

Fecha de recepción: 18 de octubre de 2010
Fecha de aceptación: 8 de febrero de 2012

DE PIES A CABEZA: UNA PRIMERA APROXIMACIÓN A LA IMAGEN CORPORAL P'URHÉPECHA A TRAVÉS DE LA RELACIÓN DE MICHOACÁN¹

Roberto Martínez González

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas

Resumen: A pesar de que las fuentes antiguas no nos proporcionan suficiente información como para reconstruir la imagen tarasca del organismo humano, un análisis minucioso de la *Relación de Michoacán* complementado con otros datos históricos o arqueológicos nos ayudó a recuperar algunos de los significados de los segmentos corporales más representativos. Varias de estas partes simbolizan los roles sociales, otras se asocian con la vitalidad; pero todas se involucran en el desarrollo de los seres individuales. Al final de este trabajo concluiremos que el concepto *p'urhépecha* de humano no puede ser reducido a la dualidad cuerpo-alma y presentaremos, como alternativa, la imagen de un cuerpo abierto inmerso en una red socio cósmica en la que la internalización y externalización de diferentes sustancias orgánicas constituyen un medio para la interacción entre los cuerpos y su entorno.

Palabras clave: cuerpo humano; cosmovisión tarasca; *Relación de Michoacán*.

FROM FEET TO HEAD: A FIRST APPROACH TO THE P'URHÉPECHA'S BODY IMAGE THROUGH THE RELACIÓN DE MICHOACÁN

Abstract: Even if ancient sources do not provide us enough information to reconstruct the tarascan image of the human organism, a meticulous analysis of the *Relación de Michoacán* and its correlation with other archaeological and historical data, helped us to recover some of the meanings of the most representative body sections. Many of these parts symbolize social roles, others are related with vitality; but they are all involved in the social development of individual beings. At the end of this paper we will conclude that the *p'urhépecha's* human concept can not be reduced to the duality body/soul and we will show, as an alternative, the image of an open body merged in a socio-cosmical web where the internalization and externalization of different organic substances constitute a way of interaction between the bodies and their environment.

Keywords: human body; tarascan world view; *Relación de Michoacán*.

¹ Este trabajo fue realizado con el apoyo del proyecto SEP-CONACYT Universo y persona: una analogía etnohistórica purépecha y el proyecto PAPIIT La humanidad compartida.

An. Antrop., 46 (2012), 155-202, ISSN: 0185-1225

En términos conceptuales, el ser humano no es una entidad perfectamente delimitada sino que se trata de un producto progresivamente elaborado por la intervención de fuerzas y entidades naturales, sociales y sobrenaturales. Desde un punto de vista sociológico, la condición humana, más allá de una caracterización biológica, está dada por la interacción entre el mundo social, que modela el comportamiento del individuo en la producción de la identidad personal y su adscripción al grupo, y las cualidades psicofisiológicas, que le dotan de una cierta singularidad y permiten su reconocimiento como sujeto en la comunidad. En otras palabras, la propia concepción de lo humano implica un diálogo con la sociedad y el ambiente natural en el que se desarrolla. A través de analogías, las cualidades humanas se usan para la interacción y apropiación de los objetos circundantes mientras que, simultáneamente, nos valemos del medio para figurar nuestro propio funcionamiento. Como cualquier otro elemento tangible, el cuerpo humano se encuentra sujeto a múltiples y diversos mecanismos de interpretación; de suerte que, para la cultura, éste constituiría un conjunto finito de significantes que, al ser manipulados, se convierten en generadores de muy distintos simbolismos. En otros términos, el cuerpo puede ser entendido como una suerte de texto en cuya construcción intervienen tanto elementos interiores como exteriores; siguiendo a Weisz (1996), sostenemos que considerar el organismo como algo legible significa “aislar el cuerpo como un espacio de actividades discursivas y un lugar donde se juegan distintos sentidos”.²

Así, el organismo funge simultáneamente como soporte y contenido de la significación; es metáfora en la aprensión del mundo y sujeto de simbolismo cuando usamos al mundo para entenderlo a él. Y es en este sentido que “el estudio de la imagen corporal nos permite identificar las particularidades de un pueblo, sus concepciones culturales más profundas como el ordenamiento del cosmos y la representación que tiene de sí mismo” (Aguado Vázquez 2004: 23).

Para estudiar la imagen corporal de un grupo es necesario comenzar por reconocer y decodificar los diferentes signos que intervienen en su construcción —es decir las partes del cuerpo portadoras de sentido— y, para eso, se deberán definir las asociaciones que éstos establecen con otros elementos culturales en los distintos contextos en que aparecen. Ello nos permitirá identificar sus significados y funciones en el interior de ese sistema simbólico al que llamamos cosmovisión.³

² Vilaça (2005) propone que el cuerpo es lento y continuamente fabricado por un flujo constante que incluye tanto la nutrición como el ayuno, la aplicación de medicinas, la pintura facial, los ritos de iniciación y el entrenamiento formal; los tatuajes, las perforaciones y otros tratamientos directos sobre el organismo son vistos como parte de un proceso fisiológico normal y no como opuestos a él.

³ Un sistema simbólico construido a partir de la unión de diferentes subcódigos que comparten una serie de signos, significados y nociones, en que los ritos, los mitos, las creencias y las imágenes religiosas serían los textos donde se emplea dicho sistema de significación.

A pesar de que las nociones de *cuerpo* y *persona* en Mesoamérica han sido abundantemente estudiadas por investigadores como López Austin (1996), Galinier (1990) y Bourdin (2007) –entre muchos otros–, este tema sigue siendo mínima e insuficientemente trabajado en el caso michoacano.⁴ Considerando que difícilmente podríamos entender cabalmente las representaciones de los *p'urhépecha* contemporáneos sin, al menos, tener una vaga idea de cómo veían lo humano sus símiles prehispánicos, hemos decidido comenzar por abordar la imagen corporal en el siglo XVI. El problema es que, como prácticamente no disponemos más que de una sola fuente histórica, sería ridículo suponer que lo que se expresa en ella pudiera ser válido para la totalidad de los tarascos prehispánicos. Es así que, a partir del estudio de dicha crónica y su comparación con otros documentos antiguos y modernos, en este trabajo pondremos en relieve algunos de los principios básicos de la concepción *p'urhépecha* del cuerpo que nos presenta la *Relación de Michoacán* o *Relación de las creencias y ritos y población y gobierno de los indios de la Provincia de Michoacán* [RM].⁵

⁴ Hasta el momento, la obra que más información ha proporcionado al tema en cuestión, en época prehispánica, es la de Sepúlveda (1988) sobre los sistemas médicos. Contamos con textos monográficos, como los de Van Zantwijk (1967, 1974), Carrasco (1976), Beals (1946) y Foster (1972), que nos aportan, de manera aislada, algunos datos de interés para la materia en cuestión. Entre los documentos que nos pudieran ser más útiles figura un número relativamente alto de escritos sobre medicina indígena; podemos, por ejemplo, citar los trabajos de Young (1978), Serrano (2000), Motte-Florac (2008), Cárdenas (1993), Argueta (1982), Sasson (1980) y la Dirección General de Culturas Populares (1981). Por último, debemos mencionar la obra de Juan Gallardo Ruiz (2005, 2008) que, aunque versa principalmente sobre las prácticas médicas, constituye hasta la fecha el más amplio análisis del sistema de creencias que los *p'urhépecha* de Cherán han construido en torno a la noción de persona.

⁵ De acuerdo con la información contenida en la propia *Relación* (RM 2008), ésta fue realizada en 1541 por encargo del virrey de Mendoza, para dar a conocer las principales características de lo que hoy llamaríamos la historia y la cultura tarascas. Según su autor, un fraile franciscano, se trata de información recogida entre los ancianos indígenas que él se habría limitado a traducir al castellano. Hoy en día encontramos dos posiciones principales en cuanto a su origen y contenido.

Por un lado, Espejel (2008) se vale de las semejanzas con escritos europeos para subrayar la interferencia de una visión judeocristiana. Por el otro, Monzón (2009, comunicación personal en el Taller signos en Mesoamérica) se basa en las peculiaridades pictóricas de las láminas del documento para señalar su origen prehispánico. Cualquiera que sea el caso, cabe resaltar que ninguna de estas autoras supone que el contenido de nuestro documento sea ni totalmente indígena ni totalmente hispano. De modo que, aunque es legítimo a tomar por guía de nuestro estudio a la *Relación*, no sería válido considerar que todo lo que en ella se ha plasmado refiere a un sistema simbólico prehispánico. Y, por consiguiente, para explorar el tema de la imagen corporal es necesario recurrir a otras fuentes de información, como son los diccionarios antiguos, los datos arqueológicos, relatos etnográficos y crónicas menores procedentes de la misma región –entre ellas, *Relación sobre la residencia de Michoacán*, del padre Francisco Ramírez (1980), y las *Relaciones geográficas de Michoacán* (RG 1987).

En la *Relación*, “las figuras humanas siguen un modelo bastante estereotipado. Los rostros, por ejemplo, normalmente en tres cuartos, se logran siempre con los mismos trazos: un óvalo interrumpido por la oreja visible, una especie de Z para dibujar una ceja y la nariz, dos líneas con un punto en medio para los ojos y una pequeña línea para la boca” (Espejel 2008, I: 67).⁶ Casi siempre los cuerpos aparecen de perfil o tres cuartos, con un cierto sombreado para dar la impresión de volumen. La sensación de perspectiva se logró colocando arriba las figuras más lejanas y abajo las más cercanas; mientras, para destacar el papel de un personaje en una imagen, se le suele sobredimensionar (*ibidem*: 76). Esto último también parece suceder en la composición corporal pues, en múltiples casos, las manos de quienes sostienen objetos o los rostros de quienes lloran se muestran desproporcionados (*RM* 2008, lám. 61, 85, 121) (figura 1). Asimismo, observamos que existe la posibilidad de reducir las representaciones antropomorfas a un mínimo (figuras 2 y 3); esto mismo es observable en esculturas arqueológicas como las de Tiristarán (Williams García 1992) (figuras 4 y 5) y grabados rupestres como los de Caránguirio (Martínez *et al.* en prensa) (figuras 6 y 7). Al menos en nuestra fuente (*RM* lám. 79, 133, 15v, 21v), el grado de completitud de una figura depende de la importancia acordada con el individuo significado; así, por ejemplo, notamos que las ilustraciones de Tariácuri siempre implican una gran cantidad de detalles anatómicos y ornamentales (figura 8), mientras que, al mostrarse una anónima muchedumbre, los cuerpos suelen reducirse a poco más que un bulto (figuras 2 y 3).⁷

Esto último parece indicar que, en la anatomía *p'urhépecha*, los diferentes segmentos se encontraban ordenados jerárquicamente, pues, al figurarse un cuerpo, algunos miembros se podían sacrificar y otros no. Considerando que aquello que se enuncia o expresa gráficamente constituye una marca, una referencia y una intención del enunciante, podemos deducir que tanto la forma en que se presenta un término como su repetición nos aportan cuantiosa información sobre la manera en que se le valora. En este sentido, suponemos, siguiendo a Lébart y Salem (1988) y Kalampalikis (2003: 151), que los elementos más recurrentes y detallados son los que se encuentran mayormente dotados de sentido; pues la redundancia de las expresiones deja entrever la importancia que para el individuo o el grupo tienen determinadas temáticas y objetos.

⁶ A pesar de que durante mucho tiempo se consideró a las imágenes de la *Relación* de Michoacán como simples viñetas fue, sobre todo, a partir de las novedosas investigaciones que emprendió Roskamp (1998, 2000) en torno a la iconografía michoacana de la época de contacto que éstas comenzaron a convertirse en un objeto de estudio más o menos independiente de la parte glotográfica.

⁷ Este recurso está ausente en documentos pictóricos más influenciados por la plástica europea (Beaumont 1932: 202).



Figura 1. Lámina 61, ejecución de delinquentes. Nótese el tamaño de la mano derecha del petámuti.



Figura 2. Lámina 133, discurso del petámuti.



Figura 3. Lámina 15v, instrucciones del capitán general para la guerra.

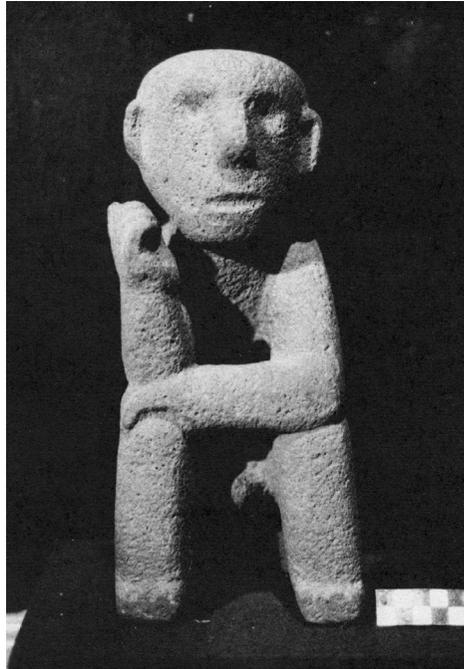


Figura 4. Escultura sedente del Museo Regional de Michoacán.



Figura 5. *Escultura monolítica del Museo Regional de Michoacán.*



Figura 6. *Grabado rupestre de Caránguirio, Michoacán.*

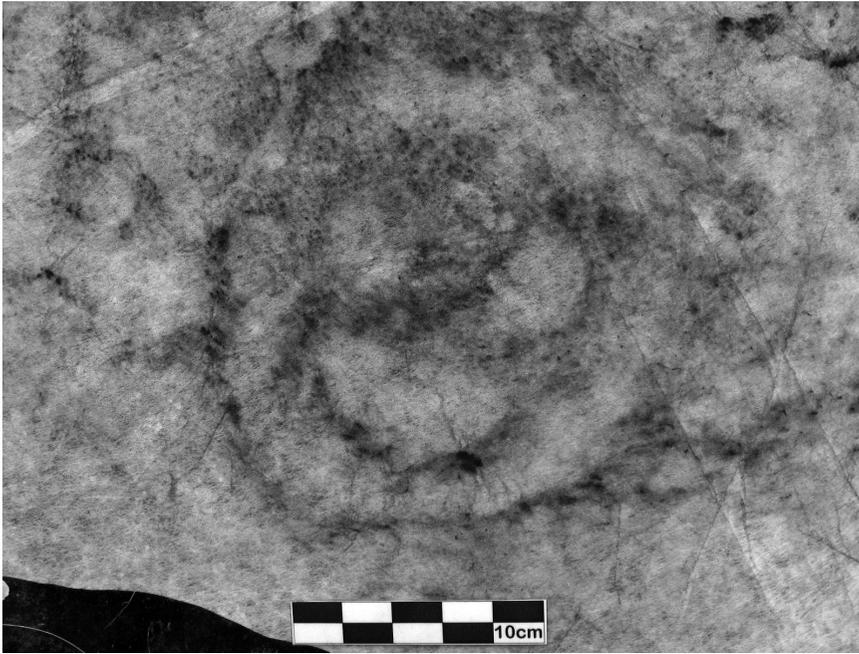


Figura 7. Grabado rupestre de Caránguirió, Michoacán.



Figura 8. Lámina 116, Tariácuri en sus aposentos.

Sabiendo que el *p'urhépecha* no reconoce los mismos segmentos corporales que el español —o la mayoría de las lenguas de Europa occidental— y que fácilmente se pueden crear neologismos para partes del organismo, para la identificación de los segmentos pertinentes tomamos como indicadores la repetición y constancia de los términos que los enuncian en la suma de seis diccionarios diferentes —tres del siglo XVI, uno del XVII y dos del XX (*Diccionario grande de la lengua de Michoacán* 1991; Gilberti 1962, 1997; Lagunas 1983; Botello 2003; Velázquez Gallardo 1978; Lathrop 2007).

Las únicas partes del cuerpo que aparecen en todos los vocabularios consultados son la cadera, la lengua, el ojo, la oreja, el pelo, la boca, la cabeza y los dientes. Entre las partes internas son recurrentes el hígado, las tripas, el cerebro y el corazón; en menor medida, el riñón y los huesos; y, como fluidos corporales, destacan la leche, la saliva y la sangre, seguidas de la cerilla, las legañas y el semen. El problema es que, aun integrando los documentos gráficos, las fuentes tempranas aportan muy pocos datos sobre el tema; en realidad, sólo contamos con información suficiente sobre la cabeza, el corazón, el hueso, la sangre y unas cuantas menciones aisladas sobre los miembros, la carne y la piel. De modo que, por el momento, tendremos que conformarnos con enunciar algunas cuestiones generales de la imagen corporal *p'urhépecha*.

EL HUESO Y LA SANGRE⁸

En el discurso mítico, la sangre no sólo hace posible la vida, sino que, además, condiciona las cualidades y funciones de los individuos en la sociedad y establece el más corriente medio de intercambio con la sobrenaturaleza.

De hecho, la sangre parece tan importante para la vida que no sólo la humanidad actual la contiene mezclada con cenizas sino que, en el relato de Ramírez (1980: 359-360), los primeros prehombres también derivaban del líquido vital derramado por Curiti Caheri. Como sabemos, en la práctica sacrificial, aquello que más frecuentemente ofrecen los humanos a los dioses es sangre —ya sea la propia o la de víctimas sacrificiales extranjeras—; dado que tal elemento es explícitamente mencionado como alimento divino, tendríamos que pensar que es el intercambio de líquido hemático entre ambas partes el que permite su perpetuación (*RM* 73v, 113v).

Aun cuando es muy sabido que los tarascos practicaban la antropofagia, carecemos de todo indicio que pudiera sugerir la ingestión habitual de la sangre humana. Incluso contamos con datos que describen con claridad el carácter

⁸ En busca de una mayor coherencia argumentativa, esta sección retoma las ideas principales de un trabajo anterior (Martínez González en prensa b).

profundamente perjudicial del consumo e incluso del contacto con dicho líquido vital. La sangre humana podía servir, por ejemplo, para “hechizar” a un pueblo enemigo durante la guerra; mientras que las aguas en las que ésta se había derramado supuestamente se tornarían amargas. Asimismo se nos indica que, en el momento del contacto con los españoles, ciertos “hechiceros” “hicieronles en creyente, que el agua con que se bautizaban, que les echaban encima las cabezas, que era *sangre* y que les hendían las cabezas a sus hijos y por eso no los osaban bautizar, que decían que se les habían de morir” (RM lám. 15, 130v, 35). En la actualidad se considera que este líquido es tan perjudicial para los humanos que su contacto provoca erupciones, se le puede usar para producir enfermedades y su simple vista por parte de una embarazada podría tener un efecto nocivo en el feto (Barba de Piña Chan 1995: 373-391; Gallardo Ruiz 2005: 136; Acevedo Barba *et al.* 1982: 68-69).

Sólo contamos con dos excepciones a lo expuesto; la primera se refiere a una mujer poseída por la diosa Cueráuaperi que, antes de ser sacrificada, pide que se le de a beber el líquido hemático (RM lám. 10v), y la segunda es la vaga mención por parte de Gilberti (1962: 230) de cierta “bruja que chupa sangre”; en ambos casos se trata de personajes y situaciones muy excepcionales.

En la actualidad, se considera que la calidad de la sangre condiciona el estado de salud de un individuo; quien la tiene “fuerte”, será vigoroso, mientras que quien la tiene “delgada” y “pobre” tenderá a enfermar (Foster 1972: 131; Barba de Piña Chan 1995: 373-391). Las personas de tez oscura suelen tener sangre caliente y “pensamiento” fuerte, por ello son resistentes a enfermedades frías como el “susto” y el “aire”; quienes tienen la piel más clara son de sangre fría y “pensamiento” débil, pero son menos proclives a contraer enfermedades calientes como el “mal de ojo” y la hechicería o “daño” (Gallardo Ruiz 2005: 115). Al mismo tiempo, la fuerza del líquido hemático también se encuentra asociada con la masculinidad, un mayor coraje, un temperamento agresivo y una gran valentía. Sin embargo, esta cualidad sanguínea también puede ser nociva para el entorno, pues se dice que “una sangre fuerte, es capaz de producir mal de ojo” (Velásquez Gallardo 2000: 126-136). En tales casos, se supone que el daño recibido por la persona –sobre todo, un recién nacido– deriva del sobrecalentamiento del mismo fluido vital (Jacinto Zavala 1988: 88)⁹.

Aunque bien pudiera tratarse de metáforas introducidas por el uso del español, contamos con algunos datos que asocian la sangre con la pertenencia a un determinado grupo. En el mito fundacional de la *Relación de Michoacán* (lám.

⁹Obviamente, dichos conceptos se encuentran relacionados con la creencia en un cierto elemento calórico –llamado “esfuerzo” en Tzintzuntzan– que infunde vitalidad al ser humano durante la vida; un hombre es caliente al nacer y alcanza su punto más frío en la vejez (Foster 1972: 130-131).

69v), se dice que, al encontrarse los chichimecas con los tarascos isleños, dijeron: “Pensábamos que no teníamos parientes, mas todos somos de una sangre y nacimos juntos”. En la actualidad, se cuenta que, cuando los españoles invadieron a los tarascos, Tangaxoan II dijo: “Tenemos que salir al frente; sabemos que nos van a matar, pero confío en ustedes; nuestros hijos reforzarán nuestra sangre” (CONACULTA 1994: 109). Lo interesante es que, como en el mito, los hombres de diferentes eras fueron creados a partir del líquido hemático de Curiti Caheri, se podría decir que todos ellos son de la misma sangre.

En síntesis, la sangre se encuentra ligada tanto a la pervivencia del organismo como a la personalidad y ciertas funciones intelectuales. Sus cualidades condicionan el desarrollo del individuo tanto porque se relacionan con sus características personales como porque le hacen más o menos propenso a provocar o contraer ciertas clases de males. Tomando en cuenta lo anterior, podemos suponer que aquello que se entrega a los dioses en el sacrificio no es sólo la vitalidad de la víctima sino también una parte de carácter y personalidad. Al respecto, cabe mencionar que, según la *Relación de Michoacán* (lám. 94), se ofrecen la sangre y los corazones de los sacrificados “para que vayan sus ánimas con las ofrendas a la madre Cuerauaperi”.

En las fuentes del siglo XVI (*RM* láms. 20, 31v, 58, 58v, 76v, 131), la ceniza, el otro componente de la humanidad, aparece constantemente como restos de la destrucción de los cadáveres de gobernantes y guerreros durante su rito funerario. Incluso, el término “ceniza” parece referirse específicamente a los ancestros de los nobles: “aquellos señores que guardaron de la *ceniza*, que los primeros que fueron señores, que decía es esta gente que los hombres hicieron los dioses de ceniza” (*ibidem*: 26v). De modo que, en términos genéricos, el *p'urhépecha* de la época de contacto habría estado formado por dos clases de materias; una de origen divino y otra derivada de los restos de los humanos pasados. Lo cual concuerda con lo descrito en los mitos nahuas de la misma época (*Leyenda de los Soles* 1945: 21; Torquemada 1986, II: 7; Mendieta 1980: 78).

Si las crónicas exaltan la cremación funeraria de guerreros y gobernantes, éstas guardan absoluto silencio en lo que respecta al tratamiento dado a los muertos comunes. En el contexto arqueológico se observa exactamente lo opuesto; los restos quemados son demasiado raros como para poder establecer un patrón y se observa una relativa abundancia de inhumaciones (Núñez y Martínez en prensa). De modo que, si las cenizas representaban principalmente los restos de los ancestros de los señores, los huesos serían advocaciones de los muertos de la gente común.

Entre los destinos que podían tener los cuerpos de las víctimas sacrificiales –generalmente, guerreros enemigos– encontramos una cierta tendencia a la

conservación de estos ya fuera en manos de sus captores o de la ciudad en general (RM lám. 136, 87, 87v).

Al parecer, algunos de los restos óseos “extra” que acompañan entierros corresponden a este tipo de prácticas, lo mismo que los huesos con cortes perpendiculares tipo *omichicahuaztli* que se han encontrado en Huandacareo y Tzintzuntzan (Núñez y Martínez en prensa; Pereira 2005). Aunque, por supuesto, ya no existe el sacrificio humano, vale la pena mencionar que todavía algunos brujos y ritualistas suelen robar y conservar huesos ajenos como amuletos (Velásquez Gallardo 2000: 130). Hoy en día, en Cuanajo hay un personaje llamado *t’ipinskata*, descrito como un encapuchado que lleva una vela y se dedica a robar gallinas. Este ser debe portar un fragmento de cadáver para ser eficaz; se dice que lleva “una jícara con el dedo pulgar de una persona recién fallecida” (Cárdenas Fernández 2003: 378-380).¹⁰

Al segundo caso, la conservación de restos por parte de la ciudad, pertenecen las cabezas ensartadas en varaes que menciona la *Relación de Michoacán* (lám. 3v, 11v, 97v, 126v), y cuyos análogos arqueológicos pudieran ser algunos de los grupos de cráneos aislados localizados en Tzintzuntzan, Tres Cerritos, Huandacareo, Milpillas e Ihuatzio.¹¹ Sabemos que los restos de sacrificados también podían sepultarse a espaldas de los templos o en el interior de los mismos para formar “osarios”, lo cual sugiere que, después de su exposición, éste sería su destino final (RM lám. 31; Beaumont 1932, II: 26; Seler 2000: 147-233; *Diccionario grande...* 1991, I: 139, 533). Efectivamente, en Tzintzuntzan y Huandacareo se han podido encontrar grandes concentraciones de huesos largos en montículos (Núñez y Martínez en prensa).

Lo interesante es que el tratamiento dado a los restos de los enemigos capturados resulta más parecido al de los hombres comunes de la comunidad que al de los guerreros muertos en combate; tanto en los datos etnohistóricos como en los contextos arqueológicos se mantiene la idea de que éstos deben ser sepultados en el territorio propio como si se tratara de almacenar algo.

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!

¹⁰ Para concluir la iniciación de un *siquame*, “el novato [también] tiene que cortar a un muerto cualquiera de las siguientes partes: el corazón, un ojo, un dedo, una oreja, la lengua o un brazo entero. Debe regresar a casa y envuelve cuidadosamente con algodones la parte que haya cortado guardado dentro de un lugar secreto dentro de la troje” (Velásquez Gallardo 2000: 132).

¹¹ Como señala Pereira (2010: 255), todavía ignoramos el modo en que se espataban estos restos óseos. Si se les colocara horizontalmente presentarían el mismo tipo de perforación que los ejemplares mexica —algo que, hasta donde sabemos, no sucede, pero es posible que en un *tzompantli* vertical, como el de la ilustración de Beaumont (1932: 266) (figura 9), no siempre se requiriera hacer tales modificaciones. Lo cierto es que todavía faltan estudios detallados de material óseo procedente de Michoacán.

¿Cómo nos dijo?, ¿Cómo otra vez vendrá el pobre?” (*RM lám. 20v*). Como si se presupusiera que, de alguna manera, al destruir sus restos a través de la cremación, se habría de asegurar la incorporación del combatiente a una nueva vida.

Hemos dicho que, al menos en las fuentes documentales, aquello de lo que se alimentan los dioses es del corazón y la sangre de los sacrificados; en todo caso, no contamos con indicio alguno de que alguna entidad sobrenatural hubiera podido alimentarse de huesos. En algunos casos, parece factible que el almacenamiento de los segmentos óseos de los difuntos se encuentre ligado a la idea de que, a partir de ellos, es posible generar vida de nuevo. De acuerdo con un viejo mito, una vez que Cupanzieeri cayó en manos de su enemigo Achu Hirepe, su hijo cobró venganza y recuperó sus restos para tratar de revivirlo; pero, por descuido, lo dejó sobre la tierra para disparar a unas codornices y éste terminó convertido en venado. Tal como sucede en el rito, aquí el cuerpo del adversario es sepultado en el propio territorio. El guerrero —puesto que se dice que fue a conquistar— se torna víctima sacrificial y la víctima se convierte en venado o, lo que es lo mismo, en presa de caza (*RM lám. 41*).¹²

En el relato fundacional uacúsecha resulta claro que el Estado chichimeca implica una serie de comportamientos que anteceden a los del tarasco del momento de la llegada de los españoles; el hombre real es, en este sentido, el que se produce a partir de la alianza con los lugareños. Antes de la unión los chichimecas sólo ofrendan venados, después del encuentro aparece el sacrificio humano. Durante el proceso migratorio se cubre a la deidad patrona con pieles de ciervo, mientras que, después de asentado el reino, se le envuelve con mantas de algodón (Martínez González en prensa c).

Lo interesante es que, al relatar el primer sacrificio chichimeca, la víctima, el sacerdote Nacá, se ve envuelta en una supuesta cacería de venados en la que la presa termina siendo él (*RM lám. 65-67, 11v, 82v-83v*). Recordemos que la guerra para la obtención de víctimas sacrificiales era tratada como una cacería (*ibidem*: 11v). De hecho, cuando vemos las descripciones de los atuendos de guerreros tarascos, notamos la continua presencia de ornamentos de piel de jaguar y de venado; las piezas de cérvido deberían señalar su condición de presas potenciales, en tanto que las de felino estarían subrayando su papel de cazadores (*ibidem*: 16, 16v, 30v, 31v, 33, 89v). Esto último se apoya en que, por lo común, son el carcaj

¹² Tal como lo señala Faugère (2008: 109-142), para los michoacanos, el ciervo es el animal emblemático de la actividad cinegética; aun cuando en los contextos arqueológicos sus restos no representen más que un cinco por ciento. El hecho de que el padre del protagonista acabe por transformarse en venado no es casual, pues, de acuerdo con Barba de Piña Chan (1995: 373-391), en la terapéutica tradicional la sangre de venado es la única que se puede emplear como sustituto de la propia.

y las muñequeras los que están hechos con cuero de depredador —es decir, justo aquello de dónde se extraen las flechas y con lo que se dispara— y las piernas —una de las partes más apreciadas para el consumo humano— las que portarían uñas de venado.¹³

El *otro*, ya sea humano o animal, es el que es “comida”, pero todos estamos en la posibilidad de convertirnos en alimento de alguien más. Es probable que sea por esta razón que comerse a alguien del mismo grupo resulta tan repugnante, pues ello significaría pasar a formar parte del *otro*.¹⁴

Para el caso general de Mesoamérica, Olivier (2008) subraya las semejanzas entre los ritos mortuorios de los guerreros enemigos y la forma de depósito de los restos de los ciervos cazados. Según Dehouve (2008), hoy en día los tlapanecos dan un tratamiento funerario semejante a los restos de los venados que matan y consumen; separan la carne con cuidado de no romper los huesos y depositan estos últimos en alguna cavidad del cerro para devolverlos al Señor de los animales y esperar a que se regeneren. En nuestro caso, parece ser que los huesos, en especial los de cráneo, son vistos como una suerte de semilla que posibilita la reproducción de las especies. Hasta cierto punto, la disposición vertical de los cráneos en el *tzompantli* (Beaumont 1932: 266) (figura 9) asemeja un árbol del que penden los cráneos; si, como hemos dicho, después de la exposición se sepultaban los restos óseos de los sacrificados, éstos serían como las semillas de los frutos que, una vez consumidos, se vuelven a plantar para producir nueva vida.¹⁵

En el relato de Cupanzieeri vemos que el hueso sería la parte de la vida que no se extingue y las diferencias entre las especies servirían para destacar los roles de cazador-guerrero y presa-víctima sacrificial. Lo singular aquí es que, a diferencia de lo que sucede con la sangre, esta fuerza vital almacenada en los restos óseos no parece estar dotada de personalidad o especificidad. En resumen, si los huesos son pensados como poseedores de un cierto poder generativo, tendríamos que el almacenamiento de los restos de los enemigos implicaría la apropiación

¹³ La equivalencia entre la cacería y la guerra, y el sacrificado y el venado ha sido ampliamente tratada por Graulich (1997) y Olivier (2008) en el caso de los mexica. En nuestro caso, es preciso destacar que las mismas restricciones rituales que se imponen a la cacería competen a la actividad bélica; más específicamente, en ambas situaciones se prohíbe la participación de mujeres (RM lám. 15; Castilleja 2010 comunicación personal).

¹⁴ Véase, por ejemplo, la afrenta que significó para Zurumban el haberle hecho comer la carne de su sacerdote (RM, lám. 84v).

¹⁵ Una de las penas que se infligía a quienes invadían tierras ajenas era la decapitación, su cráneo era expuesto en un poste en los límites de la milpa y su cuerpo se llevaba a Tzintzuntzan para ofrendarlo a los ídolos (*Códice Plancarte* 1959: 13). Si el cuerpo era para los dioses, ¿podemos pensar que la cabeza era para la tierra que se había violado? De sobra está señalar la similitud entre lo expuesto y la imagen del árbol de cabezas que, en el *Popol Vuh* (1960: 57) es capaz de embarazar a una virgen.

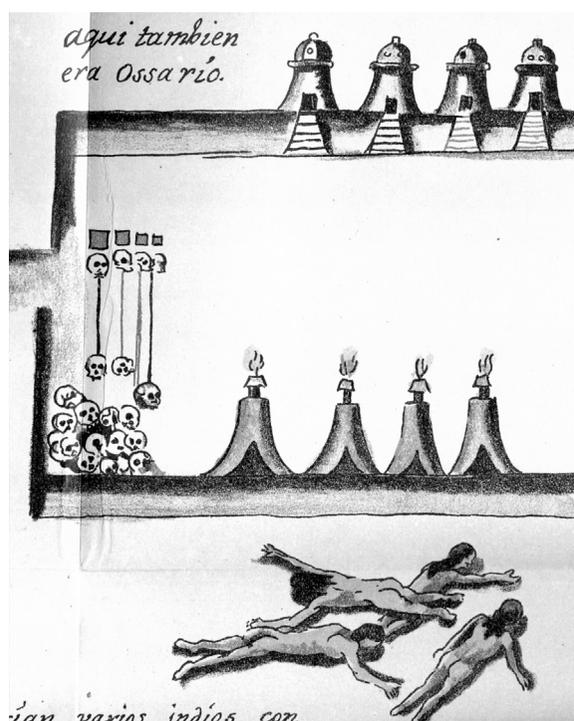


Figura 9. Mapa Tercero, un "osario" en la obra de Beaumont.

depredatoria de su fuerza vital. Mientras que el hecho de quemar los cuerpos de los propios guerreros muertos, o sus representaciones, podría, muy probablemente, tener la intención de impedir la pérdida de energía vital por parte de la comunidad a través su consumo y almacenamiento entre los rivales. La guerra alimenta a los dioses pero también permite el intercambio de energía fecundante entre los grupos humanos.

A partir de lo expuesto podemos ver que, aunque el hueso-ceniza y la sangre participan igualmente en la constitución del ser humano, sus propiedades aparecen como diametralmente opuestas. La sangre es líquida y caliente, el hueso es sólido y, por lo regular, frío. La sangre viene de los dioses y es alimento de los mismos, el hueso y la ceniza derivan de los hombres del pasado y no parecen ser alimento de nadie. La sangre del *otro* es nociva para el ser humano, el hueso del enemigo es un botín preciado que al menos algunos hombres conservan incluso después de la muerte. La sangre se vincula con la salud y las cualidades personales, pero se modifica por las acciones humanas en sociedad, la influencia del medio y la

alimentación; en cambio, el hueso carece de personalidad y, según los mitos, su cualidad vital es tan genérica que puede ser empleado para producir vida de una especie diferente. La sangre se comercia con las deidades bajo la lógica del don y contradon, en tanto que el hueso se intercambia entre los hombres bajo un sistema depredatorio. La sangre es un flujo continuo, el hueso representa lo permanente.

LA CABEZA Y EL CORAZÓN

De las 202 partes del cuerpo enunciadas en los diccionarios de lengua *p'urhépecha*, la cabeza *-ehpu-* es uno de los segmentos cuya nomenclatura es menos variable y aquel que presenta mayor detalle en su enunciación.¹⁶

A partir del rastreo de las diferentes referencias al organismo en la *Relación de Michoacán*, hemos podido observar que, tanto en el discurso glotográfico como en el icónico, la cabeza es el segmento más presente.¹⁷ A ello se suma el hecho de que, por lo común, ésta es la parte de mayor tamaño con respecto al resto del cuerpo y que, aun cuando se simplifique la imagen, la testa siempre aparece (*RM* lám. 15v, 21v, 29v, 33v, 79, por citar algunos ejemplos). A pesar de que se trata de un documento tardío y ciertamente más influenciado por la plástica española, vale mencionar que el *Códice Plancarte* (1959) también muestra antropomorfos de cabeza grande y con mayor detalle que cualquier otro miembro. En el sitio de Caránguirio, cuyo estilo rupestre recuerda al de los *janamus* de Tzintzuntzan, la parte del organismo que más figura en los grabados es el rostro.¹⁸ Y en el análisis realizado por Cruz y Espinoza (2009, comunicación personal) en otros sitios michoacanos, se pudo observar que, en una muestra de 359 motivos rupestres antropomorfos, solo la cabeza, el rostro, los pies, las manos y la vulva aparecen ocasionalmente disociados del resto del cuerpo. Dado lo anterior, podemos afirmar que este segmento es un término dominante en la imagen corporal *p'urhépecha*.

Encontramos 51 menciones de la palabra cabeza en la *Relación de Michoacán*; si dejamos de lado las cabezas fracturadas a golpes (*RM* lám. 49v, 52, 130,

¹⁶ Las partes referentes a la cabeza, sin contar la cara, constituyen 6.4 % del vocabulario referente al cuerpo e, incluyendo el rostro, alcanzan 24.7 %.

¹⁷ De las mil ochenta y ocho figuras humanas que aparecen en dicho documento, sólo dos son acéfalas, un decapitado y un personaje medio borrado.

¹⁸ Al revisar las grañas rupestres pudimos observar que, en casi ningún caso, se presentan sobreposiciones; esto sugiere que la mayoría de ellas fueron plasmadas en una misma época. Considerando su similitud con los motivos de Tzintzuntzan y Zacapu —dos antiguas capitales tarascas—, podemos suponer que corresponden a la misma tradición (Hernández Díaz 2006; Faugère 1997). Esto se ve reforzado por la semejanza entre los antropomorfos de Caránguirio y los de Tiristarán, que pertenecen al Clásico y Posclásico.

122v), las decapitadas (137v), las que fueron cubiertas con camuflaje (107v, 108), una “cabeza de porra” (16) y un lavado de cabeza (37), podemos ver que casi todas estas referencias aluden a insignias o tocados.

Las guirnaldas de tréboles y flores, de pluma, de piel de venado o de jaguar y de hilos de colores aparecen como insignia de gobernantes, guerreros y dioses (8v, 6, 31, 36v, 37v, 51v, 75, 106, 128v, 136v). Los sacerdotes, por su parte, sólo las usan de trébol e hilo (37v, 110v, fol. 79); los *curitiecha*, en particular, se distinguían por sus adornos de hilo y sus entradas en la cabeza (53),¹⁹ lo propio del *petámuti* era una guirnalda de hilo y un plumaje en un trenzado (62), mientras que, para la función sacrificial, se debía llevar en la cabeza una manta delgada (10v). Entre los atavíos señoriales de Curatame, se mencionan un cuero de tigre como guirnalda y muchos cascabeles de culebras que colgaban por las sienas (121v). A un gobernante muerto se le reconoce con un gran tocado de plumas verdes (31v). Las mujeres se caracterizan por sus cintas en el cabello (89v); sin embargo, una mujer poseída por Cueravaperi, que termina sacrificada, se distingue por las guirnaldas de trébol y un “pájaro contrahecho” en la cabeza (38). Los que morían en honor del dios del mar llevaban unas guirnaldas de trébol con sus flores (134v). Entre los atavíos sacrificiales del hijo de Tariácuri, se menciona una “mitra de plata en la cabeza” (135v). El dios Querenda angápeti llevaba una guirnalda de hilo de colores y plumajes verdes (112), en tanto que Curicaueri aparece con plumas de garzas blancas en la cabeza y espalda (124).

En las imágenes tenemos guirnaldas blancas y, menos frecuentemente, bandas rojas para los sacerdotes (1, 61, 80v), bandas rojas y blancas para los “caciques” (61, 79, 83v, 87v, 96v, 101, 108, 118), guirnaldas verdes para los chichimecas, los señores y los capitanes generales (61, 71, 92v, 116), mecapales para los sirvientes y ribereños (80v), bandas y plumas para los guerreros y los gobernantes (92v, 96v), un tocado cuadrangular en la frente para los futuros sacrificados (96v) y penachos en forma de abanicos y dobles abanicos para Curicaueri y los guerreros destacados (96v). El cabello corto y suelto es para los hombres comunes, largo y suelto; para las mujeres; trenzado, para los señores.

Así, la testa aparece como un lugar en el que, a través de un código jerárquico, se expresan las distinciones sociales derivadas de roles relativamente estables.

¹⁹ De acuerdo con Espejel (2008, II: 82), “los *curitiecha* eran la clase sacerdotal de más alta jerarquía después del *petámuti* quien, de hecho, parece haber pertenecido a esta clase. En el capítulo 2 de la tercera parte de la *Relación* se dice de manera muy general que los *curitiecha* ‘eran como predicadores y hacían las cirimonias e tenían todos sus calabazas a las espaldas y decían quellos tenían a sus cuestras toda la gente’. Asimismo se menciona una de sus principales funciones: ir por la provincia para hacer que la gente llevara leña para los templos”.

Considerando lo anterior, las frases “no tienen cabezas consigo” y “no tenemos cabezas con nosotros” no sólo nos hablarían del miedo a terminar decapitado en una conquista, como propone el autor de la *Relación* (lám. 3v),²⁰ sino también a no contar con las diferencias jerárquicas que hacen posible la vida en comunidad. Esto se ve reforzado por el hecho de que dicha frase se encuentra asociada a cuestiones como que los señores no sean sabios y hayan dejado de “traer leña para los qués” —lo que era una de sus principales obligaciones (*ibidem*: 41v)—, que los dioses estén muertos de hambre por la falta sacrificios y la gente se la pase emborrachándose (126v), que los pueblos no estén fijos (132) y a la inminente conquista a manos de un enemigo (127). Es interesante notar que, en el mito recogido por Ramírez (1980: 346), es justamente un golpe en la cabeza lo que transforma en perros a los sobrevivientes del diluvio; pues, si la testa se asocia con las distinciones intragrupalas y dicho castigo divino es consecuencia del acto transgresivo de comer venados muertos, pareciera que, al “perderse la cabeza”, se volverían difusas las estructuras y se borraría la frontera entre humanidad y animalidad.²¹

La cabeza se presenta como un identificador tan relevante que, aun después de la cremación, el bulto funerario de un guerrero continúa portándola o, al menos una representación de la misma (*RM* lám. 20, 30v) (figuras 10 y 11).

También notamos que las cualidades de los sujetos no sólo eran significadas por los aditamentos portados, sino que también algunos aspectos físicos podrían formar parte del código citado. A Xaratanga se le reconocía por su cabeza ya cana a trechos (*ibidem*: 123v), mientras que de Hiripan se dice “que era de pequeña estatura y tenía la cabeza redonda, que los que la tenían de tal manera no los tenían por valientes hombres, y por eso a los señores les allanaban las cabezas y se las asentaban y hacían como tortas” (*ibidem*: 128). A pesar de que la única deformación craneana citada por la *Relación de Michoacán* se encuentra asociada a gobernantes y guerreros de alta jerarquía, los datos arqueológicos muestran que, aunque ésta se encuentra igualmente en hombres y niños, es todavía más común entre las mujeres (Núñez y Martínez en prensa).²² De acuerdo con Michelet *et*

²⁰ “Acostumbraba esta gente, cuando tenía alguna aflicción, decir —no tenemos cabeza con nosotros, diciendo que sus enemigos los tomarían y cautivarían a todos y los sacrificarían y sus cabezas pondrían en varales”.

²¹ De las cuatro ocasiones en que aparece la palabra “perro” en la *Relación* (lám. 44, 85v, 125v, 127), dos se refieren a tal animal como comida. Si para los *p'urhépecha* la cabeza es un símbolo de estatus, habría que preguntarse si, a diferencia de los ejemplos completamente zoomorfos, las esculturas de coyotes erguidos conservadas en el Museo Regional representan a verdaderos cánidos o tan sólo a alguien que tiene un papel equivalente al de tal animal.

²² Entre las figurillas colectadas por Pollard y analizadas por Sanjuan (2009, comunicación personal) son también los ejemplares femeninos quienes parecen tener deformación tabular erecta.



Figura 10. Lámina 29v, el cazonci muerto como bulto funerario.



Figura 11. Lámina 20, guerreros muertos como bultos funerarios.

al. (2005: 149), la deformación craneana parece ser un rasgo arcaizante y ligado a los autóctonos, pues en los restos de Zacapu se observa que, a pesar de que ésta era una práctica común en el Preclásico, resultó bastante infrecuente en el Posclásico. De modo que la presencia de mujeres con cráneo deformado podría representar intercambios matrimoniales entre chichimecas –sin deformación– y lugareñas –con deformación.

A la usanza mesoamericana, en la *Relación de Michoacán* (lám. 13v, 15v, 19), la mayoría de las capturas de enemigos son representadas por la sujeción de pelo. Obviamente, más que una cuestión práctica, esto debió simbolizar la violencia y la humillación, pues, para indicar que un matrimonio era amoroso se dice “nunca se asieron de los cabellos; parece que se trataban bien” (75). Incluso en el pleito de Tariácuri con su hijo Curatame se explica que el segundo sujetó por la garganta al primero mientras que lo que nos muestra la imagen correspondiente es que lo toma por el pelo (15v, 16v) (figura 12). La *Relación de Tiripitio* (RG: 344) consigna que la “cosa que más temían ellos en su gentilidad que los trasquilasen, q[ue] no q[ue] los ahorcasen”. Pudiera pensarse que con dicha acción se dañaba algún elemento vital contenido en la cabellera; sin embargo, sabemos que algunos sacerdotes prehispánicos llevaban el pelo largo y otros estaban parcialmente rapados, sin que nada indicara que lo uno o lo otro fuera poco saludable (RM lám. 9, 71v-72). Es entonces probable que el peligro residiera en ser despojado del pelo por alguien más y no en su pérdida misma. De modo que, si como hemos visto, diferentes cortes, peinados y tocados indicaban distintos roles, parece posible que el desprendimiento violento del cabello implicara más la pérdida de una función social que la de la vida.

Sin embargo, también contamos con información que evidencia que en la cabeza se ubica algo más que el estatus social.

Después del rostro, una de las partes de la cabeza que más frecuentemente aparece en los vocabularios es la fontanela o coronilla –*teruntsiqua*, *siuinehtsiqua* o *jurhiata*. Como señala Sanjuan (2009, comunicación personal), en la escultura es relativamente frecuente que dicho punto se encuentre marcado con una incisión o protuberancia; tal es, por ejemplo, el caso del Chaac Mool de Ihuatzio (figura 13). También conocemos un personaje denominado *siquame huriata pitsipe*, “ritualista que desbasta o alisa la fontanela”; aun cuando los vocabularios antiguos lo traduzcan erróneamente por “bruja que chupa sangre”, tal asociación pudiera efectivamente connotar una acción negativa (Gilberti 1997: 230).²³ Dado lo anterior, el hecho de

²³ En el *Diccionario grande...* (1991, I: 119; II: 423) se habla más bien de una “bruja que mata chupando la criatura”; *siquame huriyata picuhtsicuhpe* –de *picuhtsicuni*– “despejonar la fruta”. No hemos podido encontrar otros datos sobre brujas chupa-sangre en la región. Véase Martínez González (2006, 2009a) para mayores datos sobre el tema.

que *huriata* también sea empleado para nombrar al sol pudiera muy bien indicar que dicho punto era visto como centro calórico y vital. Asimismo, es factible que la asociación con el helioastro señale la fontanela como sede del gobierno y dirección del cuerpo o la cabeza; pues, como hemos dicho en un trabajo previo, Curicaueri, la deidad patrona, es el sol que guía y protege al pueblo y el *cazonci*, o rey, funge como su representante en la tierra (Martínez González 2009a: 58). Hoy en día se dice que, durante aquella patología conocida como “susto”, al afectado se le cae el sol, se le hunde la “mollera” y, en su calidad de centro rector, ello provoca que, además del daño físico, el enfermo ande “caminando como loco” (Gallardo Ruiz 2008: 98; Ruiz Méndez 2000: 160).²⁴ Es dicha vitalidad la que probablemente se pretendía preservar al conservar los cráneos amputados de los enemigos.

En síntesis, la cabeza funge como una suerte indicador de identidad y estatus social en el que los tocados, los peinados y sus propias cualidades señalan las funciones asumidas por los distintos personajes. La fontanela parece ser un punto por el que la cabeza y el cuerpo se abren a las influencias del entorno y tal vez en razón de ello figura como centro rector. El cabello aparece como un aspecto desprendible de la cabeza que, a través de su manipulación, permite significar, además de los roles asumidos, la anulación, transporte o muerte de la personalidad social.

A pesar de que en la actualidad los *p'urhépecha* otorgan una gran importancia al músculo cardíaco, la información contenida en las fuentes antiguas es sumamente raquítica. En general, los órganos internos son muy pocas veces representados en el arte tarasco; no encontramos corazones en el arte rupestre ni en la escultura y las únicas dos veces en que éste figura en la *Relación de Michoacán* (lám. 19, 85) se ubica en un contexto sacrificial.

En los diccionarios antiguos, *mintzita* la mayoría de las veces simplemente es traducido como “corazón o meollo”. Sin embargo, encontramos algunas entradas que parecen vincular tal órgano con el pensamiento: *mintzita haramenchani* –lit. “tener abierto el corazón”– significa “tener sentido y raciocinar como hombre” (*Diccionario grande* 1991, II: 333), *mintzitaro angueuani* –lit. “gustar o desear algo en el corazón”– quiere decir “ymaginar algo” (II: 334) y *mintzita ambetatspeni* –lit. “corromper el corazón”–, “perturbarlos, distraerlos y sosacarlos, yntroduzirlos” (*idem*). Conocemos referencias al corazón que aluden a emociones: *mintzita veltaparini hamani* –lit. “andar con el corazón angustiado”–, “biuir con mucha pasión y angustia” (II: 334), *mintzita ha[ɬ]zini* –lit. “ponerle corazón”–,

²⁴ Considerando lo anterior, resulta lógico que la mayoría de las enfermedades graves afecten específicamente la cabeza; el desequilibrio de los componentes fríos y calientes del ser humano se agrava cuando alcanzan la parte superior del cuerpo; a las víctimas de brujería “les vuela la cabeza” y “sienten como ecos en ella” (Gallardo Ruiz 2005: 60; Foster 1972: 183, 186; Barba de Piña Chan 1995: 379).

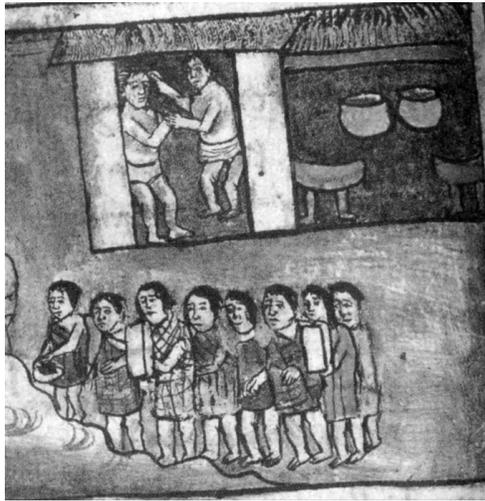


Figura 12. Lámina 105v, conflicto entre Tariácuri y Curatame.



Figura 13. Chaac Mool con protuberancia en la cabeza (fotografía de Laura Sanjuan).

“determinarse” (II: 335), *mintzita pámaquareni* –lit. “doler el corazón–, “afligir su corazón” (II: 335). Encontramos frases en las que el *mintzita* se asocia a la respiración: *mintzitani* “alentar, tomar aliento” (I: 45), *mintzitanstani* “resollar” (II: 333), *mintzitaqua* “aliento, resuello, o huelgo” (I: 46). Y vemos la raíz *mintzi-* en términos relacionados con la confianza, la constancia, el ánimo, la fuerza, el valor y la arrogancia (II: 332, 333).

Acorde con ello, en la *Relación de Michoacán* (lám. 28v, 50) encontramos una serie de tropos –metáforas, metonimias o sinécdoques– que tienden a asociar el corazón con el esfuerzo, el valor, el amor y el deseo: se dice a los guerreros *Paraos fuertes en vuestros corazones [...] Esforzaos vuestros corazones*. En tanto que, cuando dos jóvenes habían tenido relaciones sexuales fuera del matrimonio, los padres decían: *Ya han mudado entrambos sus corazones y han hablado entre sí*²⁵. Todavía a inicios del siglo XX, Eduardo Ruiz (en Hurtado Mendoza 1986: 9) recogió un canto ritual *p'urhépecha* en el que se dice “mi corazón [*minzita*] muchas cosas recuerda”.

Mintzita es considerado hoy como fuente primaria de vida, tanto en el hombre como en los animales y algunas plantas; desde el corazón, y por medio de la sangre, infunde vigor a todo el cuerpo a través de la circulación sanguínea y, como antes, se asocia a muchos de los procesos mentales y emociones (Gallardo Ruiz 2005: 85-88; Van Zantwijk: 1974: 194; Velázquez Gallardo 1978: 32; Cárdenas 2003: 330). Incluso se sostiene que “la respiración está asociada a la circulación de la sangre y a la digestión. Quien no puede respirar ‘muy bien’ es porque su estómago está obstruido (Kundíngeni, Kurhúkuni) o porque su corazón ‘está encogido’ [...] un corazón ‘encogido’ o que ‘no está al corriente’, tiene repercusiones en la cabeza” (Gallardo Ruiz 2005: 88-89).

Aunque esto ya no concierne al cuerpo vivo, cabe decir que una fuente del siglo XVII señala como finalidad de la ofrenda de corazones la vitalización de una deidad enmudecida: “Desmayó y enmudeció el tal ídolo de *Uandaro*. Empezaron sus ministros que sacaron corazones para que con ellos se curara” (*Códice Plancarte* 1959).

En síntesis, la cabeza se usa para expresar el estatus de las personas, su función social y algunas de las actitudes que se asumen; es una parte sumamente visible y verla significa acceder a la condición vigente del ser. En cambio, el corazón,

²⁵ Pudiera pensarse que el lenguaje usado por Alcalá no tiene por qué reflejar el modo en que se expresaban en *p'urhépecha* las sensaciones y sentimientos. Sin embargo, el propio cronista explica: “Ilustrísimo Señor, esta escritura y relación presentan a Vuestra Señoría los viejos de esta ciudad de Michoacán y yo también en su nombre, no como autor sino como intérprete de ellos. En el cual Vuestra Señoría verá que las sentencias van sacadas al propio, de su estilo de hablar, y yo pienso de ser notado mucho en esto, mas como fiel intérprete no he querido mudar de su manera de decir, por no corromper sus sentencias” (*RM* lám. 3v).

muy raramente representado, se asocia tanto con el pensamiento como con las emociones y, en ese sentido, significa más la vivencia interna de la interacción que aquello que se muestra a los demás. Vemos pues que, aunque ambos se encuentran ciertamente asociados con la vitalidad, la cabeza y el corazón parecen representar aspectos relacionales opuestos; la primera expresa la función de la persona entre sus pares y el segundo, los efectos de los otros en el individuo.

LA CARNE Y LA PIEL

La palabra “persona” figura cinco veces en la *Relación de Michoacán*, mientras que “gente” aparece en 157 ocasiones; “persona” siempre se refiere a individuos singulares, en tanto que “gente” puede aludir tanto a un grupo en general como al pueblo o plebe (*RM*, lám. 2, 2v, 3, 6, 6v, 7, 7v, 10v, 11, 12v, 16, 16v, 17, 17v, por citar algunos ejemplos). De modo que, aparentemente, el español de la época –tal como se emplea en dicha fuente– reconocería dos expresiones de humanidad: una a título genérico y otra individual.

La palabra por la que se traduce “gente”, *hangamariqua*, es la misma que se emplea para “gentío”, “gente plebeya, villanos”, “maceguales, la gente común” y “hombres trabajadores” (*Diccionario grande...* 1991, II: 457; Gilberti 1962: 137, 439; *Relación de Cuiseo de la Laguna* en *RG* 1987: 81). Lo interesante es que, en los diccionarios antiguos, el término por el que se traduce “persona”, “hombre, o persona de razón”, *cuiripu* –el concepto que subraya la singularidad del sujeto–, comparte su raíz con “cuerpo” y “carne”; algo que pareciera indicar que, para el *p’urhépecha*, la especificidad del ser está dada por una cuestión orgánica (*Diccionario grande...* 1991, I: 415, 561; II: 139; Gilberti 1962: 437). Todavía en Charapan, “gente” se dice *khuirípu* y “carne” *khuirípeta* (Jacinto Zavala 1988: 18); ni el español contemporáneo ni el de la época dotan de un sentido semejante a la palabra “cuerpo”.²⁶ Aparentemente, éste se encuentra íntimamente ligado a la vitalidad, pues de acuerdo con Jacinto Zavala (*idem*), “la radical *kui* ‘significa criar, crecer, o hacer mercedes’. Además, como podemos ver de una revisión de las palabras terminadas en *pu* en el *Diccionario* de Gilberti, la mayoría de ellas se refiere a cosa viva o que sirva para la vida”. Nótese que *cuiripeta* parece referirse específicamente a la carne humana pues, junto a este vocablo, Gilberti (1962: 437) registró *axuneta* –de *axuni* “venado”– para la de animal.²⁷

²⁶ Véase, por ejemplo, la cantidad de veces que la *Relación de Michoacán* (lám. 31v, 40v, 48v, 59, etcétera) usa “cuerpo” para referirse a cadáveres.

²⁷ Esa distinción parece haberse perdido en la actualidad.

Sin embargo, la carne no sólo es definitoria de la condición humana, sino que, a diferencia de la sangre y los huesos, es también la parte que mayoritariamente consumen los hombres en la *Relación de Michoacán* (lám. 19, 64, 64v, 83v, 84, 84v, 85). En varias ocasiones, los productos de la caza y el sacrificio se mencionan como algo que se comparte tanto con los aliados humanos como con los sobrenaturales; Hireti Ticátame obsequia a sus “cuñados” los venados heridos que encuentren; los chichimecas cambian conejo por pescado con su primer aliado isleño, mientras que, en múltiples ocasiones, los gobernantes reservan una porción de carne humana para “hacer la salva a los dioses” (*ibidem*: 38v, 64, 83v-84v, 69v).

La piel, en cambio, nunca es referida como materia de consumo o regalo y, al menos en el caso de los cueros de venado dedicados a Curicaueri, se explicita una serie de prescripciones sobre su uso y conservación (*RM*, lám. 64).²⁸ La explicación que al respecto ofrece la *Relación de Michoacán* (*idem*) es que tal cosa “no es pellejo ni sirve de pellejo sino de mantas, porque las cortimos y ablandamos y envolvemos en ellos a nuestro dios Curicavéri”. Eso en principio significaría que la piel y la ropa tienen una misma función.

Existen roles sociales, como el del *petámuti* y el capitán general, que se caracterizan por vestimentas específicas (*RM* lám. 61, 15v, 133, 9, 32, 33v, 35v) (figuras 2 y 3); sin embargo, es imposible negar que, en la mayoría de los casos, los ropajes presentan muy pocas variaciones: las mujeres visten faldellín y reboso, los hombres túnica y taparrabos. No obstante, un análisis más fino nos muestra que, aunque se trate de la misma persona o categoría, el uso de uno u otro atuendo nos proporciona algunos datos sobre las funciones que se adoptan. En la mayoría de los casos, los guerreros, los verdugos y los sacrificadores llevan taparrabos (*ibidem*: 15v, 19, 20, 20v, 61, 85), mientras que casi todos los caciques y sacerdotes aparecen con túnica (33v, 79, 80v, 83v). Estas dos vestimentas pueden ser empleadas por los gobernantes, pero no bajo las mismas circunstancias; salvo en dos raras excepciones, Tariácuri lleva taparrabos en sus años mozos y túnica de viejo, mientras que sus jóvenes sobrinos e hijo nunca portan esta segunda prenda (92v, 98v, 101, 108v, 113v, 116, 118, 121, 126v). En signo de sumisión, los señores se ponían mantas viejas para ver al *cazonci* (13). Aunque en las imágenes los autóctonos y los chichimecas visten básicamente igual, existen entre ellos importantes diferencias cuantitativas: 57 % de los chichimecas lleva túnica y 37 %, taparrabos; entre los autóctonos, en cambio, 30.8 % lleva túnica, 4.5 % taparrabos y 63.6 % aparece desnudo. Además de una serie de personajes difíciles

²⁸ Hireti Ticátame dice a sus cuñados: “En topando algunos destes venados herildos, cobrildos con algunas ramas y bien que comeréis la carne y haréis la salva a los dioses, mas no llevaréis los pellejos”.

de clasificar —que constituye alrededor del 16 %—, notamos que quienes suelen aparecer desnudos son los delincuentes, las víctimas sacrificiales, los cautivos de guerra y los futuros gobernantes en penitencia (61, 29v, 129, 116) (figuras 1, 8 y 14); en los tres primeros casos se trata de un cierto sufrimiento previo a la muerte, en el último de un padecimiento previo al cambio de estatus. Es entonces posible suponer que la desnudez de los autóctonos tiene la misma intención; mostrarlos como seres que se encuentran en un estado previo a la muerte, la derrota o la anexión a lo chichimeca. Podríamos continuar al respecto con otros ejemplos, pero consideramos que con lo dado basta para delinear el punto que nos interesa.

En las imágenes de la *Relación de Michoacán* observamos ocasionalmente una serie de personajes cuya piel parece haber sido teñida: hombres y mujeres ennegrecidos, dioses verdes, rojos, amarillos, azules y blancos, guerreros y sacerdotes con pintura corporal de rayas azules,²⁹ *petámutecha* con una raya roja en el rostro, etcétera. Al igual que la ropa, la modificación de la piel parece representar tanto actitudes rituales específicas como estados vinculados con el desarrollo del individuo en sociedad. Mostrado tanto por los ofrendantes como por las víctimas, el rostro amarillo aparece claramente vinculado con el sacrificio humano (*RM*, lám. 31, 93v-94). La mujer que se encuentra con los dioses y posteriormente es inmolada en su honor tiene el rostro de este color en la imagen que acompaña al texto de nuestra fuente (*ibidem*: 35v) (figura 15).³⁰ La práctica del autosacrificio dejaba como vestigio una faz embarrada con la propia sangre (*Relación de Tancítaro* en *RG* 1987: 291). En la primera esposa de Tariácuri, es la cara tiznada la que representa su comportamiento adúltero y traicionero (*RM*, lám. 89v, 91v). El *vaxanoti* se tiznaba para ejecutar los castigos que se le encomendaban según el código de justicia tarasco (*ibidem*, lám. 21). “Aquella vieja llamada Quénomen [que asumió el gobierno de Zacapu], por hacerse temer, tiene dos bandas de negro por la cara” (112). Al describirse el sufrimiento del *cazonci* previo a su asesinato en manos de Nuño de Guzmán se aclara que “no quería comer nada y estaba como negro el rostro” (57v). En el funeral de un gobernante son también el color negro y la suciedad los que denotan el luto y el contacto con la muerte en los dedos; al final de dicho ritual “dábanles a todos un poco de algodón blanco con

²⁹ Lo cual coincide con la descripción de las *Relación de Tiripitio* (*RG* 1987: 343): “Cuando iban a pelear con sus enemigos, iban en cueros y teñidos de un betún negro que ellos usan para aquel efecto y, encima dél, ciertas rayas y figuras feas”.

³⁰ Pudiera pensarse que, al pintarse de amarillo, el poseso no llevaría a la deidad en su interior sino que se cubriría con ella. Las fuentes en español dicen que el dios “revestíase” en el individuo; el problema radica en que no sabemos si se trata de una expresión puramente castellana o si, por el contrario, se trata de la traducción de una concepción indígena (*RM* lám. 10v; *Relación de Tiripitio* en *RG* 1987: 341).



Figura 14. Lámina 79, un grupo de isleños frente a los chichimecas.

que se limpiasen los rostros” (32). Incluso la “cara bermeja” de Vréndequavecara funciona como signo de su rol como lucero de la mañana (14).³¹

Dado que muchas de estas tinturas corporales se aplicaban específicamente en el rostro, podemos deducir que la frase “mirarse las caras” significa que quienes dialogan se muestran su condición vigente.³² Y, como sucede en nuestras propias metáforas, “tener dos caras” implica ser traicionero: “despertad, que estos chichimecas son de dos *caras* y hablan de dos maneras. Que vinieron de Curínguaro y luego por la mañana nos han de flechar y destruir nuestro pueblo” (*ibidem*: 2).³³ No es entonces sorprendente que, en *p’urhépecha*, “cara” y “máscara” sean designados por los mismos vocablos —*ahcangariqua* o *kángarhiqua* (*Diccionario grande...* 1991; Gilberti 1962; Lagunas 1983; Velázquez Gallardo 1978; Lathrop 2007).

Cuando la piel de otro se convierte en vestimenta, su uso implica un cambio en el estatus y el comportamiento de las personas. Aparentemente, quienes habían de portar los pellejos de los enemigos sacrificados se comportaban como tales “y andaban tras la gente, hombres y mujeres, y cortábanles los cabellos [...] Y tomaban de aquellos cabellos que habían quitado y metíanlos en la sangre de

³¹ Sin contar a los españoles, el único personaje barbado que aparece en la *Relación de Michoacán* (lám. 13) es un carcelero; si esto es parte del mismo código, podemos imaginar la impresión causada por los conquistadores a su llegada a Michoacán.

³² Tal como se ve en la frase: “asentaos, agüelos, y daros han de comer y buscareos mantas que llevéis y daros he a beber y mirarémonos un poco, unos a otros las *caras*, y a la mañana os iréis y lo haréis saber al rey” (*RM* lám. 25v).

³³ Es probablemente debido a su carácter engañoso que, en la actualidad, cuando se presenta como antropomorfo, Japingua —un espíritu del bosque— no permite que se le vea la faz (Gallardo Ruiz 2008: 147).



Figura 15. Lámina 35v, mujer posesa en presencia de los dioses.

los que habían sacrificado y echábanlos en el fuego” (RM lám. 10-10v).³⁴ Considerando que, según se ha visto, la toma de cabellos era signo de sometimiento, este acto representaría una suerte de sacrificio simbólico. En el caso de los sacerdotes católicos, se suponía que la piel o vestimenta les permitía ocultar su verdadero aspecto esquelético y, con ello, actuar en el mundo de los hombres, cuando en realidad pertenecían a la región de los muertos:

Unos sacerdotes y hechiceros suyos, hicieronles en creyente a la gente, que los religiosos eran muertos y que eran mortajas los hábitos que traían, y que de noche, dentro de sus casas, se deshacían todos y se quedaban hechos huesos y dejaban allí los hábitos y que iban al infierno donde tenían sus mujeres y que vinían a la mañana [...] Decían que habían venido del cielo, los vestidos que traían decían que eran pellejos de hombres como los que ellos se vestían en

³⁴ Al menos en el caso mexica portar la piel del sacrificado también implicaba la identificación con él (Baudez 2010: 434).

sus fiestas [...] Pensaban que ellos se habían nacido así, los frailes con sus hábitos, que no habían sido niños (RM, lám 53).

A pesar de lo dicho, una diferencia importante entre las vestimentas y las pieles es que las primeras se pueden donar a gente del exterior y las segundas no (RM, lám. 22v, 24, 25v, 27v).

En síntesis, podemos ver que, aunque la piel y la carne se encuentran igualmente vinculadas con la identidad, éstas no lo hacen de la misma forma; la carne tiene que ver con la especie; la piel, con ciertas funciones o condiciones asumidas de manera más o menos transitoria. La carne se incorpora a partir de su consumo y se comparte entre los humanos y las deidades; la piel ajena es inconsumible, sólo se viste temporalmente para asumir actitudes específicas y únicamente se transfiere en los ámbitos más privados.

LOS MIEMBROS

Una de las primeras cosas que salta a la vista al estudiar la iconografía de la *Relación de Michoacán* es la poca atención que se presta a los miembros; pues, además de que estos se sacrifican fácilmente en un proceso de simplificación de la imagen—primero las piernas y luego los brazos—se observa muy poco detalle en su elaboración³⁵. Menos de la mitad de los personajes tiene dedos y, aun en este caso, su número suele oscilar entre uno y seis—siendo tres y cinco los más frecuentes—;³⁶ y aunque es algo relativamente infrecuente, también salta a vista la existencia de manos y pies invertidos—en total, cinco manos y diez pies aparecen al revés.

En los vocabularios, la terminología referente a las extremidades es poco constante y en más de una ocasión se observa contradicciones sobre su denominación. Sólo tres diccionarios nos presentan traducciones para “brazo”; la cuestión es que, al compararlas, se pone en evidencia cierta imprecisión sobre el segmento corporal comprendido en tales denominaciones (López Luján y Guilhem Olivier 2010) desde “la muñeca hasta el hombro”, del “brazo hasta el hombro” o “del sobaco a la mano”³⁷. La palabra “pierna” sólo aparece como tal en el diccionario de Velázquez Gallardo (1978)—quien constantemente introduce neologismos— y

³⁵ De las mil ochenta y ocho figuras antropomorfas que aparecen en este documento, sólo 50.1 % de ellas tiene brazos, y 47 %, piernas.

³⁶ Encontramos que 42 % de los antropomorfos tiene dedos: cinco manos con seis dedos, dieciocho con uno solo y setenta y ocho con dos. También la iconografía arqueológica Sanjuan (2010, comunicación personal) ha encontrado figuras con más de cinco dígitos.

³⁷ Los términos referidos son *hahquí*, *quesnamburo*, *qhuanihitsicunoni* y *quirinquirixuquaro vehenani cucuisiro hononiquanihicsunoni*.

para ello emplea vocablos con los que en otros escritos se designa la pantorrilla y el muslo –*angájtakua* y *tsikájtakua*. En cambio, los documentos antiguos parecen haber prestado especial atención a las coyunturas pues, además de encontrarse un léxico cuantioso, éste muestra ser sumamente recurrente; tal cosa sucede especialmente con el hombro *quesnambu*, la axila *quirin quirixuqua*, la cadera *thurutsiqua*, *xenguetsqua*, *anhajtarhakua* o *shegué*, el tobillo *huatzirio* o *etuqua*, y el codo *cucuis* (Lagunas 1983; *Diccionario grande...* 1991; Gilberti 1962; Velázquez Gallardo 1978; Botello 2003; Lathrop 2007).

De hecho, las articulaciones –y la posibilidad de movimiento asociado a ellas– parecen haber sido tan importantes para los michoacanos que, en el mito recogido por Ramírez (1980: 345), sirven para distinguir entre los prehombres y la verdadera humanidad.

Los hombres decían aver hecho los dioses de ocho pelotillas hechas de ceniza, ruciadas con sangre [...] y a cabo de averlas tenido algunos días en un bacín, de las quatro salieron varones; y de las otras quatro, mujeres; pero sin coyuntura ninguna; de manera que no se podían sentar ni menear.

Además de posibilitar el uso cotidiano del organismo, la capacidad de movimiento da lugar a un cierto lenguaje corporal que, aunque difícil de descifrar, quedó plasmado bajo la forma de una amplia gama de posiciones en la *Relación de Michoacán*.

Notamos para empezar que la ausencia de brazos y piernas denota una actitud pasiva y probablemente receptiva; este es, por ejemplo, el caso de las atentas muchedumbres a las que el *petámuti* y el capitán general dirigen sus respectivos discursos, o las imágenes de Curicaueri, los gobernantes y los guerreros muertos en batalla como bultos a los que se dirigen ofrendas y sacrificios (*RM* lám. 15v, 133, 96v, 20) (figuras 2, 3, 10, 11 y 16). Además de portar vestimentas claramente diferenciadas, los hombres y las mujeres pueden ser fácilmente reconocidos por las posiciones que adoptan; los primeros suelen figurar de pie o sentados, mientras que las segundas aparecen erguidas o hincadas. No todas las mujeres aparecen arrodilladas pero sólo ellas figuran en tal postura; si este criterio también fuera aplicable a la escultura –lo cual es posible pues, hasta ahora, no hemos encontrado ningún varón de rodillas o fémina sentada–, sería un argumento más para mostrar que la figurilla del Museo Regional no representa a Curicaueri sino a una entidad femenina.³⁸ A esto se suma que los cuerpos de las mujeres nunca son objeto

³⁸ “Las mujeres, en cambio, casi siempre están hincadas. Se les distingue por el cabello largo y suelto; por la falda corta, generalmente decorada con rayas de colores; por los senos, pues normalmente llevan el torso desnudo y por los aretes” (Espejel 2008: 73).



Figura 16. Lámina 96v, *Curicaueri como bulto o ídolo en el templo.*

de simplificación. Las posiciones también son relevantes en la distinción entre sacerdotes y “caciques”; pues, aunque suelen portar vestimentas muy similares, los primeros tienden a aparecer de pie y los segundos, sentados.³⁹

En la *Relación de Michoacán* (lám. 1, 61, 71, 79; Espejel 2008: 73), al igual que en otros documentos pictóricos mesoamericanos, una mano alzada con el índice extendido significa que el personaje se encuentra hablando o dando una orden; esto también se observa en documentos tardíos, como el *Lienzo de Nahuatzen* (en Roskamp 2004: 279-311) y las ilustraciones de Beaumont (1932, II). Una mano sobre el cabello es un gesto de consuelo hacia la mujer que ha perdido a su marido (*RM*, lám. 20) (figura 11). La cabeza recargada en una mano y la otra sobre el vientre expresa la preocupación de Tariácuri por el paradero de sus sobrinos, del señor de Yziparamucu por el comportamiento de su pueblo y de un mensajero de Vresqua ante la respuesta de Tariácuri (*ibidem*: 101, 124v, 98v) (figura 17).

Tal como se observa en muchos códices del centro de México, en nuestro documento las marcas de pies suelen representar la trayectoria seguida en un camino (*RM*, lám. 46, 124v, 15v) (figura 17).⁴⁰ Lo interesante es que esto no sólo se observa en otras fuentes de la región sino también en el arte rupestre —en las cuencas de Zacapu y Pátzcuaro (*Lienzo de Nahuatzen* en Roskamp 2004: 279-311; *Lienzo de Pátzcuaro* en Roskamp 1998; Carot 2009, comunicación personal)—; de hecho, todavía en la actualidad se graban huellas de huaraches en el sitio de Caránguirio para indicar el camino que tomaron los gigantes cuando bajaron del cielo a ver si la tierra ya se había enfriado (Martínez *et al.* en prensa) (figuras 18 y 19).

³⁹ Si bien es cierto que 61.4 % de los sacerdotes aparecen sentados, también hay que considerar que todos ellos provienen de la misma lámina (*RM*, lám. 9); se trata de una de esas ilustraciones de la estructura social que, siguiendo un mismo principio organizativo, presenta a las figuras principales en el centro y a los demás sentados a su alrededor. En el resto del documento, los sacerdotes siempre se presentan de pie.

⁴⁰ Aunque los personajes vayan a caballo, las huellas dejadas son humanas.

Casi todos los personajes de nuestro documento aparecen descalzos. Sin embargo, encontramos poco más de treinta pares de pies con sandalias; dado que, en la mayoría de los casos se trata de individuos destacados, tal atributo parece marcar una diferencia jerárquica (figura 1).⁴¹ Si recordamos que, para ver al *cazonci*, los otros señores se tenían que descalzar (*RM*, lám. 13), resulta evidente que los huaraches actuarían como un símbolo de estatus relativo: el que los trae es superior a todos los que se ven en la imagen, pero eso no implica un rango particular. Obviamente, la asociación entre el pie y el nivel social nos ayuda a entender mejor el efecto del castigo que se aplicó a Tares Vpueme —una deidad del pulque que quedó coja al ser precipitada del cielo por los otros dioses—; la fractura del pie, en este caso, sería un signo de degradación (*RM*, lám. 111v; Corona Núñez 1948: 139; Olivier 1997: 272). Aunque todavía es algo que nos parece difícil de interpretar, pudiera suponerse que el hecho de que Tangaxoan se dijera más molesto que su hermano por ser “de chicos pies y delgado de cuerpo” (*RM* lám. 128) implica que un pie pequeño era de por sí una marca de humillación.⁴²

En síntesis, podemos decir que, aunque los datos son escasos, parece claro que en la iconografía, los miembros no son por sí mismos relevantes, sino tan sólo porque permiten el movimiento —una capacidad característica de la humanidad vigente. Y es gracias a tal posibilidad que se nos muestra una cierta variedad de posiciones portadoras de sentidos relacionados con el estatus, las actitudes y las acciones de los personajes figurados.

A MANERA DE EPÍLOGO: EL CUERPO ABIERTO Y EL CUERPO DESALMADO

Cuando revisamos la enorme bibliografía que hasta hoy se ha generado en torno a la noción de persona, salta a la vista la casi omnipresente división del ser en dos tipos de componentes; el cuerpo, tangible y efímero, por un lado, y el alma, inmortal y sutil, por el otro. Incluso, han sido frecuentes los pensadores que han postulado la universalidad del alma, desde Tylor (1994), que veía al animismo⁴³

⁴¹ Se trata del *petámuti*, el capitán general, algunos chichimecas, el sacerdote Nacá, Tariácuri, un criado de Zurumban, los dos amantes de la mujer de Tariácuri, el gobernador, el último *cazonci*, Don Pedro, un guerrero, un cacique y Timas.

⁴² Recuérdese que esta afirmación se asocia con el hecho de que Hiuacha se negara a dar de comer a los sobrinos de Tariácuri y no les repartiera mantas como a los otros señores. Considerando que en la literatura española de la época las descripciones de los personajes son sumamente detalladas (por ejemplo, Cervantes 1994: 220; sobre el *Siglo de oro*, Meregalli 1990) y en la *Relación de Michoacán* prácticamente nulas, podemos deducir que la enunciación de tales rasgos en este personaje y circunstancia es particularmente significativa.

⁴³ Entendido como la creencia en un principio de vitalidad y agencia incorporal común a todos los objetos y seres del mundo.



Figura 17. Lámina 124v, hombres y mujeres de Yziparamucu en presencia de la diosa Auicanime.

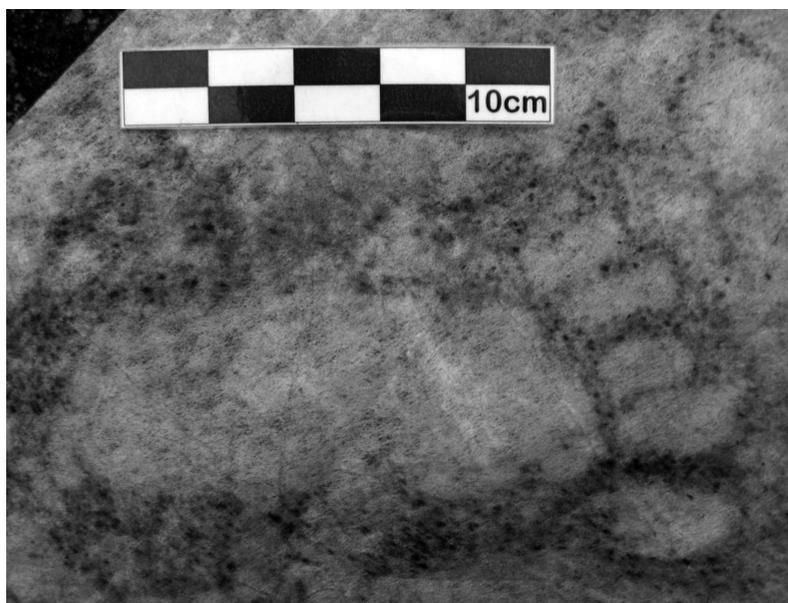


Figura 18. Grabado de pie en Caranguirio, Michoacán.

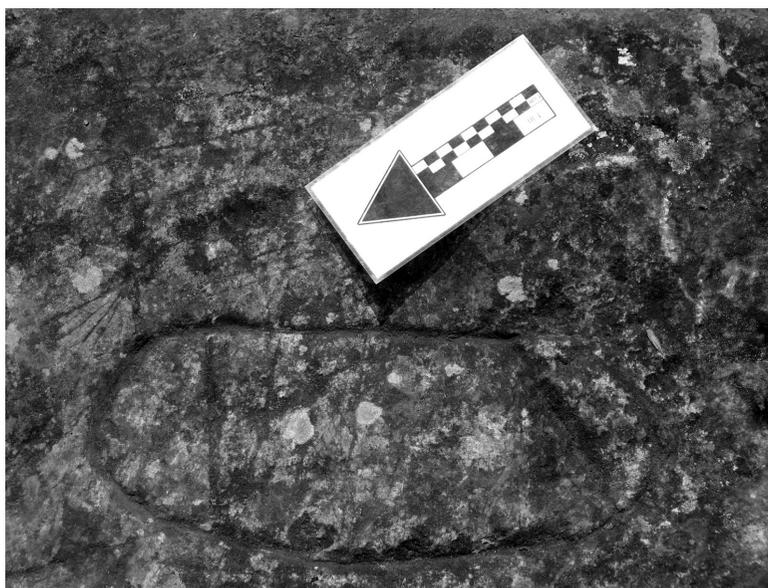


Figura 19. Grabado moderno de huarache en Caránguirió, Michoacán.

como el motor original del pensamiento religioso, hasta Descola (2005), con la mucho más sutil distinción entre “interioridad” y “fiscalidad”,⁴⁴ pasando por Arbman (1927 en Rydving 2001) y el dualismo del alma primitiva, Lévy-Bruhl (1974), con la idea del espíritu como medio para la participación mística con el universo, y Crawley (1981), que veía al ánima como un producto mental del constante miedo en que vive el hombre —entre muchos otros que han cometido tal error, me incluyo a mí mismo (Martínez González 2007, 2008).

Sin embargo, todavía vale la pena preguntarse si la distinción entre cuerpo y alma se encuentra realmente en la mayoría de los pueblos estudiados o si más bien

⁴⁴ “Por el término vago de “interioridad”, hay que entender una gama de propiedades reconocidas por todos los humanos y que recubre en parte aquello que nosotros ordinariamente llamamos espíritu, alma o conciencia—intencionalidad, subjetividad, reflexividad, afectos, aptitud para significar o para soñar. También pueden incluir ahí los principios inmateriales que causan la animación [...] En resumen, se trata de esta creencia universal en que existen características internas al ser o toman en él su fuente, sólo deducible en circunstancias normales por sus efectos, y que son vistos como responsables de su identidad, de su perpetuación y de algunos de sus comportamientos típicos” (Descola 2005: 168). Al menos para el caso de Mesoamérica, este término me parece inadecuado, pues, muchos de los atributos que supuestamente caracterizan las “interioridades” provienen de fuera del cuerpo o se ubican en una entidad exterior y material comúnmente llamada *nagual* o *tonal*.

se trata de algo tan profundamente inscrito en nuestras mentalidades que tendemos a adjudicarlo indiscriminadamente a cualquiera que sea el grupo observado.⁴⁵

A mi parecer, la respuesta correcta es más bien la segunda. Pues, si comparamos diferentes definiciones de “alma”, sólo encontramos como puntos en común, algunas vagas ideas sobre la vitalidad, la identidad, la capacidad de agencia, el sueño y la vida después de la muerte (Bouyer 2002: 49; Rivière 1987, 13: 426; Reesse 1996: 723; Durkheim 1982: 227). “Alma” no es una realidad preexistente al trabajo del investigador, es una categoría analítica con la que, a partir de un proceso de traducción, intentamos aproximarnos a la cultura del Otro. De modo que, si dicha herramienta se muestra inoperante en un caso dado, sería preferible prescindir de ella.⁴⁶

Lo primero que notamos al abordar la noción de persona entre los antiguos *p'urhépecha* es que, en las crónicas tempranas, los datos sobre el alma son prácticamente nulos.⁴⁷ Los diccionarios antiguos nos ofrecen tres términos diferentes como traducciones de “alma”, “ánima” y “espíritu”: *mintzita*, *tziperahperiquay* y *hiretaqua* (*Diccionario grande...* 1991, I: 33, 49). *Tzipequa* aparece como “vida”, “contento”, “regocijo”, “alegría” y, en general, la raíz *tzipe* se relaciona lo animado y la vitalidad (*Diccionario Grande...* 1991, I: 63, 106-107, 215; II: 824; Gilberti 1997: 169); *hiretaqua*, traducido como “espiritual soplo” o “anhelito”, suele ligarse con la respiración (*Diccionario grande* 1991, I: 333; II: 239, 240; Gilberti 1997: 92)⁴⁸ y *mintzita* figura con el sentido general de “corazón, meollo” (*Diccionario grande* 1991, I: 45-46, 171, 233, 333; II: 332-335). Hemos visto en otras ocasiones (Martínez González 2008) que tales sentidos son sumamente comunes en las traducciones de “alma” a múltiples lenguas mesoamericanas. La cuestión es que éstas también se presentan en otros pueblos cristianizados en los siglos XVI y XVII; entre los más remotos figuran los sami de Escandinavia (Rydving 2009,

⁴⁵ Obviamente, no podemos ignorar el brillante trabajo de Rydving (2001) quien aborda el tema del nombre y la persona entre los sami del siglo XVII sin recurrir al “alma”.

⁴⁶ Eso sin mencionar que el uso de conceptos tan genéricos –sobre todo cuando no se presentan los vocablos indígenas– tiende a aplanar la realidad y producir una impresión de continuidad donde no necesariamente la hay; más que esclarecer las representaciones indígenas, usamos “alma” para evitar explicar todos aquellos heterogéneos conceptos que recurrentemente se nos presentan como difícilmente clasificables. No queremos decir con esto que “alma”, “entidad anímica” o “interioridad” no puedan ser categorías útiles sino, simplemente, que no siempre son pertinentes y que la actual tendencia llega a abusar de ellas produciendo múltiples confusiones y falsos datos.

⁴⁷ Es cierto que en otras ocasiones (Martínez González en prensa a) empleamos esta clase de conceptos en discusiones sobre la vida *post mortem* entre los *p'urhépecha* prehispánicos, pero ahora consideramos pertinente hacer una revisión de lo que entonces planteamos.

⁴⁸ Aunque, en opinión del autor del *Diccionario grande*, “esta raíz, *hire-*, *xahcape-*, significa darse prisa, apresurarse, dar prisa y apresurar a otros” (*idem*).

comunicación personal). A ello se suma que los sentidos de “aliento” y “vida” se encuentran igualmente en los términos para “alma” de las lenguas romances y que, como señala Baschet (2000: 9), también en la Europa medieval se suponía que esta clase de entidades radicaba en el corazón. Todo esto parece sugerir que, como en muchas otras ocasiones, lo que observamos aquí es producto de la manipulación del vocabulario indígena por parte de los frailes para crear términos útiles a la transmisión de significados cristianos. Como ejemplos de ello tenemos las traducciones “absolver de los pecados” *thauacurita cueratspenstani* (*Diccionario grande*... 1991, I: 14) y “bautizar” *ytsiatahtsicuhpeni* (Gilberti 1962: 222).

La palabra “alma” está absolutamente ausente en la *Relación de Michoacán*, “espíritu” sólo aparece relacionado con nociones cristianas (*RM* lám. 2v, 3v) y “ánima” es empleada, en una única ocasión, para referirse al destino *post mortem* de quienes eran sacrificados (*ibidem*: 94). Es interesante notar que este último término figura en el mismo contexto en la obra del jesuita Ramírez (1980: 361) cuando explica: “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”. Dado el empleo de conceptos cristianos como “cielo” e “infierno”, no nos resulta descabellado suponer que en ambos escritos el uso del término “ánima” deriva de que, como sucede entre muchos de nosotros, para los cronistas de la época era impensable que alguien creyera alcanzar su morada última con todo y cuerpo. Esto pudiera hacerse evidente en un pasaje de la *Relación de Michoacán* (lám. 53) en el que se explica que “cuando les decían que habían de ir al cielo no lo creían y decían: nunca vemos ir ninguno”. Otra posible evidencia de la inexistencia de conceptos equivalentes a “alma” entre los *p'urhépecha* de la Colonia temprana es que, en el “Testamento de Dn. Fernando Titu Vitsiméngari” (Macías 1993: 255-259), un documento casi enteramente escrito en lengua indígena y muy probablemente dirigido a sus hablantes –pues es sabido que este cacique de Tzintzuntzan hablaba perfectamente español–, el escribano utiliza la palabra “ánima” en lugar de cual-quier vocablo *p'urhé*.⁴⁹

En la actualidad se suele hablar de dos “entidades anímicas”; el *mintzita*, o “alma” en español, y la *zuanda*, o “sombra”. Sin embargo, aunque existe una cierta claridad en cuanto su destino *post mortem* –la primera va a La Gloria y la segunda se queda cerca de la tumba o lugar de muerte del individuo–, parece haber cierta confusión en cuanto a su ubicación –ambas pueden residir en el

⁴⁹ Más explícitamente, Jacinto Zavala (1988: 20) argumenta que, para los tarascos, “no hay separación alma-cuerpo [...] Los vivos no experimentan separación entre un principio vital y el cuerpo, ya que lo que hace que se mueva (*tziperahperi*) el corazón (*mintzita*) es el alma (*mintzita tziperahpei*) como algo que actúa corporalmente y no de manera independiente con la vida propia”.

corazón o la cabeza— y cuál de ellas es la que se separa del organismo durante la vida —algo que, aparentemente, se atribuye a las dos— y sus efectos son prácticamente idénticos (Gallardo Ruiz 2005: 84-89). Además, se equiparan el “alma” y la “sombra” “cuando se dice que tienen que ver con el intelecto, con las facultades mentales y con la imaginación; con la respiración, con la circulación de la sangre, con la digestión, con los estados de ánimo y con los sentimientos” (Gallardo Ruiz 2008: 83).⁵⁰ Por otro lado, se supone que son las “almas” de los muertos quienes encuentran a sus deudos el 2 de noviembre (León 1906: 177; Sierra Carrillo 2002: 68). Sin embargo, en los relatos concretos, se suelen prestar cualidades corporales a los visitantes; se dice que pesan cuando se sientan en la cama de sus anfitriones (Castilleja 2009, comunicación personal) o que su carne se corrompe bajo los efectos de la putrefacción hasta quedar descarnados (Acevedo Barba *et al.* 1982: 51-53; Cárdenas 2003: 337).⁵¹ De hecho, conocemos un relato en el que el protagonista hace un pacto con el diablo y, a cambio de riqueza, entrega el “alma” de su esposa; lo interesante es que el demonio se lleva todo el cuerpo.

Se oye de un señor de Cheranástico, uno que había prometido algo y luego no quería cumplir el trato [...] un señor que tenía muchas borregas, tenía ganado, tenía máquinas, tractores [...] todo. Y si alguna cosa le robaban o el maíz [...] de vuelta estaba ahí como si no le robaran nada. Pero pasó que cuando se había muerto su señora [...] estaban en el velorio y rezando ya [...] y en esto, cuando ya mero estaban rezando, en ese rato se hizo un aire, un remolino feo ahí [...] y apagó las velas, los cirios que estaban prendidos ahí. Los apagó y la gente quedó así *nomás* [...] Y así se quedó oscuro y volvieron a prender las velas y vieron que ya la vecina no estaba ahí. Y cuando se fijaron en la mesa ya no había nada de señora. Se la había llevado ya... *Ese* se había pagado el trato así *nomás* [...] Ya la había recogido pues el Satanás, o ese como mal remolino la había recogido *pues ya*” (*Tatá E*) (Gallardo Ruiz 2008: 145).

Comúnmente se acepta que tanto las personas como los animales están dotados de alma (Zantwijk 1974: 194; Gallardo Ruiz 2008: 158); sin embargo, sabemos que la humanidad del ser no radica ahí sino justamente en lo corporal. Contamos incluso con una definición moderna de “persona” donde lo que prima no es el aspecto anímico sino el comportamental.

⁵⁰ “Con la pérdida de una u otra entidad se ‘pierde el valor’, la persona ‘se entristece’, se asusta fácilmente, ‘huele mal’, se vuelve nerviosa, ‘siente la nuca pesada’, ‘no quiere comer’, ‘se siente sofocado’, ‘se va acabando’. Además un individuo que pierde la sombra experimenta la necesidad de salir a que le ‘pegue’ el sol y/o el aire. La vivacidad de la mirada es signo de poseer alma y sombra” (Gallardo Ruiz 2008: 90). Un informante del mismo autor usa indiscriminadamente los términos “alma”, “espíritu” y “sombra” al explicar: “no sólo somos un cuerpo así [...] también somos otra cosa que es el alma o la sombra o el espíritu” (*ibidem*: 80).

⁵¹ Se describe a la gente del “otro mundo” como “desfigurada de la cara” en tanto que, al hablarse de un muerto reciente, se aclara que “estaba normal, nada desfigurado” (*idem*).

Una persona existe en cuanto forma parte de la comunidad y se comporta con dignidad; así como los antepasados; nosotros decimos *inde k'o jindeesti*, 'él sí es' [...] Es el que está consciente, es saber comprender y escuchar. Persona con sentimientos, voluntad y buena intención, es el que piensa antes de actuar [...] Una persona deja de serlo cuando ha perdido la dignidad, la *k'urhátzekua* que es la vergüenza (Gallardo Ruiz 2008: 82).

Para resumir, tenemos que las crónicas antiguas no nos proporcionan información alguna sobre el "alma", los términos por los que se traduce este concepto son sospechosamente parecidos a los cristianos, las concepciones actuales son ambiguas e imprecisas y, sobre todo, tanto el vocabulario como las explicaciones indígenas de la persona pueden prescindir de ella y suelen poner el acento en lo social. En otras palabras, si no es factible abordar al ser humano a partir de la dualidad cuerpo-alma —que pudiera no haber existido—, más vale abordar a la persona desde la interacción entre el cuerpo y la sociedad —algo que parece fundamental para el *p'urhépecha* actual.

A partir de los pocos datos disponibles hemos visto que los sentidos asociados con las partes del cuerpo no son en modo alguno exclusivos, aunque existen variantes en su uso: la cabeza, los pies y la piel pueden indicar el estatus de los personajes, mientras que la sangre y el corazón se asocian con el pensamiento, las emociones y las facultades. El hueso, la carne, la cabeza, la sangre y el corazón se asocian con la vitalidad; sin embargo, el hueso está desprovisto de un carácter identitario, la carne sólo se vincula con la especie y el corazón junto con la sangre se refieren a las cualidades personales. Al ser contenedores de vida, todos estos elementos pueden ser asimilados o consumidos por diversas entidades; la diferencia radica en que el hueso, incluyendo la cabeza y los dedos, se intercambia bajo una lógica predatoria entre los hombres; la sangre y el corazón, bajo la lógica del don y contradon entre hombres y dioses, en tanto que la carne animal o humana se adquiere bajo una actitud de rapacidad pero se distribuye entre hombres y dioses gracias a la reciprocidad. La piel es el único elemento del que no tenemos noticia de que pudiera ser consumido o alienado definitivamente; sin embargo, ello no significa que sus cualidades no fueran transferibles, pues sabemos que, en algunos casos, portar una piel ajena implicaba asumir las actitudes de su poseedor original —Curicaueri se "silvestriza" con la piel de venado y se civiliza con la manta de algodón, quien porta la piel de un enemigo se comporta como tal.

Lo relevante es que no sólo estos segmentos corporales definen las características de los seres, los personajes y las categorías sociales, sino que, al mismo tiempo, constituyen vehículos para la interacción con los otros humanos y con el mundo en general. En otras palabras, se trata al cuerpo como algo abierto que, a

través de todo aquello que entra, sale o hace contacto con él, influye en los otros miembros del tejido sociocósmico en que se encuentra inserto.

Este tipo de concepciones continúa teniendo gran vigencia en la actualidad. Si una persona mira con coraje a otra y le sopla en la nuca puede “calentarle el cuerpo” y debilitarlo (Gallardo Ruiz 2008: 96; Barba de Piña Chan 1995: 379; Velásquez Gallardo 2000: 136-37). Desechos corporales, como la orina, el sudor, la saliva, el cabello, los huesos y la placenta, sirven tanto para curar como para dañar a los demás (Gallardo Ruiz 2005: 91). Los restos de algunos animales, como los dientes de coyote, la sangre de venado y la carne de lagartija, también pueden servir como amuletos y medicamentos (*ibidem*: 217). El descuido de una madre puede cambiar las propiedades de su leche y, con ello, provocar la enfermedad en su hijo; los maridos se vuelven flojos si siguen teniendo relaciones sexuales con una mujer encinta (Barba de Piña Chan 1995: 382). Incluso, los muertos pueden seguir expeliendo elementos patógenos, como el “cáncer”, que penetran en las aberturas corporales de las personas y les provocan enfermedades (Ruiz Méndez 2000: 156).

Todo esto nos muestra que, para los *p'urhépecha*, el cuerpo no es sólo cuerpo, sino un sitio en el que se construye la personalidad individual a través de las interacciones con el medio natural, social y sobrenatural. En este sentido, la muerte supone la destrucción del sujeto en cuanto a que se extingue la unidad del ser, pero se conserva la posibilidad de vida; la vida y la personalidad son pensadas como disociadas, mas dicha distinción no se reduce a la separación entre cuerpo y alma sino a la diferencia entre componentes corpóreos de naturaleza variable.

REFERENCIAS

- ACEVEDO BARBA, CRUZ REFUGIO *ET AL.*
 1982 *Mitos de la meseta tarasca. Un análisis estructural*, Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma de Aguascalientes, México.
- AGUADO VÁZQUEZ, JOSÉ CARLOS
 2004 *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

ALCALÁ, JERÓNIMO DE

- 2000 *Relación de Michoacán*, Moisés Franco Mendoza *et al.* (ed.), El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, Zamora.
- 2008 *Relación de Michoacán: Instrumentos de consulta*, Claudia Espejel (comp.), Carlos Alberto Villalpando (desarrollo), El Colegio de Michoacán, Zamora.

ARGETA, ARTURO

- 1982 *Medicina purépecha en la región del Lago de Pátzcuaro*, Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional de Michoacán, Morelia.

BARBA DE PIÑA CHAN, BEATRIZ

- 1995 “Apuntes no sistematizados para un estudio de la curandería mágica en Michoacán”, Isabel Lagarriga (coord.), *Primer anuario de la Dirección de Etnología y Antropología Social*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 373-391.

BASCHET, JÉROME

- 2000 “Âme et corps dans l’Occident médiéval: une dualité dynamique entre pluralité et dualisme”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 112: 5-30.

BEALS, RALPH

- 1946 *Cheran. A sierra tarascan village*, Smithsonian Institution, Washington.

BAUDEZ, CLAUDE-FRANÇOIS

- 2010 “Sacrificio de ‘sí’, sacrificio del otro”, Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 431-451.

BEAUMONT, PABLO

- 1932 *Crónica de Michoacán*, 3 tomos, Archivo General de la Nación, Talleres Gráficos de la Nación, México.

BOTELLO, JOSEPH ZEPHERINO

- 2003 *Cathecismo breve en la lengua tarasca y recopilación de algunos verbos los más comunes para el uso de la misma lengua*, Frida Villavicencio y Benedict Warren (eds.), Fimax, Morelia.

BOURDIN, GABRIEL

- 2007 *El cuerpo humano entre los mayas, una aproximación lingüística*, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.

BOUYER, LOUIS

2002 *Diccionario de teología*, Francisco Martínez (trad.), Herder, Madrid.

CÁRDENAS FERNÁNDEZ, BLANCA

2003 *Los cuentos en lengua p'orhé: un punto de vista sociocrítico*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Presses Universitaires de Perpignan, Morelia.

CÁRDENAS, JUAN IGNACIO

1993 “El embarazo y el parto entre los P'urhepecha de la ribera del lago de Pátzcuaro”, Aída Castilleja González y Víctor Hugo Valencia Valera (coords.), *El Lago de Pátzcuaro, su gente, su historia y sus fiestas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 205-209.

CARRASCO, PEDRO

1976 *El catolicismo popular de los tarascos*, Secretaría de Educación Pública (Sep Setentas), México.

CERVANTES, MIGUEL DE

1994 *La Galatea*, Florencio Sevilla Arroyo y Antonio Rey Hazas (eds.), Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares.

CÓDICE CHIMALPOPOCA. ANALES DE CUAUHTITLAN Y LEYENDA DE LOS SOLES

1945 Primo Feliciano Velázquez (ed.), Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

CÓDICE PLANCARTE

1959 José Corona Núñez (ed.), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Colección Siglo XVI), Morelia.

CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES (CONACULTA)

1994 *Cuentos purépechas*, Editorial Diana, Dirección General de Culturas Populares, México.

CORONA NÚÑEZ, JOSÉ

1948 “Esquema de deidades de los tarascos antiguos”, Sociedad Mexicana de Antropología, *IV Reunión de Mesa Redonda: El Occidente de México*, Museo Nacional de Historia, México: 139-145.

CRAWLEY ALFRED, ERNEST

1981 *The idea of soul*, Kessinger, Londres.

DEHOUE, DANIELÈLE

2008 *El venado, el maíz y el sacrificio*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

DESCOLA, PHILIPPE

2005 *Par-delà nature et culture*, Gallimard, París.

DICCIONARIO GRANDE DE LA LENGUA DE MICHOACÁN

1991 Benedict Warren (ed.), Fimax, Morelia.

DIRECCIÓN GENERAL DE CULTURAS POPULARES

1981 *Notas sobre el curanderismo en la Meseta Tarasca*, Secretaría de Educación Pública (Cuadernos de Trabajo, 3) México.

DURKHEIM, ÉMILE

1982 *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema Totémico en Australia*, Akal, Madrid.

ESPEJEL CARBAJAL, CLAUDIA

2008 *La justicia y el fuego. Dos claves para leer la Relación de Michoacán*, El Colegio de Michoacán, Zamora.

FAUGÈRE, BRIGITTE

1997 *Las representaciones rupestres del centro-norte de Michoacán*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (Cuadernos de Estudios Michoacanos), México.

2008 "Le cerf chez les anciens p'urhépecha du Michoacan (Mexique): guerre, chasse et sacrifice", *Journal de la Société des Américanistes*, 94-2: 109-142.

FOSTER, GEORGE M.

1972 *Tzintzuntzan: los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*, Fondo de Cultura Económica, México.

GALINIER, JACQUES

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto Nacional Indigenista, México.

GALLARDO RUIZ, JUAN

2005 *Medicina tradicional p'urhépecha*, El Colegio de Michoacán-Universidad Indígena Intercultural de Michoacán, Zamora.

- 2008 *Hechicería, cosmovisión y costumbre: una relación funcional entre el mundo subjetivo y la práctica de los curadores p'urhépecha*, tesis, El Colegio de Michoacán, Zamora.
- GRAULICH, MICHEL
 1997 *Chasse et sacrifice humain chez les Aztèques*, *Bulletin des scéances de l'Académie royale des sciences d'outre-mer*, 43 (4): 433-446.
- GILBERTI, MATURINO
 1962 *Diccionario de la lengua tarasca o de Michoacán*, Ernesto Ramos Meza (ed.), Colección Siglo XVI, Guadalajara.
 1997 *Vocabulario en lengua de Mechuacan*, Agustín Jacinto Zavala, Clotilde Martínez y Benedict Warren (ed.), El Colegio de Michoacán, Zamora.
- HERNÁNDEZ DÍAZ, VERÓNICA
 2006 *Los janamus grabados en la arquitectura prehispánica y virreinal de Tzintzuntzan, Michoacán*, tesis, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- HURTADO MENDOZA, FRANCISCO
 1986 *La religión prehispánica de los purépechas*, Linotipográfica 'Omega', Morelia.
- JACINTO ZAVALA, AGUSTÍN
 1988 *Mitología y modernización*, El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, Morelia.
- KALAMPALIKIS, NIKOS
 2003 *L'apport de la méthode ALCESTE dans l'étude des représentations sociales*, Jean-Claude Abric (ed.), *Méthodes d'étude des représentations sociales*, Erès, París: 147-163.
- LAGUNAS, JUAN BAUTISTA
 1983 *Arte y diccionario con otras obras en lengua de Michoacán*, Benedict Warren (ed.), Fimax, Morelia.
- LATHROP, MAXWELL
 2007 *Vocabulario del idioma p'urhépecha*, Segunda edición electrónica, Instituto Lingüístico de Verano, México.
- LÉBART, LUDOVIC Y ANDRÉ SALEM
 1988 *Analyse statistique des données textuelles*, Dunod, París.

LEÓN, NICOLÁS

1906 *Los tarascos. Notas históricas, étnicas y antropológicas*, tercera parte, Imprenta del Museo Nacional, México.

LÉVY-BRUHL, LUCIEN

1974 *El alma primitiva*, Eugenio Trías Sagnier (trad.), Península, Barcelona.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

LÓPEZ LUJÁN, LEONARDO Y GUILHEM OLIVIER (EDS.)

2010 *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

MACÍAS GOTILLA, ANGELINA Y LORENA MIRAMBELL SILVA (COORDS.)

1993 Testamento de Dn. Fernando Titu Vitsiméringari, *La arqueología en los Anales del Museo Michoacano (épocas I y II)*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, México: 255-259.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, ROBERTO

2006 *Le nahualli-tlahuipuchtli dans le monde nahuatl*", *Journal de la Société des Américanistes*, 92 (1-2): 111-136.

2007 Las entidades anímicas en el pensamiento maya, *Estudios de Cultura Maya*, 30: 153-174.

2008 El alma de Mesoamérica: unidad y especificidad en las concepciones anímicas de sus indígenas, *Journal de la Société d'Américanistes*, 93 (1): 2.

2009a Sobre la existencia de un nahualismo purépecha y la continuidad cultural en Mesoamérica, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 117: 213-261.

2009b Dioses propios y ajenos: deidades patronas y realeza sagrada entre los purépechas del siglo XVI, *Revista Española de Antropología Americana*, 39 (1): 53-76.

en prensa a Muerte y destinos *post mortem* entre los tarascos prehispánicos, *Anales de Antropología*.

en prensa b El hueso y la sangre, dos elementos clave para la concepción del cuerpo entre los antiguos tarascos, Guilhem Olivier, Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete (eds.), *La quête du serpent à plumes: arts et religions de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, Ecole Pratique des Hautes Études, París.

en prensa c La dimensión mítica de la peregrinación tarasca, *Journal de la Société des Américanistes*.

MARTÍNEZ, ROBERTO, AÍDA CASTILLEJA Y ARTURO OLIVEROS

en prensa Caránguirio: una estación rupestre contemporánea en la cuenca de Pátzcuaro, Michoacán, *Global Art: Congreso Internacional del Arte Rupestre IFRAO*.

MENDIETA, JERÓNIMO DE

1980 *Historia eclesiástica indiana; obra escrita a fines del siglo XVI*, Joaquín García Icazbalceta (ed.), Porrúa, México.

MEREGALLI, FRANCO (COORD.)

1990 *Historia de la literatura española*, vol. I, Cátedra, Madrid.

MICHELET, DOMINIQUE, GRÉGORY PEREIRA Y GÉRALD MIGEON

2005 La llegada de los uacúsechas a la región de Zacapu, Michoacán: datos arqueológicos y discusión, Linda Manzanilla (ed.), *Reacomodos demográficos del Clásico al Posclásico en el centro de México*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 137-154.

MOTTE-FLORAC, ELIZABETH

2008 Santos, humores y tiempo: El clima y la salud entre los purépechas de la Sierra Tarasca (Michoacán, México), Annamaría Lamel, Esther Katz y Marina Goloubinoff (eds.), *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Institut de Recherche pour le Développement, México: 481-518.

NÚÑEZ, LUIS FERNANDO Y ROBERTO MARTÍNEZ

en prensa Prácticas funerarias mexicas y purépechas: problema de la confrontación entre datos etnohistóricos y arqueológicos, *Ancient Mesoamerica*.

OLIVIER, GUILHEM

1997 *Moqueries et métaphores d'un Dieu Aztèque, Tezcatlipoca. Le Seigneur au Miroir Fumant*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Institut d'Ethnologie, París.

2008 Le cerf et le roi: modèle sacrificiel et rite d'intronisation dans l'ancien Mexique, *Journal de la Société des Américanistes*, 94 (1): 191-230.

PEREIRA, GRÉGORY

- 2005 The utilization of grooved human bones: a reanalysis of artificially modified human bones excavated by Carl Lumholtz at Zacapu, Michoacan, Mexico, *Latin American Antiquity*, 16 (3): 293-312.
- 2010 El sacrificio humano en el Michoacán antiguo, Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 247-272.

POPOL VUH. LAS ANTIGUAS HISTORIAS DEL QUICHÉ

- 1960 Adrián Recinos (trad.), Fondo de Cultura Económica, México.

RAMÍREZ, FRANCISCO

- 1980 Relación sobre la residencia de Michoacán [Pázcuaru], Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán*, Francisco Miranda (ed.), Fimax, Morelia: 359-362.

REESE, WILLIAM L.

- 1996 *Dictionary of philosophy and religion. Eastern and Western thought*, Humanity Books, Nueva York.

RELACIONES GEOGRÁFICAS DEL SIGLO XVI. MICHOCÁN.

- 1987 René Acuña (ed.), Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

RIVIÈRE, CLAUDE

- 1987 Soul, Mircea Eliade (coord.), *The encyclopedia of religion*, MacMillan, Nueva York, 13: 426-431.

ROSKAMP, HANS

- 1998 *La historiografía indígena de Michoacán: el Lienzo de Jucutacato y los Títulos de Carapan*, CNWS, Leiden.
- 2000 El carari indígena y las láminas de la *Relación de Michoacán*: un acercamiento, Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán*, Moisés Franco (coord.), El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, Zamora: 235-264.
- 2004 El Lienzo de Nahuatzen: origen y territorio de una comunidad de la Sierra Tarasca, Michoacán, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 100: 279-311.

RUIZ MÉNDEZ, TERESITA

- 2000 *Ser curandero en Uruapan*, El Colegio de Michoacán, Zamora.

RYDVIING, HÅKAN

2001 Los cantos, los nombres y la vida. concepciones samis de la persona, inédito.

SASSON, YOLANDA

1980 *La medicina en Las Canoas, Mich.*, tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

SELER, EDUARD

2000 Los antiguos habitantes de Michuacan, *Mitos de la meseta tarasca. Un análisis estructural*, Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma de Agusacalientes, México: 147-233.

SEPÚLVEDA, MARÍA TERESA

1988 *La medicina entre los purépecha prehispánicos*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

SERRANO CARRETO, ENRIQUE

2000 Procesos biosociales y bienestar en la región purépecha de Michoacán: salud, reproducción y diversidad, *Diario de Campo* 22: 26-29.

SIERRA CARRILLO, DORA

2002 La muerte entre los tarascos, *Arqueología mexicana*, X (58): 62-69.

TORQUEMADA, JUAN DE

1986 *Monarquía Indiana*, 3 vols., Miguel León-Portilla (ed.), Porrúa, México.

TYLOR, EDWARD B.

1994 *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, Murray (The Collected Works of Edward Burnett Tylor, 3-4), Londres.

VELÁSQUEZ GALLARDO, PABLO

1978 *Diccionario de lengua phorhepecha*, Fondo de Cultura Económica, México.

2000 *La hechicería en Charapán, Michoacán*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia.

VILAÇA, APARECIDA

2005 Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 11: 445-464.

WEISZ, GABRIEL

- 1996 Personificaciones somáticas, *Poligrafías. Revista de literatura comparada*, 1: 65-82.

WILLIAMS GARCÍA, EDUARDO

- 1992 *Las piedras sagradas. Escultura prehispánica del Occidente de México*, El Colegio de Michoacán, Zamora.

YOUNG, JAMES

- 1978 *Health care in Pichátaro: Medical decision making in a tarascan town of Michoacan, Mexico*, tesis, University of California, Riverside.

ZANTWIJK, RAM VAN

- 1967 *Servants of the saints. The social and cultural identity of a Tarascan community in Mexico*, Van Gorcum, Amsterdam.
- 1974 *Los servidores de los santos. La identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México*, Instituto Nacional Indigenista, México.