee aquí una significación sagrada. Es símbolo de Curícaueri y de los "dioses mayores"; es decir, del Sol y los dioses pri-

mogénitos o engendradores. Su simbolismo se entrelaza con el del halcón, representante de los "dioses menores", principalmente de Venus. Entre los dioses menores regionales de Pátzcuaro se menciona también a un dios llamado Uacúsecha "águila" (p. 34).

En la tradición occidental el águila se identifica generalmente con la divinidad y con el poder terreno legitimado por ésta. Es asimismo un símbolo solar que se asocia con los guerreros por excelencia, los gobernantes, los conquistadores y los cazadores nómadas. Y precisamente los uacúsecha son un grupo de cazadores nómadas cuyo nombre quiere decir "águilas". En muchísimos pasajes de la *Relación* se habla de que los uacúsecha son los representantes terrestres de la divinidad (pp. 15-16, 19, etc.) ya que el fuego solar encarna y vive en el señor que los dirige:

Dicho se ha en la primera parte, hablando de la historia del dios Curícaueri, cómo los dioses del cielo le dijeron cómo había de ser rey, y que había de conquistar toda la tierra, y que había de haber uno que estuviese en su lugar, que entendiese en mandar traer leña para los cúes. Aesto pues, decía esta gente que el que era Cazonci, estaba en el lugar de Curícaueri (p. 173).<sup>27</sup>

Por tanto, las plumas de águila son consideradas como fuente de fuerza espiritual y fí-

años Técpatl (cuchillo de sacrificio) dedicados al norte, región de los guerreros muertos en el sacrificio o en el campo de batalla, región también de los ancestros. La tercera estaba constituida por los 13 años Calli, dedicados al poniente, región de la diosa de la muerte, a la Luna, a las mujeres diosas, las Guanancha en tarasco. La cuarta trecena estaba integrada por los trece años Tochtli, dedicados al sur, región de la fertilidad, donde reside la diosa de la procreación Tlazoltéotl, que en la mitología tarasca se llama Xarátanga, deidades que correspondían a la Luna joven, a la Luna nueva. José Corona Núñez, *op. cit.*, p. 35. Según este esquema al que el autor identifica literalmente con el de la mitología p'urhépecha, el norte es la región de los ancestros, de los dioses primogénitos, de los dioses de la mano derecha y de los guerreros muertos en el campo de batalla o en el sacrificio; el sur es la zona de la fertilidad, de la Luna joven, de la Tierra Caliente

y de los dioses de la mano izquierda o Uirámpancha: el oriente la de los guerreros celestes: el Sol y Venus; y el poniente es la región de la muerte, dedicada a la Luna y las mujeres diosas: el inframundo, lugar además en donde el Sol pierde la batalla cotidiana contra la noche. Sin embargo hay que hacer notar que este autor intercambia sin ninguna explicación las regiones. Por ejemplo, el lugar en donde residen los guerreros muertos en el sacrificio o en batalla, lo puso indistintamente en el poniente, en el oriente (p. 26) y en el norte (*Relación*, pp. 35-36). Aceptamos esta última posibilidad, ya que el norte es al parecer la región de los antepasados y de los dioses primogénitos.

<sup>25</sup> *Ungani* o infierno: "donde se está con los topos".

<sup>26</sup> Por lo general, las diosas aparecen siempre en forma de ancianas portadoras de malos augurios *Relación*.... pp. 136. 141.

<sup>27</sup> Otros ejemplos en las pp. 65. 67. 69. 156. 194. 195, etcétera.



sica, ya que irradian la energía solar de la que son parte. Los uacúsecha las usan como parte de su atavío de guerra (pp. 36, 89 y 191) o como hechizo para derrotar al enemigo en las batallas (p. 189). En la construcción de índole religiosa, existía un lugar llamado "la casa del águila", edificio dedicado a Curícaueri, dónde los guerreros se guarecían cuando habían sido heridos en batalla. Esta casa, construida dentro del conjunto de edificios religiosos que incluía además las tres casas de los papas, el cu, y una truje donde se guardaban las ofrendas dedicadas al dios (pp. 36 y 126), funcionaba como un centro de reunión militar-religioso y era allí "donde hacían las salvas a los dioses" (p. 126).

Las águilas eran tan importantes que incluso había sacerdotes especialmente encargados de su cuidado: "Había otro [sacerdote] que guarda de las águilas grandes y pequeñas y otros pájaros, que tenían más de ochenta águilas reales, y otras pequeñas en jaulas, y les daban de comer del común gallinas". (p. 178).

Aunque no se alude directamente al guajolote en ningún pasaje de la *Relación*, éste aparece disfrazado con el nombre de "águila" en el relato del concilio de los dioses sobre la destrucción del imperio: "[...] y luego [se] encontró en el camino con un águila que era blanca, y tenía una verruga grande en la frente, y empezó el águila a silbar, y a enherizar las plumas, y con unos ojos grandes que decían ser el dios Curícaueri [...]" (p. 232).

Dentro de los límites impuestos por la propia obra, no es posible descubrir el simbolismo de este animal, aunque el contexto parece indicar que es otra de las formas emblemáticas o simbólicas de Curícaueri.

<sup>28</sup> Corona Núñez especifica que representa "al Sol del poniente", aunque no propone una razón, tal vez la causa sea porque allí es donde aparece el mítico venado Tuycen. Corona Núñez, *op. cit.*, p. 11.

El venado también era considerado un animal sagrado. Era muy apreciado porque su piel servía de cubierta para guardar a los dioses (pp. 18-19) y con su carne se hacían las salvas, es decir, las ofrendas propiciatorias. Simbólicamente los dioses eran alimentados con la carne de este animal (p. 17), por lo que a la llegada de los españoles se les ofrecieron venados como alimento (p. 247). Por su relación con Curícaueri el venado es asimismo símbolo del fuego y del Sol.<sup>28</sup> El cuero y sus pezuñas eran empleados para atavíos guerreros (pp. 41 y 53). Para la época de la conquista, el símbolo del venado se entremezcla con la imagen del caballo, pues los indígenas se explicaron este animal a partir de su entorno, considerándolo como un venado con cabello postizo (p. 238), y vinculándolo con el venado Tuycen del mito ya reseñado: "[...] tornóse venado el padre, y tenía crines en la cerviz, como dicen que tienen esos que traen esas gentes, y su cola larga, y fuese hacia la mano derecha, quizá con los que vienen a estas tierras." (p. 241).

Casi al final de la *Relación*, y también durante la época de la conquista, aparece la única mención al caimán, considerado como una deidad acuática de Tierra Caliente, es decir, como uno de los dioses de la Mano Izquierda. Este dios se manifiesta su presencia sólo para advertir al cazonci de la cercana ruina de su imperio.

#### *Elementos mediadores entre el hombre y los dioses*

Es evidente la importancia que se le da en el texto al inconsciente como elemento mediador entre la divinidad y el hombre. Sólo a través de la inconsciencia producida por el sueño, la embriaguez o la posesión, es posible establecer contacto con la divinidad.

Ya se habló de la importancia del sueño como precursor del contacto con la divinidad. El



vino (de maguey) tiene igualmente esta función, aunque además posee otras. En distintos momentos del relato es posible comprobar la importancia de su presencia en la vida de la población, y especialmente en los cultos religiosos como intermediario entre el hombre y los dioses. El vino se ofrecía como obsequio al recién llegado a una casa (p. 94), participaba como elemento esencial en la celebración de algún suceso o como paliativo de la tristeza (p. 141). En las ceremonias religiosas era indispensable (p. 10) pues funcionaba como ofrenda a los dioses (pp. 17, 126 y 247), como factor de trance y como medio de evitar el dolor a los sacrificados (p. 159).

El vino es también un alimento divino, tanto en su calidad de objeto ofrendatorio, como en su variante de bebida de los dioses, y es asociado, al igual que en la tradición mítica occidental, con la sangre, que representa la vida. Sus efectos son vistos como una manera de trascender lo terrenal, por lo que emborracharse en grupo significaba compartir el contacto con la divinidad. Sin embargo, la embriaguez, sin este sentido religioso era penada incluso con la muerte.<sup>29</sup>

Otro factor de "desperzonalización" y trascendencia es la posesión divina, el contacto con la divinidad propiciado por ésta. A lo largo de la *Relación* se encuentran pasajes donde los dioses "toman" a las personas y éstas se dirigen al sacrificio voluntariamente (pp. 10, 232 y 234).

Aunque no del mismo modo que el sueño, el vino y la posesión divina, hay dos elementos más que podríamos considerar como intermediarios entre el hombre y los dioses: la encina y el humo. La encina aparece como el factor terrenal que propicia el sueño revelatorio: "Señor *Tangáxoan*, dichoso tú: ¿dónde tomaste aquella leña para los fuegos? ¿cómo no dejaste algún troncón, por la virtud que tiene aquel árbol, pues que por él tuviste el sueño que tuviste?" (pp. 136-137).

Sin embargo, también aparece como el si-

to donde se producen los grandes acontecimientos de la vida: muertes, alegrías, desengaños, penas, etcétera. La relación entre la encina y el sueño revelador es interesante, ya que en la cultura occidental este árbol es considerado como el que atrae los rayos —manifestación de la divinidad— pero, principalmente, como instrumento de comunicación entre el cielo y la tierra.<sup>30</sup> La encina aparece también como un tipo de madera sagrada empleada en ciertos cultos (pp. 186-187).

Por su parte, y gracias a su esencia volátil, el humo es la imagen de la relación entre el cielo y la tierra, apareciendo por tanto en casi todos los rituales descritos en la *Relación*. Además de poseer esta función, aparece como otro de los alimentos específicos de los dioses (pp. 35, 44, etcétera.) y como medio de hechizar a los enemigos para vencer una batalla (pp. 35 y 145).

El monte, al igual que la montaña, son símbolos de la altura y del centro. Por su proximidad con el cielo, son el lugar perfecto para el encuentro entre el cielo y la tierra y dónde más fácilmente se puede percibir la presencia divina. Es en los montes donde viven los chichimecas (pp. 94-96) y allí es precisamente donde se dan los sueños revelatorios y donde se celebran las ceremonias religiosas (p. 90). Por este motivo la mayor parte de los pueblos estaban construidos cerca de un monte, y las *yácatas* donde se llevaban a cabo los rituales eran sitios elevados.

### *Objetos ofrendatorios*

Muy diversos son los objetos que se les ofrecen a los dioses en esta cultura. Entre ellos están las

<sup>29</sup> Taríacuri manda matar a su propio hijo, Curátame, por esta razón.

<sup>30</sup> Cerca de una encina es donde Abraham tiene las revelaciones divinas. ¿Interpolación cristiana del traductor?



miseses, especialmente el maíz, el axí, el chile y el frijol, que eran cultivados en distintas variedades cromáticas para que representaran las cinco casas de cada uno de los dioses. Una vez que estas ofrendas se habían dedicado a la deidad, se colocaban en una troje especial, y si alguien se atrevía a tomarlas era severamente castigado (pp. 61 y 64).

Otro objeto que servía de ofrenda, y además de las más importantes, era la leña. Ésta servía tanto por sí misma como por el humo que producía al ser quemada. La tarea principal del cazonci, así como la de los señores de cada pueblo era la de proveer continuamente de leña los fogones de los cúes, para que los dioses tuvieran siempre alimento a su disposición (pp. 15, 17, 44, 65, 74, 96, 108, 126, etcétera). Por este motivo uno de los delitos mayormente penados era el dejar de suministrar esta leña (p. 11). Bajo otras circunstancias, el hombre mismo funcionaba como leña en los rituales del sacrificio (pp. 42-43). A la muerte del cazonci su cuerpo era incinerado como ofrenda y como una forma de reintegrarse a la divinidad.

Otro objeto ofrendatorio eran las mantas, o un tipo especial de ellas llamadas *quápimecua* (p. 184), elaboradas en forma especial para Curícaueri por un grupo de mujeres que, encerradas en la casa del cazonci, se dedicaban exclusivamente a esta labor, por lo que eran consideradas como "mujeres de Curícaueri" (pp. 182-183) y por supuesto de su representante terrestre.

La sangre también era considerada una ofrenda divina, tanto la que era producto de las heridas en las batallas como la del autosacrificio, realizado por los señores y los "valientes hombres" que se hendían las orejas con una navaja

sagrada (pp. 44, 53): "Y tenían lo por mal descalabrarse, y en descalabrándose alguno, alimpiábase con la mano la sangre, porque no cayese en el suelo, y ruciábanla con los dedos hacia el cielo, para dar de comer a los dioses" (p. 36).

La sangre, que se relaciona con el Sol, con el fuego, con el calor y con la vida, se entrelaza con el simbolismo del vino por el hecho de ser ambos concebidos como alimento divino. La sangre es la bebida por excelencia de los dioses ya que como es la esencia de la vida lo es también de la inmortalidad, y el vino era un sustituto simbólico de ella.

Otra característica singular de esta cultura es la importancia vital de la comida. A lo largo del texto es recurrente la idea de la comida como fuente de bienestar tanto humano como divino.<sup>31</sup> Como hemos mencionado, a los dioses se les ofrecía por alimento el humo, el vino, la sangre, el maíz y otras semillas; tamales, pan de bledos y carne de venado (pp. 17, 84, 126-127). La misma función cumplía la carne humana ofrendada en sacrificio. Por tanto el sacrificio era considerado como algo honroso y feliz, pues el sacrificado había servido de alimento a los dioses y por ello había entrado en contacto con la divinidad, y propiciado el mantenimiento del orden cósmico:

Sí, sí, mucho placer tengo; ya [he] dado yo de comer al Sol y a los dioses del cielo. Yo engendré aquella cabeza que cortaron; yo engendré aquel corazón que le sacaron. Mi hijo era como un pan muy delicado, y era pan de bledos. Ya he dado de comer de todo en todo a las cuatro partes del mundo; esto ha sido muy bueno (p. 159).

### *Objetos deificados*

El fuego, tanto en otras como en esta cultura, es símbolo de la regeneración, del Sol, de la fe-

<sup>31</sup> "¿Quién se podrá sufrir sin comer? Que todo esto es como leche con que se crían los hombres. ¿Quién se podrá sufrir un día y una noche sin comer? ¿Quién podrá dormir? Aunque sea un niño que anda a gatas, dándole un pedazo de pan lo come" (p. 103).



cundación, del calor y de la energía. Es considerado además como el mensajero que une el mundo de los vivos con el de la muerte. En esta cultura el fuego es el objeto deificado por excelencia. Como tribu nómada dedicada a la cacería, los chichimecas debían traer siempre consigo al fuego: “nosotros, los chichimecas, de continuo andamos con fuego” (p. 27). Y esto puede interpretarse tanto en el sentido literal como en el metafórico.

Las navajas, las piedras y las flechas entrelazan su significación simbólica en esta cultura, pues los tres comparten la característica de representar en la tierra al dios Curícaueri, quien a veces es una flecha: “Estas flechas son dioses; con cada una destas, mata nuestro dios Curícaueri y no suelta dos flechas en vano” (p. 118).

A veces una navaja:

Yo os quiero dar una parte de Curícaueri, que es una navaja de las que tiene consigo, y ésta pondréis en mantas y las llevaréis allá, y a ésta traeréis vuestra leña, y haréisle un rancho y un altar donde pondréis esta navaja. Y partiéronse con su navaja y pasaron la laguna y empezaron a hacer una cu, y una casa de los papas, y la casa llamada del águila, y un trox a la navaja que les dio Taríacuri (p. 126).

Y en otras ocasiones una piedra: “Hiripan fue señor de Cuyacán, y allí fue la cabeza porque estaba allí su dios Curícaueri, que era aquella piedra que decían que era el mismo Curícaueri” (p. 165).

Sin embargo, cada uno de estos elementos tiene además otras significaciones. Las piedras, símbolos de la madre tierra, de la solidez, del principio y de los antepasados, eran sagradas porque sobre ellas se edificaban los templos o los cúes (p. 34). Las navajas así mismo podían ser un objeto sagrado: aquél con el que se

cortaba la leña o con el que se sacrificaban las orejas los guerreros (p. 53), aunque también eran símbolos de agüeros (p. 111) o de castigos por el desacato a los dioses (p. 111).

Las flechas, símbolo del intercambio cielo-tierra y atributos del poder divino, eran invocadas como divinidad autónoma para proteger a unos y vencer a otros (pp. 89, 189); podían ser ofrendas (p. 88) o también símbolos de guerra (pp. 45, 118). Las flechas guardan una estrecha relación con los leñadores que las hacían, por lo que la vinculación entre los chichimecas y estos objetos como deidades es aún más fuerte. La importancia de las flechas se refleja en el hecho de que había un día del mes que se les dedicaba, además de la fiesta llamada *Equata-cónsquaro* (p. 11).

#### *Otros elementos mítico-simbólicos*

Entre los elementos que no se ubican dentro de ninguno de los rubros reseñados, están el oro y la plata, símbolos del Sol y de la Luna respectivamente. La identificación de uno con otro se debía principalmente al color: “Mirá, hermanos, que esto amarillo debe ser estiércol del sol que lo echa de sí; y aquél metal blanco estiércol de la luna, que echa de sí” (p. 152).

Además de con la Luna (*Xarátanga*), la plata se asocia también con el agua, con el principio femenino (*Cueráuaperi*), con el color blanco (el del sur) y con la pureza o purificación; y al oro con el Sol (*Curícaueri*), con la luz, el poder, la divinidad, la fecundidad, el calor, etcétera. Ante la desmesurada codicia por estos metales mostrada por los españoles, la *Relación* recoge el comentario a la vez sorprendido e ingenuo del cazonci: “¿Para qué quieren este oro? [...] Débenlo comer estos dioses, por eso lo quieren tanto” (p. 260).

Por último, las insignias sacerdotales tam-



bién funcionan como elementos simbólicos. A lo largo de la *Relación* se describe varias veces el vestuario del petámuti, incluyendo siempre en su atuendo el bezote, una calabaza a las espaldas, una lanza al hombro, una guirnalda en la cabeza y unas tenacillas al cuello (pp. 13, 109, 181, etc.). Según el contexto la calabaza significaba que el sacerdote "túnía la gente en cargo sobre sus espaldas" (p. 110), es decir, el pueblo estaba bajo su custodia y protección. El signifi-

cado de los otros ornamentos no es posible deducirlo del texto.<sup>32</sup>

En fin, después de este recorrido por la *Relación de Michoacán* en busca de indicios que permitieran reconstruir algo de la información contenida en la parte perdida, podemos concluir que el texto que se conserva aún puede dar mucha luz sobre la cosmovisión prehispánica p'urhépecha. Sirva este trabajo de botón de muestra.

<sup>32</sup> Sin embargo, Corona Nuñez afirma que las tenacetas "tienen igual significado que el caracol marino cortado transversalmente llamado 'joyel del viento' y que significa o representa a la voz o sonido creador. *Op. cit.*, p. 72. Dice esto mismo en el estudio preliminar de la *Relación de Michoacán*, p. IX. Asimismo afirma que la lanza es símbolo de la impartición de justicia, aunque en el texto no se hace una referencia explícita a ello. *Relación...*, p. IX





GOBIERNO DEL  
ESTADO DE VERACRUZ



GOBIERNO DEL  
ESTADO DE  
MEXICO



me en la fiesta de los... y a los...  
nana los solys manabos y tenays bista y berey  
vos yastareis alla mañana y eso y dia os ven  
ygnar el dia vendreis donde yo esto uno se es  
dixeron ellos venia no abemos el y...  
por la orada mucha gente comun y todos se or  
alli q yede to de aquel lugar y to de ande me  
mes gerer alli nos quiete mor ya donde nos se y  
casas de los papas sobire mor al monte y aza el  
fogones yastaremo nos qto dias las casas de los



EL COLEGIO DE MICHOCACÁN A.C.

GOBIERNO DEL ESTADO DE MICHOCACÁN



divales tarria ari senos yripa y thi...  
das dixeron... a lo se...  
ari asu miger ma...

