



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS
MESOAMERICANOS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

AMBERIEQUA-HAXEQUA
RELIGIOSIDAD EN EL *YRECHEQUA*.
UNA VISIÓN ENDÓGENA DE MICHOACÁN EN EL SIGLO
XVI

TESIS
QUE PARA OPTAR EL GRADO DE
DOCTOR EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA
PEDRO MÁRQUEZ JOAQUÍN

TUTOR
DR. CARLOS PAREDES MARTÍNEZ
Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos

MÉXICO. D.F. MARZO DE 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE GENERAL

	Páginas
RESUMEN EN P'URHEPECHA.	III
1. INTRODUCCIÓN GENERAL	20
1.1. Religiosidad y <i>caxumbequa</i>	33
1.1. Metodología	39

CAPÍTULO UNO FUENTES LEXICOGRÁFICAS

1. INTRODUCCIÓN	42
2. VOCABULARIOS	44
A. Tradición lexicográfica y lexicológica	45
B. El papel de los franciscanos	48
C. Licencias y censura	49
2.1. VOCABULARIOS MICHOACANOS	51
2.1.1. MATURINO GILBERTI	51
A. Vida	51
B. Las obras de Gilberti y la participación de indígenas	54
C. Vocabulario	56
D. Influencia Nebricense	58
2.1.2. JUAN BAUTISTA DE LAGUNAS	64
A. Vida	64
B. Obra	66
C. El diccionario	69

2.1.3. AUTORES ANÓNIMOS DEL <i>DICCIONARIO GRANDE...</i>	73
A. Autor (es) y la mano indígena	73
B. <i>Diccionario Grande en la Lengua de Michoacán</i>	76
2.2. COMPARACIÓN	77
A. <i>Vocabulario y Diccionario Grande</i>	77
a. Entradas "A" español-purépecha	78
b. Entradas "A" purépecha-español	81
i. Extensión de significado	82
ii. Riqueza de información en el <i>Diccionario Grande</i>	83
iii. Riqueza en la entrada purépecha.	83
iv. Misma entrada, matiz de traducción	84
v. Dos significados en el castellano (<i>Vocabulario</i>)	85
vi. Ampliación de significados	85
vii. Recreación de sentidos	86
viii. Ausencia de información en el castellano	86
ix. Separación de palabras	86
x. Uso del signo de interrogación	87
xi. Aclaraciones	87
c. Términos religiosos en los diccionarios	88
d. Préstamos del castellano	92
B. RAÍCES	95
2.3. INFLUENCIAS MÚLTIPLES	99
2.4. RESEMANTIZACIÓN	101
3. CONCLUSIÓN	102

CAPÍTULO DOS

FUENTES ETNOHISTÓRICAS PARA *AMBERIEQUA*¹

(RELIGIOSIDAD)

[YÁMINDU AMBE TATA DIOSIRI SÉSEQUA HIMBOESTI]

1. INTRODUCCIÓN	106
2. FUENTES	108
<i>A. RELACIÓN DE MICHOACAN</i>	108
a. El prólogo	109
b. Tema principal de cada parte	111
c. Láminas	117
d. Autor	119
e. Intérprete	120
f. Compilador	121
g. Informantes	122
h. Recuento de ediciones	123
i. Traducciones	124
j. Diferencias y enfoques	125
<i>B. RELACIONES GEOGRÁFICAS DEL SIGLO XVI</i>	126
<i>C. RELACIÓN DE RESIDENCIA DE PÁTZCUARO</i>	131
3. COSMOGONÍA	132
4. MESOAMÉRICA	133
4.1.Unidad mesoamericana	138
4.2.TRADICIONES RELIGIOSAS	138
5. La Religiosidad en las <i>Relaciones...</i>	140

¹ “Religión. Amberiequa” *Diccionario Grande...* p. 635. Nuestro matiz semántico es *religiosidad*.

6. ESTUDIOS	143
7. MITOLOGÍA TARASCA	151
8. SELER-CORONA: COMPARACIÓN NECESARIA	157
9. MEXICA / PURÉPECHA [COINCIDENCIAS]	158
10. ORIGEN DEL <i>PARAQUAHPENI</i> (O CREACIÓN DEL UNIVERSO)	164
11. CRECIÓN DEL HOMBRE	169
12. HURHINHEQUA	170
13. ELEMENTOS DE RELIGIÓN	171
a. Dioses	173
b. Lugares	174
c. Sacerdotes	175
d. Fiestas	176
e. Gobierno	177
f. Creencias	178
g. Libro sagrado (¿?)	179
14. CONCLUSIÓN	180

CAPÍTULO TRES
AMBERIEQUANI-HAXEQUA
RELIGIOSIDAD EN EL *YRECHAQUA*

1. INTRODUCCIÓN	183
2. <i>AMBERIEQUANI-HAXEQUA</i> o RELIGIOSIDAD	189
3. RELACIONES:	198
A. RELACIÓN DIOS-HOMBRE	198
a. Del concepto de dios universal: <i>Tucupacha</i> al dios	

principal <i>Curicaveri</i>	198
b. <i>Curicaveri</i>	200
c. El <i>parhaquahpeni</i> – mundo terrenal	204
d. <i>Curicaveri</i> es liberal	204
e. <i>Liberal</i> en purépecha: <i>cuiripeti, vehcondehperi, úrati eni. no ambe pamonguti.</i>	207
f. La <i>liberalidad</i> es recíproca del <i>Tucupacha-yrecha</i> e <i>Yrecha-Tucupacha.</i>	208
g. <i>Liberalidad</i> como forma de religiosidad	209
A.1. ESTRATEGIAS DE COMUNICACIÓN	210
i. <i>Ahtzángariqua</i>	210
ii. Visión	211
iii. Aparición	213
iv. Otras apariciones	214
B. RELACIÓN HOMBRE-DIOS	215
a. <i>Parandi.</i> Religiosidad del hombre	216
b. <i>Parandi</i> a <i>Curicaveri</i>	217
c. Primer mandamiento: traer leña para quemar en los cúes	218
d. Tipos de leña	219
e. Mantener el fuego encendido día y noche	220
f. Dar de comer a los dioses	222
g. Venado	223
h. Sangre humana	223
i. Los hijos	224
j. Hacer guerras para conquistar pueblos	225
k. Hacer ceremonias de la guerra	226
l. Oraciones	230

m. Mujeres como ofrenda a los dioses del linaje y con fines políticos	231
n. <i>Parandi</i> a dioses menores	232
o. La puerta del cielo	233
C. ORGANIZACIÓN TEOCRÁTICA	233
a. El ejercicio del poder del <i>Yrecha</i> como cabeza De <i>Hucambeti</i> / <i>Vhcambeti</i> [<i>camahchacuhpeti</i>] gobierno que acoge y acompaña	235 236
b. <i>Curhamucuhperaqua</i> [Consejo] como ejercicio de la <i>camahchacuhpequa</i> y liberalidad	241
c. Faltar al <i>parandi</i> es <i>No caxumbeni</i>	243
d. <i>Caxumbequa</i>	243
e. <i>Caxumbequa</i> en el XVI es más amplio. <i>No úni parandi</i> es no <i>caxumbeni</i> .	253
f. <i>Nitatarheni</i> Ser digno de [Poseer al dios es ser señor] Llevar al dios es una forma de <i>caxumbequa</i>	255
g. Dios está presente	257
h. <i>Vtatsperaqua</i> [Los dioses castigan]	260
4. CONCLUSIÓN	261
5. CONCLUSIÓN GENERAL	265
6. BIBLIOGRAFÍA	276

AGRADECIMIENTOS

A El Colegio de Michoacán, A.C., institución que me brindó apoyo total para desarrollar este estudio, a Martín Sánchez Presidente actual, a Carlos Herrejón quien me contactó con la Universidad de Zacatecas, cuando apenas teníamos una idea vaga de hacer el doctorado; a todas las personas con quienes tuve contacto y que influyeron durante años para realizar esta tesis ya como alumnos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, dentro del programa Estudios Mesoamericanos; a los distintos directivos del Centro de Estudio de las Tradiciones, que me brindaron la oportunidad de llevar a cabo esta investigación, ya que sin su apoyo, no hubiera sido posible culminarla.

Agradecimiento especial para los que directamente dirigieron esta tesis en distintos momentos: Agustín Jacinto, Benedict Warren, Cristina Monzón, Carlos Paredes Martínez, a los miembros de comité Eréndira Nansen Díaz, Frida Villavicencio Zarza, Arturo Argueta Villamar, Aída Castilleja González y Claudine Chamoreau quienes vieron nacer, desarrollar y culminar la investigación. Muchos han sido los aportes y con paciencia me enseñaron a organizar las ideas, pero no sólo, también me proporcionaron artículos publicados e inéditos.

Este trabajo lo leyeron: Frida Villavicencio, quien opinó sobre el contenido de la obra cuando estaba en proceso y ya como miembro del Comité Tutorial me ofreció artículos acerca de investigaciones lingüísticas para enriquecerla. Carlos Salvador Paredes Martínez conoció desde su nacimiento esta obra y la dirigió en su última fase, no sin antes hacerme llegar libros y fuentes para culminarla. Arturo Argueta Villamar y Aída Castilleja González ayudaron en el último tramo con sus observaciones y sugerencias en vías de mejorar la tesis. Claudine Chamoreau se integró al equipo invitada por las autoridades del Programa Estudios mesoamericanos de la UNAM para representara a la institución en el examen de candidatura a doctor. También agradezco a los miembros de la biblioteca, “Luis González y González” de El Colegio de Michoacán, por su apoyo.

A quienes me proporcionaron documentos y libros, Nora Jiménez sobre Mesoamérica, Rosa Lucas sobre lexicografía, Carlos García Mora sobre la bibliografía de Paul Kirchhoff, Benedict Warren documentos sobre la temprana conquista de

Michoacán y sobre religión prehispánica. Hans Roskamp sobre estudios mesoamericanos y Roberto Martínez me proporcionó artículos sobre la vida de los antiguos pobladores de Michoacán.

A mis amigos y colegas que comentaron borradores de algunos capítulos cuando estaban en proceso; Ulrike Keyser, Claudia Espejel, Hans Roskamp, Moisés Franco, Pablo Sebastián, Francisco Miranda, Herón Pérez, Álvaro Ochoa, Rocío Próspero e Ireneo Rojas, (+) q.p.d. muchos de ellos me proporcionaron textos relacionados con la visión antigua p'urhepecha. Pedro Victoriano Cruz, Javier Constancio, Benjamín Lucas, Alicia Lemus y Arturo Argueta quienes en distintos momentos comentaron directa o indirectamente algunas partes previas del trabajo.

Gracias también a los directivos de la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán, en el periodo en el que ocupé un lugar en esa casa de estudios. A los miembros del Consejo de '*Kurhikuaeri k'uinchekua* por invitarme a hablar sobre algunos apartados que estaban en proceso.

A los médicos tradicionales de Caltzontzin: Rubén Sánchez Zacapu, Baldwin Nahúm, María Guadalupe Magallón, Rodolfo Rojas, Abraham Vargas, a Ken, a Karen, a tatá José Huerta y nana Consuelo, quienes me escucharon con paciencia y opinaron sobre los aspectos más relevantes.

A los miembros de '*Karakataeri Kurhanmukup'erakua* en especial Néstor Dimas, Ismael García, Benjamín Juárez, quienes comentaron los primeros intentos de comprender el contenido de la *Relación de Michoacán*. Rubí Huerta, Gilberto Jerónimo, Abraham Custodio Lucas y Lázaro Márquez leyeron y opinaron sobre el resumen en p'urhepecha. A mi padre Esteban Márquez Alonso que a sus 97 años y más sigue ilustrándonos a todos. Mi esposa Adelina por el apoyo y paciencia. Mis hijos Joaquín Tanganxoan, Ileri, Alma Rosa, Tumbí M., y Yuritzitziki, gracias a todos por alentar este trabajo, pero sobre todo por la paciencia de verme siempre en mis textos y sobrellevaron el proceso, todos me enseñaron a ver las cosas de diferente manera.

Leticia Martínez Ramírez revisó el estilo de esta tesis y finalmente a mi sobrino Hedil Jacinto quien siempre preguntó sobre el proceso de la investigación.

Marzo 2015

(RESUMEN EN P'URHEPECHA)

AMBERIEQUA-HAXEQUA RELIGIOSIDAD EN EL *YRECHEQUA*. UNA VISIÓN ENDÓGENA DE MICHOACÁN EN EL SIGLO XVI

*“Nómpema úkuarhesinti eka no tata diosiri
sésekua jimpoeuaka”*

Ixu jukanharhisti néna tua anapu¹ k'uiripu jakak'usirempti jiák'ani enkaksi nótku janoempka Españolicha. Néna irekanhaspi. Néna k'uiripu uantontskuarhekusirempti tukupachani.² Tua anapu p'urheecha jakak'usirentiksi uánekuá tukupachani. *Curícaverini*, ka *Xaratanganiksi* sánteru janhanharhisirempti. ¿Néna uantontskuarhesirempti k'uiripu tukupacha jinkuni? Tukupacha tsánharhikuarhu xarharasirempti, ka jánhastpesiremptiksi ka uantasiremptiksi néna enkaksi uékaempka eska kánhapirinka. K'uiripu *kaxumpekua*³ jinkuni niátasirenti isi eska na arhinhapirinka. K'uiripu kurhikasirempti chúrekua ka jurhiakua. Nómeni pátakuarhesirempti chupiri. Kánekuá chukari uétarhesirempti eska nómintu pátakuarhepirinka. Ístuksi nirasirempti máruteru iretaechani kakapeani⁴ ka jimaksi jupikasirempti k'uiripuechani enkaksi tátsekua uarhiranhaenka ka isi uarhiraparini t'irerani tukupachani. Isi jimpo sóntku jatini jarhasirenti uarhiperata. Irekasptiksi ka ánehekuarhenhasirempti, manakuarhesirempti, ka niátasirempti iámintu ampe tukupacha jakak'uparini. Uinhamintuksi jakakusirempti. Juramukua pámpetperakuarhuespti. Jukampetperakua ísispti eska juramuti jukaari jarhani k'uiripuechani. Kaxumpekua jinkuni irenhaspti jimpoksi jakak'usirempka. Tua anapuecha kánikuamintu kaxumpespti.

Arqueóloguecha, lingüistecha ka antropóloguecha exentasti jánhaskakua. Juchát'uni, enkani ini ampe karani jaka, exentaxaka néna marhuasini juchari uantakua ini xasi ampe kurhankuntaparini.

¹ *Tua anapu*. Arhixakaksi imani k'uiripuechani enka irekapka jiákani enka nótku janoempka Españolicha. Enkaksi na jápka arhiasinka: *ióntki anapu*.

² *Tucupacha* imaesti enkaksi arhik'a *divididad*

³ Tamuksi karaska *kaxumpekueri* ampe.

⁴ *Kakani, kakapeni*: K'uiripuni ka iretani xerentani. conquistar.

Ambonhaskaticha⁵ Eduardo Seler, Paul Kirchhoff (Alemania anapuecha) arhintastiksi ka mámaru karastiksi tua anapu irekuaeri, ka ístu jakak'ukueri ampe jatsinaharhikusti. Imaksi uénasti arhiantani ka jánhaskani jakak'ukueri ampe. Amponhaskaticha urhetku nóksi tsitisirempti indigenecheri karataechani exeani. Imaksi uánekuá ampe eratsentásirempti.

1940 uéxurhini jimpo isi uénasptiksi *Mesoamerika-eri*⁶ ampe uantani. Paul Kirchhoff uantasirempti eska Mesoamérica k'eri ma kótsekuaespka. Ka inteni kótsekua jimpo tsiri jatsinhasirempti, apantsekua tarhantukua ch'ananhasirempti. Inte Mesoamerika k'eri jarhoperakuesti parhakpenirhu. Uantasptiksi eska uánekuá tukupacha jakakusirempka ixu Mesoamérica. Uánekuá tánkuarhekua ka kúperantskua úkuarhespti ka uantaxenhaspti inte ampe mémechani uéntani. Mítekuakanhani na jasi jakak'ukua kámasirempi iretaecha enkaksi Mesoamerika jaka. ¿Ma jasi jakak'ukuespi ka mámaru xarhatakueni? O mámaru xarhatakuaespi ka mak'u jakak'ukueni? ¿Uánekuaespi o mák'uespi?

Ambonhaskaticha Alfredo López Austin ka Alfredo López Lujan exentasti eska mák'uespka. Exeasptiksi Mayaechani,⁷ Mixtekuechani,⁸ mexikanuechani⁹ ka purheechani (taraskuechani)¹⁰ ka uantasinti eska eratsekuecha etsakurhipka no iretaecha ka not'u k'uiripuecha. Inteni ampe janhaskaparini arhisitiksi eska iretaecha marhuatasirempka *política* ka *religióni* eskaksi sésimintu irekapirinka. Ístu exentastiksi eska máeska *Mesoamerika anapu jakakúkua* ka máteruesti *enka jakak'ukua coloniarhu marhuatanhaka*.

Jiák'ani enkaksi juka España anapuecha mámaru ampe exestiksi. Kurhankuarhestiksi mámaru ampe ka karantastiksi sirantaechani. Máru karakatecha aristiksi: *Relación de Michoacán*, *Relaciones Geográficas del siglo XVI Michoacán*, ka *Relación de Residencia de Páztcuaro*. Uánekuéstiksi. Inteni karakatechani arhiantaparini jucha míteska néna irekuarhenhasapi imani jurhiatekuecharhu. Táta

⁵ *Ambonhaskaticha*. K'uiripu enka mámaru ampe míteka ka janhaskani.

⁶ *Mesoamérica*: k'eri ma kótsekua enka jaka mámaru iretaecha.

⁷ *Mayaecha* Yucatani ieristi.

⁸ *Oaxaca* irericha.

⁹ *México-Tenochtitlan* anapuecha.

¹⁰ *Michoacán* anapuecha.

kúraecha España anapuecha jurhaspti jurhentap'ekuekani ka jánhastpekuekani imecheri jakak'ukua enka jinteeke tata Kristueri ampe. Ka exestiksi eska p'urhepecha uantaricha no kurhankusirenka, isi jimpo karauastiksi máteru sirantaechani enkaksi arhiraka: *Arte en Lengua de Michoacán* jima jukanharhisti néna kantsakata¹¹ jarhaski juchari uantakua ka ístuksi p'urhepecha uantakuani kurhastiksi. Ka p'urhepecha uantani ka karani jurhenkuarhestiksi. Uantakuechani tánantaspti eranhaskaparini néna enka únhaenka Vocabulariouecha ka diccionariouecha. Antonio de Nebrijani ka Ambrocio Calepinuni ka Alonso de Molinani eranhekua p'itakuaaparini.

Fransiskanu Maturino Gilberti karantaspti *Vocabulario en Lengua de Michoacán* 1559 uéxurhini jimpo. Juan Baptista de Lagunas karaspti *Arte y Dictionario y otras obras en Lengua de Michoacán* 1574 uéxurhini jimpo isi. Ka sánteru tátsekua karanhasti *Diccionario Grande en Lengua de Michoacán* jiák'ani enka siglo XVI k'amarani japka. Ámpe mítekuarhe sesi na jatini ka néksi karantaski indeni *Diccionario Grandeni*. Iási exenhantaxati eska p'urhepecha uantaricha jarhop'eska karani inteni Diccioniouechani.

Jarhastiksi karantskatecha enka k'uiripu arhintaka ka ménteruksi karauantani néna enkaksi ima eranhaskak'a ka néna enkaksi kurhankuka imani siranta karakatechani. Intet'tuksi marhuasinti sánteru sési jánhanskani ampe úkuarhexapi ióntki.

Iámintu xasi sirantaecha arhiantaskachi imani sirantaechani ka jánhaskaksi eska nómintu uáneska karakatecha enka jaka juchari jakak'ukueri¹² ampe. Ísi jimpo jánkuarhentaaka arhintani, ka kurhankuntani ka ménteru karantani néna enkani kurhankukuak'a karakataechani.

Eranhaskasirenka eska k'uiripuecha enka irekani jaka ixu parhakuap'eni¹³ eskaksi táchani kánkuarhesinka mámaru jasi p'intekua, t'irekua, ánehkuarheta, juramukua, ka ístu eranhaskasimka jatsikuarhenhaspka ma jakak'ukua¹⁴ enkaksi jimpo

¹¹ Kantsakata o uaxastakata

¹² Religión ka religiosidad.

¹³ Universo.

¹⁴ Espiritualidad.

kómu arhipekuarhemka. Inteni eratseparini jirinhantaska jakak'ukua ka exentaska eska jarhaska. Nómintu mítekuarhesti nénamintu jakak'unhasireni k'uiripuecha. Kuiripu, iási anapu, nóteru mítesti tua anapu jakak'ukuani. Nóteru mítenhasti jimpokaksi ima España anapuecha jánkuarhentaska mirikutani ixu anapu jakak'ukuani jimpokatsini juácheska Kristianismu (catoliku) enka máteru jasi jakak'ukuaeka. Inchats'itaani isi arhiparataparini eska tua anapu jakak'ukua noambakitispka, ka eska noampakitinisi niátakuenka. Españolicha uánekua ampe exestiksi ka ménku uéntani isi arhini eska nómintu terukuntasirempka imaecheri jakak'ukuani jinkuni. Ísi jimpo p'urhepecha uantari ménkisi ikimchakataesti. Españolicha nómintuksi sési ampe arhisti ixu anapu k'uiripuni. Eskanha jakak'usiremka t'arhesichani, ka eska kánekua kauichaespka, ka eska kánekua ik'íchekua ampe niátasirempka. Eska tsakapueri o chkariri úkatani ampe janhanharhisirempka. Isi arhiparhataparini k'epekuasti míntaechani (eranhaskuechani). Istu Españolicha xereantastiksi *yakatechani*¹⁵ o tiostechani jima enka k'uiripu kómu arhipekuarhenka.

Mítekata jarhasti, nónema úsinti jantiok'umintu niátani ampema. Ménkuisi uánekua k'uiripu jarhop'esinti eska ampema úaka séserakuarheni ka uni k'amarani.

Arhiantaska sirantaechani enkaksi Españolicha karaaka. Ka jimaksi uénaska jánhaskani, ka isi karaskaksi eratsekuechani. Urhetku uékasirempka míteni néna jáxespi irekua ka mímixekua p'urécheri. Enkaksi turhisi jimpo arhipirinka *vida social* ka *vida cultural*. Nómintuni ióntaska jánhaskani eska inteni ampe míteni iámintu ampeska ka nómpemesti. Ka inteni ampe uékasirenka *Vocabulariouecharhu* exeni. Enkani sirantechani arhintani jápka *Relación de Michoakáni* jima exespka eska jukanharhisipka *tucupachaeri* (divinidades) ampe. Ka jima uénaska inteni ampe tsitini. Jimak'ani mót'akuska nóteru jintesptia *vida social* ka *vida cultural*; iási jintesptia *vida religiosa* ka nóteru Vocabulariouecharku, jimpoka etsakurhisipka ka sánteru uáneni arhintskuecha. Arichaestiksi.

Relación de Michoakán karantaspti Jerónimo de Alcalá jimpoka Virrey Antonio de Mendoza kurhakupka eska karantapirinka néna jáxespi juramukua¹⁶ ixu Michoakán anapu. Ka Alcalá kurhamarheaspti *acha* k'erichani. Españolichaksi uékasiremti míteni

¹⁵ Jima enkaksi yakani o mintsikuarheni jaka ánimaecha.

¹⁶ Juramukua. De la gobernación, clases sociales demás...

néna irekanhaspi ixu. Jerónimo de Alcalá t'uíni eratsexaptia karani xási ampe, nótku uénasirenti. Kastilla anapu uantakua úraparini karantaspti eska xani ampe uantontskuarhekupkaksi tua anapu acha ixu anapuecha. Imaksi ixu anapu *acha* k'eraticha uantontskuarhekuspti néna enkaksi ima p'ikuaarherani ka exeni jápka mámaru ampe. Ka ima Alcalá karantaspti imani uantantskuechani enkaksi arhirapka: *Relación de Michoacán* ka íntskuntaspti virrey Antonio de Mendozani 1542 éxurhini jimpo.

Relación de Michoakanirhu jukanharhisti tsimani ekuatse ka tsimani eranharhikuecha o atantskataecha¹⁷ enkat'u jimpo úk'a ma jánhaskani néna jimpo ísi karakata jarhaski inte siranta. Mítekuarhesti eskaksi karunharhikuska imani enka jukanharhipka *Tukupachaeri* ampe (Diosiri ampe) ka jakak'ukuaeri po **amperiekueri** ampe. Nónema mítesti nani pakaratixaki ima enka karanharhikunhaka. Sitamarhesinka¹⁸ eska p'itanharhikunhaska jimpoka España anapuecha nómintu sési exenka. Ka erankuparini eska no karakata pakarapirinka p'ikunharhikustiksi. No mítekuarhesti ne ka na jatini karunharhikuski.

Ístu no mítekuarhesti na jatini pánhaski España, jimpoka jini jarhasti Biblioteca Eskorialirhu¹⁹. Jini uératini petanhasti máru p'itakatecha enka jimpo iási jamperi uánekua mítenhani jakaia, ka arhinhantani jarhani, ka ístu eratsekuecha sánteru sési mítekuarheni jarhani.

Máteru karakata aristi: *Relaciones Geográficas del siglo XVI de Michoacán* inte únhaspti jimpoka jini España anapuecha ka Españolicha enkaksi ixu jápka uékasirempti míteni néna jántespi ixuesi, namuni k'uiripuecha irekaspi, nénaksi uantontskuarhesirempi. Ts'irakuarhespi o aparhekuarhespi, namunispiksi iretaecha. Ka ixu anapu k'uiripuecha ampeksi jakak'usireni. Axakuasptiksi juramutichani iretarhu anapuechani kurhamarheaparini ka eska mókuntapirinka. Máruksi no iámintu ampe mókuntasti, k'oru sánteru uánestiksi enkaksi mókukuantapka inteni kurhamarhekuechani, ka jiminiaksi jukanharhisti mámaru ampe. Exentaskaksi

¹⁷ Kuiruskukata ka atantskata. Imágenes.

¹⁸ Sospecha.

¹⁹ España jarhasti Biblioteca.

mókukuechani témpeni t'amu jimpoka jima kurhamarhenhaxakakasi k'uiripuecha néna jámasireni, néniksi jakak'usireni, ka néniksi íntskuntasireni tumina.

Inte *Relaciones Geográficas del siglo XVI de Michoacán* únhasi 1579 jimpoisi, ka imani jurhiatekuechani jimpo xarharasinti eska isi miánhaxapka mámaru jánkua ka jakak'ukua, ka eska jarhaspka ma tukupacha enka arhinhaenka *Curicaveri* enkaksi iámintuecha janhanharhiempka, ka enkaksi jimpo niátaemka mámaru ampe irekuarhu. Ka isi exeantaparini jánhaskachi eska ima ampe enka *Relación de Michoacánirhu* jukanharhika eska no Tzintzuntzanik'usi niátakuarhenka, sino uápuru máteru iretarhuechani. Ka erankuntasinka eska inte jasi irekuarhu sipatenku niátanhesirenka imani jurhiatekuechanirhu. Jimpoka Españolicha xukap'esirenka ka ikimchaani k'uiripuechani enkaksi no isi jámapirinka eska Españolicha na uékaenka. Iámintu ima k'uiripuecha inteni ampe sánteru jakak'uxapka. Jimak'ani no ísisti eska na uantantak'a uekatsemakua uantaricha eska k'uiripu sóntku jurak'uspka jakak'ukua ka sóntku p'iraspka españolicheri jakak'ukua. Nómpe no ísisti inte. Exexakaksi eska máteru ampe sóntku mót'akukuarhesika, peru jakak'ukua ióntasinti jimpoka no jinteska móts'ini.

Máteru karakata arhinhasinti: *Relación de Residencia de Pátzcuaro* (Mítenhasi eska *Código Ramírez*) karanhasi 1579-1580 uéxurhini jimpo. Achamasi Francisco Ramírez karasti. Jesuitaecha jinkuni kúnkuarhesirempiti. Uékasirempiti eska mítetarkuarhepirinka nénaksi ixu Michoacán ánehkuarhexapi imaksi jesuitaecha. Karakata España axanhaspti. Arhixati néna enkaksi tua anapuecha eranhaskaenka eska parhakpeni úkuarhespka. Néna enka jánhaskanhaenka eska k'uiripu kueraanhaska. Arhisinti eska k'uiripuecha t'upurijapueri úkataeska, ka eska tanimu o t'amu ts'ék'ukuarhu úspka sési jaiarani, jimpoka itsi jimpo xerekuarhentasirempka.

¿Antisi chúrek'i? ¿Antisi erantek'i? Jima arhixati nénaksi tua anapu k'uiripuecha exeenka eska manakuarhesirenka tata jurhiata ka néna enka eranhaskaenka parhakuahpenini. Inte parhakuahpeni ísispti eska ma k'erik'eri k'uripu enka ópchakuratini jáka iámintu ampeni. Eranhaskasirentiksi eska ma k'eri manakuarheri enka kápchakutini jaka: Ep'u ka penchumekua jurhiata inchats'ikukuarhu isi jatsisti. Isi jimpo xatinichani óntakuarhesinti. Ísiksi jakak'usirenti eska inte manakuarheri ántansirempka tata jurhiatani. Ka nántani páp'akantu jini enkaksi uarhiricha jaka, enka chúrekua úkuarhek'a. Jantsirichani jatsisti jurhita antarakuarhu isi. Jakak'unhasirenti

eska xatini ántasirempka ka pauantekuarhu tata jurhiatani ménteru p'itarhesirempka (o p'euani o antap'enutani). Ísiksi exesirenti eska jurhiata manakuarhesirempka. T'ireskantani ják'ichani karhamani isi jatsispti ka uikixkantani jákichani kétsemani isi jatsispti jini japuntarhu uanamukutini isi. Isi ampe exeparini íápuru jarhasptiksi tukupacha enkaksi exeni jarhenka k'uiripuechani. Juátecharhu jarhasptiksi k'uiripuecha pexu k'uíparhatixapti íámintu ampe eska xani jápka irekani ixu Parakuahpeni.

Tua anapuecha exesirenti eska parhakuahpeni ísispka eska ma t'upakua, eska jurhimpetkuespka, jimposi jánhaskuarheti eska jurhiata manakuarhek'a antarani ka ménteru jirikuarhentani xatinimakuarhu. Jimini jánhaskasiremptiksi antisi erantek'i ka antisi chúrek'i.

Sési mítesptiksi eska jurhiata (*Kurhikuaeri*) íntspesinka tsípekua. Eska jurhiata axasinka aparheta, eska inteni jimpo úsinka uitsakuecha antarani, tsitsikicha tsipani, ka xakua jukani, terekua ampe tsikini, ka íámintu manakuarhericha sési irekani. Jurhiata íntspesinti t'irekua jimpoka antarherasinka *nana echeririni*, ka nana echerirhu jarhasti íámintu ampe enka tsikik'a. K'uiripuecha t'irerani. Jimposi isi arhinhat'i inte *nana echeri* jimoka isiska eska juchari nánte ka eska *Kuerap'iriska*. Enka jucha íási arhik'a *Nana kuerap'iri* (ka maruksi arhisinti *Tata Kuerap'iri*).

Jimak'ani jakak'ukua enkaksi arhik'a *nana o tata kuerap'iri* intesti nana echeri enkats'ini pauani ka pauani íntskuni jaka t'irekua, jimpoka tata jurhiata aparhetasinka ka isi jimpo antarani íámintu uitsakuecha ka t'irekuecha. ¿Néksi no jakak'urisini eska ísiska?

Mámaru ampe jarhasti sésimintu jánhaskani enka nómintuchi uk'a sési míteni. Xarhantasti tsimani ekuatse ka témpeni tukupacha [*diosicha*], ka jarhastiksi uáneku *achaecha* kúraecha [*viejós, sacerdotecha*] enkaksi k'uiripuechani marhuakuk'a ka tukupacha (*diosichani*). Uáneku k'uínchekuecha ka yákataecha jima enkaksi k'uínchikua únhataenka, ka jarhasti *jakak'ukua* eska na arhika urheta, ka jarhasti siranta karakata enka k'uiripuecha úpirinka sánteru sesi jánhaskani.

Uétarhexati sesi jókuntani íámintu ampe, jimpokaksi ísi jókuntaparini úaka sánteru sési amponhaskani ka sési míteni néna jáxespi, ka néna uaxastakata jarhaspi

k'eri jakak'ua. Nénamintu jáxespi *amberiekua*²⁰ enka k'uiripuecha mítepka. Inteni ampe no úxaka sesi míteni jimpoksisí arhirhaka: “elementos de religión”.

Uétarhexati sánteru míteni néna o ampe arhikuekaxaki ima jasi uantantskuecha enka *Tanganxoani* ka *Hirepani* ts'anharhipka, ístu imani uantantskuani enka japuntarhu uémepka ma ka kurucha p'itamadini arhini eska uantantapirinka eska janoxapkaksi máteru k'uiripuecha. ¿Antisi ísi xarharapi? Máteru ima enka arhik'a eska kuiusi o uakusi k'ereskuarhu páspka ma uarhitini enka kurhach'apka tukupacha enkaski uantontskuarheni jápka jimpanhe k'uiripuechani eroeronhaskaparini. Íámintu inteni ampe kuerataxati sesi míteni.

Sánteru jánhaskakua jirinhanstaska ka mítexakaia. Nák'iruka Jerónimo de Alcalá uantapka eska purhepechecha nómpema sési eratserirenka ka eska nompema niátasirenka xéntasti eska jarhaspka *Tukupacha*. Inte *tukupacha* auantarhu jarhaspti, ka k'uiripu komuarhisirenka erancheaparini auantarhu jimpoka jakakúsirempti eska jini auantarhu jarhaska enka íámintu ampe íntspek'a. Imaespti tsipirpiri *Kurikaveri*, [p'urhecheri diosi].

[... El Yrecha] Su rrey les tenía apercebido y mando que oyesen a los sacerdotes de su dios *Tucupacha* porque cuando les hablava y predicava estava dentro dellos su dios [...] deste su dios *Tucupacha* dijo que a este tenían por dios unibersal y que era hazedor de todas las cosas y que el dava la vida y la muerte, quel dava los temporales, y a éste llamavan en sus necesidades y tribulaciones; y cuando esto hazía miraban hazia el cielo entendiendo que allí estava”.²¹

Kurikaueri ampakiti jáxekua kánkuarhesirenti. Turhisi jimpo arhisirentiksi eska *liberalispka. Tucupacha liberalisti*. ¿Ampe arhikuekasini *liberali* uantakua?

“Mira que es muy liberal *Curicaueri*, que hace las casas a los suyos, y hace tener familia y mujeres en las casas, y viejos que hacen fuego y hace tener alhajas y esclavos y esclavas, y hacer poner en las orejas orejeras de oro, y en los brazos brazaletes de oro, y a la garganta collares de turquesas y plumajes verdes en la cabeza”.²²

²⁰ Amberiequa. Tiosio jankua ka janticha.

²¹ Gerardo Sánchez. *et al. Relaciones Geográficas de Michoacán* p. 181. Patricia Beltrán uantaxati imaeri karakatarhu *Cosmovisión y Rituales de los Antiguos Tarascos*. p. 231 y 232 ak Moisés Franco karakatarhu uataxati *Matirno Gilberti, Traductor Dialogo de la Doctrina Christiana en la lengua de Michoacán* eska a la “autoridad en el ámbito divino” y refiere que la relación humana con los dioses se da mediante el “servicio”. P. 30, 31.

²² *Relación de Michoacán*. P. 373.

Uantasinti Sebastián de Covarrubias eska *liberal* arisispka:

“...el que graciosamente, sin tener respeto a recompensa alguna, haze bien y merced a los menesterosos, guardando el modo devido para no dar en el extremo de pródigo de donde se dixo liberalidad la gracia que se hace”

¿Nénaksi kurhankunta? *Liberal* p’urhepecha jimpo t’amu ampe arhikuekasinti: *kuiripeti, vehcondehperi, úrati eni, no ambe pamonguti*. Jaue míteani táchani:

Kuiripeti, arhikuekasinti: k’uiriperani ka t’arhexerani iámintu ampe. Íntspesinti mámaru ampe. *Kuiripeni* “venir creciendo cualquier cosa”.

Máteru uantakua aristi:

Franco, “que hace mercedes” enka íntspek’a mámaru ampe. *Vocabulariorhu* enka Maturino Gilberti karaka ka *Diccionario Granderhu* kuiripeti jintesti ma k’uiripu. *Cuiripetieni* imaesti t’ahexerani ma k’uiripuni. “Hace merced” arhikuekasinti eska *Vehcondehperisinka*.

Vehcondehperi, arhikuekasinti eska nómintu p’amokusinka íntspeni ampema “caridad” “limosna” ka “favor” jimpoka k’uiripuni p’amok’usinka, ísi jimpo íntspesinti ampe enka kurhamenhaaka.

Vrati. I uantakua *vrati* uérhusinti “Vrani, *qhuangarieni, vratieni*. “Ser diligente, y bien inclinado”. Es ser valiente y diligente. Uinhantirani eska úmenhaaka ka útatspeni imaechani enkaksi no kurhantirak’a.

No ambe pamonguti. “Franco liberal”. *Kuiritzekuhperi, vehkondehperi. No ambe pamonguti. Vrati*. Enka k’uiripuecha no úaka eska ima [*dios-tukupacha*] na uék’a ámpé no p’amok’up’eni ka axasinti nósesi p’ikuarherakua. Isi jimposi uétarhet’i eska k’uiripuecha kurhantiraka ka isi niátani eska na arhinhaaka, eska na uekak’a *Kurikaveri*. Uétarhesinti eska janhanharhinhaaka ka ísi íntspeati kónteperata.

Tukupacha Kuricaueri kéretasinti imaeri *liberalikua* k’uiripuni ixu parhakuap’eni anapuechani. Kéretasinti imaeri *kuiripetiekua*, imaeri *vehkondehperiequa*, imaeri *úrati enikua*, ka ínstu imaeri *no ambe pamongutiekua*. Kérekuarhesintiksi juramuticha ka k’uiripucha enkaksi no juramutieka.

“Todos estos **señores** no tenían otra virtud sino la liberalidad, que tenían por afrenta ser escasos.²³

“Yo no he hallado otra virtud entre esta **gente**, si no es la liberalidad que, en su tiempo, los señores tenían por afrenta ser escasos...”²⁴

Jimak’ani ísi eska na jáxeka tukupacha isi jáxesiti k’uiripu. Jimpoka kérétaquarheska jáxekua jimposi k’uiripueti, p’amok’up’eni, ka íntspeni mámaru ampe, pero uinhantirani eska kurhahchanhaaka ka ístu marhuatspeni iámintu ampe jimpo.

K’uiripu jakak’usinti Tukupachani. Isi jimpo jánkuarhentat’i t’irerani ka eska nómintu kuerata chkari enka kurhiraanhaaka mintsikaparini eska nómeni pátakuarheaka chpiri, ísi eska na nómeni patakuarhek’a jurhiata enka jinteka *Kurikaueri* ka ixu parhakuahpenirhu chpiri *Kurikaueristi*. Inte *Kurhikaueri* arhikuekasinti *kurhikaeueri*. Eska jucha inte jimpo irekaxaka o inte uap’aeska.

Tukupacha iápuru jarhasti: auantarhu, echerintu ka kumach’ukuarhu, jima enkaksi uarhiricha jaka. Ístu parhakpeni anapuecha jakak’usinti eska tukupacha jarhaska jurhiata antarakuarhu, jurhiata inchakuarhu, karhamani ka kétésemani. Juátarhu, ka itsirhuisi.

Uétarhenchperanhasinti

Tukupacha uétarhenchasinti k’uiripuechani jimpokaksi tirerasinka ka janhanharhini, ka jimpokaksi uékasinka juramuni eska k’uiripuecha niátaka ísi eskaksi ima na uekak’a. Ka ístu k’uiripuecha uétarhenchasinti tukupachani jimpokaksi ima íntsasinka t’irekua, ka jatsikuarhekua, ka p’amokup’eniksi enka ma komu arhiaka, ka uinhantiranksi enka máru néma no kurhantirakuaka. Isi jimpo uétarhenchperasinti, jarhop’erasintiksi. Juramuticha uánekua ampe niátanhasinti jimpokaksi tukupacha ísi uekasinka. Jimposi k’uiripu arhit’i: “*Nómpema úkuarhesinti eka no tata diosiri [tua anapu diosi] sésekua jimpoeuaka*”. Inte uantakua pakaraxati útasteru iási ini jurhiatekuecharhu.

²³ *Ibid.* P. 573.

²⁴ *Ibid.* P. 327.

Exentasinka néna enkaksi k'uiripuecha kámperak'a márku irekapparini ka janhanharhiparini eska isi sesi irekuespka kaxumbekua jinkuni.

Xarharasinti néna enka jápka k'eri kúnkorhekua irekuarhu, nena enkaksi jápka juramukua ka juramuticha.

Máru amponhaskaticha uantasintiksi eska tua anapu juramukuarhu mak'uespka. Eska *Yrecha* sánteru juramukua jatsipka. Ménterueni exesinka. Exentaska eska *kurhamukup'eranhasirenka*. Enka japirinka k'eri uantanhata tánkuarhenhasirenti ka uantontskuarhenhani ka terumasperanhani uantaxeta.

Jimpoka juramukua jinteska *jukampetpiri* o *jukap'eri* enka k'uiripuni erankuni jarhenka ka enka jatsipka pámpetani iápuri isi. Arhisinti eska jintespka ma *kamachakukperakua*. ¿Néksi kamach'akuperasireni? ¿O néksi jukamperasireni? Juramuti k'uiripuni jinkuni, k'uiripuecha tukupacha jinkuni, ka ísi íámintuecha ixu parhakpeni anapuecha.

Para uni sesi niátakuarheni uétarhesirenti eska k'uiripuecha irekapirinka kaxumekua jinkuni.

Tukupacha-Kuríkaueri [tata Diosispti] k'uiripuecha jinkuni. Ka *Yrecha* xarharasirenti kuiripuechani kuáp'esirenti *Tukupacha-Kuríkaueri* japarini. Teruk'ani jakuaspti. Eska k'uiripuecha janhanharhipirinka *Tukupacha* ka ístu eska Tukupacacha kurhach'apirinka k'uiripuni. Isi káskukata jarhaspti irekua purhecheri. Márkuksi uétarhencheperasirenti tukupacha k'uiripuecha jinkuni ka k'uiripuecha tukupacha jinkuni.

Sési xarharasirenti márku marhuatsperani. Marhuatspeni imaesti enka k'uiripu pauani pauani ka íámintu ampe niátak'a mintsikaparini eska Tukupachanisi t'irerani jarhak'a. *Parandi* íntspeni iamesti tirerap'eni. Jimpoka jakak'unhasirenka eska isi jimpo Tukupacha íntspesirenka sési jakua ka k'uiripuecheri t'irekua.

Inte t'ámu eratsekuecha enkaksi arhik'a: *liberal* (*kuiripeti, vehkondehperi, úrati eni. no ambe pamonguti*) jimini uérhusinti ma uantontskuarheta ka uantanhaskaperakua eskaksi márku marhuatsperaaka tukupacha kuiripuechani jinkuni ka k'uiripuecha Tukupacha jinkuni. Ka jiminishi xarharhat'i inte jánkua enkaksi arhik'a *religiosidad*.

Uantontskuarheta

Tukupacha Kurhikaueri uantontskuarhesirenti k'uiripuni jinkuni. Ka ístu k'uiripu uantontskuarhekusirenti *Kurikauerini*. Mámaru jasi jimpo:

Ma. **Tsanharhikuarhu**. Tukupacha xarhacusirenti k'uiripuni: *Ahtzángariqua jimpo*. Íasiksi arhisinka *tzanharhikua* íontki uantakuarhu arhisirentiksi *ahtzángariqua*. Tsínchesti /ah-/. Uantakua: *Tzángarhiqua* arisi katsakata jarhasti. *Tzani* o *Ahtzani*-arhikuekasinti “iluminar”, -*nga*- morfema locativuesti ka arhixati eska *kánharhikuarhu* ‘frente’ o ‘cara’, (jima enkaksi jatantsika kamantsita ka imasi ts’aat’i.), -*qua* marhuasinti mónhantani ma uantakua enka úkuaepka (verbo) jakankurhikua (sustantivo) úntani, jimpoksi arhik’a eska sustantivizadoriska. Enka jucha arhik’a *tzánharikua* jintesti ima “Iluminar la mente”. *Tangaxoan* ka *Hiripan* inte tsimani tumpicha tsánharhikuarhu xarhakuaspti *Xaratanga* Tanganxoanini ka *Kurikaueri* Hiripanini. Ka ísi tsánharhitiniksi uénaspti áchikuarhini eska na arhinhapka. Táchani ts’anharhispti ka tátsekuaksi kurhamarhinhaspti ka uantantasptiksi nena enka ts’anharhipka.

Tsimani. **Jánhaskani**. Tukupacha kétsesirenti ka jánhastani k'uiripuni ka arhini ampeksi niátapirini. Ma uarhiti jánhaskaspti enka k’uiusi urapsi páspka kereskuarhu kuiparhatini ka jini peerani enkaksi íámintu Tukupacha tánkuarhintatini jápka ka enkaksi uantontskuarhepirinka ka aiankperani néna niátani jimpokaksi jurhaxapkaia máteru k'uiripuecha. Xani kánekua jakak’isirenti ka ísiksi uantaniksi ¡*Úkuarhee eska na uekak’a juchari Tukupacha!!*

Tanimu. **Xarharakuarheni**. Tukupacha k'uiripuni uantontskuarhekusinti jimpokaksi xarhakuasinka k'uiripuaní. Jini japunta inchamekuarhu xarhacuspti ka ísi arhini eska ímat’u mítetixapkaia eskaksi jurhaxapka máteru k'uiripuecha.

T’amu. **Máteru xarharakuaecha**. Jarhaspti máru k'uiripu enka axanhaenmpka xanharichani miiuntskani enka jimpo ninhapirinka xanharanhni ka niárakuni íretani kakapeni;²⁵ ima k'uiripu ka tukupacha *Kurikaueri* mintsikaenka Tukupacha nirasirenka o pásirentiksi uarhipeni eska ima jarhuatapirinka k'uiripuni eskaksi úpirinka kakani íretani. Jima jupikaani ka k’ataani k'uiripuechani ka tátsekua uántikunhasirempiti

²⁵ Kakapeni. Inchakutspeni máteru íretani ka kurhirhani ka jupikani. *Conquista*.

mintsikaparini eska isi t'reraxapka tukupachani. Iámintu ini xasi ampe no sesi mítekuarhesti anti jimpo isi arhisini, peru marhuasintiksi eska míteauakaksi sani uekatsemapakuaeri²⁶ ampe.

Uétarhesinti uinhatsitani uantakuani: “*úkuarhee isi eska na eratseitini jaka tata diosicha*” arhisinti eska jatsisti isi úkuarheni jimpoka tukupacha uékaska. Imaksi sánteru uinhamu jajak'usirenti ka jurak'ukuniksi eska ima eratseaka eska emaecheri jimpo jarhaska úkuarheni ampema.

Kurhamukup'erakua

Yrecha no jantiok'u juramusirenti eskaksi máteru amponhaskatiecha na uantak'a. Nómpe, ménterueni kurhankuntasinka. *Yrecha* nómintu jantiok'u juramusirenti jimpokaksi támperantasirenka *achaecha*; ísimintu eskaksi tukupacha na támperantaenka. Imat'uksi támperantaparini uantontskuarhesirenti ampenka sánteru k'eri uantaniatarhu; ka ísi jámparini iámintuecha míteni. Inte jintespti *kurhamukup'erakua*.

Yrecha ánehkuarhesirenti *kurhamukup'erakua* marhuataparini. Exesinka eska jima iámintu *achaecha* uantasirenti néna niátani ampema ka ma eratsekua uinhaperanksi, jimpokaksi imani ampe úsirenka enka k'uiriipu tánkuarhentaparini eratseentaenka.

Máruteru k'uiriupuecha uantasinti eska *achaecha* arhistakusirenka *Yrechani* ka eskanha *Yrecha* jantiok'u eratsesirenkaia ka niátani eska ima na uékapirinka. Inte eratsekua ka kurhankuntskua p'írhikusinti enkaksi uénaka exeni eska tukupacha *liberaliska*. Interi jáxekua kéretasinti k'uiriipuchani enkaksi juramutik'a ka ístu enkaksi no juramutik'a

Hucambeti / Vhcambeti [camahchacuhpeti]

²⁶ Uekatsmapakua. Ióntki o tua anapu jankua ka niátakua uantantskua. *Historia* arhikaksi.

Diccionariouecha p'urhepecha jimpo arhisinti: *Hucambeti*, *Vhcambeti*²⁷ ka *camahchacuhpeti*. I tanimu uantakuecha arhinhasirenti **juramuti**. Hucambeni o Hucambetani jintesti pámpetani. *Hucani* isi eskaksi na arhika “t’atsini jukani”, o “takisi jukani”, o “jauiri jukani”. Arhixati eska ma ampe márhekuarhetixaka eska jima anapueska. *Vhcambeti*²⁸ mák’ueni arhixati. Eska néma kánkuarhesinka ampema enka jima uératinika eska jima márhetixaka. Máteru uantakua *kamahchacuhpeni* inte arhisinti eska *kamahchacuni* isi eska ma uampa na camachahcuhca tempa: márku nirani sesi janti ka nósesi jantu o nena enka k’uaniaka. Jimak’ani *Hucambeni*, *Vhcambeni* ka *Kamahchacunpeni* arhixati **Gobierno**.

Inte tanimu uantakuecha: *Hucambeti*, *Vhcambeti* ka *Kamahchacuhpeti* arhixati eska kánkuarhesinka ma ampe enka jukaaka ka enka pámpetaaka. *Kamahchacuhpeni* jintesti pámpetani. Jimak’ani juramutiini marhuasirenti hukambetani ka kamahchakutieni. Isi jimpo úsinkaksi arhini eska juramuti (**gobierno**) ísi eska na eratsenka p’urheecha jintepirinti p’ikuni, kamarheni, hucambetani, pámpetani, kamahchakuni. Exentaska eska *kamahchacuhpeni* ístu arhixati eska Gobiernueska jimak’ani jánhaskaxakaksi eska Gobierno p’urhechaksi arhixati: *Hucambeti* ka *Kamahchacuhpehca*. Juramuti inteni ampe niátasirenti. Tua anapu Juramutini (gobierno) pámpitpirispti ka eska kamahchakupasirenka k’uiripuni.

Liberalidad marhuatasirenti tukupacha ka k’uiripu; ístuksi arhixaka eska *kurhamukuhperaqua* marhuatasirenka. Ísi eskaksi tukupacha na kurhamukup’eraenka ístuksi kurhamukup’erasirenti k’uiripuecha.

Hiripan, *Tangaxoan* ka *Hiquíngare* ísiksi arhip’eraspti: “juje jucha erakuani achaechani ka juramutichani iretarhuechanirhu, inteni jimboksi Tukupacha tsípeati jimpokaksi janhasaka sésimintu.

K’uiripu Tukupacha jinkuni uantontskuarheni

²⁷ Maru iretacharhu jarhasti juramkua enkaksi arhik’a *kámpeti*.

²⁸ El siguiente ejemplo es muestra de esa ambigüedad: “Acompañarlos en cassa. *HVhcambehpeni*, *vaxatahpeni*.” *Diccionario Grande*. P. 15.

Parhanti íntskuntani *Kurhikauerini* o imaeri míntakatani; íntskusirentiksi ampe enka sánteru exenchaenka. Jimpokaksi Tukupacha jarhop'esirenka iámpuru isi. Nirasientiksi uarhiperatarhu. Arhiskaksia eska jakak'ukua jarhaspka imani k'uiripuechani jinkuni enkaksi arhik'a: *yámindu ambe tata diosiri sesequa himboesti* (todo se hace por voluntad de los dioses).

Uantankurhikua²⁹

Jarhaspti k'eri uantankurhikua³⁰ (juramukua): *iuini nirani ka chkari juani eska tiosorhu kurhiaka*. Tua anapu k'uiripu mámaru jámasirenti uékani eska *Tukupacha* sési p'ikuarherapirinka, eska no ikiapirinka. Ka uantankurhikua (juramukua) jarhaspti eskaksi nipirinka iuini ka chukari juani, ka ima chukari kurhirhani jima k'utarhu³¹ enkaksi Tukupacha jarhaenka. Ísi jakak'unhasirenti eska jatsispka pauani ka pauani, chúrekua ka jurhiakua etskurhipirinka chupiri; eska nómeni pátakuarhepirinka. Uinhamu jakak'unhasirenti inte xasi eratsekua jimpokaksi exesirenka eska inte chupiri imaeska enka auantarhu jaka étskurhitini: *tata jurhiata (Kurhikaueri)*: Ísi jimpo chukari juani ka kurhikani jatsiptiksi isi uni iámintuecha. Inte sánteru k'eri úkuaespti k'uiripuecheri enkaksi jimpo uénka sési irekani ixu parhakpeni.

T'irerani tukupachani

Máteru uantankurhikua (juramukua): *T'irerani tukupachani*. Kurhikani, chupiri ménku jatsini ísispti eska t'irerani, ísispti eska nómintu kueratanchapirinka t'irekua. Tukupacha mámaru t'iresirenti. Axuniri k'uiripeta, iurhiri, sikuiri marhuatanhaenti ts'napu turhipiti jatsiakuni. Ts'napu turhipitirhu xhararhasirenti Tukupacha ixu parhakuahpeni.

Ka sánteruksi tsitisirenti k'uripuéri iurhiri. Iurhiri p'itanhasirentiksi k'uiripuecha enka uarhiperatarhu jupikataenka ka enkaksi ónhakuarhetini pakaraenka erokuarheni eska niárapirinka jurhiata enkaksi uántikunhapirinka. Xáni uinhamintuksi jakak'usirenti enka jamperi Tariakuri uantikuntarpepka uap'a *Tamapuchekani*.³² Ima *Tamapucheka*

²⁹ Tsimani o uánekua k'uiripu uantaxeni ka pérani nena ka isi uni.

³⁰ *Uandangurhini*. Tsimani o santeru k'uiripu uantontskuarheni. *Acuerdo, convenio social*.

³¹ *K'umanchekuarhu*. Nani enka irenhaka.

³² Tariacuri uap'a.

kánekuanha kausirenti ka taati jémpa uantikutarkuarhespti jimpoka mintsikasirenka eska juramukua marhuapirinka iámintuechani jinkuni. Tukupacha intsinhasirenti mámaru ampe eska antumukua, kurhinta, tsiri, ka mámaru ampeteru.

Tempuchakuarhu. Enka ma uarhiti uampuchapirinka pánhasirenti tempuchao k'umanchekuarhu mámau ampe; uantontskuarhesirentiksi k'uiripu k'ératicha ka eratsesirentiksi naki k'umanchekuarhu (sirukua)³³ nipurini uampuchani. Jimpokaksi ima ísi sési korhokasirenka ka ísiksi jámparini uinhaperasirenti márku irekuani ka imaecheri sirukuani ka p'ikuarherakua. Enka pánhaenka tempunha íntskuntasirenti imaecheri tukupachani. Eska ima uarhiti marhuakupirinka uambaeri tukupachani ka eska na marhuakupirinkaia tátsekua marhuakupirinti uámpani. Ísi tempuchanhasienti tua anapuecha. Ísi tempuchaparini sesi páp'eranhapiririnti k'uiripue ixu parhakpeni. Ka ísi sési irekuarhenhani.

Exentaskachi eska *kaxumpekua* kánekuamintu sésiska, k'éri ampesti. Kaxumpekua jintesti sesi jánkuni tukupacha ka k'uiripueni.

Mámaru uantanhastiaa néna enkaksi exek'a tua anapu irekuani. Jucha jánaskaxa eska ari ampe jurhenkuarheni máteru xánku ísiska. Ma erankukua néna enka exeni jaka enkaksi erakuerani jaka marhuataparini p'urhepecha uantakuani.

Máruksi amponhaskaticha exesinti eska karakatecha sánteru jukanharhiska España anapu ampe. Jucha no ísi exesinka. Exexakaksi eska ixu anapu k'uiripu uantaska eska jatsinharhikunhapirinka néna enkaksi ima erankuarheni jápka. Tsimani eratsekuecha jukanharhisti inte karakataecharhu.

Arhisintiksi eska *Relación de Michoacán* sánteru *uacúisicheri* uantakueska jimpokaksinha ima juramuxapka imani jurhiatekuechani jimpo. No mítekuarhesti uánekuua ampe máteru sirukuecha eskaksi *tsakapu iretiecha*, *zinzambaniecha*, *eneanicha*, *uetamecha*,³⁴ ka máruteru. Exesinka eska Jerónimo de Alcalá no jantiok'u úska inteni karatani, uáni k'uiripu jarhuatasti sési ják'untani inteni karakatani. Exesinka eska tua anapuecha jatsinharhikuska imecheri erankukua ka eratsekua. Jimpokaksi

³³ Linaje, márkuecha.

³⁴ Mámaru sirukuaechea ixu Michoacán anapuecha.

p'urhepecha jimpo uantaspka ka Alcalá mónharhitasti turhisi jimpo jatsirantani paraksi Españolicha mítepirinka eratsekua, jántekua, pintekuechani ampe.

Inteni ampe exeparini eska Alcalá exentaska eska *Kurikaveri liberalispka*. Eska jatsikuarhespka ma jáxekua. Ka inteni jáxekua kéretaspti juramutini ka iámintu k'uiripuni. Isi jimpo k'uiriput'u *liberalispti*. Eka *Kurikaveri*, *Yrecha* ka máteru juramuticha ka ístu k'uiripu iretarhuechani anapu liberalipka, jimak'ani inte isi jáxekua k'eri ampespti. Tempuchakuarhu, juramuti erakuantskuarhu, ánehkuarhetarhu tukupacha míntakusirenti. Marhuatanhasirenti tsiri, kurucha, chukari, taiakatecha ka iámntu úkata ampe. Jimposi iónkti uératini isi uantaenti k'uiripu: *Nómenma ísku úkuarhesinti, tata diosiri sésequa jimpo úkuarhesinti*. Ka ísi irenhaspti ixu parhakuahpeni. K'uiripuecha ka juramukuaecha kánekuu jakak'usirenti Tukupachani. Iámintu imani jukamenti jámasirenti, imani eranhaskani, ka imani niátakuparini enka únhaenka uarhiperata, k'úínchekua. Íni ampe exeparini p'irhikuarhesinti eska na uantanhapkaia urhetku eska *Yrecha* jantik'u juramusirenka. Nompe. *Yrecha* no jantiok'u juramutispti. Puheecha no jantiok'u juramusinti. Kurhamakup'eranhasinti. Néna enkaksi tukupacha niátaenka k'uiripuechat'u ísimintu niátasirenti.

Ini ánehkuarhitarhu jtsinarhikuska tua anapu ampe, ka erankuntasinka ampe ka ampe útasteru marhuataxaki jucha iási anapuecha. Isi jimpo k'amarak'a karakatani erankuntani ka eratsentani ampe úkuarhexaki iasi jurhiatekuechani jimpo. Mintsikaparini eska marhuauaka máteruecha xekuantani ka sánteru séserani karakatechani.

P'ije mayamukua.

AMBERIEQUA-HAXEQUA RELIGIOSIDAD EN EL YRECHEQUA. UNA VISIÓN ENDÓGENA DE MICHOACÁN EN EL SIGLO XVI

1. INTRODUCCIÓN GENERAL

En la época precolombina los pobladores del Michoacán eran profundamente religiosos. Con la conquista espiritual muchas de las ideas y creencias cambiaron lo cual es cierto en gran medida. La idea que se difundió es que con la conquista española las antiguas creencias nativas desaparecieron de tajo. Sin embargo, nuestra lectura e interpretación a las fuentes coloniales nos dan pistas para pensar y comprender cómo era ese carácter religioso de los pobladores antes de la conquista, pero también para ver cómo es el carácter religioso del p'urhepecha de hoy. Esa forma de ser religioso se describe como *caxumbeti*. Para Agustín Jacinto el *caxumbe* “forma parte de la matriz fundamental sobre la que descansa la cultura p'urhepecha”.³⁵ Su significado es polisémico y, por ende, intraducible en una sola voz castellana. Los religiosos europeos en sus descripciones no vieron explícitamente el carácter *caxumbe* de la sociedad; sí vieron, en cambio, paganismo, idolatría, rituales y borrachera y se la adjudicaron al diablo. Y en sus descripciones dan suficientes elementos para pensar la religiosidad/espiritualidad como parte del *caxumbequa*. *Caxumbequa* se practicaba en todo momento y en casi todos los ámbitos de la vida social dando sentido al carácter religioso de la sociedad.

Para entender esa profunda religiosidad (o espiritualidad) en la época precolombina en Michoacán como lo muestra Octavio López en un *Diccionario Tarasco...*³⁶ Yo también revisé tres relaciones y tres diccionarios escritos en la época colonial. Las relaciones son: *Relación de Michoacán*³⁷, *Relaciones Geográficas de*

³⁵ Agustín Jacinto Zavala. *Mitología y modernización*. El Colegio de Michoacán y Gobierno del Estado de Michoacán. México. 1988. P. 194.

³⁶ Octavio López Corona. *Diccionario tarasco Geográfico, etimológico, histórico de las cosas de Michoacán* Vol II. s/l, 1973. p.18. (fotocopia)

³⁷ *Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Mechuacán* Moisés Franco M. (Coordinador) El Colegio de Michoacán Gobierno de Estado de Michoacán. México. 2000.

Michoacán,³⁸ y *Relación de residencia de la ciudad de Pátzcuaro*,³⁹ además tres diccionarios: *Vocabulario* de Gilberti,⁴⁰ *Arte y diccionario con otras obras* de Lagunas⁴¹ y el *Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán* de autores desconocidos⁴² todos escritos en la segunda mitad del siglo XVI. La *Relación de Michoacán* es de 1541, por consiguiente es la excepción.

Esta tesis *Amberiequa-haxequa. Religiosidad en el yrechequa. Una visión endógena de Michoacán en el siglo XVI* pretende enfocarse mayormente a la *Tradición religiosa*. López Austin define el concepto *Tradición religiosa Mesoamericana* como el “conjunto de creencias y prácticas que han formado parte de las culturas indígenas desde 2550 a. C., hasta nuestros días”.⁴³ La tradición religiosa mesoamericana se refiere tanto a tradiciones que se practicaron en la época prehispánica en el área cultural mesoamericanas hasta aquellos elementos que se practican y nada tienen que ver con la influencia judeo-cristiana.

En cambio *Tradiciones religiosas indígenas coloniales* se refiere prácticas que sufrieron transformaciones con la llegada de españoles y cada región, cultura o lengua y llevó a cabo los procesos de resistencia, acoplamiento y en muchas ocasiones la mezcla de ambas creencias.

Con *tradiciones religiosas mesoamericanas* buscamos rastrear el núcleo duro de la tradición que ha permitido que las sociedades mesoamericanas, en este caso, p'urhepecha viva, perviva y sobreviva hasta nuestros días, o cuando menos vemos algunas de sus reminiscencias. Como tradición que se resiste a desaparecer.

Retomando las preguntas de Agustín Jacinto Zavala, especialista en filosofía japonesa, preguntó: ¿Llegará algún día que regrese la religión p'urhepecha antigua? En ese momento nadie respondió y la pregunta quedó en mi memoria. La misma pregunta

³⁸ René Acuña, (Editor) *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán*. UNAM, México. 1987.

³⁹ *Relación sobre la residencia de Michoacán [Pátzcuaro] hecha por el padre Francisco Ramírez*. Michoacán 4 de abril de 1585 (Apud Zubillaga, Félix S).

⁴⁰ Maturino Gilberti. *Vocabulario en lengua de Mechoacán*. El Colegio de Michoacán, Fondo Teixidor, Zamora, Mich., 1997. [Transcripción de Agustín Jacinto Zavala, revisión de Benedict Warren].

⁴¹ Juan Baptista de Lagunas. *Arte y Diccionario con otras obras en lengua de Michoacán*. Fimax publicistas Editores, Morelia, Michoacán, México. 1983 (introducción histórica con apéndice documental y preparación fotográfica del texto, por J. Benedict Warren).

⁴² *Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán*. Tomo I Español-Tarasco, Tomo II Tarasco-Español. Fimax Publicistas. Morelia, Michoacán, México. 1991. (Introducción, paleografía y notas de J. Benedict Warren)

⁴³ Alfredo López Austin. *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas. México. 1998. (Colección textos. Serie Antropología e historia antigua de México: 2), p. 22.

acepta que la religión antigua ya no existe, se fue y ya no se practica. ¿Cómo saberlo? Poco a poco me doy cuenta que la sociedad se explica siempre viéndolo desde la perspectiva católica, pero no desde las formas espirituales nativas, como lo muestran las investigaciones de Félix Báez-Jorge. *En torno a la noción de lo sagrado en la cosmovisión mesoamericana*. Instituto de Investigaciones Histórico-sociales. Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver, México. 2008. Cuaderno de trabajo. Félix Báez-Jorge. *Los oficios de las diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)* Universidad Veracruzana. Xalapa, Ver, México. 2000. Félix Báez-Jorge. *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*. Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver. México. 2013. Prologo de Luis Millones. O como se observó en la reunión de *Pomacuarán*, Municipio de Paracho, Mich., el domingo 09 de marzo 2014 cuando los sacerdotes difundieron dos textos: “Sociedad p’urhepecha prehispánica y su relación con los dioses” y “Organización de la Sociedad P’urhepecha” de la obra *La justicia y el fuego. Dos claves para leer la Relación de Michoacán* de Claudia Espejel (T.I. pp. 315-316) y (T-II pp. 300-330) respectivamente. Con estos se muestra que hay interés por conocer la religión antigua.

O sea, se trata de entender aquel carácter religioso de los antiguos michoacanos. Pero en la marcha de nuestra indagación nos damos cuenta que el tópico de religiosidad (o religioso) ha sido parcialmente estudiado y que para avanzar en la interpretación y comprensión se tuvieron que consultar fuentes primarias y secundarias. En las fuentes primarias se puede ver la participación de nativos en su elaboración la cual fue activa. En dichas fuentes, en especial la *Relación de Michoacán*, se reflejan elementos de profunda tradición, esto es, aspectos que la sociedad venía practicando desde antes de la llegada de los hispanos; que luego viejos y sacerdotes se las dictaron a fray Jerónimo de Alcalá para que las pusieran por escrito en caracteres latinos en la *Relación*. El que se haya escrito con el sistema logo-silábico no quiere decir que sean producciones creadas al momento de escribirlas, por el contrario reflejan cuestiones de larga tradición cultural.

En las fuentes primarias se hace una lectura endógena. Lectura que es un punto de vista más, consecuentemente no se escapa de la crítica. En la interpretación de datos

aplicamos la *observación de segundo orden* que propone Alonso de Mendiola,⁴⁴ esto es, hacer observaciones de aquello que los religiosos europeos observaron, escribieron y describieron a la sociedad que tenían frente a sus ojos. ¿Por qué las miraron como las miraron? ¿Por qué interpretaron como lo interpretaron? Cambiamos la lectura, es decir las negaciones las pusimos en afirmaciones, de éste modo encontramos la religiosidad en el *Yrechequa*. Era además una forma de expresión verbal del p'urhepecha antiguo.

Como parte del proceso de resistencia ese núcleo duro no quiere desaparecer, la vemos en las prácticas festivas donde el escenario es idóneo para observarla, es la tradición ideológica, en consecuencia es material intangible. Es esto lo que nos ayuda a dar pasos para lograr el entendimiento de esa realidad, poniendo, al mismo tiempo, en tela de juicio y dimensionando los diferentes estudios que sobre la sociedad se ha hecho hasta nuestros días, pero poniendo énfasis en la fiesta como una manifestación de lo que está más enraizado en todas las comunidades cuando se celebra la fiesta patronal. Es, por lo tanto, un ir y venir en el tiempo, en ocasiones dando saltos inusitados todo con el afán de comprender el presente a partir del pasado y comprender el pasado a partir del presente. Es así como el estudio se lleva a cabo con fuentes etnográficas, como un elemento más de información.

Diferenciamos “religión” con “religiosidad” con el afán de llegar a comprender la religiosidad y lograr a entender que *caxumbequa* engloba la religiosidad. Es decir ser religioso es una cualidad de ser *caxumbeti* como un matiz, pero no es lo único. O sea la *caxumbequa* como valor propio de la cultura se sobrepone a la religiosidad.

El estudio de la religiosidad partió también de reconocer el carácter liberal de *Tucupacha-Curícaveri*. De reconocer que hubo una especie de “convenio” entre dioses y humanos donde ambos (dioses y humanos) se necesitan mutuamente para su existencia. Los dioses necesitan de los hombres para sean llamados, venerados y dados de comer por eso se comunican con los humanos por varios modos y medios como los sueños, las visiones y las apariciones. Y los humanos también necesita de los dioses para explicarse su propia existencia por eso se comunican con los dioses a través de *parandi* (o la ofrenda). Los humanos hacían casi todas las cosas en el nombre de los

⁴⁴ Alonso Mendiola. “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado” en: *Historia y grafía* No. 15. Universidad Iberoamericana. México, 2000.

dioses, por ellos trabajaban, por ellos se sacrificaban, por ellos luchaban, a nombre de ellos se casaban, en su nombre hacia las fiestas: es decir muchos de los actos sociales estaban muy íntimamente relacionados con la manera de concebir a las divinidades. Podemos afirmar que se trataba de una sociedad teocrática. Tanto los nobles como la gente común practicaban juntos las mismas ceremonias y las mismas creencias en torno a sus dioses.

Entiendo por liberal lo siguiente: es una creación humana, es benévolo porque da beneficios y da mercedes, es decir escucha las peticiones y exige se cumplan las promesas, pero cuando se incumplen castiga.

La *liberalidad* era practicada tanto por nobles como por la gente común. Y en este sentido es fácil imaginar que lo que pensaban y hacían todo estaba conforme a la voluntad de los dioses.

En este estudio hay aspectos de religión que marcan las relaciones de poder entre los nobles y la clase común. Pero falta escudriñar más a fondo cada uno de los elementos que hemos dejado para futuras investigaciones en donde quizás se pueda hilvanar el nombre de un dios tutelar con los sitios arqueológicos, relacionar el nombre del sacerdote y las fiestas, ritos y ceremonias que presumiblemente le tenían por observancia. Se puede partir del significado de un dios particular, comprender sus funciones, sus atributos y características en el conjunto de los otros dioses, relacionarlas con el o los sacerdotes que le hacen reverencia, el nombre del sacerdote y las funciones que desempeña en lugares donde se realizaban los ritos y ceremonias y las épocas en que se hacen presentes lo que tiene que ver con el siglo calendárico o meses en que se hacen las fiestas. La descripción de las ceremonias ayudará a comprender los papeles de cada uno de los participantes. Si una parte es posible reconstruir, entonces es muy probable que se pueda reconstruir los demás, quizás no todos pero si la mayoría dependiendo de los datos con los que se dispone para tal empresa. Si se logra reconstruir esta parte entonces estaremos en condiciones de afirmar sobre las peculiaridades de la religión p'urhepecha en Michoacán y en consecuencia de una deimensión de la religión mesoamericana.

Cuando dimensionamos el pasado para comprender el presente y vemos el presente para comprender el pasado estamos necesariamente entrando al terreno de la tradición.

El concepto *tradición* de Shils⁴⁵ y Carlos Herrejón⁴⁶ plantean que para que se dé una tradición se requiere de varias generaciones que la hayan practicado lo que conlleva una idea del tiempo histórico. En ese devenir hay alguien que trasmite, alguien que recibe, algo que se da, algo que se recibe, el momento en que se da, los que la reciben la recrean y la vuelven a dar, el modo en que se da y los cambios que se van dando con el tiempo precisamente para otorgarle el sentido a las cosas que nos llegan ahora.

En otros textos hemos dicho que la sociedad p'urhepecha actual es el resultado de un proceso social e histórico, o sea, nada es nuevo, toda creación contemporánea se da en medio de varios factores, todo tiene una raíz. Y todo tiene un control.

De Bonfil Batalla retomo *La teoría de control cultural en el estudio de los procesos étnicos*⁴⁷ donde el autor intenta “articular grupo étnico, cultura e identidad, para desarrollar un “esquema teórico-metodológico que incluye otros conceptos”.⁴⁸ El grupo étnico se puede definir “a partir de una cierta relación significativa entre el grupo y una parte de su cultura que denomino cultura propia. Esta relación es el control cultural”.⁴⁹ “Por control cultural entiendo (dice el autor) el sistema según el cual se ejerce la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales”⁵⁰ Los Elementos culturales son: *materiales, de organización, de conocimiento, simbólicos, emotivos* (Que también pueden llamarse subjetivos). Son las representaciones colectivas, las creencias y los valores integrados que motivan a la participación y/o la aceptación de las acciones: la subjetividad como un elemento cultural indispensable. Los elementos culturales pueden ser propios o ajenos: “Son elementos *propios*, los que la unidad social considerada ha recibido como patrimonio cultural heredado de generaciones anteriores y

⁴⁵ Eduardo B. Shils. *La Tradición*. Universidad of Chicago Press, Chicago. 1981. (Traducción de Paul C. Kersey Johnson)

⁴⁶ Carlos Herrejón Peredo. “Tradición. Esbozo de algunos conceptos” en: *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* No. 59. Verano de 1994. El Colegio de Michoacán. México. pp.135-149

⁴⁷ Guillermo Bonfil. “Teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”. En: *Anuario Antropológico* No. 86. Universidad de Brasilia/Tempo Brasileiro. 1988.p. 4

⁴⁷ *Ibid.* p. 5

⁴⁸ *Ibid.* P.5.

⁴⁹ *Ibid.* p.5

⁵⁰ *Ibid.* p. 5

los que produce, reproduce, mantiene o transmite, según la naturaleza del elemento cultural considerado”.⁵¹ “Inversamente, son elementos culturales *ajenos* aquellos que forman parte de la cultura que vive el grupo, pero que éste no ha producido ni reproducido”.⁵²

Elementos Culturales	Decisiones	
	Propios	Propias
Ajenos	Cultura AUTÓNOMA	Cultura ENAJENADA
	Cultura APROPIADA	Cultura IMPUESTA

Cultura autónoma. La agricultura milpera tradicional. El derecho consuetudinario y las acciones de la vida doméstica. *Cultura impuesta.* La enseñanza escolar. Las actividades religiosas, medios de comunicación externos. *Cultura apropiada:* empleo cada vez más generalizado de instrumentos y aparatos de producción externa, que se ponen al servicio de acciones propias: las grabadoras de casetes para registrar, conservar y repetir la música local; las armas de fuego empleadas en la cacería; los diversos motores, etc. *Cultura enajenada:* “son elementos que forman parte del patrimonio cultural del grupo pero que se ponen en juego a partir de decisiones ajenas. La enajenación de recursos materiales podría ejemplificarse cuando un bosque comunal es explotado por una compañía maderera externa al grupo. La folklorización de fiestas y ceremonias para su aprovechamiento turístico sería un caso en el que elementos de organización, materiales, simbólicos y emotivos propios, quedan bajo decisiones ajenas y, en consecuencia, forman parte del ámbito de la cultura enajenada”.⁵³

La cantidad de fiestas, peregrinaciones, etc. hacen que Bonfil Batalla se refiera sobre las actividades religiosas como de *cultura impuesta*, si tales actividades son vistas desde la óptica del catolicismo. Si vemos desde el enfoque religioso aceptaremos que el culto a los santos patronos en las comunidades p’urhepecha está regida por un calendario sobre la vida de los santos. Si bien buena parte de las actividades son en honor al santo patrón también es verdad que en la práctica social está muy presente el pensamiento y la idiosincrasia de la gente. Pensamiento que viene de muchos años atrás. Dentro de esas prácticas vemos reminiscencias del pensamiento nativo. Pero sobre todo vemos que el pasado es desconocido por la mayoría de las personas.

⁵¹ *Ibid.*p. 7.

⁵² *Ibid* P. 7

⁵³ *Ibid.*p. 8

En el Michoacán antiguo se reconoce un gobierno, una organización social con estratos sociales, una jerarquía de poderes y hasta un Estado Tarasco con una economía fuerte y un ejército que se enfrentaba a otros pueblos, si había todo esto es fácil pensar que para que hubiera todo eso debió haber una espiritualidad (o religiosidad) muy fuerte que permitía estar más o menos unidos. Es decir la religión y la política son elementos claves para el desarrollo de esas sociedades. De política, clases sociales y Estado Tarasco se sabe mucho mejor, pero sobre religión o religiosidad se tienen noticias de que era muy religioso, por eso nos preguntamos. ¿Cómo era la religión prehispánica entre los michoacanos? ¿Cómo se comunicaban con sus dioses? ¿En qué ámbitos de la vida social se podría ver con más nitidez la religión o prácticas de religiosidad? Son preguntas que pretende responder este trabajo.

Se ha dicho que los antiguos pobladores fueron profundamente religiosos y aquí pretendemos constatarlo, tratando de esclarecer el sentido religioso o el carácter de religiosidad. El proceso para llegar a ello es mediante el conocimiento de las relaciones dios-hombre, hombre-dios, y la relación hombre-hombre para entender cómo practicaban la religiosidad; ésta entendida como la práctica humana en donde los hombres buscan relacionarse con sus dioses, donde el sacrificio del *parandi* es una ley que debe ser cumplida: En donde “traer leña para quemar en los cúes” y en “dar de comer a los dioses” -frases incluidas en la *Relación de Michoacán*- se vuelven mandamientos para los humanos. En todas estas acciones está el carácter del ser *caxumbe* lo que rige la vida social y divina, para llegar a ser un hombre.

Una civilización que convive con la naturaleza y se relaciona con el medio ambiente desarrolla una espiritualidad,⁵⁴ pues es una forma de manifestar su idiosincrasia y su actitud ante la vida y la relación con sus propias divinidades. Dicha religiosidad/espiritualidad es un modo de ser y explicar los hechos naturales y lo que el medio le proporciona. Podemos decir que se manifiesta en ritos, ceremonias y fiestas que sirven como mecanismo de comunicación con sus divinidades; generando una tradición religiosa, que en muchas ocasiones está permeada por relaciones interétnicas.

⁵⁴ Para efectos de este trabajo preferimos llamarla “religiosidad”.

Hay comunicación mutua entre dioses y humanos; los dioses se comunican con los humanos a través de sueños y apariciones, piden ser atendidos y a cambio ofrecen mercedes y bienes, les proporcionan mujeres, casas, bezotes, alimentos, etcétera. Con ello se ordena a los *acha* señores (nobles) a ejercer la “liberalidad” en la vida política. Los nobles la ejercen casi plenamente y la gente común obedece y atiende el llamado; de este modo, la organización social y el trabajo son destinados a dar servicio a los dioses y a los hombres. Los productos entregados, bienes y servicios, eran en primer lugar primicias para la ofrenda y fiesta de los dioses.

Los *acha* señores que recibían la comunicación de los dioses actuaban en consecuencia, y en su acción de servicio, mostraban una creencia y una forma de comportarse en la vida real o sea ser *caxumbeti*. Por eso, casi siempre hablaban de que los dioses así lo querían, en este esfuerzo de quedar bien con los dioses surgen dos mandamientos: dice la RM “Traer leña para quemar en los cúes” y “dar de comer a los dioses”. El primer mandamiento tenía como fin máximo mantener el fuego siempre encendido, porque el fuego era el mismo dios *Curícaveri* ante los humanos. Ante él hacían peticiones y él daba anuencia a todo y los ritos y ceremonias se hacían alrededor del fuego. En el segundo mandamiento se trataba de hacer el sacrificio a través del *parandi* que es la ofrenda, los hombres tenían la obligación de dar de comer a los dioses. El *parandi* incluía muchas actividades, pero el sacrificio de los esclavos cautivos en las guerras era, al parecer, la parte más importante. Hasta aquí la tentativa de mostrar la *caxumbequa* trascendental.

Después de la relación entre dioses-humanos y humanos-dioses llegamos a la relación de hombre-hombre, o sea las relaciones sociales a partir de su forma de ser, y eso nos lleva a saber cómo era la vida de los antiguos p’urhepecha y su religiosidad abarca muchos ámbitos de la vida cotidiana: en el gobierno, en el matrimonio, en la elección de gobernantes, en la guerra y en las ceremonias. Una forma de mostrar la capacidad innata del poder divino y social era tener en su poder al mismo dios o un pedazo de él, que estaba representado por una obsidiana negra envuelta en lujosas mantas y pellejo de venado.

También buscamos comprender las implicaciones de las relaciones sociales en su sentido originario. El gobierno es un acompañamiento que se observa en los mismos

dioses y los hombres, en los nobles con la gente común, gobernar es tener la obligación de acompañar en la vida. Esto, desde luego da un giro a las afirmaciones que se han dicho respecto a la organización social y política. Se había dicho que el gobierno era teocrático, militar y judicial y que las decisiones recaían en la figura del *Yrecha*, ahora vemos que efectivamente sí es un gobierno teocrático, pero las decisiones fundamentales son discutidas y consensadas en reuniones de consejo donde los señores de las provincias y fronteras, que acompañan en el palacio, entran a consultarse mutuamente, precisamente practican lo mismo que los dioses hacen en sus concilios. La *Caxumbequa* trascendental desciende al ámbito social.

La expresión que los p'urhepecha aluden en cualquier momento: '*Nombema ísku úkuarhesinti, íámidu ampe tata diosiri sésequa himboesti*' o sea "Nada ocurre por sí mismo, todo es por la voluntad de los dioses" es una expresión contemporánea, que se escucha entre los p'urhepecha como algo normal en situaciones difíciles por las que se atraviesa en la vida. Cuando no hay explicación de los acontecimientos raros o cuando se quiere decir que no está en manos del hombre controlar la situación. A esta idea comúnmente no se le da importancia y sólo adquirió sentido, cuando la misma idea es reflejada en las fuentes etnohistóricas. Por ejemplo: "Los dioses probaron de contradecir esta mutación y en ninguna manera los consintieron hablar: '*sea así, como quieren los dioses*'".⁵⁵ O este otro: "Díjoles el cazonci: '*sea así, viejos, como lo quieren los dioses, bien lo supo mi padre y aunque él fuera vivo, ¿Qué había de decir el pobre?*'.⁵⁶ Estas referencias nos hacen pensar que con cierto matiz el pensamiento se mantiene y funciona en la actualidad.

Hay una diferencia de fondo, mientras las referencias antiguas eran para los distintos dioses, es muy probable que en la actualidad al referirse a los dioses se dirijan o bien a los santos patronos, como resultado del proceso de enseñanza de los evangelizadores o quizás se refieren a los dioses prehispánicos. Si esto fuera cierto nos lleva a admitir cierta reminiscencia de un pensamiento antiguo que hoy se sigue

⁵⁵ Jerónimo de Alcalá. *Relación de Michoacán*. 2000. P. 644.

⁵⁶ *Ibid.* P. 660.

expresando de una u otra manera. Por eso las sectas religiosas como los testigos de Jeova se manifiestan contra las fiestas a los santos patronos.⁵⁷

La anterior idea es un punto que nos hace pensar que los antiguos viejos que aprovecharon la oportunidad cuando fray Jerónimo de Alcalá pidió informe para mandarlo a España, hubo ahí dos intenciones: la necesidad de informar a las autoridades de España sobre las ceremonias, ritos y población de los indios Michoacanos, para que supieran lo que los castellanos habían encontrado en estas tierras. Y una segunda intención, aún poco explorada, corresponde a la profunda visión que tuvieron los viejos y sacerdotes indígenas que al ser interrogados sobre las costumbres y tradiciones, contestando no solamente lo que les fue preguntado, sino que abarcaron otros temas para dejar plasmadas sus antiguas tradiciones. Suponemos que lo hicieron en su propia lengua p'urhepecha y fue el fraile Jerónimo de Alcalá quien la tradujo al castellano, respetando las formas expresivas del p'urhepecha como él mismo explica; en ese sentido redactó, corrigió y sistematizó las ideas recogidas para hacer la obra. Pienso que por eso insiste en el prólogo, que él fungió más como “intérprete” de ese conjunto de rapsodias. En esas narraciones los viejos y sacerdotes indígenas dejaron plasmada su propia visión de aquello que la sociedad venía practicando desde antes de la llegada de los castellanos. Podemos plantear que en ellas dejaron sus tradiciones y costumbres que practicaban desde mucho antes y por qué no decirlo, dejaron la *caxumbequa* como una práctica real. Aunque requiere aclarar que la lectura a la fuente es entre líneas para interpretar las ideas porque no está explícita. Sólo así y no de otro modo podemos entender por qué Fray Jerónimo de Alcalá encontró sólo la virtud “liberal” del dios principal, *Curícaveri*, de los señores (nobles) y de la gente común. Aspecto que no se ha tomado en cuenta de manera seria para encontrar sus implicaciones en la interpretación de esta fuente, lo cual indica que había en el pensamiento p'urhepecha una especie de convenio entre los dioses y los humanos, los humanos necesitaban del servicio de los dioses y los dioses necesitaban de los humanos para seguir existiendo.

Pensamos que estas narrativas reflejan la forma de pensar sobre todo de los aspectos inmateriales o intangibles; y éstos son difíciles de quitar de tajo, también

⁵⁷ En un muro en la salida de Aranza, Municipio de Paracho, Michoacán, estaba escrito: *¡Cristianismo sí santismo no!* Es probable que la hayan escrito los miembros de sectas protestantes, que luchan por anular a los santos.

suponemos, que en plena época colonial se continuó con las narraciones y algunas de sus prácticas, muy probablemente a escondidas en sus propios espacios rituales o en la clandestinidad para no ser vistos y descubiertos, porque la Inquisición, los curas, los frailes y castellanos los acechaban. Esas tradiciones y costumbres fueron guardadas en la memoria colectiva de aquella sociedad, tanto en la capital Tzintzuntzan como en todo el *Yrechequa* o territorio de Michoacán, según se desprende de las *Relaciones geográficas del siglo XVI*.

Podemos decir que los estudios se han centrado más por la primera intención, dentro de ella Jean Marie Le-Clézio propone que “sólo el profundizar los estudios del texto y el trabajo de reconstrucción del escrito original del *petámuti* en lengua tarasca, permitirán restituir a la *Relación de Michoacán* su integridad y otorgarle su verdadero lugar en el imperio de las obras de arte universales”.⁵⁸

Mientras el esfuerzo de traducir el texto al p’urhepecha se emprende, me atrevo a sostener que no hay una “verdad” única en las narraciones. Lo que sí hay son interpretaciones diversas desde enfoques e intereses distintos, desarrollados en diferentes estudios.

A la *Relación* se le ha estudiado desde diferentes campos: la semiótica por Herón Pérez; como literatura universal por Jean Marie Le Clézio; el aspecto de las clases sociales, como los trabajos de Agustín García y Carlos Paredes; el discurso del *petámuti* como el de Moisés Franco; estudios sobre las imágenes de Hans Roscamp, Cintya Stone y Francisco Miranda; Angélica Afanador que estudia el árbol genealógico; o las ceremonias y ritos como los de Patricia Beltrán, o como los estudios de lingüística de Cristina Monzón, cuando estudia la etimología de los nombres de los dioses. Los mitos de José Corona Núñez y María Isabel Terán, o como los estudios de Claudia Espejel a partir de dos claves: la justicia y el fuego para lograr su interpretación. Las interpretaciones han sido muchas y diversas, por eso decimos que la *Relación de Michoacán* se ha interpretado desde distintas disciplinas buscando los propósitos mencionados, las clases sociales, la economía, la literatura, la semiótica, la

⁵⁸ Jean. Marie G. Le Clezio. “Universalidad de la Relación de Michoacán”. en: Jerónimo de Alcalá. *Relación de Michoacán*. Estudio introductorio Jean-Marie Le Clezio. Premio Nobel de Literatura. El Colegio de Michoacán. México. 2008. P. xxxii.

antropología, la historia, los mitos y presagios, etcétera. Todos estos estudios aportan algo a su interpretación, para un mejor conocimiento del pasado.

Nuestra interpretación es desde el enfoque de las tradiciones y costumbres que dejaron plasmadas, aplicando un enfoque multidisciplinario entre la lingüística y la historia. En el primer capítulo hice una profunda revisión de fuentes lingüísticas y en el segundo reviso las fuentes etnohistóricas. De este modo tenemos una visión del pasado.

Jean Marie Le-Clézió,⁵⁹ dice que la *Relación de Michoacán* es comparable con las grandes obras literarias del mundo y la considera joya literaria que refleja la enorme capacidad de manifestar el pensamiento cultural. Y en la misma línea Francisco Miranda,⁶⁰ propone considerarlo como “Monumento literario” con la idea de que son los sacerdotes indígenas y los linajes los que colaboraron en su preparación. En esta interpretación pone a pie de nota los trozos que considera son comentarios de Alcalá. En este caso, se entiende que la presencia de los *uacúsecha*, *uanacace*, *zacapu hireti*, *zinzambaniecha*, *eneani*, *uetamecha* y otros quienes tienen poca participación en las narraciones, sólo mencionan la coexistencia de dichos linajes, esto nos conduce a afirmar que la versión de la obra y su traducción al castellano es *uacuscehacentrista*, además había grupos diferenciados como los nahuas, los otomíes, los tecos, etcétera.

El interés por saber la identidad del autor de la *Relación de Miochoacán* ha sido motivo de reflexión de varios estudiosos. Francisco Miranda⁶¹ da por hecho que Alcalá es el autor pero resalta mayor importancia a informantes considerando la obra como colectiva de nativos. Por su parte Benedict Warren aportó importantes datos para identificar al autor, dando pistas para considerar que fray Jerónimo de Alcalá queda como probable autor. Sus planteamientos fueron primero a manera de pregunta, después quita la interrogación y la pone en afirmativo, dejando que fray Alcalá quede como autor. Ante este hecho Rodrigo Martínez⁶² da por consumado y no debe discutirse más.

Nosotros retomamos el tema para hacer de fray Jerónimo de Alcalá no sólo autor, sino además compilador, intérprete y traductor. Nuestra base es el trasfondo de la

⁵⁹ *Ibid.* P. xv.

⁶⁰ Jerónimo de Alcalá. (Recopilación y traducción) *Monumentos literarios del Michoacán prehispánico*. Ed. Palenque, Morevallado. Morelia, Mich., México. 2000. (Presentación, selección y edición de Francisco Miranda).

⁶¹ Jerónimo de Alcalá. (Recopilación y traducción) *Monumentos literarios...Op.Cit.*

⁶² Rodrigo Martínez *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la “ciudad de Mechuacán” 1521-1580*. CONACULTA, INAH. México. 2005.

cosmovisión de los informantes y a partir de nuestra lectura observamos con claridad que es el pensamiento nativo que Alcaá compiló de varios *acha*, interpretó la información que le fue dada y él mismo observó y tradujo al castellano para que fuera entendible por las autoridades de España. De ahí que el mismo Alcalá manifiesta en más de una vez su papel de intérprete con lo que pone en primer plano lo que le fue informado.

Los sacerdotes y viejos indígenas dictaron sus tradiciones y sus costumbres y llama la atención esta forma de interpretarlas, porque queremos saber qué es lo que los sacerdotes nativos informaron. Aunque generalmente los religiosos europeos les negaron virtudes al calificarlos de idólatras, paganos que se embriagaban y esta era una mera justificación para que sus acciones fueran invalidadas; sin embargo, esa negación no coincide con las descripciones que ellos mismos dejaron plasmadas. Ya hemos dicho líneas arriba que fray Jerónimo de Alcalá, al encontrar la “liberalidad” como virtud del dios principal, de los nobles y de la gente común y que estas descripciones reflejan un modo de ser del hombre, un modo de comportarse ante sí mismo, ante la sociedad, y una forma de relacionarse con las divinidades. Este modo de ser es lo se conoce en p’urhepecha como la *caxumbequa* y de ello nos ocupamos en este trabajo.

Ofrecemos una lectura desde los saberes de la propia experiencia en la vida de la comunidad, es decir, buscamos las posibles relaciones de las antiguas prácticas y las actuales costumbres, porque nos ha llamado la atención sobre todo lo que fray Jerónimo de Alcalá preguntó ¿cuáles eran las costumbres buenas y malas que los michoacanos tenían?⁶³ Informó a su señoría de las costumbres para “las fortalezas riéndolos por lo bueno que en su tiempo tenían y apartando lo malo que tenían”.⁶⁴

1.1. Religiosidad y *caxumbequa*

La forma de relacionarse con los semejantes y con las divinidades es originada por una visión del mundo manifestada socialmente. De tal manera que la religión es un producto creado por el hombre y el sentir colectivo -religiosidad- es lo que pretendemos describir en las siguientes líneas. Por religiosidad entendemos aquí el conjunto de acciones y prácticas que son motivadas por creencias de hombres nobles y gente común. Este

⁶³ Jerónimo de Alcalá. *Relación de Michoacán*. 2000 p. 326.

⁶⁴ *Ibid.* P. 327.

conjunto de acciones y prácticas son originadas por la forma en que entendían y concebían a sus dioses, al estudiar la religiosidad visualizamos cómo los dioses se relacionaban con los hombres y cómo los hombres se comunicaban con sus dioses. En esta relación dios-hombre y hombre-dios había por decirlo así, una especie de acuerdo pues ambos se necesitan mutuamente para coexistir. Los dioses necesitaban de los humanos para que les dieran de comer a través de muchos sacrificios; a su vez los hombres necesitaban de los dioses para pedirles que les fueran dados bienes, servicios y mercedes para seguir siendo señores. Sólo queda pendiente saber cómo eran las relaciones humanas entre los pobladores del *Yrechaqua*, es decir, la relación del hombre-hombre, para indagar cómo era la religiosidad en el sentido social. Resulta interesante saber que, dato tras dato, nos indicaba que estábamos frente un tipo de hombre que actuaba de cierta manera ante sus semejantes; estos eran comportamientos que la sociedad y los dioses habían trazado: la *caxumbequa*. El conjunto de los hombres se comportaba con ciertas reglas, nobles y gente común tenían por regla la *obediencia*.⁶⁵

La *caxumbequa* la hemos oído desde la infancia, pero no nos dábamos la oportunidad de repensarlo, por tanto la idea que teníamos de *caxumbequa* era un tanto vaga, pero se asociaba con la idea de “bueno”, “ser honrado”, “ser respetuoso”, “hablar bien” y “portarse bien” entre muchos otros valores. Después hacíamos intentos por pensar la categoría, pero la *caxumbequa* se perdía entre muchas otras etno-categorías como ‘*jarhop’erakua*’ (ayuda mutua), ‘*janhanharperakua*’ (respeto). Los primeros intentos de reflexión daban como resultado un conjunto de valores sin ninguna jerarquización ni clasificación.

Ciertamente el concepto *caxumbe* no aparece explicitado en la *Relación de Michoacán* muy probablemente porque no la alcanzaron a ver con nitidez o porque no creyeron pertinente resaltarlo, pues de lo que se trataba era de negar sus valores. Pero esta ausencia se suple por una rica información lexicográfica en Vocabularios de la misma época. *Caxumbequa* no se menciona en las fuentes etnohistóricas pero con la descripción muestra que estaba ahí. Es evidente que se describió un tipo de personalidad de los antiguos pobladores y que en muchos casos los p’urhepecha lo reclamaban en

⁶⁵ La “obediencia” había sido detectada como una de las características por Herón Pérez “La estructura de gobierno según la *Relación de Michoacán*. Ensayo de lectura semiótica”. En: *En Pos del Signo. Introducción a la semiótica* El Colegio de Michoacán. 3ra edición. México. 2009. Pp. 339-367.

cada momento. A decir de Jacinto Zavala *Cashumbikua*⁶⁶ se traduce como: la cortesía, buenas maneras, buena educación, etcétera, designa por implicación al que sabe comportarse en la sociedad p'urhepecha de acuerdo a las enseñanzas de los mayores".⁶⁷ Nosotros ya hemos indicado que *Caxumbequa* es intraducible en una sola palabra castellana, por lo que no nos atrevemos a hacerlo aquí.

Los antiguos pobladores de Michoacán forjaron el temperamento de un tipo de hombre que tuviera la capacidad humana de servir, en primer lugar a los dioses; por ellos luchaban, trabajaban, y la vida tenía sentido, hacían guerras en su nombre y sacrificaban a los esclavos para cumplir con sus dos mandamientos. La organización social, los empleos, los tributos, las fiestas, las ceremonias y los rituales se hacían con el fin de estar en comunicación con sus divinidades. Si todo esto se hacía entre todos los linajes que integraban la sociedad, es evidente que la *caxumbequa* estaba en su conciencia, los p'urhepecha de entonces la vivían, la buscaban, la deseaban. Los antiguos pobladores tuvieron plena conciencia de este valor, por eso la impulsaron y ejercieron en su vida práctica. Desde la antigüedad la *caxumbequa* ha sido constituida como un modo ser de los p'urhepecha, por eso la reclamaban, la exigían y la promovían.

Caxumbequa la entendían, vivían y reclamaban los adultos y los niños eran educados bajo los parámetros divinos y sociales. Los responsables de mantener esta tradición eran los miembros de la familia y por familia se entiende, en su sentido más amplio padres, hermanos mayores, tíos y abuelos. Todos observaban la formación de ese carácter y personalidad tanto en el comportamiento físico como verbal. Esta acción era evaluada por los pobladores de la comunidad, es decir por la sociedad, porque se daba en la familia, por eso se habla de buena crianza, de una educación propia; y en ese proceso formativo se forjan los valores de respeto y el carácter cortés de la persona, y estos comúnmente se manifiestan en el modo de hablar con elegancia y reverencia y en el modo de conducirse hacia los demás con ciertos patrones avalados y bien vistos por la comunidad.

Caxumbequa, como dijimos, es un modo de ser del hombre, por lo que trastoca casi todos los ámbitos de la vida p'urhepecha y se manifiesta en el comportamiento

⁶⁶ *Cashumbikua* es lo mismo que *Kaxumbequa*.

⁶⁷ Agustín Jacinto Zavala. *Mitología y...Op. Cit.* P. 104.

corporal tal como lo describe Agustín Jacinto,⁶⁸ la formación humana individual se da en la familia, son los padres quienes dan y forman un tipo de personalidad en el niño, lo que implica acoger un estilo en la familia; lo que lleva a crear y desarrollar comunicación permanente en formas de comportarse ante sí y ante los demás hasta formar la personalidad recibida de sus mayores. Lo interesante es que también la vemos en las fuentes etnohistóricas y lexicográficas (diccionarios), se habla de una buena crianza.

Un caso ilustrativo es la formación que recibió Taríacuri por parte de los sacerdotes quienes nunca dejaban de aconsejarlo, sobre todo se lo mostraban en la práctica. Esta formación humana se ejerce y se actúa en la vida cotidiana, en las relaciones interpersonales en donde se manifiesta por decirlo así, la obediencia tanto a los mayores como a los semejantes y a las divinidades; en la vida cotidiana como en el contexto de fiesta, ceremonia o ritos (de iniciación).

La *caxumbequa* también la podemos percibir cuando el hombre se relaciona con la naturaleza, el cuidado a los animales, a las plantas curativas y a los minerales. También con los movimientos de los astros: sol, luna, tierra que afectan la vida y otros elementos como las hierbas y plantas que el hombre utiliza para alimentarse y para curarse de los males que siente.

Como seres humanos tenían en sus haberes las transgresiones, es decir el incumplimiento de los deberes ante sí mismos y ante los demás, se violentaba la *caxumbequa*, había los no *caxumbeti*, aquellos que desobedecían las reglas. De modo que los males eran ocasionados por él mismo, pero también un mal comportamiento ante la sociedad y ante la naturaleza o ante los dioses. En este sentido va mucho más lejos la manera como se relacionaban con las divinidades -dioses y diosas- que estaban en la mente de la persona y de la sociedad en general. Es así como decimos que la *caxumbequa* se manifiesta también en la manera de concebir a sus divinidades y de ahí surge un modo de comportarse en la vida cotidiana y ante todo la manera como se da el servicio a los dioses y a la gente con quienes comparte la vida.

Los estudios han dicho que los p'urhepecha fueron profundamente religiosos y que eran muy obedientes. “la Sociedad p'urhepecha desde la antigüedad ha puesto énfasis en quien sabe cómo comportarse, el que es una persona de bien es generoso, es

⁶⁸ Agustín Jacinto Zavala. *Mitología y... Op Cit.*

munificente, podríamos decir que es un “disparador”.⁶⁹ A esto en la *Relación de Michoacán* le denominan ser “liberal”,⁷⁰ por lo que esto está ligado con la ‘*cashumbikua*’ en el aspecto de recibir bien al visitante, porque tenían profundo respeto a los dioses, los adoraban y veneraban, pero al mismo tiempo trataban bien a los hermanos de carne y hueso, con quienes se compartía la vida y las necesidades. Esto es actuar de acuerdo a la *caxumbequa* y sólo así adquiere sentido el comentario de Higinio Serrano Cartagena⁷¹ cuando me dijo: “¡La *caxumbequa* se vive, maestro!”

La manera como se cría y educa desde temprana edad se refleja en la forma de pronunciar “*cashumbeti*”, es decir con un tono especial, con elegancia suave, casi en secreto, con mucha elocuencia y semántica cubriéndose la boca. La forma de saludar con la punta de la mano, saludar de mano a todos los presentes, dirigirse con un “usted”, con reverencia. Quitarse el sombrero simbólicamente equivale a mostrar respeto, sobre todo en momentos ceremoniosos y festivos, en una visita normal, cuando sale a la calle se dirige una palabra o una pregunta sobre los últimos acontecimientos, pero no abren la boca, casi se dice entre dientes. Y se sube el tono del habla por eso las palabras se vuelven más agudas. “Quienes tienen fama de hablar mejor el idioma son aquellos que saben utilizar las formas elegantes en la expresión verbal ceremonial y saben expresar de manera más exacta sus pensamientos o sentimientos utilizando los variados recursos que el idioma le ofrece al permitirle aglutinar la combinación de raíces verbales para producir nuevas expresiones”.⁷²

La postura de sentarse del hombre y la mujer. La mujer se sienta sobre las piernas después de hincarse, el hombre en cuclillas. Al estar de pie, flexionando las rodillas, no fijo sino flexible, inclinar el cuerpo hacia adelante al andar y la mujer camina detrás del hombre. Al bailar o al bailar (los viejitos, por ejemplo) se flexionan las rodillas para hacer los movimientos con soltura y no cansarse. También hay distanciamiento en el contacto físico entre hermanos y hermanas, entre primos y otros parientes, el contacto físico varía entre sexos y edades. El contacto sólo está permitido a

⁶⁹ Agustín Jacinto *Mitología y Modernidad. Op. Cit.* p. 105.

⁷⁰ *Idem*

⁷¹ Higinio Serrano Cartagena es profesor bilingüe de la comunidad de Cherato, municipio de Los Reyes Michoacán. El comentario me lo hizo fuera de la exposición formal en la Feria de Conocimiento en la ciudad de Pátzcuaro, Michoacán el 15 de mayo de 2011.

⁷² Agustín Jacinto *Mitología y...Op. Cit.* p. 109.

los abuelos hacia los nietos y nietas ‘*nimakua*’. Los abuelos generalmente se muestran más comprensivos y dadivosos, proporcionan valores y tradiciones, de ese modo moldean el carácter del nieto o nieta. Las personas jóvenes no tienen contacto físico, el contacto entre padres frente a los hijos no está permitido. No hay contacto físico entre gente que no es de la comunidad. Los mayores forman y crean la regla de los contactos, el contacto físico de la mujer queda restringido al marido y a los hijos pequeños. La posición jerárquica se manifiesta en mayor distancia y con la frente agachada, o la mirada no de frente. Generalmente no se contesta al reclamo o llamadas de atención, no se va al “grano” sino que se da vuelta al tema, es un estilo discursivo aún no estudiado sólo tenemos la referencia de que los antiguos pobladores hacían preguntas negativas por afirmaciones.⁷³

Hay un respeto corporal que se traduce como armonía, no enfrentamiento. “La reglamentación de las relaciones corporales en la sociedad p’urhepecha desempeña un papel fundamental en la preservación de esa cultura”.⁷⁴ El atuendo de la mujer es importante pues el no seguir las reglas de la sociedad, deja mucho que desear. No es la combinación de colores sino el contraste de los mismos, generalmente son colores fuertes, la exageración también es mal vista. El atuendo ceremonial tiene que llegar a un punto que sea visualmente estético para el que ve y artístico para quien lo posee. El uso del alcohol en contextos sociales es requerido para cumplir un quehacer social, se considera que el alcohol está bendito, no tiene por qué hacer daño al cuerpo, se ocupa para ambientar no para emborracharse. Aunque Jacinto dice que el “alcoholismo en este contexto es ante todo la manifestación de la añoranza que sentimos de la corporalidad ceremonial o festiva, como respuesta a las frustraciones que nos ocasiona nuestra vida ordinaria por el choque entre los valores de modernidad y los valores de identidad” nosotros deducimos que la borrachera es un acto divino-social. No se toma por gusto o necesidad sino por “acompañar” a la familia que hace la fiesta, este acompañar es parte de la práctica política que se lleva a cabo, en este sentido la música y la danza son una forma de corporalidad y espíritu de la fiesta.

⁷³ Paul Kirchhoff. “La Relación de Michoacán como fuente para la historia de la sociedad y cultura tarascas” Estudio preliminar. *Relación de Michoacán*, Madrid. Aguilar, 1956, pp. XIX-XXXII.

⁷⁴ Agustín Jacinto *Mitología... Op. Cit.* p. 115.

En esta lectura vemos vinculada la religiosidad y la práctica de *ambariequa-haxequa* (religiosidad) como la manera de manifestar la *caxumbequa*. La sorpresa fue grande cuando nos dimos cuenta que los datos para describir la religiosidad resultaban cortos y pobres, el concepto *caxumbequa* es más amplio a todas luces. Ante la evidencia de que *caxumbequa* era algo más grande que la religiosidad, quisimos dejarlo posteriormente para un artículo,⁷⁵ pero en el proceso de tomar conciencia de ello, nos dimos cuenta que es precisamente la *caxumbequa* la que cubre y cobija el estudio de la religiosidad, por eso sirve como fundamento al planteamiento.

1.2. Metodología

La idea de esta investigación surgió cuando trabajamos *Diálogos sobre la Naturaleza* de Juan de Medina Plaza⁷⁶ y nos percatamos que había tradiciones y etnografía indígena en dicha obra. El contenido del *Diálogo...* es la visión europea de la naturaleza, pero expresada en lengua nativa y en ella se colaban interesantes datos para entender y conocer aquello que otros estudios no han tocado. De ahí surge la idea de que los Vocabularios y Diccionarios coloniales podrían ser fuentes para conocer el pasado. En un primero momento pretendíamos saber sobre la vida social y cultural de los p'urhepecha a partir de los vocabularios coloniales; esto cambió con el paso del tiempo. Nos dimos la tarea de conocer obras generales entre ellas las *Relaciones* que refieren el pasado michoacano. Así llegamos a la *Relación de Michoacán*, fuente por demás interesante, donde nos percatamos que el tema religioso era recurrente y no había forma de cómo separar entre lo estrictamente europeo y lo michoacano. Y en las lecturas etnohistóricas los especialistas en temas michoacanos no abordaban la religión ni la religiosidad michoacana y se concretaban en afirmar sin más explicación que “los antiguos pobladores fueron profundamente religiosos”.⁷⁷ Había material para explicar en qué consiste ese carácter religioso de los antiguos pobladores de Michoacán y así fue tomando forma. Y veíamos en los estudios introductorios de las dos ediciones magnas: la de El Colegio de Michoacán (2001) y la de España, editada por Patrimonio Nacional,

⁷⁵ Pedro Márquez Joaquín *Caxumbequa entre los antiguos pobladores de Michoacán*. MS.

⁷⁶ Juan De Medina Plaza. *Diálogo sobre la Naturaleza*. El Colegio de Michoacán, Fideicomiso Teixidor. Zamora, Mich. México. 1998. [Introducción J. Bendecit Warren, Anti-prologo Francisco Munguia y Vázquez, Prefacio y Traducción por Pedro Márquez Joaquín]

⁷⁷ Francisco Hurtado Mendoza. *La religión prehispánica de los p'urhepechas Un testimonio del pueblo tarasco*. Litografía Omega, Morelia, Michoacán, México. 1986.

Ayuntamiento de Morelia (2000).⁷⁸ En él no se menciona la importancia de la religiosidad, pero sí se estudiaban temas como la organización social, la estructura del gobierno o el Estado Tarasco y la economía a través de los tributos.

Las hipótesis secundarias son aquellas que tienen que ver con las partes internas de los capítulos, se trabajaron y proporcionaron pistas para comprender mejor el tópico, por ejemplo, los indígenas participaron en la elaboración de estas fuentes tanto en las fuentes lexicográficas como etnográficas. El contenido del *Vocabulario* de Gilberti ya se había contemplado en el *Diccionario Grande*. La información etnográfica es más rica en materia de “religiosidad”, porque los diccionarios coloniales no registran nombres de dioses y sacerdotes, en cambio reconocieron la presencia de un dios *Tucupacha* que estaba en el cielo y era hacedor de todas las cosas; también reconocieron una religión con el término *amberiequa*. En cambio tienen otros conceptos como gobierno, liberal, y sus implicaciones semánticas, las que sí permiten reconstruir la religiosidad michoacana. En este sentido, los Vocabularios sirven como fuentes de información para conocer el pasado prehispánico, aunque estuvieron vigilados para que ninguna de las creencias antiguas pasara a estas fuentes.

El cuidado que se tuvo en la edición de los diccionarios para que no se registraran noticias de religión o religiosidad antigua; sin embargo, en su elaboración se recogieron dos tradiciones lexicográficas: la de Nebrija y la de Calepino.

En el primer capítulo se presentan resúmenes de los autores y colaboradores indígenas de los diccionarios; también se busca saber las condiciones en las que se elaboraron los vocabularios. Se estudian y comparan los tres vocabularios michoacanos escritos en la época colonial y se presenta una cadena de influencias en la que se ve claramente derivada de Nebrija y Calepino. El *Diccionario Grande...* reúne las estrategias anteriores como el manejo de entradas y la comprensión de las raíces verbales de la lengua. Ciertamente no se registraron nombres de dioses ni de sacerdotes para no registrar las creencias prehispánicas, aún así, sí es posible saber en qué sentido

⁷⁸ *Relación de Michoacán*. Original conservado en la Real Biblioteca del Monasterio de san Lorenzo de El Escorial. Patrimonio Nacional, Ayuntamiento de Morelia 1999-2001. Testimonio Compañía Editorial, Madrid, 2001. Colección *Thesaurus Americae*.

se expresan los contenidos reportados, cuando los vemos en la propia lengua, la visión cambia la interpretación.

En el segundo capítulo mostramos las fuentes etnohistóricas como la *Relación de Michoacán*, las *Relaciones geográficas del siglo XVI de Michoacán*, y la *Relación de Residencia de Pátzcuaro*, (conocida también como *Códice Ramírez*). La información sobre religión y religiosidad es rica aunque dispersa a lo largo de las narraciones, la información contenida en la *Relación de Michoacán* se complementa y ratifica en otras *Relaciones*. Las prácticas de religiosidad están vivas en la segunda mitad del siglo XVI, estas Relaciones reconstruyen algunas creencias sobre el origen del hombre y sobre el universo, la vida cotidiana de los antiguos pobladores de Michoacán que es de profunda religiosidad y la historia sagrada se vuelca en la relación de los dioses.

Luego empezamos a comprender a los pioneros que se acercaron a entender la religión y seguir más o menos de cerca su evolución, los estudios que han aportado visiones muy generales de Mesoamérica. Con las *Relaciones Geográficas* y *Relación de Residencia de Pátzcuaro*, nos damos cuenta que las prácticas de adorar a *Curícaveri* Sol estaban extendidas en toda la provincia y no sólo en la capital Tzintzuntzan. También recuperamos algunas de las antiguas creencias sobre el origen del universo y la creación del hombre, dichas creencias estaban vivas en la segunda mitad del siglo XVI. Esta parte se concluye con un listado de elementos acerca de la religión que están por ahora dispersos, con la idea de que más adelante podamos hilvanarlos y comprender la religión como lo quisieron hacer Seler y Kirchoff.

El tercer capítulo, es el estudio central, comienza por recuperar el carácter “liberal” del dios principal *Curícaveri* que Alcalá observó como única virtud tanto de los dioses como de los señores y la gente común. El concepto liberal se tradujo al p’urhepecha con el apoyo de los Vocabularios, dándonos una idea básica de lo que ello implica. Primero es una creación humana, luego es benévolo porque da beneficios y da mercedes, es decir escucha las peticiones de los hombres, y exige se cumplan las promesas, pero cuando se incumplen castiga. Este modo de ser también lo viven los hombres en el mundo terrenal, porque los hombres son a la semejanza de sus dioses.

CAPÍTULO UNO

FUENTES LEXICOGRÁFICAS

“Las confusiones y errores son los mismos para los intérpretes indígenas que para los religiosos [...], unos y otros no tienen otra opción que echar mano del vocabulario que está a su alcance” *Lenguaje, Cultura Y Evangelización Novohispana en el siglo XVI*. (p. 156) Verónica del Carmen Murillo Gallegos

1. INTRODUCCIÓN

El propósito del capítulo es presentar y describir dos Diccionarios y un Vocabulario escritos en la segunda mitad del siglo XVI que ofrecen bondades y deficiencias para el tema religioso como muestra de que con estas obras se comenzó una tradición escrita del p’urhepecha; es el primer intento sistemático de reflejar la oralidad. Tomamos aquí el idioma como parte de nuestra cultura. Nos acercamos a comprender las diferencias, su aporte al tópico religioso y de mutuas influencias. El estudio pretende dar lugar a las fuentes lexicográficas para precisar con mayor nitidez, sobre el significado de las palabras y poder entender la religiosidad y el orden social desde la perspectiva de la lengua y cultura p’urhepecha. Busca justificar que la información registrada en los Diccionarios y vocabulario es la oralidad que escucharon los religiosos, y por tanto, es confiable y válida en tanto que recupera palabras y conceptos y modo de expresar las cosas y las acciones en esa época. El *Vocabulario* de Gilberti la han ocupado Seler y Kirchhoff para comprender el pasado. Ahora integramos el *Diccionarito* obra de Lagunas y el *Diccionario Grande* que deben servir para indagar información cuando se pretenda verlo desde los hablantes de dicha lengua.

Así pues el capítulo muestra como los tres vocabularios michoacanos: *Vocabulario en Lengua de Michoacán* de Maturino Gilberti (1559), El *Diccionarito* de Juan Baptista de Lagunas (1574-1575) y el *Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán* de cuyos autores desconocemos, (finales del siglo XVI), fueron elaborados en la segunda mitad del siglo XVI, sirven como fuentes para conocer la religiosidad en

el pasado prehispánico michoacano.⁷⁹ En el estudio de estos materiales tomamos en cuenta tanto defectos como bondades que las fuentes ofrecen. Con ello contribuimos, de algún modo, a la crítica de las fuentes y a la comprensión etnohistórica.

Pretendemos mostrar que la historia lexicográfica p'urhepecha es una tradición escrita que franciscanos y agustinos construyeron. En un segundo momento presentamos resúmenes comprimidos sobre la vida de los autores, en ella, consideramos siempre la formación humanista y los sitios en las que les tocó vivir en Michoacán y que les permitió conocer las variantes del habla p'urhepecha de aquella época. Comenzamos con Maturino Gilberti y su *Vocabulario en Lengua de Michoacán*, luego Juan Baptista de Lagunas y su *Dictionarito* para terminar con los autores desconocidos del *Diccionario Grande*...

¿Qué fue lo que Gilberti, Lagunas y los autores desconocidos del *Diccionario Grande*... observaron en cuanto al habla p'urhepecha? ¿Por qué registraron éstas y no otras palabras? ¿Qué es aquello que estos autores (y sus colaboradores) interpretaron? ¿Por qué interpretaron como lo hicieron? Para responder estas preguntas me apoyo en el concepto *giro historiográfico* propuesto por Alonso Mendiola.⁸⁰ Se trata de hacer una observación sobre la misma observación ya hecha en el pasado, o sea una observación de la observación, para no quedarse con lo que dicen o dijeron los que observaron los acontecimientos de aquella época. Para Mendiola la historiografía se pregunta ¿cómo es que se ve lo que se ve?,⁸¹ ¿por qué el otro ve la realidad de otra manera?, ¿cómo ha llegado el otro a su opinión?⁸² Y propone puntos clave para comprender el pasado: 1. Ya no es posible excluir al observador de la descripción de la realidad. 2. Epistemológicamente se requiere recuperar al observador en la descripción del objeto observado. 3. En los años setenta surgió el *giro historiográfico* como un esfuerzo por reintroducir al observador de las descripciones del pasado. 4. Que el pasado se conciba

⁷⁹ Un estudio similar la realizó Frida Villavicencio. Básicamente esta autora muestra como en el *Diccionario Grande* en Lengua de Michoacán recoge las dos tradiciones lexicográficas: la de Nebrija y la de Calepino. Véase: Frida Villavicencio. "Crónica de una tradición misionera. Lexicografía michoacana en el siglo XVI" en Andrés Acosta Félix y Zarina Estrada Fernández *Lexicografía y escritura en lenguas mexicanas*. Universidad de Sonora. México. 2009. pp. 107-145.

⁸⁰ Alonso Mendiola. "El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado" en: *Historia y gráfica* No. 15. Universidad Iberoamericana. México, 2000. Pp- 181-208.

⁸¹ *Ibid.* P. 191.

⁸² *Ibid.* P. 185.

como construcción y ya no como algo dado. 5. La sociedad contemporánea necesita reproducirse y observar cómo observa. 6. Se ve obligada a elaborar una epistemología de lo latente.⁸³ Para Mendiola toda “sociedad se reproduce a través de comunicaciones, y por comunicaciones entendemos un sistema de interacción mediadas simbólicamente, así resaltamos que el yo, sólo forma parte de la sociedad a partir de su relación con un tú, pero nunca de manera aislada o psicológica, esto es, que el yo se constituye a partir del nosotros”.⁸⁴ El concepto *giro historiográfico* lo aplicamos a los autores de los vocabularios y diccionarios acercándonos a la aplicación de la tradición en los términos como lo plantea Carlos Herrejón.⁸⁵

Además del *giro historiográfico* de Mendiola se antoja aventurar un *giro etnográfico* no para observar lo que los colonizadores hicieron y registraron en el pasado, como ya se dijo líneas antes, sino para observar lo que ahora acontece sobre la base de la experiencia de vida, -vivencia de primer orden-, cuando se nace en comunidad purépecha, se habla la lengua y se mira desde ella intentando profundizarla, penetrar en la tradición comunitaria y en procesos que retoman la tradición como por ejemplo la celebración del “fuego Nuevo” en el marco del Año Nuevo P’urhépecha, etc.), que hacen posible “la visión endógena”.

Además de presentar las obras y resúmenes sobre la vida de los autores comparamos las fuentes que nos permiten tener una visión sobre la situación en que se encuentra la lexicografía en el siglo XVI. Para ello tuvimos que hacer comparaciones en las fuentes en los siguientes aspectos: tipos de entrada y raíces. Cómo los autores registraron palabras y raíces verbales sobre los elementos de religión. Un cuadro de influencias nos ilustra sobre esta tradición lexicográfica. Obsérvese que la situación en la que se encuentra la tradición lexicográfica, que aunque al parecer tiene poca relevancia hacia el tema de la religiosidad, sin embargo contiene otros conceptos que ayudan a comprender muy bien los efectos y consecuencias del hecho religioso.

2. VOCABULARIOS

⁸³ *Ibid.* Pp. 185-186.

⁸⁴ *Ibid.* P. 196.

⁸⁵ Carlos Herrejón Peredo. “Tradición. Esbozo... *Op. Cit.*”

A. *Tradición lexicográfica y lexicológica*

La elaboración de vocabularios corresponde a la lingüística aplicada, dentro de esta le concierne a la lexicografía y a la lexicología. La lexicografía es la “rama de la lexicología que se ocupa de la confección de diccionarios”.⁸⁶ Y Lexicología es la “rama de la lingüística que estudia la estructura del vocabulario de la lengua, su composición, variedad, origen, cambios históricos y adaptación a las condiciones sociales de la comunidad respectiva”.⁸⁷ Por lo que este estudio busca comprender cómo se aplicaron las unidades léxicas en los diccionarios sobre un campo semántico específico: la religiosidad. La existencia o no de una unidad léxica (entradas de los diccionarios) tiene sus implicaciones. Y así contiene tanto de lexicografía en cuanto que ve y estudia a los vocabulario/diccionarios de la lengua p’urhepecha coloniales y de la lexicología en tanto que estudia la estructura de la lengua y de las palabras y raíces.

En la segunda mitad del siglo XVI los religiosos europeos iniciaron una *tradicón lexicológica y lexicográfica* escrita. Los autores de los vocabularios y/o diccionarios recuperan experiencias, contenidos y metodologías. Pero la afirmación merece ser acotada. Se recuperó la lexicología en tanto que se tomó en cuenta lo que los hablantes estaban haciendo desde mucho antes y se inició la escritura, es decir la representación gráfica del sonido, o sea escritura conforme a la cultura europea. Si la mirada la hacemos desde la perspectiva nativa diremos que la tradición comunicativa que se caracterizaba en la oralidad de los antiguos pobladores de *Yrechequa* adquiere otra dimensión comunicativa: la escritura. Se mantiene la tradición oral pero se agrega la escritura. Es así como decimos que la lexicología adquiere mayor significación en tanto que se continúa con el habla y sus diferentes modalidades, pero con la presencia hispana se comienza a desarrollar la lexicología al momento que se confeccionan diccionarios y vocabularios ahora desde la perspectiva cultural hispánica.

En Michoacán se produjo un vocabulario y dos diccionarios sólo en la segunda mitad del siglo XVI. 1. *Vocabulario en lengua de Michoacán* de Maturino Gilberti

⁸⁶ *Diccionario de Lingüística*. Anaya. Madrid, España, 1986. p. 178.

⁸⁷ *Diccionario de Lingüística... Op, Cit.* Para saber más sobre Lexicología se puede consultar a Luis Fernando Lara. *Curso de lexicología*. El Colegio de México. México 2006.

(1559) y colaboradores⁸⁸ 2. *Arte y Dictionario con otras obras en lengua de Michoacana* de Juan Baptista de Lagunas (1574)⁸⁹ y 3. *Diccionario Grande de la lengua de Michoacán* cuyos autores se desconocen (a finales del siglo XVI).⁹⁰ Los dos primeros: *Vocabulario...* de Gilberti y *Diccionario...* de Lagunas son de franciscanos y el tercero, *Diccionario Grande...* no se sabe con precisión, pero pudo ser agustino, según lo planteado por Warren en la introducción de la publicación de la obra.⁹¹

La labor humanista y evangelizadora, pero además el movimiento cultural que se dio en la época llevó a los religiosos a preparar obras de contenido religioso para fines de evangelización; y obras lingüísticas para propósitos de conocimiento cultural y de la lengua de los nuevos feligreses. La reciente campaña de difusión y publicación de reliquias literarias, hace que surjan obras como *Fondos del Tesoro...* Coincido con Mantilla Trolle cuando dice: “Si bien la mayoría de las obras fueron pensadas con fines de evangelización, algunos de los textos pueden ser considerados joyas de la investigación lingüística de una lengua mesoamericana determinada, pues dan cuenta de una realidad cultural difícil de reconstruir por otro medio”.⁹² O como dijera Smith: “La

⁸⁸ Maturino Gilberti. *Vocabulario en lengua...Op. Cit.*

⁸⁹ Juan Baptista de Lagunas. *Arte y Dictionario...Op. Cit.*

⁹⁰ Benedict Warren. (editor) *Diccionario Grande de...Op. Cit..*

⁹¹ Como antecedente de estudios tenemos a Tomás C. Smith. “Apuntes sobre la lexicografía novohispana” COLMEX/CELL y UNAM/IIF/SLI. 5 de enero de 1995. [Trabajo originalmente preparado para la reunión de Jornadas Lingüísticas, 16, 17 de marzo de 1992, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Autónoma de México. Con algunas correcciones y añadiduras posteriores] 26. MS. Hizo el recuento de vocabularios y diccionarios que se escribieron en el siglo XVI. Smith abarca también la primera década del siglo XVII; estudia la geografía del México moderno. Nuestro estudio se limita al Michoacán del siglo XVI. Benedict Warren J. Benedict Warren. “Fuentes de la lengua de Michoacán de los siglos XVI a XVII” en: *Estudios sobre el Michoacán colonial. Los lingüistas y la lengua*. Instituto de Investigaciones Históricas, UMSNH, Fimax Publicistas Editores. Morelia, Michoacán, México. 2007. pp.1-17. Presenta como fuentes sendos artículos de los más actualizados. Rodrigo Martínez Baracs. “El Vocabulario en Lengua de Mechuacán (1559) de fray Maturino Gilberti como fuente de información histórica” en (Carlos Paredes Martínez Coordinador) *Lengua y etnohistoria P’urhepecha. Homenaje a Benedict Warren*. UMSNH, Instituto de Investigaciones Históricas. CIESAS. 1994. pp.67-162. Cristina Monzón se asoma a la tradición a partir del análisis particular del *Vocabulario* de Gilberti. El desarrollo de la lexicografía en los diccionarios tarascos en el siglo XVI MS. p. 15. Además La tradición lexicográfica tarasca en el siglo XVI. Cristina Monzón “The tarascan Lexicographic Tradition in the Sixteenth Century”. En: Otto Zwartjes, Ramón Arzapalo Marin y Thomas C. Smith-Stark (Editores) *Missionary Linguistic IV. Lingüística Misionera IV. Lexicograohy*. John Benjaminis Publishing Company. Amsterdam / Philadelphia. 2007. p. 165- 195. Agradezco a Monzón me haya proporcionado tanto el manuscrito como el impreso.

⁹² Marina Mantilla Trolle. “El proyecto de estabilización y Colección de Lenguas Indígenas de la biblioteca Pública “Juan José Arreola” en: Marina Mantilla Trolle y Nora Jiménez Hernández (coordinadoras) *Fondos del Tesoro. Colección de Lenguas Indígenas. Op. Cit.* p. 19.

importancia de las artes y los vocabularios coloniales no estriba únicamente en su aportación a la lingüística descriptiva o al conocimiento de ciertas lenguas específicas. También contribuyeron de una manera directa al desarrollo de la lingüística teórica”.⁹³ Sobre todo en dos cuestiones: en el conocimiento de la tipología y relativismo lingüístico.⁹⁴

Es así que apenas comienza el reconocimiento de obras escritas en lenguas nativas. En ellas se resalta la importancia y valor humanístico, es decir, la difusión de esta riqueza cultural para que un público mayor tenga acceso a ellas. Así interpretamos la obra *Paradigmas de la palabra. Gramáticas indígenas de los siglos XVI, XVII, XVIII*.⁹⁵ Y el *Fondos del Tesoro*...⁹⁶

El pasado michoacano se ha estudiado desde las fuentes documentales históricas, en nuestro estudio exploramos palabras registradas en vocabularios/diccionarios. La naturaleza misma de las fuentes nos dice que en ellas se registraron no expresiones de ideas complejas sino palabras, frases que dan sentido a las formas como la gente nombraba a los objetos o verbalizar acciones que la sociedad practicaba. Para el estudio del pasado los vocabularios han sido poco utilizados y en nuestro caso se hará un énfasis en ellas. El estudio de estas fuentes, desde luego que, orienta nuestra interpretación y permite posesionarnos desde el punto de vista de la lengua y las prácticas culturales de los descendientes actuales.⁹⁷ El análisis semántico de palabras nativas registradas desde aquella época da pie a ver esa realidad de otro modo. Sólo por poner un ejemplo, en los estudios ya realizados se ha dicho que es un gobierno teocrático, militar y judicial donde el poder es centralizado, dándonos la idea

⁹³ Tomás C. Smith. “Apuntes sobre... *Op. Cit.* p. 1.

⁹⁴ El “Relativismo lingüístico” se le adjudica a Benjamín Lee Whorf y a Eduardo Sapir. Se conoce más por *Hipótesis Sapir-Whorf*”.

⁹⁵ *Paradigmas de la palabra. Gramáticas indígenas de los siglos XVI, XVII, XVIII*. Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, (colaboraron: Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, Ministerio de Cultura, España, Embajada de España, Agencia Española de cooperación Internacional Centro Cultural, Aula de lenguas y cultura españolas. Madrid. 2007.

⁹⁶ Marina Mantilla Trolle y Nora Jiménez Hernández (coordinadoras) *Fondos del Tesoro. Colección de Lenguas Indígenas*. Biblioteca Pública del Estado de Jalisco “Juan José Arreola”. Ed. Universidad de Guadalajara, El Colegio de Michoacán. México. 2007. A esta última se le considera “Memoria del Mundo”.

⁹⁷ El etnohistoriador propone que se puede analizar la información desde la perspectiva nativa. Luis Reyes García. “Comentarios sobre la historia india” en: Arturo Warman y Arturo Argueta. (Coordinadores) *Movimientos indígenas contemporáneos en México*. CIIH, Miguel Ángel Porrúa. 1993.

de que es un reinado; donde el ejercicio del poder está en manos de *Yrecha*, como autoridad absoluta. En nuestra perspectiva el carácter liberal de *Curícaveri* se expresa con *camahchacuhpeni* “abrazamiento” y “acompañamiento”, la intervención casi permanente de los *acha* y la práctica de entrar en consulta nos llevan a una nueva interpretación. Ahora es un gobierno que ejerce el poder a través de gobernar-obedeciendo, como veremos a lo largo de este trabajo. En esta nueva interpretación que hago mucho de este análisis se logra porque se aprovecha la descripción de fenómenos contemporáneos.

B. El papel de los franciscanos

En el siglo XVI los franciscanos, que llegaron a la Nueva España, produjeron diversos escritos: ya textos religiosos ya lingüísticos. Los textos religiosos sirvieron para evangelizar a los nativos. Los lingüísticos describieron los idiomas, y a su vez, se ocuparon para animar a los evangelizadores a que aprendieran la lengua indígena –en este caso el p’urhepecha-. Se entiende que hicieron lo posible para comprender el pensamiento nativo, aunque no sea explícito. Ambas partes, castellanos e indígenas, tenían necesidad de comprender las maneras de expresar más o menos lo mismo, tanto en la lengua indígena por españoles como en la castellana por los indígenas. Esto llevó a los misioneros a producir Artes y Vocabularios que nos legaron y ahora ayudan a comprender el pasado. Gracias a estos materiales hoy conocemos expresiones de aquella época. Pues la oralidad difícilmente se puede obtener. De los dos tipos de materiales que los frailes produjeron: religiosos y lingüísticos aquí se conjugan y se interrelacionan, pues el objetivo es mostrar cómo en los diccionarios quedó registrado el campo semántico de la religiosidad.

En la época –mediados del siglo XVI- había un oleaje en la producción de materiales. Miguel León Portilla en el estudio preliminar al *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana* de Molina, (1559) p. XLVIII da cuenta de esos materiales para la segunda mitad del siglo XVI.⁹⁸ De los siete diccionarios que

⁹⁸ En 1555 el *Vocabulario en la lengua Castellana y Mexicana* de fray Alonso de Molina. En 1559 El *Vocabulario en lengua de Michoacán* de fray Maturino Gilberti. En 1560 El *lexicón o Vocabulario en la lengua general de Perú. Compuesto por el maestro Domingo de Santo Tomás, impresor de Valladolid [España] por Francisco Fernández de Córdoba, impresor de la M.R.* En 1571 El *Vocabulario en Lengua Castellana-mexicana y Mexicana-Castellana*. De Fray. Alonso de Molina. (Segunda Edición) En 1574 El *Arte y Diccionario con otras obras en Lengua Michoacana*. Compuesto por Fray Juan Baptista de Lagunas. En 1578 El *Vocabulario en Lengua Zapoteca de Fray Juan de Córdoba. Impreso por Pedro*

registra León Portilla, Michoacán ocupa el primer lugar en producción de este tipo de obras.

Cuando los religiosos hispanos escriben palabras sueltas del p'urhépecha como se aprecia en la *Relación de Michoacán* inician, al mismo tiempo, un control hacia las culturas nativas. Ellos con la escritura logo-silábica hacen, se puede entender, que de las palabras expresadas oralmente las pasan a lo escrito o registro y de este modo trazan un nuevo modo de comunicación. Los nativos se ven obligados a aprender y aprehender la nueva forma de comunicarse mediante la escritura; en ese tiempo los hijos de nobles acudían a los centros educativos como el que se había fundado en Pátzcuaro. Me pregunto si aquel control sobre la escritura podríamos pensarla con el control cultural que plantea Bonfil Batalla. La escritura del p'urhepecha se vuelve un instrumento de comunicación que rebasa el nivel local para trascender en el tiempo y espacio. No puedo asegurar que el control cultural en términos Bonfiliano sea la misma en los términos como la plantea, sino que éstas son resultado de una nueva necesidad de relacionarse entre ambos.

C. Licencias y censura

Para imprimir un vocabulario se requería de la autorización de personas doctas en la materia. Los propósitos religiosos estaban por encima de todo. Aunque solamente tenemos evidencia que el vocabulario de Molina fue controlado, podemos inferir que las otras también corrieron la misma suerte: “para que no hubiera en el *Vocabulario* –en lengua mexicana- nada que, ni de lejos, pudiera contradecir a la fe o a las costumbres, debió encomendarse a fray Francisco de Litorne una primera revisión”,⁹⁹ se entiende que por su misma naturaleza los vocabularios debieron “servir a los que gobiernan y

Ocharte y Antonio Ricarde. En 1593 *El Vocabulario en lengua misteca, últimamente recopilado y acabado* por fray Francisco de Alvarado. Y agregamos una obra editada posteriormente: *EL Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán*. Tomo I Español-Tarasco, Tomo II Tarasco-Español. Fimax Publicistas. Morelia, Michoacán, México. 1991. (Introducción, paleografía y notas de J. Benedict Warren) Véase: Alonso, Molina de. Fray. *Vocabulario en Lengua de Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*. Ed. Porrúa. México. 1977. Estudio Preliminar de Miguel León Portilla. Segunda edición. p. XLVIII. Esta lista de Vocabularios del siglo XVI coinciden con la lista de Tomás C. Smith, sin embargo noto dos diferencias: Smith no consideró *El lexicon o Vocabulario en la lengua general de Perú*, porque su estudio corresponde al México moderno y no a toda la América como el estudio de León Portilla, incluye el *Vocabulario manual de las lenguas castellana, y mexicana* 1611 de Pedro de Arenas. Frida Villavicencio “Crónica de una tradición...*Op. Cit.* p. 110, 111.

⁹⁹ Fray Alonso de Molina. *Vocabulario en Lengua de...* p. XXXI.

administran justicia para que logren una comunicación más expedita con los indios”.¹⁰⁰ El *Vocabulario* de Gilberti fue aprobado junto con otras obras que integraba el paquete editorial de este personaje, es decir: el *Arte en la lengua de Michoacán*, el *Thesoro Spiritual en Lengua de Michoacán* y la *Doctrina Christiana en lengua de Michoacán*. Quizás de este modo el *Vocabulario* de Gilberti pasó desapercibido la autorización expedita.

Del mismo modo Gilberti le aprobó a Lagunas para que imprimiera su *Arte y diccionario*:

“Vi y examine este libro, y las cosas en el contenidas, por mandato de nuestro muy. R. padre Provincial Fray Antonio de Beteta, y parece con aver en el cosa no devida, antes ser cosa prima y curiosa, para de presto entender esta lengua de Michoacan. Y porque me parece ser así, lo firme de mi nombre. En nuestro convento de Vruapa, a seys de Diciembre de 1570 Años. (Fray Maturino Gilberti).¹⁰¹

Una práctica cultural en el viejo mundo, al parecer, era que el conocimiento se transmitía por medio del estudio de las gramáticas y con el apoyo de los vocabularios. En América los religiosos tenían, al mismo tiempo, la misión de catequizar a los indígenas, de algún modo las obras reflejan esas necesidades.¹⁰² Lo anterior muestra que hubo, por así decirlo, cierto control en el registro de información léxica para evitar que los autores y colaboradores registraran en los vocabularios palabras que recobran algún sentido de su antigua creencia. El gran propósito era lograr la evangelización de nativos, ¿Cómo quedó el campo religioso prehispánico registrado en los diccionarios?

¹⁰⁰ Fray Alonso de Molina. *Op. Cit.* P. L. Ciertamente no hay muchos datos sobre la religiosidad prehispánica, pero hay registro de palabras que tocan el tema indirectamente como la noción del gobierno que está muy ligado a la religiosidad. No hay datos explícitos pero sí implícitos como la ausencia o no de nombres de dioses, sacerdotes y fiestas; y podemos sospechar que los Vocabularios michoacanos también fueron sometidos a la revisión como el de Molina.

¹⁰¹ Juan Baptista de Lagunas. *Arte y diccionario...* P. 11. Todas las licencias coinciden más o menos en las siguientes reiteraciones: “Los cuales declaran ser obra Cristiana, y católica y prouechosa para los ministros, y para los naturales deste nuestro Obispado” (p. 5); “Declararon ser obra cristiana, y católica y provechosa para los ministros, y para los naturales de este obispado” (p. 7); “Y por ser todo ello cosa muy provechosa, así para los que quieren aprender la lengua como para los naturales de la provincia de Mechuacan”; “Y digo que lo leí todo sin dexar letra, y que esta la lengua congrua breve, y que es un compendio curioso, fácil y breve, para los que han de doctrinar, y ser doctrinados, y que se servirá mucho a nuestro señor” (Diego Negrón), (p. 10); “Y cierto en la lengua esta todo muy acertado, y no solamente para los principiantes necessario, pero para los que están muy adentro provechoso. Y así entiendo, que la impresión será muy conveniente”. (Francisco de Beteta).

¹⁰² Maturino Gilberti escribió su *Arte de la lengua de Michoacán*, su *Vocabulario* y muchas obras religiosas. Juan Bautista de Lagunas también escribió su *Arte y diccionario con otras obras en lengua michoacana*, como veremos más adelante.

Ante el escenario de tiempo no se podía esperar otra cosa sino es el cuidar no registrar nada de aquello que dejara indicios de creencias y prácticas religiosas precolombinas, pero aún dentro de ese esfuerzo dejaron pasar datos y expresiones que aluden a la religiosidad nativa. Hubo, al parecer, cierto control de la cultura nativa justo en el proceso de elaborarlas.

2.1. VOCABULARIOS MICHOACANOS

Los tres vocabularios que se produjeron en Michoacán en la segunda mitad del siglo XVI merecen estudiarse para saber el proceso de su elaboración y encontrar –en la medida de lo posible- el hilo conductor de qué autor influye en quién y, sobre todo, en qué rubros dentro de las obras, para tener un conocimiento sobre la participación de los nativos, y en consecuencia, poderlas utilizar como fuentes en este estudio.

2.1.1 MATURINO GILBERTI¹⁰³

A. Vida

Fray Maturino Gilberti¹⁰⁴ nació en la ciudad de Poitiers, Francia¹⁰⁵ entre “el 26 de enero de 1507 y el 25 de enero de 1508”.¹⁰⁶ Pero en 1572 testificó “que es natural de Tolosa

¹⁰³ Debo admitir que nada nuevo se puede decir sobre la biografía del fraile Maturino Gilberti; ya ha sido ampliamente estudiada y se conoce en la literatura. J. Benedict Warren en su *Estudios sobre el Michoacán Colonial. Los lingüistas y la lengua*. Instituto de Investigaciones Históricas, UMSNH. Fimax Publicistas Editores. Morelia, Michoacán, México. 2007. (colección nuestra historia No, 24) ha ampliado y enriquecido versiones anteriores y en ocasiones ha combinado dos artículos y ha actualizado datos. Del mismo modo Rodrigo Martínez Baracs en su obra *Caminos cruzados. Fray Maturino Gilberti en Perivan*. El Colegio de Michoacán- INAH. México. 2005. Por lo que no hago más que intentar un resumen comprimido. Reconozco que otros colegas han intentado sus resúmenes, por ejemplo: Moisés Franco en la Descripción General del *Diálogo de la Doctrina...* dice: “Los datos biográficos de Maturino Gilberti expuestos por J. Benedict Warren señalan por una parte los principales hechos relacionados con su vida y actividad y, por otra, los acontecimientos del siglo XVI que de alguna manera lo involucraron.” En: Maturino Gilberti. *Diálogo de la Doctrina Cristiana en la Lengua de Mechoacán* (1559). El Colegio de Michoacán, México, s/a. Volumen IV, Tomo I, Tomo II, Tomo III. (Edición, introducción, transcripción y notas de Moisés Franco Mendoza) Existe otro resumen biográfico en: *Grammatica Maturini*. (introducción, edición, traducción y notas de Rosa Lucas González, Vol. 1 Tomo 1, El Colegio de Michoacán. 2003.

¹⁰⁴ En ocasiones Gilberte, o Mathurini Gilberti, como gusta llamarle Serge Gruzinski, según Rodrigo Martínez Baracs. *Caminos cruzados. Op. Cit.* p. 78.

¹⁰⁵ Rodrigo Martínez dice probable origen Italiano, pero no da ningún argumento que lo sostenga. Martínez Baracs. *Caminos cruzados...*p. 78.

de Francia”.¹⁰⁷ De su infancia se sabe poco o casi nada; de su familia se sabe que son de Poitiers y no del país de los Condes de Toulouse.¹⁰⁸ En 1524 contaba ya con 16 años. Ingresó al convento franciscano de Partenay, tomó el hábito a los 23 años.¹⁰⁹ Estudió artes y teología en la Universidad de Toulouse de Francia. En 1542 a la edad de 33 o 34 años, formó parte de la expedición franciscana que su paisano fray Francisco de Testera condujo a la Nueva España.¹¹⁰ Dos versiones circulan: que de Veracruz se trasladó a la ciudad de México y que “Gilberti marchó directamente a Michoacán”, según Alonso de la Rea.¹¹¹

A Michoacán llegó por los años en que la capital o “ciudad de Michoacán” cambiaba su sede de Tzintzuntzan a Pátzcuaro. Con precisión no se sabe en qué se ocupó los primeros diez años, pero se supone que comenzó a aprender el idioma ya que pronto mostró sus habilidades lingüísticas. Gilberti en su testimonio de 1575 afirmó que había aprendido siete lenguas indígenas y que había escrito folletos (pequeñas cartillas-catecismos) en dichas lenguas.¹¹² Se le conoció como “el gran lengua tarasca”. Se sabe que dominó el p’urhepecha, otomí, matlacingo, mexicana y chichimeca, además del francés, el español y el latín. En este sentido aprovechó bien sus habilidades lingüísticas y frente a “la desesperación (de Gilberti) ante la insuficiencia de religiosos en Mechoacán fue uno de los motivos que lo condujo a emprender la elaboración de un

¹⁰⁶ J. Benedict Warren proporciona el dato corregido recientemente. Véase. J. Benedict Warren. *Estudios sobre...* p. 22.

¹⁰⁷ Información sobre fray Maturino Gilberti, México. 1572: AGI, *Indiferente General*, leg. 1227, transcripción de Armando M. Escobar Olmedo, publicada en: Maturino Gilberti *Vocabulario de la Lengua de Michoacán. Op, Cit.* Citado en: J. Benedict Warren. *Estudios sobre...* p. 20.

¹⁰⁸ Nora E. Jiménez “considera más probable que en esa ocasión Gilberti no quiso admitir sus orígenes en Poitiers porque dicho lugar se había convertido en uno de los centros del movimiento protestante en Francia y al fraile le hubiese causado problemas admitir tal lugar de origen ante la inquisición”. Comenta Warren que Nora E. Jiménez ha comprobado “que la familia Gilberti es originaria de Poitou, y no del país de los Condes de Toulouse. Nota 5, de J. Benedict Warren, *Estudios sobre el Michoacán....Op. Cit. p. 20-21.*

¹⁰⁹ Maturino Gilberti. *Grammatica Maturini.* (introducción, edición, traducción y notas de Rosa Lucas González, Vol. 1 Tomo 1, El Colegio de Michoacán. 2003. p. 33.

¹¹⁰ Maturino Gilberti. *Grammatica Maturini... Op. Cit.* p. 34.

¹¹¹ Alonso de la Rea. *Crónica de la Orden de N. Seráfico P. S. Francisco. Provincia de S. Pedro y S. Pablo de Michoacán en la Nueva España.* Edición y estudio introductorio por Patricia Escandón (Zamora, Michoacán, México: El Colegio de Michoacán, 1996, p. 130) Citado por J. Benedict Warren en *Estudios sobre...* p. 23.

¹¹² Maturino Giberti. “Cartilla para niños” en: Agustín Jacinto. (coordinador) *Estudios Michoacanos* No. XII. El Colegio de Michoacán, Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán, México. 2007. Estudio introductorio y notas de Pedro Márquez Joaquín.

conjunto de obras lingüísticas y religiosas que contribuyeran a comunicar la palabra de Dios, tal como él la entendía, a los indios michoacanos”.¹¹³

Estuvo en *Tzintzuntzan* por los años de 1556 defendiendo o apoyando a los nativos frente a la exigencia para construir la iglesia de Pátzcuaro. Ya hablaba p’urhepecha.¹¹⁴ Ángel Serra¹¹⁵ dice haber copiado un fragmento de “Doctrina” para elaborar su *Manual de administrar los sacramentos*, pero es la única noticia, no se tiene más información sobre dicha Doctrina, se desempeñó un tiempo en Zinapécuaro y en Uruapan por 1570. Además de Tzintzuntzan estuvo en Periban desempeñó cargos de su orden en 1556. Según Vetancurt en 1557 el nombre de Gilberti aparece en la lista de profesiones, considera este autor que probablemente estuvo enseñando latín en la escuela de Tlatelolco. En 1558 comenzó a publicar sus obras. Su estancia en Tzintzuntzan, Pátzcuaro, Zinapécuaro, Uruapan, Periban, lugares en los que escuchó hablar a los nativos y diferenció el habla culta de la vulgar. Prefirió registrar en el *Vocabulario* en lo que escuchó de los nobles de la región del Lago de Pátzcuaro por considerarla más culta, como él mismo lo dice. El hecho de haber recorrido tantos lugares de Michoacán lo más probable es que haya escuchado de viva voz hablar a los nativos. Con la ayuda de sus colaboradores hace que el material se pueda considerar fuente de consulta confiable, que en este caso sirve como fuente para comprender la vida de esa época. Asumimos que su registro refleja representatividad y confiabilidad del habla culta.

Por los estudios de Benedict Warren se sabe que poco más de diez años antes de su muerte estaba tullido, pero era tan querido y solicitado por los nativos, quizá porque los había protegido de los abusos a los que eran sometidos y porque predicaba en lengua nativa, además lo llevaban en andas para celebrar misa. Murió en Tzintzuntzan el 3 de octubre de 1585. Quiso morir en este sitio “para acabar donde había empezado su

¹¹³ Rodrigo Martínez Baracs. *Caminos cruzados...* p. 81.

¹¹⁴ Tres años antes, en 1553 hay una referencia en Ángel Serra. *Manual de administrar los santos sacramentos a los españoles y naturales de esta Provincia de los Gloriosos Apóstoles S. Pedro, y S Pablo de Michoacán, conforme a la reforma de Pablo V. y Urbano VIII* (México, 1731; reimpreso de la edición de 1697), f, 54v. La sección del examen de los testigos y la pareja, con transcripción del original y traducción por Pedro Márquez e introducción por J. Benedict Warren, y con el texto preparado por Pedro Márquez. Se publicó bajo el título de “Fragmentos de la *Doctrina cristiana* de fray Maturino Gilberti” en *Estudios Michoacanos* No. VIII, Bárbara Skinfill Nogal y Alberto Carrillo Cazares, coords. (Zamora, Michoacán, México, México: El Colegio de Michoacán, 1999), pp. 143-158.

¹¹⁵ J. Benedict Warren “Fragmentos de la Doctrina Cristiana de... *Op. Cit.*

predicación evangélica, y dándole orden para que viviese en el Convento que deseaba”.¹¹⁶

B. Las obras de Gilberti y la participación de indígenas

A diferencia de otros misioneros de la época, Gilberti produjo la más amplia obra editorial, en este estudio las enunciaremos ya que es de nuestro interés el *Vocabulario*. En la historia de la literatura p’urhepecha las obras de este autor son las más importantes, no hay comparación con ninguna otra época.¹¹⁷

Su formación en artes y teología desarrollo su interés por la lingüística y por las lenguas nativas con las que se encontró. Al parecer concibió una empresa editorial de la cual nada o poco podría haber hecho solo; se entiende que preparó a un grupo de hablantes tanto en la artes como en nociones de teología y fueron quienes contribuyeron en la preparación de los manuscritos, desde luego bajo su cuidado y supervisión. Comparto la idea de Martínez Baracs, de que fue una gran proeza imprimir seis libros en escasos dos años, algunos muy voluminosos y escritos en lengua michoacana, Gilberti “contó necesariamente con la ayuda de varios colaboradores indios michoacanos, formados por él mismo, que lo debieron acompañar a la ciudad de México.”¹¹⁸ La intervención de hablantes en la preparación de las obras explicaría la capacidad de publicación de Gilberti, ya que una sola persona sería incapaz de producir tanto en tan corto tiempo. He aquí la lista de sus obras:

Fray Maturino Gilberti. *Arte de la lengua de Michoacán*. (8 de octubre 1558).¹¹⁹

¹¹⁶ Fray Diego Muñoz, *Descripción de la Provincia de los apóstoles San Pedro y San Pablo en las Indias de la Nueva España*. Citado por Rosa Lucas en Gilberti, *Grammatica Maturini*. p. 35. Con motivo de 450 aniversario de la edición del *Arte de la Lengua de Michoacán* de Maturino Gilberti la Academia de la Lengua tuvo su reunión en Tzintzuntzan, Mich., y ella se habló de la importancia del *Arte...* por considerarla primera gramática editada en la Nueva España.

¹¹⁷ Otra época importante son las más de 70 obras que Máximo Lathrop publicó en los talleres de Cherán entre los cuarenta y setenta en el siglo XX.

¹¹⁸ Martínez Baracs. *Caminos cruzados*. p. 85. Se puede pensar que pudo haber elaborado los manuscritos y conforme consiguió financiamiento las publicó.

¹¹⁹ Maturino Gilberti. *Arte de la lengua de Michoacán*. Fimax Publicistas editores, Morelia, Michoacán, México. 1987. Introducción histórica por J. Benedict Warren (Reproducción facsimilar de la edición de México, 1558). Maturino Gilberti. *Arte de la lengua de Michoacán*. El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, México. 2002, Transcripción, edición y notas de Cristina Monzón, vol. II.

_____ *Thesoro espiritual en Lengua de Michoacán en el que se contiene la doctrina christiana y oraciones de cada día, y el examen de la consciencia, y declaración de la misa.* (20 de octubre 1558)¹²⁰

_____ *Vocabulario en lengua de Mechoacán* (7 de septiembre de 1559)

_____ *Diálogo de la Doctrina christiana en lengua de Michoacán.* (15 de junio de 1559)¹²¹

_____ *Grammatica Maturini. Tractatus omnium fere quae, grammatices studiosis tradisolent,* México, Antonio de Espinosa, 1559,¹²²

_____ *Thesoro espiritual de Pobres en Lengua de Michoacán.* (1575)¹²³

_____ *Luz de alma*

_____ *Sermones sobre evangelios y epístolas del año*

_____ *Sermones de los santos.*

_____ *Exhortaciones varias. Otros textos.*

La posibilidad para mostrar nombres y apellidos de los que apoyaron el proyecto editorial Gilbertiano del siglo XVI es un tanto difícil, pero la expresión: “*el que no mamare la lengua tarasca no será perfecto en ella*” aparentemente dicho por Gilberti cuando en realidad pudo haber sido dicho por los hablantes del idioma y la cuestiones de traducción que ha demostrado Monzón son prueba que la mano indígena está presente. Sin embargo queda la tarea de saber nombres y apellidos de los colaboradores. Sin demostrar nombres sino sólo indicios Martínez Baracs refiere que los ayudantes que intervinieron en la elaboración del *Vocabulario*:

“Gilberti retoma las ocho voces relativas al “pecado” que Molina escogió de las quince que da Nebrija, e introdujo así mismo una pequeña errata, omitiendo el “por” en “pecado que se purga por sacrificio. Errores como éstos en los vocabularios son indicio de la participación de indios en su elaboración”¹²⁴

¹²⁰ Maturino Gilberti. *Thesoro Spiritual en Lengua de Mechoacán*. Transcripción, presentación y notas por Pedro Márquez Joaquín (Zamora, Michoacán, México, El Colegio de Michoacán, Fideicomiso Teixidor, 2005, vol. v. Incorporé folios que vienen de la “Biblioteca Cervantina” del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores (ITESM).

¹²¹ Maturino Gilberti. *Diálogo de la Doctrina Cristiana en la Lengua de Mechoacán* (1559). El Colegio de Michoacán, México, s/a. en CD. Volumen IV, Tomo I, Tomo II, Tomo III. (Edición, introducción, transcripción y notas de Moisés Franco Mendoza)

¹²² Maturino Gilberti. *Grammatica Maturini. Op. Cit.*

¹²³ Esta obra contiene una “Cartilla para los Niños” en: Agustín Jacinto (Coordinador) *Estudios Michoacano* No. XII. El Colegio de Michoacán, Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán. México, 2007. Estudio introductorio, transcripción y notas de Pedro Márquez Joaquín. pp: 161-195. Esta “Cartilla para los Niños” es parte del *Thesoro Spiritual de pobres en lengua de Michoacan*. 1575.

¹²⁴ Rodrigo Martínez Baracs. “El Vocabulario en Lengua... p. 84. Observó detalles que compartimos, pero me detendré un poco para comentar algunas imprecisiones de Martínez como las siguientes: 1. Dice: “Muchas veces, Gilberti sigue a Molina hasta en los errores, o erratas, como se ve en la siguiente serie

Las observaciones de Martínez Baracs sobre la intervención nativa son demostradas por Monzón al descubrir un error de traducción al español. Nota que los indígenas no comprendieron el referente de la palabra española ‘corredor’. A partir de la entrada deducen que “corredor de casa” es “corredor de mercancía” y esto tiene que ver con el mercado, por lo que traducen *mayapequaro*. En este sentido si Gilberti fuera el autor único no habría tal equivocación. Esto hace evidente la participación del indígena en la elaboración del vocabulario.¹²⁵ Aunque se puede decir que la concepción de la obra era de Gilberti.



C. Vocabulario

La sección, entradas castellananas del *Vocabulario* tuvo clara influencia de Molina. Lo nuevo de Gilberti es haber traducido lo que corresponde a las entradas en p'urhepecha, mismas que puso en la primera parte del *Vocabulario*. “...puse diligencia en componer este *Arte*... y traducir este diccionario de lengua española en lengua de Michoacán, y de la lengua de Michoacán en la lengua española.” Este detalle de haber traducido del español a la lengua de Michoacán y viceversa es de suma importancia para la historia de esta fuente.” El *Vocabulario* de Gilberti es la más conocida y se ha reeditado en varias ocasiones, en ellas los editores aclaran cambios mínimos de carácter tipográfico,

sobre cofradías”. ¿No es Molina quien sigue a Gilberti? según los datos mostrados en la página 83 (*Lengua y Etnohistoria p'urhepecha...*) 2. Otra imprecisión que encuentro es cuando Martínez escribe: “Molina corrige este error en la edición de 1571 y, por cierto, no lo hace el *Diccionario grande de la lengua de Michoacán* (cae. 1587) que retoma las alteraciones de dos términos que Gilberti retoma de Molina (véase la nota 44, p. 83). Aquí existe una confusión. Afirma que el *Diccionario Grande* es una muestra de Gilberti. Lo que no es verdad. La obra de Gilberti es el *Vocabulario* y el *Diccionario Grande* es anónimo. 3. La tercera confusión surge cuando dice: “Y él o los autores del *Diccionario grande* [*sic-Vocabulario* (?)] aprovecharon muchas secuencias de la segunda edición del *Vocabulario* de Molina para revisar y completar el de Gilberti”.

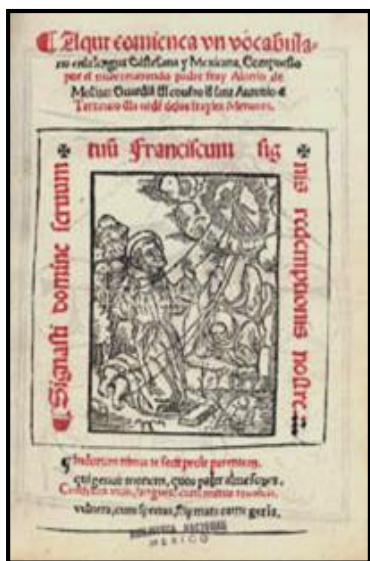
¹²⁵ Cristina, Monzón. “The taracan Lexicographic Tradition in the Sixteenth Century” en: Otto Zwartjes, Ramón Arzápalo Marín, Thomas C. Smith-Stark. *Missionary Linguistics IV. Lexicography*. John Benjamins publishing Company. Amsterdam Philadelphia. 2007. p. 167 y 168.

pero no en el contenido de fondo.¹²⁶ Aunque los ejemplares más confiables son las ediciones facsimilares porque dejan ver todos los problemas en detalle.¹²⁷

¹²⁶ Existen muchas ediciones de esta obra y de algunas sólo tenemos referencias y de las que conocemos damos algunos detalles. Maturino Gilberti, *Diccionario de la lengua tarasca*. Introducción de José Corona Núñez, (Morelia, Michoacán México: Balsal, 1983, 3,000 ejemplares. Maturino Gilberti. *Diccionario de la lengua tarasca o de Michoacán*. Ed. Balsal, Morelia, México. 1975. En esta edición: “la /s/ larga tiene aquí la forma de una /f/ pero sin la grafía atravesada. La ç (cedilla) s la /tz/, o a la z. La /u/ equivale a /v/ y ala /b/. Maturino Gilberti, *Diccionario de la lengua tarasca o de Michoacán* por el R. P. Fr. Maturino Gilberti de la orden de San Francisco. Impreso en México el año de 1559. reimpresso bajo la dirección de y cuidado del Dr. Ernesto Ramos Meza; nota preliminar de José Bravo Ugarte (Guadalajara, México, 1962) Colección siglo XVI, 9. (Reproducción facsimilar de la de 1901 hecha por Peñafiel, 440 ejemplares. “Con la /h/ se aspiraba, los de la /c/ y /z/, que eran respectivamente cuasi /ts/ y /ds/ y los de la /x/, /j/ (i consonante) y /g/ (ante /e/ /é/ /i/, que eran fricativas prepalatales, sorda la /x/ parecida a la /ch/ francesa, y sonoras las /i/ y /g/ (ésta, ante /e/ /é/ /i/) y parecidas a la /j/ francesa. Y a la indecisión ortográfica corresponden el uso intercambiable de /b/, /u/ y /v/ con sonido, ya la /b/, ya la /u/: el uso casi arbitrario de /y/ y /ó/ /i/ cuando tienen sonido vocálico la mutabilidad de la /c/ en /q/ delante de –ua; y la supresión de la /h/ muda.” Según sus editores es la edición más arcaica. Dos ejemplares hay en la Biblioteca “Luis González y González” de El Colegio de Michoacán uno de ellos ha sido multiconsultado pues tiene muchas anotaciones a lápiz y al margen. Maturino Gilberti, *Vocabulario en lengua de Mechoacán*, (Facsimilar del impreso original, México, 1559), Presentación preliminar de Julio Gutiérrez Trujillo. Noticias sobre el autor y la obra de Juan Luis Mutiozabal V. de L. Chimalistac, México, D.F.: Condumex, 1990. Maturino Gilberti. *Diccionario de la lengua tarasca s/l, s/e*. 1859. Maturino Gilberti. *Diccionario de la lengua tarasca o de Michoacán*. Impreso en Casa de Juan Pablos Bressano. 1902. Maturino Gilberti. *Diccionario de la lengua tarasca o de Michoacán* por el R. P. Fr. Maturino Gilberti de la orden de San Francisco. Impreso en México el año de 1559. Reimpresso bajo la dirección y cuidado del Dr. Antonio Peñafiel. (México: Tipografía de la Oficina impresora de Estampillas, 1901. (100 ejemplares). Maturino Gilberti. *Vocabulario en lengua de Mechoacán*, compuesto por el reverendo padre fray Maturino Gilberti de la orden de Seraphico Padre Sant Francisco. Fue visto y examinado y con licencia impreso, dirigido al muy ilustre y revidísimo Señor Vasco de Quiroga, Obispo de Mechoacán, año de 1559 (México: Juan Pablos, 1559). Maturino Gilberti. *Vocabulario en Lengua de Mechoacán*, Ed. Fimax Publicitas Editores, Morelia, Michoacán, México. 1989. (Introducción, documentos y preparación fotográfica del texto por J. Benedict Warren) Colección “Fuentes de la Lengua tarasca o p’urhepecha III”. Por ser facsimil deja claro de cómo es el original. “La presente edición facsimilar es la primera hecha de la edición original de 1559” (p. 10) Integran estudio introductorio y presenta documentos nunca antes publicados. Maturino Gilberti. *Vocabulario en lengua de Mechoacán*. El Colegio de Michoacán, Fondo Teixidor, Zamora, Mich., 1997. Transcripción de Agustín Jacinto Zavala, revisión de Benedict Warren. Se publica dentro del marco del Proyecto de edición de las obras Gilbertianas. Integra una “Cronología del siglo XVI de Maturino Gilberti”. En esta edición la /v/ se cambia por la /u/, la /j/ y la /y/ en lugar de /i/, las /s/ altas se sustituyeron por la /s/. Se soltaron las abreviaturas. Existe además un folleto con el título de *Raíces de la Lengua Tarasca*. Porrúa. México. 1959. Esta es la pequeña obra que se encuentra en medio de la obra ya descrita. Se publica dentro del marco del Proyecto de edición de las obras Gilbertianas. Integra una “Cronología del siglo XVI de Maturino Gilberti”. En esta edición la /v/ se cambia por la /u/, la /j/ y la /y/ por /i/, las /s/ altas se sustituyeron por la /s/. Se desataron las abreviaturas.

¹²⁷ Maturino Gilberti. *Vocabulario en lengua... Op. Cit.* Bajo la certeza de que la transcripción fue cotejada con el facsimil del sello editorial de CONDUMEX

El *Vocabulario* se divide en cuatro partes.¹²⁸ Comienza con las entradas p'urhepecha-castellana y en ésta se registran las palabras tal como la tradujeron (y se supone tal como la escucharon de los nobles), pone la traducción al castellano cuando las hay, y en más de las veces presenta circunloquios para expresar lo que se dice en la lengua nativa. La segunda parte, muy pequeña por cierto, se compone de noventa y tres “raíces verbales”. La tercera parte tiene aproximadamente 13,300 entradas Castellana-Michoacana.¹²⁹ Las entradas castellanas no siempre son estrictamente palabras sino que,



en más de las ocasiones, son frases largas o cortas que en el correspondiente p'urhepecha se dice en una sola palabra. Y al final hay una pequeñísima sección: “Síguense algunos vocablos que después de la impresión de este vocabulario se me han ofrecido: los cuales van ordenados por la orden del. Abece.”¹³⁰ Es decir lo que añadió después de impresa la obra.

D. Influencia Nebricense

Gilberti es influido por la obra de Molina¹³¹ El *Vocabulario Castellano-Mexicano* de Molina (1555)¹³² y el *Vocabulario Castellano-Mexicano y Mexicano-castellano* (1571). En éste Molina integra el anterior y amplía las entradas *mexicana-castellano*.

¹²⁸ Frida Villavicencio propone que son dos partes, aunque después añade las otras partes. Frida Villavicencio. “Crónica de una tradición misionera... *Op. Cit.* p. 115

¹²⁹ Tomás C. Smith calcula 13,200 entradas. *Op. Cit.* p. 11.

¹³⁰ Maturino Gilberti. *Vocabulario en lengua... Op. Cit.* p. --- Es la parte más novedosa.

¹³¹ Con exactitud no se sabe quien era Alonso de Molina. Los expertos dicen que fue hijo de una mujer española. Esta mujer a la llegada de los españoles pronto quedó viuda y el niño Alonso fue dado a los franciscanos y vivió con ellos. Siendo pequeño jugó con niños de su edad, ahí escuchó y aprendió la lengua mexicana. León Portilla dice que “Molina sirvió desde niño como intérprete ante los primeros padres y les enseñó la lengua mexicana”. En 1524 el pequeño Alonso debió haber aprendido la lengua náhuatl de manera espontánea y natural escuchando a los niños con los que jugaba; sin embargo él mismo declara –el no haber mamado el idioma desde niño-. No sabemos cuántos niños vinieron de España a México. Si consideramos a la conquista, como una empresa, tiene riesgos y peligros por lo que es asunto de adultos y no de infantes. Esto explica que Alonsito y su hermano, “en sus juegos y en la insipiente educación que recibían, convivieran plenamente con los niños indígenas de su edad. Así fue como ambos se ejercitaron en el náhuatl” Estudió entre los franciscanos y siendo joven tomó el hábito. (Nebrija. *Vocabulario Español-Latino.* p. --). León Portilla dice que fue el primer sacerdote que se ordenó en la Nueva España. Si fue el primer sacerdote que se ordenó en la Nueva España confirma que era hijo de una española, puesto que en el siglo XVI la iglesia no autorizaba a los nativos a recibir el sacramento sacerdotal.

En el prólogo de Molina aparece en el primer *Vocabulario* en 1555, como en el de 1571 como se observa en la siguiente cita:

“Y para declararles los misterios de nuestra fe no basta saber la como quiera, sino entender bien la propiedad de los vocablos y maneras de hablar que tienen, pues por falta de esto podrían acaecer que, habiendo de ser predicadores de verdad, lo fuesen de error y de falsedad”.¹³³

La justificación de Molina sobre la importancia de entender bien el idioma, Gilberti la copia textualmente para ponerla en el *Arte de la Lengua de Michoacán* en el año de 1558, quien expresa literalmente lo mismo:

“Y para declararles los misterios de nuestra fe no basta saber la como quiera, sino entender bien la propiedad de los vocablos y maneras de hablar que tienen, pues por falta de esto podrían acaecer que, habiendo de ser predicadores de verdad, lo fuesen de error y de falsedad”.¹³⁴

Por lo que Molina influye en Gilberti y éste toma parte de aquella obra para ponerla en su *Vocabulario* en 1559. Sin embargo, Gilberti copió del *Vocabulario* de Molina la parte donde “Comienza la cuenta, según la Lengua Mexicana”¹³⁵ y la información sobre la cuenta la plasmó en el *Arte de la Lengua...* casi con las mismas palabras que Molina, sólo que poniendo los contenidos en p’urhepecha.

SIGUENSE EL MODO DE contar en esta lengua de Michoacán. Nota que en esta lengua ay 4 números, es saber menor, mediano, mayor y último. El menor es de uno a 10. El mediano de diez

¹³² Alonso de Molina. *Vocabulario en...* El título completo es: *Aquí comienza un vocabulario en la lengua castellana y mexicana. Compuesta por el muy reverendo padre fray Alonso de Molina: Guardián del convento de Sant Antonio de Tetzcuco de la orden de los frailes Menores.* [Se encuentra en la Biblioteca Nacional de México bajo el registro de RSM 1555 M4 MOL]

¹³³ Alonso de Molina. *Vocabulario en...* Una copia impresa de un microfilm proviene de la Biblioteca Nacional UNAM (fondo reservado), Me lo prestó Cristina Monzón. Existe además una copia en CD en la Biblioteca “Luís González y González” de El Colegio de Michoacán, A.C. Otra copia digitalizada se encuentra en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes en la Biblioteca Nacional - Hemeroteca Nacional de la UNAM. <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/bnmex/579718429051139273000080/> de donde pudimos buscar algunas páginas que faltaban en la copia prestada por Monzón.

Molina. *Vocabulario en Lengua...* *Op. Cit.*, p. L. Véase arriba la descripción del primer *Vocabulario* de Molina la de 1555. Agradezco a Monzón por proporcionarme copia del Prólogo.

¹³⁴ Maturino Gilberti. *Arte de la Lengua...* p. 63.

¹³⁵ Alonso de Molina. *Vocabulario en...* *Op. Cit.*

a 20, que llaman “*ma equatze*”. Exemplo: un 20, 22, etc., hasta 400 que es el número mayor, que dizen “*ma yrepeta*”, que son 400, y de aquí tornan a principiar números hasta otras 400, etc.”¹³⁶

El *Vocabulario* de Molina (1555) es el primero que fue publicado en la Nueva España y este hecho llama la atención por recuperar el argumento que ofreció en el prólogo. Molina centra su reflexión en la necesidad de que los ministros de la fe aprendan las lenguas de aquellos que oyen la palabra de Dios, dice:

“Por esta causa, deberían los ministros de la fe y del evangelio, trabajar con gran solicitud y diligencia, de saber muy bien la lengua de los indios, si pretenden hazerlos buenos cristianos: pues como dize San Pablo, escribiendo a los romanos. La fe se alcanza oyendo, y lo que se a de oyr a de ser la palabra de dios, y esta se a de predicar en lengua que los oyentes entienden, porque de otra manera (como dice el mismo san Pablo) el que habla, será tenido por bárbaro”¹³⁷

Los mismos argumentos de Molina también son utilizados por Gilberti:

“Por esta [16v] causa deberían los dichos ministros evangélicos trabajar con gran solicitud y diligencia de saber muy bien la lengua de los indios, pues que según lo dice Sant Pablo: *Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi* [la fe viene de la predicación, y la predicación por la palabra de Christo se ha de predicar en la lengua que sea inteligible a los oyentes para convertirlos y atraerlos a la fe y confirmarlos en ella por la inteligible predicación...”¹³⁸

Aunque no es estrictamente lo mismo, las ideas son muy similares. De las siguientes entradas castellana-mexicana de (1555) son muestra de dicha influencia:

A para llama. Nicca. in ane. netle.

A.a. del que halla a otro haciendo algún malefizio. Yeyé.yy. yeya. moyolic.

Aaa del que se rie, ha ha ha hi hi hi.

A alguna parte. Cana.canapa.

A ambas parte. Yocampaixti.

A ambos lados, o en ambos lados. Yontlapalixti.

Abad. Prelado o dignidad. Teuyurica tepacho. Teoyotica tepachoani, teoyotica teotquitemama, teoyotica teyacana teoyotica tepanycac.

¹³⁶ Gilberti. *Arte de la Lengua...*p. 286 y ss. Existe además: Gilberti. *Arte de la Lengua de Michoacán*. Ed. Fimax Publicistas. Morelia Michoacán, México. 1987. Introducción histórica, preparación fotográfica y apéndice documental por J. Benedict Warren.

¹³⁷ Alonso de Molina. *Vocabulario en...* *Op. Cit.* p.5-6

¹³⁸ Maturino Gilberti. *Arte de la lengua de Michoacán*. El Colegio de Michoacán, Fideicomiso Teixidor. Vol. II. p. 63. Transcripción, edición y Notas de Cristina Monzón.

Abad ser. Tepyontica nite. Pachoa

[Molina. 1555.]

Ejemplo de entradas: [en Gilberti]

A para llamar. he.

Aa del que halla a otro en maleficio. Oyquiyqui. vel, ahui
yquiyqui.

Aaa del que se rie. ahahaha, vel, ehehehe.

A alguna parte. nani maro.

Abad prelado o dignidad. teruhtsicuri, vel amberiechani
vmbahtaxahuari. vel, vmbaçuahuari.

Abad ser. teruhtsicutspeni maro.

[Gilberti. 1559]

Pero, al igual que Gilberti se inspira en Alonso de Molina, del mismo modo Molina se inspirará en un autor reconocido a todas luces. Así nos lo hace saber en su tercer aviso cuando declara que está siguiendo a Antonio de Lebrija en la organización del romance.

“Todos los verbos de la lengua se pondrán en la primera persona del presente del indicativo (si la tuvieren) y si no en la tercera, porque esta todos los verbos la tienen: y sirve siempre una mesma para singular y plural pero en romance de los verbos se pondrá en el infinitivo, como lo pone Antonio de Lebrija en su vocabulario”.¹³⁹

Molina en su primera edición solamente presenta entradas castellano-mexicano. A pesar de esta influencia el mérito invaluable es haber inaugurado la elaboración de vocabularios en América.¹⁴⁰ La opinión de Warren se confirma cuando dice que: “en la obra [el vocabulario] de Gilberti hay algunas adiciones a la lista, y algunos cambios en el orden, pero básicamente la lista se deriva de la obra de Nebrija”.¹⁴¹

¹³⁹ Alonso de Molina. *Vocabulario en...* Op. Cit. p.10. Frida Villavicencio. “Crónica de una tradición misionera....Op. Cit. p. Pp- 120, 121. Esta autora muestra con ejemplos de mutuas influencias entre Gilberti y Molina, Ver cuadro 2 y 3 sobre las similitudes entre Molina y Gilberti.

¹⁴⁰ Y de manera indirecta el *Diccionario latino-español* y del *Vocabulario Español-Latino* de Lebrija. Sólo que en “la primera impresión del *Vocabulario Español-Latino* su colofón calla el nombre del tipógrafo y el año de impresión”. Nebrija. *Vocabulario Español-Latino...Op. Cit.*

¹⁴¹ Uso indistintamente Lebrija y Nebrija cuando la información viene de las fuentes. J. Benedict Warren *Introducción al Diccionario Grande.* p, XIX. (véase la nota número 10). Warren sugiere que se puede

Con todas estas influencias para la producción de obras comprendemos el contexto cultural en las que se vieron sometidas dichas obras y que una forma más segura de transmitir (dar y recibir) el conocimiento era a través de las Artes y Vocabularios, pero su elaboración no era sencilla por eso Alonso de Molina reconoce y anuncia tres dificultades a la hora de elaborar su Vocabulario:

1. “Lo primero y principal, no haber mamado esta lengua con la leche, ni serme natural; sino haber aprendido por un poco de uso y ejercicio, y este no del todo, puede descubrir los secretos que hay en la lengua, la cual es tan copiosa, tan elegante, y de tanto artificio y primor en sus metáforas y manera de decir, cuanto conocerán los que en ella se ejercitaren”
2. “Lo segundo haberme puesto delante la variedad y diversidad que hay en los vocablos porque algunos se usan unas provincias, que no los tienen en otras: y esta diferencia, solo el que hubiere vivido en todas ellas las podría dar a entender”¹⁴²
3. “Lo tercero hace dificultad y no pequeña tenernos otros muchas cosas que ellos no conocían, ni alcanzaban: y para estas no tenían ni tienen vocablos propios; y por el contrario, las cosas que ellos tenían de que nosotros carecemos en nuestra lengua, no se pueden bien dar a entender, por precisos y particulares: y por esto así para entender sus vocablos como para declarar los nuestros, es menester algunas veces largos circunloquios y rodeos”¹⁴³

El hecho de que Molina reconozca “no haber mamado la lengua” mexicana (o náhuatl) desde la infancia, es decir, no tenerla como lengua materna, reconoce no ser natural ni hablante nativo, lo que le dificultó descubrir los secretos que la lengua tiene. Idea muy semejante con aquello de “el que no mamare la lengua no será perfecto en ella” de Gilberti. Ambas cosas hacen pensar que la idea de “mamar la lengua” era socorrida en la época para expresar “hablante nativo”. El haberse encontrado con una variedad y diversidad de vocablos en el mismo idioma, significa que logró reconocer que había variantes dialectales. Y por el contacto cultural se dio cuenta que había

considerar a Nebrija como coautor del *Vocabulario de la Lengua de Michoacán* de Gilberti. Rodrigo Martínez Baracs. “El Vocabulario en Lengua... p. 76 Pero en materia del Arte la influencia se nota en los estudios de Cristina Monzón. “La influencia de Nebrija en la gramática phurhepecha” en: Guzmán Betancourt, Ignacio y Eréndira Nancen Díaz (editores) *Memoria del coloquio La obra de Antonio de Nebrija y su recepción en la Nueva España. Quince estudios nebricenses (1492-1992)*. INAH. México. 1997. Monzón considera que: “la formación lingüística de Gilberti es muy distinta a la de Nebrija”. Pero las obras de Nebrija circulaban en aquella época, por lo que se puede esperar que Gilberti conociera esas obras. Por lo que la influencia que tuvo Gilberti de Nebrija pudo ser indirecta, o sea le vino a través de Molina.

¹⁴² Alonso de Molina. *Vocabulario en... Op. Cit p. 7*. Las expresiones. “no haber mamado esta lengua con la leche” y Gilberti dice: “el que no mamare la lengua tarasca...” es otro indicio de la influencia.

¹⁴³ *Ibid.* P. 8.

aspectos que los indígenas desconocían pero que tenían necesidad de expresarlos de algún modo; pero lo mismo ocurría con los españoles, no conocían cosas que los indígenas tenían y debían nombrarlos y verbalizarlos para estar en comunicación. Estas mismas dificultades, intuimos, tuvo Gilberti al elaborar el Vocabulario. Es decir, Gilberti no era hablante nativo del p'urhepecha, pero se apoyó en hablantes que le ayudaron, o si se puede decir, son coautores aunque no se les reconozca. Reconoció cuando menos dos variantes del habla: la culta elegante y cortesana y la vulgar de la gente común pero en ambos casos había necesidad de comunicar las ideas por medio de nombrar cosas y verbalizar las acciones. Es aquí donde subrayamos la intervención de la mano indígena para la elaboración del Vocabulario michoacano, como ya se ha dicho. Gilberti y sus colaboradores visitaron varias regiones y ahí escucharon de viva voz el habla y las variantes lingüísticas. Pero además determinó registrar el habla culta, sector al que quizá sus ayudantes formaban parte. Y sobre la necesidad de acuñar nuevos conceptos para denominar cosas nuevas ya Benedict Warren ha mostrado en la introducción del *Diccionario Grande* cómo los p'urhepecha acuñaron nuevas palabras para designar aquellas cosas que les eran nuevas.¹⁴⁴ Gilberti es uno de los misioneros que inició el registro sistemático de la lengua de Michoacán. Su formación humanista y la experiencia de haber convivido con los nativos de varios lugares nos permite pensar que escuchó hablar el idioma. Al elaborar el vocabulario -segundo en toda la Nueva España- registró las palabras, con el apoyo de ayudantes que él mismo preparó, lo que da a entender que su registro léxico es confiable. En esos días la sociedad se componía de hablantes p'urhepecha (tarasco), nahuas y otomíes, mazahuas, matlacincas, (pames ¿?), cuicatecos, sayulteos, chontales, entre otros, sobre la presencia activa de nahua-hablantes se desprende del *Lienzo de Jucutacato* y de las *Relaciones Geográficas del siglo XVI*, un sector de la población nahua-parlante estaba en algunos barrios de Tzintzuntzan y es probable, que ellos sean los que colaboraron con Gilberti. Esto nos lleva a pensar cómo utilizaban las entradas castellanas del *Vocabulario* de Molina (1555), necesariamente también leían la traducción nahua. Entendían, al parecer, las traducciones nahua para poderla trasladarla al p'urhepecha,¹⁴⁵ el hecho de que no hayan

¹⁴⁴ Véase Introducción al *Vocabulario en Lengua de Michoacán*. Edición Fimax Publicistas. 1989.

¹⁴⁵ Los hijos de los nobles tenían acceso a la educación que se impartía en el Colegio de San Nicolás de Pátzcuaro y en ella se enseñaban las lenguas nativas. Francisco Miranda. "El Colegio de San Nicolás" en: *Vasco de Quiroga. Educador de Adultos*. CREFAL, ColMich. Pátzcuaro, Michoacán, México. 1984. P. 99-109. Además Francisco Ramírez. *El Antiguo Colegio de Pátzcuaro*. El Colegio de Michoacán,

registrado voces sobre religión y/o religiosidad antigua así abiertamente porque encontramos palabras *amberiequa* para religión y *tucupacha* para dios más principal que estaba en el cielo y era hacedor de todas las cosas. Se entiende que las obras estaban restringidas a mostrar antigüedades sobre todo de tipo religioso. Es parte de ese control cultural que la política cultural europea aplicó para las lenguas y culturas nativas.

Las lenguas no cambian tan rápido se puede pensar que lo que se registró en el Vocabulario de Gilberti corresponde al habla que los p'urhepecha utilizaban antes de la conquista, con la salvedad ya expuesta y su condición humanista de conocedor de lenguas tuvo la capacidad para realizar su proyecto editorial iniciando así el más grande en la historia de la literatura p'urhepecha.

2.1.2. JUAN BAUTISTA DE LAGUNAS

A. *Vida*

Fray Juan Baptista de Lagunas nació en Castilla la Vieja,¹⁴⁶ en la literatura también aparece como Juan Baptista Bravo de Lagunas. Era hijo de Álvaro Bravo de Lagunas y de Ana Cerezo. Estudió escrituras sagradas y profanas, por las referencias en su obra fue políglota y conocía los idiomas: griego, árabe, alemán, francés. Su facilidad por las lenguas hace que comprenda mucho mejor cómo funciona la lengua p'urhepecha y sus explicaciones sean más claras. Su condición de políglota y lingüista de gran talla lo llevó a revisar las obras lingüísticas de Gilberti. En su análisis no se limitó a los cánones de latín como referencia sino que acuñó conceptos lingüísticos nuevos para denominar elementos que el idioma p'urhepecha ofrece y su capacidad auditiva es más aguda ya que logra registrar matices de pronunciación más finos, distinguió las aspiradas y la /r/

Gobierno del Estado de Michoacán. Estudio, edición, notas y apéndice de Germán Viveros. México. 1987.

¹⁴⁶ Lagunas, Pte. III, p, (109). Constantino Bravo de Lagunas, *Relación de Xalapa*, 1580 (México, 1969) pp. 5, 76. Francisco Fernández del Castillo (ed), *Tres conquistadores y pobladores de la Nueva España: Cristóbal Martín Millán de Gamboa, Andrés de Tapia, Jerónimo López* (publicaciones del Archivo General de la Nación, t. XII, México), p. 201. Citado por J. Benedict Warren en su *Estudios sobre el Michoacán Colonial. Los lingüistas y la lengua*, p. 145.

retrofleja, mejorando en mucho la ortografía utilizada,¹⁴⁷ y es, en este sentido, que para nuestros propósitos nos sirve de fuente de corroboración ortográfica.

Lagunas llegó a Michoacán en 1558 y estuvo en varios lugares. Moró en el convento de Tzintzuntzan, atendió en sus necesidades espirituales a algunos barrios de indios en Pátzcuaro, recorrió la tierra caliente de Michoacán donde encontró el *pheuame*, -una hierba curativa para muchas enfermedades- y visitó Uruapan y Periban. Vivió en Tarecuato desde donde solicitó la aprobación de su obra *Arte y Diccionario*. En 1573 se le encuentra en Guayangareo (la actual Morelia) y ese mismo año se le autoriza la publicación de su libro. En 1575 ya era provincial; cargo que le permitió otorgar permiso a Maturino Gilberti para que publicase su *Tesoro Spiritual de Pobres*. Al igual que Maturino Gilberti, este personaje también recorrió varias regiones de la sierra, región del lago y el bajo michoacano oportunidad para escuchar de viva voz las formas expresivas del p'urhepecha. Y tomó plena conciencia de la existencia de variantes lingüísticas, prefiriendo por su elegancia el habla de la nobleza. Lo que muestra que tuvo una mejor formación lingüística. Y una aguda preocupación por la labor evangelizadora, esto lo lleva a profundizar la reflexión semántica. Lo que significa que su obra es de confiar porque hay una traducción más pensada y un mejor registro de las voces, cuando se le consulta se percibe mayor certeza en la pronunciación de la época porque también, en cierto sentido es limitado, por ser pequeña su obra.

“Su principal intento al preparar el libro fue de instruir y animar a los ministros religiosos que trabajaban entre los tarascos a aprender el idioma para que pudieran desempeñar su ministerio”.¹⁴⁸ Lagunas conoció muy bien la lengua de la zona que en ese entonces era más amplia. Pero registra su obra *Arte y diccionario* con lo que escuchó en Tzintzuntzan y Pátzcuaro por considerarla “cortesana, política y universal lengua”. Según Francisco Antonio de la Rosa Figueroa, un escritor franciscano del siglo XVIII planteo que el padre Lagunas pasó el resto de su vida en la provincia de México hasta que muere el 4 de diciembre de 1604.¹⁴⁹ Aunque no hay ninguna mención de que se haya apoyado con hablantes, ni que haya traducido algún texto, pero si realizó su

¹⁴⁷ Cristina Monzón “*Unity and correferetiality In Friar Juan Baptista de Laguna’s Arte y Diccionario con otras obras, en lengua de Michoacán*”. (ms)

¹⁴⁸ J. Benedict Warren. *Estudios sobre...* p. 152.

¹⁴⁹ J. Benedict Warren. Introducción Histórica al *Arte y Diccionario* p. xviii.

recorrido por varias regiones lo que hace que su obra sea pequeña pero no por eso pierde calidad ni profundidad.

B. Obra

El *Arte y Diccionario con otras obras en Lengua michoacana* (o *Yeti ma Arte ca dictionario hinguni matero siranda Doctrina enhas ysquihtsi exeuaca miuatahperasqua, vtayaquarho, Thuhcha na[p]u vandaqua himbo*, como registra el nombre en lengua nativa) cuyo significado es: “Este es un arte y diccionario con otras obras de doctrina para recordarse todo el tiempo, escrita en nuestra lengua” fue compuesto por fray Juan Baptista de Lagunas,¹⁵⁰ y publicada por primera vez “a costa de Constantino Bravo de Lagunas, Alcalde Mayor de Tlaxcala, Año de 1574”¹⁵¹ en la Casa de Pedro Balli.

En 1983 aparece la edición facsimilar por Fimax Publicitas en Morelia, Michoacán, México. El J. Benedict Warren¹⁵² preparó una edición facsimilar de la que me sirvo para describirla, por no conocer el original, personalmente tomo las palabras de Warren quien nos informa lo siguiente:

“El tamaño del libro, en su edición original, es pequeño: aproximadamente 15.5 x 10.5 cms; pero la paginación es mucho muy complicada. Las primeras páginas, que contiene el material introductorio (carátula, licencias, erratas, epístolas dedicatoria y prólogo al lector) no tiene paginación. El *Arte* y la “Tabla de materias” están numerados de la 1 a la 174, pero el número 5 se pone dos veces. El Diccionario tiene paginación aparte y va del 1 al 190. Le sigue una “tabla y resolución de las preposiciones verbales” que está contenida en once páginas sin numeración. Sigue un devocionario en tarasco, cuyas páginas se enumeran del 1 al 107. La última hoja, sin numerar, contiene una tabla de la parte final en tarasco y el colofón” (p. XX).

Y al referirse a la edición de 1983, nos dice Warren:

¹⁵⁰ Para más información sobre Juan Baptista de Lagunas se recomienda consultar a Warren, en “Introducción Histórica” del *Arte y Diccionario con otras obras en lengua Michoacana Op. Cit.* Más recientemente J. Benedict Warren “Fray Juan Baptista de Lagunas y su Arte y diccionario, con otras obras, en lengua michoacana” En: J. Benedict Warren. *Estudios sobre...* pp. 143-158. También existe un artículo inédito de Cristina Monzón *Unity and Correferentiality In Frai Juan Baptista de Laguna's*. ms.

¹⁵¹ Juan Baptista de Lagunas. *Arte y Diccionario*, p. 392. Nicolás León reeditó el *Arte y diccionario* de Lagunas en un sólo volumen de 169 páginas, el cual apareció en Morelia en 1890. La edición de León no contiene el *Devocionario*.

¹⁵² Warren se ha dedicado por muchos años a recuperar las fuentes básicas en Lengua de Michoacán para el conocimiento del Michoacán del siglo XVI, dándoles siempre el contexto histórico en que surgen, pero dejando que la parte lingüística la estudien los especialistas. En ello se han ocupado Cristina Monzón y Frida Villavicencio.

“La presente edición facsimilar es de un tamaño algo más grande del original, y también hemos puesto una paginación suplementaria que va seguido por todo el libro”¹⁵³

El padre Lagunas está convencido de la necesidad de aprender bien la lengua para no errar. La necesidad de entender con propiedad los secretos y maneras de hablar es inminente. Veamos:

“Y pues pretendemos declarar y administrar tan altos ministerios a estos naturales según son dóciles, cuya salvación o perdición pende de los ministros evangélicos, no es razón que la lengua se sepa superficialmente, como dicen algunos, que basta como quiera para éstos, pues poco más o menos nos entienden. No se diga por el tal: ‘Errare heos faciet,’ [*los hará errar como ebrios*] sino procurar de entender los secretos y propiedades de los vocablos y manera de hablar que ellos tienen y no según los tales tan sin fundamento y con tan malos acentos que mudan de significado”¹⁵⁴

En la cita podemos ver con claridad el interés que Lagunas tenía de enseñarse y enseñar con propiedad el idioma con la finalidad de que los religiosos cumplieran con fidelidad su misión sin mayores equívocos. Estaba consciente de que la salvación o perdición de los nativos dependía de los religiosos; por lo que deben, en su opinión, aprender bien los secretos y propiedades de los vocablos porque de lo contrario dirán cosas no apropiadas. Da a entender que había algunos que se conformaban con aprenderla superficialmente y esto quiere decir, según se intuye, que había de entre los religiosos los que no deseaban aprender la lengua indígena.

¹⁵³ Para nuestras citas de páginas aprovechamos la paginación suplementaria, porque es la obra que utilizamos aquí. En “criterios editoriales” nos dice que “la obra está pensada para los estudios de la lengua p’urhepecha que son capaces de comprender el español de la época de la colonia pero que prefieren consultar estas obras en un formato y tipografía más accesibles”. Juan Baptista de Lagunas *Arte en Lengua Michoacana*. El Colegio de Michoacán, Fideicomiso Teixidor. Zamora, Mich. 2002. p. 25. (Transcripción de Agustín Jacinto).

¹⁵⁴ Juan Baptista de Lagunas. *Arte*, p. XIX. Por desconocimiento de la historia educativa en Michoacán no tenemos más información sobre si en realidad se utilizaron estos materiales o no. Sólo sabemos de la *Cartilla para los Niños* que Maturino Gilberti puso al principio del *Thesoro Spiritual de pobres en Lengua de Michoacán* en 1575.

lingüísticos que ofrece en su libro para explicar la lengua siempre se refieren a temas religiosos, lo que indica que en el fondo los propósitos evangelizadores imperaban. La capacidad de comprensión semántica nos asegura que la información que ofrece es válida porque ayuda a corroborar la información de otros autores se puede confiar en ellos. Ante esto también debemos decir que por el tamaño de su obra, en este caso la sección correspondiente al *Diccionarito* y porque las entradas son solamente en lengua indígena a partir de la raíz hace derivar muchas otras palabras y va dando el significado, es decir presenta la estructura de la palabra y el carácter aglutinante del idioma.

El *Arte y diccionario: con otras obras, ...* son tres obras en uno: “Imprimiose esta obra, que en si contiene tres libros”¹⁵⁸ pero encuadernados en uno y se presentan en el siguiente orden. Primero el *Arte*, le sigue el *diccionarito* luego lo que el padre Lagunas llamó genéricamente “*con otras obras*”. Se refiere a las siguiente parte: “instrucción para poderse bien confesar”.¹⁵⁹

C. El diccionario

En el *Diccionarito breve y compendioso en la lengua de Michoacán* Lagunas da una descripción exacta a su *diccionario*, al llamarla “*Copia verborum, de los mas principales verbos, con sus Ethymologias*”.¹⁶⁰

Warren la describe así:

¹⁵⁸ Juan Baptista de Lagunas. *Arte y Diccionario*, p. 392.

¹⁵⁹ Siguen las partes: “Examinacion y preparación, para bien confesar, sobre los diez mandamientos de nuestro señor Dios”, “De los sanctissimos sacramentos” “Confesionario breve”, (preguntas al varón, a la mujer, a ambos), “Otra más larga preparación y muy necesaria para los que quieren comulgar”, “Las palabras para la santísima comunión”, “Después de haber comulgado” “Declaración y sermón de los artículos de nuestra santa fe católica” Segunda parte [de la] Declaración del Credo” “*Sermón de auditione verbi Dei*”, “*Ixu uandauati tecauatahperansqua himbo*”, “Para la ho[ra] de la Mu[erte]”, “*Ixu undauati curhamarhungani hyndequi uarhicuecahaca*”, “*Ixu undahati psalmo, Misereremei, ca hingun Letanias vehcouehcomarhitsperaqua*”, “Letanias”, Termina con una tabla, “Tabla *Cintzuntzanapu vandaqua hymbo*”. Con esta última parte de la tabla “*Cintzuntzanapu vandaqua hymbo*” es clara muestra de que el registro es de Tzintzuntzan o sea el habla de los nobles como se ha dicho.

¹⁶⁰ Juan Baptista de Lagunas. *Arte y Diccionario*, p. 392. Agustín Jacinto Zavala (transcripción y ordenación) Diccionario de fray Juan Bautista de Lagunas. Avances de Investigación Serie 2, Núm. 4. Centro de Estudios de las Tradiciones El Colegio de Michoacán. Zamora, Mich., 1996. Debo mencionar que para efectos de consulta personal transcribí mi versión del diccionarito de Lagunas.

“El *Diccionario* de Lagunas es una obra muy diferente del *Vocabulario* de Gilberti. El de Gilberti es una lista de palabras en orden más o menos alfabético con sus traducciones al otro idioma, Lagunas describe su obra como un diccionario etimológico y lo presenta como algo suplementario al trabajo de Gilberti, a quien siempre reconoce su deuda. Lagunas presenta las raíces principales de la lengua tarasca (o “preposiciones verbales”, como él prefiere llamarlos) y muestra cómo se derivan las palabras de esas raíces, con la adición de varias partículas. En su presentación discursiva hay muchos datos de interés etnohistórico”.¹⁶¹

En nuestra opinión es atinada la observación de Warren cuando plantea que es como un suplemento del vocabulario de Gilberti. El calificativo de “*diccionarito*” obedece a su tamaño comparado con otros diccionarios de la época. Lagunas dirige la obra a estudiantes, siguió el orden “casi al modo que lleva el Ambrosio Calepino”.¹⁶²

“y po/darse llamar Dictionarito, porque el auctor (para/ mas prouecho de los estudiantes) sigue en el orden y/ modo del Ambrosio Calepino”.¹⁶³

Además de Calepino,¹⁶⁴ Lagunas es influido por Gilberti por retomar las raíces verbales y las amplía mucho más dando una exacta idea de la manera como se compone la palabra. Quince años después de que Gilberti publicara sus primeras obras, en 1574, Juan Baptista de Lagunas publica su *Arte y Dictionario: con otras obras en Lengua de Michoacán*.¹⁶⁵ A su diccionario lo denomina *Diccionarito breve y compendioso en la*

¹⁶¹ Juan Baptista de Lagunas. *Arte y Dictionario*, (p. XIX).

¹⁶² Juan Baptista de Lagunas. *Arte y Dictionario...Op. Cit. p. 392* [suplementario]. En el artículo de Smith vemos que tanto Nebrija como Calepino son los principales autores que influyeron en los lexicógrafos de la Nueva España. “Ambrosio Calepino (1440-1510) Calepino fue un fraile de la orden de San Agustín, que dedicó su vida al Diccionario latino, que habría de inmortalizarle. De una primitiva versión latino-italica pasó a enriquecer su texto con correspondencia en otras lenguas. El carácter polígloa lo adquirió a mitad del siglo XVI y en 1559 se incorporó el español a su repertorio” en: Manuel Avelar. “Calepinos Americanos” Blanco y Negro, Madrid, 1ro de mayo de 1994. <http://www.helicon.es/hem/452alvar.htm>. En México se ha aplicado el nombre de Calepino a los trabajos lexicográficos, por ejemplo: Ramón Arzápalo Marín (ed) *Calepino de Motul. Diccionario maya-español*. UNAM. México, 1995; 3 tomos: XXVIII 788, 791-1434, 1435-2182 pp.].

¹⁶³ *Diccionarito...p. 204* [suplementario]. Tomás C. Smith, opina que Calepino es el único lexicógrafo adicional mencionado; pero la bibliografía de este autor es tan confusa, y su obra tan difícil de consultar, que no se ha podido identificar su influencia en términos concretos. Frida Villavicencio Zarza. “El diccionario en Lengua de Michoacán (1574) ¿Primer calepino Novohispano? en: Pilar Máyes y María Rosario Dosal G. *V Encuentro Internacional de Lingüística en México*. Facultad de Estudios Superiores Acatlán. Estado de México. México. 2006; Monzón 2007, *Tarascan lexicographic*.

¹⁶⁴ Jacobi Fracciónate. *Calepinus. Septem Linguarum*, Ed. Johannis Gatti, Vienteés 1778. (*Hoc.est. Lexicon Latinum, Variarum Linguarum interpretatione adjeta, Ad, usum seminarii patavini Pluries emendatum, ET auctum; Nunc vero post patavinum suprerum Editionem*). Véase la nota 98. Aunque es tardía sigue perteneciendo a la época colonial.

¹⁶⁵ Lagunas. *Arte y Dictionario*: p. 405.

lengua de Michoacán, lo compara con la obra de Calepino, como ya se dijo. En el “*Diccionarito* se declaran las curiosidades y composturas de todos los verbos y nombres verbales que en esta lengua puede auer y a auido harto obscuro y difficultoso hasta agora”.¹⁶⁶

Coincido con la propuesta de Frida Villavicencio¹⁶⁷ en el sentido de que se puede considerar como el primer ejemplo concreto del ejercicio lexicográfico “al modo de calipense,” en América porque fue un proyecto alternativo que se conoció en la época. Lagunas entiende por el carácter calepino en que “sacó los vocablos y las significaciones dellos, y sus equivocaciones y methaphoras”.¹⁶⁸

El propósito de Lagunas fue ponerlo a disposición de los estudiantes, para que no se esforzaran tanto en buscar la manera de entender esta lengua:

“Y así mesmo mouido de Charidad el sobre dicho Auctor porque los pobres estudiantes no trabajen ni se fatiguen tanto como el y sus antecessores, quiso tomar este trabajo por amor de Dios y del proximo: en curiosa y prouechosamente buscar, poner, y declarar estas preposiciones raíces, o primeras posiciones de verbo, y lengua Michuacana con sus verdaderos y naturales romances”¹⁶⁹

El *Diccionarito* parte de una raíz de la que se van derivando otras palabras es Etimología de las palabras y no repitió lo que Gilberti ya había presentado en el *Vocabulario* más bien contribuyó a la comprensión del idioma al desarrollar lo que Gilberti puso con las “raíces verbales”, como se dijo ya.

De este modo, Lagunas avanzó en la comprensión del mecanismo de composición de la palabra. Habla de la “primera posición” de la palabra en lengua nativa y da su significado en castellano. Luego introduce las “*interposiciones*”, no sin antes aclarar que algunas de estas “primera posición” no significa nada por sí sola, pero están ahí aptas para servir como elemento etimológico, pongo a continuación un ejemplo en donde vemos la raíz y lo que de ella se deriva.¹⁷⁰

¹⁶⁶ *Ibidem*. p. 1 (facsimilar) y p. 204 (suplementario).

¹⁶⁷ Frida Villavicencio Zarza. “El diccionario en Lengua de Michoacán (1574)...*Op. Cit.*

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ Lagunas. *Arte y Dictionario*... p. 2 y 205.

¹⁷⁰ En mi transcripción me resultan un total de 2,254 entradas, incluyendo todas las derivadas. Esta cantidad de entradas en nada coincide con la cantidad de significados. Ya que en ocasiones una misma raíz deriva dos o más nuevos significados.

Acà, Significa andar derramados cada vno por si trastornar inclinar, o cubrir algo con cobertor concauo. Y para que por este exemplo se saquen los de mas y se aprovechen deste y los demas Vocabularios, acudiendo (sobre la primera posición) a las interposiciones: tomando dellas la que hiziere al caso o proposito de su composición. Noten que por si solas algunas de estas preposiciones, o primeras posiciones, o Etymologias, no significan nada. Mas estan aptas, y son preparación del Etimológico significado i. Verdadero.

Acàni, Es simple verbo, y nada significa. [207] Empero (...) Acanurhani, significa andar de aquesta manera i. Derramados, o desparzidos en el patio. Y esto de entiende, mediante la fuerça y vigor que tiene aquella Interposición Nu, La qual sirue y nos señala el patio. Y aquella Rha, de Hurhani Que todo junto significa venir, y andar en el patio de aquella manera las personas, aues, o ganados. [Lagunas 1574]

Lagunas aprovecha la raíz para derivar otros significados. Por lo que resulta difícil establecer el número exacto de entradas, puesto que la composición de la obra no la presenta como entradas, por eso la edición del Arte... edición Colmich, presenta una en formato de diccionario con cada palabra en lengua p'urhepecha, por lo que el contenido es más accesible al obedecer al carácter aglutinante del idioma.

La obra de Juan Bautista de Lagunas es pequeña pero su contenido es profundo, porque estudió a Gilberti y se adelantó en sus “nombres verbales”. Lagunas se ocupa seriamente en entender la composición de la palabra y con ello da un paso adelante. Combina palabras y “raíces verbales”, va más allá de la simple lista. La observación que hizo a la lengua p'urhepecha es más aguda y al igual que Gilberti, tuvo oportunidad de reconocer el habla culta y el habla vulgar aún cuando registró la culta. Lagunas es el sucesor en el estudio de la Lengua de Michoacán.

Lagunas se inspiró, al parecer en la obra de Gilberti, pero la superó, tuvo una sólida formación humanista y desarrolló con agudeza las habilidades auditivas, por lo que cuando recorrió varios pueblos, escuchó el habla de los indígenas y tomó plena conciencia de las variantes culta y vulgar, registró el habla de Tzintzuntzan porque la consideró más elegante al igual que se inspiró en los “nombres verbales” de Gilberti y en Calepino en el modo de hacer su diccionarito. El modo Calepinense consiste en: 1. El carácter compendioso de la obra, 2. El uso autorizado en el que se basa, 3. El análisis etimológico que Lagunas utiliza como inspiración de la obra, estas características del carácter calepino merecen ser acotados. Lagunas al parecer estaba autorizado para hacer

esta obra e integra el análisis etimológico que es la parte novedosa de su obra, por lo que logró una comprensión casi completa sobre el mecanismo y la estructura de la palabra y quiso contribuir al conocimiento del idioma para futuros estudiantes y colegas religiosos porque estaba convencido de la importancia de que conociendo las lenguas, podrían desempeñar bien la labor de evangelización.

2.1.3. AUTORES ANÓNIMOS DEL *DICCIONARIO GRANDE...*

A. Autor (es) y la mano indígena

El *Diccionario Grande...* es una obra de dos tomos: el primer tomo corresponde a las entradas español-tarasco y el segundo al tarasco-español. Publicada por Fimax Publicistas en el año de 1991 dentro de la colección “Fuentes de la Lengua tarasca o p’urhepecha” por autores desconocidos. El manuscrito original incompleto fue encontrado en la Biblioteca John Carter Brown de Providence, Rhode Island, EE. UU. Otra versión completa se localizó en la Biblioteca Latinoamericana de la Universidad Tulane de New Orleans, Louisiana ambos fueron el resultado de las pesquisas de Benedict Warren quien posteriormente emprendió su publicación. A la versión de la Universidad Tulane la considera como fuente “A”, y como fuente “B” la que se haya en la Biblioteca John Carter, ambos manuscritos fueron la base para la reconstrucción del material tal como lo conocemos en nuestros días.

El título de *Grande...* es acuñado por el editor, sencillamente porque no hay otro en la historia de la lengua p’urhepecha con un material tan amplio. Por tratarse de una obra colectiva y acumulativa indica que son varios autores, según se puede desprender de los datos que proporciona el mismo Benedict Warren. Desconocemos la identidad de los autores y un resumen de la opinión de Warren es el siguiente: 1. Nicolás León le atribuye la autoría a Maturino Gilberti, pero no da argumentación para ello, por lo que es difícil aceptar que Gilberti haya sido el autor, además Warren¹⁷¹ da evidencias de que el español no se domina plenamente. Por otra parte la letra es distinta a la de Gilberti, la organización básica de la parte tarasco español es muy distinta a la del *Vocabulario*. 2. Los escribanos Luis Alfonso Morejón y el testigo Agustín de Mora son nombres que

¹⁷¹ J. Benedict Warren. (introducción) *Diccionario Grande...* “Hay evidencias internas de que el autor pudo ser del mismo origen lingüístico y periodo que Gilberti”.

aparecen en la primera página, pero nada se sabe de ellos. 3. Nos dice Warren que “A lo largo de toda la obra hace muchos cambios en la parte tarasca en comparación con el texto A”. Esto sugiere que posiblemente sean los nativos los que intervinieron en su elaboración. 4. Los agustinos también pudieron haber sido los autores porque utilizaron la palabra “prior” que es propio de gremio.

Martínez Baracs sugiere que el *Diccionario Grande...* es una obra de elaboración de un equipo de hablantes.¹⁷² Y Monzón basándose en que en la parte tarasco-español no se copian las entradas, pero no sólo eso sino que incrementa el número de las traducciones, esto la lleva a decir que es producida probablemente por un indígena bajo los auspicios de un agustino. Dándonos a entender que el personaje tenía un dominio pleno de la lengua p’urhepecha o tarasca.

“[*Diccionario Grande*] es producida probablemente por un indígena bajo los auspicios de algún fraile agustino. Este autor en su volumen tarasco-español no copia las entradas de la obras de los frailes puesto que además de incrementar el número, las traducciones que ofrece no necesariamente coinciden con las dadas por los frailes”¹⁷³

Monzón sostiene que es “un indígena” con un dominio impresionante del español, es decir, un hablante bilingüe.

“Lo anterior son modificaciones del español no atribuibles a un hablante de castellano. El autor anónimo ha de ser un indígena bilingüe, con un manejo impresionante del español, a quien le fue encargado, probablemente por los agustinos, la labor de crear la obra hoy día conocida como *Diccionario Grande*”.¹⁷⁴

Comparto la idea de que el colaborador del *Diccionario* sea “un indígena bilingüe”, pero si consideramos la idea de que es obra acumulativa como sugiere Warren entonces no es un hablante sino varios. En diferentes momentos se hicieron correcciones lo que ayuda a comprender que fue posiblemente una obra acumulativa, como dice Monzón incorpora diferentes traducciones, algunos ejemplos tomados al azar

¹⁷² Rodrigo Martínez. “Vocabulario... *Op. Cit.* p. 76.

¹⁷³ Cristina Monzón. El desarrollo de la lexicografía en los diccionarios tarascos en el siglo XVI. (MS) p. 23. Cristina Monzón. “*The taracan Lexicographic Tradition in the Sixteenth Century*” en: Otto Zwartjes, Ramón Arzápalo Marín, Thomas C. Smith-Stark. *Missionary Linguistics IV. Lexicography*. John Benjamins publishing Company. Amsterdam Philadelphia. 2007. pp. 165- 195.

¹⁷⁴ Cristina Monzón El desarrollo de la...p. 15. Cristina Monzón. “*The taracan Lexicographic... Op. Cit.*

son: *Yongomarin, yongotzatamoni, tepochani* “tener voz grave y abultada, hablar con voz grave” *Yoyomeni, tzapa tzapameni, yoyomequareni, tzapapamuquareni, aromequereni* “dar voces y gritos” (p. 287) y así los ejemplos se multiplican.¹⁷⁵

Esta incorporación de diferentes traducciones en ocasiones las percibimos como si fueran sinónimos, aspecto que para un no hablante sería difícil desarrollar, es esto lo que nos muestra que fue elaborado por un equipo de colaboradores hablantes y no solo un indígena bilingüe como propone Monzón. Si entendemos que sólo los hablantes podrían cambiar “el modo de escribir las palabras, en especial insertando “h”, o cambiando su posición, para indicar la aspiración”.¹⁷⁶ Son “correcciones simples dentro de las palabras” por ejemplo: *Erahpani* “véase el mundo” (p. 191). Es decir, cuidaron con más detalles la lengua nativa, pero sin conocer quiénes colaboraron directamente en la obra pensamos que los p’urhepecha hablantes asumieron como suyo el proyecto. Tampoco se sabe a ciencia cierta la fecha de su elaboración. ¿De qué periodo es? Warren parte del supuesto de que algunos conceptos ya habrían desaparecido a finales del siglo XVI y eso lo lleva a calcular que se elaboró a finales del siglo XVI y principios del XVII pero encuentra elementos para pensar que se elaboró poco antes: “otro argumento a favor del *Diccionario* puede basarse en una entrada relacionada con la religión prehispánica como la siguiente: “*Curihtsitari*. El que atizaua el fuego de los ydolos”.¹⁷⁷ Monzón también observa que los “conceptos y costumbres referentes al culto de los habitantes antes de la llegada de los españoles sugieren nuevamente un fechamiento temprano”.¹⁷⁸ Esto es factible si partimos de la idea de que la voz “*curihtsitari*” para la fecha en que se elaboró el *Diccionario* se había ya perdido, pero las palabras no se pierden en tan poco tiempo. Puede ocurrir que ya no se practique, pero el concepto está en la mente de los hablantes que vivieron la experiencia. La siguiente generación sólo la escuchará y la comprenderá pero no contará con la vivencia. También pudo haber sucedido que la voz “*Curihtsitari*” sobrevivió porque las funciones de ofrecer humo o incienso a los dioses coinciden entre el sacerdote

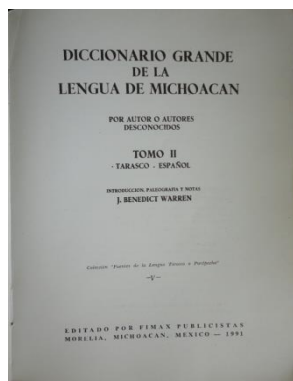
¹⁷⁵ Introducción *Diccionario Grande...* p. xv.

¹⁷⁶ *Ibid.* P. xvi.

¹⁷⁷ J. Benedict Warren. “Diccionario Grande...p. 122. Un ejemplo en el *Vocabulario* sirve para recuperar la idea de que en el tiempo en que se elaboró se registró la palabra *yyaparaqua* para mostrar una práctica de sacrificio de la religión antigua. “Piedra sobre que sacrificauan o matauan hombres ante los ydolos. *Yyaparaqua*”. p. 190.

¹⁷⁸ Cristina Monzón (Reseña) “*Diccionario Grande de la lengua de Michoacán.*” En: *Relaciones* 48, otoño. 1991, vol. Xii. Pp. 211-215.

prehispánico y las de acólito o el sacristán. Por lo que las palabras registradas refieren a prácticas prehispánicas que bien pudieron estar en la mente de los autores o se estaba practicando a finales del siglo XVI, tal como se deja entrever en general en varias *Relaciones Geográficas* que también fueron elaboradas en el mismo periodo que el *Diccionario Grande...* En fin seguimos sin saber la época a la que corresponde la obra.



B. *Diccionario Grande de la lengua de Michoacán*

Hemos dicho ya que el impreso se compone de dos tomos. El tomo que tiene entradas *español-tarasco* consta de 704 páginas con un promedio de 30 entradas por página dándonos más o menos 21,120 palabras y frases.¹⁷⁹ El segundo tomo con entradas *Tarasco-Español* y 848 páginas igualmente con un promedio de 30 entradas por página dándonos un total de 25,440 entradas.

“El manuscrito original está escrito con la misma mano, pero tiene correcciones y adiciones entre líneas. Muchas de ellas son del amanuense original, pero además hay muchas adiciones de otra mano, especialmente al principio de la parte *español-tarasco*, las cuales a veces discrepan bruscamente con el original. También hay algunas adiciones en letras obviamente más tardías”.

180

Estas correcciones y adiciones del mismo amanuense, son las cosas que nos hacen pensar que es una obra acumulativa, su editor buscó reflejar todos los detalles del manuscrito, que a la vista dan elementos para comprender la manera como se compuso el diccionario.

¹⁷⁹ Smith en su *Apuntes sobre...* p. 11. Calcula 22,300 entradas.

¹⁸⁰ Introducción *Diccionario Grande...* P. xiii.

Los autores anónimos observaron los antecedentes inmediatos en la elaboración de Vocabularios (Gilberti y Lagunas) de quienes recogieron palabras y raíces, las enriquecieron, recuperaron experiencias y conocimientos hasta lograr un *Diccionario Grande...* mediante la revisión y corrección.¹⁸¹ Comparto la opinión de Frida Villavicencio en el sentido de que el *Diccionario Grande* recoge las dos tradiciones lexicográficas, al modo de Nebrija y al modo de Calepino.¹⁸²

Los autores desconocidos observaron que a finales del siglo XVI la lengua p'urhepecha seguía viva, que había dos importantes antecedentes en la elaboración de diccionarios al modo de Nebrija-Molina-Gilberti y al modo de Calepino-Lagunas y desarrollaron una obra que hasta la fecha no ha sido superada.

2.2. COMPARACIÓN

A. *Vocabulario y Diccionario Grande*¹⁸³

Ver las fuentes en su conjunto ayuda a comprender las peculiaridades de cada uno y se observan los registros de las palabras que influyen o no para una mejor comprensión de religiosidad. Además es una contribución a la comprensión de la tradición lexicográfica p'urhepecha. Gilberti y Lagunas registraron la representación del habla culta y los autores desconocidos del *Diccionario Grande...* demuestran tener una mayor sensibilidad del idioma, de un público más amplio en el sentido social.

La pregunta que mueve a estudiar los Vocabularios michoacanos es: ¿En qué medida las palabras registradas en el *Vocabulario* de Gilberti¹⁸⁴ aparecen en el *Diccionario Grande...*? La pregunta surgió cuando traducía el *Diálogo sobre la*

¹⁸¹ Además de *Diccionario Grande...* el *Thesoro Spritual en Lengua de Michoacán* se percibe que el habla de la región más alta de la Meseta se conservan las características del p'urhepecha del siglo XVI. Sobre todo en la presencia del *-eueri* que es marca del caso genitivo. Pero un estudio corroborará dicha sospecha.

¹⁸² Frida Villavicencio. "Crónica de una tradición..." *Op. Cit.*

¹⁸³ Utilizaremos la abreviatura DG para referirnos al *Diccionario Grande...*

¹⁸⁴ La copia electrónica del *Vocabulario* de Gilberti aun en la fase de borrador había que adecuarlos para este uso. Consultando el facsímil de Fimax en los casos de duda. El impreso se basó "en la edición facsímil de Warren y fue cotejada en algunos lugares contra la edición CONDUMEX". (*Vocabulario en Lengua de Michoacán*) p. 26.

naturaleza de Juan De Medina Plaza.¹⁸⁵ Y al consultar los diccionarios nos pareció que las palabras en el *Vocabulario* ya formaban parte del *Diccionario Grande*... Para responder a esta sospecha comparamos las entradas “A” del español-p’urhepecha y p’urhepecha-español y las raíces. El resultado de esta pesquisa es una visión de conjunto sobre la comprensión o estructura de la palabra. Así el resultado del *Diccionario Grande* y el *Vocabulario* se complementaron, ya que en ocasiones se aumentan las traducciones de una misma entrada en el *Diccionario*... Significa que la consulta a ambos materiales en general da lo mismo, en cualquier tópico que se le vea, podemos decir ahora que buena parte del contenido del *Vocabulario* ya está integrado en el *Diccionario Grande* y relativamente se complementan. El *Dictionarito* de Lagunas sólo registró entradas en p’urhepecha pero no por ello deja de ayudar a la comprensión de la palabra.

a. Entradas "A" español-p’urhepecha

En la revisión de la sección “A” español-p’urhepecha, concentramos nuestra atención en las entradas en castellano, pues se trata de mostrar cómo se registraron estas estradas y en la medida de lo posible haremos comentarios sobre la traducción cuando sea necesario, en general las entradas castellanas coinciden. A guisa de ejemplo pongo una parte de ello¹⁸⁶ en el siguiente par de ejemplos vemos un detalle, en la traducción existe la separación o no de *nanimaro*. El vocabulario la separó y el DG no.

1. A alguna parte. nani maro. [Gilberti, 1559]
2. A alguna parte. Nanimaro. (DG)¹⁸⁷

En los siguientes pares de ejemplos: “A bocanadas echar algo” y “a cada barrio” las entradas coinciden. En el primer par hay diferencia en la traducción. “çaruçarundini. vel tziquitani” en el *Vocabulario* mientras que en el DG además de ser diferentes están tachadas: “~~Çuaçatarani~~ Çuaçatarani, tauetauemeni”.¹⁸⁸

¹⁸⁵ Juan de Medina Plaza. *Diálogo sobre la Naturaleza*. Fideicomiso Teixidor, El Colegio de Michoacán. México. 1998 (transcripción de Agustín Jacinto, Revisión de la transcripción de Benedict Warren y traducción de Pedro Márquez).

¹⁸⁶ Los números 1 corresponden al *Vocabulario* y los número 2 corresponden al *Diccionario Grande*.

¹⁸⁷ Es posible que el editor lo haya juntado.

¹⁸⁸ Explica que “letras o palabras que se tacharon en el original, se indican en la copia con una raya en las letras” Introducción. *Diccionario Grande*. Op. Cit. p. xxiv.

1. A bocanadas echar algo. çaruçarundini. vel tziqitani. [Gilberti, 1559]
2. A bocanadas echar algo. ~~Çuaçuarani~~ Çuaçuarani. tauetauemeni. [DG]
1. A cada barrio. mandan vapatzequa. [Gilberti, 1559]
2. A cada barrio. Mandan vapatzequa [~~mandan miutseata~~]. [DG]

En los ejemplos siguientes: “A cada canto” “A cada collaçion, o barrio” y “A cada ciudad” hay coincidencia en las entradas. La traducción al p’urhepecha: “*mandan terungambo*” y “*mandan yrequaro*” en el Vocabulario y “*mandan tzuminderoechan*” en el DG se asocian semánticamente. Así también “*mandan yrequa*” con “*cotzequa*” funcionan como sinónimos. Y “*tzumbindirochani*”

1. A cada canto. mandan terungambo. vel. mandan yrequaro. [Gilberti, 1559]
2. A cada canton. Manda tzuminderoechan. [DG]
2. A cada collaçion, o barrio. Man[dan]¹⁸⁹ vapatzequa, mandan miuscata. [DG]
1. A cada collacion. mandan tzumindirochani. [Gilberti, 155p]
1. A cada ciudad. mandan ryequa [sic-yrequa]. vel. cotzequa. [Gilberti, 1559]
2. A cada ciudad. Mandan terungambo, mandan yrechequaro, mandan ~~amanensquaro~~ [viripetsiquaro].¹⁹⁰ [DG]

Lo anterior permite ver que las entradas castellanas registradas por Gilberti han sido incluidas en el *Diccionario Grande*. Y que en la traducción en el DG es más rica.

En la lista siguiente en español hay entradas parecidas que en la traducción al p’urhepecha adquiere matiz semántico asociado. Por ejemplo *ondaqueti* y *xucutacata* en realidad es “cubrir”. Veamos algunos ejemplos:

1. Abrigada cosa assi. ondaqueti.
1. Abrigada cosa assi. xucutacata. vel. quanahchacuracata.
1. Acostado assi. angaretzeri, ve, tandahtsiti.
1. Acostado assi. yenguexuriri. vel. tehtexuriri.
1. Acertada cosa assi. cez niyatacata. vel. handieracata.
1. Acertada cosa assi. hurimbeti teruretacata.

[Gilberti, 1559]

¹⁸⁹ Puse entre corchetes, subrayado y en itálica mis observaciones.

¹⁹⁰ Las voces puestas entre corchetes son “palabras que se añadieron entre reglones o al margen del texto original de la otra mano, se ponen subrayadas entre corchetes” *Diccionario Grande* p. xxiv. Vemos aquí que quienes prepararon el DG si observaron y cuidaron la preparación de éste.

Con los datos anteriores y los siguientes vemos algunos ejemplos de cómo la misma entrada en español se repite dos o más ocasiones: Se esperaría que el registro en el DG habría las mismas entradas pero no es así. Para distinguir los significados Gilberti y sus ayudantes se apoyaron en las traducciones náhuatl del Vocabulario de Molina

- 1. Acompañador tal. ahchuxahperi.
- 1. Acompañador tal. huambehperi.
- 1. Acompañador tal. pahpensri.
- 1. Acompañador tal. pambehperi.
- 1. Acompañador tal. tatzetsperi.
- 1. Acompañamiento assi. ahchuxahperaqua.
- 1. Acompañamiento assi. huambehperaqua.
- 1. Acompañamiento assi. pahperansqua.
- 1. Acompañamiento assi. vaxatahperaqua. vel. hucambehperaqua.

[Gilberti, 1559]

Las entradas castellanas repetidas en el *Vocabulario* de Gilberti, por ejemplo: Acompañador tal (véase lista anterior) en el DG ha sido superada la repetición. En el DG se evitaron las repeticiones innecesarias. Veamos algunos ejemplos:

- 1. Abundoso assi. hapimariri. vel. tzinacuti. [Gilberti, 1559]
- 1. Abundoso de combite. no vechatahpeti. [Gilberti, 1559]
- 1. Abundoso. tzinaquarenchati. vel. tzinacuti. [Gilberti, 1559]
- 2. Abundoso. Am hameri hapindi. [DG]
- 1. Acelarse, enojarse. yquiuan. vel. cururaxeni. vel. pumpzpumpz auani. [Gilberti, 1559]
- 1. Acelerado. hyrengariri. [Gilberti, 1559]
- 1. Aceleramiento. hyrengariqua. [Gilberti, 1559]
- 1. Açelerarse contra otros. Curupacuritspeni. [Gilberti, 1559]
- 2. Açelerarse. Tsitsimuni, tsimarini, pumpzpumpzauani, curupacurini. [DG]
- 1. Acelerarse dar priessa. hyrengarini. vel. hyrenduni. [Gilberti, 1559]
- 2. Acelerarse, darse priessa. Hirengarini, hirenduni, yquicurinstani, çanyquiuanstani. [DG]

La repetición de las entradas en Gilberti da un ligero cambio de significado y hace sentir que faltan palabras en el DG, pero no es así. Más bien los redactores del DG

tomaron en cuenta las entradas que registra Gilberti y la enriquecen en mucho en tanto que aumentan las traducciones. Estas repeticiones de entradas castellanas en Gilberti obedecen a que vienen de Molina y, en consecuencia, las traducciones del náhuatl fueron la guía para traducir al p'urhepecha. Mientras que la traducción en el DG está más apegada al idioma español porque ya no se molestaron en ver el *Vocabulario de Molina*.

- 2. Acompañarlos en cassa. HVhcambahpeni, vaxatahpeni. [DG]
- 1. Acompañarlos hasta su cassa. Pahpeyanstani. [Gilberti, 1559]
- 1. Acompañarlos por el camino. Pambehpeni. [Gilberti, 1559]
- 2. Acompañarlos. Achuxahpema[*ni*], thuxahpemani, purexahpemani [taxahpeni]. [DG]
- 1. Acostado o echado. viruperi. vel. virupeti. [Gilberti, 1559]
- 1. Acostamiento, o soldada. mayamuhperaqua. vel. mayamuqua. [Gilberti, 1559]
- 1. Acostarlos en cassa. Viruhpahpeni. [Gilberti, 1559]
- 2. Acostarlos. Viruxuztahpeni. [DG]
- 1. Acostarme, o echarme. virupeni. [Gilberti, 1559]
- 1. Acostarse a la parte de alguna persona. angaretzeni. Vel tandahtsini.
[Gilberti, 1559]

Esto indica que los autores del *Diccionario Grande* se aseguraron de que las entradas castellanas del *Vocabulario* ya estuvieran en las entradas castellanas del DG. Los autores del DG no sólo tomaron en cuenta palabras sino que fueron más cuidadosos puesto que la enriquecieron, corrigieron y ampliaron con traducciones más ricas, dando un amplio espectro de significados tanto de las palabras como de la manera de presentar las raíces.

b. Entradas "A" p'urhepecha-español

En el análisis de las entradas p'urhepecha-español encontramos que hay un detalle que llama la atención por las implicaciones que tiene: Véanse los siguientes ejemplos:

- 1. Ahterani. salar algo. [Gilberti, 1559]
- 2. Ahterani. Dar sabor a la comida, çazonarla y echarle la sal que a menester. [DG]

Ambas entradas registran *Ahtherani*, pero hay una diferencia en la traducción. En el *Vocabulario* se traduce como “salar algo” mientras que en el *Diccionario Grande* se traduce “Dar sabor a la comida, çanonarla y echarle la sal que a menester”. Clara evidencia de que el *Diccionario Grande* amplió y clarificó el significado *ahtherani*, además de “poner sal” es “darle sabor a la comida”. Lo que significa que la voz *ahtherani* significa ambas cosas. La siguiente lista de ejemplos muestra más sobre lo dicho. Además de sal incluye la miel en el *Vocabulario* de Gilberti y DG.

- 2. Ahtequa. Miel hecha. [DG]
- 1. Ahteracata. cosa salada assi. [Gilberti, 1559]
- 2. Ahteri. miel de maguey.¹⁹¹ [Gilberti, 1559]

Hay un matiz semántico en Gilberti: *ahtherani* significa “poner sal”, “salar” pero a la vez es “dulce”. Nuevamente los autores del *Diccionario Grande* diferenciaron *dulce* y *salado* de la sazón en la comida. En la naturaleza humana los conceptos: *dulce* y *salado* son claramente distinguibles en cualquier cultura, pero no necesariamente lingüísticamente. El *Diccionario Grande* registra palabras para denominar la sal.

- 2. Cherapeti etuqua. Grano de sal de la mar. [DG]
- 2. Echetuqua. Salmuera. [DG]
- 2. Echetuqua himbo cuacamani. Meterlo en salmuera. [DG]
- 2. Etuqua. Sal. [DG]
- 2. [Etuqua ytsienstani. Deshazerse la sal.] [DG]
- 2. Etuqua vni. Hazer sal. [DG]
- 2. Etuquaro. Salinas, o vn pueblo que se llama assi. [DG]
- 2. Etuqua atani. Salar algo.¹⁹² [DG]

Es probable que Gilberti no revisara el *Vocabulario* porque fue presentado dentro del paquete de obras que se publicaron, pero es sólo una sospecha no hay datos que indiquen la causa más posible.

i. Extensión de significado

¹⁹¹ *Ahteri*. “dulce”. Es la forma antigua según los diccionarios. Al parecer la tendencia es perder la primera sílaba *Ah-* ya que en varias comunidades sólo queda *-teri* y esto no afecta el significado.

¹⁹² Curiosamente el *Vocabulario* no registró *Sal Etuqua*.

La raíz *Ahcaue-* se refiere a “calzar los zapatos”. La noción de calzar se extiende para aplicárselo al caballo cuando se le relaciona con la herradura, véase la siguiente lista de palabras en las que se extiende su significado de calzado para humanos a herradura para el caballo.

- | | |
|----------------------------|--|
| 2. Acahueni. | Calçarse los çapatos [<u>o las cutaras</u>]. ¹⁹³ [DG] |
| 1. Acahuenstani. | calçarse los cacles. [Gilberti, 1559] |
| 2. Acahuenstani. | Tornarse a calçar. [DG] |
| 1. Acahuequa. | çapatos, o cacles. [Gilberti, 1559] |
| 2. Acahuetahpeni. | Hazerlos calçar. [DG] |
| 2. Acahuetarahquarenstani. | Permitir le calçen a el o a çosa sua. [DG] |
| 2. Acahuequa. | Çapatos, o herraduras. [DG] |

ii. *Riqueza de información en el Diccionario Grande*

En los siguientes ejemplos hay coincidencia, sólo que en el *Diccionario Grande* recoge anotaciones del manuscrito que son “palabras que se añadieron entre reglones o al margen del texto original de otra mano”.¹⁹⁴ Son las que el editor pone subrayadas y entre corchetes, estas añadiduras de carácter semántico obedecen, sin lugar a duda, a que el manuscrito fue revisado por otras personas con mayor sensibilidad para los matices de significado por ejemplo: En *acutspeni*, cuyo significado se traduce como “comer fruta ajena” (véase la lista abajo), en realidad no se trata de comer cualquier fruta ajena que ya es cortada o comprada; sino comer aquella fruta que todavía está en el árbol; aquella que no ha sido cortada ni cosechada, pero que tampoco es de quien la come: es ajena. Por eso los autores del DG hacen la aclaración.

1. Acutspeni. comer fruta agena. [Gilberti, 1559]
2. Acutspeni. Comer fruta ajena. [Entiendese en el arbol.] [DG]

iii. *Riqueza en la entrada p'urhepecha*

¹⁹³ Las entradas DG son del *Diccionario Grande*...

¹⁹⁴ *Diccionario Grande*... (introducción) p. xxv.

Obsérvese en los ejemplos de abajo que la información proveniente del *Vocabulario* es más escueto y el DG es más amplio, pues además recoge las palabras del *Vocabulario* y agrega otras opciones, tal como se observa en las siguientes palabras: *ahcaxuraqua*, *tzongascani*, *ambangarini*, *tzitzingarini*, *thiuaquan hangarini* y es esto lo que permite decir que fue enriquecido.

- 2. Acxqua, ahcaxuraqua. Ala de aue. [DG]
- 1. Acxqua. ala de aue. [Gilberti, 1559]
- 2. Ahchurengascani, tzongascani. Encandilarse. [DG]
- 1. Ahchurengascani. venir encandilado del sol.¹⁹⁵ [Gilberti, 1559]
- 2. Ahchurengastahpeni, tzongastahpeni. Encandilarlos. [DG]
- 1. Ahchurengastahpeni. hazer que otro este ciego assi del sol. [Gilberti, 1559]
- 2. Ambongarini, ambangarini, tzitzingarini, thiuaquan hangarini. Tener hermoso rostro. [DG]
- 1. Ambongarini. ser de buen rostro. [Gilberti, 1559]

iv. *Misma entrada, matiz de traducción*

En el *Diccionario Grande* la raíz reduplicada al parecer fue separada por el editor: *Ahca ahca*-¹⁹⁶ mientras que en el *Vocabulario* se junta: *Ahcaahca*. Si la práctica generalizada en los manuscritos del *Diccionario Grande*... es de separar las raíces duplicadas como aclara el editor. Entonces cabe preguntarnos ¿cuál es la práctica de Gilberti? ¹⁹⁷

- 2. Ahca ahcaquarenstani. Yr, o andar ynclinandose como viejo. [DG]
- 1. Ahcaahcaquarenstani. andar la cabeça abaxada. [Gilberti, 1559]

Otros ejemplos de matiz de traducción son los siguientes:

- 1. Ahcahtsini. ponerse la caperuça. [Gilberti, 1559]

¹⁹⁵ *Ahchurengascani*, *tzongascani*. Encandilarse. y *Ahchurengascani*. venir encandilado del sol. La acepción “*tzongascani*” si corresponde a encandilarse del sol, pero *ahchurengascani* es literalmente el sentido contrario, es percibir la obscuridad en los ojos. Pero muchos sentidos en el habla se utilizan así.

¹⁹⁶ La aclaración de editor es oportuna. En los “verbos frecuentativos”, he seguido la práctica general del manuscrito, separando las partes duplicadas con un espacio” Introducción. *Diccionario Grande*... p. xxiv.

¹⁹⁷ En el habla, sin embargo, suponemos se debió haber pronunciado de corrido sin la pausa como se pretendió registrar en el escrito.

2. Ahcahtsini. Ponerse la gorra, o sombrero. [DG]
2. Ahcahtsiqua tzezcandinstani. Ponerse la gorra a medio lado. [DG]
1. Ahcahtsiqua. caperuça, o sombrero. [Gilberti, 1559]
1. Acurucuni. comer fruta del arbol en el mismo ramo o racimo. [Gilberti, 1559]
2. Acurucuni. Comer fruta en el mismo rramo. [DG]
1. Ahcangariqua. caratula. [Gilberti, 1559]
2. Ahcangariqua. Maxcara, caratula [o rostro]. [DG]

v. ***Dos significados en el castellano (Vocabulario)***

Hemos dicho que *ahca-* significa “ponerse”, “calzar”, “herradura” La idea de ponerse el zapato se extiende a “herrar al caballo”. La raíz *Ahca-* más otra “interposición” -en palabras de Lagunas-, y con terminación *-qua* (que funciona como sustantivizador) Hace que la idea de “poner”, “calzar” se cambie a sustantivo: penacho o pluma. Con los ejemplos de abajo vemos que es Gilberti quien da dos significados a *Ahcandiqua* como “penacho” y como “pluma”, mientras que el DG se dice reconoce “plumaje”. Pero en las entradas Tarasco-Español del *Vocabulario* vemos la entrada *Plumaje* con la traducción de *Ahcandiqua, tarhandiqua* [véase penacho] Lo que indica que no hay contradicción en las fuentes.

1. Ahcandiqua. penacho o pluma. [Gilberti, 1559]
2. Ahcandiqua. Plumaje. [DG]

vi. ***Ampliación de significados***

Con la llegada de españoles las palabras que servían para nombrar objetos se ampliaron: En este caso *ahtziri* “maíz” y el trigo de origen europeo los nativos le llamaron con el mismo nombre *Ahtziri*.

1. Ahtziri. trigo o mayz. [Gilberti, 1559]
2. Ahtziri. Mahiz desgranado o trigo. [DG]

vii. *Recreación de sentidos*

Los p'urhepecha no conocían al burro por eso Gilberti y los autores del *Diccionario* los nombraron mediante dos sustantivos: *Auani* y *axuni* (*conejo* y *venado*). El conejo y el venado eran conocidos: Al burro, de origen europeo, lo asociaron con ambos animales americanos y se le nombró conejo-venado o conejo salvaje.

1. Auani axuni. asno o borrica. [Gilberti, 1559]
2. Auani axuni. Asno, burra. [DG]

viii. *Ausencia de información en el castellano*

Hemos dicho que Molina reconoció las dificultades para nombrar cosas por el nombre adecuado cuando en una cultura no existía ese nombre. En la Nueva España existían cosas que en Europa no había, para nombrarlos no se tenían los elementos suficientes de comparación, razón que llevó a los autores de diccionarios a registrar de manera genérica como en los ejemplos siguientes:

1. Amutze. una yerua. [Gilberti, 1559]
2. Amutze. Vna yerua. [DG]
1. Apupu. vna fruta que tiene espinas en la corteza. [Gilberti, 1559]
2. Apupu. Una fruta como erizo que tiene espinas.¹⁹⁸ [DG]

ix. *Separación de palabras*

Con precisión no sabemos si la separación o no de palabras dentro de un texto ayudó o dificultó la comprensión, en consecuencia no sabemos si fue un problema real o no para los hablantes del idioma p'urhepecha. Gilberti en el *Vocabulario* no separó palabras; los autores del *Diccionario Grande* si la separaron.¹⁹⁹

2. Anahqui cuiquirengauaca? Que sera si lo açotaren. [DG]

¹⁹⁸ *Apupu* es chayote.

¹⁹⁹ Aunque el cajista pudo ser el causante de la separación o no. Este detalle es uno de los puntos que observamos en las fuentes p'urhepecha del siglo XVI. El estudio sobre la separación o no de las palabras representa un asunto que debe llevarnos a comprender el sentido de las palabras. Estamos en ese proceso.

1. Anahquicuirengauaca. que sera si lo açotaren. [Gilberti, 1559]

x. Uso del signo de interrogación

En el *Vocabulario* no se registraron los signos de interrogación, quizá consideró las palabras interrogativas “Ande” para no poner los signos de interrogación ni al principio ni al final. En el *Diccionario Grande* se registra el signo de interrogación y se ponen al final además de mantener las palabras interrogativa: *Ande*, en el estudio introductorio del DG no se indica nada, sólo nos queda la idea de que dichos signos se encuentran en cada uno de los manuscritos.

1. Ande curahquarexamboni. que vienes a pedir. [Gilberti, 1559]
2. Ande curahquarexamboni? Que uienes a pedir? [DG]
1. Ande curangaxaqui. que estas escuchando lo que se dize dentro de casa. [Gilberti, 1559]
2. Ande curangaxaqui? Para que escuchas lo que se dize en cassa? [DG]
1. Ande eranchexaqui. que estas mirando hazia arriba. [Gilberti, 1559]
2. Ande eranchexaqui? Porque estas mirando arriba? [DG]
1. Ande eraparataxaqui. que estas mirando en los árboles. [Gilberti, 1559]
2. Ande eraparataxaqui? Para que miras, o estas mirando el arbol? o la cruz? [DG]

xi. Aclaraciones

Los autores del *Diccionario Grande* corrigieron lo que vieron en el *Vocabulario*.

3. Aparemuni, curimuni. [*Quemarse en la boca o puerta.*] [DG]
1. Aparemuni. quemarse la boca. [Gilberti, 1559]
1. Aparenduni. quemarse los pies. [Gilberti, 1559]
2. Aparenduni. [*Quemarse en los pies.*] [DG]

Hasta aquí hemos presentado la comparación de dos diccionarios coloniales y solamente de las entradas “A” y vemos que el contenido del *Vocabulario* está reflejado en el

Diccionario Grande y que éste recoge la tradición lexicográfica del tiempo. Lo que sigue es un intento de interpretar tópicos religioso y/o religiosidad. Ya hemos dicho el contenido del *Diccionario Grande*... recoge ambas tradiciones, razón por la que en esta fuente analizamos los términos religiosos.

C. Términos religiosos en los diccionarios

La idea de que los religiosos y colaboradores en la elaboración de los diccionarios no registraron nombres de dioses, merece precisión. No registraron dioses menores pero si reconocieron la existencia del concepto divinidad, como veremos en seguida. No es difícil entender que la misión de los evangelizadores era impulsar su religión católica y acabar con las antiguas creencias nativas. Pero para lograr su propósito tenían que entenderlas para poder encontrar las estrategias de aniquilación. Una de esas estrategias fue no dejar registrados los nombres de dioses, sacerdotes, ritos y fiestas de las antiguas prácticas religiosas para que con el tiempo no quedara en la memoria de los nativos. Sencillamente no era su intención aunque la hayan visto y observado. Sin embargo vemos que sí reconocieron la presencia de la divinidad *Tucupacha*, aprovecharon para enfatizar la idea de “falsos” dioses. Al parecer cuando se enfrentaron a múltiples dioses es cuando usaron el término *tharetsiecha* por ídolos. Hoy los actuales p’urhepecha conciben a los *tarhesi* como imágenes de piedra u otro material que los antiguos veneraban y ellos daban bienes y servicios. Los diccionarios registran *tucupacha* y *tahres* como sinónimos lo que significa que la acuñación de *tahres* fue motivada para darle un sentido semántico como “falsos dioses”. La vigencia de *thares* se puede ver en la *México desconocido* de Carl Humholz 1890-1896.²⁰⁰

Los diccionarios son un buen testimonio, herramienta e instrumentos de consulta para comprender los sentidos y significados por medio de análisis e interpretación de la entradas como lo hizo Monzón en su análisis de los nombre de los principales dioses. O como lo hizo Félix Ramírez por los años cincuenta del siglo pasado. Por medio de raíces verbales y sus múltiples posibilidades de significación es posible su análisis. Lo

²⁰⁰ Carl Humholz. *El México Desconocido; cinco años de exploraciones entre tribus de las Sierra Madre Occidental; en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los taraascos de Michoacán*. Charles Scribner’s Sons. Nueva York. 1904.

que ocurre con los nombres de dioses se aplica a los nombres de sacerdotes, fiestas ritos o ceremonias.

Lo que sigue son datos del reconocimiento de la existencia del concepto dios y algunos ejemplos de cómo la información léxica sirve para el estudio etimológico de muchos otros aspectos de la cultura. De los tres: un Vocabulario y dos diccionarios de Gilberti, Laguna y autores desconocidos, el único que no registra la entrada *Tucupacha* por Dios es Lagunas. Otros dos Gilberti y autores anónimos si la registran. El *Vocabulario* de Maturino Gilberti registró en las estradas castellanas: “Dios tucupacha” (p.89). “Diuina cosa o espiritual [sic] tucupachaequa”. “Diuinamente. Tucupachaequa himbo”. “Diuinidad tncupachaequa [sic–*tucupachaequa*]. vel. Diosequa”. (p.90) “Espiritual cosa diuina *tucupachaequa*. vel. Dioseequa”. “Espiritualmente assi tucupachaequa eparini. Dioseequa eparini”. (p. 117) y el *Diccionario grande* de autores anónimos en las entradas castellanas registra: “Dios. Lo mismo. Tucupacha Dios”. (p. 272), “Diuina cossa. Diosequa, tucupachaequa”. (p.275) “Diuinamente. Tucupachaequa himbo”. (p. 275) En las entradas tarascas (o p'urhepecha) vemos lo siguiente: “Tucupacha. Dios”. “Tucupachaequa, Diosequa. Diuinidad”. “Tucupachaequa himbo, Diosequa himbo. En la diuinidad”. “Tucupachaequaeni, Diosequaeni. Ser cosa diuina Seras adiuina”. Ambas fuentes dan clara evidencia del reconocimiento de un Dios entre los antiguos tarascos que llamaron Tucupacha.

Cuando habla de dioses (en plural) agrega *Tahretsiecha*. Véase el siguiente registro: “Los dioses. Tahretsiecha, tucupachaecha”. (p. 468) Es muy probable que la integración de *tahretsiecha* (hoy *tharhesiecha*) haya ocurrido porque los europeos veían muchos dioses en la cosmovisión, reflejada en el habla cotidiana. También en las figurillas que llamaron “ídolos” en castellano, se entiende que estas figurillas se encontraban dispersas en el territorio, y esta dispersión dificultó la destrucción de todas ellas, por eso se siguen encontrando hasta nuestros días en los campos de cultivo. La encontraban también en la mentalidad de los nativos, lo que evidentemente era una afrenta a un solo dios. *Tharesi* no como ídolo o figurilla sino como el “viejo” el “ancestro” es otra interpretación desde adentro de la cultura. Y en ese sentido *tharesiecha* quiso designar a otros dioses diversos que había en la mente de los nativos. Si esto es así parecería ser que *Tucupacha* se ha perdido en la mentalidad contemporánea en cambio *Tahretsiecha* queda en la memoria como con cierta vaguedad

porque la consideran como figurillas de piedras que los antiguos ocupaban como representación de los dioses. O sea pervive la mentalidad de la existencia de muchos dioses.

Tucupacha fue utilizado por religiosos europeos para reconocer la existencia de dios y dioses p'urhepecha. Pero se empeñaron en darle el matiz de dioses "falsos". "Tucupacha arini. Llamarle dios". "Tucupacha eratani. Tenerle por dios". (p.657). Con este mismo fin el *Diccionario Grande...* también registra los siguientes ejemplos: "Manan tucupacha arini. Tener a otro por dios". (p. 319) "Mama tucupacha arini. Dezir dios a cada cosita". (p. 320) "Tharesquatani, tucupacha ari^rahpeni. Adorar idolos". "Thares vandatzequareni. Hazer oraçion a los ydolos". "Thares vandatzequaretahpeni. Hazer que hagan oraçion a los ydolos". (p. 575). La idea de presentar a los "falsos dioses" continua en otras entradas: "Ydolotrar. Thares vandatzequareni, tharesquatani, antucupacha eratani". "Ydolatria. Antucupacha erataqua". "Ydolatra. Antucupacha eratati". (p. 434) "Yolo. Thares, tucupacha, vuapeta, vingacuriri". (p. 434) "Llamar, Dios a qualquier cosita. Mama tucupacha arini". (p. 476). Nos preguntamos ahora ¿Acaso no sugiere la sacralidad que los Purhépecha le otorgaban a cada cosita, es decir a todo el conjunto y cada una de las partes del universo? Parece que que sí, los antiguos p'urhepecha le otorgaban su sacralidad a cada cosa. Desde luego que esta idea chocó con la idea de los europeos por eso insistieron en decir que eran "idolotras". Hay aquí una postura ideológica en donde los religiosos católicos desconocieron a las divinidades nativas, por eso las consideraron dioses "falsos".

Hasta aquí la acepción de Dios entre los antiguos pobladores esta dado. Y por cuestión ideológica la negación de dioses verdaderos. La acepción se amplía hacia otros dos usos: "Tucupacha xaqua. Yerua mora". (p. 657) y en *Diccionario Grande* hace lo mismo: "Yerua mora. Tucupacha xaqua. [No es sino tsiquireni.]" (p. 434) Puede tratarse de dios de plantas comestibles. Hay en esto una aclaración que en Gilberti no aparece. También en el *Diccionario Grande...* tenemos ideas sobre el mar. "La mar. Tucupacha hapunda, cahere hapunda". (p.454) "Menguar la mar. Tucupacha hapundaro quangatzenstani". "Crecer. Thacarani". (p. 499); "Orilla de la mar. Hapundaro hamucutini, tucupacha hapundaro hamucutini. [Véase: *A la orilla.*]" (p. 547) ¿Podría tratarse de Dios del mar?

En el *Diccionario Grande...* vemos la presentación de las raíces y su sentido denotativo y connotativo para otros dioses. Algunos ejemplos son las siguientes: “Esta rraiz, *Curi-*, *Curu-*, significa quemar, o chamuscar, quemarse, y chamuscarse, etc. (D.G. p. 121) Siguiendo el orden de las entradas. La entrada *curica-* de *curicaveri* debería estar antes de *curihca-*, pero el registro no aparece en su lugar. Pero más adelante aparece: *Curihcarani*, *curuhcarani*. [*Quemarse la cassa.*] *Curihcuni*, *curuhcuni* [*aparehcuni*]. Quemarse las manos. *Curihchani*, *curuhchani*. Tener quemada, o quemarse la garganta. (p. 121) Más adelante aparece: “*Curihstitari*. El que atizaua el fuego de los ydolos”. (p. 122).

El otro ejemplo es: ¶ Esta rraiz, *Cuera-*, *Cuerare-*, *Cueratza-*, signi[ficar] desatar, desañudar, *desaterse* [*sic*], desañudarse, y deslomarse. (p. 135). En seguida da las entradas: *Cuerauahpeni*, *paraquarehpeni*. Criar como dios gente. *Cuerauani*, *cuerauaponi*, *paraquareni*. Criar qualquier cosa. *Cuerauaperi*, *paraquarereri*. Criador. *Cuerauacata*. Criatura. (p. 136). Obsérvese, en este caso sí aparece la entrada *cuerauaheri* como sinónimo de *paraquahpeni*.

Y un tercer ejemplo es: “Esta rraiz, *Xarā-*, *vel Xarame-*, significa parecer, y hazer coxquillas *et alia* ^{alli}, etc”. (p. 802) con las entradas *Xaratacuni*, *exerani*. Mostrar a otro algo. *Xaratamani*. Mostrar algo [o presentar]. *Xaratahpeni*. Mostrarlos, descubrirlos. *Xarataquareni*. Manifestar sus cosas en público. *Xaratatspeni*, *exerahpeni*. Mostrarles algo. (p. 805)

Lo mismo ocurre con el nombre del sacerdote mayor: *Petamuti*. Aparecen las entradas: *Petamuqua*. Pronunçiaçion (p. 430). *Petamu~~qua~~atspeni*. Pronunçiarles algo o dezirselo. *Petamutarahpeni*. Hazerles pronunçiar. (p. 431). O con *Querenda anhapeti* que es nombre del dios se zacapu. “*Q^huerenda*. Risco, peña, peñasco, roca”. (p. 490) No registraron los nombres, pero dan elementos para hacer interpretaciones sobre la base de la información dada. En cambio registraron conceptos y palabras para expresar la religión católica lo que muestra el interés de no distorsionar el contenido de sus creencias. En este ejercicio no mostraremos las nuevas acuñaciones o resematizaciones léxicas por no ser el objeto primario en este rubro.

d. Préstamos del castellano

La siguiente lista de palabras son del mismo *Diccionario Grande*.... La búsqueda se hizo a los dos volúmenes tanto de entradas español-p'urhepecha y p'urhepecha-español. La selección es arbitraria. La única motivación es la información que aparecen en el *Thesoro Sipritual en Lengua de Michoacán*; ahí observábamos palabras castellanas en el contexto del discurso p'urhepecha con distinto significado, variante de significado, palabras castellanas con sufijos del p'urhepecha. Se trata de explorar esta fuente sólo para saber en términos muy generales cómo se hizo el registro. El resultado es el siguiente:

La palabra Dios. “Encargarles la conciencia. *Chemu curahpeni Dios eni, eratzetahpeni, vandauasquarerahpeni., catzangueuaquarerahpeni, [mitenguequareratahpeni, tzangueuaquarerahpeni] xancungastahpeni, eratzequaretahpeni.* (p. 301). Yra de dios. *Dioseueri andangueyaqua yquiuaqua, Dios hihcheuiremba andariquarequa yquiuaqua.* (p.451). Endereçar hazia Dios el coraçon. *Mintzita hurimbetacunstani Dioseni.* (p. 306). En las entradas en p'urhepecha. “*Ambe sipatini vqua dioseo tzanguaeni.* Ser dios solo sabidor de todos los secretos”. (p. 18), “*Cuerauahpeni, paraquarehpeni.* Criar como dios gente”. (p. 134). “*Mama tucupacha arini.* Dezir dios a cada cosita”. (p. 319) vemos el uso de *dioseo* como templo o casa de dios. La adaptación del concepto por criador en *cuerauahperi* y *tucupacha* con significado de divinidad.

La palabra **Santo** sólo aparece en las entradas del español-p'urhepecha. Hay una variante en el registro /s/ también se representó con la /x/. *Santoen hando.* Santo en *hangua.* *Xanto en hando.* La palabra **sacramento** utilizó en las dos entradas y observamos que se utilizó en el contexto social y se refiere a los sacramentos del bautismo, comulgar o recibir sacramento, la persona (cura) que otorga el sacramento, recibir el sacramento sacerdotal, sacramento de la unción. Ahijado en el sacramento. “*Vuatsi ytsi atahtsicuhperaqua himbo.* Comulgar, rrecebir el sanctissimo sacramento. *Xachomuquareni, pirani xachoquareni.* Cura. *Sacramento xachomuquarerahpeni.* † Estar, el sacramento sobre los corporales. *Echuquahtsicuni.* Sacramento. *Sipatiniequa intsimbeperata minda.*] En las entradas p'urhepecha ocurre el mismo fenómeno: aparece

la palabra sacramento en el contexto p'urhepecha y hay un esfuerzo por expresar el concepto de sacramento en: “*Atahpeni xachoquarerahpeni*. Darles el santissimo sacramento”. “*Maro sacramento xachoquareni*. Reçebir vno de los sacramentos”. “*Patena himbo echu quascuni sacramento*. Poner sobre la patena el sacramento”. “*Sancto sacramento patzaraqua*. Custodia. “*Sancto sacramento taniporo vzcani*. Partir la ostia en tres partes”.

La palabra **pecado** culpa o delito se tradujo en p'urhepecha como *thauacurita*, *camangarisqua*, como *casingurita*. En las entradas español-p'urhepecha se registraron más que en las entradas p'urhepecha-español. Se registran tipos de pecado: “Caer en pecado. *Thauacurita himbo vecangueyarani*”. “Desmenuirseles los pecados. *Ambequtaquarenchanstani thauacurita, ambenchanstani thauacurita*”. “Escreuir sus pecados. *Thauacurita caraquareni*”. “Escreuir los pecados ajenos. *Thauacurita caratspeni*”. “Henchirlos de pecados. *Thauacurita vinimarihpeni*”. Entradas P'urhepecha-castellano “*Casingurita*. Culpa, delicto, o pecado”. “*Casinguritaahpeni*. Hazerles cometer culpa, delicto, o peccado”. “*Castahpeni thauacurita himbo handahpeni*. Permitirles esten en pecado”.

La palabra **missa** se asocia a Acad o clerigo, sacerdote, religioso a la celebración, y pedir por otros pedir para sí, oír; ordenarse En las entradas p'urhepecha la palabra **missa** se registró sin ninguna modificación: “Abad, o clerigo. *Missa arinsti, vel amberi*”. “Ayudar a missa. *Missa ~~himbo~~ haruuahpeni [haruuahperanpan]*”. “Clerigo. *Missa arinsti, amberi*”. “Celebrar missa. *Missa arini*”. “Celebración de missa. *Missa ariqua* »

La palabra **sacerdote** se tradujo como *amberi* que tiene otras acepciones, y exclusivamente aparece sólo cuando se gradúa el sacerdote, en la entrada español-p'urhepecha. No encontramos ningún registro en las entrada p'urhepecha. “Graduar de sacerdote. *Ameriequa terunchetahpeni, amberi vhpenni, amberi teruretahpeni*”.

La palabra **Fe** se tradujo como *hacahcuqua* que usa muy bien en las entradas p'urhepecha hasta utilizarlo como la “*santa hacahcuqua*”. Está relacionado con tener fe, confirmación de la fe, la creencia, fortaleza de fe; dar, quebrantar. “Confirmarlos en la fe. *Vingam angaxuztahpeni hacahcutarahpeni*. Creer, tener fe. *Hacahcuni*”. “Estar,

firme en la fee. *Vingam angaxurini hacahcuni, vingam angaxuriquareni hacahcuni*".
"Fee, o creencia. *Hacahcuqua*".

La palabra **cielo** se tradujo como *auanda*. En las entradas español no hay información que revele lo religioso, sino en las entradas p'urhepecha. La subida del señor al cielo, estar por sus méritos en el cielo: "Cielo. *Auanda*. "Cielo estrellado. *Auanda hozqua hucangariti*". "Cielo de cama. *Tasta onchetaqua*". "Desbiars el cielo de los hombres. *Auanda harahchacurahpeni*". "En el cielo. *Auandaro*".

Entradas P'urhepecha-Español tenemos: "*Echuhcuriqua, chunguicuriqua*. Los cielos". "*Yoncheni, yonchequareni*. Pedir auxilio de el cielo". "*No cumano auandaro nirani*. Yr con justo titulo al cielo". "*Quenchen^tstani, quenchequaren^tstani, tahranchequarentstani*. Subir el señor a los la cielos".

La palabra **alma** o ánima se tradujo como *mintzita tziperahperi*, pero también *mihringume* (la que aparece de noche). Hay poca información en las entradas español. En las entradas p'urhepecha vemos una rica información sobre todo la relación entre cuerpo y alma, ánima o espíritu que al principio se propuso como *mintzita tziperahperi* pero que en la información posterior no se utiliza. Lo que hace inconsistente el dato. Esto indica que *tziperahperi* describe la función del alma, o es, en todo caso, una descriptiva que los autores de la fuente recreación. Si los mismos autores no la utilizaron en otros contextos hace pensar que fue una propuesta y un esfuerzo por nombrar algo que los nativos no distinguían, un ente dentro del cuerpo. *Tziperahperi* viene de *tzipeni*, alegría, tener vida, en este sentido es lo que da alegría o lo que da vida. Pero también el final de la vida. "Alma, que parece de noche. *Mihringume*". "Atormentarles el cuerpo y no el alma. *Cuirpetahco pámatspeni, cuiripetahco vandaretspeni*". "Estar, para dar el alma. *Çanderohco mintzitani*". "Estar, encerrada el alma en el cuerpo. *Anima cuiripeta himbo onguetini harani, ongaquarerini harani, ondaquarerini harani*". "Morirse, dar el alma. *Nîrucumani, parucumani*".

Confesar se tradujo de distinto modo, como *pamonguareni* "confesarse" y sus derivaciones como: "*pamonguareratahpeni* hacer que se confiesen" con algunas variantes semánticas: "*ayauhquareni*, dar aviso o decir algo en secreto", *curantzinhani*. ser preguntado", *terupatatspeni* decir la verdad o pertinente" *curantzpeni* "hacer

confesar o preguntar”. “Acusarse en confession. *Ayauhpuareni, terupataquareni, menihco hatzaquareni*”. “Confessarse [estar confesados]. *Curantzingani, pamonguareranga[ni]*”. “Confesarse, yrse a confessar. Confessar a todos. Andaranstani arihpengueni curantzpeni”. “Confessar la gente. Arihpeni curantzpeni”.

El nombre de **Cristo** no se registra en las entradas español del *Diccionario Grande...* y sólo un registro se encontró en las entradas p’urhepecha. El dato sólo tiene que ver con una postura o descripción de Cristo en la cruz y no precisamente se refiere a Cristo. “*Yengueparacuni*. Estar en la cruz el cristo ladeado”

Podemos decir que los conceptos de religión expresados en el idioma de Michoacán fue posible porque la terminología existía desde antes de la llegada de los españoles, al parecer no se registraron los nombres de dioses menores, y nombres de sacerdotes, de fiestas, ritos y ceremonias porque su misión era enseñar la fe de la religión católica y no de valorar la nativa. El mismo concepto *tucupacha* sirvió como una manera de negar la presencia de varios dioses. Es muy probable que *tharetsiecha* sea reflejo de ese esfuerzo de negación. Sin embargo este hecho no anula a que la información registrada en los Vocabulario/diccionarios sea válida para estudiar las raíces y comprender los sentidos y significados de los nombres.²⁰¹ Los españoles en su afán de no distorcionar el contenido de sus creencias utilizaron préstamos del castellano para utilizarlas en el contexto discursivo en lengua nativa.

B. RAÍCES

Todos los autores comprendieron el carácter aglutinante del idioma. Se manifiesta en los sufijos y clíticos, es una lengua de casos.²⁰² El carácter aglutinante permite agregarle

²⁰¹ Para los fines de esta investigación la falta de registro de los dioses menores se subsana con la información etnohistórica del siglo XVI, como se verá en el capítulo siguiente.

²⁰² El idioma p’urhepecha es *aglutinante*. “una palabra se forma mediante una sucesión de morfemas que presentan un límite claro, cada secuencia es formalmente transparente por lo que los morfemas son fácilmente separables entre sí” (p. 59). Es *polisintética*. “abundan las formas largas de palabra constituidas por una serie generalmente de morfemas” (p. 61). Es *sufijante*. “es una lengua casi exclusivamente sufijante. Aunque existen otros procesos de formación de palabras como la reduplicación y la alternancia vocálica”. La lengua es *verbalizadora*. “marcada tendencia verbalizante que se expresa en dos aspectos: a) la abundancia de nominales deverbativos, y b) la alta productividad de procesos de verbalización” (p. 63) La lengua es *nominativo-acusativo*. Es lengua *casual* y *pospositiva*. Es de *doble*

a la raíz (radical, lexema) sufijos y clíticos lo que permite que el significado vaya cambiado. El autor o autores del *Diccionario Grande* vieron que era importante poner al comienzo la raíz, su significado o significados y derivar de ahí otras palabras con diferente significado.

Gilberti llamó a las raíces: “nombres verbales”. Éstos aparecen entre las entradas p’urhepecha y las entradas castellanas, es una pequeña sección. Lagunas las llamó: *raíces* pero también *primeras posiciones*, los autores del *Diccionario Grande* las llamaron *rraíces*, entendieron que es la parte esencial para desglosar las palabras. El *Vocabulario* de Gilberti y el *Diccionario Grande* difieren del *Dictionarito* de Lagunas. El *Diccionario Grande* motiva pensar que el espíritu de étimos es mejor pensada. Los autores tuvieron una intensa reflexión sobre el sentido de las raíces, abstraer refleja un mayor dominio del idioma.

La etimología²⁰³ es una rama de la lingüística que sirve para conocer el significado original, en ocasiones ayuda a comprender cómo ha ido evolucionando la palabra en una lengua en particular. En lenguas aglutinantes comprender el origen de las palabras permite saber cómo se derivan y también la procedencia de las palabras.²⁰⁴ Aun cuando no es el caso del p’urhepecha del siglo XVII Gilberti pone “ciertos verbos” en el *Vocabulario*. Estos “ciertos verbos” ocurren sólo en p’urhepecha. No hay información en entradas español-tarasco. Lagunas contribuye fuertemente en clarificar cuál es el mecanismo de construcción de las palabras. Muestra cómo a partir de una raíz se puede generar otras palabras cuando se utilizan las “interposiciones”. Los autores del *Diccionario Grande* recuperaron esta visión y combinaron tanto la propuesta de Gilberti como de Lagunas para presentar un material más rico no sólo en el tamaño sino en el

marcación: “la marcación en el dependiente se observa en el sistema de casos; la marcación en el núcleo se realiza mediante los sufijos verbales de objeto”. (p. 67) Lengua de *objeto primario*. Lengua de *orden flexible* “una lengua casual frecuentemente permite un orden flexible de palabras [...] el p’urhepecha es un buen ejemplo de esta correlación ya que puede haber variación en el orden de palabras lo que implica matices semántico-pragmáticos sin que por ello se alteren las funciones gramaticales de los constituyentes mayores” (p. 69) Frida Villavicencio Zarza. *P’orhep[e]echa kaso sirátahenkwa: Desarrollo de sistema de casos del p’urhepecha*. CIESAS, El Colegio de México. México. 2006 (las páginas corresponden a esta obra)

²⁰³ Étymo (gr. *Étymo*, sentido verdadero) “Forma supuestamente más antigua o documentalmente originaria de la que procede una palabra” *Diccionario de Lingüística*. Ed. Anaya. Madrid. 1986. P. 109. “La etimología es el estudio del origen verdadero o auténtico de una palabra” Luis Fernando Lara. *Curso de lexicología*. El Colegio de México. 2006. p. 232.

²⁰⁴ Aun cuando no es el caso del p’urhepecha. Un ejemplo puede ser el *Tesoro de la Lengua castellana* de Cobarrubias donde algunas palabras proceden del griego, otras del latín y otras del árabe.

contenido semántico de raíces. Saber los diversos significados de las raíces y leer los distintos matices en la traducción en español enriquece la información, la tradición lexicográfica en el sentido de cómo trabajaron y/o entendieron las raíces es sumamente importante.

A guisa de ejemplo pongo cómo las tres obras tomaron en cuenta las mismas raíces.²⁰⁵

AMBA. ¶ Esta rayz significa dos cosas, la vna alimpiar alguna cosa, assi como ambarinstani, alimpiar la ropa o qualquiera otra cosa, ambangarinstanti, alimpiarse la cara, ambangaricunstani, alimpiar el cauallo. Ambaruzcani, alimpiar el camino, etc. La otra significa quitarle todo a vno, assi como ambarini am euani, ambahcurini, gastarlo todo sin dexar nada, ambahcutaquareni, gastar su hazienda prodigalmente, ambahcamani, yrse todos sin quedar ninguno, ambahcamonguani: tornarse todos.

[Gilberti, 1559]

En Lagunas vemos:

Amba. Significa a limpiar alguna cosa, o despojar, o priuarla de algo, assi como, Descombrarla, o desembaraçarla. Ambarhinstani, A limpiar la ropa o qualquier otra cosa. Ambangarhinstani, Tornarse a limpiar el camino. Ambangarhicuntstani, Tornarse a limpiar el rostro. Ambangarhicunstani, a limpiar otra cosa la haz, o rostro. Ambangarhicutaqua, la escouilla, o almohaça. Ambaruzcani, a limpiar el camino. Ambanducuni, El pie de algo i despojar las tales sosas de lo superfluo, o tornarse lo a quitar. Ambahcutaquareni, Gastar su hazienda o despojarse della prodignamente. i. Hazer hazer a sus propias [210] manos la tal obra, Ambahcamàni. Yrse todos sin quedar ninguno i. Despojar el tal lugar prosecutiamente. Ambahcamonguani, Tornarse todos &c. Ambando, Lugar bueno, y despojado de lo superfluo. Ambando xarharani, parecer claramente algo sin ninguna superfluidad. i. Claro y manifiesto. &c. Ambaqueti, ser claro, limpio, y bueno: y es compuesto de Amba, y Eni. Ambaqueti, El bueno. Ambaquequa, la bondad. Ambaquemuni cuchillo, Espada ser aguda. Por la significación de la orilla. Ambamucuni, Cercenar libros, o cosa semejante. i. purificar, o limpiar la orilla de la tal cosa &c.

[Lagunas 1574]

²⁰⁵ Radical. (lat, radix. raíz) *Morf.* “Manifestación escueta o alternativa de una raíz léxica desprovista de todo tipo de morfemas gramaticales o derivativos” Y una segunda definición es “Forma invariable de una palabra que resulta de su análisis en lexemas y morfemas y que aporta el significado léxico de la misma. Constituye la forma abstracta o subyacente del radical” *Diccionario de Lingüística*. Ed. Anaya. Madrid. 1986. P. 248.

Y en el *Diccionario Grande*:

Esta rraiz, Amba-, significa alimpiar, purificar, arrebañar, y quitar lo ajeno, y yrse todos, y gastar toda su hazienda.

Una segunda forma de presentación, pero alternando con la anterior, es simplemente la letra con las que comienzan las palabras.

A ante

A ante c

A ante h y

A ante y

A ante m

Y le sigue una serie de palabras derivadas:

2. Amba ambas hucani. Vestirse rropa limpia. [DG]

2. Amba ambas varini. Morir confessado, y sin cosa que le de pesadumbre. [DG]

2. Amba ambas hamani vanaquareni. Biuir sin genero de mal, ni cosa que perjudique. [DG]

2. Amba ambahcuhpenstani, ymba ymbahcuhpenstani, thiuaquan hahcuhpenstani. Purificarlos, y rrenouarlos, ponellos en perfection. [DG]

Los autores del *Diccionario Grande* presentan dos formas de introducirnos a un nuevo campo semántico. Sobre todo en las entradas tarasco-español. Una manera, por demás peculiar, que se nos presenta es la raíz seguida de las múltiples posibilidades de significación.

El *Diccionario Grande*... toma en consideración las raíces del *diccionarito*. Los siguientes pares de ejemplos muestran cómo los autores del *Diccionario Grande*... tomaron en cuenta la información registrada por el padre Lagunas.

<i>Diccionarito</i>	<i>Diccionario Grande</i>
Amba. Significa alimpiar alguna cosa, o despojar, o priuarla de algo, assi como, Descombrarla, o desembaraçarla.	¶ Esta rraiz, Amba-, significa alimpiar, purificar, arrebañar, y quitar lo ajeno, y yrse todos, y gastar toda su hazienda.
Ambè. Significa deshazerse, o desaparecer/se alguna cosa, coromper, o borrarse: assi co/mo,	¶ Esta rraiz, Ambe-, <i>vel</i> Ambetzer-, significan borrar, destroçar, deshazer, y deshazerse alguna

	cosa.
AMBO, Significa purificar aclarar, o afinar/ alguna cosa: y quasi es conforme a la Amba,/	¶ Esta rraiz, Ambo-, significa limpiar, purificar, aclarar, y declarar algo.

Aparecen raíces en el *Dictionarito* letras /r/ retrofleja que Lagunas registró con /rh/, o el uso de /v/ que en el *Diccionario Grande...* aparece como /r/ y /u/. Este tipo de dato no debe confundir al lector.

<i>Dictionarito</i>	<i>Diccionario Grande...</i>
APARHE, Significa Sudar, o tener calor en la parte que la interposición, o partícula señalare assi como: au/parhetsini, Sudar, o tener calor en la cabeça.	¶ Esta rraiz, Apare-, significa tener calor en la parte señalada, o quemarla el fuego, o quemarla con fuego.
AQVARHE, Significa lastimar, herir sacando sangre en la parte que la Interposicion señalare assi como.	¶ Esta rraiz, Aquare-, significa lastimar, lastimarse, herir o herirse en la parte señalada, etc.
ARHA, Significa diuidir, hender algo se/gun la interposición.	¶ Esta rraiz, Ara-, significa darle cuchillada, descalabrarle, y rromperle algo, <i>et alia</i> .

El cuadro muestra cómo el *diccionarito* de Lagunas si tomó en cuenta para construir las entradas p'urhepecha en el *Diccionario Grande*. Aunque hay una observación importante. Lagunas fue el primero que detectó el uso de una /r/ retrofleja que se pronuncia ahora entre una /u/ y una /l/ y la registró con una /rh/ dato que los autores del *Diccionario Grande* no toman en cuenta este detalle.

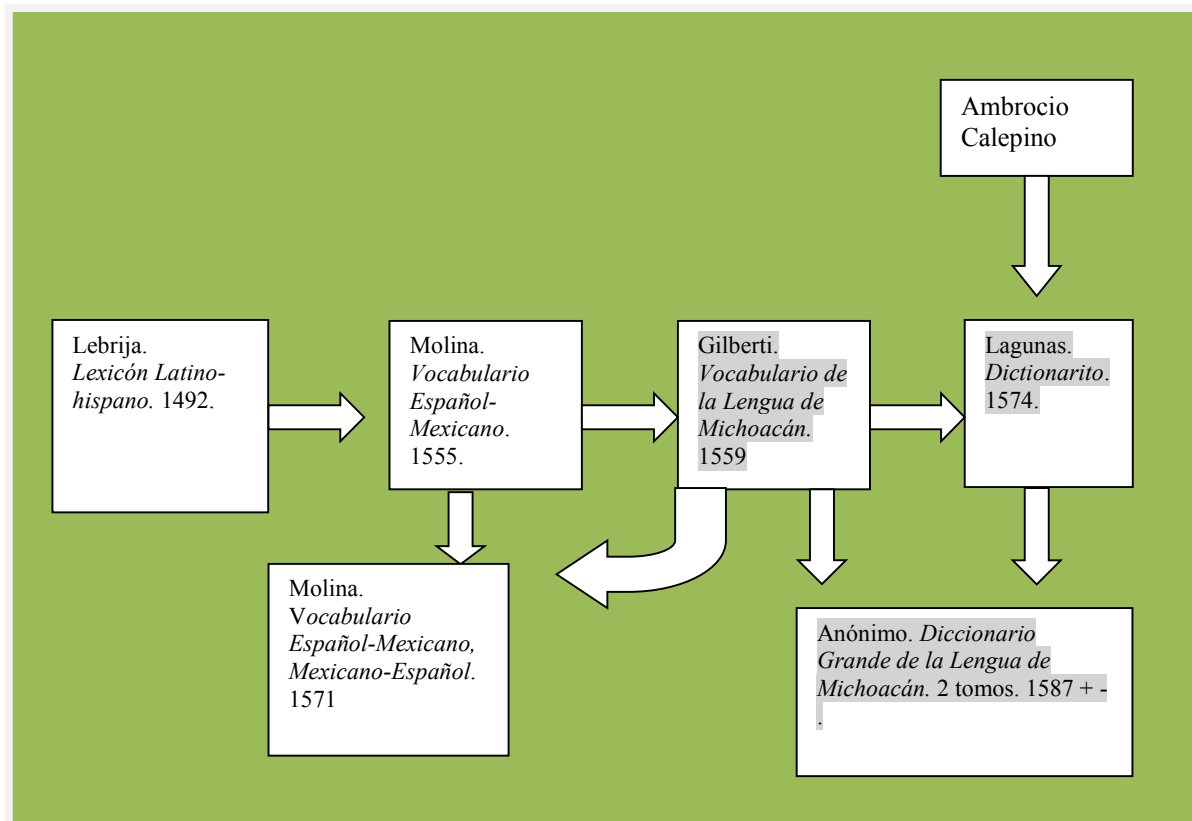
2.3. INFLUENCIAS MÚLTIPLES

La elaboración de los Vocabularios en el siglo XVI no fue fácil. Los autores tuvieron que apoyarse en los materiales que circulaban en la época, el proyecto al modo de Calepino se conocía plenamente. El desarrollo de la lexicografía se fue dando en el contexto cultural de enseñar y enseñarse por medio de las Artes y diccionarios. En Michoacán, en base a que no se registraron nombres de dioses, sacerdotes, fiestas etc., podemos pensar que en los vocabularios también se sometieron a la revisión como todo texto a imprimirse como ocurrió también con el *Vocabulario* de Molina. A través de los

prólogos de los Vocabularios sabemos que Antonio de Nebrija influyó en Alonso de Molina en las entradas castellanas del *Vocabulario castellano mexicana*. A su vez Molina influyó en Gilberti en su *Vocabulario en Lengua de Michoacán* porque Gilberti recogió del vocabulario de Molina las entradas castellanas (ya lo había planteado Rodrigo Martínez).²⁰⁶ Pero ambos autores se retroalimentan ya que Gilberti influye, a su vez, en Molina en la obra de 1571 debido a que Molina también incorpora las entradas náhuatl como entradas en la edición de 1571. Molina, Gilberti y Calepino influyen en Lagunas porque Lagunas sigue a Gilberti en la manera de abordar las raíces que Gilberti pone en medio de la entrada tarasco-español y español-tarasco. Se inspira en Calepino para hacer un tipo de diccionario que permite saber sobre la composición de las palabras. Gilberti y Lagunas son tomados en cuenta por los autores desconocidos desde el momento en que recuperan la experiencia de Gilberti en el desarrollo de las entradas y la experiencia de Lagunas en el modo de entender y tratar las raíces, ya que combina ambos aspectos. La comprensión de cómo Gilberti, Lagunas y los desconocidos autores presentan las “raíces”, palabras y frases en el *Diccionario* es la manera concisa de presentar la información, es así como decimos que recogen experiencias, metodologías y se desarrolla así una tradición lexicológica y lexicográfica sobre la lengua p’urhepecha en Michoacán.

Para saber qué fue lo que se registró para el estudio de la religiosidad, la reconstrucción de las influencias nos es vital ya que ayuda a comprender cómo fue y se desarrolló la influencia entre distintos autores y sus obras.

²⁰⁶ Martínez Baracs. “El Vocabulario en Lengua de... pp. 67-162.



Cuadro: Cadena de influencias

Esta cadena de influencias ayuda a comprender la forma como los autores de los diccionarios coloniales trabajaron. Podemos decir, como ha mostrado Monzón, que los autores del *Diccionario Grande* fueron hablantes nativos y refleja que recogieron variantes del habla, por un lado y los mecanismos de composición de la palabra y, sobre todo, la concepción más abstracta del significado de las raíces que sólo los p'urhepecha-parlantes pudieron hacerlo con maestría.

2.4 RESEMANTIZACIÓN

Sin embargo existe la posibilidad de que el primer registro de palabras en Maturino Gilberti se haya cambiado un poco o que adquiriera un cambio ligero en su significado. La siguiente lista de palabras sólo es un ejercicio para intentar mostrar lo que se observa en las fuentes.

1. **Huramuni cacaratahpeni. Mandar asolar el pueblo. DG**
2. Huramuni. mandar. G
3. **Huramuni. Mandar alguna cosa. DG**

4. **Huramuqua himbo hapingua hurahcutahpeni. Quitarles por sentençia la hacienda.DG**
5. **Huramutani ytzuqua. Destetar a el niño. DG**
6. Huramutani. destetar al niño. G
7. Huramuti. mandon. G
8. **Huramutspeni variratahpeni. Senticiarlos a muerte. DG**
9. Huramutspeni. mandar o condenar. G
10. **Huramutspeni. Mandar algo a otros. DG**
11. Huramutsperaqua, vel huramuqua. mandamiento de juez, o de persona que manda. G

En los ejemplos observamos de modo general que la información registrada en el *Diccionario Grande* efectivamente se nutre o amplía la información. No vemos el ejemplo número 1 en Gilberti. Entre 2 y 3 hay una ligera aclaración. Se integra el ejemplo 4. Entre 5 y 6 es más precisa (aunque no viene al caso la raíz). Se agrega el 8. Entre 9 y 10 hay un ligero avance de alcaración o precisión. Lo que indica que un estudio en este rumbo podrá arrojar mayores alcaraciones.

3. CONCLUSIÓN

Presentamos resúmenes de la vida de los autores y recuperamos los estudios que reconocen la intervención de hablantes nativos. La formación humanística de los autores y la oportunidad de recorrer varios pueblos de Michoacán les permitió muy psoiblemente formar equipo de colaboradores que contribuyeron en la elaboración del Vocabulario, una obra de carácter colectivo y en elaboración del DG son probablemente hablantes del p'urhepecha, Los dos primeros registraron la representación del habla culta. Los autores desconocidos demuestran incorporan más traducciones y logran mayor abstracción del profundo sentido de las raíces. Aplicamos el concepto “giro historiográfico” propuesto por Mendiola, pues se trata de hacer la observación de lo observado y no tomar las primeras observaciones como verdades absolutas.

No hay estudios que muestren una metodología desarrollada sobre cómo acercarse a los vocabularios coloniales. Los esfuerzos de Smith, León Portilla, Warren, Martínez, Monzón y Villavicencio están a la vista. Los dos vocabularios se produjeron

por franciscanos, muy probablemente, con la ayuda de hablantes, lo que significa que hubo revisión y control en las autorizaciones para su impresión de los vocabularios, y de todos modos dejaron pasar notas y datos en las raíces verbales lo que hace que lo registrado sea de confianza. Sobre el DG, después de que Warren pone los elementos sobre las posibilidades de quienes puedan ser los autores, la discusión de si es un hablante o son varios queda pendiente.

Hay una cadena de influencias: Molina copia entradas castellanas a Nebrija, Gilberti (y su equipo) se las copia a Molina. Lagunas avanza con el tratamiento de las raíces, los autores desconocidos del DG recuperan todas las experiencias y las mejoran. La cadena de influencias comienza con Lebrija, Molina, Gilberti, Calepino, Lagunas complementa hasta llegar a los autores del *Diccionario Grande*...

Mediante la comparación de las entradas “A” del español-p’urhepecha y p’urhepecha-español mostramos que el contenido del *Diccionario Grande* tomó en cuenta el *Vocabulario*.

Lagunas y Gilberti observaron que los nobles tenían una lengua elegante y culta y que la clase baja hablaba una lengua vulgar. Lo que oyeron en p’urhepecha es lo que registraron, al parecer no pudieron ir más allá para integrar nuevas palabras castellanas por las normas establecidas para la elaboración de los materiales. Es lo que tenemos ahora, y gracias a ellos podemos tener una idea de cómo se hablaba en aquella época, al observar a estos autores podemos decir que con todo fueron los autores que más se preocuparon por dejar testimonio del habla y que siendo de Europa, por primera vez dejaron obras escritas en la Lengua de Michoacán en una escritura alfabética.

Ahora bien, ¿en qué medida el estudio de los diccionarios/vocabularios ayuda a conocer más y mejor la religión y religiosidad? Si bien los diccionarios / vocabularios no siempre registraron los nombres de dioses particulares, nombres de sacerdotes, nombres de ritos, ceremonias y fiestas para no dejar testimonio de las antigüedades sobre las creencias sí registraron nombres genéricos como: *tucupacha*, *petamuti*, *cuerauaperi* y otras raíces verbales que permiten interpretar nombres, por supuesto, que utilizaron palabras y conceptos castellanos en contextos nativos para expresar la religión católica; aprovecharon las características morfológicas del idioma para expresar las ideas y logra resemantizar conceptos. En este sentido el *Diccionario Grande* recoge la

metodología lexicográfica y en esta obra vemos con mayor nitidez como se elaboró esta fuente.

Además por la serie de influencias múltiples vemos que los diccionarios son parte de “copias” en el sentido amplio²⁰⁷ de otros anteriores y en consecuencia controlados para no registrar información concerniente a la religión precolombina, este hecho se entiende pues no era tarea suya hacerlo; de cualquier modo sí ayudan a comprender hechos socio-religiosos como veremos adelante. Observemos el caso del *Vocabulario* de Gilberti. Alonso de Molina con su *Vocabulario Castellano Mexicano* (1555), influye en Maturino Gilberti para que éste elabore el *Vocabulario en Lengua de Michoacán* (1559), especialmente con las entradas castellanas traducidas a la lengua de Michoacán, pero Gilberti incorpora, a su vez, las entradas en *Lengua de Michoacán* y de este modo Gilberti influye en Molina para que aquel elabore el *Vocabulario en Lengua Castellana-mexicana y mexicana-castellana* (1577) con entradas mexicanas, así que ambos se influyen mutuamente.

En consecuencia las entradas castellanas del *Vocabulario* de Gilberti son las que ya estaban, en gran medida, en el *Vocabulario* de Molina. Las entradas en la *Lengua de Michoacán* son traducciones de Gilberti (y su equipo de colaboradores). Aunque se presupone que Gilberti registró el habla de Tzintzuntzan no hay evidencia de que sólo registró eso; y sin embargo si hay evidencia de que recorrió varios pueblos de la sierra donde escuchó el habla. Así las entradas en lengua de Michoacán son, probablemente, resultado de haber escuchado a hablantes de varios pueblos y de varias regiones con probables variantes lingüísticas. Aunque no registró variantes.

Esto hace que Gilberti además de la influencia de Molina también se vio influenciado por la política evangelizadora, en el sentido de no dejar “pasar” o “escribir”, al igual de Molina entre los mexica, palabras sobre antigüedades de los pueblos conquistados con el fin de borrar testimonios de sus recuerdos. Esto lo llevó a no registrar nombres específicos de dioses, ni sacerdotes, ni fiestas, aunque sí de raíces verbales y algunos nombres. Con el apoyo de las raíces verbales es posible estudiar el significado de los nombres como lo ha demostrado Monzón. Estos nombres de dioses, sacerdotes y fiestas sí fueron registrados por Jerónimo de Alcalá en la *Relación de Michoacán* en la segunda y tercera parte porque donde debieron estar más puntualmente desarrollados sería en la primera parte que desapareció. La pérdida de la primera parte

²⁰⁷ Porque Nebrija es Latín-Castellano, Molina es Nahuatl-Castellano, Gilberti, Lagunas y Anónios son p'urhepecha-castellano.

de la *Relación de Michoacán* pudo haber sido ocasionada por los mismos motivos que en los diccionarios, es decir, de manera premeditada no fueron publicados y en la *Relación...* y destruidos a propósito, para no dejar testimonio precolombino en términos de religión y ceremoniales.

Hay clara evidencia de que los Vocabularios estuvieron controlados para no registrar explícitamente palabras y conceptos que aludían a las antiguas creencias y, posiblemente, con ello omitir los datos para comprender la religión. A pesar de todo ello en los *Vocabularios* se desprenden otros conceptos como *tucupacha*, *petámuti*, *cuerauaperi*, *Xarata-*, *Hucambeti/Uhcambeti*, *camahchacuhpeni*, *irecha*, *acha* para darnos una idea más exacta del tipo de gobierno teocrático. Los conceptos *parandi hatziqua*, ‘terunharitahperaqua’ para el tipo de sacrificios que los humanos hacían para relacionarse con los dioses. Entre los nahuas “La ofrenda implica la entrega de algo que debe ser correspondido y, teniendo en cuenta la diferencia de dimensiones entre los seres humanos y los dioses, éstos deben dar algo grande a cambio de los pequeños dones de los hombres”²⁰⁸

El concepto *caxumbe* para entender la relación hombre-divinidad-hombre se interpreta por el contexto textual. O como los conceptos *cuiripueti* y *vratieni*, *no pamohpequa*, *vehcondehperi*, *úrati eni*, *no ampe pamonguti*, *ahtzangariqua*, *andumuqua* para referirse al carácter liberal de *Tucupacha Curicaveri*. Estos registros indican, como ya se dijo, que la otra fuente de información de Gilberti fue precisamente el habla que escuchó en los pueblos en los que le tocó convivir con los parlantes y eso le permitió registrar aquellos conceptos. A primera vista estas palabras poco o nada tienen que ver con las antiguas creencias, pero esta información etnográfica ayuda a comprender la vida religiosa y espiritual de los p’urhepecha como se verá en los siguientes capítulos.

²⁰⁸ Alfredo López Austin. “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa Mesoamericana” en: Xavier Noguera y Alfredo López Austin. (Coordinadores) *De hombres y dioses*. Fondo editorial. Estado de México. El colegio de Michoacán. El Colegio Mexiquense. México. 1997. p. 189

CAPÍTULO DOS

FUENTES ETNOHISTÓRICAS PARA *AMBERIEQUA*²⁰⁹

(RELIGIOSIDAD)

[YÁMINDU AMBE TATA DIOSIRI SÉSEQUA HIMBOESTI]

“En la reconstrucción del pasado prehispánico de Michoacán, el estudio de las tradiciones religiosas constituye un aspecto fundamental para comprender las articulaciones y sentidos comunes de la organización política y económica de los uacúsecha, así como para entender los complejos y mutables vínculos de reciprocidad que regían las relaciones entre los dioses y entre los caciques del reino, reciprocidades que se actualizaban permanentemente a través del ritual”.

Patricia Beltrán²¹⁰

“Dependiendo de la clave con que vean, los datos de la *Relación...* adquieren diferente significado y, en consecuencia, cada lectura genera una imagen distinta de los tarascos”.

Claudia Espejel

1. INTRODUCCIÓN

En este segundo capítulo se presenta un análisis de la *Relación de Michoacán* escrita por fray Jerónimo de Alcalá y sacerdotes nativos colaboradores, igualmente se presenta la *Relación de Residencia de Pátzcuaro* escrita por fray Francisco Ramírez (Jesuita) y las *Relaciones Geográficas del siglo XVI* (Michoacán) de varios autores y en forma

²⁰⁹ “Religión. Amberiequa” *Diccionario Grande...* p. 635. Nuestro matiz semántico es *religiosidad*.

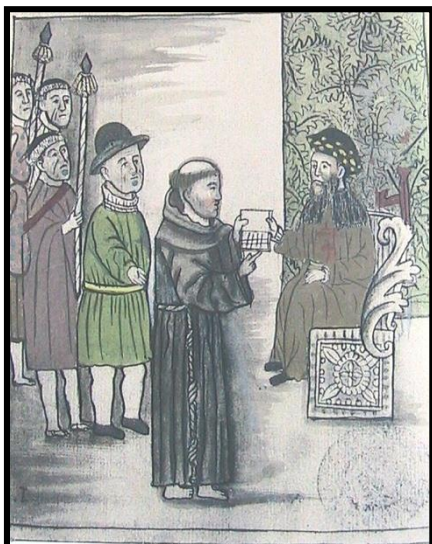
²¹⁰ Patricia Beltrán. *Cosmovisión, ritual en el Michoacán Prehispánico*, 2008. p. 30.

sintética sobre estudios que se han llevado a cabo para dilucidar prácticas y creencias religiosas entre los antiguos pobladores del *Yrechequa* (Michoacán antiguo).

El capítulo muestra información rica sobre *amberiequa* religión y religiosidad que se registró durante la llegada de los españoles. Sobre las antiguas creencias, básicamente se refiere al origen del universo y del hombre. Esta es la puerta de entrada de aquello que ya se conoce y se vislumbran las posibilidades de continuar con lo que aquí hemos llamado “elementos de religión” para adentrarnos en la religiosidad en el siguiente capítulo.

En la *Relación de Michoacán* se declaran los motivos que llevaron al autor a elaborarlo. Presentamos comprimidos resúmenes de los contenidos de la segunda y tercera parte. Además aprovechamos datos provenientes de *Relaciones Geográficas del Siglo XVI* especialmente donde se habla de “Cuyos [cuales] eran en tiempos de su gentilidad, y el señorío que sobre ellos tenían sus señores y lo que tributaban, y las adoraciones, ritos y costumbres, buenas o malas que tenían”²¹¹ en distintas regiones del *Yrechequa* lo que muestra que dichas ceremonias, ritos y fiestas existían como prácticas de religiosidad en pueblos antiguos. Pero los estudios no se han ocupado en ellos. Me refiero a aquellos pueblos que tuvieron al Sol como centro de adoración, astro rey que da vida, calor y energía junto con la madre tierra en donde el hombre no es sino parte del universo, cuando menos para los pueblos y civilizaciones que habitan este *paraquahpeni*, creación universal. Con el paso del tiempo estas antiguas religiones se fueron dejando poco a poco y en diferente medida. Son civilizaciones del mundo en donde la naturaleza de sus dioses son astros, plantas y animales; los que verdaderamente viven y conviven con el hombre, le dan sustento y energías. Astros que tienen un verdadero impacto en la vida del ser humano. Por citar un ejemplo: el calentamiento de la tierra es provocada por el abuso del mismo hombre al considerar como elemento o cosa y no como elementos *sagrados*. Ellos, los “civilizados” no toman en cuenta que el Sol (elemento material concreto) es el que da vida a través de la energía que emite. El día en que el Sol deje de salir moriremos todos, porque el efecto sería fatal: las plantas dejarán de crecer y no habrá alimentos, el día que no haya luz y calor moriremos y dejaremos de existir en la tierra.

²¹¹ René Acuña. (Editor) *Relaciones Geográficas. del siglo XVI*: Michoacán, UNAM 1987 p. 20.



2. FUENTES

A. *Relación de Michoacán*

La Relación de las ceremonias y ritos y población y gobernación de los indios de la provincia de Mechuacan hecha al ilustrísimo señor don Antonio de Mendoza, virrey y gobernador desta Nueva España por su majestad, etcétera es el nombre completo de la fuente, pero se le conoce por

Relación de Michoacán. *La Relación* ha sido y sigue siendo fuente de información que inspira sendos estudios.²¹²

²¹² Un estudio semiótico la realizó Herón Pérez Martínez “La estructura de Gobierno según la Relación de Michoacán. Ensayo de lectura semiótica” en: *En pos del signo. Introducción a la semiótica* El Colegio de Michoacán. México. 2009. El estudio trata de responder a “Qué habla a quien sobre qué asunto mediante qué conducto y qué código”; Claudia Espejel Carvajal. “La religión tarasca a través de la *Relación de Michoacán*” en: Eduardo Williams, Lorena López Mestas, Rodrigo Esparza (editores) *Las Sociedades complejas del occidente de México en el mundo mesoamericano. Homenaje al Dr. Phil C. Weigand*. El Colegio de Michoacán, México. 2009 pp. 255-270; Claudia Espejel Carvajal. *Voces, lugares y tiempos Claves para comprender la Relación de Michoacán*. Tesis doctoral en Historia. CEH. El Colegio de Michoacán, Director Rafael Diego-Fernández Sotelo. Zamora, Michoacán. Octubre de 2004; ahora publicado en: *La Justicia y el fuego. Dos claves para leer la Relación de Michoacán*, El Colegio de Michoacán. Zamora, Michoacán. 2008. II tomos. El Colegio de Michoacán A. C. subió a su página Web del texto completo de la *Relación de Michoacán Instrumentos de consulta* <http://etzakutarakua.colmich.edu.mx/proyectos/relacion> para ser consultada por los interesados; Otro estudio es de Patricia Beltrán Henríquez. *Cosmovisión y Ritual en el Michoacán Prehispánico: un acercamiento etnohistórico a las fiestas del calendario anual*. Tesis doctoral en ciencias humanas, especialidad en el estudio de las tradiciones. Zamora, Mich., abril 2008. directores de tesis: Dra. Nora Jiménez y Hans Roskamp. Sobre las ediciones se puede consultar a Gerardo Sánchez Díaz. “Las ediciones de la Relación de Michoacán y su impacto histórico” en: *Relación de Michoacán*. Patrimonio Nacional, Ayuntamiento de Morelia y Testimonio Compañía Editorial. Madrid. 2001. pp. 207-238. Es el artículo más completo sobre el recuento de las ediciones. Armando Mauricio Escobar Olmedo. “Transcripción” en: *Relación de Michoacán*. Patrimonio Nacional, Ayuntamiento de Morelia, Testimonio Compañía Editorial, Madrid. 2001. Toma como base el que se encuentra en el Escorial y pone después del prólogo “De la gobernación que tenía...” p. 250, como primera parte; y “Síguese la historia, como fueron Señores el Caçonzi...” p. 363. Rodolfo Fernández. *Retórica y Antropología del Mundo Tarasco. Textos sobre la Relación de Michoacán*. INAH. México. 2011. *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán, (1541)* Reproducción facsímil del Ms, ç 1V. de El Escorial. [En una segunda parte la acompaña una Antología de estudios sobre la Relación de Michoacán: Gerardo Sánchez, “Los manuscritos y las ediciones de la Relación de Michoacán. Su impacto historiográfico en los siglos XIX y XX. pp 279. José Corona Núñez “Necesaria interpretación de la Relación de Michoacán. o códice escurialense” pp 315. José Tudela. Descripción del Códice” pp.339. Paul Kirchoff “La Relación de Michoacán como fuente para la historia de la sociedad y cultura tarasca” pp. 379. Bénédicte Warren “Fray Jerónimo de Alcalá, autor de la Relación de Michoacán” pp. 425.

Se compone de cuatro partes, además del prólogo. La primera parte se encuentra perdida y sabemos que en ella se habla de ritos y ceremonias a los dioses, razón por la que se tiene que acudir a la segunda y tercera parte entresacando menciones y referencias donde se habla de religión y religiosidad. Lo cual es un impedimento para acercarse a este tipo de estudios, sin embargo Cluida Espejel ha mostrado que se puede reconstruir a partir de los que queda la religión tarasca. Aún así es posible reconstruir la *religiosidad* antigua michoacana.

a. El prólogo

Apenas diecisiete años habían pasado desde que los españoles llegaron a Mesoamérica y pronto las preocupaciones de diverso tipo crecieron. ¿Cómo evangelizar? Hubo esfuerzos para comprender lo que veían: gente, organización, idioma, prácticas sociales, ceremonias, ritos y fiestas. En 1523 y en 1524 hubo expediciones a Michoacán para saber de su población y describirla, La misión de los religiosos era enseñar su religión, para ello primero conocerían el carácter religioso de los nativos, tanto la Corona española como el virrey novohispano necesitaban saber cómo era la gente de esta región.

El virrey Antonio de Mendoza visitó varias veces Michoacán, cuando lo hizo, por primera vez, pidió un informe a fray Jerónimo de Alcalá: “me dijo dos o tres veces, que porque no sacaba algo de la gobernación desta gente”.²¹³ Al decir “algo de la gobernación” significa que necesitaban saber sobre la organización social de esta gente. Esta invitación animó a Alcalá a desarrollar su propio interés para elaborar un manuscrito sobre las antigüedades:

“Vínome, pues, un deseo natural como a los otros, de querer investigar entre estos nuevos cristianos: qué era la vida que tenían en su infidelidad, qué era su creencia, cuáles eran sus costumbres y su gobernación; de dónde vinieron”²¹⁴

Obsérvese, que a Alcalá se le pidió informar algo acerca de la gobernación, pero éste aprovecha la ocasión para recoger también conocimiento sobre los dioses principales y sobre las fiestas:

²¹³ Jerónimo de Alcalá. *Relación de las...Op, Cit.* (2000) p. 327.

²¹⁴ *Ibidem.* p. 326.

“Yo, porque aprovechase a los religiosos que entienden en su conversión, saqué también: dónde vinieron sus dioses más principales y las fiestas que les hacían, lo cual puse en la primera parte;”²¹⁵

Su interés por “Investigar entre estos nuevos cristianos” era profunda: explorar la vida religiosa de los nativos con la finalidad de implantar la fe de Cristo para hacerlos hombres de razón.

“porque los religiosos tenemos otro intento que es plantar la fe de Cristo y pulir y adornar esta gente con nuevas costumbres y tornallos y fundir, si posible fuese, para hacerlos hombres de razón después de Dios”²¹⁶

Así que, con cierto temor, redacta la *Relación*... apoyándose en los relatos de los más viejos. “[...] aunque balbuceando por poner la mano para escribir algo por relación de los más viejos y antiguos desta provincia”.²¹⁷

Alcalá entrega la *Relación* al Virrey Antonio de Mendoza para ser utilizada y para provecho de sus intereses, confía en que la información “buena” se aproveche y sea apartada la “mala”.²¹⁸ Alcalá sabía que vendrían más religiosos de España a traer la nueva fe pero considera que para que pudieran predicar con certeza, debería saber las primeras letras, o sea alfabetizarse; debían conocer las características de esta gente, las costumbres y prácticas de vida; aunque su criterio es muy negativo, pues no encuentra virtudes entre los nativos, sino ceremonias, idolatrías, borracheras, muertes y guerras. El misionero considera, que se requiere de un gran celo para implantar entre esta gente la religión cristiana.

“Y permite Nuestro Señor que, como les provee de religiosos que dejando en Castilla sus encerramientos y sosiego espiritual, les inspira que pasen a esta partes y se abajen solamente a predicadles según su capacidad, mas aun de enseñales las primeras letras, y no solamente esto, mas aun abajarse a su poquedad de ellos...”²¹⁹

²¹⁵ *Ibid.* p. 330.

²¹⁶ *Ibid.* p. 326.

²¹⁷ *Ibid.* p. 326.

²¹⁸ Se entiende que la primera parte de la *Relación de Michoacán* ahora perdida se consideró “mala” por eso fue desaparecida.

²¹⁹ Jerónimo de Alcalá. *Relación de las...* p. 328

b. Tema principal de cada parte

La primera parte se encuentra perdida.²²⁰ Al respecto Eduardo Seler piensa que es “probable [que] la haya recogido el Consejo de Indias, ministerio español de las Colonias, como lo hizo con los libros de Sahagún, porque los miembros del Consejo temían que la descripción de las costumbres antiguas mantuviera vivo el recuerdo de ellas entre los indígenas”.²²¹ Seler continúa diciendo: “De ahí que se expidiera el decreto en que prohibían que nadie osara escribir sobre las antiguas costumbres paganas del país en la forma en que el padre Sahagún y otros lo habían hecho”.²²² Warren se pregunta ¿existe en algún rincón una copia completa o están escondidas en algún lugar las páginas que faltan?²²³ Hay quienes sugieren –por ejemplo Francisco Miranda,²²⁴ y Claudia Espejel-²²⁵ que el contenido de la *Relación de Residencia...*²²⁶ de algún modo, suple la parte perdida de la *Relación...* tema al que volveremos más adelante cuando presentemos dicho Códice. Ya que sólo es una fiesta.

²²⁰ La ausencia de la primera parte de la *Relación de Michoacán* -dicen varios autores- dificulta saber con mayor claridad sobre la religión en su conjunto. Los elementos que compondrían esta primera parte serían los dioses y diosas y sus advocaciones; los sacerdotes y sus funciones, las fiestas -ritos y ceremonias, la cuenta de los días o el calendario festivo y los motivos de las fiestas, los templos o cúes y sitios donde se encontraban y adoraban.

²²¹ Eduardo Seler. “Los antiguos habitantes de Michoacán” en: *Relación de Michoacán*. El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado, México 2000. pp. 139-234 (Moisés Franco Mendoza. Coordinador). Agradezco a Carlos Paredes por haberme proporcionado una copia del MS de Eduardo Seler. *Antiguos habitantes del país de Michoacán* (Escrito en otoño de 1905) al parecer es una parte de otro trabajo mayor por las páginas enumeradas.

²²² Eduardo Seler. “Los antiguos habitantes...” p. 150. Sabemos que la producción de Sahagún fue posterior a la *Relación de Michoacán*.

²²³ J. Benedict Warren. “Los estudios de la lengua de Michoacán: cuestiones para investigación” en: (Carlos Paredes Martínez coordinador) *Lengua y etnohistoria P’urhepecha. Homenaje a Benedict Warren*. UMSNH, Instituto de Investigaciones Históricas. CIESAS. Morelia, Michoacán. 1994. 27-39.

²²⁴ Relación sobre la residencia de Michoacán (Pátzcuaro) hecha por el padre Francisco Ramírez. Michoacán 4 de abril 1585 (Apud Zubillaga, Felix S.) MONUMENTA MEXICANA II (1581-1585), 1959, pp. 492-496. Apareció como apéndice en Fray Jerónimo de Alcalá. *Relación de Michoacán*. Versión paleográfica, separación de textos, ordenación coloquial, estudio preliminar y notas de Francisco Miranda. SEP, Cien de México. 1988.

²²⁵ Claudia Espejel. *La Justicia y el fuego...Op. Cit.* P. 42.

²²⁶ “Relación sobre la residencia de Michoacán (Pátzcuaro) hecha por el padre Francisco Ramírez. Michoacán 4 de abril de 1585”, apéndice en Alcalá *Relación de Michoacán* Ed. SEP Cien de México. (versión paleográfica, separación de textos, ordenación coloquial, estudio preliminar y notas de Francisco Miranda 1988 pp. 343-348.

En la segunda parte de la *Relación...* dice Alcalá: “puse, como poblaron y conquistaron esta Provincia los antepasados de *Caçonzi [Yrecha]*”.²²⁷ Se compone de 35 capítulos y 26 láminas. Los sacerdotes nativos narraron lo que recordaban sobre su origen inmediato, la narración mezcla la vida marital y social del protagonista central *Tariacuri*. Quien de pequeño siendo huérfano fue educado por los más viejos que lo instruyeron para que desarrollara una personalidad temida por su gente y pueblos vecinos.²²⁸ *Tariacuri* buscó que hubiera continuidad de su gobierno, para ello mandó traer a los pequeños *Hirepan*, *Tanganxoan* y *Hiquingare* a quienes les dio un pedazo del dios *Curícaveri* y gracias a los servicios dados al dios llegaron a ser señores. Conquistaron y engrandecieron el trabajo iniciado por *Tariacuri*.²²⁹

Una simple mirada a los títulos de los capítulos de esta segunda parte ofrece una información rica sobre la religiosidad de los nativos, tema que sin duda fue tratado más ampliamente en la primera, aquella que se encuentra perdida. Veamos algunos de ellos:

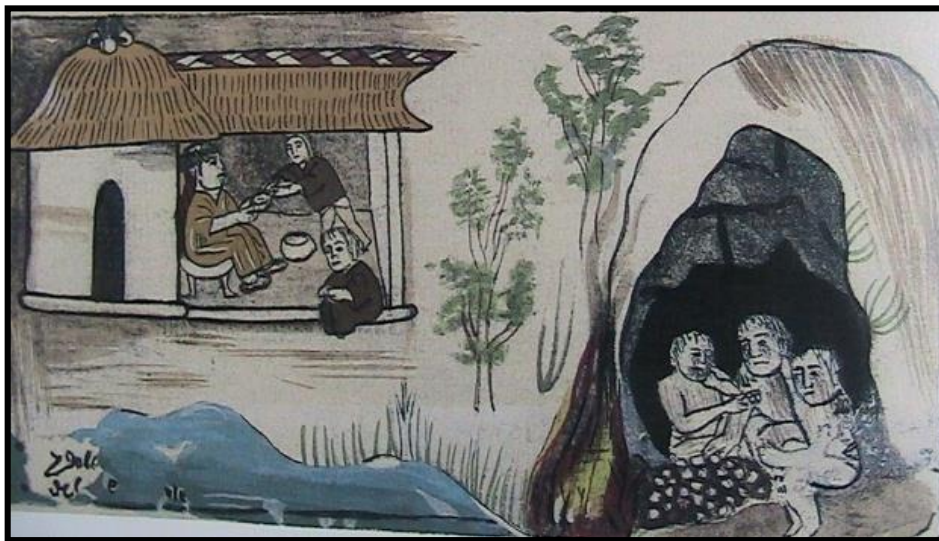
²²⁷ Jerónimo de Alcalá. *Relación de las...* (2000) p. 330.

²²⁸ Pedro Márquez Joaquín. “La educación de *Tariacuri*” en: *Crisol*. Centro de Estudios Superiores de Zamora. Zamora, Michoacán. 2012.

²²⁹ Es interesante observar que la narración se compone de dos momentos: de una preparación en donde el autor narra lo que va a ocurrir, todavía no ocurre: “Ve a Paré xarépitio, llega a la casa de los papas, donde están las mujeres, y entrará el sacrificador a decir la historia de los huesos y empezarán a cantar. Entonces entrarán las mujeres y empezarán a bailar con ellas los valiente hombres, asidos de las manos”. Y páginas siguientes se narra lo que, al parecer realmente ocurre. “Y cuando llegó era ya media noche y echóse allí a las puertas de los papas y entró el sacrificador a hacer su sermón acostumbrado y empezaron a cantar con los esclavos y entraron las mujeres y empezaron a bailar asidos de las manos, mujeres y hombres. Y llegada la fiesta de Húnosperansquaro púsose una manta blanca, Candó, y todos los señores pusiéronse, todos en orden para bailar, y guiaba la danza un señor dellos llamado Uresqua y seguiale otro señor llamado Cando, de los más principales, y todos tenían guirnaldas de trébol en las cabezas”. Obsérvese que ocurren cosas que se habían planeado. Nos deja la idea de que todo el texto narrativo estaba perfectamente pensado. Una segunda observación es la manera de contar los días. Muy frecuente vemos que dice: por el tiempo de la fiesta “tal”. Dándonos a entender que en esos días todos conocían cuando era fiesta tal y no hubo necesidad de poner las fechas, salvo en algunas ocasiones.



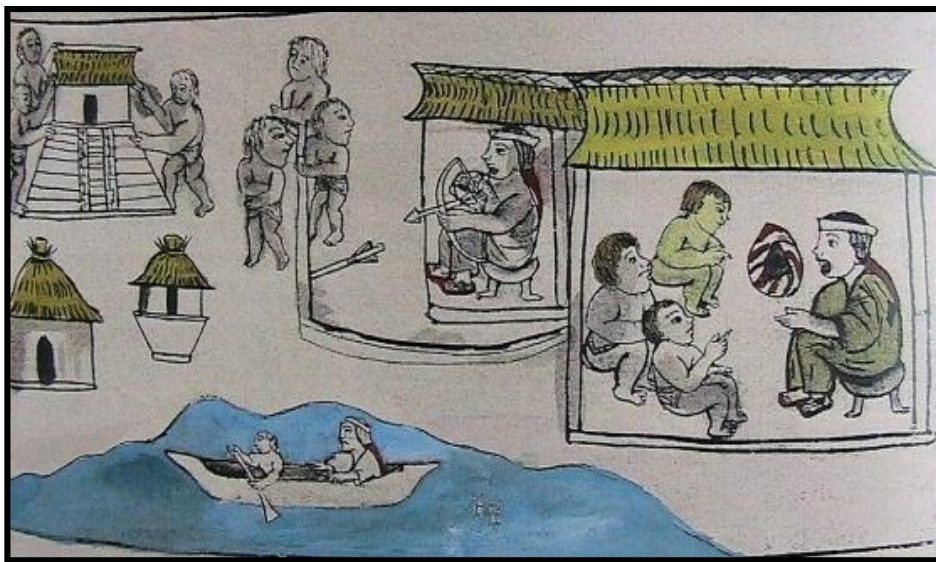
[IV] Como en tiempo destos dos señores, postreros, tuvo su cu xaratanga en vayameo y como se dividieron todos por un agüero²³⁰



[X] Como le avisaban y enseñaban los sacerdotes susodichos a tariacaueri [*tariacuri*] y como puso flechas en los terminos de sus enemigos²³¹

²³⁰ Jerónimo de Alcalá. *Relación...* P. 349.

²³¹ *Ibid.* P. 371.



[VII] Como hallaron el lugar deputado para sus cúes y como pelearon con los de curinguaro y los desafiaron²³²

[xxii] Como Tariacuri aviso a sus sobrinos y les dijo como habian de ser señores y como habia de ser todo un señorío y un reino por el poco servicio que hacian a los dioses los otros pueblos y por los agujeros que habian tenido²³³

[xxiv] Como *Curatame* envio por *Hirepan* y *Tangaxoan* que hacian penitencia en una cueva y de la respuesta que dieron²³⁴

[xxv] Como *Tariacuri* dio a sus sobrinos y hijo una parte de su dios *Curicaueri* y como los quiso flechar por unos cues que hicieron y de la costumbre que tenian los señores entre si antes que muriesen²³⁵



²³² *Ibid.* P. 363.

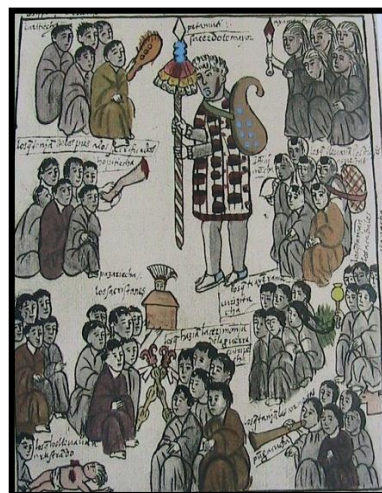
²³³ *Ibid.* P. 459.

²³⁴ *Ibid.* P. 475.

²³⁵ *Ibid.* P. 481.

[xxvii] Como aparecieron entre sueños el dios *Curicaueri* a Hirepan y la diosa *Xaratanga* a *Tangaxoan* y les dijeron que habian de ser señores²³⁶

Es en la tercera parte donde Alcalá registró lo que se le había solicitado sobre “la gobernación que tenían entre sí hasta que vinieron los españoles a esta Provincia y hace fin en la muerte de [*Yrecha*] *Caçonzi*”.²³⁷ Vemos como estaba organizada la sociedad, por la presencia e intervención de sacerdotes en distintos ámbitos sociales era un gobierno teocrático. La producción de bienes y servicios estaban destinados a dar servicio a los dioses y nobles, antes de las guerras se hacían ceremonias previas con la intervención de espías y en guerras podían intervenir los dioses. La justicia se administraba a todos los habitantes y también a los advenedizos, es decir miembros de otros linajes que compartían el mismo territorio. El reclamo para el cumplimiento de los deberes divinos se manifestaba en la arenga del *Petámuti*. Se narran los mecanismos de elección de los nuevos gobernantes, cuando moría el que estaba en funciones y se describen algunas percepciones de los nativos sobre el contacto con los primeros españoles, termina con un episodio sobre la muerte de *Tanganxoan* II.



Los capítulos que refieren a la relación de los hombres con sus dioses son:

[ii] En los ques habia estos sacerdotes siguientes.²³⁸

[XXVIII] De lo que decían los indios luego que vinieron españoles y religiosos y de lo que trataban entre sí.²³⁹

El texto está permeado de información sobre la forma como los nativos se relacionaban con sus divinidades, nosotros encontramos no sólo distintos nombres de dioses y diosas, sacerdotes (viejos o abuelos) sino también de las actividades que realizaban tales como “traer leña”, “poner incienso”, “hacer oración”, “sacrificios

²³⁶ *Ibid.* p. 494.

²³⁷ *Ibid.* p. 494.

²³⁸ *Ibid.* p. 568.

²³⁹ *Ibid.* p. 678 [se refiere a los religiosos españoles].

humanos”, “ofrendas”, “costumbres”, “ceremonias” y ritos de guerra, “cúes o templos” y la referencia a fiestas para marcar el tiempo. Por lo que podemos decir que Alcalá dejó información vinculada con antiguas creencias, cuya existencia se confirman en otras *Relaciones*, como se verá en seguida. Dejó fluir la información que dictaron los sacerdotes y viejos indígenas haciendo posible que percibamos la práctica de la religiosidad permeada en casi todos los ámbitos sociales de la vida. Francisco Hurtado dice “al pueblo p’urhepecha no se le puede entender ni su sociedad, ni su historia, ni sus tradiciones si antes no se entiende su vida religiosa”.²⁴⁰ Aunque hay que decir que la religiosidad no se desarrolla como un rubro específico ni tiene un orden lógico en el texto más bien se encuentra dispersa a lo largo de toda la obra. Toda vez que la primera parte, como ya se dijo, debió desprenderse para no dejar testimonio de las antiguas creencias.

Las ediciones de 2000 y 2001 de la *Relación de Michoacán* cuentan con amplios estudios introductorios muy útiles para el conocimiento de la fuente, sin embargo sobre religión o religiosidad propiamente,²⁴¹ sólo un artículo de Ma. Isabel Terán Elizondo²⁴² se ocupa de mitos-simbólicos. Jean Marie G. Le Clézio²⁴³ considera que la *Relación de Michoacán* es el vínculo que ata el pensamiento y la cosmogonía prehispánica. “Como los grandes textos épicos de todas las civilizaciones, la *Relación* trae una larga tradición de transmisión oral de los mitos, que constituye su parte oculta y más importante”.²⁴⁴ Para este autor “La mitología está presente en casi la totalidad del discurso del *petámuti*: la visión del mundo en cuatro direcciones y cuatro colores”.²⁴⁵ Eduardo Seler en su obra

²⁴⁰ Francisco Hurtado Mendoza. Francisco, *La religión prehispánica de los p’urhepechas Un testimonio del pueblo tarasco*. Litografía Omega, Morelia, Michoacán, México. 1986.

²⁴¹ Quizá la ausencia obedece a que se considera que para Michoacán no hay fuentes escritas en lengua indígena que den fuerza y vigor para hacer lo que hizo Lockhart para los aztecas, o como sugiere León Portilla en *Al reverso de la Conquista*. Investigaciones sobre la escritura indígena propiamente como el de Joaquín Galarza no se han iniciado; las indagaciones que está haciendo Hans Roskamp van contextualizando las fuentes como una historiografía indígena. Todos los códices, lienzos, relaciones y noticias sobre las antigüedades que se registran pertenecen a la época colonial. Y recientemente se dan a conocer documentos escritos en lengua de Michoacán. Sólo la arqueología podría arrojar información más novedosa como la tesis de Alejandro Gregorio Olmos Curiel. *Los petrograbados de Tzintzuntzan, Michoacán: un sistema de comunicación gráfica*. Tesis de maestría en Arqueología. Centro de Estudios Arqueológicos. El Colegio de Michoacán. 2010. La Piedad, Michoacán. Agapi Filini Director.

²⁴² Ma. Isabel Terán Elizondo. “Elementos míticos-simbólicos” En Jerónimo de Alcalá. *Relación las ceremonias...* (2000) *Op. Cit.* Pp. 285-299.

²⁴³ Jean Marie G. Le Clézio. “Universalidad de la *Relación Op. Cit.* pp. 107-119.

²⁴⁴ *Ibidem.* p. 116.

²⁴⁵ *Ibid.* p. 117.

*Los antiguos habitantes...*²⁴⁶ desde 1902 ya había abordado varios temas incluyendo el de la religión. Siempre comparó datos con lo que sabía sobre los mexicas y mayas. Su trabajo inició la reflexión y dejó a un lado el coleccionismo que en aquella época se practicaba entre los científicos y anticuarios europeos. Hasta ahora no ha sido superado.

c. Láminas

La *Relación...* contiene 44 láminas²⁴⁷ intercaladas en el texto. Varias interpretaciones hay de ellas, por ejemplo por Juan José Batalla Rosado sabemos que Tudela las “califica de arte infantil” o que son “dibujos elementales e ingeniosos”.²⁴⁸ Batalla Rosado dice que “las ilustraciones que acompañan al mismo se ajustan totalmente a lo que éste narra, pues todas las miniaturas tienen su explicación textual y por eso el contenido, tras la lectura del texto del relato correspondiente, resulta ser muy claro”.²⁴⁹ Francisco Miranda dice que “se acercan más a un ideograma”²⁵⁰ y “son una ayuda mnemotécnica para apoyar la narración, discurso o escenificación”.²⁵¹ Cinthia Stone²⁵² “trata de demostrar que no son únicamente ilustraciones, sino, sobre todo, códices o textos pictográficos indígenas que transmiten un mensaje de suma complejidad caracterizado por la presencia de múltiples metáforas”. Espejel sugiere que a raíz de que haya espacios vacíos en la última parte, la lleva a interpretar que las láminas se elaboraron después de haberse redactado el texto, Alcalá hace referencia a los *cararicha* escribanos.²⁵³

²⁴⁶ Eduardo Seler. “Los antiguos habitantes de...” *Op. Cit.*

²⁴⁷ Hans Roskamp. “Las 44 láminas de la Relación de Michoacán: una propuesta de lectura” en: Jerónimo de Alcalá. *Relación de las ceremonias y rictos...* *Op. Cit.* A lo largo de la *Relación de Michoacán* nos lleva de la mano y va aclarando parte por parte cada imagen, va relacionando el texto y la representación de las láminas. Hace notar que se complementan ambas formas de expresión, pues observa a detalle información no dada en el texto pero sí en las láminas y viceversa, o datos que se dan en el texto, pero que no coincide con las pinturas.

²⁴⁸ Juan José Batalla Rosado “Una aproximación a la iconografía de las ilustraciones de la Relación de Michoacán” en: Armando Mauricio Escobar Olmedo. (Coordinador editorial) *Relación de Michoacán* Original conservado en la Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Patrimonio Nacional, Ayuntamiento de Morelia, Testimonio compañía Editorial, Colección *Thesaurus Americae*. Madrid, 2001. Pp. 143-172.

²⁴⁹ Juan José Batalla Rosado “Una aproximación...” P. 160.

²⁵⁰ Francisco Miranda Godínez. “Las láminas de la Relación de Michoacán. Una descripción” en Armando Mauricio Escobar Olmedo. (Coordinador editorial) *Relación de Michoacán...* p. 175.

²⁵¹ Francisco Miranda Godínez. “Las láminas de...” P. 176.

²⁵² Cinthia L. Stone. *In place of gods and kings: authorship and identity in the Relación de Michoacán*. Oklahoma: University of Oklahoma: Norman 2004.

²⁵³ En lámina XXVIII (p. 550) aparecen los pintores *cararicha* en el centro de otros oficios Por la reconstrucción de las distintas ediciones de la *Relación de Michoacán* la editada en 1980 por Fimax es en

Obsérvese que los títulos de las láminas son, al mismo tiempo, títulos de los capítulos en las paleografías hechas posteriormente, Hans Roskamp²⁵⁴ con ciertas reservas, plantea que entre los indígenas se había desarrollado un sistema de escritura ideográfica, para él las láminas se pueden leer e interpretar en temas afines y en ocasiones dicen más cosas que el propio texto escrito, también hace notar que ambas formas de expresión se complementan, pues observa a detalle información no dada en el texto o datos que se dan en el texto, pero que no coinciden con las láminas. Hans rompe con claridad la forma tradicional de ver las imágenes sólo como complemento del texto, aunque el autor no da ninguna información sobre quiénes fueron los pintores *carari* que elaboraron las láminas, se puede intuir que fueron miembros de la clase noble, precisamente porque conocían su historia. Considera que no se puede afirmar la presencia de escritura en el Michoacán antiguo sólo a partir de las láminas de la *Relación*.

Toda vez que éstas no constituyen una fuente independiente sino que su lectura e interpretación debe hacerse junto con el texto de la misma y recientemente Alejandro Olmos²⁵⁵ muestra imágenes de petrograbados que anuncian la posibilidad de la existencia de un sistema de comunicación gráfica a través de un registro muy amplio de petrograbados y una regularidad en los trazos y su posible simbología y cosmovisión ahí representada, los antiguos pobladores tenían una noción de escritura; se entendía, al parecer, como el “trazar” y el “pintar”.²⁵⁶

Los *caracha* (pintores), sacerdotes nativos, participaron “activamente en la elaboración física de parte de la obra”,²⁵⁷ la traza de las láminas así lo reflejan, son

donde aparece la separación coloquial y por primera vez se ponen como en capítulos y el texto como presentación dialogada, donde intervienen personajes y comentarios del autor.

²⁵⁴ Hans Roskamp. “Las 44 láminas de la Relación... *Op. Cit.*”

²⁵⁵ Alejandro Olmos Curiel. El posible sistema p’urhepecha de comunicación gráfica. Conferencia presentada en el Consejo de *Kurhikuaeri K’uichekua* en Pátzcuaro, Michoacán. En el tercer taller. EL día 24 de septiembre de 2001.

²⁵⁶ Hay códices con clara tradición prehispánica. Hay palabras como *siranda*, *carari*, pintura, en los Vocabularios y Artes del siglo XVI. Testimonio de pinturas con fines comunicativos. El hecho de que exista la palabra *caracha* significa que había una concepción de escribir, por ejemplo hoy todavía se le llama *k’amukua karaparhakukata* a la pintura de la ollas; *karach’akukata* a las enaguas blancas que las mujeres de ponen de fondo y lucen sus adornos en punto de cruz; *karakuarheni* a la acción de registrarse por el civil o la solicitud para el trámite del sacramento del matrimonio y en aquella época había mantas pintadas.

²⁵⁷ Hans Roskamp. “El *carari* indígena y las láminas de la *Relación de Michoacán*: un acercamiento” en: Jerónimo de Alcalá. *Relación de las ceremonias...* p. 237. El *Vocabulario...* de Gilberti (Ed. Faccimil, 1983) plantea: pintar, carani, atani. Pintada cosa: caracata, atacata. Lo que significa que pintores no solamente alude a escribanos sino también a los pintores o *atacha*. p. 443

manos y técnicas propias, pues no es posible adjudicárselas a los hispanos aunque haya influencia estilística en el dibujo como por ejemplo en el uso de la perspectiva, un claro elemento introducido de Europa. De las ediciones anteriores de la *Relación de Michoacán* no se reprodujeron a color sino hasta en la edición de Aguilar con Tudela²⁵⁸ y después en 1980 con Miranda.²⁵⁹ Estudios como el de Angélica Afanador²⁶⁰ se asoma a la lámina que refiere a la genealogía de los principales caciques *uacúsecha*. En dicha lámina *Thicatame* se muestra como el fundador del linaje y sobre su vientre crece un árbol, sobre cuyas ramas están sentados varios de sus descendientes y ella dedica su estudio a la comprensión del contenido de esta lámina.

d. Autor

Antes varios posibles nombre se mencionaban como autor hasta que Benedict Warren demostró que es fray Jerónimo de Alcalá; en artículos previos lo tenía como hipótesis, luego lo corroboró en 2000,²⁶¹ mediante el documento encontrado en el archivo de *Pátzcuaro* en 1973 donde se informa sobre el testimonio de Diego Hurtado quien el 9 de abril de 1576 dice: “este testigo como antiguo de esta provincia ha oído decir a muchos conquistadores [...] y a Fray Jerónimo de Alcalá, de la orden de San Francisco, que escribió la antigüedad de esta provincia [...]”²⁶² Warren termina su reflexión diciéndonos: “parece que fray Jerónimo de Alcalá queda como el único autor cuyos datos concuerdan con todo lo que sabemos del autor de la *Relación de Michoacán* y del que no ha salido ningún argumento en contra. Por lo tanto podemos llamarlo con

²⁵⁸ *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán* (1541), con transcripción, prólogo, introducción y notas por José Tudela, revisión de voces tarascas por José Corona Núñez, estudio preliminar por Paul Kirchhoff, Madrid, Aguilar, 1965.

²⁵⁹ Jerónimo de Alcalá. *La Relación de Michoacán*. Fimax Publicistas Editores, Morelia. 1980. (Versión paleográfica, separación de textos, ordenación coloquial, estudio preliminar y notas de Francisco Miranda, Colección Estudios Michoacanos V.

²⁶⁰ Angélica Jimena Afanador Pujol. *The politics of Ethnicity: Re-imagining Indigenous identities in The Sixteenth-Century Relación de Michoacán (1539-1541) a dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree Doctor of Philosophy in arte History*. Universidad de California. Los Ángeles. 2009. El capítulo cinco “*The Tree of Jesse and the “Relación de Michoacán. Mimicry en Colonial México”*” fue publicado. [El artículo me fue proporcionado por Carlos Paredes Martínez a quien agradezco], También *El árbol de Jesse y la Relación de Michoacán”: mimetismo en México Colonial*. en: *Boletín del Arte*. 01 de diciembre de 2010. <http://www.readperiodicals.com/201012/2202327171.ht>

²⁶¹ J. Benedict Warren. “Fray Jerónimo de Alcalá, autor de la *Relación de Michoacán*. 2000. p. 37. [Es una versión corregida y publicada en 1971].

²⁶² *Ibid.* Pp. 44.

confianza autor de la *Relación de Michoacán*".²⁶³ Ante la evidencia ya no hipotética es como Martínez Baracs da el carpetazo, es decir, considera que no hay porqué estar discutiendo el tema de la autoría; pero aun con todo ello lo recuperamos con el propósito de enfatizar que además de autor es intérprete como veremos enseguida.

e. Intérprete

Jerónimo de Alcalá además de ser autor se reconoce como intérprete en la elaboración de la *Relación*:

“esta escritura y relación presentan a vuestra señoría los viejos desta ciudad de Michoacán, y yo también en su nombre, no como autor, sino como intérprete dellos”²⁶⁴

Su convicción de intérprete se refuerza al hablar sobre las formas expresivas de los viejos nativos y reiterar su postura:

“Mas como fiel intérprete que no he quesido mudar de su manera de decir, por no corromper sus sentencias y en toda esta interpretación he guardado esto, si no ha sido algunas sentencias”²⁶⁵

“A esto digo que yo sirvo de intérprete de estos viejos y haga cuenta que ellos lo cuentan a vuestra Señoría ilustrísima a los lectores”²⁶⁶

Como intérprete, por sus manos e ideas pasó la información para ser plasmada en el documento, registró lo que escuchó de los sacerdotes y viejos nativos que le informaron, organizó las narraciones antes de plasmarlas, las interpretó desde sus propios cánones.

Miranda considera que Alcalá interpretó la información que escuchaba en el momento de su redacción. Esta postura se sostiene en *Monumentos Literarios del*

²⁶³ *Id.*

²⁶⁴ Jerónimo de Alcalá. *Relación de las ceremonias...*p. 329.

²⁶⁵ *Id.*

²⁶⁶ *Id.*

*Michoacán prehispánico*²⁶⁷ al poner al pie de nota las partes que él considera son comentarios del fraile. De este modo Miranda considera que el texto del discurso central de los sacerdotes de la *Relación* adquiere el rango de *Monumentos literarios*... Por su parte Espejel piensa que es Alcalá el autor de la *Relación*... pues considera que no sólo agregó de su cosecha sino que “la base de su interpretación, lo que interpretó, fue la información que le proporcionaron los viejos indígenas”.²⁶⁸ Mientras Miranda deja como discurso central de los nativos casi todo el texto y considera que sólo algunas partes son “comentarios” del fraile. Espejel sostiene que todo el texto es interpretado por el fraile ya que por sus ideas y manos pasó toda la información permeada por la formación cultural que el fraile poseía.

Hubo dos intenciones comunicativas: la de Alcalá que escribió lo que le dijeron, pero también lo que observaba personalmente y las intenciones de los nativos *uacúsecha* que vieron la oportunidad de plasmar una vieja tradición comunicativa misma que se puede leer entre líneas y con sumo cuidado.

f. *Compilador*

Francisco Miranda (1980) le atribuye el carácter de compilador porque recogió de los sacerdotes y viejos nativos las narraciones, las puso en papel y, en este sentido fue autor en tanto que compilador de la información. Alcalá organiza las narraciones y le da la estructura como el de las *Siete partidas*, esquema conocido, así lo prueba Espejel en sus estudios. Para Miranda la *Relación* se compone de textos indígenas, en la misma fuente suele decir: “un sacerdote me lo contó”, “me lo dijo don Pedro *Cuinierhangari*”. Narraciones que indican que las otras partes fueron dictadas por otros de quienes se desconoce su identidad. Para Claudia Espejel a partir de la información recibida crea un discurso único. En opinión de José Tudela son seis “las manos que han escrito el texto de este manuscrito”.²⁶⁹

²⁶⁷ Jerónimo de Alcalá. (Recopilación y traducción) *Monumentos literarios del Michoacán prehispánico*. Ed. Palenque, Morevallado. Morelia, Mich., México. 2001. (Presentación, selección y edición de Francisco Miranda).

²⁶⁸ Claudia Espejel. *La Justicia y...* p. 299.

²⁶⁹ *Relación de Michoacán*. Reproducción facsímil del Ms, C.IV 5 de El Escorial, con transcripción, prólogo introducción y notas por José Tudela. Madrid. (Ed Aguilar) 1956. Citado también por Francisco

g. Informantes

El interés por saber en qué medida los nativos participaron en la elaboración del documento no es nueva, en el apartado donde se habló del compilador algo se adelantó sobre los informantes. Claudia Espejel sugiere que “convendría seguir, a través de los indicios que hayan quedado en la documentación colonial, el proceso mediante el que los indios perdieron, conservaron o adaptaron sus viejas prácticas y costumbres; averiguar hasta qué punto aceptaron, rechazaron o aprovecharon normas introducidas por los españoles; en qué medida el cantar del fuego fue sustituido por el de la justicia, el único cantar que la conquista extendió ‘por todos los términos de la tierra’”.²⁷⁰ La cita anterior obedece a que esta autora desarrolla las claves: la justicia y el fuego como medios para comprender la *Relación de Michoacán* y esta segunda clave la denomina el “cantar del fuego”, sobre el que volveremos más adelante. La postura humilde de Alcalá ante la obra y ante los nativos es reveladora ya que insiste en su papel como intérprete del documento, da a entender que fueron los sacerdotes indígenas quienes le indicaron lo que había de redactar; sin embargo a la mayor parte de la información le falta claridad. Aunque el autor no refiere nada sobre los *caracha* (pintores y/o escribanos), por los estudios de Hans Roskamp sabemos que fueron los indígenas los que prepararon las láminas y nos informan de forma pictográfica.²⁷¹

Parecería forzada la pretensión de encasillar a los participantes en la redacción de la *Relación de Michoacán*, pero es por cuestión de darle el papel de intérprete como él mismo se asume.

Otra forma de explicarse el proceso de la creación de textos en aquella época es por talleres; al igual que Maturino Gilberti capacitó y dirigió el proyecto de escribir las obras, así también pudo haberse tenido la misma suerte la redacción de la *Relación de Michoacán*, donde participaron informantes, *carari* escribanos, (indígenas y españoles), traductores hablantes de ambas lenguas, *atacha* pintores, nobles tarascos bajo la

Miranda en su versión paleográfica de la *Relación de Michoacán*, ed. SEP, 1988. Estudio preliminar p. 16.

²⁷⁰ Claudia Espejel. *La Justicia y...* p. 334. “No debemos olvidar además que en su descripción el fraile estaba comparando las costumbres indígenas con las costumbres cristianas para valorarlas y, según el caso, conservarlas o cambiarlas; todo ello con el fin último de incorporar a los indios en el orden cristiano” (“El cantar del fuego” p. 332).

²⁷¹ Hans Roskamp. “El *carari* indígena y las láminas... *Op. Cit.*”

conducción del fray Jerónimo de Alcalá, en algún espacio determinado para poderse entregar al virrey Antonio de Mendoza. Si esto es así como suponemos, entonces queda en el tintero saber los nombres y apellidos de personas que intervinieron en su elaboración. Recientemente Angélica Jimena Afanor Pujol Angélica Jimena demuestra que el árbol genealógico que aparece en la RM se debe a don Pedro que no pertenecía a los uacusecha. Después de haberse entregado el texto al virrey un personaje más aparece en la escena: el censor, aquel que suprimió la primera parte de la *Relación...* para que no quedara memoria de sus creencias antiguas, motivo que merece estudiarse aún más.

h. Recuento de ediciones

El recuento de ediciones de la *Relación de Michoacán* ya la hicieron Gerardo Sánchez,²⁷² Moisés Franco²⁷³ y Agustín Jacinto,²⁷⁴ entre otros, el interés por difundir esta fuente en los últimos años se siguen propiciando, sin embargo, las descripciones hechas no toman en cuenta las más recientes y nosotros las incorporamos al *corpus*. Es El Colegio de Michoacán quien sube a su página Web el sitio de Enlaces, la *Relación de Michoacán*, Instrumentos de Consulta. Con esto, ahora es posible consultar el texto completo, además tiene una base de datos para facilitar la consulta.²⁷⁵ El mismo Colegio de Michoacán (2008) edita una versión económica de la *Relación de Michoacán* con estudio introductorio de Jean-Marie G. Le Clézio (Premio Nobel de Literatura) y presentación de Rafael Diego Fernández Sotelo.²⁷⁶ En este último recupera el Glosario

²⁷² Gerardo Sánchez Díaz. “Las ediciones de la Relación de Michoacán y su impacto histórico” en: *Relación de Michoacán*. Patrimonio Nacional, Ayuntamiento de Morelia y Testimonio Compañía Editorial. Madrid. 2001. Pp. 207-238.

²⁷³ Moisés Franco Mendoza. “Ediciones de la *Relación de Michoacán*” en: Jerónimo de Alcalá. *Relación de las ceremonias...* 2000. Pp. 17-36. Claudia Espejel. *La Justicia y...* p. 22 y siguientes. En ella presenta una de las descripciones.

²⁷⁴ Agustín Jacinto Zavala. “Tres traducciones de la Relación de Michoacán” en: Jerónimo de Alcalá. *Relación de las ceremonias...* 2000. Pp. 121-138.

²⁷⁵ [http://www. El Colegio de Michoacán, Enlaces, Relación de Michoacán Instrumentos de consulta](http://www.elcolegio.com.mx). El Colegio también publicó *La Justicia y el fuego. Dos claves para leer la Relación de Michoacán*. El segundo tomo “reproduce parcialmente el contenido de las bases de datos computarizadas” [...]. Reúne, en orden alfabético, las fichas de 313 lugares, 215 personajes, 66 dioses y cerca de 300 categorías sociales”.

²⁷⁶ Jerónimo de Alcalá. *Relación de Michoacán*. El Colegio de Michoacán. Zamora, Mich., México. 2008. (Estudio introductorio de Jean-Marie G. Le Clézio Premio Nobel de Literatura) y presentación de Rafael Diego Fernández Sotelo. [Esta edición retoma de la edición del 2000 como notas al pie de página, el

de voces en español de Eloy Gómez. Y la edición de la *Relación* de Morevallado.²⁷⁷ La *Relación de Michoacán* sonoro,²⁷⁸ como espacios de difusión de la importante fuente. Y circula una versión de la *Relación de Michoacán* [facsimil y transcripción paleográfica] (s/ed, s/f, s/l) al parecer con estricta función divulgativa.²⁷⁹

i. Traducciones

Existen tres traducciones en lenguas extranjeras,²⁸⁰ una en inglés por Eugene Craine y Reginald C. Reindrop²⁸¹ y otra en francés por Jean Marie G. Le Clézio,²⁸² una traducción al Japonés por Mochizuki Yoshirô traducida de la versión francesa de Jean Marie Le-Clezio.²⁸³ Tomando en cuenta estas ediciones impresas y la puesta en la Web de esta fuente surgirán más interpretaciones.

segundo apéndice “Glosario de Voces en español” de Eloy Gómez Bravo y también recoge el “Índice analítico” con un ligero cambio: lo que era “Auxiliares del Cazonzi en el gobierno” ahora es “Cargos del Gobierno y oficios”].

²⁷⁷ *Relación de de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán (1541) Reproducción facsimil del Ms. C. IV.5 d El Escorial*. [Edición de Morevallado, aunque no se indica, s/f.

²⁷⁸ Colectivo Pasaje Sonoro: Jorge Vázquez Flora, Tomás García Flores, Óscar Valdovinos Marcelino. *Relación de Michoacán, un acercamiento sonoro*. Programa de desarrollo Cultural Municipal, Secretaría de Cultura, SECREA Ayuntamiento de Pátzcuaro, Consejo ciudadano del Cultura Municipal Tarhimnu, Tirindikua centro de producción radiofónica, Michoacán compromiso para todos, CONACULTA. CD. Basado en Jerónimo de Alcalá *Relación de Michoacán*. El Colegio de Michoacán, 2008; (Estudio introductorio de Jean Marie G. LeClezio); Fray Jerónimo de Alcalá (Recopilación y traducción) *Monumentos literarios del Michoacán Prehispánico*. Ed. Morevallado, 2001. (Presentación, selección y edición de Francisco Miranda).

²⁷⁹ *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán, (1541) Reproducción facsimil del Ms, ç 1V. de El Escorial*. [En una segunda parte la acompaña una Antología de estudios sobre la Relación de Michoacán: Gerardo Sánchez, “Los manuscritos y las ediciones de la Relación de Michoacán. Su impacto historiográfico en los siglos XIX y XX. pp 279. José Corona Núñez “Necesaria interpretación de la Relación de Michoacán. o código escurialense” pp 315. José Tudela. Descripción del Código” pp.339. Paul Kirchhoff “La Relación de Michoacán como fuente para la historia de la sociedad y cultura tarasca” pp. 379. Benedict Warren “Fray Jerónimo de Alcalá, autor de la Relación de Michoacán” pp. 425.

²⁸⁰ Agustín Jacinto Zavala. “Tres traducciones de...*Op. Cit...* pp. 121-138.

²⁸¹ *The Chronicles of Michoacán*. Norman: Universidad de Oklahoma, Press. 1970.

²⁸² *Relation de Michoacan*. Versión y presentación de Jean Marie Le Clézio, *Colection tradition Paris*: NRF Gallimard, 1984.

²⁸³ *Chichimeka Shinwa Michoakan hōkokusho*. [Mitos Chichimecas; *La Relación de Michoacán*]. Tokio, Shichōsha. 1987.

Los p'urhepecha hablantes también llevan a cabo sus lecturas e interpretaciones, existen, por ejemplo, poesías en p'urhepecha inspiradas en esta fuente²⁸⁴ y fragmentos del contenido de la *Relación...* mostradas, personificadas y representadas circulan por medio del video²⁸⁵ y el cine.²⁸⁶ Los pobladores de Conguripo Michoacán tienen una obra de teatro sobre La Ejecución de Tanganxoan, en memoria y alusión a que en las cercanías de su poblado aconteció el hecho. Lo han presentado en la celebración de *Kurikuaeri k'uinchekua* (fiesta del fuego nuevo).

i. Diferencias y enfoques

La vieja tradición de considerar como fuente indígena a la *Relación* viene desde los primeros estudiosos de Eduardo Seler y Paul Kirchhoff, son de especial interés los estudios de Francisco Miranda y Claudia Espejel. El modo de acercarse al texto por Miranda no ha sido suficientemente comprendido y en consecuencia no tiene partidarios. Este autor observa que fray Jerónimo de Alcalá se asume más como intérprete, porque dice haber puesto lo que le dijeron los sacerdotes indígenas, por tanto se deduce que, en tanto intérprete, su función principal fue la de recoger de varias personas las narraciones y ponerlas en cierto orden. Esta manera de comprender tienen dos implicaciones: en primer lugar a fray Jerónimo de Alcalá se le reconoce en su papel de autor, pero también de intérprete/compilador; sobresalen así los nativos como los verdaderos creadores de la información sobre el pasado, quienes respondieron a las preguntas y con ello aprovecharon la oportunidad de registrar parte de su tradición. Con esto Alcalá adquiere el carácter de intérprete/compilador o también recopilador y traductor más que de autor tal como lo sugiere en *Monumentos Literarios* como ya se dijo.

²⁸⁴ Joel Torres Sánchez. (Compilador y Notas) *P'urhepecha Uandantskuecha. Káskukua: Japunda Incharhini. Narrativa Purhepecha. Programa Lago interior*. Imprenta Linares. Secretaría de Educación, Secretaría de Urbanismo y Medio ambiente. Morelia, Michoacán, México. s/f.

²⁸⁵ Pavel Rodríguez Guillen. (Director) *Tarhiata Tsakapancha (El viento en la región de las piedras)* Traductor Raúl Máximo. s/f y s/l. Pavel Rodríguez Guillen. (Director) *Tamapucheka. El Mensajero de los Dioses* s/f y s/l.

²⁸⁶ Juan Carlos Mora Catlett. *Eréndira*. (Película) Habla de pasado sobre todo de cómo se dio el contacto entre españoles e indígenas.

Por su parte Espejel demuestra que la estructura de la organización interna se asemeja a documentos españoles (en especial a las *Siete Partidas* de Alfonso el Sabio). Llama la atención que para efectos de comparar los documentos se deje de lado el discurso central del *Petámuti*. Además se hace a un lado la importancia de la lengua con la que posiblemente fue narrado. Comparar la *Relación de Michoacán* con las *Siete Partidas* busca encontrar lo hispano en la fuente michoacana, como sólo se cita y no se toma en cuenta la postura en *Monumentos literarios* me lleva a interpretar que poco caso se le hizo a la idea de varias narraciones y nos quedamos con la idea de que el discurso de la *Relación* se considera como si fuera uno sólo.

B. RELACIONES GEOGRÁFICAS DEL SIGLO XVI

En los años ochenta del siglo XVI las autoridades solicitaron información a los funcionarios locales de cada provincia mediante el llenado de: “Instrucción y memoria de las relaciones que se han de hacer para la descripción de las Indias, que con su majestad manda hacer, para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas”.²⁸⁷ Las respuestas dieron origen a las *Relaciones geográficas del siglo XVI*,²⁸⁸ preguntas y respuestas enumeradas, de modo que se puedan consultar las respuestas de una misma pregunta. Las respuestas a la pregunta catorce refiere a “Cuyos [*cuales*] eran en tiempos de su gentilidad, y el señorío que sobre ellos tenían sus señores y lo que tributaban, y las adoraciones, ritos y costumbres, buenas o malas que tenían”.²⁸⁹

Las respuestas son diversas, unas más amplias, otras más escuetas, a pesar de que se pidió mediante una guía puntual. Los redactores igualmente son alcaldes, secretarios, auxiliares o personas que apoyaron la redacción de informes. Algunos están perdidos como el de la ciudad de Valladolid. Los pueblos son considerados pueblos sujetos y pueblos cabecera, se muestra una rica y diversa pertenencia de culturas como los p’urhepecha, chichimecas, cuicatecos y la presencia de nahua hablantes.

²⁸⁷ René Acuña. (Editor) *Relaciones Geográficas. del siglo XVI*: Michoacán, UNAM 1987.

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ *Ibid.* P. 20.

Las respuestas dadas a la pregunta catorce se enmarcan dentro de esta variedad, pero para propósitos de nuestro estudio la mayoría coincide en las siguientes ideas:

“las adoraciones eran en muchas maneras, porque adoraban al SOL, y la LUNA, y a ídolos de piedra, de barro y de madera, de diversas hechuras y tamaños. Y dicen que entendían [que] había un DIOS PRINCIPAL que estaba en el cielo y lo había criado todo, y que ha de haber juicio final; y que el mundo tuvo principio, y que hizo Dios un hombre y una mujer de barro, y q[ue] se fueron a bañar y se deshicieron en el agua; y que los volvió hacer, de ceniza y [de] ciertos metales y los envió al río a bañar, y que no se deshicieron; y que aquellos empezó el mundo...”²⁹⁰

La cita reconoce la existencia de “un DIOS PRINCIPAL que estaba en el cielo y lo había criado todo”. ¿Este DIOS PRINCIPAL no es acaso muy similar al Dios universal? ¿Cómo se llama este Dios en esta cultura? En el primer capítulo cuando se hizo el análisis de los vocabularios se reconoce la existencia de un dios *Tucupacha*. En la *Relación de Michoacán* se reconoce a *Curicaveri* como dios más importante. Lo anterior nos permite conjeturar que ese dios principal es *Tucupacha-curicaveri*. Este es el creador de todo. Pero se nos presenta en la advocación femenina *Cuerauahperi*, y es la madre de todos los dioses, es la creadora de las cosas mundanas. La fusión de *Tucupacha-curicaveri* e el que baja a la tierra mediante los rayos para impregnarse en *Parhaquahperi/Cuerauahperi* convirtiéndose en ese ser gigantesco que está en el pensamiento antiguo y hace posible la creación de la especie humana, en ese sentido los dos son creadores. Sólo de este modo comprendemos que *Cuerauahperi* es la entidad creadora.

Los datos prueban que la adoración al sol y la luna no era exclusiva de la capital, sino en todos los pueblos sometidos a los uacusecha. Por ejemplo, en Ajuchiltán, poblado por *cuiltatecos*, se reconoce que además de adorar al sol, y a la luna, reconocían la existencia de un dios principal que estaba en el cielo y era el personaje que había creado todo, como ya se dijo. En otro lugar sabemos que el concepto de dios genérico es *Tucupacha* y esperan un juicio final. Pero también la idea de la creación del ser humano al principio de barro y luego de ceniza y ciertos metales que cuando ya no se deshizo comenzó el poblamiento del mundo, así se justifica la creación del hombre. Habría que sopesar qué tanto se narran historias inculcadas por la nueva manera de creer (de la Biblia) o están presentando información mezclada entre las creencias nativas y

²⁹⁰ *Ibid.* “Relación de Ajuchiltán”. P. 36.

católicas, en la tradición mesoamericana se maneja este tipo de explicaciones. Si había un dios universal que estaba en el cielo y se le adjudicaba ser el creador de todo. ¿Qué es aquello que llegó del viejo mundo?

Tanto en las *Relaciones Geográficas...* como en la *Relación de Michoacán* se sabe la práctica de sangrarse el cuerpo, además alimenta lo de las “borracheras” o sea ingestión de productos naturales para transportarse a otras dimensiones.

“Los ritos eran tan diversos como las adoraciones por[que] dicen [que] sacaban sangre de todas las partes del cuerpo, hasta de la lengua. Horadábanse las orejas; echábanse en ríos hondos y estábanse allí metidos, y decían que de ahí salían valientes, unos, hechos tigres, se transformaban estas figuras como en *España* las brujas. Tenían muchos y diversos ayunos: de a dos, y cuatro y seis y más días, hasta diez y doce, y q[ue], con una hyerbas q[ue] se ponían en la boca, se estaban todo este tiempo elevados y como atónitos”.²⁹¹

La cita anterior refiere que en Ajuchitlán hacían ritos parecidos a los de Tzintzuntzan, como el sangrarse las partes del cuerpo, se sumergían en los ríos, se transformaban en figuras, (compara como la brujas en España) y ayunaban por varios días y sobre todo se ponían una hierba en la boca, (no dice cual) para estar elevados o atónitos. Parte de las creencias que perviven hasta nuestros días en diferente medida. Por ejemplo los médicos tradicionales en sus diferentes ceremonias se observa que se sangran el cuerpo, la sangre la ofrendan al fuego sagrado, cuando ingieren peyote y/o ayawaska ven visiones y están en una situación de mente alterada. Para lograr estas prácticas necesario es una concentración previa acompañado de ayunos.

Las ceremonias de guerra, el dar de comer a los dioses, el tributo de la leña como parte del primer mandamiento, los cautivos eran sacrificados en público y los obligaban a labrar sementeras para producir semilla que sirvieran en las ceremonias y las plegarias que hacían para antes de las guerras, el castigo a los holgazanes y vagabundos son narrados en la *Relación de Michoacán*.

Y dicen que adoraban ídolos de piedra y madera, a los c[ual]es ofrecían comidas y, si en las guerras prendían [a] alguna persona, los sacrificaban delante dellos y le rogaban les diese victoria contra sus enemigos; y que los chichimecas adoraban en el SOL. Y que, en el d[ic]ho tiempo, se ocupaban en labrar sus sementeras y en llevar cargas de leña a *Patzcuaro* y a

²⁹¹ “Relación de Ajuchitlán”, en: René Acuña. (Editor) *Relaciones Geográficas...* p. 37.

Zinzonza, donde residía el s[eño]r, y, al que veían que era holgazán y vagabundo, lo mandaban matar”²⁹²

En *Cuiseo de la Laguna* los cúes funcionaban como lugares sagrados (templos) en donde ponían a sus dioses, que había sacerdotes destinados a tocar la *curingua* y el tambor casi del tamaño de un hombre hecho de cuero y cabeza de venado, la omnipresencia del sacerdote mayor que guiaba las ceremonias, las danzas como una ofrenda a los dioses, el compromiso de traer leña para los cúes, las mujeres llevaban muchas ofrendas, poniendo olores de incienso, etcétera. Se entiende que en *Cuiseo de la Laguna* nos presentan nada menos que un rito de preparación que duraba un año para poder casarse, era una preparación para comprender las implicaciones de la vida. Había grandes panes,²⁹³ queman olores y bailan, pero también es el sitio propicio para el diálogo, todo lo anterior se hace teniendo en medio grandes lumbres. Varios temas narrados en la *Relación de Michoacán* y siguen presentes en estas fuentes.²⁹⁴

En *Tzirapu* (o Chilchota de la Cañada de los Once Pueblos) se reportó que “adoraban al diablo”. En este caso aplicamos la contra lectura para entender que había imágenes de dioses, pero los religiosos católicos no querían ver aquello y descalificaron la presencia de imágenes nativas llamándolo “diablo”,²⁹⁵ se comprende su mundo cristiano. En la Cañada había lugares sagrados de ceremonias, los sacerdotes se comunicaban con el “Diablo” [*Dios*], hacían “parlamento” o sea entraban en consejo.²⁹⁶

En *Alimanzi*, *Cuzcaquauhtla* y *Epatlan* también los dioses son vistos como diablos; había días destinados en el calendario de eventos y los pueblos se juntaban para tales ritos. Asistían los caciques, principales y gente común, ocupaban el tabaco para llevar a cabo las ceremonias: se sangraban las partes del cuerpo y quemaban copal. Llevaban en andas a los señores de las provincias cuando se reunían en la cabecera del

²⁹² “Provincia de Acambaro” en: René Acuña. (Editor) *Relaciones Geográficas...*p. 65

²⁹³ Esta tradición perdura hoy en nuestros días. Se entregan entre ocho a doce *chúndes* (canastos grandes) de pan a los padres de la novia. Lógicamente las fuentes se refiere a los “panes” no de trigo, porque no lo había, sino de maíz, es decir, tamales.

²⁹⁴ “Relación de Cuiseo de la Laguna” en: René Acuña. (Editor) *Relaciones Geográficas...*p. 83.

²⁹⁵ Obsérvese que no hay un nombre para denominar al demonio o diablo en lengua p’urhepecha. Lo que hace es negar lo *bueno*. *Ambaquiti* significa “bueno” y *No ambaquiti* significa “No bueno”. El *Diccionario Grande* p. 266 registra la palabra *Yquimengari* para Diablo, pero esta palabra también se asocia con *bravo*, *enojado*.

²⁹⁶ “Relación del Partido de Chilchota” en: René Acuña. (Editor) *Relaciones Geográficas...*p.108.

Yrechequa. También se quema la *andumuqua* para olerlo y con ello transportarse o entrar en un estado alterado de la mente.²⁹⁷ En Pátzcuaro nos presentan ídolos de piedras y la descripción de cómo se hacían las ceremonias donde los cautivos eran sacrificados para ofrecer la sangre rociándola al cielo.²⁹⁸

Para los pobladores del *Yrechequa* había el concepto de dios –*tucupacha*– que estaba en el cielo, y era el creador de todas las cosas, adoraban al Sol y a él le rezaban y veneraban. Los humanos tenían por dioses a figuras zoomorfas y antropomorfas hechos de distintos materiales, dichas imágenes se hallaban en lo alto de los templos; a ellos les hacían múltiples ceremonias y ritos en los días de fiesta en donde tocaban instrumentos de madera hueca que sonaba como metal, tambores de cuero de venado y trompetas hechas de hueso de animal. Danzaban al ritmo de la música no sin antes ingerir hierbas que adormecen, seguramente como auxiliar para estar con la mente alterada, sacrifican a los cautivos en guerras y hacían plegarias y peticiones a sus dioses para que les dieran victoria. Ahí las mujeres no bailaban pero ofrecían comidas a los sacerdotes para que la ceremonia durara días, labrar las tierras y hacer sementeras les era recordado con frecuencia. Estas regiones estaban en contacto con la capital Tzintzuntzan donde reconocía que estaba el señor, se castigaba a los vagabundos lo que significa que la holgazanería era mal vista.

Todas las demás Relaciones (“Relación de *Tancítaro* y su partido”, la “Relación de *Tinguindin*”, la “Relación de *Tiripitio*” “Relación de la villa de *Zacatula*”, “*Periban* y sus Sujetos”, “*Tarecuato* y sus sujetos”, “*Chocandiran*” y la “Relación de *Jiquilpan* y su partido”) narran más o menos en los mismos términos las adoraciones, ritos y sacrificios que hacían.

Las descripciones reportadas o bien ocultan o dejan la información tal cual se debe, a nuestro juicio, al carácter religioso o no del escribano. Vieron ceremonias, ritos y prácticas de la religiosidad nativa que a sus ojos eran producto de la intervención del demonio. Indica que en la década de los ochenta del siglo XVI o bien eran recuerdos de

²⁹⁷ “Relación de *Alimanzi*, *Cuzcaquauhtla* y *Epatlan*” en: René Acuña. (Editor) *Relaciones Geográficas...*Pp. 148-149.

²⁹⁸ “Relación de la ciudad de Pátzcuaro” en: René Acuña. (Editor) *Relaciones Geográficas...*p. 200. En estas *Relaciones Geográficas...* hay rica información sobre adoraciones de otros pueblos que tienen que ver con las creencias p’urhepecha porque además tributaban a *Yrecha*, por ejemplo en la “Relación de Querétaro” donde habitaron los Otomíes y los de la costa michoacana como “Relación de parte de la Provincia de motín que es en la costa de la *Mar del Sur* en esta *Nueva España*” y la *Relación de Necotlan*” y la “Relación de Taimeo”. Estos lugares no son propiamente p’urhepecha aunque tributaban al *Yrecha*. La respuesta a la pregunta 14, y la información es parcial como por ejemplo la “Relación de Sinagua” y la “Relación de Sirandaro”.

creencias antiguas o se continuaba practicando sus propias creencias, sus ritos y ceremonias en las diferentes áreas de la provincia. Lo más probable es que la práctica haya sido clandestina, pues se sabe que los religiosos europeos al educar a los hijos de nobles implicaba: evangelización, castellanización y alfabetización, en el fondo estaban entrenando a los propios hijos de nobles para que denunciaran las prácticas “idolátricas” de sus propios padres.

Tucupacha-Curícaveri está presente en todas las provincias, más importante es que estaba en la mente de la gente; así lo reflejan los informantes y los datos coincidentes con la información que arroja la *Relación de Michoacán*. Si en los ochenta ocurrían estas prácticas es fácil pensar que eran más evidentes durante la evangelización temprana y aún más en la época prehispánica. Lo que dice de una unidad de prácticas religiosas en casi todo el territorio del *Yrechequa*. Aspecto que volveré a tratar más adelante.

C. RELACIÓN DE RESIDENCIA DE PÁTZCUARO

Esta *Relación*... es una carta dirigida al padre provincial de la orden Jesuita, para que la hiciera llegar a las autoridades de Roma, en ella se informa a sus superiores “por ser lo que más se desea saber y a los que principalmente venimos a tierra tan remotas”.²⁹⁹ Son relatos que los nativos recordaban en la década de los ochenta en el siglo XVI, sobre el pasado prehispánico o muy temprano colonial. La información a primera lectura parece mezcla de pasajes Bíblicos, por ejemplo cuando menciona el diluvio. Vorgelegt von Sarah Albiez-Wieck³⁰⁰ reconoce que en este tipo de materiales se utilizó terminología cristiana como el “infierno”, “cielo” “diluvio”, sin embargo el diluvio está presente en casi todas las culturas mesoamericanas. La acepción de “infierno” en el pensamiento mesoamericano es el lugar donde están los muertos y no el lugar de castigo eterno en

²⁹⁹ Juan Carlos Cortés Máximo. *Relación de residencia de Pátzcuaro*. En: *Relaciones*. Estudios de Historia y Sociedad, No. 95, Verano 2003 p. 174. Este autor menciona que la carta fue dirigida a Antonio de Mendoza dato que no puede ser verdad, porque habían pasado más de treinta años desde que Mendoza había muerto.

³⁰⁰ Sarah Albiez-Wieck. *Contactos exteriores del estado tarasco: influencias desde dentro y fuera de Mesoamérica*. El Colegio de Michoacán, Fideicomiso “Felipe Teixidor y Monserrat alfau de Teixidor” México. 2013, 2 vols.

llamas. La información corrobora lo dicho en la *Relación de Michoacán*, esto indica dos cosas: o efectivamente puede suplir una parte de la *Relación*, como sugieren algunos autores, o bien el padre Ramírez pudo haber leído la *Relación de Michoacán*, pero cabe otra posibilidad; que sus informantes recordaban pasajes inmediatos y que coinciden con el contenido de la *Relación de Michoacán*, porque conocían más o menos los mismos relatos. La distancia entre el tiempo de elaboración de la *Relación de Michoacán* y el tiempo de elaboración de la *Relación de Residencia de Pátzcuaro* son tan sólo cuatro décadas, tiempo no largo para que los nativos mantuvieran vivos los relatos. Si los relatos eran conocidos y recordados en los ochenta, época en que se registraron ambas fuentes 1541 y 1580 eso no indica que los datos sean del momento, sino que registran memorias de larga tradición que viene desde los tiempos Precolombinos y que los documentos *Relaciones geográficas...* (1570-80) como la *Relación de Michoacán* (1540) y la *Relación de residencia...* de Ramírez (1580) no hacen sino darnos pistas de aquellas antiguas prácticas producto de las creencias y modo de relacionarse con las divinidades, estas fuentes ayudan a comprender que en tiempos antiguos se estaba dando este tipo de religiosidad.

Aunque la *Relación de Residencia de Pátzcuaro* contiene información sobre la creación del universo y de los hombres no estoy convencido de que supla a cabalidad a la parte perdida de la *Relación de Michoacán*, como se ha propuesto, aunque debemos reconocer que aporta datos para reconstruir el tema. Las Relaciones Geográficas ayudan a comprender que *Tucupacha-curicaveri* se fusionan con *Cuerauahperi* ambos están en el cielo, como un ser gigante que explica la cosmovisión p'urhepecha, Así la entidad creador(a) se comprende.

El contenido de las Relaciones aquí presentadas las vamos a retomar más adelante porque ayudan a comprender la ubicación de los tarascos en el ámbito mesoamericano.

3. COSMOGONÍA

Se ha llamado cosmovisión “al sistema de comunicación que ordena, ubica y cohesiona con un mínimo de inteligibilidad, de coparticipación intelectual, de redes conceptuales, los signos y símbolos de los diferentes sistemas ideológicos –conjuntos de

representaciones, creencias, ideas, valores, actitudes- que integran una cultura”.³⁰¹ Con esta definición nos apoyamos para comprender el conjunto de representaciones, creencias, ideas, actitudes de los antiguos p’urhepecha y para entender cómo es el pensamiento de esta gente.

En la literatura mexicana la cosmogonía Mesoamérica casi siempre es vista desde los mexicas del Valle de México y de los mayas de Yucatán³⁰² porque en dichas regiones y culturas se ha estudiado mucho. Pocas veces los datos michoacanos son utilizados para comprender la cosmogonía, La excepción es Alfredo López Austin que propone el concepto *Zuyuá* para delimitar los procesos por las que pasaron del clásico al postclásico los pueblos maya-mixteca y mexica-tarasca.

Entiendo por “cosmogonía” la manera como el hombre explica la naturaleza y el cosmos, surge de la relación naturaleza-hombre en la medida en que se relacionan, la aprovecha, la respeta, cuida el equilibrio del sistema ecológico. En estas formas de entender y explicar las ideas es como surgen los mitos, como una forma particular de explicar la organización cultural. De esta relación hombre-naturaleza nacen prácticas y actos sociales que son validados por la propia gente, y tenidos como reglas o normas a cumplir, actos aprobados por la clase gobernante y gobernados, aprobados y vistos como voluntad divina.

Pero antes de continuar considero necesario revisar, a groso modo, algunos datos de cómo se fue conformando el estudio de lo religioso en el contexto de Mesoamérica.

4. MESOAMÉRICA

Mesoamérica fue definida por Kirchhoff como una amplia área cultural vinculada por procesos históricos comunes y manifestaciones culturales similares, que ubicó entre el área de los cultivadores “inferiores” de Norteamérica y el espacio de los cultivadores

³⁰¹ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México, Universidad Autónoma de México. 1984. “La cosmovisión mesoamericana”, en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coord.), *Temas mesoamericanos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia- Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1996: 472.

³⁰² Laurette Séjourné. *Cosmogonía de Mesoamericana*. Ed. Siglo XXI. México, 2004. *Op. Cit.* Alfredo López Austin. “La cosmovisión mesoamericana” en: Sonia Lombardo y Enrique Nalda. (Coordinadores) *Temas Mesoamericanos* INAH, Dirección General de Publicaciones de CONACULTA. México. 1996. pp. 471-300.

“inferiores” de Sudamérica.³⁰³ Kirchoff presenta: Elementos típicamente mesoamericanos, comunes a Mesoamérica y elementos significativos por su ausencia en Mesoamérica. Los elementos típicamente mesoamericanos son: el cultivo de chile, camote y árboles frutales, la domesticación de patos, y “perros mudos”, la metalurgia, el juego de pelota de hule, etcétera, [...] es decir, elementos que Mesoamérica tiene en común con culturas más meridionales y que aquí llegan a su límite septentrional.³⁰⁴ Los elementos para caracterizar a Mesoamérica agrupan cosas tangibles, cosas materiales, casi no vemos elementos intangibles, aunque sólo se llegó a decir que en lo religioso la característica es la presencia del politeísmo.

Desde que Eduardo Seler preparó su texto *Antiguos habitantes del país de Michoacán* en 1905,³⁰⁵ que mucho después la publicara el Colegio de Michoacán como parte de los estudios introductorios a la *Relación de Michoacán* con el título de *Los antiguos habitantes de Michoacán*.³⁰⁶ Cuarenta años después lo que vemos son estudios fragmentados; Paul Kirchoff en 1939 intentó precisar los límites de la dominación política de los tarascos.³⁰⁷ En 1946 Kirchoff³⁰⁸ presentó en la VI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología (SMA), sobre el Occidente de México una ponencia donde considera que sus rasgos se apartan de los caracteres generales Mesoamericanos. Basa su estudio en la *Relación de Michoacán* y sugiere que el Occidente mexicano no cubría satisfactoriamente los requisitos para considerarse parte de Mesoamérica. Paul Kirchoff y otros se preguntaban sobre la unidad religiosa, ¿Había una religión con muchas variantes o varias religiones con elementos comunes?, la preocupación estaba centrada en responder esta pregunta.

³⁰³ Paul Kirchoff, *Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*, Suplemento de la Revista Tlatoani, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. 1967.

³⁰⁴ Paul Kirchoff. *Mesoamérica: sus límites geográficos,...* Op. Cit. p.7

³⁰⁵ Eduardo Seler. *Antiguos habitantes del país de Michoacán* MS. En 1905. Material que me fue proporcionado por Carlos Paredes a quien agradezco.

³⁰⁶ Eduardo Seler. “Los antiguos habitantes de Michoacán” en: *Relación de Michoacán*. El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado, México 2000. pp.. 139-234 (Coordinador Moisés Franco Mendoza).La traducción al castellano de Erika Kriegger, existente en el INAH.

³⁰⁷ Paul Kirchoff. “Los tarascos y sus vecinos según las fuentes del siglo XVI”. Vigésimo séptimo Congreso Internacional de Americanistas. Actas de la primera sesión, celebrada en la ciudad de México en 1939, México, SEP, INAH, Tomo II., p. 435. (El material me fue proporcionado por Carlos García Mora a quien mucho agradezco).

³⁰⁸ Paul Kirchoff. “Etnografía antigua.” (Ms) Ponencia para la VI Mesa Redonda de la SMA, sobre el Occidente de México 2-8 de septiembre de 1946. Archivo de la Subdirección de etnografía, Museo Nacional de Antropología, México. (La copia me fue proporcionado por Carlos García Mora a quien mucho agradezco).

Eduardo Seler en 1902 basa su estudio en otras culturas mesoamericanas, y “abre una nueva tendencia interesada a entender la cosmovisión y religión de los antiguos pobladores de México”.³⁰⁹ Su base fue la teoría de Adolfo Bastian que plantea que “en todas las regiones y en todas las épocas, el hombre ha desarrollado autónomamente sus culturas y sus especificidades culturales que lo caracterizan”.³¹⁰

Con el apoyo de un extraordinario conocimiento de la lengua náhuatl inició el estudio minucioso de los códices, desentrañando las concepciones religiosas de los mexicas, su sistema calendárico, su historia y cosmovisión. Con ello “se inicia una nueva etapa en el análisis científico y no especulativo del México prehispánico”.³¹¹

Efectivamente, como dice Francisco Miranda, Seler abarca muchos temas, y a pesar de que afirma saber poco sobre mitos y creencias antiguas es en esta parte donde contribuye desde aquel temprano momento como veremos en seguida. Su formación de arqueólogo, etnólogo y lingüista le permiten conocer las lenguas indígenas para poder acercarse a esas culturas y hacer la interpretación de las fuentes escritas.³¹²

En verano de 1971 Kirchhoff llevó a cabo un seminario: “Principios estructurales del México antiguo”,³¹³ en la que se abordaron temas sobre las religiones mesoamericanas en su contexto general.³¹⁴ Un tema por demás interesante es el referido a los dioses mesoamericanos; hemos dicho ya que para esa época se preguntaban los

³⁰⁹ Eduardo Seler. “Los antiguos habitantes...*Op. Cit.* P. 144.

³¹⁰ Brigida Von Mentz. “Los aportes de la etnología alemana” en *La antropología en México*, vol. 5. *Las disciplinas antropológicas y los mexicanística extranjera*. Carlos García Mora / Ma. De la Luz del Valle Berrocal. (Coordinadores) Colección Biblioteca del INAH. México. 1988. Pp. 223-235.

³¹¹ Eduardo Seler. “Los antiguos habitantes...*Op. Cit.* P. 144.

³¹² En su segundo viaje conoció Michoacán en donde tuvo la oportunidad de ver la versión de la *Relación de Michoacán* que le sirvió de fuente para escribir su obra *Die alten Bewohner der Landschaft Michuacan (Los antiguos habitantes de Michoacán)*. Setenta años después Francisco Miranda da a la prensa una traducción al castellano y escribe una reseña con lo que dio a conocer al mundo académico hispanohablante el importante trabajo. Nos dice Miranda que “el mérito de Seler es haber tocado muchos temas y de haber aplicado métodos que han hecho escuela y que en algunos de los casos no han sido superados” Antes de esta traducción circulaba una copia mecano escrita entre estudiosos en su versión original. Corona Núñez reporta haber visto una versión castellana mecano escrita en la biblioteca del Museo de Antropología de la ciudad de México, desde donde la copia Carlos Paredes en los años setenta.

³¹³ Dichas sesiones fueron grabadas por Teresa Rojas en cintas magnetofónicas mismas que después transcribió y fueron publicadas en Teresa Rojas Rabiela. *Paul Kirchhoff: Principios estructurales en el México antiguo*. Cuadernos de la Casa Chata. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México. 1983; Paul Kirchhoff. *Escritos selectos. Estudios mesoamericanos*. Vol. I. Aspectos generales. (Editores Carlos García Mora, Linda Manzanilla y Jesús Mojarás-Ruiz) UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas. México. 2002.

³¹⁴ Kirchhoff. *Escritos selectos. Estudios mesoamericanos... Op. Cit.* P. 95. De las sesiones grabadas falta la quinta. Asistieron las siguientes personas Luis Reyes, Pedro Carrasco, José Lameiras, Mercedes Olivera, Leopoldo Garduño, (otra persona no identificada), Margarita Nolasco.

estudiosos: ¿Existió una religión y una mitología comunes en Mesoamérica? La discusión se daba entre Alfonso Caso y Wigberto Jiménez. “Caso tomó la primera posición [una religión con variantes] y Jiménez la segunda”³¹⁵ [varias religiones con elementos comunes]. En 1972 Kirchhoff fue invitado para ser el presidente del evento que la Sociedad Mexicana de Antropología dedicó la XII Mesa Redonda a la *Religión en Mesoamérica*³¹⁶ cuyo tema versó precisamente sobre si había una o varias religiones en Mesoamérica.

En el seminario (1971), Kirchhoff al referirse a Michoacán dice: “El tercer caso es el de Michoacán. Aquí la masa de la población era de vieja cepa mesoamericana, es decir, tolteca, pero el grupo políticamente dominante era de origen chichimeca cuando a esta región llegaron los primeros españoles”.³¹⁷ Kirchhoff piensa que una parte de la gente entendía su religión más o menos bien en tiempos de la conquista. Y una parte ya no la entendía, como siempre ocurre, pasa con los acomodados y costumbres, que pueden tener una historia de miles de años; “una parte todavía es viva y se entiende, otra parte casi mecánicamente por respeto religioso se repite, sin que nadie lo entienda”.³¹⁸ En su exposición siempre buscó la relación entre dioses, templos, sacerdotes y ritos, tratando de encontrar cierto orden a los datos que parecen tener desorden. Aquellas cosas que en la mente de los humanos es un caos o un desorden siempre tiene un orden, pero hay que saberlo encontrar y clarificar, dice. Eso es lo que trata en la conferencia entre sus colegas participantes, la información vale para el Valle de México y afirma que “el material no es muy rico para los tarascos”.³¹⁹

³¹⁵ Paul Kirchhoff. *Escritos selectos...* p. 129. “Segunda sesión”. Jueves 8 de julio de 1971”. *XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas*. Simposio celebrado en Stuttgart en 1968. Las Actas se publicaron en 1971. Alfonso Caso presentó la ponencia “Religión o religiones mesoamericanas”, publicado en las actas, vol. 3, pp. 189-200. (Wigberto Jiménez Moreno publicó una con el mismo título, en el mismo volumen 3, pp. 241-245). Lo confirma también la ponencia de George A. Kubler. “La evidencia intrínseca y la analogía etnológica en el estudio de las religiones Mesoamericanas” en: XII Mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología. México. 1972. P. 4.

³¹⁶ Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero (editores) *Religión en Mesoamérica*. XII Mesa Redonda. Sociedad Mexicana de Antropología. México. 1972.

³¹⁷ Kirchhoff “Dos tipos de relaciones entre pueblos en el México Antiguo” en: *Escritos selectos.*, p. 80. Originalmente el artículo fue incluido en el homenaje: *A Pedro Bosh-Gimpeza en el septuagésimo aniversario de su nacimiento*, editado por Santiago Genovés, y presentado por Pablo Martínez del Río, México. Instituto Nacional de Antropología/ Universidad Nacional Autónoma de México, 1963, pp. 255-9

³¹⁸ Kirchhoff. “Primera Sesión”. *Escritos selectos*, p. 106.

³¹⁹ *Ibid.* P. 112.

En la tercera sesión Kirchhoff reconoce la ausencia de método de trabajo. “Sabemos muy poco de historia de la religión de Mesoamérica, podríamos saber mucho si hubiera una técnica o un método a través de la Arqueología”,³²⁰ Pedro Carrasco asistía a las sesiones y, al parecer, se oponía a esta postura. Ya que seguramente desde esos mismos años había estudiado tópicos similares para los michoacanos, mismas que luego aparecen en su libro *El catolicismo popular de los tarascos*.³²¹

4.1 Unidad mesoamericana

López Austin y López Lujan en la obra *Mito y realidad de Zuyuá...*³²² observan una unidad mesoamericana bien consolidada a través del concepto *Zuyuá*. Sugiere que “lo que viajó no fueron pueblos, sino paradigmas ideológicos e ideas religiosas y estéticas”.³²³ El concepto *Zuyuá* no refiere a ninguna lengua ni pertenece a ninguna cultura en especial pero engloba a las culturas más grandes del área mesoamericana, donde Michoacán queda incluido sin ninguna restricción, superando la discusión de si el occidente mexicano formaba parte de Mesoamérica. Las grandes culturas incluidas en su estudio son: la primera mixteca-maya disgregación política. Y la segunda tarasca-mexica por la superación del sistema por regímenes más centralizados y poderosos.³²⁴

Los autores toman en cuenta dos aspectos para desarrollar el concepto *Zuyuá*: la “política” y la “religión” como los hitos que marcan la vida social de los pueblos. Afirma que “la religión mesoamericana se utilizaba como cuerpo de la acción política”³²⁵ y justifica que en el proceso tarasco-mexica ocurrieron cosas muy parecidas pero más novedosas:

“Los procesos de esta vía fueron similares en Michoacán y en la cuenca de México: en el terreno político uno de los estados hegemónicos miembros de la Triple Alianza desbancó a sus dos aliados para hacerse del poder; en lo ideológico, el vencedor alegó que su propio dios patrono

³²⁰ Kirchhoff, “Tercera sesión”, *Escritos selectos*, p. 168.

³²¹ Pedro Carrasco. *El catolicismo popular de los tarascos* SEP/SETENTAS. México. 1976. Después escribió. “La importancia de las Sobrevivencias Prehispánicas en la Región Tarasca: La Lluvia” en *XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas*. Vol. III, 1971.

³²² Alfredo López Austin y Leonardo López Lujan. *Mito y realidad de Zuyuá. Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Postclásico*. El Colegio de México. Fideicomiso Historia de las Américas. Fondo de cultura Económica. México. 1999.

³²³ *Ibid.* P. 36.

³²⁴ *Ibid.* P. 74.

³²⁵ *Ibid.* P. 37.

tenía la función de “padre adoptivo” sobre todos los pueblos [...] Por ello, las fuentes tarascas y mexicas, más que referirse a sistemas de pleno carácter *zuyuano*, nos muestran un proceso de transición hacia órdenes más novedosos que fueron interrumpidos por la conquista española: el orden de *Huitzilopochtli* y *Curícaveri*”.³²⁶

Como se observa para Michoacán es López Austin y López Lujan quienes contribuyen con datos no sólo del Valle de México, sino incluyendo a la maya-mixteca y tarasca-mexica para desarrollar esa unidad Mesoamérica, incluyendo a Michoacán dentro del complejo.

4.2 TRADICIONES RELIGIOSAS

Líneas atrás adelantamos que este estudio retoma la propuesta de Alfredo López en sus dos conceptos de tradiciones: “tradiciones religiosas mesoamericanas” propiamente y “tradiciones religiosa indígenas coloniales” resuelve la discusión que se había suscitado sobre si había una unidad religiosa o no en Mesoamérica, para ello este autor distingue claramente ambas tradiciones. Alfredo López Austin clarifica la discusión sobre si hay una religión en Mesoamérica con sus diferencias cuando dice:

“[...] hoy la polémica ya no debe centrarse en los ambiguos términos referentes a la existencia o inexistencia de una sola religión mesoamericana, sino en la naturaleza de un hecho histórico, de una realidad cambiante, de sus variaciones y constancias, estudio que exige que se investiguen las causas de las transformaciones y de la permanencia, y que se esclarezcan las formas de recomposición de las concepciones del cosmos en los diferentes contextos sociales en transformación”.³²⁷

Y dos años después clarifica su postura sobre la unidad religiosa:

“[...] tendremos que aceptar una unidad que nos permite hablar de una sola religión mesoamericana, afectada por muy diferentes manifestaciones a través del tiempo y del espacio.

³²⁶ *Ibid.* P. 74.

³²⁷ Alfredo López Austin. “La cosmovisión mesoamericana” en: Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coordinadores) *Temas Mesoamericanos*. INAH, dirección General de Publicaciones del CONACULTA, México. 1996. P. 473.

Esto significa admitir que en las creencias y prácticas de todos los pueblos de Mesoamérica existió el mismo ‘núcleo duro’ en materia religiosa. Al mismo tiempo, tendremos que reconocer sus grandes diferencias viendo en cada una de las culturas mesoamericanas particulares una recia peculiaridad de concebir el mundo y de obrar en él”³²⁸

Reconoce que existe el “núcleo duro” en las religiones indígenas y con todas sus diferencias resistieron el embate de la dominación:

“la evangelización no fue total. Algunos de sus elementos constitutivos de la antigua religión, principalmente de los que conformaban el ‘núcleo duro’, resistieron el embate de la dominación. Con ellos, los indígenas asimilaron el cristianismo a partir de sus propias estructuras culturales, por lo cual las creencias nacidas durante la Colonia derivan de dos vertientes principales –la mesoamericana y la cristiana- en una difícil conjugación, adaptada a una historia totalmente nueva”.³²⁹

A diferencia de otros autores, López Austin desarrolla el concepto: “tradición religiosa Mesoamericana” y la define como el “conjunto de creencias y prácticas que han formado parte de las culturas indígenas desde 2550 a. C., hasta nuestros días”.³³⁰

La tradición religiosa mesoamericana se refiere necesariamente a tradiciones que se practicaron en la época prehispánica en el área cultural mesoamericana. “Tradiciones religiosas indígenas coloniales” se refiere a muchas prácticas, mismas que sufrieron grandes transformaciones con la llegada de españoles y cada región, cultura o lengua y llevó a cabo los procesos de resistencia, acoplamiento y en muchas ocasiones la mezcla de ambas creencias. De modo que hay a quienes les es difícil pensar que aún haya prácticas que son reminiscencias antiguas; por ejemplo cuando Pablo Velázquez, antropólogo p’urhepecha, da a conocer su obra *Hechicería en Charapan*, Felipe Castro manifiesta se sorprende y es incrédulo que aún persistan este tipo de creencias y prácticas, seguramente porque esperan o creen que nada queda de lo antiguo, porque consideran, creo yo, que con la llegada de la religión católica devastó todo. Es decir que la obra misionera y evangelizadora terminó con tradiciones, quizá por eso mismo consideran “peligroso” abordar el tema. En este espacio ocupamos precisamente esas

³²⁸ Alfredo López Austin. *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas. México. 1998. (Colección textos. Serie Antropología e historia antigua de México: 2), p. 20.

³²⁹ *Ibid.* P. 22.

³³⁰ *Ibid.* P. 22.

“tradiciones religiosas indígenas coloniales” y también utilizamos el concepto de “núcleo duro” de la tradición, esa que se resiste a desaparecer. Así como no todas son creaciones nuevas también existen prácticas que vienen de muchos años, y son aquellas “reminiscencias” que se resisten al cambio. Para comprender que muchas de las actitudes y prácticas contemporáneas no surgen de la nada, sino que viene de años atrás, son verdaderas tradiciones. Como aquellas prácticas “paganas” (desde el catolicismo del siglo XVI) que se observa en las fiestas patronales de las comunidades. Nosotros utilizamos las prácticas y las creencias que se encuentran en el profundo sentir de los pobladores p’urhepecha. Sólo a guisa de ejemplos véase mi estudio sobre dichos y proverbios donde se incluyen algunas de las creencias.³³¹ Los estudios de Cristina Monzón sobre la cosmovisión antigua a partir de análisis de los nombres de dioses y la de Claudia Espejel sobre la religión tarasca a partir de la *Relación de Michoacán* dan pistas interesantes para avanzar el estudio. En las siguientes líneas muestro como sí hay prácticas de religiosidad en las fuentes.

5. *La Religiosidad en la Relaciones...*

Cuando presentamos la *Relación de Michoacán* mostramos cómo en la segunda y tercera parte están las imágenes, que se utilizan como título en los capítulos y nos muestran la presencia de los aspectos religiosos en esta fuente. “Como *Xaratanga* tuvo su cu en *vayameo*”, “cómo hallaron el lugar deputado para sus cúes”, “como le avisaban y enseñaban los sacerdotes a *tariacuri*”, “como *Tariacuri* avisó a sobrinos cómo habían de ser señores y como había de ser un señorío y un reino por el servicio que hacían a los dioses”, “Cómo *Curatame* envió por *Hirepan* y *Tanganxoan* que hacían penitencia en un cueva”, “cómo *Tariacuri* dio una parte de su dios *Curícaveri*”, “cómo aparecieron entre sueños el dios *Curícaveri* a *Hirepan* y la diosa *Xaratanga* a *Tanganxoan* y les dijeron que habían de ser señores”. En la tercera parte, los capítulos que refieren a la relación de los hombres con sus dioses son: “En los cúes había estos sacerdotes siguientes”, “de lo que decían los indios luego que vinieron españoles y religiosos”.

³³¹ Pedro Márquez Joaquín. “Dichos y creencias p’urhepecha” en *Relaciones* No, 59. El Colegio de Michoacán. Zamora, Mich, México. 1994. Pp. 273-295. Pedro Márquez Joaquín. *Kasingurhikuecha, Jakak’kuecha, Arhistatsperakuecha ka Arhikuecha*. Avances de Investigación. El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 1996.

Además el texto está permeado de información sobre la forma como los nativos se relacionaban con sus divinidades. Nosotros encontramos no sólo distintos nombres de dioses y diosas, sacerdotes (viejos o abuelos) sino también de las actividades que realizaban tales como “traer leña”, “poner incienso”, “hacer oración”, “sacrificios”, “ofrendas”, “costumbres”, “ceremonias” y ritos de guerra, “cúes o templos, y la referencia a fiestas para marcar el tiempo.

Alcalá dejó información vinculada con antiguas creencias, cuya existencia se confirman en las fuentes lexicográficas y en otras *Relaciones*, como se verá en seguida. Dejó fluir la información que le dictaron los sacerdotes y viejos indígenas haciendo posible que percibamos la práctica de la religiosidad, permeada en casi todos los ámbitos sociales de la vida. Ya hemos dicho que la religiosidad no se desarrolla como un rubro específico ni tiene un orden lógico en el texto más bien se encuentra dispersa a lo largo de toda la obra.

Los autores que se han acercado al tema del mito son: Ma. Isabel Terán Elizondo³³² se ocupa de mitos-simbólicos. Jean Marie G. Le Clézio³³³ considera que la *Relación de Michoacán* es el vínculo que ata entre el pensamiento y la cosmogonía prehispánica. “Como los grandes textos épicos de todas las civilizaciones, la *Relación* trae una larga tradición de transmisión oral de los mitos, que constituye su parte oculta y más importante”.³³⁴ Para este autor “La mitología está presente en casi la totalidad del discurso del *petámuti*: la visión del mundo en cuatro direcciones y cuatro colores”.³³⁵

Hemos visto que en las *Relaciones Geográficas del siglo del XVI*³³⁶ se pueden conocer las respuestas a la pregunta catorce que en general trata de saber en esa época sobre su gentilidad, el señorío que había y lo que tributaban, además de preguntar sobre las adoraciones, ritos y costumbres que tenían.³³⁷ Las narraciones coinciden con otra que aparece en el *Códice Ramírez*, como ya hemos visto estos sugiere que eran prácticas (o recuerdos claros) vivas.

³³² Ma. Isabel Terán Elizondo. “Elementos míticos-simbólicos” En Jerónimo de Alcalá. *Relación las ceremonias...* (2000) *Op. Cit.* P. 285-299.

³³³ Jean Marie G. Le Clézio. “Universalidad de la *Relación de Michoacán*” en: Jerónimo de Alcalá. *Relación de las ceremonias...* *Op. Cit.* Pp. 107-119.

³³⁴ *Ibid.* P. 116.

³³⁵ *Ibid.* P. 117.

³³⁶ René Acuña. (Editor) *Relacione Geográficas...*

³³⁷ *Ibid.* P. 20.

En las *Relaciones Geográficas* los datos prueban que la adoración no era exclusiva de la capital. Tanto en las *Relaciones Geográficas...* como en la *Relación de Michoacán* se practicaba el sangrarse el cuerpo. Además alimenta lo de las “borracheras” o sea ingestión de productos naturales para transportarse a otras dimensiones. En Ajuchitlán hacían ritos parecidos a los de Tzintzuntzan, como el sangrarse las partes del cuerpo, se sumergían en los ríos, se transformaban en figuras, como se ha mostrado cuando presentamos dichas Relaciones. En tanto que se hacían ceremonias de guerra, se daba de comer a los dioses, se tributaba con leña como práctica obligada para cumplir el máximo mandamiento, se sacrificaban a los cautivos en público, los que incumplían su obligación de labrar sementeras, se castigaba a los holgazanes y vagabundos. Así también había lugares específicos para llevar a cabo las ceremonias y ritos como en Cuiseo de la Laguna o en los manantiales de Araró, había sacerdotes destinados a tocar los instrumentos para que otros danzaran al ritmo. Los sacerdotes mayores guiaban las ceremonias, las danzas eran una ofrenda a los dioses, las mujeres ofrendaban poniendo olores de incienso, etcétera. Se entiende que en Cuiseo de la Laguna se llevaba a cabo un rito de preparación hasta por un año y era la preparación para comprender las implicaciones de la vida.

En algunos lugares como en *Tzirapu* (o Chilchota de la Cañada de los Once Pueblos), reportaron haber visto al mismo diablo “adoraban al diablo”. Pero esa es la interpretación que los frailes le dieron precisamente porque no querían o no podían ver lo que a sus ojos estaba. Así por ejemplo en la Cañada de los Once Pueblos había lugares sagrados lugar de ceremonias. Lo mismo ocurre en *Alimanzi*, *Cuzcaquauhtla* y *Epatlan* también los dioses son mirados como diablos al igual que en Chilchota.³³⁸ Se repite en Pátzcuaro porque nos presentan prácticas de idolatría,³³⁹ ya sabemos que en las demás Relaciones se narran más o menos en los mismos términos las adoraciones, ritos y sacrificios que hacían. Reiteramos que para aquella época las antiguas tradiciones se seguían practicando así como sus ritos y ceremonias en la provincia. Aunque hayan sido

³³⁸ “Relación de *Alimanzi*, *Cuzcaquauhtla* y *Epatlan*” en: René Acuña. (Editor) *Relaciones Geográficas...*Pp. 148-149.

³³⁹ “Relación de la ciudad de Pátzcuaro” en: René Acuña. (Editor) *Relaciones Geográficas...*p. 200. En estas *Relaciones Geográficas...* hay rica información sobre adoraciones de otros pueblos que tienen que ver con las creencias p’urhepecha porque además tributaban a *Yrecha*, por ejemplo en la “Relación de Querétaro” donde habitaron los Otomíes y los de la costa michoacana como “Relación de parte de la Provincia de motín que es en la costa de la *Mar del Sur* en esta *Nueva España*” y la *Relación de Necotlan*” y la “Relación de Taimeo”. Estos lugares no son propiamente p’urhepecha aunque tributaban al *Yrecha*. La respuesta a la pregunta 14, y la información es parcial como por ejemplo la “Relación de Sinagua” y la “Relación de Sirandaro”.

de manera clandestina, por el temor de ser condenados porque los propios hijos de nobles habían sido entrenando para que denunciaran prácticas “idolátricas” así fueran de padres. Significa pues que *Tucupacha-Curícaveri* está presente en la mente de los pobladores por los años ochenta.

Ahora estamos en condiciones de afirmar que había unidad religiosa en el *Yrechequa* siguiendo a esa unidad mesoamericana que adelantó López Austin. Muchas de esas prácticas las vemos en nuestros días lo que indica la existencia de ese “núcleo duro” que se resiste a cambiar, y que la sociedad y los pueblos nativos buscan a toda costa que se conserven. Si esto es así, entonces existe de un modo u otro esa tradición ideológica o esa religiosidad muy característica de la gente que en la lengua se dice es *caxumbequa*.

Pero no es este el lugar para abordar *caxumbequa*, se ha dicho con insistencia que el impacto de la conquista española fue frontal y que todo cambió y el rumbo de la historia de los pueblos indígenas también tomó otro giro; lo que es cierto en gran medida, que muchas de las formas de vivir la realidad del mundo inmediato material y espiritual y todavía quedan aspectos de la antigua visión ya hemos dicho que los cambios son más lentos en materia de creencias.

Para comprender el pasado es necesario hacer una revisión de los que se ha producido en esta materia, con el fin de tenerlo presente en el desarrollo nuestro.

6. ESTUDIOS

Ya hemos adelantado que Eduardo Seler, Francisco Hurtado y Alfredo López Austin plantean cada uno la idea de que a los pueblos se les puede entender mejor si se comprende su religión, y en consecuencia diría yo, la “religiosidad”, como ya hemos indicado. Claudia Espejel³⁴⁰ reconstruyó la religión tarasca y superó la idea que circulaba en el medio académico de que el tema no era posible investigar por carencia de fuentes. Para la reconstrucción de la religión tarasca Espejel utilizó básicamente la *Relación de Michoacán*. Posterior a su obra la *Justicia y el Fuego...*³⁴¹ afirma, “los dioses tenían características humanas; muchos de ellos eran parientes entre sí, su

³⁴⁰ Espejel, Claudia. “La religión de los tarascos... 2009. Pp. 255-270.

³⁴¹ Claudia Espejel. *La Justicia y el Fuego... Op. Cit.*

organización era similar a la de los señores y usaban los mismos atavíos que estos”³⁴² termina diciendo que la “creencia de que la sangre y la carne eran el alimento máspreciado de los dioses es el núcleo de la religión”. En algún modo avanza en la comprensión del pasado y nosotros pensamos que la reconstrucción de la religión antigua es más compleja, habría que entender en su conjunto sobre dioses, templos, sacerdotes, fiestas, el tiempo, prácticas sagradas, etcétera, lo cual no lo abordamos aquí, y sólo dejamos pistas al final de este apartado. Seler y Kirchhoff pretendían en su tiempo comprenderla en su conjunto y no llegamos hasta allá, precisamente por la carencia de fuentes, pero aprovechamos para avanzar otro peldaño: conocer la “religiosidad”. Por eso la parte de religión queda sólo con el carácter de elementos constituyentes de un todo, como se verá al final del capítulo, también queda pendiente un estudio mayor sobre las distintas relaciones entre los elementos. A la fecha los estudios sobre lo religioso se refieren más a los dioses que al conjunto de aspectos como nombres y funciones de sacerdotes, días de fiesta, calendario de ceremonias y ritos, centros ceremoniales o templos, lugares de ceremonias y fiestas, los atuendos de los sacerdotes, los utensilios en las ceremonias, etcétera, que dan un acercamiento al fenómeno religioso.

Estudios sobre el tema está por ejemplo *Tariacuris legacy*³⁴³ en el capítulo *The ideology of power: The State Religion and the Tarascan Intellectual Tradición*” desarrolla parte de esta reflexión. Y el más reciente de Patricia Beltrán³⁴⁴ su interés se centró en la cosmovisión y ritos (ceremonias y fiestas) para el que sintetiza su comprensión sobre la relación que guardan los dioses, entre los que desatacan *Cuerauhperi*, *Curicaveri*, *Xaratanga* y el dios del mar; los atributos y funciones de los sacerdotes en las fiestas en las que participaban, obsérvese el siguiente cuadro basado en la tesis de Beltrán.

³⁴² Espejel, Claudia. “La religión de los tarascos...*Op. Cit.* Pp. 260.

³⁴³ Helen Peerlstein Pollard. *Tariacuri's Legacy. The prehispanic Tarascan State.* University of Oklahoma Press: Norman and London. USA. 1993.

³⁴⁴ Patricia Beltrán Henríquez. *Cosmovisión y Ritual en el Michoacán Prehispánico: un acercamiento etnohistórico a las fiestas del calendario anual.* Tesis doctoral en ciencias humanas, especialidad en el estudio de las tradiciones. Zamora, Mich., abril 2008. Directores de tesis: Dra. Nora Jiménez y Hans Roskamp.

Cuadro 2

Cuadro 2					
Dioses	Sacerdotes	Atributos		Función	Fiesta
Cuerápaeri	Sacerdote mayor de Tzinapécuaro	llamados “madres”, nana		Mensajeros	
	Sacerdote Mayor de Araró (Varicha)				
	Sacerdote mayor de Tzinapécuaro?	Una mariposa y una serpiente de papel en la cabeza		Guiar la “danza de la mariposa”	Sicuíndiro
	Hauripicipecha	Se pintan de rojo y usan unas mantas delgadas en la cabeza		Cortar el pelo a la gente y quemarlo untado con sangre Danzaban con la piel de los sacrificados	Sicuíndiro
				Llevar ofrendas a los sacrificados	Charapu zapi
				Danzar con cañas de maíz en la espalda	Caheri uapáncuaro
	Çésquárecha	Rodelas de plata en la espalda y lunetas de oro al cuello		Danzar el vigésimo día, junto a dos señores que representaban a la diosa	Sicuíndiro
Cuarícaueri	Caçonzi	Anga uatangi	un gran penacho de plumas verdes, una gran rodela de plata, su carcaj de cuero de jaguar, bezote (<i>angamequa</i>), orejeras de oro, brazaletes de oro, cascabeles de oro en las piernas, un cuero de jaguar en la muñeca, un jubón de algodón rojo, “un mástil arpado de cuero por los lomos”, su arco en la mano	Realizar fiestas a los dioses y mandar traer leña para los fogones de estos Dictar sentencia de las transgresiones cometidas por miembros de su linaje Dirigir la guerra Dirigir la cacería de venados Danzar con las mujeres del dios <i>Curicaueri</i>	Hiquándiro

	Angá caturi	Silla		
Petámuti Sacerdote mayor del dios del sol y del fuego, llamado abuelo (RM, 637)	Una calabaza adornada de turquesas en la espalda y una lanza con un pedernal al hombro. Vestía una larga camiseta negra (vcata tarárenguequa). Unas tenacillas de oro al cuello. Guirnalda de hilo en la cabeza. El pelo trenzado y decorado con un plumaje. Sandalias. Parte de cara pintada de rojo. Unas tenacillas de oro, en forma de hacha ceremonial. Silla		Hacer traer leña para los fogones del dios del fuego No puede emborracharse Escuchar y sentenciar a los transgresores Contar las hazañas de conquista de los antepasados de los señores de Michoacán en el patio del <i>Caçonzi</i>	Equata cónsquaro
			Después de muerto el <i>Caçonzi</i> presentaban al nuevo representante del dios Curícaueri a todos los señores de Michoacán	
			Escuchaba las peticiones de divorcio y aprobaba después de tres solicitudes la disolución del enlace	
Curitiecha (llamados “abuelos”, cura)	Una calabaza en la espalda y una lanza al hombro (RM, 568, 578) Una guirnalda de hilos en la cabeza y unas entradas en la cabeza (RM, 679)		En el templo mayor, en Tzintzuntzan, cinco Curitiecha –junto a los cinco Axámencha y el Hirípati- hacen las esferas de tabaco en la casa del Caçonzi, que eran ofrecidas al dios del sol y del fuego en la ceremonia de la andúmuqua. Hacen traer leña y hacer las esferas de tabaco –con los Axámencha y el hirípati- para el dios del fuego, en los templos de la provincia Salían a recibir –junto a los opítiecha y los hatápatiecha- a los guerreros y los cautivos	Hanzíuascuaro
			Contar las historias de los dioses y sus fiestas, las hazañas de conquista de los antepasados del <i>Caçonzi</i> en los templos de la provincia	
			Acompañar hasta su pueblo al cacique que nombraba el <i>Caçonzi</i> después de la muerte de algún señor. Reunir y mostrar a la gente el nuevo gobernante.	

		Enlazar a las hijas y hermanas del <i>Caçonzi</i>	
Axámencha (Sacrificador)	Usan el pelo largo y suelto Una navaja de obsidiana Una calabaza (RM, 462, 576) Unos collares de huesos, <i>taropuuta</i>	Sacrificadores de personas	
		Contar “la historias de los huesos”	Húnispéraqaro
Opítiecha		Sostenían los pies y las manos de las personas sacrificadas	
		Acompañan a los curítiecha y los hatápatiecha a recibir a los guerreros y prisioneros	Hanzíuascuaro
Quíquiecha		Llevar arrastrando hasta el lugar donde sus cabezas se colocaban sobre unos palos	
Curízitacha o Curípecha	Un incensario	Colocar incienso y alimentar el fuego, durante la noche	
Tiuime (tiuímencha, en plural)	Tenían el pelo rapado en ambos lados de la cabeza y sólo al medio de ésta llevaban cabello.	Cargar a los dioses sobre sus espaldas cuando iban a las fiestas o a los combates	
		Cargar en el hombro los recipientes que contenían las esferas de tabaco, desde la casa del <i>Caçonzi</i> hasta la casa de los papas Subir hasta los cúes y tocar las trompetas a la media noche, para llamar a los dioses	Hanzíuascuaro
		En la provincia, los tiuímencha llevan la deidad principal del pueblo hasta el templo y hacían las mismas actividades que en el centro de Michoacán	
Pazariecha	Un baúl donde se colocaban las máscaras y los penachos	Guardianes de los atavíos de los dioses	
Atapacha		Tocar los atabales	
Pungacuti (pungacucha, en plural)		Tocar las cornetas o trompetas	Hanzíuascuaro Funeral del <i>Caçonzi</i>

	Hirípati (o Hirípacha, plural) en plural)		Hacer –junto a cinco axámencha y cinco Curítiecha- esferas de tabaco, para ofrecer al dios del fuego antes de partir a la guerra, durante la ceremonia de la andúmuqua	Hanziúascuaro
	Hatápatiecha		Forman parte de la comitiva que salía a recibir los escuadrones que regresaban de la guerra con los cautivos. Iban adelante cantando mientras se encaminaban hasta Tzintzuntzan.	Hiquándiro
	Chupitani-Nuríuan- Tecaqua (llamados “viejos”, “abuelos”)		Instruían, desde la niñez, a los reyes en el culto al dios Curicaueiri (traer leña a los patios de los templos, hacer la guerra y sacrificar cautivos, autosacrificarse las orejas Servir de mensajeros del <i>Caçonzi</i>	
X a r r á t a n g a	Vatárech a	Quáhuen y Camejan (hermanos)	Guirnalda de todas las variedades de chiles en la cabeza Brazaletes de frijoles negros y rojos	Recibir las ofrendas de maíz, frijoles y chiles
		Pazínuaue-Zucúrame (hermanas)	Un collar de maíz blanco y pulseras hechas con maíces rojo y pinto	
	Cuyúpuri		Recibir la caza de codornices y aves	
	Hóata Manaquare			
Sacerdote mayor (Zurumban)	Guirnalda de hilo en la cabeza y unas tenacillas de oro al cuello		Cantar los cantares de la diosa, llamados canájqua y uxúriqua	

D i o s d e l m a r	Jupiéncha		Tocar los atabales	Cuingo
	Cuuihchuquaro		Contar las fiestas (Gilberti, 71)	
	Chapacuhpeni		Sacrificador de animales (Vichu, por antonomasia) (Gilberti, <i>ibid</i> : 401)	
	Itsi eramasri		Adivinar mirando el agua (Gilberti, <i>ibid</i> : 104)	
	Auandaronapu ambongasri		Astrólogo (Gilberti, <i>ibid</i> : 277)	

[Cuadro tomado de: Patricia Beltrán Henríquez. *Cosmovisión y Ritual en el Michoacán Prehispánico: un acercamiento etnohistórico a las fiestas del calendario anual*]

Del cuadro anterior, muy a groso modo, hacemos algunos comentarios sobre aspectos que más llaman nuestra atención. En el cuadro se nos muestran a los dioses principales: *Cuerauahperi*, *Curícaueri* y a *Xaratanga*. Obsérvese que cada dios tiene para sí su sacerdote mayor, nótese también que los sacerdotes mayores se encontraban en sitios donde estaba el asentamiento del dios o diosa. Por ejemplo, *Cuerauahperi* se le ubicaba en Tzinapecuaro y en Araró ahí se encontraba su sacerdote mayor, mientras que *Xaratanga* tiene su sacerdote mayor en Zurumban. Aunque cada sacerdote tenía una función específica se acompañaban y apoyaban mutuamente en el cumplimiento de sus funciones, por ejemplo, el sacerdote *Curiti* acompañaba a *Axame* y a *Hiripati* a hacer esferas de tabaco durante las ceremonias de la *andumuqua* o cuando *Opiti* y *Hatapati* salían juntos, iban a recibir a los guerreros y cautivos. Observo dos imprecisiones: sabemos que el Sacerdote Mayor *petámuti* es quien cuenta la historia de los dioses y de las hazañas de las conquistas del linaje, pero en el cuadro muestra que es el sacerdote *curiti* el que desempeñaba tal función. Y los sacerdotes *Tiuime* suben a los cues a tocar la trompeta a la media noche para llamar a los dioses, función que le corresponde a los

Pungacucha, significa que existe la necesidad de profundizar en la comprensión de estos detalles.

Ya hemos dicho que Espejel³⁴⁵ en su obra *La justicia y...* buscó “detectar las diferencias de las costumbres tarascas con respecto a las castellanas e incluso inferir algunas de sus creencias”³⁴⁶ también de que trató de resaltar el carácter hispano de la fuente, por lo que no encuentra diferencias marcadas. Nos preguntamos. ¿Quedaron fuera los discursos del sacerdote mayor como discurso central de los viejos?

Otros autores son María Admira Santiago³⁴⁷ quien escuchó de los ancianos de Patamban nombres de dioses antiguos y algunas creencias y Pablo Velázquez³⁴⁸ estudió la hechicería en su propio terruño. Integra en su trabajo: “Los dioses de *Charapan*”³⁴⁹ y esto motiva a reflexionar a Felipe Castro³⁵⁰ sobre la importancia de la obra de Velázquez toda vez que pone en aprietos a los estudiosos que tienen la idea de que en la colonia se había acabado la religión antigua, porque el cristianismo estaba considerado como una religión plenamente aceptada. Agustín Jacinto³⁵¹ plantea la visión del mundo

³⁴⁵ Claudia Espejel Carbajal. *La justicia y el...Op. Cit.* Claudia Espejel. “La religión de los tarascos... *Op. Cit.*

³⁴⁶ Claudia Espejel Carbajal. *La justicia y...* p. 299 [cursivas mías]

³⁴⁷ María Admira Santiago Gregorio. *La expresión oral una manera de expresar la cosmovisión indígena, un nexa para una Educación Intercultural Indígena* Tesis de Licenciatura. SEE. UPN. Unidad 16-B Zamora, Mich., 1998. Quizás su aspiración por comprender la religión la llevó a buscar nombre de dioses. Pues siendo profesora abandonó su profesión para llevar a cabo labores misionales en Sudamérica.

³⁴⁸ Pablo Velásquez Gallardo. *La Hechicería en Charapan*. Estudio Preliminar de Carlos García Mora. Ed. Instituto de Investigaciones Históricas de la UMSNH. Morelia, Michoacán, México. 2000.

³⁴⁹ Pablo Velázquez. “Dioses tarascos de Charapan” en: *Revista mexicana de estudios antropológicos*. México, Sociedad Mexicana de Antropología, t. iv, enero-diciembre de 1947, núms. 1.3 pp. 79-106. Fue republicado sin sus notas al pie de página en la Universidad Michoacana. *Revista trimestral de ciencia, arte y cultura* con dibujos de Francisco Rodríguez Oñate. Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Octubre-diciembre de 1994, núm. 14. Pp. 148-69. Y Más recientemente aparece como apéndice en: *La Hechicería de Charapan*. Pp. 253-277.

³⁵⁰ Felipe Castro Gutiérrez. “Ocho enigmas de la historia colonial de los p’urhepechas” en: Carlos García Mora (editor). *Enigmas sobre el pasado y el presente del pueblo p’urhepecha. Problemas científicos por resolver*. Instituto de Investigaciones Históricas. Gobierno de Michoacán. Secretaría de Urbanismo y Medio Ambiente. Coordinación para la atención a los Pueblos y comunidades Indígenas del Estado de Michoacán y Grupo *kw’aniskuyarhani* de Estudiosos del Pueblo P’urhepecha. Morevallado Editores. Morelia. 2004. Pp. 73-84.

³⁵¹ Agustín Jacinto. *Mitología y Modernidad*. El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, México.1988. Ocho años antes el mismo artículo: “La visión del mundo y de la vida entre los p’urhepecha” en: Francisco Miranda (compilador). *La cultura Purhe. II. Coloquio de Antropología e Historia Regional. Fuentes e Historia*. El Colegio de Michoacán, FONAPAS. México. 1980. Pp. 143-158.

y pone el dedo en el conflicto al observar antiguas prácticas y creencias con las actuales. Entran en crisis los valores antiguos con los modernos. Corona Núñez³⁵² autor de *Mitología Tarasca* él más conocido y al que le dedicaremos algunas líneas para hacer algunos comentarios etnolingüísticas.

7. MITOLOGÍA TARASCA

Corona Núñez reconstruye el pensamiento religioso en *Mitología Tarasca*. Su obra se editó en dos ocasiones y cada edición tuvo su reimpresión. Al comparar las bibliografías de las ediciones de *Mitología Tarasca* resulta sumamente interesante observar que cuando Corona Núñez anuncia nuevos hallazgos, al parecer éstos no son datos sobre la *Mitología...*, sino del contexto histórico de Michoacán. La obra *Mitología...* influye en muchos lectores y sólo por citar algunos tenemos por ejemplo a Felipe Chávez³⁵³ y en el *Diccionario de Mitología y Religión de Mesoamérica*³⁵⁴ sobre la visión del panteón p'urhepecha y deja huella.³⁵⁵

A continuación haremos algunos comentarios a *Mitología Tarasca* y son únicamente lo referente al capítulo que habla del universo. Dice nuestro autor “El universo indígena está dividido en tres partes: *Auandaro*, el cielo, *Echerendo*, la tierra; y *Cumiehchucuario*, la región inferior, lo profundo de la tierra.³⁵⁶ Son tres planos superpuestos habitados por los dioses: los dioses celestes, engendadores; los dioses de la tierra, providentes, y los dioses de “infierno” que gobiernan el mundo de la

³⁵² José Corona Núñez. *Mitología tarasca*. Ed. SEP. Michoacán. Morelia, Michoacán. 1986. Originario de Cuitzeo de la Laguna. Hay varias ediciones y reimpresiones. La última es José Corona Núñez. *Mitología Tarasca*. Instituto Michoacano de Cultura, 1999.

³⁵³ Felipe Chávez C, “Naturaleza, recursos naturales y cosmovisión p'urhepecha: notas etnográficas para su estudio” en: Carlos Paredes Martínez. (Coord.) *Lengua y Etnohistoria P'urhepecha. Homenaje a Benedict Warren*. UMSNH, IIH, CIESAS, Morelia, Michoacán. 1994. Pp.257-263.

³⁵⁴ Yolotl González Torres y Juan Carlos Ruiz Guadalajara. *Diccionario de Mitología y Religión de Mesoamérica*. México. 1999.

³⁵⁵ Otros autores que trataron el tema de la religión son Francisco Hurtado Mendoza, *La religión prehispánica de los p'urhepechas. Un testimonio del pueblo tarasco*. Litografía Omega, Morelia, Michoacán, México. 1986. Kimberly A. Brooks/Lewis, *El mito del Rito. ¿El sacrificio Humano en la religión P'urhepecha?* Morelia, Michoacán. México: UMSNH-Secretaría de Difusión Cultural y Extensión Universitaria. 2002.

³⁵⁶ La idea de los tres niveles y cinco regiones viene de Eduardo Selser y se reproduce en Felipe Chávez C. “Naturaleza, recursos naturales... *Op Cit.*

muerte”.³⁵⁷ Conviene detenernos un poco porque efectivamente hay interpretaciones personales, por ejemplo: ¿Qué razones le hicieron pensar a Corona Núñez que *Auandaro* significa “en la casa de los conejos”?³⁵⁸ Afirma que *Auandaro* viene de (*auani-echa*, conejos; *nda-*, en la casa y *-ro*, terminación locativa; en o lugar de).³⁵⁹ A nuestro juicio la interpretación de la voz *auandaro* es otra: *Auanda* “cielo” *Auandaro* “en el cielo”. Nada tiene que ver con el *auani* “conejo”, aunque se parezcan, de donde Corona Núñez infiere el significado.

Cuando explica el cielo, el firmamento, el infinito, utiliza un dato que sólo es aplicable a la luna: “La luna tiene un conejo impreso por la sombra en su cara, es un conejo, y las estrellas son sus hijos: los conejos”.³⁶⁰ La interpretación es aprovechada para explicar el significado del cielo. Es decir, toma un dato particular de la luna para expandirlo a todo el *auanda* o universo celestial como si la luna fuera la representación total del universo. Se trata de explicar el significado del cielo, pero toma la referencia de la luna, evidencia que confundió datos. Hoy por hoy revisando los diccionarios del siglo XVI no hay posibilidad de relacionar *auanda* con conejo.

Corona Núñez acude al conocimiento que sobre los aztecas se tenía: cuando dice “la mitología náhuatl la luna es también *Meyáhuel*, deidad del maguey, del pulque, y se dice que ella tiene cuatrocientos (innumerables) pechos con los que amamanta a los cuatrocientos conejos, las estrellas, que por ser hijos de *mayéhuel*, son también deidades del pulque”. La comparación de datos del Valle de México para comprender lo michoacano era una práctica utilizada frecuentemente por este autor, y en varios de los estudiosos en la época, así que no debemos sorprendernos. La información de otras áreas pesó más que los datos michoacanos con tal de dar una visión mesoamericana. Pero reconoce que no todo se aplica en la misma medida: “pero nada dice del trece cielo, el *Omeyocan*, residencia de los dioses creadores”.³⁶¹ Muy distinto por ejemplo a Patricia Beltrán que llevó a cabo su estudio precisamente privilegiando las fuentes y los

³⁵⁷ Corona Núñez. *Mitología...* p. 17.

³⁵⁸ *Id.*

³⁵⁹ Me pregunto ¿Qué información lingüística tenía Corona Núñez? ¿Quiénes fueron sus colaboradores hablantes p’urhepecha?

³⁶⁰ Efectivamente la idea que tienen algunos p’urhepecha es que en la luna se puede ver un conejo.

³⁶¹ Hay dos datos que inferimos hasta el momento. Por un lado Corona Núñez es partidario de que en la región de Mesoamérica había una serie de elementos comunes en las culturas, por consiguiente debería haber en lo mitológico, aunque su misma búsqueda nos dice que no siempre los encuentra. Y una segunda cuestión es que está tomando a la *Relación de Michoacán* como “fuente histórica”.

datos michoacanos, o como Espejel cuando reconstruyó la religión tarasca en base a la *Relación de Michoacán*.

La segunda región del universo es el mundo terrenal: *Echerendo*, lo explica así: “la tierra es la residencia de los dioses terrestres, los mismos del cielo, pero que han descendido aquí a convivir con el hombre y se hacen presentes en el fuego del hogar, o como espíritus que moran en los animales del monte, en el aire, en el agua de los lagos, manantiales, ríos y arroyos, en los árboles, en las grandes rocas.

*“Su presencia tiene al hombre sumergido en ritos y ceremonias, como un proceso que todo lo que hace en la presencia de la divinidad. Hasta la música, el canto y la danza son plegarias. Sobre la tierra el hombre nada hace, no se mueve, sin la voluntad de los dioses”*³⁶²

El autor no da referencia de otras regiones ni hace el esfuerzo por explicar esta interpretación como lo hizo en la primera parte (del universo) de *auandaro*. Y en cuanto a que el hombre está sumergido en ritos y ceremonias por sus divinidades y sobre que nada se mueve sin la voluntad de los dioses son méritos que seguimos observando en la vida diaria, como se verá durante el desarrollo de este capítulo.

Es indispensable reflexionar sobre todo para saber la cosmovisión que los antiguos pobladores michoacanos tenían sobre la tierra, como mundo terrenal donde se mezclan el agua dulce y salada. El *Vocabulario* de Gilberti dice: “*Echeri*, tierra”, “*Echerendo*, en el suelo”, “*Echero*, ciudad principal de esta nueva España”.³⁶³ Otra expresión de *Echerendo*, “en la tierra o en el suelo” *Echerendonapu*, cosa terrenal”, “*Echerendo hancha*, moradores de la tierra”.³⁶⁴ El *Diccionario grande...* dice “*Echerendo*, en el suelo, en la tierra, en el mundo”, “*Echerendonapu*, cosa del suelo, de la tierra, o del mundo”.³⁶⁵ Los datos se asocian con la idea de que esta tierra en tanto que astro, es también la noción del mundo por lo que se esperaría encontrar aquí la expresión de *paraquahpeni* por mundo terrenal³⁶⁶ o al *paraquahpeni* planeta tierra como

³⁶² José Corona Núñez. *Mitología tarasca...* Las cursivas son mías, y este pensamiento sigue hasta nuestros días, todas las cosas que nos ocurren a los hombres es por la voluntad divina, sin ella nada se mueve.

³⁶³ Gilberti. *Vocabulario en Lengua de Michoacán*. Ed. El Colegio de Michoacán, Fideicomiso Teixidor. México. 1997. (Transcripción paleográfica de Agustín Jacinto. p. 790. (Actualmente hay quienes enuncian *Echero* como ciudad principal para referirse a la ciudad de México).

³⁶⁴ Gilberti. *Vocabulario*. p. 79.

³⁶⁵ *Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán, ...* tomo II. p. 178.

³⁶⁶ *Ibid.* P. 509.

astro donde está incluido el conjunto de mares, o la *paraquahpen*³⁶⁷ como universo en general. Aspecto que echo de menos en la obra de Corona Núñez.

La tercera parte del universo es *Cumiehchucuario* ‘infierno’ que el autor describe como “lo profundo del infierno, la región inferior o vientre de la tierra donde se desata el hombre al morir, a donde bajan los dioses del cielo y de la tierra cuando los astros mueren por el poniente, y cuando los espíritus que moran en ciertos animales penetran a sus madrigueras, como los topos, las serpientes, las comadrejas, y las ardillas.”³⁶⁸ El *Vocabulario* de Gilberti da los siguientes datos: “Ynfierno. Lugar de dañados, *varichao*. *Cumiehchucuario*”³⁶⁹ En la entrada de tarasco-español dice: *Cumiehchuquaro*, lo hondo del infierno”³⁷⁰ -donde Corona consultó-, y *Uaricha*, infierno. Lugar de muertos”.³⁷¹ Significa que en este caso sí consultó el *Vocabulario...* de Gilberti. El *Diccionario grande...* dice: “Ynfierno, lugar de dañados. *Varichao*, *cumiehchuquaro*”³⁷². Y en la entrada español-tarasco tenemos “*Varihchao*, *Coumiechuquaro*, En el infierno”.³⁷³ Hay otras entradas que dan más fuerza a la idea de que *Varichao* es la expresión para infierno. Los datos coinciden plenamente y esto hace pensar que la región de los muertos también se decía *Varichao* y no solamente *Cumiehchucuario*. Esta última expresión: *varichao* Corona Núñez no la tomó como posibilidad para decir lo mismo.

Después de presentarnos el universo Corona Núñez aborda aspectos importantes que merecen discusión para comprender de dónde vienen sus afirmaciones. Por ejemplo en la siguiente cita hay varias afirmaciones que merecen ser desglosadas para una mejor comprensión, dice:

“Para el hombre prehispánico realmente la muerte no existe, sino como una continuación de la vida que comenzó en la tierra. Y todavía más, la muerte es la verdadera vida, es desatarse y

³⁶⁷ La expresión *paraquahpen* es la forma antigua. La lengua p’urhepecha al correr el tiempo en algunas variantes se utiliza ahora como *parhakpeni*. La /t/ se transforma en retrofleja, y pierde la partícula -hua-. Pero eso significa que la forma antigua quede en desuso.

³⁶⁸ Corona Núñez. *Mitología...* p. 19.

³⁶⁹ Gilberti *Vocabulario...* p. 468.

³⁷⁰ Corona Núñez. *Mitología...* p. 71.

³⁷¹ *Ibid.* P. 184.

³⁷² *Diccionario Grande...* p. 433. Evidentemente que Corona Núñez no consultó el *Diccionario Grande...* sencillamente porque su edición es posterior.

³⁷³ *Ibid.* P. 681.

quedar libre de todos los preceptos y de todos los sacrificios que esclavizan al hombre. Se desata en el vientre de la tierra como se desató en el vientre de la Diosa Madre al nacer”³⁷⁴

Para analizar estas aseveraciones necesitamos, en primer lugar, tomar en cuenta muchos aspectos que sabemos del siglo XVI y que siguen vivos en el pueblo p’urhepecha de hoy, porque la tradición oral se ha encargado de mantenerla. Se ha transmitido de boca a oído, de generación en generación, aunque también hay que reconocer que otros aspectos se han perdido, hoy no sabemos con precisión qué es lo que Corona Núñez quiso decir cuando afirmó que: “para el hombre prehispánico realmente la muerte no existe”. Así literalmente: ¿Que los nativos no consideraban a la muerte como trágica, porque al morir sólo se pasa a otro mundo, al mundo de los muertos? Se refería, en todo caso, a la vida después de la muerte, lo que podemos adelantar es que los antiguos pobladores consideran que existe vida entre los muertos, así como entre los dioses.

¿Qué adjetivo se le daría a *Cumiehchucuario* y *uarichao* para expresar el inframundo? ¿Porque había ceremonias especiales para el entierro de los muertos sobre todo entre los nobles? El pueblo p’urhepecha era guerrero por excelencia tal como se manifiesta en el adiestramiento que tenían en el manejo del arco y las flechas. ¿Cómo puede entenderse la idea de que la muerte no existe? La posible razón ha de ser por esa visión de su universo en tres planos y uno de ellos *Cumiehchucuario* es el mundo de los muertos. Ese mundo de los muertos es parte de la vida, ellos –los muertos, no mueren, viven allá, desde allá nos vigilan, nos cuestionan, y nos apoyan. Quizá a eso se debe la fiesta cuando las ánimas (*animecha*) regresan. La afirmación de que los antiguos no mueren cobra sentido si lo relacionamos con la celebración de “la noche de muertos” que se celebra en nuestros días en los pueblos ribereños al lago de Pátzcuaro,³⁷⁵ donde los p’urhepecha actuales llevan ofrendas al camposanto, lugar donde se encuentran los antepasados. Y es momento en que la gente espera con respeto la venida de los seres queridos que ya se han adelantado, sólo en este sentido la idea de “regreso” de los muertos tiene alguna coherencia, dando así un carácter religioso al acontecimiento, donde los “actuales pobladores lo siguen manteniendo con modalidades y ritos muy

³⁷⁴ Corona Núñez. *Mitología...* p.19.

³⁷⁵ En los pueblos serranos se lleva a cabo “Día de Muertos”.

similares en lo fundamental, pero con variantes de sus propias creencias y costumbres”.³⁷⁶

Los tres planos que aparecen en la visión cósmica indígena, como ya se dijo, el *auandaro*, el *echerendo* y el *cumiehcucuaru*, es decir, los antiguos p’urhepecha se mueven de un nivel a otro, me explico; Si reconocemos que hay una especie de acuerdo mutuo entre los dioses y los humanos lo mismo se puede pensar de la posible existencia entre los humanos y los muertos, en consecuencia los muertos y los dioses hacen el panteón. Por eso la muerte no es trágica y por eso hay una comunicación entre los vivos y los muertos formando una comunidad de seres, he aquí el sentido de “comunidad” poco entendida.

La afirmación de Corona Núñez es contundente cuando dice: “la muerte es la verdadera vida”.³⁷⁷ Si esto fue así, entonces ¿cómo entender el hecho de que los dioses encomendaban a los hombres a que permanentemente hicieran conquistas a otros pueblos para someterlos y tenerlos como esclavos y, en su caso, ofrendar los esclavos a los dioses a través del sacrificio humano? Precisamente porque la muerte era la verdadera vida. Es decir morir es ir con los dioses porque a ellos se ofrendaba los sacrificados. ¿No se esperaría que los nobles desearan la muerte para vivir plenamente? Efectivamente ser sacrificado era la parte sagrada que habría que pasar, para que otros semejantes continuaran la vida terrenal. De aquí podemos interpretar que para los pobladores de *Yrechaqua* que en el cielo y en el inframundo había vida. Los dioses tienen vida, hablan, se comunican, exigen ser atendidos, reclaman servicios, del mismo modo los muertos cuando regresan reclaman, castigan, se enojan, apoyan y comen por ese motivo se les dan ofrenda, para que estén contentos entre nosotros, sólo así podemos comprender la afirmación de Corona.

Si Corona Núñez expresa “la muerte es la verdadera vida” podemos pensar que lo que nos quiso decir es una idea del tiempo cíclico entre la vida y la muerte, donde nacer es morir y morir es nacer. La vida atrae a la muerte y la muerte atrae a la vida, es un constante ir y venir en el tiempo. El tiempo es cíclico, la muerte de los cautivos a quienes se les sangraba y se les sacrificaba, era para mantener la vida de los otros.

³⁷⁶ *Noche de muertos en Michoacán. La tradición de México 1 y 2 de noviembre 2006.* (Folleto) El contenido del Folleto es claro que viene de los datos de *Mitología Tarasca*.

³⁷⁷ Cuando en la religión católica nos hablan que cuando morimos pasamos a la “vida eterna” El cuerpo muere pero la vida espiritual continúa en el más allá, ¿no es acaso un pensamiento similar?

Nuestro autor continúa con aseveraciones, cuando afirma que la muerte “es desatarse y quedar libre de todos los preceptos y de todos los sacrificios que esclavizan al hombre.” No se entiende y debe considerarse la afirmación anterior en el sentido de que la muerte es continuación de la vida que comenzó en la tierra para llegar al mundo de los muertos. Se supone que también en el inframundo se vive como en la tierra con todo, al igual como en el mundo de los Dioses, los dioses tienen las mismas pasiones, defectos, se emborrachan y tienen vicios diversos.

Continúa con aseveraciones como: “El Dios creador –y sus advocaciones- es trino y uno, es Uno pero, al mismo tiempo es Dios del Cielo, de la Tierra y del Mundo de la Muerte”.³⁷⁸ Esta concepción de la trinidad Seler ya la había planteado o posiblemente será acaso influencia de la formación profesional de Corona Núñez (sacerdote, fraile o seminarista). Se tienen noticia de que se hizo fraile agustino por un tiempo y luego se retiró.³⁷⁹ ¿Esto lo lleva a comparar la mitología tarasca con la religión católica? Sobre todo cuando trata de mostrar que el Dios creador es uno y trino.

8. SELER-CORONA: COMPARACIÓN NECESARIA

Líneas atrás hemos dicho que muchas de las aseveraciones hechas por Corona Núñez vienen de la obra de Seler, Corona Núñez las presenta en *Mitología Tarasca*, por lo que en opinión de Hans Roskamp³⁸⁰ hay una influencia casi directa; pero mientras no se haga un estudio comparativo entre estos dos autores quedará como una hipótesis a trabajar. Se espera que este estudio comparativo arroje con mayor precisión sobre las similitudes y posibles diferencias, mientras tanto he aquí algunas semejanzas y algunas afirmaciones en *Mitología Tarasca* que ya había planteado Seler. Sólo a guisa de muestra veamos algunos puntos: Por ejemplo la idea de la trinidad, es decir los dioses del cielo, de la tierra y del inframundo, en *Mitología Tarasca* de Corona se afirma haber

³⁷⁸ José Corona Núñez. *Mitología Tarasca*. Instituto Michoacano de Cultura, Morelia, Mich., México. 1999. P. 26.

³⁷⁹ Claudia Aguilar. “Adiós al monje que se arremangó los hábitos. El legado de José Corona Núñez” en: *Cambio de Michoacán*. Lunes 7 de enero de 2002. pág.19. “Quizás la obra más relevante de ese monje que tiró los hábitos para convertirse en maestro de pueblo y convertirse, con el paso de los años, en uno de los fundamentos de la arqueología mexicana y en el ejemplo más notable en esta entidad, sea el haber dado un nuevo rumbo a la historiografía michoacana, a grado tal, que podemos hablar de un antes y un después de José Corona Núñez, dicen sus estudiosos”.

³⁸⁰ Comunicación personal.

encontrado el dios del inframundo, pero ya Seler lo había planteado. También la visión del universo en espacios geográficos como las cinco regiones y los colores que la representan. La idea de cómo se explica el movimiento de sol joven cuando sale por el oriente y del sol viejo que entra por el poniente, Seler desarrolla la interpretación sobre las regiones, así como de las nubes que son ayudantes del centro dando cinco regiones y cada uno representado por un color. Los dioses, por tanto, son quintuples: “Cada uno de estos tres planos está dividido en cinco regiones: el Centro, el Oriente, el Norte, el Poniente y el Sur. Por eso cada deidad es quintuple; por ejemplo: la deidad del agua está en el centro, y sus cuatro ayudantes, digamos cuatro potencias, son la nube del Oriente, la Nube del Norte, la Nube del Poniente y la Nube del Sur y cada una de estas cinco regiones del Universo tienen su color; en la mitología de los tarascos, al parecer, el centro tiene el color Azul, el Oriente el color Rojo, el Norte el Amarillo, el Poniente el Blanco y el Sur el Negro.”³⁸¹ Hasta ahora los estudios avanzan a medida que se conoce con mayor claridad de lo que ya se tiene. Pero tenemos que reconocer algunos aspectos que ocurren en otras regiones mesoamericanas, en este caso en el Valle de México.

9. MEXICA / P'URHEPECHA [COINCIDENCIAS]

Algunos aspectos generales que se dan entre los mexicas del Valle de México y los p'urhepecha de Michoacán son el animismo, la voluntad y función de los dioses, la trinidad, la dualidad, idea de dios-hombre. Así como entre los mexicas hay también entre los p'urhepecha de Michoacán una especie de “Animismo”.³⁸² Es decir todas las

³⁸¹ Corona Núñez. *Mitología...*p. 19. El Dios Creador “*Cuerahperi*” o la Diosa creadora “*Cuerauahperi*” es la misma deidad representado en sus dualidades: El y la Dios (a). En la *Relación de Michoacán* se nos presenta a la madre de todos los dioses del mundo terrenal a la *Cuerahuaperi* y se presenta en la región del oriente cerca de las aguas termales de Tzinapécuaro. Parece ser que originalmente en las fuentes es más clara la presencia de una Diosa importante. Es la única deidad que los actuales p'urhepecha reconocen como su Dios y lo asocian con el Creador del Universo. Por lo que podemos decir que existió desde aquellos tiempos la idea de un Dios creador del universo que creó todas las cosas del mundo. De ahí que cualquier criatura humana se le llama *kuerakata* actualmente, deidad que se reconoce en nuestros días; no perdió vigencia. Aunque se puede decir que *Curicaueri* como se nos presenta en la literatura como el Dios más principal para la gente, el común de la gente, no tiene memoria clara de la existencia de un *Curicaueri*. Y está en desuso la otra expresión de *Tucupacha* que con mucho celo registraron los religiosos en los diccionarios coloniales, a esta deidad femenina al parecer con el tiempo se le ha dado el carácter masculino.

³⁸² Se recomienda la obra. Gonzalo Puente Ojeda e Ignacio Careaga Villalonga. *Animismo. El umbral de la Religiosidad*. Siglo XXI. Madrid. 2005. Para una mejor comprensión p'urhepecha se puede consultar a: Claudine Chamorreau y Arturo Argueta Villamar. “Lo animado y lo inanimado entre los p'urhepecha de

cosas del mundo tienen un “alma/espíritu” porque todas las cosas son creación de los dioses, había por decirlo así, un perfecto diálogo. “No era un diálogo fingido, simbólico, sino la aproximación por medio de la palabra y la acción a seres que creían capaces de escuchar sus ruegos, sus propuestas de alianza o sus amenazas”.³⁸³ En el *Yrechequa* se muestra con las alianzas que los dioses dan a los señores por medio de sueños y estos actúan conforme a la voluntad divina para satisfacer el alimento de los dioses, los dioses a cambio de atención ofrecen beneficios y mercedes.

Líneas arriba hemos adelantado un poco cuando comentamos la obra *Mitología Tarasca*, pero aquella tiene su base en la obra de Eduardo Seler, quien desarrolla la idea de la trinidad: Los dioses del cielo, pluralidad de dioses a quienes en un pasaje se llama dioses del cielo, engendrados (“los dioses celestes engendrados”) y en otros “dioses del cuarto (o del quinto) cielo”. Los dioses de los cuatro puntos cardinales (“los dioses de las cuatro partes del mundo”), en todo caso, una pluralidad también. Y el dios del infierno, a quien siempre se nombra en singular.³⁸⁴ Así resultan los dioses del cielo, de la tierra e inframundo, entre los primeros, los del cielo, se menciona al Sol. Entre los de los cuatro puntos cardinales, o sea de la tierra, y el del infierno, hallamos citado en un pasaje, completamente fuera de la serie mencionada dos clases especialmente notables: los “dioses primogénitos” que se llaman “dioses de la mano derecha”, y los *Virambanecha*, dioses de la mano izquierda” o “dioses de Tierra Caliente”.³⁸⁵

Comparto la interpretación anterior precisamente porque había una idea de la trinidad surgida precisamente por esa visión del *paraquahpeni* como plancha o plano terrenal, cuando conciben que es *huriata* la que nace y muere en las entrañas de *Cuerauahperi* hace que el *huriata* después de nacer en el este se eleve al cielo, y al descender es comido y muere y cuando se oculta para irse a la obscuridad es porque está viajando en el mundo de los muertos: *Inframundo*.

Michoacán” en: Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath. *La noción de vida en Mesoamérica*. UNAM, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de estudios mayas. México. 2011. Pp. 95-117

³⁸³ Alfredo López Austin. “Los rostros de los dioses... P. 7.

³⁸⁴ José Corona en su *Mitología Tarasca* se jacta de haber descubierto al dios del infierno, pero ya Seler lo había mencionado.

³⁸⁵ Eduardo Seler. *Los antiguos habitantes...* p. 218.

En los tres planos había dioses, hay dioses engendradores principales, dioses de pueblos específicos, dioses de las cuatro partes del mundo: (dioses de la mano derecha y dioses de la mano izquierda), dioses del mar, dioses de la montaña. Además hay diosas, así como las mujeres de los dioses, en el recuento de nombres de dioses aparecen más de cincuenta nombres.

Para los michoacanos la puerta principal del cielo estaba en Pátzcuaro, la diosa *Cuerauahperi* “madre de todos los dioses terrestres” ya en el *echerendo* vivía en *Zinapequaro*, como ya se dijo, sus templos estaban en Araró, se asociaba con las nubes, con la lluvia y con las sequías,³⁸⁶ porque son los elementos que ayudan a dar alimentos a los humanos. Los dioses terrestres: *Xaratanga* y *Curicaueri* (*echerendo anapu*) son dioses enviados del cielo hacia la tierra para conquistar. Había dioses tutelares de determinados pueblos: *Xaratanga* de Michoacán y Tariaran. Los hermanos de *Curicaueri* los *tiripemecha* de Vayameo, *Hurendequeuecara* de Curinguaro, *Tirepeme xungapeti* de Pechataro, *tiripememturupten* de Ylamucuyo y *Tirepeme caher* de Pareo, *Querenda angapeti* dios de Zacapu.³⁸⁷

Los p’urhepecha consideran a los animales, plantas y seres sobrenaturales como si fueran entidades anímicas. Entre los animales podríamos mencionar al águila, (que es manifestación del mismo *Curicaveri*), la lechuza si consideramos la posibilidad de relacionarlo con el *Tucupacha*. El coyote que tiene poderes sobre el hombre, sólo por mencionar algunos, con las plantas por ejemplo, primero el hombre debe tener *nitatarekua* (dignidad, mérito) para encontrarla, porque no se le aparece a cualquiera, al encontrarla antes de cortarla hacen oración y deberá ser cuando el sol empieza a rayar, no en otro momento. O cuando hay necesidad de tumbar algún árbol se le pide permiso al árbol mismo y a los poderes del entorno; por ejemplo cuando los resineros van a raspar para que fluya la resina o cuando los productores de granos van a labrar la tierra para preparar el cultivo de plantas le piden permiso a la tierra y se encomiendan al sol y a la luna. Hay en todo esto un diálogo franco y abierto con los elementos de la naturaleza y en todos los casos no se ignora la posición de la luna, ella determina cuando hay que hacer o dejar de hacer cierta actividad.³⁸⁸ En el caso de los seres

³⁸⁶ Claudia Espejel Carbajal. *La justicia y...* p. 301.

³⁸⁷ *Ibid.* P. 303.

³⁸⁸ Si los p’urhepecha actuales llevan a cabo estas prácticas, la pregunta es ¿de dónde provienen este tipo de prácticas? Éstas son el reflejo de las antiguas visiones que quedan en la vida actual. Si se practica

sobrenaturales³⁸⁹ de las que escuchó María Admira Santiago en boca de los viejos de Patamban están por ejemplo la *japingua*,³⁹⁰ los *zumbts*, (o *Zumbasiecha*)³⁹¹ y la *miringua* “es como un ente que se transforma y ese espíritu que no es bueno ni malo”.³⁹² La *japingua* se aparece como un animal poco común o fuera de serie por su tamaño o por el momento en que se les ve, se le considera que da riqueza. Los *zumbts* o *zumbasiecha* casi siempre se le ve de lejos y se manifiestan como luces que caminan en fila y quien las vea tiene suerte en su vida. La *miringua* es un aire que se apropia de la gente, se introduce en el cuerpo y hace que la persona pierda la memoria, generalmente se lleva a la gente y son encontrados al siguiente día en barrancos, por eso hay que hablarles para convivir con ellos.³⁹³

Los individuos que desarrollan la capacidad de comprender los mensajes de estos animales, plantas y seres sobrenaturales son precisamente los *mimixeti*, son aquellos que la religión católica los ha vetado llamándolos “brujos”. En el sentido de que son malhechores o malvados; sin embargo ser *siquame* o brujo son precisamente los *mimixeti* (sabios) y no tiene nada de malo. Estos personajes hacen más el bien, que el mal en la sociedad, toman en cuenta todo cuanto ocurre en su entorno para descifrar los datos y tomar decisiones importantes en la vida. Esto es, interpretan mensajes que las mismas plantas, animales y los dioses dan, aspectos que se trasladan a la vida cotidiana como el criterio para seleccionar la semilla, y la siembra del maíz, los agricultores se fijan en la posición de la luna. Leen y dialogan con la naturaleza y la naturaleza es sabia, así, en todas partes hay poderes, espíritus o dioses.

Pero no todo está resuelto, hay pasajes en la *Relación de Michoacán* que merecen ser traducidos para buscar una interpretación más cercana. Así lo han sugerido Le-Clezio y Agustín Jacinto. Uno de esos pasajes es cuando una mujer fue llevada por

ahora con mayor razón se puede pensar que en la antigüedad estas prácticas eran comunes, es difícil pensar que sean creaciones recientes.

³⁸⁹ Pedro Carrasco. “La importancia de las Sobrevivencias...*Op. Cit.*”

³⁹⁰ Antonia Fraga. “La *japingua* en la tradición oral purépecha. Un enfoque semiótico”. MS

³⁹¹ Andrew Roth-Seneff y Hans Roskamp. “El paisaje prehispánico y la tradición oral en la meseta p’urhepecha” *Op. Cit.*

³⁹² Colectivo angátapu (coordinación) *Cherán K’eri. El pueblo donde vivimos y crecemos*. Ed. Consejo Mayor de Cherán, Consejo de Bienes Comunales, Espacio para la cultura Ambiental ECA, A,C, Red de Etnoecología y Patrimonio Bicultural CONACYT, Grupo Interdisciplinario de Tecnología Rural Aplicada A.C. 2013. “La Miringua contada por Alicia Lemus” p. 64.

³⁹³ Manuel Sosa se ocupa de hacer el registro sonoro de cuentos e historias y en su haber comenta que muchos de los cuentos se refieren precisamente a estos seres sobrenaturales como la *japingua*, la *miringua* y los *sumbasiecha*. Comunicación personal.

un águila al concilio de los dioses, el concilio escuchó la mujer que era del dios *Curitacahe*; mensajero de los dioses, el personaje central y no *Curicaveri* como debía esperarse o el caso del dios *caimán*, dios del mar, que se apareció en las costas michoacanas o los dueños que tuvieron a *Tanganxoan* y *Hirepan* estando bajo los pies de una encina. En el antiguo Michoacán hay visos de que el culto de la Luna se mantuvo hasta muy tarde con su carácter original.³⁹⁴

Sobre la dualidad podemos decir que tanto *Tucupacha* creador de las cosas que están en el cielo y a él se dirigen se asocia a *Tucupacha/Curicaveri-Cuerauahperi*³⁹⁵ tienen la “facultad [...] de mostrarse como unidades de la dualidad masculino-femenino, como una pareja conyugal o como cualquiera de sus dos componentes”.³⁹⁶ *Tucupacha-Curicaveri* es masculino y se encuentra en el *auanda*, mientras que *Cuerauahperi* es femenino³⁹⁷ y se encuentra en el *echerendo*. Ambos se complementan uno del otro. Por eso quizá en la actualidad escuchamos que los más viejos hombres o mujeres por igual invocan a *Tata y/o Nana cuerahpiri*³⁹⁸ que sólo adquiere sentido con la resemantización, pero pierde el sentido antiguo.

López Austin refiere que “todo, bienes y males, el cambio, el tiempo eran considerado producto de la voluntad de los dioses. En el centro del juego universal, el hombre gozaba y sufría, imaginaba moradas celestiales y profundidades de muerte y de riqueza, e inventaba a los dioses a su imagen y semejanza”.³⁹⁹ Lo anterior coincide con los dioses p’urhepecha. Si en la antigüedad todo giraba en torno a los dioses, en la memoria de los p’urhepecha actuales cuando refieren que todo acontecimiento natural o sobrenatural es considerado voluntad divina. Pues dicen “*Yámindu ambe tata diosiri sésequa himboesti*”. O sea: “nada ocurre en la vida real si no es por voluntad de dioses”, como lo refiere también Corona Núñez. Quizá cuando oímos esta expresión no

³⁹⁴ Eduardo Seler. *Los antiguos habitantes...* p. 225. Pocos estudios hay sobre los mitos. Un artículo es de Beatriz Barba Ahuatzin de Piña Chan. “Pensamiento mágico en Mesoamérica” en: Carlos García Mora y Martín Villalobos Salgado (Coordinadores) *Antropología en México Panorama Histórico. 4. Las cuestiones medulares (Etnología y antropología social)*, INAH. México. 1988. Pp. 289-307.

³⁹⁵ En la memoria de la gente me parece que hay una resemantización de la palabra porque ahora se dice *cuerahpiri*, cuando originalmente era *cuerauahperi* característica exclusiva de la mujer para dar a luz a un nuevo ser. Con el significado ya se le puede asociar a *tata cuerhpiri*

³⁹⁶ Alfredo López Austin. “Los rostros de los... p. 13.

³⁹⁷ Cristina Monzón. “Los principales dioses tarascos...*Op. Cit.*

³⁹⁸ ¡¡*Tata cuerahpiri*...!! Exclama la gente cuando ocurre un acontecimiento extraordinario natural.

³⁹⁹ Alfredo López Austin. “Los rostros de los dioses... P. 16.

necesariamente se refieren al dios cristiano o católico sino a otro que está en su profundo sentir y pensar.

Recupero dos de las funciones de los dioses mencionados por López Austin: 1. “Son generadores de los ciclos de vida y muerte. Producían las fuerzas de la fecundación, nacimiento, nutrición, crecimiento, maduración, enfermedad y muerte de las criaturas” y 2. Eran “Gobernantes. Regían, desde sus moradas divinas, el destino de las criaturas. Su delegado en el mundo del hombre era el Sol”.⁴⁰⁰ En la concepción purhepecha vemos que la organización, la vida misma todo gira en torno a la voluntad divina.

Moisés Franco⁴⁰¹ en el primer capítulo de la tesis desarrolla la idea de la voluntad divina asociada con la voluntad humana a través del servicio y por medio del que se crea el orden social. Es decir, lo que ocurre con los dioses ocurre entre humanos y viceversa. Coincidió con la interpretación de Espejel en el sentido de que “los dioses tenían características humanas, su organización era similar a la de los señores y usaban los mismos atavíos que éstos (o viceversa) Por ejemplo; *Querenda angapeti* bebía y hacía fiestas donde se tocaban atabales, tenía varias mujeres, un portero y un mensajero, igual que el *cazonci*, y usaba “un cuero de tigre en una pierna y un collar de turquesa a la garganta y una guirnalda de hilo de colores en la cabeza y plumas verdes y sus orejeras de oro en las orejas”.⁴⁰² *Curícaveri* se encarna en la figura del *Yrecha*, lo que indica que el *Yrecha* podría ser considerado como hombre casi dios, aunque hay que matizar que no se le veneraba como al dios. Más bien él se preocupaba para que el dios *Curícaveri* fuese venerado, lo que no se puede negar es que él representa a los dioses ante los humanos y representa a los humanos ante los dioses, es como un intermediario. Profundicemos ahora en los aspectos más locales sobre la visión que los antepasados tenían del origen del Universo.

⁴⁰⁰ Alfredo López Austin. “Los rostros de los dioses... P. 18.

⁴⁰¹ Moisés Franco Mendoza. *Maturino Gilberti, Traductor. Diálogo de Doctrina christiana en la Lengua de Michoacán Fray Maturino Gilberti*. UNAM, Facultad de Filosofía y Letras. México, 2008. (Tesis doctoral. Director Miguel León Portilla).

⁴⁰² Claudia Espejel Carbajal. *La justicia y...* p. 304.

10. ORIGEN DEL *PARAQUAHPENI* (O CREACIÓN DEL UNIVERSO)

Sin duda cada sociedad busca explicar la creación del universo. Los pobladores de *Yrechequa* (Michoacán antiguo) formaron parte del área cultural llamada Mesoamérica. Los estudiosos sobre temas Mesoamericanos han mostrado una unidad “geocultural”. Esa unidad es en aspectos materiales, en tópicos como la religión los estudiosos sólo han dicho que es politeísta y se han preguntado si existió o no una unidad, este punto se ha abordado líneas atrás. Ahora presentamos cómo los antiguos michoacanos concebían la creación del universo. Partimos de que el “mayor problema del pensamiento primitivo es el que busca explicar el recorrido del Sol; su desaparición en el oeste y su reaparición en el este, es el tema de una tradición que la *Relación de Michoacán* nos transmite y que se liga con el pueblo de Jacona. “El mito mesoamericano de que el Sol y la Luna [sic] en donde el héroe es vencido mediante el juego de pelota y después su hijo resulta vencedor cuando exhuma los huesos del padre y estos recobran vida. El nombre del Sol denota sin duda, a los “primeros hombres”, los progenitores del género humano o de la raza especial que, del modo más o menos claro, se confunde siempre con el héroe solar o se deriva de él en las leyendas respectivas”.⁴⁰³

Cuando se habla de la necesidad de explicar el movimiento del Sol Seler dice: “con razón, dado que hasta ahí –hasta el cenit- acompañan las almas de los guerreros muertos al Sol que va subiendo al cielo; sólo hasta allí llega la mitad oriental del cielo; que les pertenece a los muertos masculinos. Del otro lado –desde el medio día, desde el cenit en adelante-, en la mitad occidental del cielo, están las almas de la mujeres muertas, las *Ciuateteo* deificadas, al servicio del Sol”.⁴⁰⁴

Imaginamos que el hombre prehispánico siempre se preguntó ¿cuál es el origen de la *paraquahpeni*⁴⁰⁵ creación? Y para tratar de comprender este hecho se preguntaron también ¿por qué se hace el *huriaqua*⁴⁰⁶ día y *ahchuri* noche? Pregunta que sigue en la

⁴⁰³ Eduardo Seler. “Los antiguos habitantes... *Op Cit...* pp.. 139-234 (coordinador Moisés Franco Mendoza). La traducción al castellano de Erika Krieger, existente en el INAH. p.217. Otra copia del MS lo tiene Carlos Paredes.

⁴⁰⁴ Eduardo Seler. *Los antiguos habitantes...* p. 219.

⁴⁰⁵ Maturino Gilberti. *Vocabulario en Lengua...Op. Cit.* p. 80. De aquí se deduce que *Paraquarecata* “criatura”, *Paraquareri* “criador”. Pero también *Paraquahpeni* “El mundo” *Diccionario Grande...*p. 405. Hoy se reduce a *Parhakpini*, mundo, universo. Alberto Medina Pérez y Jesús Alveano Hernández. *Vocabulario p’urhepecha-español y español-p’urhepecha*. Plaza y Valdez. México, 2000. p.52

⁴⁰⁶ El p’urhepecha moderno se dice *hurhia*, con una /t/ retrofleja. Pero aquí la escribimos como aparece en las fuentes.

mente de todo ser humano. Todas las civilizaciones desarrollan su *hacahcuqua* creencia, fe,⁴⁰⁷ en algo que les da posibilidades de explicarse los fenómenos que acontecen ante sus ojos. En ese intento se preguntaban ¿cómo y por qué se hace *huriaqua*⁴⁰⁸ “día”? Esta concepción de *huriaqua* está vinculada con *huriata*⁴⁰⁹ “sol”; lo que significa que *huriaqua* “día” se hacía porque el *huriata* sol está presente a la vista del hombre. Así, durante el periodo en que el hombre ve al sol se dice *huriatequa* “día entero o jornada”⁴¹⁰. La *huriata* sol refiere también al calor que transmite. *Huri* también refiere a *hurienta* “calor” o “calentar”. Por extensión se dice ‘*imani huriatequa himpo*’ para referirse a “aquellos días o aquellos tiempos”. Y entendían que se hace el *huriaqua* porque *huriata* está presente. El concepto *huri* nos remite a la claridad, a la luz del día, al calor, al tiempo.

Saber por qué se hace el día no es claro si no se sabe, al mismo tiempo, por qué se hace la noche. Si durante el *huriaqua* hay claridad, luz y calor en la ausencia de *huriata* vemos ausencia de luz, hay obscuridad y hay frío. Durante el periodo de la ausencia de luz y calor se dice *ahchuri*⁴¹¹ [actualmente: *churi*] noche porque *huriata* se oculta por debajo de *echeri* “tierra”. *Echeri* significa tierra, pero en realidad refiere a algo aguado. Cualquier cosa que tenga mezcla con agua o cosa líquida se dice ‘*echesti*’ “está aguado”. Así los antiguos p’urhepecha entendía que *paraquahpeni* en su sentido material es la combinación de tierra y agua. En el p’urhepecha antiguo se referían a la noche como *Hahchurini* o *ahchurini* refiere al “Altar mayor, o la parte del oriente”⁴¹² que penetra al interior del *paraquahpeni*, o sea a la noche, a la obscuridad.

Cuando *huriata* se va de la vista del hombre se oculta por debajo de la tierra-agua se va por debajo del *paraquahpeni* o inframundo, ahí donde reina la negrura y la obscuridad, pero no se queda allá sino que vuelve aparecer para hacer un nuevo *huriaqua*.

Visto así el movimiento del *huriata* sol podemos comprender que los antiguos p’urhepecha concebían que el mundo era un plano horizontal, una plancha *echeri* en sus

⁴⁰⁷ Maturino Gilberti. *Vocabulario en Lengua de Michoacán*. Balsal Editores. Morelia, Mich., 1983. P. 48.

⁴⁰⁸ *Ibid.* P. 56.

⁴⁰⁹ *Id.*

⁴¹⁰ *Id.*

⁴¹¹ *Ibid.* P. 420.

⁴¹² *Ibid.* P. 48.

dos sentidos: como tierra y como tierra-agua a eso llamaban *paraquahpeni*. Otras expresiones asociadas a *paraquahpeni* son *paratsitaqua*, *parangua*, *parandi*. *Paratsitaqua* de la raíz *Para-* refiere a mesa o altar, *-tsi-* refiere a la parte superior del plano, *-ta-* “objeto que sirve para” y *-qua* que sustantiviza la acción, es decir: mesa o altar donde se acomodan los utensilios y cosas sagradas. *Parandi* de la raíz *para-* ofrenda (a manos llenas) que se pone al servicio de los dioses como una forma de mostrar el sacrificio, de este calor que emite el *huriata* surge la *huringuequa*.⁴¹³ De *Huri-* que refiere al día, sol, claridad, calor, *-ngue-* que refiere al pecho y a la parte interna del cuerpo, *-qua* sustantiviza. *Hurinhequa* en consecuencia es el calor que el cuerpo recibe por un baño de vapor que hace activar los órganos internos y externos del hombre. Por eso los antiguos lo ocupaban como mecanismo de sanación de muchos males corporales y emocionales.

El concepto *huriata* refiere a *día*, *sol*, *luz* y *calor* es consecuencia de otro hecho mucho más intenso la acción de *curini* quemar o estar en *llama*. El descubrimiento del fuego cósmico y del fuego físico en la historia de la humanidad es trascendental a reserva de volver más adelante sobre *Curícaveri*, dios principal entre los antiguos michoacanos, por ahora sólo diremos que es la interpretación sagrada de su visión.

En el *paraquahpeni* un ser sobrenatural está presente en el cosmos p'urhepecha antiguo, se encuentra panza abajo (o boca abajo) y con los brazos abiertos. Como se muestra en la larga cita de la *Relación de Residencia de Pátzcuaro* en este mismo capítulo. Esta postura nos refleja que los dioses se encuentran en el cielo, en la tierra y en el inframundo al mismo tiempo se ubican las cuatro puntos cardinales de la geografía. Ese ser gigante tiene la boca por el poniente y se come al Sol viejo cuando por la tarde se oculta y, por tanto, muere el *Curícaveri* para viajar en la profundidad en las entrañas del *paraquahpeni* durante la noche. Por eso se nos habla de que en el oriente se encuentran los dioses primogénitos y engendadores, por tanto el *Curícaveri* (Sol) joven nace todos los días. Los dioses de la mano derecha son los que están al Norte y los dioses de la mano izquierda en el mar y en tierra caliente (en la región de los *uetamecha*). Sobre su espalda se encuentran los cerros y los humanos o sea toda la creación.⁴¹⁴

⁴¹³ *Ibid.* P. 56.

⁴¹⁴ Cristina Monzón. “Los principales dioses tarascos: un ensayo de análisis etimológico de la cosmogonía tarasca” en: *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. No. 104. Vol. XXVI. pp. 135-168.

Recupero un fragmento del texto del padre Ramírez que dice:

“Los hombres decían haber hecho los dioses de ocho pelotillas hechas de ceniza, ruciadas con la sangre que sacó de las orejas un mensajero que los dioses del cielo embiaron para eso, llamado *Curiti Caheri*, que quiere decir gran sacerdote. Y, a cabo de averlas tenido algunos días en un bacín, de las cuatro salieron varones, y de las otras cuatro, mugeres; pero sin coyuntura ninguna, de manera que no se podían sentar ni menear. Y, después de averlos tornado otras dos veces a desacer los dioses del cielo, por no estar a su contento, la tercera los destruyeron con un dilubio de cinco días, en que se abrieron todas las fuentes y ríos, y cayó tanta agua que los consumió a todos con todas demás cosas de la tierra que decían averlos parido la diosa del ynfierno, por aver mandado los dioses del cielo al dios del ynfierno que diese traza en cómo se criasen estas cosas de acá abaxo. Y así parió primero su muger las sierras peladas y la tierra sin fruto; y, pareciéndole a la diosa del cielo que llamaban *Cueravaperi*, por aver nacido de ella todos los demás dioses, que sus hijos no se podían pasear en la tierra, sin ser vistos ni ella podía vaxar a ella; estando cerca la luz, embió su mensajero al dios del infierno, mandándole pusiese remedio. Y así parió su muger los árboles y las demás plantas y animales. Venido pues este dilubio, que lo destruyó todo, por no estar a contento de los dioses del cielo, lo uno por no tener los hombres como poder engendrar; y lo otro, por no aver caminos para poder andar, por aver salido muchos montes y peñas; se escaparon un hombre y una muger sobre un monte mui alto, y allí esperaron a que descreciesen las aguas. Y, a cabo de algunos días, baxaron a un llano donde hallaron muchos venados muertos; y, por no tener otra cosa que comer, por averse todo anegado, con los palos que pudieron hallar, y cierto ynstrumento, sacaron fuego; y comenzaron a asar los venados. Y, subiendo el humo al cielo, preguntó la madre de los dioses qué era aquello; que si avia quedado algún hombre. Siéndole dicho lo que pasaba, embió a su summo sacerdote a destruirlos. El qual les dio con una calabaza en la cabeza, y se tornaron perros.

Entonces tornaron a mandar al summo sacerdote los dioses que hiciese los hombres la cuarta vez. Y, tomando otras ocho pelotas de ceniza, haciendo lo mismo que la vez primera, salieron cuatro hombres y cuatro mugeres, de la manera que son agora. Y, por averles contentado a los dioses, les hecharon la bendición, y comenzaron a multiplicar y de allí vinieron los demás. Y, para tornar a restaurar las demás cosas, mandaron al dios del ynfierno que diese orden en eso; y, concibiendo su muger, vino a parir todas las demás plantas y árboles, como están. Lo qual todo, decían, salía de las espaldas de una diosa que los dioses pusieron en la tierra, que tenia la cabeza hacia poniente, y los pies hacia oriente, y un brazo a septentrión, y otro a meridión; y el dios del mar la tenía de la cabeza; y la madre de los dioses de los pies; y otras dos diosas, una de un brazo y otra de otro, porque no se cayese. Puestas pues todas las cosas en orden, tornó otra vez a salir el sol, por mandado de los dioses del cielo; el qual, con las demás cosas de allá, tenían haber

hecho los dioses del cielo; y las de acá baxo, los del ynfierno; pareciendo tener el error de los manicheos.”⁴¹⁵

Este ser gigantesco estaba en la mente de los antiguos p’urhepecha. La información la dio a conocer el padre Francisco Ramírez⁴¹⁶ desde el siglo XVI y fue corroborada por Cristina Monzón⁴¹⁷ al hacer un estudio sobre el nombre de los dioses.

Ambos estudiosos han dicho que es un ser gigantesco que se encontraba en la visión de los antiguos pobladores de Michoacán pero justo es la oportunidad para asociarla con la diosa *Cuerahuaperi* tal como ya la adelantó el padre Ramírez aunque con matiz peyorativo. Es esa madre que engendra y crea todas las fuerzas, todas las energías y todos los poderes que la naturaleza posee, por eso es la “madre de todos los dioses”. La naturaleza de los dioses es que son precisamente todas y cada una de las energías, poderes, fuerzas y espíritus que circundan en el medio ambiente por eso se le puede encontrar en los montes, en las cuevas, en el agua, en el aire, en la lluvia, en los árboles y plantas sagradas, de ahí viene que el hombre tenga un respeto a todos estos elementos.

La cuestión de si son los dioses los que crean al hombre, o viceversa, son los hombres quienes crean a sus dioses. En ambos casos pensamos que es el segundo caso, es decir, son los hombres que con su esfuerzo por entender su vida crean a los dioses a su semejanza, es la forma como se explica su mundo. Por eso esta visión de *paraquahpeni* necesariamente que eran los humanos los que interpretaban de este modo.

Resulta que el *paraquahpeni* universo estaba poblado en tres planos. En el primero y no por eso más importante, *tucupacha* (dios) están en el cielo. En el segundo *paraquahpeni* terrenal o mundo de los humanos, pero había un tercero: el mundo de los muertos, allá donde impera la obscuridad ahí también concebían que había dioses. Tres

⁴¹⁵ Sarah Albiez-Wieck. *Contactos exteriores del Estado tarasco. Influencias desde dentro y fuera de Mesoamérica*. Vol. I, El Coelgio de Michoacán. Fideicomiso “Felipe Teixidor y Monserrtat Alfau de Teixidor” México. 2013. p. 242.

⁴¹⁶ RELACIÓN sobre la residencia de Michoacán [Pátzcuaro] hecha por el padre Francisco Ramírez. Michoacán 4 de abril de 1585 (*Apud* Zubillaga, Félix S), MONUMENTA MEXICANA II (1581-1585) Romae 1959, pp. 492-496.

⁴¹⁷ Cristina Monzón. “Los principales dioses tarascos: un ensayo de análisis etimológico de la cosmogonía tarasca” en: *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. No. 104. Vol. XXVI.

niveles y cinco rumbos, incluyendo el centro, aspectos que se observan en la cosmovisión mesoamericana según las investigaciones de Eduardo Seler, Paul Kirchhoff y José Corona Núñez.

11. CRECIÓN DEL HOMBRE

Cuenta la mitología p'urhepecha (véase larga cita de *Relación de Residencia*) que las veces que se intentó crear al hombre no se podía porque se deshacía con mucha facilidad, finalmente fue creado de ceniza y cierto metal. La ceniza es el resultante de un proceso de quema de cambio biofísico. Todo lo que es *kurhirakata* quemado se convierte en ceniza. Lo que se quema lo quema el fuego *kurikua*. *Curi* refiere a quema, *fuego*.

En la visión más antigua los michoacanos admitían repetidas destrucciones del mundo. Reconoce que los dioses lamentan haber acordado en el comienzo de todas las cosas –antes de la creación de la luz- que nunca fueran a un tiempo dos dioses.⁴¹⁸ Por eso se afirma que los dioses hicieron de ceniza al hombre.⁴¹⁹

La idea de que los dioses hicieron a los hombres de ceniza la vemos, además, en la tercera parte de la *Relación*:

“Esta costumbre había en los tiempos pasados y 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, como se dijo en la primera parte,”⁴²⁰ [parte perdida]

El origen de la criatura humana se da cuando *Tucupacha-Curícaveri*, dios principal, envía su energía por medio de la radiación a *Cuerauahperi*.⁴²¹ *Cuerauahperi*,

⁴¹⁸ Eduardo Seler. *Los antiguos habitantes...* p. 216. Se refiere al concilio de los dioses.

⁴¹⁹ *Ibid.* P. 216.

⁴²⁰ Jerónimo de Alcalá. *Relación de Michoacán*. (2000) p. 613.

⁴²¹ *Cuerauahperi*. Su condición femenina en el siglo XVI y antes fue cambiando con el tiempo, en la actualidad es la deidad más conocida. Por la influencia de la religión católica se le compara con el creador, en consecuencia es masculino/femenino. A través del contenido de las *pirekua* (el canto) es cuando se le nombra *tata cuerap'iri* o *nana cuerap'iri* nos damos cuenta que en la mente fluyen indistintamente su condición ambigua entre la masculinidad y feminidad. Pero permanece su sentido natural como la naturaleza, la que es madre de todas las cosas. *Cuerani*. desatar, o desnudar. Criador assi. *cuerauahperi*. vel. *paraquarehperi*. *Diccionario Grande...* Criar gente. *Cuerauahpeni*,

como ya dijimos, es una entidad femenina. Si entendemos que los dioses, fuerzas o espíritus se hallan en las “cuatro partes del mundo” entonces esa *Cuerauahperi* es la misma naturaleza, conocida también como *paraquahpeni* o sea el universo.⁴²² *Cuerauahperi* por radiación de *Tucupacha-Curícaveri* provee a los hombres alimento, calor y salud. Dentro de *Cuerauahperi* (como universo) se encuentra la *Xarhatanga* luna. La que es enviada para vigilar los actos de los humanos.

López Austin habla para el caso de los mexicas que la creación del hombre se debe a “la Pareja Divina Suprema [que] lanza del cielo a sus arrogantes hijos por su pretensión de ser adorados, y los expulsados, tras haber sucumbido por orden del Sol, quedan en el mundo para dar origen y estar al cuidado de un grupo humano”.⁴²³ Por los datos encontrados es exactamente la misma situación en el *Yrechequa*. También dice que el “mesoamericano creía vivir una cotidianidad plena de dioses. Éstos existían no sólo en las fuerzas de la naturaleza, en constante lucha, o como los guardianes de los lugares sagrados y misteriosos, sino dentro de la más humilde de las criaturas”.⁴²⁴ En el *Yrechaqua* había una permanente vida religiosa en muchos ámbitos sociales. La pareja divina es *Tucupacha-Curícaveri-Cuerauahperi*, creadora de toda la naturaleza y el ser humano como parte de ella. La creación del universo y de la vida provoca que todo tenga ánima y sobre el animismo volveremos más adelante.

12. HURHINHEQUA⁴²⁵ [forma de comunicarse]

Sobre *hurhingequa* (de *hurí* o *hurhi* ‘caliente’, -nge en el pecho o en el interior, -qua sustantivizador) calentarse por dentro, y por añadidura, también por fuera del cuerpo, es

paraquarehpeni. p. 75. Criador. *Cuerauahperi, paraquarehperi. Diccionario Grande* p. 179 Paraquarerí, cuerauahperi. Criador. *Diccionario Grande* p. 415. Cristina Monzón. “Los principales dioses tarascos... *Op. Cit.*

⁴²² En la literatura de los escritores actuales llaman *kuerakata* a la naturaleza. Domingo Santiago. (Coordinador) *Jurhenkua P'urhepecha Vivencias P'urhepechas. Lecciones breves en P'urhepecha y español*. Consejo para el Arte y la Cultura de la región P'urhepecha A.C. Paracho, Mich., México. 2003. p. 99.

⁴²³ Alfredo López Austin. “Los rostros de los dioses mesoamericanos” en *Arqueología Mexicana*. Vol. IV. Núm. 20. P. 10.

⁴²⁴ Alfredo López Austin. “Los rostros de los...” p. 12 En el *Diccionario de Mitología y Religión* se dice que la religión del Estado murió con la evangelización mientras que la religión campesina ha sobrevivido” p. xii

⁴²⁵ Miguel Ángel Marmolejo Monsilvais y Soledad Mata Pinzón. “El Temazcal: un valioso recurso de la medicina tradicional”. (fotocopia)

“el baño de vapor”. Dos son sus funciones para fines curativos y para fines ceremoniales. *Xaratanga* tiene en el sur su *huringuequa* donde hace los sacrificios a los dioses *Virambanecha*. Este baño es un “lugar caliente, parecido al horno, con una entrada estrecha, donde se produce vapor vertiendo agua sobre una piedra calentada: un verdadero horno de vapor, usábase el “baño” así, más con fines medicinales que por aseo. En particular servía como medio principal para favorecer el parto”.⁴²⁶ La “importancia que en el culto tarasco tenía en las operaciones de formar y encender la hoguera, es buena prueba de que efectivamente también entre los michoacques, como entre los antiguos mexicanos, el dios del fuego ocupaba el centro del *culto diario y doméstico*”.⁴²⁷

13. ELEMENTOS DE RELIGIÓN

Hemos preferido llamar elementos de religión, porque son cabos sueltos, aislados poco relacionados para comprender la religión, dado que no es nuestro propósito ahondarlo es sólo como un resumen de lo que tenemos entre manos para futuras indagaciones, ahora se plantean algunos avances pero falta hilvanar o bordar más fino.

Las sociedades prehispánicas no diferenciaban lo profano con lo sagrado, la política con creencias religiosas; por lo que la medicina, la magia, la religión y las creencias tenían una unidad, se veían en su conjunto. Ya vimos que Alfredo López Austin ha mostrado la existencia de una tradición religiosa mesoamericana, había unidad religiosa, pero en cada civilización debe haber una peculiaridad que la hace diferente. Cuando López Austin⁴²⁸ desarrolla el concepto *Zuyúa* engloba a los tarascos como parte de esa unidad, sostiene que la *política* y la *religión* son elementos que sirvieron para lograr la unidad. Nos interesa dar algunos apuntes que hemos recogido hasta ahora, pensando que dichos elementos podrían servir para reconstruir lo que fue la religión prehispánica de los p'urhepecha. Seler, Kirchhoof, Corona y otros están de acuerdo y sostienen que la sociedad antigua fue profundamente religiosa, pero el tópico de la religión no se ha explorado a profundidad, ya sea por falta de información o voluntad con las excepciones señaladas antes. Las creencias religiosas están mezcladas

⁴²⁶ Eduardo Seler. *Los antiguos habitantes...* p. 220.

⁴²⁷ *Idibem*.

⁴²⁸ Alfredo López Austin y Leonardo López Lujan. *Mito y realidad de Zuyúa...* Op. Cit.

con la vida personal y social y con el bienestar de las personas y de la sociedad. Se refleja en la forma de comprender las enfermedades y síntomas de desequilibrio social, esto hace que los médicos y los sacerdotes sean, a su vez, administradores de la justicia. Tal como se nos plantea en la tesis *Cosmovisión y Hechicería P'urhepecha* de Juan Gallardo.⁴²⁹

En las ceremonias y ritos (fiestas) intervienen los sacerdotes, los dioses y el gobierno. Las enfermedades son curadas mediante la ingesta y aplicación de plantas curativas.⁴³⁰ El sueño se propicia para comunicarse con las fuerzas y poderes (dioses). Los sacerdotes “sobre la espalda [...] cargaban sendas calabazas con tabaco, hierba muy de su agrado y que les servía para entrar en éxtasis, a fin de ver las cosas ocultas y ponerse en comunicación con los dioses”,⁴³¹ todo ello integraba un sistema de creencias.

Volvemos a los autores que han señalado la importancia de los mitos, Ma. Isabel Terán⁴³² en su artículo muestra mitos cosmogónicos, mitos que legitiman la historia y el poder de los *uacúsecha* y mitos que presagian la llegada de los españoles. Reconoce, al igual que otros autores, que en la segunda y tercera parte “Alcalá omite todo lo relacionado con los mitos sobre la creación, el origen de los dioses y las fiestas, en ciertas ocasiones incluye fragmentos de mitos referidos en la parte perdida, así como leyendas o relatos fantásticos generados en el transcurso de la historia entre mítica y real del pueblo p'urhepecha”.⁴³³ Jean Merie Le-Clezio⁴³⁴, aunque su estudio no es sobre mitos, detecta que lo más importante de la *Relación* son los mitos cuando dice: “lo que caracteriza a la *Relación de Michoacán*, y la diferencia de las demás relaciones del siglo XVI, es este vínculo que la ata con el pensamiento y la cosmogonía prehispánica. Como los grandes textos épicos de todas las civilizaciones, la *Relación* trae una *larga tradición de transmisión oral de los mitos, que constituye su parte oculta y más importante*”.⁴³⁵ Herón Pérez propone que la *Relación*... “es una obra literaria que debe

⁴²⁹ Juan Gallardo Ruiz. *Cosmovisión y hechicería p'urhepecha*. Tesis doctoral. Centro de Estudios de las Tradiciones de El Colegio de Michoacán. Mayo 2006.

⁴³⁰ Ma. Teresa Sepúlveda. *Prácticas Médicas entre los p'urhepechas Prehispánicos*. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Coordinación de la Investigación científica. Programa para el estudio de la Cultura p'urhepecha. Colección *Xurhijki*. Morelia, Michoacán. 1982.

⁴³¹ Eduardo Seler. *Los antiguos habitantes*...p. 209.

⁴³² Terán Elizondo, Ma. Isabel. “Elementos míticos y simbólicos en la *Relación de Michoacán*” en: *Relación de Michoacán* 2000. Pp. 285-299.

⁴³³ *Ibid.* P. 285.

⁴³⁴ Le Clezio, Jean-Marie. “Universalidad de la *Relación de Michoacán*” en: Edición del 2000. p.

⁴³⁵ Le Clezio, Jean-Marie. “Universalidad de... p. 116, las cursivas son mías.

ser leída con los presupuestos hermenéuticos provenientes de las tradiciones literarias hispánicas”.⁴³⁶ Estas opiniones anuncian la necesidad de estudiar a la *Relación de Michoacán* desde la mitología, como una manera de ponerla en su justa dimensión. Aspecto que no se ha hecho en su totalidad.

El conjunto de narraciones registradas en la *Relación de Michoacán* refieren, en gran medida, a la historia y desde esa disciplina se le ha estudiado, pero también contiene narraciones que los historiadores han ocupado para aseverar lo propio, descuidan al verlas como narraciones extrañas, -lo que aquí he llamado provisionalmente “mito”-, porque no considero que sea el calificativo apropiado.⁴³⁷

A continuación muestro los siete elementos que se han revelado en el análisis de la información, estos elementos podrían constituir la religión p’urhepecha y se ponen aquí a fin de que en posteriores investigaciones se vinculen, por ahora son elementos aislados sin aparente coherencia. Alguien retomará la posibilidad de su integración, claro cuando tengamos más investigaciones y más datos que ayuden a eso. Por lo pronto son nombres: de dioses, lugares, sacerdotes, fiestas (ceremonias y ritos), del gobierno, de algunas creencias antiguas y lo que podría llamarse el libro sagrado.

a- Dioses

Más de cincuenta dioses y diosas juntando los diferentes registros. Y lugares donde se les ubica. Vemos Dioses del cielo, Dioses terrestres y Dioses del inframundo: *Urendequauecara* en *Curinguaro*, *Tiripeme turupten* en *Ylamucuyo*, *Tiripeme caheri* en *Pareo*, *Tiripeme xungapeti* en *Pichataro*, *Acuitse catapeme* en *Xaracuaro*, *Puriupe cuxareti*, en *Tangacurani*, *Caroen* o *Caró oncha*, *Nurite* o *Uruti*, *Xarenaue* o *Xareni* *Uaricha uquare* y *Uintiropatin* en *Xaracuaro*, *Chupitipeme*, *Unazi hirecha* en *Pacanda*, *Querenda Angapeti* en *Zacapu*, *Peuame* y *Sirunda araní* en *Zacapu*, *Uatzoriquare* en *Naranjan*, *Teres upeme* en *Comachuen*, *Xaratanga* en *Tsintsuntsan*, *Xaratanga* (su hijo) *Mano huanhpa* en *Uricho*, *Huiramangaro*, *Uacapuen San Angel* y *Surumucapio*,

⁴³⁶ Pérez Martínez, Herón. “El arte literario de la *Relación de Michoacán*” en: edición del 2000. p. 81 Herón Pérez está de acuerdo en que la parte primera de la RM “fue arrancada cuidadosamente para dar cumplimiento a la ya mencionada política general española de conquista y colonización que se propuso arrancar y perseguir todo el universo religioso de los indios” p. 89.

⁴³⁷ *Janhaskakua*, podría ser el concepto aunque hay la necesidad de estudiar el asunto

Tariarán Uiranbanecha (o mano izquierda) en tierra caliente, en la mano derecha (o *Primogénitos*).⁴³⁸ *Achu hiripe*, *Cupantzieri* y su hijo *Siratapezi* son hijos, según Espejel existen dioses que no se pueden clasificar como los siguientes: Dios del mar, Dios Caiman, Dios del lucero, (este último aparece en el discurso).⁴³⁹ De algunas tenemos mayor información y de otros son tan sólo menciones esporádicas.

b. Lugares

Espejel ha presentado mapas “que representan el escenario donde tuvieron lugar los acontecimientos narrados en el documento” [*Relación de Michoacán*].⁴⁴⁰ Esta autora reconstruye la ruta con cierta facilidad porque “en la actualidad existen pueblos que llevan los mismos nombres y cerca de ellos, además, están las ruinas de los asentamientos antiguos.”⁴⁴¹ Encuentra rastros de cúes o centros ceremoniales donde los dioses estaban ubicados, posterior a esta investigación los arqueólogos Efraín Cárdenas y otros muestran mediante video documentales “*Zaragoza*” y “*Peralta*” que las construcciones antiguas son espacios sagrados donde probablemente los antiguos pobladores realizaban ceremonias y ritos.⁴⁴² Resulta interesante saber que los templos se relacionaban con canchas donde se jugaba la pelota y junto estaban los baños de vapor (o ‘*hurhingequa*’). Aunque arqueológicamente se ha etiquetado como *Tradición del Bajío*⁴⁴³ sin embargo la experiencia de haber recorrido por esos caminos nos damos cuenta que los pueblos del bajío llevan nombres p’urhepecha lo que indica que una fracción importante de p’urhepecha probablemente se establecieron en el bajío entre los límites del actual estado de Michoacán y Guanajuato. Es evidente que los topónimos de esta región no se han explorado aún, esto augura que cuando tengamos mayor información mayor será la noticia que tengamos sobre grupos que habitaron esos

⁴³⁸ Claudia Espejel. “La religión de los tarascos... *Op. Cit.* Pp. 255-270.

⁴³⁹ *Ibid.* Pp. 255-270.

⁴⁴⁰ Claudia Espejel. “Guía arqueológica y Geográfica para la *Relación de Michoacán*” en *Relación de Michoacán*. 2000. Pp. 301-312

⁴⁴¹ *Ibid.* P. 304.

⁴⁴² Hay que considerar que “La cantidad enorme de sitios arqueológicos registrados en el territorio que los tarascos conquistaron” no han sido explorados por la arqueología. Y que las “excavaciones dan cuenta de muchísimos aspectos que el manuscrito [RM] no contempla” p. 310. Los videos documentales *Historias Arqueológicas del Bajío Peralta*. Explora México. El Colegio de Michoacán, CONACYT, Teveunam. INAH, CONACULTA, Municipio de Abasolo, Guanajuato. Secretaría del Desarrollo social del Gobierno del Estado de Guanajuato. Cultura del Gobierno de Guanajuato. *Zaragoza*. Teveunam. EL Colegio de Michoacán A.C. Explora México. Municipio de la Piedad Cavadas, Michoacán. Conacyt, Ceplader-Suplader del Gobierno del Estado de Michoacán. INAH. Conaculta.

⁴⁴³ El concepto *Tradición del bajío* es acuñado por Efraín Cárdenas según el mismo documental.

lugares. Otro documental intitulado *Yacatas de las ciudades perdidas. Video documental referente a los desconocidos sitios arqueológicos de Zacapu y Jiménez Michoacán* realización de J. Jesús Martínez.⁴⁴⁴ En él el autor reporta sitios arqueológicos sin explorar lo que indica que la arqueología tiene mucho que ofrecer sobre *Zacapu y Jiménez* que son parte de la geografía p'urhepecha. Ciertamente es que en Michoacán existen varios sitios arqueológicos que podrían analizarse mediante el estudio de fotos satelitales ya que son sitios inexplorados que tienen un referente en fuentes históricas del siglo XVI de Mich., como en las *Relaciones geográficas de Michoacán y Relación de Michoacán* con el tiempo podrán dar más luz al respecto.

c. Sacerdotes

Así como hay muchos nombres de dioses lo mismo ocurre con nombres de sacerdotes y se nos presentan en la lámina XXX de la *Relación de Michoacán*. “Estos son los sacerdotes y oficiales de los cués”.⁴⁴⁵ Puede pensarse que la categoría de sacerdotes también tenga que ver con los viejos o *cura* o *acha*. El *Petámuti* o sacerdote mayor es juez y representa también al dios del fuego, se le conoce y llama *cura* o abuelo.⁴⁴⁶ En general se le conoce mejor en su desempeño en la fiesta de *Equata Consquaro*, como el administrador de la justicia. De acuerdo al cuadro reconstruido por Patricia Beltrán, y que retomamos aquí, los dioses más principales tenían cada uno su sacerdote mayor en el lugar donde se les ubica. También esta autora sugiere que el bordón que porta este sacerdote y otros “es en realidad un símbolo del encargado de hacer justicia”.⁴⁴⁷

Los otros sacerdotes son: *curitiecha* encargados de mantener el fuego; los *axamecha* son sacrificadores; los *hiripati* preparan el tabaco para las ceremonias de la guerra. Aunque por el nombre *hiripani*, -tradicción que pervive hasta nuestros días- podemos inferir que se trata de sacerdotes encargados de mantener el fuego. Los *opitiecha* y los *hatápatiecha* alagaban a los cautivos, cantaban con ellos y los traían

⁴⁴⁴ J. Jesús Martínez Palomo. *Yacatas de las ciudades perdidas. Video documental referente a los desconocidos sitios arqueológicos de Zacapu y Jiménez Michoacán*. Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitaria, Unidad Regional Michoacán de Culturas Populares e indígenas. Gobierno del Estado, Secretaría de Cultura Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. México. 2010.

⁴⁴⁵ *Relación de Michoacán*. Lámina 4 “Estos son los sacerdotes y oficiales de los cués”.

⁴⁴⁶ Entre los médicos tradicionales en las *hurhingequa* (Temazcal) cuando las piedras candentes entran al centro de la madre tierra les cantan a las piedras y las nombran *abuelito* y *abuelita* fuego. Posiblemente quieran expresar que los p'urhepecha somos descendientes del fuego.

⁴⁴⁷ Patricia Beltrán Henríquez. *Cosmovisión y Ritual...Op. Cit.*

delante del *Yrecha* antes de ser sacrificados; *Hauripicípecha* [*Hauri picípecha*] eran los cortadores de pelo; *Césquárecha* [*Cés guarecha*] son los danzantes; *Curízitacha* o *Curípecha* [posiblemente por *curitsitani* mantenían el humo en las ofrendas]; *Curitiecha* (llamados “abuelos”, cura); *Curitiecha Axámencha* (mantienen el fuego y sacrifican), *Opítiecha*, [¿carceleros?] *Quíquiecha*, [arrastradores], *Tiuime*, [cargador] *Pazariecha* [almacenista], *Atapacha* [escuderos] *Pungacuti* (*pungacucha*, en plural) [trompeteros], *Hirípati* (o *Hirípacha*) [los que escondían el fuego para mantenerlo hasta el día siguiente], *Hatápatiecha* [montadores], *Chupitani Nuriuan- Tecaqua* (llamados “viejos”, “abuelos”) son lo que instruyeron a *Tariacuri*. Entre los *Vatárecha*: tenemos a: *Quáhuen* y *Camejan* (hermanos) *Pazínuaue- Zucúrame* (hermanas), *Cuyúpuri*, *Hóata Manaquare*. El Sacerdote mayor (de Zurumban), los *Jupiencha*, *itsi eramasri* [adivinos por agua] *Auandaronapu ambongasri*, [astrónomos]. Obsérvese que los sacerdotes pueden ser también los oficiales de las ocupaciones. Si consideramos a esos oficiales dentro del papel fundamental de las ocupaciones que era la de mantener el vínculo con las divinidades, entonces sí adquieren la etiqueta de sacerdotes porque están haciendo alguna función para uno de los dioses.

d. Fiestas

Los estudios de Alfonso Caso⁴⁴⁸ sobre el *calendario tarasco* y el de Agustín García⁴⁴⁹ sobre *hurhiata miiukua* asociaron los nombres de fiestas como nombres de meses. Quizá porque son dieciocho fiestas, misma cantidad de meses en el calendario mesoamericano, en la lista de Alfonso Caso no están completos, faltan tres nombres. Agustín García sigue el mismo camino, después de estos estudios los nombres de fiestas y ritos y algunas ceremonias son mejor interpretados por Patricia Beltrán Henríquez aunque no consideró el trabajo de García Alcaraz, las fiestas se asocian con la manera

⁴⁴⁸ Alfonso Caso. “*The Calendar of the tarascans*” *América Antiquity*. Vol. IX, July-1943. pp 11-28. Alfonso Caso. “EL calendario de los tarascos”. En: *Relación de Michoacán*. Original conservado en la Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Patrimonio Nacional. Ayuntamiento de Morelia 1999-2001. Testimonio Compañía Editorial. Madrid. 2001. Pp. 535-558. [Colección Thesaurus Americae] Versión basada en Anales del Museo Michoacano.

⁴⁴⁹ Agustín García Alcaráz. [*Tumbi Shepiti*] “*Hurhita miiukua*” en. *K’uilichi ch’anakua*, Cherán, Mich. s/f. Quizá este folleto fue el último que se editó en la prensa tarasca de tata Máximo Lathrop, porque días después se desmanteló.

de contar el tiempo.⁴⁵⁰ Las fiestas son: *Sicuíndiro*, *Charapu zapi*, *Caheri uapánsquaro*, *Sicuíndiro*, *Hiquándiro*, *Equata cónsquaro*, *Hanziuascuaro*, *Húnispéraquaro*, Funeral del *Caçonzi*, *Hiquándiro*, *Cuingo*, *Corindaro*, *Mázocoto*, *Vapansquaro*. La lista es incompleta, los antiguos pobladores del Michoacán constantemente hacían ceremonias sobre todo antes de las guerras. Dichas ceremonias se hacían en honor al fuego, con plegarias a los dioses y ponían la *andumukua* tabaco como incienso para dar de comer a los dioses, se entiende que tocaban cornetas y tambores y danzaban. Lo mismo el humo de las pipas también es una forma de comunicarse con los dioses.

e. Gobierno

Los estudios sobre el gobierno (comienzan algunos estudios a cuestionar la existencia de un Estado tarasco). Se ha dicho que el gobierno es absoluto, nosotros recuperamos la cualidad *liberal* de *Curícaveri* para decir que existe un gobierno teocrático liberal que respeta a los “otros” linajes pero controla su mando, es exigente en el cumplimiento de compromisos adquiridos de los advenedizos (o pueblos y tribus conquistados) y quienes deben cumplir con sus obligaciones como advenedizos. El gobierno está regido por la voluntad de los dioses y a esto se le puede llamar teocracia precisamente porque la primera función de los nobles y gente común es “traer leña para quemar de los cues” y con ello “dar de comer a los dioses”, como ya se ha dicho.

Pero no debemos dejar pasar aquella idea del pacto de los dioses con los hombres y hombres con los dioses, es decir que la sociedad no solamente es teocrática sino que la necesidad de existencia es mutua; los dioses también necesitan de los servicios de los hombres. Mutuamente se necesitan y ayudan. Por eso los hombres hacen lo mismo que los dioses y viceversa, esto nos lleva a pensar esta recíproca ayuda para existir, propongo llamarla: “reciprocacia”. Así ni los hombres por sí solos existen ni los dioses tienen sentido en la vida, sino es en la mutua existencia, es ahí donde se encuentra su razón de la vida, la razón del *ser*. Dicho de otro modo, en la visión del hombre no puede haber sólo seres humanos sin sus dioses, del mismo modo los dioses no existen sin la presencia de los hombres. Esta reciprocidad nos lleva a preguntarnos:

⁴⁵⁰ Una práctica común entre los p'urhepecha de hoy es que viven su vida por fiestas, apenas termina una fiesta y ya se están preparando para la que sigue. La vida p'urhepecha se guía por el calendario religioso católico local y regional.

¿Son los dioses los que crean a los hombres a su semejanza? ¿O son los hombres que crean a sus dioses a su semejanza?

La justicia es severa para que no se repitan las prácticas de desobediencia, hay, por así decirlo, una gradación de delitos por ejemplo hasta tres veces se les “perdonaba” cuando incumplían sus deberes y seguramente quedaban amonestados y a la cuarta reincidencia eran castigados severamente con la muerte. Para que esto funcionara es de pensar que había autoridades encargadas de hacer cumplir el mandato.

f. Creencias

Con el apoyo de las *Relaciones Geográficas del siglo XVI* y de la *Relación de Residencia de Michoacán*, ambos elaborados en la segunda mitad del siglo XVI, sabemos de algunas creencias sobre el origen del hombre y la visión del universo. El contenido de estas *Relaciones Geográficas* en ocasiones se va hilando, complementando en otros, y reiterando en más de los casos con lo plasmado en la *Relación de Michoacán*.

Esto dice que efectivamente los nativos le contaron a Alcalá su visión, una comunicación atraída por la necesidad de mantener viva su tradición. Coincido con Juan Carlos Cortés que estas *Relaciones* no han sido aprovechadas suficientemente, aquellos que narraron en los ochenta del siglo XVI ¿son tan sólo recuerdos? Lo narrado en las *Relaciones* son además de recuerdos vivos muy probablemente prácticas que se llevaban a escondidas. Si no fuera así, la otra forma de explicarnos sería aceptando que el contenido de la *Relación de Michoacán* había sido leído, y por tanto conocido su contenido en todas las regiones de donde proviene la información plasmada en las *Relaciones Geográficas*. Esto en la práctica es difícil de sostenerse, primero porque el propósito de elaborar la *Relación de Michoacán* estaba destinado a dar un informe o relación a la Corona Española, por lo que optamos por pensar que la información circulaba no sólo en la mente de los informadores de las *Relaciones Geográficas*... sino que su práctica se realizaba en lugares ocultos. Y las narraciones orales eran del conocimiento de la gente como arte del saber general de mucha gente. Sólo de este modo podemos aceptar la opinión de Corona Núñez cuando habla de que en la información de la *Relaciones Geográficas* pudieron haber participado los hablantes de

p'urhepecha o como estas mismas Relaciones en donde dan pistas de nombres y cargos de los informantes algunos de ellos indígenas.

g. Libro sagrado (¿?)

Por voluntad y decisión expresa o no, los p'urhepecha podrían considerar a la *Relación de Michoacán* como una especie de libro “sagrado” de los antepasados.⁴⁵¹ Todo porque para los antiguos pobladores de Michoacán “la fe p'urhepecha se condensa en la historia del pueblo que, puesto que la vida cotidiana es una vida dedicada a los dioses y gobernada por ellos, es una historia sagrada”,⁴⁵² porque la relación que se manifiesta entre los dioses y humanos es armónica, es decir, los hombres hacen la voluntad de los dioses, por ellos hay que sacrificarse, por ellos hay que vivir la vida. La comunicación entre los dioses y los terrenales es tal que todo gira en torno a la *religiosidad*, es decir, “La historia de los dioses se vuelca en la historia humana por las fiestas y por la vida cotidiana, pues, en la medida en que la administración terrestre es administración celeste, la historia humana es historia sagrada y se la puede recitar ritualmente ya que tiene la validez de una profesión de fe, de un credo histórico”.⁴⁵³

Hasta aquí hemos presentado los elementos de religión, como se observa son todavía aspectos hasta cierto punto aislados porque falta relacionarlos entre unos y otros; entre dioses, los sacerdotes que les sirven, los lugares que se ubican, las ceremonias y ritos que les hacen, las oraciones y plegarias que utilizan para comunicarse con las divinidades etc.

Debido a que no se han podido relacionar los distintos aspectos por donde las investigaciones han transitado es por lo que preferimos llamar “elementos de religión” y con ello evocamos distintos rubros por donde los estudios han concurrido. Ciertamente

⁴⁵¹ Entiendo que es difícil y polémico aceptar que la *Relación de Michoacán* pudiera ser considerada “libro sagrado”. Al igual que los musulmanes están obligados a leer el *Corán* o los católicos leen y usan la *Biblia*. Acotamos aquí el sentido, la *Relación*...es un libro que todo p'urhepecha hablante o con identidad michoacana debe leer para saber el pasado. Sólo en ese sentido se aplica “lo sagrado” por decirlo de otro modo obligado a leer, esto para seguir las ideas de Agustín Jacinto cuando propone en su artículo: “Para una nueva lectura de la *Relación de Michoacán*” en donde plantea que la fuente puede ser interpretada desde adentro.

⁴⁵² Herón Pérez Martínez. “El arte literario...p. 91.

⁴⁵³ *Ibid.* P. 92.

el asunto de los dioses se ha tocado un poco más, sólo que más a los dioses principales y no al conjunto de dioses. Los rubros sobre los lugares y sacerdotes son más avanzados. De las fiestas (como manera de expresar al conjunto de ritos y ceremonias) tampoco se sabe mucho sino es por los estudios de Caso y Beltrán Enríquez. Las implicaciones sobre el tipo de gobierno se conocen menos, pero están puestas en la mesa para ser conocidas y para avanzar tanto en los estudios como en la reflexión, como lo propusieron Seler y Kirchhoff. Aspectos como el calendario de fiestas, que esbozado por Caso y Beltrán Henríquez son avances que hay que tomar en cuenta, no hay más estudios sobre el calendario iniciado por Alfonso Caso. No sabemos mucho sobre la función de los sacerdotes con relación a las fiestas y ritos, no sabemos con precisión la relación de los sacerdotes y sus dioses, tampoco sabemos su función, sólo podemos entender un poco, algunas de las funciones de ciertos dioses. Existía una unidad religiosa en Mesoamérica y entre los p'urhepecha había múltiples dioses, pero desconocemos las implicaciones sociales, políticas y de carácter religioso de la sociedad. Se han recuperado algunas creencias antiguas que esta gente tenía a través de las descripciones del padre Ramírez, pero aspiramos con tener una visión más completa algún día. En donde todos estos elementos se entiendan con relación a otros y podamos contar con una imagen de la vida social y religiosa de los antiguos pobladores, mientras tanto nos adentraremos a la religiosidad o vida socio religiosa.

14. CONCLUSIÓN

Se ha intentado hacer una lectura más a las fuentes escritas en el siglo XVI: *Relación de Michoacán*, *Relaciones Geográficas de Michoacán del siglo XVI* y *Relación de Residencia de Pátzcuaro*. Son fuentes de información colonial “de primera mano” donde se puede rastrear el pasado más inmediato, porque lo que se describió no fue un invento nuevo sino el resultado de una tradición. Aunque debemos reconocer la limitante de la ausencia de códices prehispánicos pero no quiere decir que se desconociera la escritura pictográfica, misma que aún no se estudia en toda su complejidad, es decir, se desconoce el sistema de comunicación prehispánico. Por lo que nos queda interpretar las fuentes escritas con letras logo-fonémicas ya en la época

colonial por civiles y religiosos europeos pero también en caracteres latinos, por manos indígenas.

La información plasmada en las fuentes sobre las prácticas se corrobora a lo largo de la *Relación de Michoacán* por lo que podemos decir que Alcalá dejó noticias sobre religión y religiosidad cuando cita nombres de dioses y los lugares donde se encontraban, ritos y ceremonias que se hacían, nombres de sacerdotes y sus funciones en diferentes momentos. El tópico de religión y religiosidad está dispersa a lo largo de la fuente a pesar de que no conocemos la parte perdida donde Alcalá desarrolló el apartado de los dioses. En medio del torbellino de violencia los sacerdotes nativos aceptaron responder las preguntas que les hizo fray Jerónimo de Alcalá quien compila las narraciones y las traduce dándole un cuerpo a la obra y cediéndoles el crédito a los nativos y asumiéndose “interprete” de los informantes e interlocutores.

En este contexto de destrucción de información recopilada por Alcalá e “inconveniente” a la cristianización, se encuentra el que censuró y destruyó el código michoacano, aunque no sepamos su nombre, función y cargo; mientras que Alcalá buscó conocer la religión prehispánica para poder implementar estrategias para destruirla, pero al hacerlo registró datos que observó y escuchó y quizá no le encontró relación con la idolatría. Si bien el nativo aceptó nuevas autoridades, eso no quiere decir que olvidó todo su pasado. El indígena no quiso abandonar sus antiguas creencias y costumbres de tajo como se nos ha pretendido hacer ver.

La información en las *Relaciones Geográficas de Michoacán...* permite aseverar que cuarenta años (1580) después el *Yrecha* aún era tributado por los pueblos cabecera y pueblos sujetos e indica que las prácticas sobre las creencias estaban en toda la *Yrechaqua* y no solamente en la capital Tzinztuntzan. Es esto lo que nos permite decir que las creencias subsisten soterradamente, la *Residencia de Pátzcuaro* aporta luz sobre la concepción del universo, la creación del hombre, posición de los dioses y en ese contexto las obligaciones de los humanos. Estas informaciones siempre ofrecerán datos para iluminarnos el lado oscuro que desconocemos de esa realidad social.

De este modo vemos como se ha dicho en el tema de religión que no había suficiente información; nosotros a pesar de la ausencia de la primera parte de la *Relación de Michoacán* y a pesar de que en los diccionarios no se registró el nombre de dioses particulares ni de los sacerdotes si reconocieron la existencia de una religión, un dios universal que estaba en el cielo y sus fiestas, por lo que podemos recuperar buena

parte de la información para reconstruir la religiosidad michoacana y con ello comprender aquella unidad religiosa mesoamericana.

CAPÍTULO TRES

AMBERIEQUANI-HAXEQUA (RELIGIOSIDAD) EN EL YRECHAQUA

Mira que es muy liberal Curícaveri, que hace las casas a los suyos, y hace tener alhajas y esclavos y esclavas, y hacer poner en las orejas orejeras de oro, y en los brazos brazaletes de oro, y a la garganta collares de turquesas y plumajes verdes en la cabeza.

*Relación de Michoacán*⁴⁵⁴

“Hablar de la conquista espiritual llevada a cabo por humanistas que con el amor y el ejemplo sometieron a la resistencia india es querer desconocer que es parte del proceso colonial y de represión ideológica que necesariamente es sangrienta en cualquier invasión” **Luis Reyes García**. “**Comentarios sobre la historia india**” (p. 197)

1. INTRODUCCIÓN

Este último capítulo combina, por un lado, las fuentes presentadas en los dos primeros capítulos donde se valoraron y criticaron las fuentes tanto lexicográficas como etnográfica-históricas y, por el otro, recupera la parte que se sabe hasta hoy en día sobre “religión”. El enfoque es -o pretende ser- nativo, pues soy originario de una comunidad, podría decirse que es una mirada desde la lengua p’urhepecha y desde este punto leímos las fuentes. Espero contribuir a las interpretaciones que arrancaron con Seler y Kirchhoff, pues es una lectura donde se da privilegio al idioma e interpretación nativas. Es en algún sentido, un acercamiento a la reconstrucción del texto que propone Jean Merie Le Clézio cuando dice:

“Sólo el profundizar los estudios del texto, y el trabajo de reconstrucción del texto original del *petámuti* en lengua tarasca, permitirán restituir a la *Relación de Michoacán* su integridad y otorgarle su verdadero lugar en el empíreo de las obras de arte universal”.⁴⁵⁵

⁴⁵⁴ *Relación de Michoacán*, p. 373, Edición ColMich. 2000.

⁴⁵⁵ Jean Marie G. Le Clezió. “Universalidad de la *Relación de Michoacán*” *Op. Cit.* p. 119.

Desde la etnolingüística puede darse un análisis, pues se leen las mismas fuentes utilizadas por otros y que da una idea de la sociedad prehispánica. Esta tesis arroja otra imagen a los mismos hechos, pues se buscó saber sobre las prácticas sociales de los p'urhepecha en la época precolombina, por las descripciones hechas en las fuentes podemos leer que se marca la *caxumbequa* como un modo de ser y manifestarse del hombre p'urhepecha.

Caxumbequa encierra varios valores propios de la cultura, es una categoría que expresa múltiples aspectos de “buen vivir” los pobladores precolombinos la vivían plenamente, por eso se mostraba en diferentes ámbitos de la vida social y cultural. Es un modo de ser, de comportarse, de ver la vida y lo que está en su entorno, hombres, animales y plantas, pero, ante todo, es un modo de relacionarse con las divinidades, lo que significa que es una forma de practicar su religiosidad o espiritualidad. Asimismo los dioses guiaban la vida social en todos sus sentidos, era una sociedad teocrática porque la vida social estaba guiada por la voluntad de las fuerzas, de los espíritus. Por ese hecho adquiere un sentido polisémico y afecta las relaciones interpersonales; la *caxumbequa* se vive intensamente, quien la ejerce le da un sentido a su vida. Siendo la vida social y religiosa tan importante para la sociedad p'urhepecha precolombina tuvimos la necesidad de diferenciar “religión” y “religiosidad” apoyándonos con los acercamientos de Félix Báez-Jorge y Simmel.

Se ha dicho ya que los antiguos pobladores de Michoacán fueron profundamente religiosos, pero no se ha dicho en qué consiste dicha religiosidad, aquí explicamos en qué sentido los antiguos pobladores de Michoacán fueron religiosos. Las distintas prácticas sociales estaban regidas por la visión que se tenía de las divinidades. Llegaremos a esto a través de hilvanar cabos sueltos y de observar los datos dispersos a lo largo de las fuentes para darle cierta coherencia. También se ha dicho que la religión p'urhepecha prehispánica, en términos generales, coincide con la religión mesoamericana, aunque debiéramos conocerla mejor y más particularmente, por ahora sólo sabemos que su práctica estaba impregnada en la vida social y política.

Estudios anteriores afirman que existe un Estado Tarasco y un gobierno que es teocrático-militar-judicial y han dejado la idea de que el *Yrecha* es absoluto en sus decisiones, hecho que tratamos de mostrar que no es cierto del todo. Hay un conocimiento más o menos claro de cómo era el Estado, la organización social, es decir

la política pero falta saber un poco más sobre la religión. Lo anterior porque sabemos que dos grandes campos en la que los pueblos se mueven son precisamente la política y la religión. Pero en nuestra perspectiva sobre religiosidad, también cambiarán los sentidos, las prácticas son más colegiadas. Los sentidos y significados de las palabras nativas describen hechos y el matiz que dan al gobierno es bajo el significado de “acompañamiento” esto aplica para la sociedad también. Muestra cómo los humanos se relacionaban con sus divinidades y viceversa como los dioses estaban en comunicación con los humanos. Por eso las relaciones sociales estaban marcadas por su concepción divina, este “acompañamiento” se nota tanto en los nobles como en el común de la gente, lo que refleja aquel convenio entre dioses y humanos. Los pobladores del *Yrechaqua* contaban con elementos para practicar su religiosidad.

Su mundo humano social y político era guiado por la voluntad de los dioses, la vida giraba en torno a traer leña para quemar en los cues como una forma peculiar de dar de comer a los dioses. Quizá lograron una religión natural⁴⁵⁶ donde los personajes más importantes están más comprometidos con las divinidades, y viceversa los dioses están obligados a escuchar las peticiones y dar bienes y beneficios a los hombres y mujeres que lo merecen. Veremos como el compromiso se ve muy bien registrado entre los nobles, por lo que se nos hace fácil pensar que también la gente de la clase común lo hacía. Castigaban a los que incumplían los servicios hacía los dioses y hacia la gente, en todas las culturas y civilizaciones siempre hay una creencia; es parte de una ideología. La ideología lleva a los humanos a ciertas prácticas, fiestas y ceremonias que son en todo caso manifestación de la religiosidad y de la magia.⁴⁵⁷

Varios estudios reconocen que había estratificación social entre los p'urhepecha prehispánicos. Es decir había estratos sociales, sin embargo la *Relación* habla de linajes: *Zacapu hireti*, *uanacase*, *Zizambaniecha*, *Eneani* y de *uacúsecha* o sea sectores de la población que aún no se estudia quizá porque no hay suficiente información o porque no se han desarrollado trabajos como el de Angélica Afanador como veremos en seguida. Todos estos linajes son de *Curícaveri*. Hans Roskamp ha propuesto la idea de que el contenido de la *Relación* fundamentalmente es una de las versiones oficiales del

⁴⁵⁶ Por religión natural se entiende “la que se basa en las relaciones del hombre con la divinidad en la misma naturaleza de las cosas”.

⁴⁵⁷ Henri-Charles, Puech. *Historia de las religiones*. Ed. Siglo XXI, Vol., II. México. 1982.

linaje *uacúsecha*, debido a que se desconocen otras versiones como por ejemplo los de Coringuaró o los de Carapan. Desde luego que dentro de linaje *uacús* había estrato social tales como los gobernantes y gobernados. Son los *uacúsecha* los que dominaban antes de la llegada de los españoles y ya cuando estaban aquí son lo que tenían el contacto con los castellanos, consecuentemente en el momento de la elaboración del texto de la *Relación*. Veremos que la posibilidad de que otros linajes hayan participado aunque sea indirectamente no es tan aventurada. Angélica Afanador⁴⁵⁸ mostrará cómo la lámina que registra el árbol genealógico fue elaborada por un grupo de los líderes *Uanacace*. De otros linajes nada sabemos si participaron o no, intuyo que los nobles no pueden tener unos dioses y la clase gobernada otros dioses distintos. Es inconcebible que los *uacúsecha*, en tanto que nobles, practiquen sus ritos y ceremonias distintos a los que practica la gente común. No es descabellada la idea de que los otros linajes también tuvieran su propios estratos, por eso buscaban alianzas a través de los matrimonios para tener el “aire” de ser parte de los *uacusecha*. Los distintos linajes tributaban y obedecían al *Yrecha* a cambio de compartir el espacio geográfico y los recursos naturales. El *Yrecha* exigía ser obedecido pero a cambio le daba la oportunidad de cohabitar su territorio, si esto no ocurriera así no habría ninguna posibilidad de lograr la organización social teocrática que se tuvo y mucho menos lograría la práctica de escuchar a los más viejos: los *acha*, nobles que eran escuchados y obedecidos en sus mandatos. Veremos que lo que hacen y dicen o dejan de hacer los nobles también lo hacen y dicen, al igual que los miembros de la clase baja. La obediencia era plenitud. Visto así, la idea de que la versión de la *Relación* es casi exclusiva de los *uacúsecha* adquiere un nuevo matiz.

Se había desarrollado la idea de un Estado tarasco y dentro de este gobierno eran los sacerdotes quienes estaban responsabilizados de llevar a cabo las acciones, porque había los que obedecían el mandato. Se antoja pensar que las prácticas de ceremonias, ritos y fiestas con las que se relacionaban con las divinidades son las mismas que reconocen tanto los nobles como a los de la clase común, no podría ser de otro modo. Esto tiene sentido si consideramos que el principio de organización y gobierno está el darle servicio y comida a los dioses. Comprenderemos cómo esa, la lista de oficios y

⁴⁵⁸ Angélica Jimena Afanador Pujol. *The Politics of Ethnicity: Re-imagining Indigenous Identities in The Sixteenth-Century Relación de Michoacán (1539-1541)*. A dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree Doctor of Philosophy in art History. University of California, Los Angeles. 2009.

oficiales *-diputados-* dice la *Relación*, estaban al servicio de los dioses, pues los productos elaborados y bienes acumulados y almacenados estaban para darles ofrenda a los dioses y se utilizaban en los días de fiesta. Distinguiremos dos tipos de mayordomos o diputados en los oficios. Había los que se ocupaban de producir los bienes, a ellos los identificamos como los *vricha* (los hacedores). Y aquellos que se ocupaban de almacenar y administrar los productos eran los *vándaricha* (acumuladores). Ambos trabajan tanto para los dioses como para los nobles. Los gobernantes trabajan para los dioses y también para los súbditos, esto significa que tanto los nobles como los distintos trabajadores tenían una misma visión, y si se quiere, una idea de vida social y religiosa para poder producir bienes y servicios.

El presente estudio es sobre “religiosidad” trata de la práctica de la religiosidad de hombres, mujeres, gobernantes y gobernados del *Yrechaqua* en la época prehispánica. Miraremos que en la religión p’urhepecha antigua hay una concepción de la naturaleza y de la divinidad, que había dos mandamientos máximos. Comprenderemos como la etnocategoría de *caxumbequa* era la aspiración de vida, del hombre ante sus dioses y sus semejantes para vivir una vida plena.

Aunque los religiosos europeos (autores de fuentes etnográficas) negaron que los antepasados tuvieran virtudes, pues para los hispanos los pobladores del *Yrechaqua* no tenían *ambaquequa*, *caxumbequa*, *cuiripuequa*, sino borracheras, paganismo e idolatría. Veremos como esa negación de virtudes contradice a las descripciones que ellos mismos realizaron, registraron por ejemplo, una vida social y religiosa coherente y clara de cómo practicaban esas virtudes y valores para con sus semejantes y con sus divinidades. Una de esas virtudes es nada menos que, la liberalidad del Dios principal y que se impregna en los nobles y, por ende, en la gente del pueblo. En lengua p’urhepecha es la *caxumbequa*.

Caxumbequa es un modo de ser, de comportamiento del ser humano primeramente ante los dioses y luego ante los humanos. La religiosidad es sólo una parte de *caxumbequa*, pues este concepto encierra un conjunto de elementos polisémicos, por tanto, es arriesgado traducirlo a un sólo concepto en castellano. Agustín Jacinto dice que es el alma de la cultura p’urhepecha y los vocabularios michoacanos ayudan para descubrir que su característica polisémica. Y para

comprender la *caxumbequa* en aquella época utilizamos aquí las voces p'urhepecha registradas en los Vocabularios y diccionarios del siglo XVI.

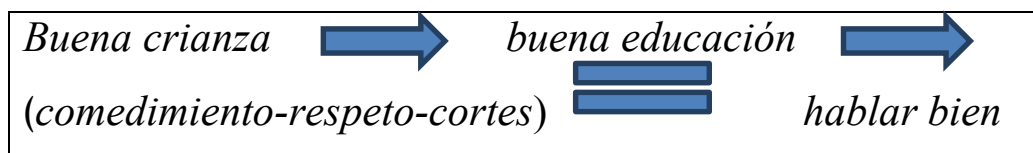
Comprenderemos cual es el mecanismo de comunicación que los dioses tienen hacia los humanos y cuáles son los mecanismos de comunicación de los humanos con las divinidades. Esto es comprensible más o menos, pero cuando reflexionamos sobre las relaciones del hombre-hombre, esperábamos encontrar prácticas sociales acordes a la cultura propia y nos dimos cuenta que la religiosidad está muy ligada a la *caxumbequa* como práctica cotidiana. Actuaban para quedar bien con sus divinidades y para satisfacer a los nobles, en las actuaciones y discursos de los nobles siempre estaba en su boca los dioses. En el nombre de ellos se regían las acciones, “que sea lo que ellos quieran”. Los estudios anteriores no dan cuenta de ello porque ciertamente la categoría misma de *caxumbequa* no está plasmada en las fuentes etnohistóricas, sino que sobresale y se lee entre líneas en las descripciones de las fuentes. Pero esas descripciones de las formas de comportarse del individuo ante la sociedad son las características de la *caxumbequa*. Lo que vemos en las fuentes etnohistóricas son conductas socialmente aceptadas y vigorosamente mostradas, estas descripciones pueden ser corroboradas en los Vocabularios para conocer las formas de expresar la *caxumbequa*.

La *caxumbequa* surgió de la necesidad de contar con el apoyo de los dioses, como una manera de establecer el bienestar en la comunidad, que los religiosos hispanos no ven y en consecuencia no explicitaron el carácter *caxumbe* de la sociedad, pero en sus descripciones dan suficientes elementos para decir que *caxumbequa* se practicaba en todo momento. Manifestados como costumbres.

Los antiguos pobladores de Michoacán forjaron la constitución de un tipo de hombre que tuviera la capacidad humana de servir, en primer lugar, a los dioses; por ellos luchaban, por ellos trabajaban, por ellos la vida tenía sentido, por ellos hacían sus guerras, en su nombre sacrificaban a los esclavos. La *caxumbequa* se daba en la familia, por los miembros de los padres, ellos eran responsables en la formación humana de sus hijos. Por eso se dice que había una buena crianza, y en consecuencia una educación o formación humana, donde el resultado era un buen comedimiento, respeto y cortesía en todo momento. Esta crianza y formación humana se reflejaba en el hablar de la gente y los menores mostraban haber sido entrenados en estos valores, es esto lo que en lengua

p'urhepecha llamaron *caxumbequa*. La denotación de *caxumbequa* se muestra en el esquema, en ella refleja lo que entendemos por *caxumbequa* en aquel tiempo.

Por ahora dejamos el siguiente cuadro un resumen apretado de lo que se entiende por *caxumbequa*.



Por eso cuando tratamos de comprender el carácter del hombre lo hacemos a partir de los estudios anteriores donde se afirma que el pueblo p'urhepecha en tiempos precolombinos era profundamente religioso, pero no se había explicitado en qué sentido eran religiosos. Es esta la parte que intentamos dilucidar, buscamos responder a las preguntas. ¿Cuáles eran las prácticas y los comportamientos de los pobladores del *Yrechequa* para relacionarse con los dioses? ¿En qué ámbitos de la vida se observan con mayor nitidez? Valga una aclaración, no es intención abordar tópicos teológicos ni filosóficos, en principio porque no es nuestro propósito y además porque aún no hay una claridad sobre que es la religión p'urhepecha prehispánica.

Presentaremos las características del dios *Curícaveri* y su carácter "liberal". Veremos cómo esta característica se impregna en el *Yrecha* o sea, el *Yrecha* recibe de su dios principal *Curícaveri* las virtudes de "liberalidad" y las aplican en la sociedad a través del *parandi*. Entenderemos cómo mediante el *parandi* se comunica con sus divinidades.

2. AMBERIEQUANI-HAXEQUA O RELIGIOSIDAD

Para entender que es la religiosidad es necesario caracterizarla y diferenciarla de religión por un lado y por otro lado religiosidad con espiritualidad ambos tienen niveles de atención. La diferencia entre religiosidad y religión al parecer es un tanto difícil pero no imposible. Depende del enfoque que se quiera ver; desde la perspectiva de alguna religión o desde el libre pensamiento. De este modo puede entenderse religiosidad. Y se

puede comprender la diferencia con religión. Para diferenciar religiosidad con espiritualidad hay una línea delgada que los separa.

Pero antes de continuar vale la pena intentar comprender cómo se podría expresar estos conceptos en la lengua nativa de Michoacán. El *Diccionario de la lengua de Michoacán* registra las siguientes palabras: *Amberiequa* para expresar religión⁴⁵⁹ estas expresiones dan pie a pensar que entre los antiguos pobladores existía una religión, al menos una forma de expresarla aunque como se ha dicho en el capítulo segundo en el sentido de que tenemos varios elementos que componen la religión, eso llevó a los misioneros europeos reconocer la existencia de una religión diferente a la de ellos. Para expresar religiosidad proponemos *Amberiequani*.⁴⁶⁰

El concepto espíritu se utilizó en el diccionario la misma palabra espíritu, pero podemos aprovechar el concepto “*Tzipekua* vida, contento, rreguzijo, alegría⁴⁶¹ para utilizarla para espíritu. Y para espiritualidad *Tzipirpirieni-haxequa* Espiritual cosa ahora con la propuesta de re-semantizar espiritualidad.⁴⁶² Sobre este asunto regresamos más adelante. Por lo pronto solo nos ocuparemos del posible origen del concepto Amberi. ¿A qué nos remite *amberi*? Da idea de: *ambe*, *ambema* “de algo”, *amba* “de algo bueno”.

Jorge Baez ha estudiado la religiosidad en las culturas nativas comienza con la noción de lo sagrado en la cosmovisión mesoamericana.⁴⁶³ Define religiosidad como: “la práctica y esmero en cumplir las obligaciones religiosas”.⁴⁶⁴ En el prólogo de *Los*

⁴⁵⁹ Otros registros son: **Religion**. Amberiequa. **Religiosamente**. Amberien hambarini. **Religioso**. Amberi Dioseo handi. DG. p. 634

⁴⁶⁰ En las entradas P'urhepecha-español: **Amberi**, **missa arinsti**. Saçerdocte, o rreligioso. **Amberi echani vmbataxahuani**. } Tener a cargo personas **Amberi echani vmbaçuzhuani**. } ecclesiasticas. **Amberiequa**. Abadia, o rreligion. **Amberiequa veczcuni, vandazcuni**. Hordenar el saçerdoçio. **Amberi vhpenni, amberi erahpenni**. Hazerlos saçerdoctes. **Amberi en has**. Como saçerdote. **Amberieratani**. Tenerlo por saçerdote. D.G. p. 19.

⁴⁶¹ *Diccionario Grande* p. 852.

⁴⁶² **Espiritual soplo, o anhelito**. Hiretaqua. **Espiritual cosa**. Spirituequa, espíritu enhaxequa. **Espiritualmente**. Espiritu enhaxeparini. DG. p. 338

⁴⁶³ Félix Báez-Jorge. *En torno a la noción de lo sagrado en la cosmovisión mesoamericana*. Instituto de Investigaciones Histórico-sociales. Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver, México. 2008. Cuaderno de trabajo.

⁴⁶⁴ *Idibem* p. 1

*oficios de las diosas*⁴⁶⁵ Johanna Broda manifiesta que “existen pocas investigaciones de historia y antropología acerca de las reinterpretaciones simbólicas del cristianismo y la religión católica popular desde la perspectiva de los grupos étnicos de México y su dinámica transformación a través de los siglos de colonización.”⁴⁶⁶ A Baez en su infancia siendo acólito le surge la pregunta ¿“Porqué podrían existir tantas vírgenes siendo a la vez una”?⁴⁶⁷ Este autor reconoce que “las cosmovisiones semejan galaxias ideológicas que apenas empiezan a conocerse”.⁴⁶⁸ En otra obra estudia “el complejo y convulso quehacer evangelizador, estrategia dominante fundada ‘en la destrucción de las imágenes del *otro* (...) y la imposición de un orden visual nuevo’ (...) “El *modus operandi* de la Teología Colonial, la satanización de los dioses indígenas, así como las claves de las interpretaciones simbólicas”.⁴⁶⁹ En las obras de Báez-Jorge vemos las relaciones, cómo llega, entra, se combinan e interpretan las religiones indígenas nativas y se fusionan, dándose el sincretismo y en ocasiones un encimamiento del catolicismo hacia las religiones indígenas y cómo éstas se manifiestan en la vida cotidiana. Por lo que estos temas se enmarcan en el concepto *Tradiciones religiosas indígenas coloniales* y no a *Tradiciones religiosas mesoamericanas* como se anuncia. Ambos conceptos son planteados con mucha claridad por López Austin.

Cuando los estudios sobre religiosidad parten de la óptica de alguna religión el entendimiento y la comprensión sobre la religiosidad casi siempre se matiza y se ubica como una cuestión de clase baja, de pobres, prácticas de rito y ceremonias que no necesariamente concuerdan con los cánones de la jerarquía en el poder. La jerarquía o sea los que ostentan el poder sienten que tienen la verdad y busca a toda costa de mostrarse benévolos para tomar en cuenta dichas prácticas y, a su vez, ser más flexibles para no perder el control: es cuando los sacerdotes se hacen presentes en ritos y ceremonias donde no son invitados. Un ejemplo de este esfuerzo lo vemos en el trabajo de Juan José Lyndon McHugh quien busca dar lugar a la religiosidad popular dentro de la iglesia católica, analiza las Conferencias de Madrid y la Aparecida para decir que la “... la reflexión teológica sobre la religiosidad popular ha pasado por un proceso de

⁴⁶⁵ Félix Báez- Jorge. *Los oficios de las diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)* Universidad Veracruzana. Xalapa, Ver, México. 2000.

⁴⁶⁶ Johanna Broda. Prólogo a Félix Báez-Jorge. *Los oficios de las diosas. Op. Cit.* p. 20.

⁴⁶⁷ Félix Báez-Jorge. *Los oficios de las diosas. Op. Cit.* p. 30.

⁴⁶⁸ Félix Báez-Jorge. *Los oficios de las diosas. Op. Cit.* p. 32

⁴⁶⁹ Félix Báez-Jorge. *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares.* Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver. México. 2013. Prologo de Luis Millones. p. 27

crecimiento, y Aparecida muestra sus frutos de esos años de reflexión y experiencia. (...) Aparecida insiste mucho más sobre aspectos positivos de estas expresiones de fe popular, que los mismos obispos experimentaron en carne propia durante la Conferencia. (...) Aparecida muestran la creciente madurez de reflexión sobre las formas culturales de fe que se expresan en la religiosidad popular”.⁴⁷⁰ Es decir está en proceso de reconocer la religiosidad.

Desde el libre pensamiento la religiosidad se entiende como una manifestación humana e individual, una forma de pensamiento y relación con los demás seres humanos y la misma naturaleza entonces no tiene sentido poner o etiquetarla con el calificativo de “popular” esta práctica viene en el caso cuando la religiosidad se analiza desde una religión y sólo en esos casos se habla y se pone el apellido de “popular”.

Los datos que las fuentes lexicográficas dan no ayudan mucho porque el concepto *Amberiequa* religión y *Tucupacha* Dios, *curiti* sacerdotes pertenecen a arcaísmos que en el habla actual difícilmente se entendería. Pero sirven para darnos cuenta que los antiguos pobladores de Michoacán tenían sus propias formas de entender a las cuestiones divinas desde antes de la conquista española.

Podemos reconocer que había todo un sistema de pensamiento tanto en la clase noble como en la clase común, que los oficios estaban destinados para preparar los **enseres** para la fiesta de los dioses. Que los ritos y ceremonias que hacían los nobles también lo hacía el estrato común. Que los nobles siempre hablaban lo hacían en nombre de los dioses, de manera que muchas de las prácticas de la vida cotidiana estaban regidas por la voluntad de los dioses. Que había una especie de acuerdo de mutua necesidad y apoyo, es decir, que los dioses ocupaban de los humanos para ser atendidos y se les dieran de comer, y a su vez los humanos necesitan de los dioses para tener un cierto control de la política y tenían la obligación de dar el sacrificio a través de *parandi*. Por todo lo anterior entendemos por religiosidad el conjunto de idea y pensamiento individual y colectivo que sirven para relacionarse con la naturaleza que les rodea, seres sobrenaturales y divinidades. Lo anterior hace que las cosas adquiera un ente anímico. Pero al mismo tiempo hay una serie de actos, mensajes prácticas que

⁴⁷⁰ Juan José Lyndon McHugh. OSA 74. Cuestiones teológicas. Vol. 35.No. 83 (2008) http://www.inculcación.net/phocadownload/autores_invitados/

hacen que los *uacusecha*, linaje que escribe las fuentes, haya un control de los nobles hacia el estrato. Eso no quita que la élite o nobleza no practicara las mismas creencias, ceremonias y ritos, esto hace que se reconozca una religión, pero estamos conscientes de que mientras no podamos hilvanar los elementos de religión que están sueltos no podemos plantear o pretender que este estudio comprenda el tema religión en su conjunto y con todas sus complejidades.

Si bien buscar la diferencia o relación entre religiosidad y religión es complicada eso no indica que sea imposible. La religiosidad está relacionada con religión y ésta con aquella; de modo que aquella primera impresión difícil de caracterizar es casi nula. Aquella idea de que la religiosidad no existe sin religión no es cierta. La religiosidad existe, aún cuando no comprendamos en su totalidad a la religión, en cambio la religión no se da sin religiosidad. Y en ese sentido la línea que los separa ya no es tenue. Por la índole de nuestro estudio debemos intentar una mejor claridad en su diferencia pero también la forma como se entrelazan ambos conceptos.

Todos los seres humanos en cualquier tiempo y en cualquier espacio, de cualquier cultura tienen, por su misma condición humana, una religiosidad, es decir una manera de pensar y comportarse en la vida ante la naturaleza, ante sus semejantes y ante sus divinidades, es una necesidad primaria de todos los seres humanos de creer en un ser, ente o fuerza superior que pueda hacer posible todo lo que para el hombre, por su misma naturaleza, le es imposible hacer. Es una proyección consciente y subconsciente de un súper yo. Para el hombre es un imperativo necesario creer en un ser superior para depositar sus esperanzas, darle sentido a su vida, encontrar las respuestas que su inteligencia no puede proporcionarle, sentirse acompañado, saber que lo inalcanzable para él, es posible a través de ese ser, ente o fuerza. La religiosidad es una característica del hombre y ninguna persona, por muy ateo que ostente ser, está abstraído de esta.

Distinto es la religión que es un producto cultural, es la institucionalización de religiosidades que tiene normas, reglas, preceptos, castigos ante la desobediencia, hay jerarquías, intereses de por medio, etc., es un invento del hombre, en un principio tal vez con el noble fin de agrupar las religiosidades de los hombres en un sólo o varios dioses compartidos, es decir, agrupar las religiosidades por credos, sin embargo, la religión se ha ido degenerando y se ha convertido en un instrumento de control del hombre por el hombre, sinónimo de manipulación, dominación y abuso del poder. Para el libre pensamiento, “la religiosidad de un individuo es asunto privado, mientras que la

religión como forma institucional puede ser objeto de discusión entre seguidores de la misma religión, o de distintas religiones o por parte de los ateos”.⁴⁷¹

¿Cuál es la diferencia entre religiosidad y espiritualidad? La distinción entre estas dos es que la religiosidad se puede dividir en: *religiosidad* y *religiosidad popular*, dependiendo del enfoque del análisis que se haga. Vemos que cuando el análisis viene de un enfoque religioso surge el calificativo “popular”. Sólo los estudios realizados por religiosos surge lo “popular” como para darle un espacio pero que no necesariamente coincide con los cánones de la iglesia, o sea, ellos -la jeraquía- no llevan a cabo dichas prácticas y en ocasiones no siquiera están de acuerdo, pero no pueden ignorarla. Cuando la religiosidad no adquiere el calificativo “popular” se abre el análisis en los libres pensadores. Por tanto, la diferencia si la religiosidad se divide en “popular” y simplemente religiosidad a secas, por su parte la espiritualidad es indivisible. Me pregunto. ¿Puede haber una *espiritualidad* y otra *espiritualidad “popular”*? Pienso que eso es imposible. La espiritualidad es una en el mismo enfoque semántico de *religiosidad* a secas. De modo que hombres, mujeres, niños, niñas, jerarquía en el poder, gente de la clase baja, creyentes o no por más ateo que se considere ejerce una *espiritualidad*. En este sentido podemos utilizarlo como sinónimo de religiosidad, pero religiosidad sin el calificativo de popular.

Los libre pensadores o estudios desde las ciencias cognitivas se han llevado a cabo con la intención de comprender lo que ocurre en la mente humana, estos afirman que los humanos tenemos “una tremenda capacidad para impregnar, incluso a los objetos inanimados, de creencias, deseos, emociones y conciencia. Esta capacidad, (...) estaría en el núcleo de muchas de las creencias religiosas.”⁴⁷²

El Sociólogo Simmel (1858-1918) sigue las mismas ideas, distingue “religiosidad” de “religión” y sostiene que “no es la religión la que crea la religiosidad, sino la religiosidad la que crea la religión”.⁴⁷³ La base es que “se puede observar en los seres humanos una ‘determinada disposición de ánimo interior’, un estado en que la persona encuentra una orientación religiosa, es decir, una religiosidad que es precondition para el encuentro con la divinidad. La religión, en cambio, es un producto

⁴⁷¹ <http://www.elnuevodiario.com.ni/opinion/304849-religion-religiosidad>

⁴⁷² http://www.tendencias21.net/La-religiosidad-humana-hunde-sus-raices-en-nuestras-habilidades-cognitivas_a3817.html

⁴⁷³ Roberto Cipriani. “Religiosidad y religión en Simmel (1858-1918)” en: *Manual de sociología de la religión*. Siglo XVI. Argentina. 2004 p. 125.

cultural creado mediante una larga frecuentación interpersonal y de experiencias interactivas múltiples”.⁴⁷⁴ La religiosidad según Simmel, son aquellas prácticas, ritos, ceremonias y fiestas que los pueblos y las civilizaciones llevan a cabo independientemente de que sean reconocidas por las estructuras de las iglesias. En ocasiones estas prácticas pueden chocar con las doctrinas y dogmas de las instituciones. Esa complejidad de separar entre prácticas, creencias, ritos, ceremonias, que son resultado de acciones de lo que la gente concibe como la cosa “sagrada”, es decir, con aquellos aspectos que está en la mente de las personas que en su conjunto integran una sociedad dada con las creencias o las formas de entender y concebir a sus divinidades, o las formas como logran dar una explicación más coherente y racional dentro del contexto histórico y cultural.

Lo que se sabe de religiosidad/espiritualidad p’urhepecha es por asociación a los estudios que sobre religión se ha llevado a cabo y se sobrentiende que es la sociedad en su conjunto tanto nobles como gente común, los que tienen ese pensamiento y esa relación son las divinidades. En el capítulo anterior vimos claramente que el ejercicio de honrar a *Curícaveri* y a otros dioses no sólo se practicaba en la capital Tzintzuntzan sino en otras partes de Michoacán. Sabemos que hay un politeísmo y en la *Relación de Residencia de Pátzcuaro* recuperamos la preocupación por explicarse la creación del *parhaquahpeni* universo, y la creación del hombre. La creencia de que existe un ser gigantesco que con sus brazos extendidos haciendo una cruz sostiene al *parhaquahpeni* y/o *Cuerahuaperi* “universo”, por su boca hacia el poniente se come al Sol viejo y vuelve a parirlo al día siguiente cuando aparece por el oriente y es el Sol joven. La presencia de la pareja divina *Tucupacha/curícaveri* y *Cuerauahperi* hacen que haya vida en la tierra. Todos son aspectos que están ligados con las prácticas culturales de los antepasados. Siguiendo a Simmel podemos decir que son actos y actitudes más personales que guían a los pobladores, pero esas actitudes son, a la vez, construcción social a la que sienten tener pertenencia, es decir, a sus gobernantes.

Los diccionarios definen religiosidad como: “Fiel observancia de las obligaciones religiosas”.⁴⁷⁵ Por lo que podemos entender por *religiosidad* el conjunto de creencias, acciones y prácticas para relacionarse con las divinidades. Es la

⁴⁷⁴ *Ibidem*.

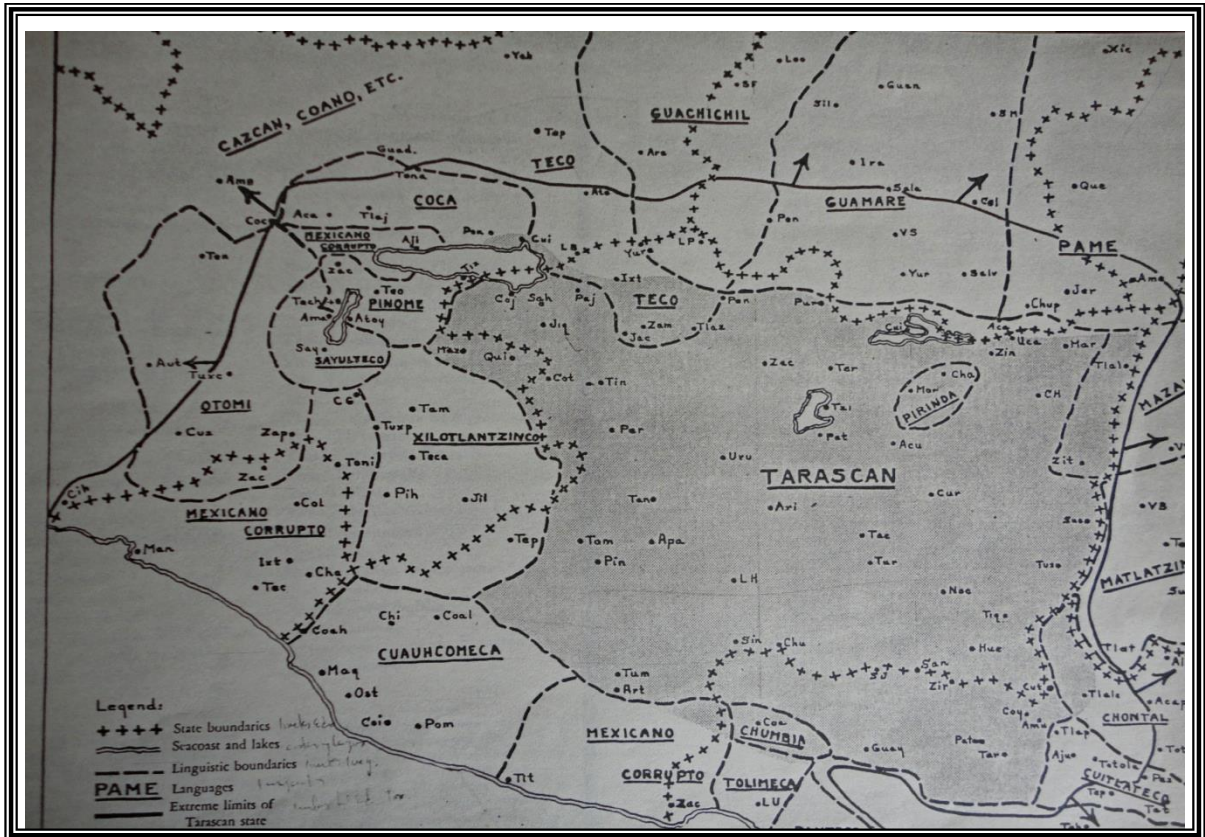
⁴⁷⁵ *Diccionario Usual de la Lengua Española*. Larousse editorial, España. 1998. p. 1500.

manifestación humana destinada a satisfacer a los dioses, es la aceptación de la voluntad divina y de las obligaciones para cumplirla. Es un comportamiento social y religiosamente aceptado, además del conductor de la relación hombre-naturaleza, hombre-hombre. Es ante todo una práctica religiosa.

Esa religiosidad ocurre en un espacio físico que aquí hemos llamado *Yrechaqua*; éste es un espacio geográfico e histórico donde gobernaron los pobladores del Michoacán antiguo,⁴⁷⁶ en donde todo giraba en torno al *Yrecha*. Territorio en el que poblaron los múltiples linajes y culturas integrantes del *Yrechaqua*, históricamente es un espacio específico según el mapa de Brand⁴⁷⁷ quien reconstruye la geografía etnolingüística donde se reflejan los lugares por donde dominaban los grupos que cohabitaron el espacio. Nos damos cuenta que los pobladores del *Yrechequa* eran varios linajes y grupos lingüísticos que compartían un mismo espacio geográfico. En ocasiones, según las *Relaciones Geográficas* en una misma localidad los otomíes, nahuas y tarascos, en más de la veces predominando una de la lenguas, practicando sus costumbres propias y en otras ocasiones en convivencia entre hablantes bilingües, trilingües etcétera, en una sola población, pero todos obedecían al *Yrecha* y a él entregaban sus tributos a cambio de que les permitiera estar en interrelación.

⁴⁷⁶ En la Radio XEPUR dicen algunas locutoras *Yretsekua* y se refieren a la geografía humana o asentamientos actuales. Podemos decir a partir de esto que se *Yrechequa* o *Iretsekua* se refiere al purepechero o territorialidad.

⁴⁷⁷ Donald D. Brand. "Bosquejo de la Geografía y antropología de la Región Tarasca" en: Anales del Museo Michoacano. No. 5, 2da época, Morelia, Mich., México. 1952. Brand, Donald D. "*An Historical Skelch of Geography and anthropogy in the Tarascan Region*: parte No. 1 *New Mexico Antropologist*. Vols VI, VII, No. 8 (april-May-June, 1943) 37-108.



“Aunque muchos de los datos son de la segunda mitad del siglo XVI, el mapa intenta describir las distribuciones lingüísticas tal como fueron en tiempos de la conquista española”⁴⁷⁸ (mapa tomado de Brand, Donald D. *Bosquejo de la geografía y la antropología en la región tarasca*).

En el gobierno del *Yrecha* del Michoacán prehispánico, los nobles del Estado Tarasco mantenían, forzado o no, cierta convivencia intergrupal entre diversos grupos lingüísticos y linajes diversos del reconocimiento del *Yrecha* a quien tributaban. Estaban quizá representados en la casa real, al *Yrecha* lo reconocían como jefe máximo por eso se le tributaba y le obedecían. Benedict Warren opina que la geografía era más o menos la misma que el actual Estado de Michoacán. Claudia Espejel⁴⁷⁹ también en sus recientes indagaciones por comprender la diferencia entre señorío antiguo y la provincia de Michoacán llega a las mismas conclusiones. De ahí que hemos preferido utilizar el concepto *Yrechaqua/Yrechequa* por acomodarse tanto geográfica como históricamente.

⁴⁷⁸ Donald D. Brand. “Bosquejo de la Geografía y antropología... *Op. Cit.* p. 81.

⁴⁷⁹ Claudia Espejel. “Gobierno y Sociedad en la Provincia de Michoacán durante el siglo XVI” Ponencia presentada en: Coloquio. *Cultura y Arte de Gobernar*. El Colegio de Michoacán. COECYT Michoacán. 16 y 17 de junio 2011. Zamora, Mich.,

Por los datos registrados en las *Relaciones Geográficas del Siglo XVI* sabemos de la geografía del *Yrechequa*. Ante esto, el concepto *Yrechaqua* (también se registra *Yrechequa*) nos sirve muy bien sobre todo porque no excluye a los demás linajes y pueblos culturalmente diferentes. Lo que sigue es la forma como los dioses se comunican con los humanos.

3. RELACIONES:

A. RELACIÓN DIOS-HOMBRE

a. *Del concepto de dios universal: Tucupacha al dios principal Curicaveri*

Tucupacha es el nombre genérico para referirse a la divinidad de los antiguos pobladores del *Yrechaqua*. Este *Tucupacha* no alude a ningún dios en específico sino lo divino en sí, como una acepción general. Dos testimonios de su uso aparecen en la fuente: en las *Relaciones Geográficas de Michoacán* y en el *Vocabulario de la Lengua de Michoacán* y el *Diccionario Grande...* En la *Relaciones* vemos:

[...] [El Yrecha] Su rrey les tenía apercebido y mando que oyesen a los sacerdotes de su dios Tucupacha porque cuando les hablava y predicava estava dentro dellos su dios [...] deste su dios Tucupacha dijo que a este tenían por dios unibersal y que era hazedor de todas las cosas y que el dava la vida y la muerte, quel dava los temporales, y a éste llamavan en sus necesidades y tribulaciones; y cuando esto hazía miraban hazia el cielo entendiendo que allí estava”.⁴⁸⁰

Gilberti registra en el *Vocabulario de la Lengua de Michoacán* esta misma acepción *Tucupacha* Dios.⁴⁸¹ (T-E). Diuina cosa o espiritual [sic]. *tucupachaequa*. Diuinamente *tucupachaequa himbo*. Diuinidad. *tucupachaequa* [sic-*tucupachaequa*]. vel. diosequa. (E-T) P. 90. *Tucupacha*. Dios. Por su parte el *Diccionario Grande...* registra: *Tucupachaequa*, Diosequa. Diuinidad. *Tucupachaequa himbo*, *Diosequa*

⁴⁸⁰ Sánchez, et al. *Relaciones Geográficas de Michoacán* p. 181. Patricia Beltrán la menciona en su tesis *Cosmovisión y Rituales de los Antiguos Tarascos*. Pp. 231 y 232 y Moisés Franco la menciona cuando se refiere a la “autoridad en el ámbito divino” y refiere que la relación humana con los dioses se da mediante el “servicio”. Pp. 30, 31.

⁴⁸¹ Maturino Gilberti en su *Vocabulario de la Lengua de Michoacán* P. 84 (T-E). (E-T) P. 90.

himbo. En la diinidad. *Tucupachaequaeni*, Diosequaeni. Ser cosa diuina Seras adiuina. *Tucupacha arini*. Llamarle dios. *Tucupacha eratani*. Tenerle por dios.⁴⁸²

Por ende las características de *Tucupacha* son: es un ente divino, es Dios; pero es un Dios universal, hacedor de todas las cosas, que da la vida y muerte, da temporales, es llamado en las necesidades y tribulaciones, este es el dios en abstracto que estaba en el cielo. Sobre *Tucupacha* nos aventuramos a plantear un posible significado, sépase que lo hacemos con el afán de abrir la discusión, he aquí algunas posibilidades: Podría venir de *Tucupu* [*thucupu*] “zancudo”, *acha* “señor sancudo” pero nada sabemos sobre el papel del zancudo en el pensamiento nativo. Podría venir de *Tupu* “ombligo” si eliminamos el *-cu* intermedio. El ombligo como centro del universo y de la persona humana pero desconocemos prácticas divinas y humanas asociadas. Pero ¿cómo explicar la supresión de *-cu*? Finalmente podría venir de *Tucuru*, “lechuza”.⁴⁸³ El sufijo *-pu* es terminación de sustantivos como en *apopu*, *wawapu*, *tiarapu*, etcétera. Lo que nos ayuda a decir que posiblemente fue en su versión más antigua un *tucupu* lo que ahora es *tucuru*; *acha* es el máximo honor que se le da a los más primeros. De aquí que *Tucu + pu + acha* significaría “señor o amo de la noche”. La lechuza está asociada a la noche, que es cuando se hacen presentes y en el pensamiento indígena existe el tercer nivel del universo que es el inframundo, la obscuridad, la noche.

Luego tenemos a los Dioses por sus nombres, en este caso *Curícaveri* que como ya se ha dicho representa al Sol. Este ya no es genérico sino que representa a algo más real, da calor, vida y todo lo ya dicho antes; los hombres lo pueden ver, por eso hemos combinado *Tucupacha/curícaveri* para referirnos al ente masculino/femenino que envía la energía a *Cuerauahperi*, quien es madre de todos los dioses. En este caso de los dioses terrestres, si consideramos que todas las cosas, plantas, astros tienen una entidad anímica o sea tienen energías, poderes, fuerzas, a esto se le designa como dios. Los que están más relacionados con la vida humana.

Habremos de tomar en cuenta que existe una dualidad: frío-caliente, muerte-vida, día-noche en el México prehispánico. Si este fuera el caso podría pensarse que se opone a *Curícaveri* que representa al Sol y que representa la obscuridad: *Tucupu* como

⁴⁸² *Diccionario Grande en Lengua de Michoacán* p. 661.

⁴⁸³ *Tucuru*. Lechuza. DG. 660.

obscuridad y *Curicaveri* como claridad se presentan como interdependientes, como complemento del uno hacia el otro y viceversa. Por lo que opino que es más probable que venga de *Tucuru*. *Acha* es un grado máximo entre las personas que acompañan al *Yrecha* en el palacio real, pero no es cualquier señor sino a quien le tienen reverencia. Es posible que la palabra aún más antigua haya sido *tucupu-acha*, pero quedó registrado *tucupacha*.

Otra connotación es la siguiente: Una hierba tenía el mismo nombre: *Tucupacha xaqua* que es “*Yerua mora*”⁴⁸⁴ probablemente curaba muchas enfermedades, pero los especialistas no nos aclaran los usos y la posible relación con la divinidad y la hierba mora. También puede ser que los recuerdos de los jóvenes en tacuro (*Tukuru*) –entre ellos Gilberto Jerónimo- decían en su infancia ¡¡Tuucupaaachaaaa!! casi al instante cuando la veían y acariciaban.⁴⁸⁵ Como diciendo ¡ah dios!

b. *Curicaveri*

Ya hemos dicho que *tucupacha* se refiere a la divinidad, al concepto de dios genérico, no refiere a ninguno en especial, de ahí que el Dios más importante para los pobladores del *Yechaqua* es *Curicaveri*, mismo que podemos llamarle *Tucupacha-curicaveri*. Sobre el nombre de *Curicaveri* se han dado muchas interpretaciones, incluyendo la mía, pero a la luz de la palabra y para uso práctico propongo un nuevo acercamiento al significado no sin antes considerar el contexto en el que fue registrado.

A partir de la paleografía a la *Relación de Michoacán* realizada por El Colegio de Michoacán se detectaron 163 registros “*Curica*” de ellos la una con mayúscula y sin acento: CURICA-⁴⁸⁶ El registro *Curica* tiene varias formas: *Curicaueri*, *Curicaberi*

⁴⁸⁴ María Teresa Sepúlveda y H. *La Medicina entre los p'urhepecha prehispánicos*. UNAM, México. 1988. P. 162. Pero también registra un *tucupachatzitcun* refiere ser útil para las enfermedades de las mujeres. Citando a Francisco Hernández *Historia de las plantas de Nueva España* registra también la famosa “raíz de Michoacán” como panacea de todo mal, en la época prehispánica, colonial e incluso para la población novohispana y aun la europea.

⁴⁸⁵ Gilberto Gerónimo recuerda que en su infancia tocaba una hierba como la zarzamora silvestre y al momento de tocarla le decían “*tucupacha*”. Comunicación personal.

⁴⁸⁶ Quizás la omisión del acento se debió al uso de las mayúsculas.

Curícaveri y *Curícavery*. Las tres primeras: *Curícaueri*, *Curícaberi* y *Curícaveri* son las más frecuentes mientras que la última: *Curícaveri* sólo aparece una sola vez.⁴⁸⁷ De estas formas ¿Cuál es la que se ha utilizado en la interpretación de su significado? ¿Cuál ha sido la interpretación dada hasta ahora? ¿Qué implicaciones tienen al seleccionar una de ellas?

Las versiones no se han considerado con seriedad y se toma como válida *Curícaueri* tal como se muestra en el estudio que llevó a cabo Cristina Monzón quien buscó comprender etimológicamente los nombres de dioses principales. Las otras interpretaciones las ponen como en el apéndice y propone, se entiende, que la suya es otra interpretación. En su estudio *Curícaveri* adquiere el sentido de: “el que sale haciendo fuego” o “el que sale ardiendo”. El sustantivo *ueri* y el adjetivo *Curica* o *curicua*. *Ueri* “el que” dado por *-ri* Raíz *ué* “el que sale”.⁴⁸⁸

Hacemos especulación por el significado dado y nos preguntamos ¿Qué es aquello que los antiguos sacerdotes y viejos quisieron decir a fray Jerónimo de Alcalá? Estamos casi seguros que a fray Jerónimo de Alcalá se lo dijeron en forma oral y aquel se encargó de ponerlo por escrito con las formas ya vistas arriba. Por eso se dice que por sus manos (de fray Jerónimo de Alcalá) pasó la información. También se dice que por sus ideas, pero en este caso la idea de *Curícaveri* no podía ser cambiada o modificada por Alcalá, pues se trataba de registrar un nombre de un dios que aunque, como religioso europeo, no estaba de acuerdo, pero escuchaba de los nativos tales expresiones.

Para responder a la pregunta: ¿Qué quisieron decir? Apelamos a las formas registradas en los Diccionarios y Vocabularios de la misma época o pocos años después. Nos preguntamos: ¿Qué es *Curí*? ¿Qué es *Curica*? En las fuentes no hay registro *Curí* como entrada propiamente, pero sí *curica* que a todas luces es la raíz de *Curícani* cuyo

⁴⁸⁷ Existen otras versiones paleográficas donde aparecen palabras como *Curicaheri*, *curicapheri*, pero como han sido superadas por esta versión del Colegio de Michoacán no las tomamos en cuenta aquí.

⁴⁸⁸ Cristina Monzón. “Los principales dioses tarascos: un ensayo de análisis etimológico de la cosmogonía tarasca” en: *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. No. 104. Vol. XXVI.

significado es “quemar”, “hacer fuego”, “hacer lumbre”, tal como se ve en el *Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán*:

Encender el fuego. Curicani, curinstani.⁴⁸⁹

Hazer lumbre. Curicani, hatzini curicani.⁴⁹⁰

Huego, hazer. ~~Curini~~, Hatzini curicani.⁴⁹¹

Lumbre hazer. Curicani.⁴⁹²

La idea es "hacer fuego" "encender el fuego" Hasta aquí ninguna diferencia entre las interpretaciones hechas por Monzón. Por lo que la forma *Curíca* no hay motivo de discusión, sin embargo la segunda parte de la palabra: *Curíca-ueri*, *Curíca-veri* y *Curíca-beri* varían y quizás tenga repercusión en la interpretación. ¿Cuál de las forma: *ueri*, *veri-* o *beri-* es la más útil? Partamos de que el idioma castellano en esa época aún no tenía estandarizada la escritura como ocurrió después. Lo que pudo haber ocurrido que al registrar palabra nativas no hubo necesidad de diferenciarlos. Sin embargo en los textos escritos en lengua p'urhepecha de esa época vemos lo siguiente:

La /v/ de *veri-* frecuentemente aparece en textos p'urhepecha del siglo XVI al inicio de palabra, en ocasiones se combina con *uv/uv* para representar quizás la /w/. “vndaca”, “vanodosmahaca”, “vandangucata”, “vca”.⁴⁹³ Esto nos lleva a pensar que quizás la pronunciación haya sido *weri*. En el castellano del siglo XVI había una diferencia entre la /v/ labiodental y la /b/ bilabial. Por lo que hay la semejanza entre la /u/ vocal y la consonante labio dental /v/. Lo mismo ocurre con la diferencia entre la /v/ labiodental y la /b/ bilabial donde la distinción está marcada por el punto de articulación. Mientras que la /u/ vocal hay ya una clara diferencia entre la /b/ y la /u/.

Es en este contexto que preguntamos. ¿Qué quisieron decir los sacerdotes nativos informantes en la elaboración de esta obra? Para intentar responder debemos resolver a la vez otra interrogante. ¿Es posible hacer arqueología de la palabra para reconstruir la posible expresión p'urhepecha?

⁴⁸⁹ *Diccionario Grande*.... (P. 304. Tomo Esp-tarasco)

⁴⁹⁰ *Diccionario Grande*.... (P. 414. Tomo Esp-tarasco)

⁴⁹¹ *Diccionario Grande*...P. 425

⁴⁹² *Diccionario Grande*...P. 471

⁴⁹³ Fray Maturino Gilberti. *Thesoro Spiritual en Lengua de Mechuacán*. [Transcripción, presentación y notas de Pedro Márquez Joaquín]. Vol. V. El Colegio de Michoacán, Fideicomiso Teixidor. México 2005.p. 157

Ahora bien, ¿Es *ueri veri* o *beri*? Partiendo de que en la estructura fonológica no existe en el idioma el fonema consonante bilabial /b/ al inicio de palabra y cuando ocurre es en contexto intermedio siempre se da después de una nasal /m/. Por tanto en la forma *curícaberi* queda descartada. Las dos restantes: *Curícaueri* y *Curícaveri*. Ya hemos indicado que la /v/ en textos p'urhepecha del siglo XVI ocurre solo al comienzo de palabra con la combinación *vu*. Queda la forma *Curícaueri*. Podemos asociar que posiblemente haya sido un *eueri*, o sea *Curica-eueri*, en la que el diptongo *æ* se haya reducido a *ueri*. Al pronunciarla se economiza para que se perciba como *curícaueri*. Los hispanohablantes la pronuncian como *curícauéri*, [con acento en la /é/] pero esta forma de pronunciación es castellanizada y se aleja de la pronunciación nativa. En el idioma p'urhepecha la pronunciación fuerte se da en la primera o segunda sílaba de izquierda a derecha. Eso da posibilidades para pensar que muy posiblemente la pronunciación original haya sido *curícaeueri* por eso en la paleografía ahora se acentúa, dando énfasis. Si nuestra sospecha de pronunciación resultara cierta podríamos entonces imaginar que el significado no es “el que sale haciendo fuego”, “el que sale ardiendo” como lo ha propuesto Monzón,⁴⁹⁴ sino “del que hace el fuego”, como “perteneciente de aquel que hace fuego”.

La función de *eueri* en el siglo XVI es una palabra independiente que significaba quizás posesión, pero que en un estudio de Frida Villavicencio⁴⁹⁵ se reconstruye y se descubre que hay un fenómeno de gramaticalización. Antiguamente la forma era *eueri* para el genitivo. Se ha ido modificando con el paso del tiempo, se ha reducido paulatinamente de *eueri*, *ueri*, *-eri*, *-ri*, y hasta llegar a eliminarse [morfema cero] O sea /ø/ como se da en algunos ejemplos actuales: *Cuchi Qhuiripeta*, “Puerco carne” para expresar: “carne de puerco”

Si la palabra fue *Curícaeueri* como aquí proponemos entonces podemos imaginar que quizás lo que quisieron decir los viejos sacerdotes fue con el sentido “de el que hace fuego” como “perteneciente a aquel que hace fuego”; se antoja pensar que no hizo falta el objeto que posee, pero que probablemente así la entendían los antiguos. Lo anterior

⁴⁹⁴ Cristina Monzón. “Los principales dioses tarascos:*Op. Cit.*

⁴⁹⁵ Frida Villavicencio. *P'orhep[e]jecha kaso sirátahenkwa: Desarrollo de sistema de casos del p'urhepecha*. CIESAS, El Colegio de México. México. 2006.

adquiere sentido cuando recuperamos de las personas mayores que han dicho que se consideran los “hijos de sol” o sea como “hijos de *Curícaeueri*”.

En el estudio que llevó a cabo Monzón sobre la etimología de los dioses corrobora lo que el padre Ramírez ya había descrito desde el siglo XVI. Aquel ser gigantesco que aparece en la cosmovisión nativa, que implícitamente ayuda para comprender que los pobladores concebían el universo en tres planos: cielo, tierra e inframundo, que a su vez se comprende que el mundo terrenal es plano y no redondo. He aquí otros comentarios.

c. **El *parhaquahpeni* – mundo terrenal**

En el *parhaquahpeni* los dioses son venerados. Monzón recoge *parhaquahpeni* para referirse al mundo y lo imagina como un cuenco a partir de la raíz *parha-* que significa “ser objeto cóncavo” a partir de lo que los diccionarios dicen: “significa estar, o poner cosas lebrillos, caquelas, xicaras, etc...”. Lo que indica el objeto cóncavo es el objeto que **se pone**, en este caso lebrillos, caquelas, xicaras y no el mundo. Consideremos la visión egocéntrica de esas sociedades, es decir el mundo o planeta tierra era plana y que eran los astros los que daban vuelta. ¿Acaso la sociedad tarasca estaba más adelantada en la visión de cosmos? El *parhaquahpeni* tiene varios usos: como tierra o sea mundo terrenal (segundo nivel en el cosmos); como universo, o sea planeta tierra. En este segundo los mismos diccionarios nos indican que es sinónimo o equivalente de *Cuerahuaperi* y en este sentido está el firmamento, o sea *auanda* que efectivamente una manera del mundo es cóncava, pero se refiere al cielo, lugar donde los dioses habitan aunque también bajan a la tierra.

La expresión *parahmparhaxeti* que también se registra se refiere a cosas “como planas”. Así recuperamos las mismas citas de Lagunas que da sentido a que “el mundo es redondo, cóncavo, o cuadrado”.

En consecuencia lo cóncavo no está indicado por la raíz *parha-* sino por la palabra *auanda* también registrada en los Vocabularios. El mundo o *parhaquahpeni* en su sentido cuenco, cóncavo, es una parte del universo. Es la parte de arriba, el cielo donde moran los dioses.

d. ***Curícaveri* es liberal**

“Mira que es muy liberal *Curicaueri*”⁴⁹⁶. Esta cualidad *liberal* fue considerada como única virtud por fray Jerónimo de Alcalá quien desde aquella época la observó entre pobladores del *Yrechaqua*. Es decir la liberalidad divina se contagia a los “señores” y la gente en general:

“Todos estos señores no tenían otra virtud sino la liberalidad, que tenían por afrenta ser escasos.”⁴⁹⁷

Se entiende que lo contrario a esto es ser dadivoso, benefactor, caritativo, que mira por el bien de los semejantes, pero no solamente los nobles practicaban la liberalidad sino toda la gente en general

“Yo no he hallado otra virtud entre esta gente, si no es la liberalidad que, en su tiempo, los señores tenían por afrenta ser escasos...”⁴⁹⁸

Los nobles, por ejemplo *Tariacuri*, siendo huérfano, fue entrenado y adiestrado por los sacerdotes *Chupitan Niríuan* y *Tétaco* y estos no se cansaban en hablarle día y noche.

“Mira que es muy liberal *Curicaueri*, que hace las casas a los suyos, y hace tener familia y mujeres en las casas, y viejos que hacen fuego y hace tener alhajas y esclavos y esclavas, y hacer poner en las orejas orejeras de oro, y en los brazos brazaletes de oro, y a la garganta collares de turquesas y plumajes verdes en la cabeza.”⁴⁹⁹

Las cosas que *Curicaveri* hace tener (casas, familia, mujeres, viejos, alhajas, esclavos, orejeras, brazaletes, turquesas, plumajes verdes) a los suyos son considerados, podemos pensar, como los más apreciados por la gente por lo que los humanos tenían la

⁴⁹⁶ *Relación de Michoacán*. p. 373.

⁴⁹⁷ *Ibid.* P. 573.

⁴⁹⁸ *Ibid.* P. 327.

⁴⁹⁹ *Ibid.* P. 373.

tarea de responder de la misma manera ante los dioses. Esta característica divina: la liberalidad del dios principal es la que resaltamos para ocuparla como motor que da movimiento a nuestra reflexión e interpretación de aquella sociedad. Con este enfoque podemos comprender la vida social y el carácter religioso de los antiguos pobladores del *Yrechaqua*.

A este dios *Curícaveri* le ofrendan leña día y noche, tienen la encomienda de conquistar al mundo expandiendo la “liberalidad”. Para lo que el joven *Taríacuri* fue entrenado:

“...ya nuestro dios *Curícaueri* ha usado de liberalidad y os lo torna. Traed leña para sus cúes y avá [*habrá*] sus sementeras para la guerra y estad a las espaldas dél en sus escuadrones y acrecentá sus arcos y flechas y libradle cuando se viere en necesidad”.⁵⁰⁰

La liberalidad no la tiene solamente el dios principal sino también otros dioses.⁵⁰¹ El dios *Vaçoriquare* también es considerado liberal:

“En mi casa está un dios llamado *Vaçoriquare*: ¿no se esperaréis aquí un poco?, y subiré hacia el monte y tomaría siquiera alguna manta de mi dios y la pondría en el arca para tener por dios y giardalla”. Díjole *Ticátame*: “sea así, como dices, Ve, que también ese dios que dices es muy liberal y da de comer a los hombres”.⁵⁰²

La diosa *Xaratanga* se muestra liberal en el sueño de Tanganxoan cuando le dice “Hazme esta merced. Y yo también te haré merced”.⁵⁰³ Se puede pensar entonces que otros dioses son igualmente liberales.

Pero antes de seguir adelante conviene detenernos un poco para indagar el significado del término *liberal* en el siglo XVI. Según Sebastián de Covarrubias liberal

⁵⁰⁰ *Ibid.* P. 524.

⁵⁰¹ *Ibid.* P. 373.

⁵⁰² *Ibid.* P. 345.

⁵⁰³ *Ibid.* P. 498.

es “el que graciosamente, sin tener respeto a recompensa alguna, haze bien y merced a los menesterosos, guardando el modo devido para no dar en el extremo de pródigo de donde se dixo liberalidad la gracia que se hace”.⁵⁰⁴ Ser liberal es ser “generoso”, “dadivoso”. Da mercedes, beneficia sin medida, es exigente, “no le duele castigar cuando se ofrece” con tal que se cumplan los preceptos.⁵⁰⁵

e. Liberal en p’urhepecha: *cuiripeti, vehcondehperi, úrati eni. no ambe pamonguti.*

Tanto Gilberti, Lagunas y los autores del *Diccionario Grande* registran como sinónimos de “liberal”, en español las palabras: largo, franco, hacer mercedes. Estas mismas palabras se tradujeron al p’urhepecha como: 1. *cuiripeti*, 2. *vehcondehperi*, 3. *vрати* y 4. *no ambe pamonguti* (*no am-pamonguqua, no am-pamonguti*). Semánticamente ¿qué nos están informando estos términos? Veamos:

El concepto liberal tiene varias acepciones en p’urhepecha: *Cuiripeti*. Viene de la raíz KVI- significa “criar” y “crecer”, (pero también “hacer mercedes”). De ahí hace derivar *kuiripeni* que significa “venir creciendo cualquier cosa”. Para Maturino Gilberti y el *Diccionario Grande*... *Cuiripeti* referido a persona humana.⁵⁰⁶ *Cuiripeti* es, entonces, crianza y crecimiento que se hace la persona humana.

Hace merced es *Vehcondehperi*.⁵⁰⁷ El término *vehcondehperi*⁵⁰⁸ significa “caridad” “limosna” y “favor” porque siente lástima por la gente; y por eso da bienes cuando se le pide.⁵⁰⁹

⁵⁰⁴ Sebastián de Covarrubias. *Tesoro de la lengua castellana o Española*. Turner, Madrid. 1894.

⁵⁰⁵ Sebastián de Covarrubias. *Op. Cit.*

⁵⁰⁶ Maturino Gilberti *Vocabulario*... p. 21, 125. 149. En las entradas español-p’urhepecha p. 381. *Diccionario Grande*...pp. 382, y 455.

⁵⁰⁷ Maturino Gilberti. *Vocabulario*... p. 93

⁵⁰⁸ Se perdió la primera parte de la palabra *Veh-* . por lo que en el p’urhepecha actual se reduce a *condehperi* o *condperi*.

⁵⁰⁹ “çanden kuiripen vehcondens, Dame este/ faour y ayuda de me hazer limosna”. Lagunas *Arte y dictionario*... p. --- “Vehcondehpeni. Hazer charidad, o limosna.” *Diccionario Grande*... Cuando se le

*Largo es vrati.*⁵¹⁰ La voz *vrati* viene de “*Vrani, qhuangarieni, vratieni*. Ser diligente, y bien ynclinado.”⁵¹¹ Es ser valiente y diligente. Es exigente en sus derechos y castiga a los desobedientes.

Franco es *no ambe pamonguti*. “Franco liberal. *Cuiritzecuhperi, vehcondehperi*. *No ambe pamonguti. vrati.*⁵¹² Cuando se incumplen las obligaciones no perdona y da castigos severos, por eso las personas necesitan ser obedientes y cumplir a cabalidad lo que *Curícaveri* desea. Necesita ser respetado para poder atender.

f. La liberalidad es reciproca del Tucupacha-yrecha e Yrecha-Tucupacha

Curícaveri, dios principal, representaba a la divinidad *Tucupacha* entre los humanos y el *Yrecha* representa a los humanos ante *Tucupacha-Curícaveri*. Como una continuación de la práctica de liberalidad la vemos en un artículo de Carlos Paredes.⁵¹³ Este autor compara las instituciones y prácticas establecidas en el señorío tarasco según la *Relación de Michoacán* con el modelo de hospital en el programa de Vasco de Quiroga basado en la obra de Silvio Zavala.⁵¹⁴ En el señorío tarasco la distribución de bienes a cargo de la nobleza es en beneficio de la población en general con motivo de grandes acontecimientos como las fiestas religiosas, mientras que en el programa quiroguiano los excedentes del trabajo se destinan a la gente más necesitada. Y se observa la reciprocidad en las labores comunales en el señorío tarasco con el trabajo comunal en obras de uso común en el programa quiroguiano.

pide favores a Dios y es escuchado y atiende la petición se dice que es *condehperata* o *condperata*. Todos los bienes materiales e inmateriales son considerados *condehperata*.

⁵¹⁰ Maturino Gilberti. *Vocabulario* p. 16 *Vrani, qhuangarieni, vratieni*. Ser diligente, y bien ynclinado. *Diccionario Grande* ...p. 769.

⁵¹¹ En el *Diccionario Grande* vemos lo siguiente: *Yquicuriraquarenstani*. Hazer con liberalidad lo que a el toca. p. 226. *Vrati eraḡquareni*. Tenerse por liberal y diligente. p. 770 *Xahcahcuni, ḡireḡ hirehcuni, xahcahcuni, yquihcuririnstani, xahcapehcuni, xahca xahcahcuni*. *Darse priesa con las manos [hazer algo liberalmente]*. p. 786. *Xahcahcutani, xahcarehcutaḡi*. Escurrirles el agua, v sudor de las manos, o hazerle que ande con liberalidad las manos. p. 786.

⁵¹² Maturino Gilberti. *Vocabulario*... p. 125.

⁵¹³ Carlos Paredes. “Instituciones coloniales en poblaciones tarascas. Introducción, adaptación y funciones” en: Carlos Paredes Martínez y Marta Terán (coordinadores) *Autoridad y Gobierno indígena en Michoacán*. El Colegio de Michoacán, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. México. 2003. p. 136.

⁵¹⁴ Silvio Zavala. La “utopía” de Tomás Moro en la Nueva España y otros estudios, México. Antigua librería de Robredo, 1937. Pp. 4 y 6 (citado por Paredes)

Volviendo a las características divinas: *cuiripeti eni, vehcondepheri eni, úrati eni* y *no ambe pamonguti* tenía el *Tucupcha-Curícaveri* y se las transmite a los hombres cuando los dioses bajaban al *echerendo* los humanos se esforzarán por alcanzar esas cualidades, tal como vimos en una nota anterior donde *Curícaveri* “hace las casas a los suyos”, “hace tener familia y mujeres en las casas”, “viejos que hacen fuego” “hace tener alhajas”, “esclavos y esclavas”, “hace poner orejeras y brazaletes de oro” y “collares de turquesas y plumas verdes en la cabeza”⁵¹⁵ Existe un pacto entre los dioses y los humanos de modo que los dioses atendieran las necesidades humanas y los humanos atendieran las necesidades de los dioses a través de *parandi* como se verá más adelante. Dicho en otras palabras, se da una comunicación entre los *Tucupacha* divinidades y los *cuiripu* (humanos) de ahí resulta una alianza para que hubiera una reciprocidad. Más preciso aún, los *Tucupacha* requieren ser alimentados por los humanos y los humanos necesitan ser escuchados a través de plegarias y sacrificios que los *Tucupacha* desean. Esta relación se da a través de “*Haruuatarahquareni* o ‘querer se favorecido y ayudado en sus necesidades’”⁵¹⁶ entre dioses y humanos a través de dar mercedes y de enviar condiciones para que haya productos alimenticios. Y *manaraqwa* “servicio” se daba entre los humanos hacia los dioses, actividad centrada en “dar de comer” a los dioses por medio del *parandi*. Nobles y gente común entendían esta práctica.

De las cuatro características divinas y humanas surge la comunicación y la alianza para que el servicio sea mutuo entre dioses-humanos y humanos-dioses y ahí es donde se manifiesta la religiosidad.

g. Liberalidad como forma de religiosidad

La virtud de la “liberalidad” del *Tucupacha-Curícaveri*, de los señores y de la gente en general fue observada por Alcalá, en la vida práctica esa virtud liberal es una forma de ser y de vivir la vida, *Caxumbetieni*. Por eso los estudiosos de temas michoacanos han propuesto la idea de que los antiguos pobladores son profundamente religiosos. Practican todos los días esa profunda religiosidad en casi en todos los ámbitos de la vida social y esto lo veremos más adelante. La religiosidad como forma de vida personal y

⁵¹⁵ *Relación de Michoacán* p. 373.

⁵¹⁶ *Diccionario Grande...*p. 223.

colectiva está en agradar a los dioses y a los funcionarios que los representan, las estrategias que los dioses utilizan para comunicarse con los humanos son de diversa manera. Veamos algunos de ellos.

A.1. ESTRATEGIAS DE COMUNICACIÓN



Los dioses se comunican con los hombres mediante tres estrategias: el sueño, la visión y las apariciones.

i. Ahtzángariqua

A través de la *Ahtzángariqua*. “*Ahtzangarichapani hangascani*, saberlo como entre sueños. *Ahtzangarini*. Soñar. *Ahtzangariqua*. Sueño, o sueños. *Ahtzangaritahpeni*. Hazerles soñar”.⁵¹⁷ *Ahtzángarhiqua* viene de *ahtzáani* literalmente es “iluminar”, *-ngari-* morfema espacial que indica ‘frente’ o ‘cara’, (lugar donde se encuentra el cerebro donde se ilumina), *-qua* es sustantivizador. “Iluminar la mente”. Es una forma de que los *Tucupacha* se comunican con los hombres. Los rayos del Sol se llaman *Tzanda*. Por eso *ahtzángariqua* es iluminación mental. Por eso decimos que a través de la *ahtzangariqua* los p’urhepecha iluminaban la mente.⁵¹⁸ Adquirir claridad mental venido del Sol *Curícaveri* sobre aquella preocupación ya pasada o lo que está por ocurrir.

Nada tan claro que recibir claridad mental a través de los rayos del sol, es de algún modo comunicarse con los poderes que explican las cosas que nos ocurren en la vida diaria. A través de los sueños los humanos (hombres) recibían mensajes divinos y, en consecuencia, recibían la inspiración de prestar servicio a los dioses, tal como les ocurrió a Tanganxoan e Hiripan. Cada uno tuvo su sueño y aunque no lo había

⁵¹⁷ La primera parte *Ah-* se perdió, no sabemos el tiempo. Queda ‘*Tzangariqua*’. Viene de *Tzani* iluminar, *-ngari-* morfema espacial que indica ‘frente’ o ‘cara’, *-qua* sustantiviza, iluminar la mente. Pero debemos diferenciar de entre muchos tipos de sueños porque no todos los sueños son iluminación.

⁵¹⁸ Pero soñar no es exclusivo de los p’urhepecha; al parecer varios pasajes de la Biblia están relacionados con los sueños.

compartido, su conducta los delató porque actuaban conforme a las indicaciones de su dios o diosa, hasta que les fue preguntado, sólo así cada uno contó lo que en sueño había oído y visto. El sueño de *Tanganxoan* lo reconstruimos de la siguiente manera:

Tanganxoan descansó y durmió al pie de una encina y tuvo sueño y en el sueño vio venir a una persona con canas. Era la diosa *Xaratanga*. Le dijo: “Soy *Xaratanga* estoy en el pueblo de *Tariayaran*”. Le pidió que limpiara el lugar porque ya nadie acude, ya no saca provecho, ya no le temen: “Hazme esta merced. Y yo también te haré merced”. Ofreció mujeres, viejos, casa, etcétera, como mercedes a *Tanganxoan*. Le ofreció todas las insignias de los señores.⁵¹⁹



despertara.

Acabando de escuchar este sueño le fue preguntado a Hiripan lo que había soñado. Hiripan también estaba al pie de una encina, cuando en el sueño se le apareció un señor todo entiznado. Y pidió que se

Era *Curícaveri* quien le solicitó plumaje en la cabeza y en las espaldas y a cambio le ofreció casa y trojes y gente que lo mantenga y esclavos a su servicio. También le ofreció a cambio orejeras y plumas en la cabeza y collares en la garganta,⁵²⁰ ambos sueños tienen, al parecer, propósitos de comunicar necesidades divinas, para que los hombres den servicio.

ii. Visión

Una segunda forma de comunicación es por medio de la visión,⁵²¹ es una visión futurista, la mujer fue levantada por un águila la que la llevó hasta el sitio donde los

⁵¹⁹ *Relación de Michoacán* p. 498-499.

⁵²⁰ *Ibid.* Pp. 459-500.

⁵²¹ A reserva de poder hacer un análisis semiótico en el futuro hemos preferido dejarlo como pendiente para ser analizado desde la mitología.

dioses tenían concilio y en donde se anunciaba el fin de su gobierno porque esperaban a los nuevos seres que ocuparían el territorio. En el concilio de los dioses estaba dirigida por *Tirípamenquanéncha* y trataban de hacer entender que a la diosa *Cuerauaperi* no le habían hecho caso cuando quiso revelarse ante la presencia de nuevos hombres.⁵²² En la visión también esta señora estaba al pie de un encino cuando tuvo la visión que un águila la levantaba y la llevaba al monte llamado *Xanoata hucatzio*. La mujer presencié el concilio de los dioses, capitaneados por *Curita caheri*, (mensajero de los dioses), estaban todos los dioses de la provincia. El águila le indicó: “asiéntate aquí y de aquí oirás lo que se dijere”.⁵²³ La ceremonia la dirigían *Curita caheri* y *Tirípamenquanéncha*, se saludaron todos los dioses y se aseguraron que no faltara nadie, *Tirípamenquanéncha* los convocó a reunirse e informó lo que su hermano *Curita caheri* había vivido. Había ido al oriente donde está *Cuerauahperi* y estaba ahí también *Curícaveri* (el nieto),⁵²⁴ *Xarátanga*, *Hurendequavécara*, *Querenda angapeti* probaron de contradecir a *Cuerauahperi* y sus palabras no fueron creídas y lo que querían decir fueron rechazados. El mensaje de que “ya son criados otros hombres, nuevamente, y otra vez de nuevo han de venir a las tierras”.⁵²⁵ Y les dijeron: “dioses primogénitos, esforzaos para sufrir y vosotros dioses de la mano izquierda, sea así como está determinado de los dioses”.⁵²⁶ No todos entendían de que se trataba, hubo confusión porque era noticia nueva, estaban alistándose para lo que ocurriera, ordenaron a los demás dioses no hacer nada, no traer más vino, por el contrario se quebrarían todos los cántaros porque de esa fecha en adelante no será como lo era cuando estaban prósperos. No habría más cúes ni fogones, todo iba a quedar desierto “porque ya vienen otros hombres a la tierra; que de todo en todo han de ir por todos los fines de la tierra, a la derecha como a la izquierda hasta llegar al mar. Se acabaron los cantares”.⁵²⁷

A la mujer que escuchó a los dioses le dijeron que lo hiciera saber a *Zuanga*. Empezaron a limpiarse las lágrimas y terminó el concilio y también la visión, cuando la señora se reincorporó se dio cuenta que estaba al pie de un encino y ya no vio nada

⁵²² Se entiende que el pasaje es difícil de comprender porque encierra lo que LeClézio ha llamado son narraciones llenos de mitos que deben ser comprendidos desde la lengua misma, aspecto que dejamos para otro momento.

⁵²³ *Relación de Michoacán* p. 644.

⁵²⁴ Se refiere al Sol joven cuando está saliendo en el oriente.

⁵²⁵ *Relación de Michoacán* p. 644.

⁵²⁶ *Ibid.* P. 644

⁵²⁷ *Ibid.* P. 645.

cuando reaccionó bien su memoria. Regresó a su casa y un sacristán de la diosa *Cuerauahperi* la oyó porque venía cantando y se levantaron todos los demás.⁵²⁸

iii. Aparición

Una tercera forma de comunicación es una aparición. En la región de la costa michoacana aconteció:

"Éstas mismas palabras que vosotros habéis traído, trujeron de tierra caliente, y dice que andaba un pescador en su balsa pescando por el río con anzuelo, y picó un bagre muy grande y no le podía sacar y vino un caimán, no sé de donde, de los de aquel río y tragó aquel pescador, y arrebatóle de la balsa en que andaba y sumióse en el agua muy honda, y abrazóse con él el caimán y llevóle a su casa aquel dios caimán, que era muy buen lugar, y saludó aquel pescador y díjole aquel caimán: 'verás que yo soy dios. Ve a la cibdad de *Mechuacan* y di al rey que nos tiene a todos en su cargo, que se llama *Zuanga*, que ya se ha dado sentencia, que son hombres y ya son engendrados los que han de morir [sic-*morar*] en la tierra por todos los términos: esto le dirás al rey'.⁵²⁹

Interesa rescatar tres detalles, cuando dice: "sea así como está determinado de los dioses" "significa que se haga lo que los dioses quieren"; los mismos dioses confían y dejan que las cosas ocurran lo que los dioses determinen, o sea todo se hace por

⁵²⁸ *Relación de Michoacán* p. 643 y siguientes. Esta visión es una muestra de muchos otros, [permítaseme decir *mitos*] aunque no me convence la denominación: *mitos*. En un futuro intentaré estudiarlos pero antes debo hacer una traducción al p'urhepecha de estos pasajes para comprender lo que en el fondo puedan decir, pero por factores de tiempo lo dejo como una fuerte posibilidad. Es en este sentido cuando me refiero de que la *Relación de Michoacán* se le ha estudiado desde la perspectiva histórica y no desde el *mito*. Tal como Paul Kirchhoff y Ma. Isabel Terán las localizan. Y no se han estudiado como sugiere Le Clézio. Pensamos que es la parte más compleja para comprender el pensamiento de los nativos. Sin embargo un grupo de jóvenes p'urhepecha están interpretando la fuente y la presentan mediante medios audiovisuales. Pavel Rodríguez Guillen. (Dirección) *Xankuchka ia*. Cortometraje, 20 minutos. México. 2008. P'urhepecha con subtítulo en español. Resumen. Varios años antes de la llegada de los españoles a Michoacán, una joven manceba dedicada a sus labores terrenales y rutinarias es llevada al cielo por los dioses. Entonces se ve envuelta en la difícil tarea de comunicar a los habitantes de *Echerio* (el mundo) el nefasto destino ya concordado por los dioses del cielo: La caída de los señores Águila y su propio señorío p'urhepecha a manos de unos desconocidos que vendrán del mar. Este mismo pasaje es comentado por Alfredo López Austin "Los rostros de los dioses..." *Op. cit.* p. 15, dice: "Una mujer tarasca, después de haber sido transportada al otro mundo por un águila blanca, observa una asamblea de los dioses".

⁵²⁹ *Relación de Michoacán* p. 648. "Esto es, agüero, lo que aconteció allá en tierra caliente, que me hicieron saber, y todo es uno lo de tierra caliente y lo que vosotros traéis".

voluntad divina. La expresión “No habría más cúes ni fogones” ratifica que la práctica de tener el fuego encendido era en toda la provincia como una forma de adorar y dar de comer a los dioses y cuando dice: “al pie de un encino” significa que el encino es un árbol por medio del cual bajan los poderes, las visiones hacia los humanos.⁵³⁰

iv. Otras apariciones

En la labor que los espías tienen *Curícaveri* está presente precisamente porque buscan “las sendas por donde ha de ir nuestro dios *Curícaveri*”. Tema al que volveremos cuando se aborde las “entradas de las guerras”. Así mismo vemos que los dioses participan en las guerras.

“Aquí pues, han de venir los dioses del cielo donde está la traza del pueblo que habemos de conquistar. Aquí donde hay leña para los fuegos en cuatro partes, donde han de venir águilas reales que son los dioses mayores, y las águilas pequeñas que son dioses menores y los gavilanes y halcones y otras aves muy ligeras de rapiña llamado *tintiuapeme*.”⁵³¹

Los dioses intervienen en las guerras como parte del contingente porque son llevados por los sacerdotes *tiimecha*.⁵³² “La diosa *Xaratanga* va en medio y los dioses primogénitos que vayan a la mano derecha. Dioses *Vuiranuecha*⁵³³ que vayan a la mano izquierda” vemos aquí la ubicación de los dioses como reflejo de cómo estaban de aparición en la geografía real.

Con el sueño *Ahtzangariqua* de *Tangaxoan* e *Hiripan* hubo comunicación uno con *Xarátanga* y otro con *Curícaveri*. Luego se confirma otra aparición del dios caimán

⁵³⁰ En la tradición oral la gente sabe que no es cualquier árbol sino una encina de las más viejas. Existe la creencia de que en esos árboles es donde caen los rayos cuando está lloviendo. Los rayos son fuerzas o espíritus de la lluvia en el cielo. Quien muera de rayo es considerado muerte digna. Se va derecho a los dioses. Eduardo Seler dice que en *Los antiguos habitantes de Michoacán* que es “muerte divina hombre fulminado por rayos”.

⁵³¹ *Relación de Michoacán* p. 584. *Tintiuapeme* podría ser: *Tinti uapeme* ‘Mosca que mata’.

⁵³² *Tiurani* ‘cargar en la espalda’ *Tiime*, ‘cargador’ o ‘los que cargan’ Cargar a un niño por ejemplo.

⁵³³ *Vuiranuecha*. Por la *Relación...* sabemos que los dioses del Sur o tierra caliente o de la mano izquierda. De *vuiranuecha* ‘tener liso o raydo [el cuello] en. “El significado de las palabras... p. 722.

ocurrida en la costa michoacana. Son aspectos míticos que no se ha estudiado con suficiente profundidad, pero tienen efectos históricos que al parecer es apoyada cuando dice el *Yrecha*: "quizás no serán muchos días los que tengo de tener este cargo".⁵³⁴ Hay a lo largo de la fuente constantes referencias sobre cómo los dioses se aparecen en diferentes contextos en los cuales quedan algunas reminiscencias en la creencia contemporánea.

Finalmente vemos que sobreviven algunas creencias sobre los dioses, por ejemplo, la obsidiana negra que simboliza a *Curícaveri*.⁵³⁵ La gente cree que cuando caen rayos el dios del cielo envía la obsidiana que lo representa. En Cherán se le nombra "piedra del rayo".

Otros autores han encontrado narraciones "míticas" que merecen estudiarse: Paul Kirchhoff⁵³⁶ interpreta así los siguientes pasajes: "historia y leyenda," "Contóme un sacerdote de *Curícaveri*", "Psicología del sacrificio humano", "Sueño y destrucción del destruímiento y caída de sus dioses", "Oratoria política", "Palabras del señor de *Jacona*" como pasajes mitológicos.⁵³⁷

B. RELACIÓN HOMBRE-DIOS

La estrategia que el hombre utiliza para relacionarse con los dioses es principalmente a través de hacer el sacrificio que en lengua p'urhepecha se conoce como el *parandi*, por lo que primeramente presentamos en qué consiste este hecho. El *parandi* es la ofrenda o sacrificio que los humanos realizan de manera especial para satisfacer las necesidades

⁵³⁴ *Relación de Michoacán* p. 659.

⁵³⁵ Vèronique Darras. "La obsidiana en la *Relación de Michoacán* y en la realidad arqueológica: del símbolo al uso o del uso de un símbolo" en: Vèronique Darras. (Coordinadora) *Génesis, culturas y espacios en Michoacán*. Centre Français, D'Etudes mexicaines et Centraméricaines. México. 1998. Pp. 62-87.

⁵³⁶ Paul Kirchhoff. "La Relación de Michoacán como fuente..."

⁵³⁷ Para desarrollar una interpretación adecuada pensamos en los siguientes pasos: 1. Traducir los pasajes al p'urhepecha, para ver qué otra cosa pueden aportar distinta a las ya dichas. 2. Desarrollar una metodología o conocer cómo se estudian los mitos. 3. Conocer un poco más acerca de las visiones con los médicos tradicionales, *sikuame* o brujos que tienen mucho que ver en la vida social y no solamente en la sanación de enfermedades como se ha pretendido verlos. Los *sikuame* no son malos como se nos han querido hacer creer.

de los dioses, en especial al Dios principal *Curícaveri*, y de esa relación los humanos se dan cuenta del primer mandamiento consistente en traer leña para quemar en los cúes y de este modo mantener el fuego siempre encendido día y noche. Plantea que “La ofrenda implica la entrega de algo que debe ser correspondido y, teniendo en cuenta la diferencia de dimensiones entre los seres humanos y los dioses, éstos deben dar algo grande a cambio de los pequeños dones de los hombres”.⁵³⁸

a. *Parandi*.⁵³⁹ Religiosidad del hombre

Hasta ahora hemos mostrado como *Tucupacha-Curícaveri* y otros dioses del *auandaro* bajan al *echerendo* y aquí en el *Hucambequa* gobierno se ve reflejado. El *Hucambequa* gobierno es encabezado por el *Yrecha* porque representa a *Curícaveri* ante los hombres y es, al mismo tiempo, portavoz antes los dioses. Los *acha*, los que le tienen palacio, miembros de la casa real y de las provincias practican la liberalidad a través de *curhamucuhperaqua* (entrar en consejo) como muestra de que las divinidades están siempre presentes en la mente de los pobladores del *Yrechaqua*. Hasta ahí vemos como los dioses participan en la vida de los hombres.

Invertimos la perspectiva ¿Cómo es la relación de los hombres del *echerendo* con *Tucupacha* del *auandaro*? Los hombres se muestran ante *Tucupacha* y responden a la voluntad, exigencia y necesidad divina. Sabremos cómo, qué y cómo se hace el *parandi* especial a *Curícaveri* porque tiene un rango superior, se le distingue de los demás dioses. Conoceremos de las implicaciones en el acto de dar y recibir, poseer y llevar a *Curícaveri* (o pedazo de él) y cómo otros dioses también son ofrendados con objetos no menos preciados. ¿Cómo los dioses son llevados, se presentan y participan en las guerras? ¿En qué situación los guerreros son cuestionados por no prepararse

⁵³⁸ Para una mejor comprensión del concepto entre los nahuas se puede consultar el artículo de Alfredo López Austin. “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa Mesoamericana” en: Xavier Noguera y Alfredo López Austin. (Coordinadores) *De hombres y dioses*. Fondo editorial. Estado de México. El Colegio de Michoacán. El Colegio Mexiquense. México. 1997.

⁵³⁹ Ofrecer. *parandi hatziqua. terungaritaqua*. Ofrecimiento. *parandi hatziqua. terungaritahperaqua*. Ofrenda. *parandi hatziqua. terungaritaqua*. P. 178. Sacrificar u ofrecer. *parandi hatzini*. Sacrificar u ofrecer algo al muerto. *Parandi quehsitatspeni*. Sacrificio. *parandi*. Sacrificio encendido. *parandi quahtsitaqua*. Sacrificar impetrando. *parandi hatziparini andumuquareni*. El *Diccionario Grande* registra *Parandi*. Ofrenda, presente. [*Parandi yntsingaritaquareni*. Darse en sacrificio. p. 413.

adecuadamente? ¿Y cómo son severamente castigados? Porque la concepción divina de la vida se resume en la expresión: *yámindu ambe tata diosiri sesequa himboesti* (todo se hace por voluntad de los dioses) indica que los humanos están plenamente conscientes y convencidos de hacer el *parandi*. Al igual que entre los nahuas según Alfredo López Austin en sus primeras palabras en *Mitos del Tlacuache* entre los p'urhepecha vemos en seguida como se daba el *parandi* al Dios principal.⁵⁴⁰

b.

b. Parandi a Curicaveri

La obsidiana negra simbolizaba a *Curicaveri* en el *paraquahpen*, cuando la obsidiana negra era dada a alguien era como recibir la bendición de *Curicaveri*. Quien la poseía la envolvía en mantas o cuero de venado, le construían su templo y la ofrendaban. *Tariacuri* se enojó mucho cuando los sobrinos construyeron el templo sin tener las condiciones necesarias para ofrendarle. “¿Es, por ventura, nuestro dios *Curicaveri* como los otros dioses comunes y como los dioses primogénitos, que le habéis de echar vino en una taza y pónensela a la puerta, o algunos tamales que le habéis de poner en ofrenda a la puerta, o pan de bledos? ¿Qué soberbia os tomó?”⁵⁴¹ De las ideas anteriores pensamos que la acción de dar y recibir a *Curicaveri* es como poner a prueba la fortaleza pero sobre todo, para cerciorarse si han entendido las funciones de los humanos hacia los dioses, pero es sumamente más relevante el hecho de que le construyan su propio templo para el cual deben estar preparados para poder ofrendarle lo que *Curicaveri* desea. Aspecto que no cumplieron los sobrinos de *Tariacuri*.

A *Curicaveri* debía ofrendársele sangre de los cautivos, para obtener sangre de los cautivos había que hacer guerras a los pueblos, además de someterlos, el propósito era tomar esclavos para dar sacrificios a *Curicaveri*.

⁵⁴⁰ Alfredo López Austin. *Los mitos del Tlacuache*. UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas. México, 1998.

⁵⁴¹ *Relación de Michoacán* p. 484.

Las plumas eran motivo de *parandi*, porque de ahí se preparaban los atavíos de sus dioses: por ejemplo “los plumajeros que labraban de plumas los atavíos de sus dioses y hacían los, plumajes para bailar”⁵⁴² no solamente a *Curícaveri* sino también a *Hurendequavécara*⁵⁴³ y a la diosa *Xarátanga*.⁵⁴⁴ El *parandi* en general se ocupaba en los días de fiesta de los dioses y para la alimentación y atavíos de los dioses en los días de guerra.⁵⁴⁵

El *parandi* que los pobladores del Yrechaqua daban a *Curícaveri* era especial. Pero eso no descarta que otros productos que los oficiales recolectaban como el maíz, frijoles, el incienso, la *andumuqua* o tabaco, las mantas,⁵⁴⁶ las vituallas, los arcos y flechas, las rodelas y harina y pan de bledos también fueron motivo de ofrenda a *Curícaveri*.⁵⁴⁷

c. Primer mandamiento: traer leña para quemar en los cues.

Una de las tres funciones del *Yrecha* era mandar traer leña. “Todo su ejercicio era entender en las fiestas de los dioses y de mandar traer leña para los qúes y de inviar a las guerras”.⁵⁴⁸ Las tres funciones: “entender en las fiestas”, “enviar a la guerra” y “mandar traer leña” estaban considerados como voluntad divina. Desde que los dioses determinaron que el *Yrecha* estuviese en su lugar representando a los dioses se determinaron esas funciones. Además de que él personalmente llevaba a cabo estas funciones al mismo tiempo mandaba que los sacerdotes de los pueblos que también lo hacieran “...tenía puestos por todos los pueblos caciques que ponía él de su mano y entendían en hacer traer leña para los qúes con la gente que tenía cada uno en su pueblo”.⁵⁴⁹ Los sacerdotes “iban por la Provincia a hacer traer leña”.⁵⁵⁰ Se comprende que todos los p’urhepecha de la provincia estaban convencidos de la necesidad de

⁵⁴² *Ibid.* Pp. 561, 509, 560.

⁵⁴³ *Ibid.* P. 400 *Hurendequavécara* o *Vruéndequavécara* “El que sale primero, lucero de la mañana” en “El significado de las palabras... p. 711.

⁵⁴⁴ *Ibid.* P. 421.

⁵⁴⁵ *Ibid.* P. 559.

⁵⁴⁶ *Ibid.* P. 570.

⁵⁴⁷ *Ibid.* Pp. 401 y 582.

⁵⁴⁸ *Ibid.* P. 571.

⁵⁴⁹ *Ibid.* P. 558.

⁵⁵⁰ *Ibid.* P. 568.

cumplir con esta tarea. El propio *Yrecha* ponía el ejemplo para poder mandar a “los sacerdotes llamados *cúritiecha* para hacer traer leña para los cúes, y traían toda aquella leña la gente de los pueblos en diez días, y alzábanla en el patio grande de los cúes”.⁵⁵¹ De modo que era del conocimiento general la necesidad de esta encomienda, se castigaba si no se cumplía.

Siendo una función primaria, los sacerdotes instruyeron al niño huérfano *Tariacuri* para que aprendiera a cumplir esta tarea por encima de cualquier otro acontecimiento. “...trae leña para quemar en los cúes, para dar de comer a los dioses celestes y a los dioses de las cuatro partes y al dios del infierno. Harta de leña [*para ofrendarles*] a todos cuantos dioses son. Y los viejos que lo instruían “trabajaban tanto en los que decían, que oyó lo que le decían y empezó a traer leña y rama para los cúes”.⁵⁵²

Ya hemos indicado líneas arriba que *Tangaxoan* e *Hirepan* cada uno por separado le fue instruido en los sueños. Todos los días iban por leña y cuando se les preguntó por qué lo hacían, contaron, cada uno, el sueño que tuvieron, la diosa *Xaratanga* y el dios *Curívaveri* les hablaron y dieron instrucciones. En los sueños se muestra que hubo una especie de pacto donde las divinidades exigieron ser atendidos y ofrecieron mercedes y beneficios para los huérfanos. Para mantener el fuego siempre encendido era necesario varios tipos de leña.

d. Tipos de leña

Los sueños de *Tanganxoan* y *Hirepan* así como la mujer que presenció el concilio de los dioses ocurrieron debajo de un encino, lo que podemos interpretar que el encino se puede considerar como el árbol sagrado por medio del que los dioses se hacen presentes y se comunican con los hombres.

Esto nos lleva a pensar que el leño quizá más apreciado era el encino. Aunque hay que decir que en la época prehispánica había varios tipos de árboles y de ahí se producía leña de diversa calidad. Sugiere que cada gremio tenía la posibilidad de llevar

⁵⁵¹ *Ibid.* P. 637.

⁵⁵² *Ibid.* P. 374. Hacer las cosas para poner el ejemplo, porque los ejemplos arrastran.

cierto tipo de leña⁵⁵³ como se evidencia en la descripción sobre los *parandi*. Por ejemplo los “sacerdotes llamado *Vatárecha*⁵⁵⁴ llevaban ofrendas de esta leña, algunas veces a *Curícaveri*, y llevaban de esta leña [*no dice cual*] en ofrenda a *Mechuacan*”.⁵⁵⁵

Queda en la memoria colectiva de los p’urhepecha que la leña del encino es la mejor por las ventajas que ofrece: por ejemplo: la ceniza del encino es apropiada para la cocción del nixtamal, el intenso calor que emite el fuego para la cocción de alimentos, la producción del carbón, los líquidos que fluyen en la punta del leño verde es considerada medicinal para cuando no cicatriza el ombligo de los bebés, etcétera,⁵⁵⁶ Para una mejor comprensión la importancia de los encinos se puede consultar la obra: *Manual de la biodiversidad de encinos michoacanos*,⁵⁵⁷ obra que aporta información sobre la gran variedad de encinos y de las bondades medicinales, culturales y de uso del encino.

e. Mantener el fuego encendido día y noche

El mandamiento supremo de los p’urhepecha antiguos fue mantener el fuego encendido, pues eran profundamente religiosos, el dios principal fue *Curícaveri*. Y considerando que los dioses del *auandaro* bajan al *echerendo*, hay dioses en el cielo, en la tierra y en el inframundo lo que hace pensar que es *Curícaveri* el que baja a la tierra y se hace presente en el *chupiri* o llama, en ese sentido *Curícaveri* físicamente se materializa en el *echerendo* para servir a los humanos. Para el mundo *Curícaveri-Sol*, dios celestial, genera calor para que haya vida y sustento, del mismo modo como el Sol no se apaga tampoco, entonces, debía apagarse el “fuego”. La “llama” en los cúes y en las casas no debía apagarse porque estaban con él (el fuego físico) como la representación de *Curícaveri*. Es esta una más de las representaciones de *Curícaveri*, porque la obsidiana

⁵⁵³ El ambiente natural actual vemos que en la región lo que más abunda son el pino en la parte alta y encinos en la región de la rivera del Lago de Pátzcuaro.

⁵⁵⁴ *Vatárecha* Sacerdote que llevaba un tipo de leña como ofrenda.

⁵⁵⁵ *Relación de Michoacán* p. 350.

⁵⁵⁶ Además quedan prácticas culturales como la fiesta que los jóvenes organizan en Carapan, de la Cañada de los Once Pueblos donde el centro de atención son los leños de encino que los jóvenes recogen en los campos, quizá como muestra de destreza en el dominio del hacha.

⁵⁵⁷ Santiago Arizaga, Juan Martínez-Cruz, Mauricio Salcedo-Cabrales y Miguel Ángel Bello-González. *Manual de la biodiversidad de encinos michoacanos*. Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat). Instituto Nacional de Ecología (INE-Semarnat) México. 2009.

negra también simbolizaba a *Curicaveri* entre los hombres. Aspecto que se puede observar en el escudo de la bandera p'urhepecha.

La creencia es que *Curicaveri*, en tanto que fuego, en sus acepción cósmica y física es la misma vida, lo que resulta de haberse consumado en el fuego, es la ceniza. Y la creación humana, según la antigua creencia p'urhepecha, es que el hombre, como especie, fue creado por los dioses de la misma ceniza y de ciertos metales –que no dice cuales- tal como nos refiere el padre Ramírez en la *Residencia de Pátzcuaro* cuando habló de que los primeros hombres surgieron de la ceniza y ciertos metales. *Curicaveri* no es sino la forma de expresión antigua porque en la actualidad se refiere a *tata jurhiata* en alusión al día, claridad por la sola presencia de Sol. En el momento en que el Sol de aleje o acerque al planeta tierra habrá terminado la vida humana. El fuego-Sol, es la que da vida y sustento. He ahí que mantener el fuego encendido en los cues atiguamente y en el hogar en nuestros días es una necesidad espiritual y una obligación con la vida misma, es pues un culto al dios-Sol (*curicaveri*) bajado del cielo y al dios-*fuego* en el mundo físico-material y espiritual.

Había un sacerdote *Hirípati* (o *Hiripacha* en plural), que además de mantener el fuego, junto con los sacerdotes *axamecha* hacía “esferas de tabaco, para ofrecer al dios del fuego antes de partir a la guerra durante la ceremonia de la *andumuqua*”.⁵⁵⁸ Otro personaje aparece con el nombre de *Hiripani*, siempre aparece con *Tanganxoan*, quizá también estaba encargado de mantener el fuego. El nombre de *Hirípati* viene del verbo *Hirihpani* “el que tapa la lumbre, o assar algo debaxo de la çeniza o rrescoldo”.⁵⁵⁹

Por los años cincuenta del siglo pasado la costumbre de mantener el fuego encendido en cada una de sus casas estaba viva y comienza el proceso de pérdida con la llegada de la energía eléctrica y las estufas de gas. La estrategia para mantener el fuego era poniendo un leño de encino debajo de la ceniza o rescoldo y garantizado estaba que al día siguiente ahí estaba el fuego. Una señal de que la casa está habitada era el humo

⁵⁵⁸ Patricia Beltrán Enríquez. *Cosmovisión y Rituales... Op Cit.* p. 116.

⁵⁵⁹ *Diccionario Grande...*p. 247. En la *Hurhingequa* (*Temazcal* en náhuatl) que se llevan a cabo en la región de la Meseta P'urhepecha están presentes los cuatro elementos: “la tierra es el cuerpo humano, el agua es la sangre, el aire es el aliento y el fuego es el espíritu”. El espíritu es dios, son fuerzas que circundan en el entorno. Esta creencia la comparten todos los chamanes, brujos y maestros de la medicina tradicional cuando practican las ceremonias de velación, de curación, de cultivo, etcétera. Vivencia personal. Gilberti dice: *Huringueni*, tomar baños calientes. *Huringuequa*, Baño tal. *Vocabulario en lengua de Mechuacán*. Balsal, Morelia, México. 1983. p. 56.

que salía de las rendijas del techo; indicando que había personas viviendo. Esta práctica continúa, sobre todo, en aquellos veladores de milpa cuando en sus chozas, dejan puesto el leño como señal de que alguien está vigilante.

La creencia persiste quizá como reminiscencia antigua, una práctica es en la visita que hace el contingente o parentela del novio a la casa de la novia o del padrino antes de saludar a la gente entra a la cocina y se hinca delante del fogón, se persignan. Otra creencia es que los rayos o relámpagos casi siempre caen en los encinos o cerezos viejos, en esos sitios caen pedazos de obsidiana. Los rayos vienen de las alturas, del cielo, son una manifestación de dios-fuego. La obsidiana simboliza a *Curicaveri*, son poderes que afectan al hombre. Por eso, cuando alguien muere por un rayo se considera muerte digna. “Donde pega el rayo queda un *tzinapu* (obsidiana)” dice Pedro Carrasco.⁵⁶⁰ Estas acciones y creencias indican, en nuestra opinión, que el dios-fuego aún está en la mente del p’urhepecha, quizá muy inconsciente en muchos y se manifiesta en contexto festivo y en la muerte por el rayo. El dios-fuego sigue considerándose importante.

f. Dar de comer a los dioses

Un segundo mandamiento era dar de comer a los dioses a través de varias prácticas del *parandi* tales como quemar leña. Sacrificar al venado era delito pero cuando se hacía, el pellejo de éste se ocupaba para envolver la obsidiana que era la representación material de *Curicaveri* en la tierra. La acción de quemar leña era una ofrenda a los dioses, y la “llama” era considerado *curicaveri* en la tierra; por eso mantener el fuego encendido era equivalente a tener vivo a *Curicaveri* que también era ofrendado. Se ofrendaba sangre humana cuando se auto-sangraban y mataban a los desobedientes, estos eran elementos que los dioses comían. Los propios hijos en ocasiones eran motivo de ofrenda como medida para ordenar que se cumplan las divinas ordenanzas. Se muestra como el hijo de *Tariacuri* de nombre *Tamapucheca* fue sacrificado para hacer que la voluntad divina se condujera y moralmente cumpliera, pues *Tamapucheca* se emborrachaba y andaba con mujeres. Fue muerto por mandato de su padre y con ello para mostrar que las

⁵⁶⁰ Pedro Carrasco. “La importancia de las Sobrevivencias Prehispánicas en la Región Tarasca: La Lluvia” en *XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas* vol. III, 1971.

ordenanzas debían acatarse, matarlo era otra forma de ofrendarle al dios. Se hacían guerras con el fin de conquistar pueblos, ceremonias de guerra, y dentro de ellas ritos y oración. En ocasiones las mujeres eran motivo de ofrenda a los dioses tutelares del linaje como se muestra cuando desarrollamos el tema del matrimonio. Era una acción religiosa y política.

Los dioses menores tenían una atención diferente y reconocemos que había un lugar en Pátzcuaro donde estaba la puerta principal entre la conexión terrenal y celeste, por medio de esta puerta entraban y salían los dioses.

Este dar de comer a los dioses se entiende, hay que decirlo, como un modo de *parandi*, la leña, según los datos, es la más importante pues todos, nobles y gente común estaban obligados a cumplir con esta misión. Este segundo mandamiento está ligado al primero: “Traer leña para quemar en los qué”. Esta segunda parte “quemar en los cúes” era para mantener el fuego encendido y así se alimenta al Dios.⁵⁶¹

g. Venado

El pellejo de este animal, al parecer un animal sagrado servía para envolver la obsidiana que simbolizaba a *Curícaveri*. La carne era codiciada y reemplazada, en ocasiones, con sacrificios humanos. Un estudio muy interesante sobre el venado y los hogares [¿fogones?] sagrados la realiza Brigitte Faugère-Kalfon⁵⁶² desde la arqueología y la etnohistoria los datos se van complementando para comprender la tradición oral en donde se destaca al venado y a los fogones sagrados como emblemáticos en la cosmovisión tarasca. El venado servía como alimento de los dioses en tanto que era ofrenda dando así una connotación simbólica especialmente para los recién llegados en la ribera del lago de Pátzcuaro.

h. Sangre humana

⁵⁶¹ *Relación de Michoacán* p. 364.

⁵⁶² Brigitte Faugère-Kalfon. “Venados y hogares sagrados en la *Relación de Michoacán*: reivindicación nórdica y construcción del Estado en los pueblos tarascos” en Vèronique Darras (Coordinadora) *Génesis, culturas y espacios en Michoacán. Centre Français, D’Etudes mexicaines et centraméricaines*, México. 1998. pp. 89-99. En el título del artículo se anuncia “hogares”, pero en el desarrollo del texto se analiza y discute sobre los [fogones].

Ya hemos dicho que la sangre servía para dar de comer a los dioses, por ejemplo cuando se descalabraban con piedras, palos o terronazos no dejaban que la sangre cayera en el suelo se limpiaban la herida con la mano y con los dedos rociaban hacia el cielo para dar de comer a los dioses.⁵⁶³ Los sacerdotes y los malhechores se sacrificaban las orejas pellizcándolas hasta sangrarlas, entre los nobles se daba de manera voluntaria, ofrecían su propia sangre como manifestación de su lealtad, pero cuando sentían que habían incumplido se auto-castigaban sin que nadie se los impusiera. El sacrificio de las orejas se podía hacer en cualquier momento y también durante la celebración de la fiesta, quizá en la fiesta de la preparación de la guerra. “Una costumbre tenían el sacrificarse las orejas para la fiesta de *Purecotaquaro*”,⁵⁶⁴ en otro pasaje dice que *Xoropeti*⁵⁶⁵ y *Tarequasingacata*⁵⁶⁶ fueron a sacrificarse las orejas al monte llamado *Huataro pexo*.⁵⁶⁷ En la actualidad he observado en las ceremonias de velación que los médicos tradicionales siguen practicando el sangrado del cuerpo, por ejemplo en Santo Tomás, Cañada de los Once Pueblos vi cómo sangraron con navaja los hombros de los que subieron a la montaña a obtener una visión y se quedaron al pie de unos encinos durante una ceremonia de velación.

i. Los hijos

Cuando los hijos eran desobedientes los mataban, *Tariacuri* mandó matar a su hijo porque era borracho. “Mi hijo era como un pan muy delicado, y era pan de bledos. Ya he dado de comer de todo en todo a las cuatro partes del mundo; esto ha sido muy bueno, ¿qué cosa podía ser mejor?”⁵⁶⁸ Este modo de dar de comer a los dioses se ve reflejado en algunas prácticas que sobreviven hoy en día porque se ha transmitido de boca a oído como una tradición que no debe ni puede olvidarse. En la actualidad la lengua p’urhepecha tiene el verbo *ántani* o *ántsani*, este verbo *ántani* [o *ántsani*] viene

⁵⁶³ *Relación de Michoacán* p. 364.

⁵⁶⁴ *Ibid.* P. 408.

⁵⁶⁵ *Xoropeti* Pudiera significar *Xerepeti*. El que descompone las relaciones sociales.

⁵⁶⁶ *Tare quasingacata*. Grande cosa cagada.

⁵⁶⁷ *Relación de Michoacán* p. 408. *Huataro pexo*, a las espaldas del cerro. Las ceremonias en las que hemos sido invitados a participar siempre se hacen en los cerros.

⁵⁶⁸ *Ibid.* P. 553.

de la raíz *a-* que significa “comer”; *-nta-* da idea de algo reiterativo o volver a hacerlo y se define como: *uándikuni ka t’irentani*.⁵⁶⁹ Lo que significa “matar y entonces comer”. Entendemos que se trata de “matar para comérselo”, a primera vista se podría argumentar que sólo es aplicable a los no humanos, cuando se sacrifica a un animal para ser comido en un evento social, pero la expresión *ántani* (o *ántsani* variante de la Cantera) alude por igual al humano cuando en una situación de pleito de vida o muerte se dicen: “*jikini ántaaka*” lo que están diciendo es “comiéndote te voy a matar”.

j. Hacer guerras para conquistar pueblos

Ya hemos dicho que de las tres funciones del *Yrecha*, una de ellas es “enviar a la guerra”⁵⁷⁰ a fin de conquistar pueblos y tomar cautivos para sacrificarlos. Esta parte la abordaremos más adelante, aquí adelantamos algo más ligado a la preparación espiritual, por ahora nos detenemos para abordar la parte bélica o militar porque entendemos que los cautivos estaban destinados a ser sacrificados en las fiestas de los dioses. Los sacrificados generalmente habían sido capturados en guerras de pueblos conquistados, un estudio de Kimberly intenta mostrar lo contrario cuando cuestiona “la historia oficial de los p’urhepecha dada por sus conquistadores católicos, en particular la idea de que los p’urhepecha practicaban el sacrificio humano”.⁵⁷¹ Para esta autora son los primeros cronistas quienes con sus metas crearon esa historia oficial y a partir de ello afirma que “el sacrificio humano no fue la manera reconocida por los p’urhepecha de honrar ni comunicarse con su dios”. Afirmación que la lleva a decir “el mito del rito religioso p’urhepecha del sacrificio humano es esto exactamente; *un mito*”. Dando a entender que la práctica fue trasladada desde el Valle de México a Michoacán, nosotros decimos que los ritos sí se practicaban con cautivos de pueblos conquistados lo que motivaba precisamente a tomar tales cautivos en las guerras y sacrificarlos.

⁵⁶⁹ Cristina Monzón y David Diego. *Diccionario Monolingüe de la lengua p’urhepecha*. (en proceso).

⁵⁷⁰ *Relación de Michoacán* p. 571.

⁵⁷¹ Kimberly A. Brooks-Lewis. *El mito del rito ¿El sacrificio humano en la Religión p’urhepecha?* Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Secretaría de Difusión Cultural y extensión Universitaria. México. 2002. p. 176.

En la *Relación de Michoacán* vemos que “*Hirepan y Tanganxoan y Hiquingare* conquistaron toda la Provincia con los isleños y como la repartieron entre sí”,⁵⁷² hay una larga lista de pueblos conquistados en las regiones de los lagos, la sierra, Tierra Caliente y el oriente de Michoacán y andaban también las mujeres con los que iban a conquistar y todas sus alhajas”. Y se hizo el *Yrechequa*.⁵⁷³

La guerra se llevaba a cabo religiosamente, de modo que cuando fracasaban entendían que era porque algunos de los guerreros no habían cumplido a cabalidad con las oraciones, o habían violentado las penitencias:

“Si no cautiváredes a [...] los enemigos, no será sino por olvido que tuvistes con las mujeres en vuestros pueblos, por los pecados que hicisteis con ellas y por no entrar a la oración en la casa de los papas. Y no entrábades de voluntad para hacer penitencia y teniades en mucho juntaros con las mujeres”.⁵⁷⁴

Culpaban a los que no se preparaban adecuadamente antes de ir a la guerra y muchos de ellos eran despedidos de los lugares de origen, por ejemplo cuando critican a los mexicas que han sucumbido a los españoles y dicen: los mexica por no adorar a sus dioses como debe creen que sólo con cantos se les puede adorar.

k. Hacer ceremonias de guerra

Previo a las guerras se preparaban militar y espiritualmente, aquí nos vamos a referir en un primer momento a la preparación espiritual, en un segundo momento a la militar. Las guerras se hacían porque había necesidad de conquistar más tierras, pero sobre todo aprisionar hombres para que éstos dieran servicio o mano de obra en distintas ocupaciones. La necesidad de más tierras y hombres estaba establecida por *Curícaveri* “mirad que muy altamente ha sido engendrado *Curícaveri* y con gran poder ha de conquistar la tierra”.⁵⁷⁵ Las ceremonias de guerra eran con el fin de que la guerra

⁵⁷² *Relación de Michoacán* p. 519.

⁵⁷³ *Ibid.* P. 523.

⁵⁷⁴ *Ibid.* P. 586.

⁵⁷⁵ *Ibid.* P. 341.

resultara exitosa, era tarea de los sacerdotes organizar y llevar a cabo dichas ceremonias. Se infiere que acudían todos los *acha* que estaban en la casa real, oraban y hacían plegarias ante el *dios-fuego* para que los pueblos se dejaran conquistar. Si las ceremonias se hacían alrededor del *dios-fuego*, era necesario contar con una gran cantidad de leña para mantener la llama encendida. Se ocupaban pelotillas de *andumuqua* tabaco como incienso y alimento de los dioses.⁵⁷⁶ Los sacerdotes que participaban en esta ceremonia eran, al parecer, los únicos autorizados para fumar la *andumuqua* porque eran los merecedores para comunicarse con los dioses a través del humo.⁵⁷⁷ En estas ceremonias de guerra nombraban a los señores de las fronteras y en ese momento “poníanse todos en las manos aquellas pelotillas de olores”.⁵⁷⁸ Al hacer las ceremonias esperaban que los dioses accedieran a las peticiones provocando enfermedades a los pueblos candidatos a conquistar, una de las plegarias que se decían era la siguiente:

“¡oh dioses del quinto cielo, cómo no nos oiréis de donde estáis, porque vosotros sois solos rey[es] y señores [y] vosotros solos limpiáis las lágrimas de los pobres!”.⁵⁷⁹

Las plegarias se dirigían a los cuatro puntos cardinales, según Helen Pollard al este se invocaba a *Cuerauaperi*, al oeste a *Xaratanga*, al norte a dios solar *Queranda Angapeti*, al sur a los dioses de tierra caliente y finalmente se dirigía la plegaria al cielo dirigiéndose al espíritu de *Curicaveri*.⁵⁸⁰ Al finalizar la oración “echaban todas aquellas pelotillas de olores en los fogones que ardían delante de los qué”.⁵⁸¹

⁵⁷⁶ Patricia Beltrán las llamó “ceremonias de la *andumuqua*.”

⁵⁷⁷ Warren, Benedict. *La conquista de Michoacán. 1521-1530*. Fimax publicistas. Morelia. 1977.

⁵⁷⁸ *Relación de Michoacán* p. 577. Es probable que las narraciones sobre las ceremonias se las contaron a Fray Jerónimo de Alcalá. No creemos que él mismo haya participado.

⁵⁷⁹ *Ibid.* P. 577.

⁵⁸⁰ Helen Perlstein Pollard. “Uno modelo para el surgimiento del Estado tarasco” en: Eduardo Williams, Lorenza López Mestas y Rodrigo Esparza (editores) *Las Sociedades complejas del Occidente de México en el mundo mesoamericano. Homenaje al Dr. Phil C. Weigand*. El Colegio de Michoacán. México. 2009. pp. 238.

⁵⁸¹ *Relación de Michoacán* p. 577. Entre los médicos tradicionales actualmente al terminar las ceremonias que se llevan a cabo siempre hay un cierre en donde la práctica de echar el tabaco al fogón es una parte importante. Es como una bendición.

La ceremonia no sólo se hacía en la capital *Tzintzuntzani* sino en toda la provincia. El *Yrecha* enviaba correos para que se hiciera esta misma ceremonia en los pueblos. El *Yrecha*, recién electo, estaba obligado a entrar a la velación y a hacer la ceremonia de la guerra. Después de la ceremonia “mandaba que fuesen a la guerra y llamaba todos los señores de su linaje, llamados *vacúsecha*, que son águilas”.⁵⁸² Se utilizaba todo lo que estaba almacenado en las trojes de *Ihuatzio* pues ahí estaba la concentración de bienes que le eran tributados al *Yrecha* y estaba destinado a la fiesta de los dioses.

En la preparación militar, aunque las fuentes no precisan en qué momento los espías informaban sus hallazgos al Capitán General y éste a los demás guerreros inferimos que lo hacían en el contexto de la ceremonia. Ahí los espías reportaban sus hallazgos en un *curúzetaro*⁵⁸³ mapas y trazos precisos.



“Abajo se ven los preparativos para la batalla representada en la parte derecha de la lámina. Tariacuri está explicando, apoyándose en un mapa dibujado en el suelo como se debe llevar a cabo la conquista del pueblo de Hiuacha”. RM p. 515.

⁵⁸² *Relación de Michoacán* p. 638.

⁵⁸³ *Diccionario Grande...* **Cuirutzeni.** Reglar papel. **Cuirutzetahpeni.** Hazer rreglar. **Cuirutzetaqua.** La regla o plomada. **Cuirutzetspeni.** Reglar algo a otros. En la *Relación* se habla de *curúzetaro* [sic-cu[i]rúzetaro] se refiere a los trazos, esquemas gráficos que se hacían posiblemente en el suelo sobre los espacios que atacarían, donde muy probablemente se señalaban asentamientos y posibles fortificaciones además de los lugares por donde caminarían durante el ataque.

Estos dichos espías trazaban todo donde asentaban su real y lo señalaban todo en sus rayas en el suelo y lo mostraban al Capitán General, al escucharlos valoraban su labor: “Mirad con cuánto dolor y trabajo han andado los espías quebrando el sueño de sus ojos y con el rocío por las piernas, por mirar y *buscar las sendas por donde ha de ir nuestro dios Curicaveri* a dar batalla a este pueblo”.⁵⁸⁴ El trabajo de los espías, aunque parezca como cosa secundaria, tiene importancia sin igual, precisamente porque buscan *las sendas por donde ha de ir nuestro dios Curicaveri*, porque los dioses participan en las guerras. Para lograr sus fines los espías llevaban a cabo embrujos en los sitios del pueblo a atacar, su estrategia era trabajar sigilosos, entran secretamente en los pueblos llevando pelotillas de olores, plumas de águila y dos flechas ensangrentadas o “cabe la casa del señor, o cabe el cu, y volvíanse sin ser sentidos, y eran aquellos hechizos para hechizar el pueblo”.⁵⁸⁵

Los espías eran aquellos que “no habían ido a la guerra o se volvían della sin licencia. Los malhechores; los médicos que habían muerto alguno; las malas mujeres, los hechiceros; los que se iban de sus pueblos y andaban vagabundos; los que habían dejado perder las sementeras del [*Yrecha*] *caçonzi* por no deshervallas, que eran para las guerras; los que quebraban los maguéis y a los pacientes en el vicio contra natura”.⁵⁸⁶ Todos estos estaban obligados a servir de espías, entiendo que ser espía era la oportunidad para reivindicarse por los errores cometidos; porque hasta tres veces se les toleraba. Pienso que al desempeñarse como espías había la posibilidad de rehacer su honra, es muy probable que conocieran señales de comunicación no verbal o sea mensajes extralingüísticos que ellos, los espías y los guerreros interpretaban sobre todo en las guerras. Estas ceremonias nos dan la idea de que los p’urhepecha era *purecucha*⁵⁸⁷ (soldados) por excelencia.⁵⁸⁸

⁵⁸⁴ *Relación de Michoacán*. p. 586 Cursivas mías.

⁵⁸⁵ *Ibid.* P. 578.

⁵⁸⁶ *Ibid.* P. 338.

⁵⁸⁷ *Diccionario Grande...* p. 467.

⁵⁸⁸ *Ibid.* P. 456. En la tradición popular más difundida sobre lo que es ser p’urhepecha se ha dicho que el *p’urhempiri* visitante, (Se visitan con frecuencia mutuamente). Esta idea fue acuñada por Eduardo Ruiz en su obra *Paisajes y tradiciones...* y se ha extendido por gran parte de la región. Ahora con los datos históricos y lexicográficos propongo que el sentido de p’urhepecha puede venir de *purehcuti* (*guerrero*). Tal como lo sugiere Néstor Dimas en “*Juchari anapu jimbo*, En nuestra lengua”; Francisco Miranda (estudio preliminar a la RM) como J. Benedict Warren en “Algunas consideraciones histórico-lexicográficas” recoge de los *Diccionario Grande* la lista de palabras que en su conjunto dan la idea de “guerrero”. Porque de continuo estaban en guerra.

I. Oraciones

La religiosidad en el *Yrechaquaro* como práctica para relacionarse con los dioses no se concibe sin oraciones. La *Relación...* da información sobre ceremonias en donde además de pelotillas de *andumuqua*, se ahumaban el cuerpo y ahí oraban para pedir favores y servicios a los dioses, aquí reproducimos algunas de las oraciones que decían en la ceremonia previa a la guerra donde se ofrendaba la leña y olores, momento en que se pedía a los dioses poder para vencer al pueblo próximo a conquistar.

“Tú, dios del fuego, que apareciste en medio de las casas de los papas, quizá no tiene virtud esta leña que habemos traído para los cúes y estos olores que tenemos aquí para darte. Recíbelos tú, que te nombran primeramente mañana de oro, y a ti Vréndequauécara, dios del lucero, y a ti que tienes la cara bermeja. Mira que con grita trujo la gente esta leña para ti.⁵⁸⁹

En la oración observamos que los sacerdotes con gran sencillez, humildad y reverencia se dirigían al *dios-fuego*. En el contexto del rito se comprende que al dirigir esta oración los participantes están precisamente frente al *dios-fuego*, y con sencillez ofrecen leña y olores. Porque le piden a *Vrendequauecara* (o mañana de oro, dios del lucero, estrella de la mañana, la estrella Venus, (o *qhuanhari* en p’urhepecha) que lo reciba se infiere que esta oración la hacían casi al amanecer o en la aurora del día, justo cuando se aparece este dios.

Suponemos que la ceremonia de la guerra era nocturna y como se trataba de conseguir que la guerra fuera benéfica para ellos, la petición era que los nobles hicieran eso a cambio de los olores para que aquel permitiera obtener algunos vasallos. “Acabada esta oración nombraba todos los señores de su pueblos enemigos, por su nombres a cada uno, y decía:”⁵⁹⁰

Tú, señor, que tienes la gente de tal pueblo en cargo, recibe estos olores y deja algunos de tus vasallos para que tornemos en las guerras.⁵⁹¹

⁵⁸⁹ *Relación de Michoacán*. p. 576.

⁵⁹⁰ *Idid*

⁵⁹¹ *Ibid.*

Y al momento de hacer las peticiones los sacerdotes nombraban a los sacrificadores de los pueblos enemigos, porque consideraban que ellos estaban a cargo de la gente. Nombraban a todos empezando a los de México y de las fronteras y acabando su oración, que por cierto duraba mucho, se acercaban estos sacerdotes y sacrificadores al fuego. Y el sacerdote que decía la oración se levantaba y se ponían todas las pelotillas de olores en las manos.

Como forma de manifestar su lealtad exigían ser escuchados pero al mismo tiempo se mostraba que eran sólo reyes y señores y dan servicio cuando limpian las lágrimas. Qué manera de postrarse ante los dioses:

¡Oh dioses del quinto cielo, cómo no nos oiréis de dónde estáis! porque vosotros sois solos rey[e]s y señores [y] vosotros solo limpiáis las lágrimas de los pobres”.⁵⁹²

Estas oraciones son las que sobreviven en la *Relación*... porque la primera parte de la fuente que se encuentra perdida fue donde el autor registró en forma extensa y precisa sobre dioses y fiestas que les hacían. Es probable que en esa parte se hayan registrado oraciones como las que conocemos en las parte segunda de la *Relación*.

m. Mujeres como ofrenda a los dioses de linaje y con fines políticos

Tres aspectos sobre las mujeres hay que aclarar: la primera es que no se trata de que las mujeres como seres humanos sean sacrificadas para ofrenda a los dioses, si así fuera estaríamos hablando de sacrificios humanos entre los del linaje, los datos no nos permiten hacer este tipo de aseveraciones. Una segunda acepción sobre ofrendar a los dioses es en dónde se ponen a las mujeres al servicio de los dioses, para el servicio y la labor para ellos o para el bien de los representantes de los dioses, como podrían ser a los distintos tipos de sacerdotes o al mismo *Yrecha*; ya sea en el palacio real o en los pueblos cabecera donde estaban los mandos. Por eso la otra práctica para manifestar la religiosidad era que la mujer de la casa real se utilizaba como parte de la ofrenda al dios del linaje en donde llegaba, desde el punto de vista de la religión las mujeres dadas al

⁵⁹² *Ibid.* Pp. 567-577.

hombre, en principio, no eran para él sino que estaban destinadas a los dioses del linaje a la que pertenecía el hombre. Se le requería que primero diera servicios al dios y posteriormente atendiera a su marido.

Una tercera acepción es que las mujeres se daban como “objeto” para lograr las alianzas entre los linajes, las mujeres de la casa real se emparentaba con miembros de los pueblos conquistados o por conquistar. Esta era una práctica más extendida según las Relaciones geográficas de *Carapan*, era una estrategia para controlar a los linajes. Lo interesante es que tanto los que las daban como los que las recibían estaban conscientes de ello:

“...he aquí esta señora que habéis traído y esto que me habéis venido a decir, no lo decís a mí más a *Curicaueri* que está aquí, al cual habéis dicho todo esto, que a él ha de hacer mantas y ofrendas y después me las hará a mí, para que le ataje el frío puesto a su lado, y de comer para que tenga fuerza para ir a los dioses de los montes llamados *Angámucurachan*, como decís.”⁵⁹³

También se sabe que había mujeres que estaban encerradas, “deputadas para hacer ofrendas a los dioses.”⁵⁹⁴ Es posible que se refiera a las mujeres que estaban dando servicio en la casa real porque era de ellas que podía disponer y eran parte de los servicios de las mujeres que servían al *Yrecha*.

n. Parandi a dioses menores

El *parandi* a los dioses menores es diferente a la que se les daba a los dioses mayores, los dioses menores son los dioses particulares, aquellos que se les encuentra mencionados en los pueblos específicos; se les ofrendaba pan, “vino” (‘pulque),

⁵⁹³ *Ibid.* P. 342.

⁵⁹⁴ *Ibid.* P. 462.

semillas, plumas, collares, etcétera. La atención era distinta a los dioses mayores que requerían de sangre de los esclavos como ya se dijo antes.

o. La puerta del cielo.

Un lugar de *parandi* permanente es la puerta del cielo que estaba en Pátzcuaro; por ese lugar bajaban y regresaban los dioses celestes, fue el sitio sagrado al que nunca cesaron de dar *parandi*. "...decía el [*Yrecha*] *caçonci* pasado, que en este lugar, y no en otro ninguno, estaba la puerta del cielo por donde descendían y subían sus dioses. Y de continuo trujeron aquí sus ofrendas".⁵⁹⁵ Tanta era la creencia que hacia los poderes divinos, las fuerzas y los espíritus que aun cuando sabían de la llegada de los conquistadores no dejaban de ofrendar a los dioses.⁵⁹⁶

C. ORGANIZACIÓN TEOCRÁTICA

Se ha dicho, hasta ahora, que el gobierno tarasco del antiguo Michoacán es un imperio⁵⁹⁷ que engloba tres de sus principales funciones: es teocrático, militar y de justicia.

El cuadro No. 1 de Pollard tiene las siguientes autoridades:

<i>"Irecha</i>	El Jefe del linaje <i>uacúsecha</i> ; el rey o <i>cazonci</i>
<i>Angatacuri</i>	El gobernador, o primer ministro.

⁵⁹⁵ *Ibid.* P. 363.

⁵⁹⁶ *Ibid.* P. 645.

⁵⁹⁷ Helen Perlstein Pollard. "El Imperio Tarasco en el mundo Mesoamericano" en: *Relaciones* 99. Verano 2004. Vol. XXV. Zamora, Mich. México.

Capitán	El líder militar en tiempos de guerra
<i>Petámuti</i>	El principal sacerdote
Ministro de tributo	El funcionario encargado de los recolectores de tributo
<i>Caracha-capacha</i>	Los gobernadores de los cuatro cuadrantes del estado.
<i>Achaecha</i>	Miembros de la nobleza que sirvieron de consejeros.
<i>Quangariecha</i>	Capitanes de unidades militares en tiempos de guerra
<i>Ocámbecha</i>	Recolectores de tributos
Mayordomos	Jefes de grupos que guardaban y distribuían el tributo a cada grupo y proporcionaban servicios al palacio (conocemos al menos 34 diferentes unidades) ⁵⁹⁸

La imagen que resulta es que la estructura del Gobierno es un imperio donde el *Yrecha* está a la cabeza y es absoluto, en él recaen todas o la mayoría de las decisiones y se desconoce el carácter “liberal” de éste. A los *achaecha* se les deja “sólo” con función de consejeros y no se hace hincapié en el hecho de que estaban en el palacio o casa real permanentemente. Hemos dicho, por los hallazgos de Patricia Beltrán que había varios sacerdotes mayores en los lugares donde se les ubicaba a los dioses, que había una centralización política y se descuida precisamente la representación social por la que permanentemente entraban en consulta. Y que era *uacucentrista*, diría Hans Roskamp,⁵⁹⁹ en el sentido historiográfico la narración es realizada por los *uacusecha*, es su visión al no contar con versiones de otros para poderlos comparar o relativizar la historia de los tarascos contada por los *uacusecha*. Efectivamente desconocemos sobre la intervención de otros linajes, sólo Angélica Afanador ha mostrado que el árbol genealógico es del linaje *uanacase*; por lo tanto el “uacucentrismo” es cierto en la medida que no tenemos versiones de otros linajes, cacicazgos o grupos étnicos.⁶⁰⁰ Esto nos lleva a pensar que del *Yrecha* dependía toda decisión y sólo en ese sentido era absoluto.

Diferente es el asunto del poder absoluto del *Yrecha* en términos políticos, no era él el único que tomaba decisiones, sino que las decisiones eran compartidas

⁵⁹⁸ Helen Perlstein Pollard. “El Imperio Tarasco en el mundo Mesoamericano”... *Op. Cit.* 123.

⁵⁹⁹ Comunicación personal.

⁶⁰⁰ A excepción de que los *Uanacase* fueron los que elaboraron la lámina del árbol genealógico, según Angélica Afanador.

mediante la consulta permanente con la élite, es decir con *achaecha* y otros nobles, muy lejos de ser un sistema democrático o de amplia participación.

Sin embargo este carácter absoluto del *Yrecha* es lo que interpretamos en forma distinta pues cuando en los pasajes vemos que los señores son convocados, al igual que los dioses, a reunirse, se entiende que era para discutir y ponerse de acuerdo sobre asuntos de importancia. Este carácter colegiado da pistas para pensar que el gobierno funcionaba a través del *curhamucuhperaqua* en donde los *acha* son los que intervienen en la toma de decisiones mediante la consulta permanente.⁶⁰¹

Otra manifestación de este poder “colegiado”, por decir de algún modo, sea en la “elección” o designación del sucesor del *Yrecha* reunidos designaban al que más tristeza tenía consigo. Este “tener más tristeza” obedece a la persona más cuerda, pensante, el que hace uso de la razón en cualquier situación por compleja que fuere. Esto cambia la percepción de que los *Acha* solamente tenían la función de aconsejar. Por ende la idea de que el gobierno es absoluto y que las funciones recaían en la figura del *Yrecha* se modifica al considerar el carácter *liberal* del dios principal y de la gente, como veremos en seguida.

a. El ejercicio del poder del Yrecha como cabeza

El *Yrecha* como cabeza del gobierno teocrático, pero a su vez como representante social tiene la encomienda de ejercer la liberalidad en el ejercicio del mando. ¿Cómo es entonces ese gobierno? En el ejercicio del poder se observa la práctica de la liberalidad cuando todos los mandos dedican su vida al servicio a los dioses, en darles *parandi*. Para que la práctica de la liberalidad se hiciera realidad era necesario que los *acha*, miembros de la casa real y los que le tenían palacio, participaran en la toma de decisiones; los hombres hacían lo mismo que los dioses. Los dioses entran en concilio y los hombres también constantemente se consultan, tema del que volveremos más adelante.

⁶⁰¹ *Acha* se ha traducido como “señor”. En la lengua moderna no es cualquier señor sino aquel que ha tenido experiencia en los cargos y en los servicios en la comunidad, que ha mostrado estar bien en pareja y ha educado con buenos modales a sus hijos y han pasado por todo un proceso de ocupación de cargos a través de los años.

b. De Hucambeti / Vhcambeti [camahchacuhpeti] gobierno que acoge y acompaña

En la descripción que los religiosos hicieron sobre los habitantes del *Yrechaqua* dejan ver a un gobierno que contagia la liberalidad a los humanos. El Dios principal *Tucupacha Curicaveri*, ya hemos dicho, es liberal en tanto que es benévolo y dador de bienes cuando se dice que hacer tener casas y mujeres etcétera, su representante ante los hombres es el *Yrecha*. El *Yrecha* a su vez como representante del gobierno ante los hombres y habla a nombre de los dioses por eso es un gobierno teocrático, este gobierno teocrático no tiene el poder absoluto como se ha entendido en otros estudios sino que se integra en una complejidad divina-humana; o sea en todo momento acompaña, como nos refleja la palabra *hucambeti* (o *uhcambeti*) que aquí la reducimos a *acompañar*. Es un gobierno que está siempre entre la gente y en nombre de las divinidades. Es un gobierno que acoge y acompaña.

El gobierno es un *mando*, una *dirección* o una *autoridad* ¿pero qué comprendían los p'urhepecha? Revisemos lo que se sabe sobre estos términos, algunos acercamientos son los siguientes: Eduardo Seler consideró intercambiables *hucamani* y *uhcamani*.⁶⁰² Cristina Monzón y Hans Roskamp⁶⁰³ inspirados en Seler piensan que es insatisfactoria la interpretación, esto los llevó a un estudio sobre las implicaciones que hay en las raíces *vhca-* y *huca-*. Su estudio ofrece una “gradación paulatina al campo semántico de lo poseído”,⁶⁰⁴ también Felipe Castro y Cristina Monzón⁶⁰⁵ revisaron algunos “conceptos tarascos en torno a la autoridad” tales como: *chemazqua* para Autoridad [*chemazqua* o tenerle miedo], *Chechexequa* [estar lleno de miedo] y *vtatsperahpeni*

⁶⁰² Eduardo Seler. *Los antiguos habitantes de...Op. Cit.*

⁶⁰³ Cristina Monzón y Hans Roskamp. "Las manos en la olla: la tributación en san Francisco Corupo Michoacán, 1562-1563. MS.

⁶⁰⁴ *Op. Cit.*

⁶⁰⁵ Castro Gutiérrez, Felipe y Cristina Monzón García. “Conceptos tarascos en torno a la autoridad” en: Guilhem Olivier (Coordinador) *Símbolos de Poder en Mesoamérica*. México. 2008. Pp. 31-46.

[juzgar] para sentenciar, *Camahchacuhpecha* para Gobernar, *camaparini* para congregación o barrio, entre otras.⁶⁰⁶

Un estudio de J. Ricardo Aguilar González⁶⁰⁷ es puntual en el tema de los *ocambecha* su interés es comprender el sistema tributario de la economía del Estado tarasco; estudia la función que desempeñaron los *uhcambeticha* en la estructura del sistema de gobierno. Al igual que otros estudios pone de entrada al *Yrecha* como el gobierno supremo que hace que haya identidad y sentido de pertenencia, que se le reconozca para que se puedan dar esas relaciones económicas, este autor analiza dos tipos de tributos: el regular y el estratégico. En cuanto a la organización comparte lo mismo que nosotros, por encima está *Curicaveri* y le sigue el *Yrecha*. También llega a comprender que el *camahchacuhperaqua* es una forma de gobernar, ubica a los *uhcambecha* como los gobernadores en las provincias como una de las funciones importantes. Vemos que se repite la función regional con la central: los *uhcambe* como el gobierno en términos generales y por ende aplicable a toda la organización social. Aguilar González no distingue *hucambecha* de *uhcambecha* como lo hace Cristina Monzón. Este autor se preocupó por justificar la relación entre los *Ocambecha* –tal como se registra en la *Relación de Michoacán-* y *uhcambecha*; reflexiona sobre los registros de voces, por ejemplo dice: “algunas veces el significado de ciertos vocablos no tenían una equivalencia semántica en el castellano, por lo cual se registraba la voz en idioma nativo”, por consiguiente “el redactor escribía lo que oía”.⁶⁰⁸ “Esto nos ayuda a entender que la voz *ocambecha* no debía comenzar por la vocal “o”, sino por la “u”

⁶⁰⁶ *Ibid.* P. 34.

⁶⁰⁷ J. Ricardo Aguilar González. “Los [uh]cambecha y el sistema tributario en el Estado Tarasco. Tradiciones interpretativas sobre la *Relación de Michoacán*” en: Luise M. Enkerlin Pauwell (editora) *Abriendo caminos. El legado de Joseph Benedict Warren a la historia y a la lengua de Michoacán*. Consejo Nacional para la Cultura y las artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, El Colegio de Michoacán A.C. Instituto de Investigaciones Históricas de la UMSNH, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Grupo *kw'aniskuyarhani* de Estudiosos del Pueblo P'uhepecha. Morevallado editores, Keio University. México. 2012. Pp. 241-274.

⁶⁰⁸ J. Ricardo Aguilar González. “Los [uh]cambecha y el sistema.. *Op. Cit.* Pp. 259.

seguida de la aspiración “h”. Su significado es de “mandón”. Denota “una posición de mando que vincula a la clase política con la clase sin acceso al poder”.⁶⁰⁹ Al parecer la interpretación no está completa. *Uhcambe* es gobierno. ¿Este gobierno no tiene acceso al poder? La interpretación quizá se deba a que se ve que el poder está centralizado y no se concibe que los gobernadores tuvieran poder local pero dentro del sistema en su conjunto. “De esta forma vemos que la actuación de los *uhcambecha* en el gobierno tarasco prehispánico era sobre el control de la población a nivel local. Controlar a la gente significaba que cada *camahchacupeti* recibía la cantidad de tributo requerido por la población, y que el *uhcambeti* sabía los vecinos que había en la población”.⁶¹⁰ Sobre el abuso de estos *uhcambeti* se ilustra muy bien en un artículo de Hans Roskamp y Cristina Monzón.⁶¹¹ ¿Dónde quedaron los *caracha capacha* que tenían función similar?

En nuestra revisión de los diccionarios coloniales vemos que traducen el concepto *gobierno* con tres palabras: *Hucambeti*, *vhcambeti* y *camahchacupeti*. Para Gilberti y Lagunas la raíz *vhca-* de *vhcambeti* es ‘capitán’,⁶¹² ‘principal y primero’.⁶¹³ Para Lagunas⁶¹⁴ *Vhca* “significa traer algo consigo: como las cuentas que traen en que rezan, y también los lacayos moços de espuelas, o los otros moços o pajes: los cuales generalmente se llaman *vhcangacha*” Y de ahí deriva que “*Vhcambecha* Pro *Vhcampecha* signifique “El que tiene a su cargo, trae alguna cantidad indeterminada de gente”.⁶¹⁵ El *Diccionario Grande* coincide con el *Vocabulario* al decir: Principal, *Vreuandari*, *vhcambeti*.⁶¹⁶ Lo que indica que *Vhcambecha* y/o *Vhcampecha* de acuerdo

⁶⁰⁹ *Ibid.* P. 261.

⁶¹⁰ *Ibid.* P. 264.

⁶¹¹ Hans Roskamp y Cristina Monzón. “Usos y abusos de un *uhcambeti* en Tzirosto, Michoacán, siglo XVI, el caso de Cristobal Tsurequi” en *Relaciones No. 128*. Otoño 2011, vol. XXXII. Pp. 245-287.

⁶¹² Maturino Gilberti. *Vocabulario*...p. 48.

⁶¹³ *Ibid.* P.196.

⁶¹⁴ Juan Baptista de Lagunas. *Arte y diccionario*... p. 76. (la página corresponde a la transcripción que yo hice para uso personal)

⁶¹⁵ *Ibid.*

⁶¹⁶ *Diccionario Grande*...p. 601.

a la definición era la forma para designar gobierno al que tiene a su cargo una determinada cantidad de gente.

La raíz *huca-* además de la idea de lo poseído como “*taquis hucahcuraqua callos en las manos*”⁶¹⁷ también *hucambehpeni* refiere a ‘acompañar’,⁶¹⁸ y en *hucambehperi* como ‘asesor o acompañado’.⁶¹⁹ En las entradas español-tarasco vemos *hucahpeni* como sinónimo de *camahchacuhpe* con el significado de Gobernar. Y así Gobernar se dice *camahchacuhperaqua* pero también *hucahperaqua* y Gobernador se dice *camahchacuhpeti*.⁶²⁰ Las ideas desarrolladas por Gilberti en el sentido de que *Hucambehpeni* refiere a ‘acompañar’ se mantienen en el “Acompañador, *hucambehperi*, Acompañamiento, *hucambehperaqua* en el *Diccionario Grande*.⁶²¹ En la misma fuente tenemos la traducción de “Acompañarlos en cassa, *HVhcambehpeni* o *vaxatahpeni*”.⁶²² La idea de lo poseído se refuerza en el *Diccionario Grande*...: “Persona, que tiene gente, *Hucahpeti* y *vhcambeti*”.⁶²³ Así *Hucahpeti* y *vhcambeti* significan “tener gente” y “acompañar” aunque no estrictamente indiquen lo mismo, sin embargo tienen en común que el “tener gente” es una forma de “acompañar” y “acompañar” es una forma de “tener gente”. Es decir, en algún sentido es casi lo mismo. Aparentemente las voces *camahchacuheraqua* y *hucahperaqua* se utilizan indistintamente para el mismo significado “Gobernar”. De ahí viene que ‘Gobernador’ se diga *camahchacuhpeti*. Sin embargo la voz *camahchacuhpe* aunque parezcan semánticamente similares con *hucahpe* encontramos que se diferencian de manera sutil. Por ejemplo *Camahchacuhpe* literalmente significa ‘abrazar’, ‘abrazar a otros’ o ‘abrazamiento’. *Hucambeni* (también *vhcambeti*) significan ‘principal’, ‘primero’, ‘trae alguna cantidad indeterminada de

⁶¹⁷ Maturino Gilberti. *Vocabulario*...p. 44.

⁶¹⁸ *Ibid.* P. 6.

⁶¹⁹ *Ibid.* P. 27.

⁶²⁰ *Diccionario Grande*...p. 130.

⁶²¹ *Ibid.* P. 15.

⁶²² *Ibid.* P. 15.

⁶²³ *Ibid.* P. 578.

gente’, ‘Persona, que tiene gente’ y la idea de lo poseído. Siendo la voz *camahchacuhpe* gobierno, el que tiene gente, entonces también significa” acompañar” lo que indica que las voces *camahchacuhpe* y *Hucambe* (también *vhcambeti*)⁶²⁴ (con sus matices de lo poseído) significan ambos “Gobernador”, y también significan ‘acompañar’. Lo que nos dice que el p’urhepecha entendía como Gobierno a un acompañante en la vida real.

En este “acompañamiento” hay una fuerte relación social de solidaridad entre las personas, se entiende que este carácter de acompañamiento viene desde los dioses cuando los dioses constantemente entran en consulta o concilio para resolver situaciones difíciles como ya hemos indicado antes.

Resumiendo podemos decir que *Hucambeti*, *vhcambeti* y *camahchacuhpeti* es un acompañamiento, *Hucambeti* [*vhcambeti*] semánticamente refieren a algo que está poseído. Se observa una jerarquía entre los participantes, en el caso de *Camahchacuhpeti* la relación jerárquica es de iguales; pero los tres *hucambeti*, *vhcambeti* y *camahchacuhpeti* tienen en común la idea del acompañamiento. Indicativo es que los tres: *hucambeti*, *vhcambeti* y *camahchacuhpeti* se entiende como el gobierno. Se entiende que Gobierno es un acompañamiento en la visión p’urhepecha.

En consecuencia el gobierno en la visión p’urhepecha es acoger, abrazar y acompañar, pero para efectos de mejor comprensión utilizamos sólo acompañamiento para referirnos al gobierno.

Este acompañar es una forma de dirigir a una sociedad, tiene implicaciones en el ejercicio del poder porque se toman decisiones en colectivo, este modo de acompañamiento⁶²⁵ se aleja de la idea de que el poder esté centralizado como se ha

⁶²⁴ El siguiente ejemplo es muestra de esa ambigüedad: “Acompañarlos en cassa. *HVhcambepeni*, *vaxatahpeni*.” *Diccionario Grande*. p. 15.

⁶²⁵ El *Diccionario Grande* confirma cuando muestra que: “*Vhcambeti*, *hucambepeni*, es “estar en compañía, o acompañado”, *Vhcambeti*, *avandari*, Mandón (p. 696). Y *Cez hucahpeni*, *cez camahchacuhpeni*, tenerlo en buen gobierno, y bien amparado” (p. 98). También en el *Vocabulario del arte de la Lengua de Michoacán* de fray Maturino Gilberti se registra precisamente *camahchacuhpeni* con el significado de Gobernador y abrazar. Agustín Jacinto Zavala. *Vocabulario del Arte de la Lengua de*

entendido hasta ahora. Este acompañamiento lo interpretamos como acompañamiento entre dioses y humanos, entre los individuos y clases sociales más o menos se reflejaba esta visión. Precisamente en esta práctica de dar a manos llenas, de exigir ser escuchados, de dar bienes y servicios, de dar para que te den, de hacer el servicio tanto a los dioses como a los hombres, aceptar ser castigado cuando incumples o desobedeces es precisamente el ejercicio de la “liberalidad”. Este tipo de acompañamiento “gobierno” es una de las características de esta sociedad.

c. Curhamucuhperaqua [Consejo] como ejercicio de la camahchacuhpequa y liberalidad

Algo referimos líneas arriba sobre cómo los *acha* entran en consejo.⁶²⁶ Los *acha* no son consejeros en el sentido como se ha entendido hasta ahora, los humanos hacen lo mismo que los dioses. Son un reflejo en el *echerendo*, así como en la liberalidad ya presentada antes, lo mismo ocurre con el *curhamucuhperaqua* (concejo o concilio). Cuando los dioses son informados de lo que acontecerá en el futuro de inmediato entran en concilio porque se ven en dificultades al saber que nuevos hombres están por llegar. De esto informa aquella mujer que fue llevada por un águila y oyó “en lo alto del monte donde había un concilio de los dioses”.⁶²⁷ Le pidieron “y oirás muy bien lo que dijeren donde te llevare, que ha de haber allí concilio, y haráslo saber al rey que nos tiene a todos, Zuanga”.⁶²⁸ La mujer escuchó todo cuanto dijeron los dioses, cuando terminó la reunión “respondieron todos los dioses ‘así será’, y empezaron a limpiarse las lágrimas, y deshízose el concilio y no pareció más aquella visión”.⁶²⁹

En el *echerendo* los hombres también practican la consulta en momentos difíciles, el *Hucambequa* o el *camahchacuhpequa*, en nuestra opinión, se nos muestra

Mechoacán de fray Maturino Gilberti. Avances de investigación. Centro de Estudios de las Tradiciones. Zamora, Mich. Agosto de 1995.

⁶²⁶ En estudio sobre la evolución del gobierno es de Moisés Franco Mendoza. “El Gobierno comunal-municipal entre los p’urhepecha. Sistema actual” en: Carlos Paredes Martínez y Marta Terán. (Coordinadores) *Autoridad y Gobierno indígena en Michoacán*. El Colegio de Michoacán, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. México. 2003.

⁶²⁷ *Relación de Michoacán*. p. 645.

⁶²⁸ *Ibid.* P. 642.

⁶²⁹ *Ibid.* P. 645.

mejor cuando los señores se consultan para escuchar opiniones sobre asuntos importantes. Por ejemplo cuando había alteración y desorden “entraron en su consejo *Hiripan y Tanganxoan y Hiquíngare* y dijeron: “hagamos señores y caciques por los pueblos, que placera a los dioses que sosiegue la gente”.⁶³⁰ Entraban en consulta cuando había necesidad de nombrar al nuevo *Yrecha* “llevadle al pueblo y contadle la gente que ha de tener en cargo”.⁶³¹ Evidente es que para poder consultar habrá que informar los motivos para que gente pueda emitir su opinión. Los sacerdotes iban a los pueblos y “ayuntábanse toda la gente, saludaban al sacerdote y al nuevo cacique y deciales desta manera aquel sacerdote, estando en pie: “oírme, gente del pueblo, ya murió el pobre de vuestro cacique que os tenía en cargo, cómo, matóle alguno con alguna cosa”.⁶³² En todo momento los antiguos pobladores se daban de comer como parte de su ser, dar atención.

Muerto el *Yrecha*, reunidos los *acha* determinaban lo que debían hacer y era el momento de ejercitar la *curhamucuhperaqua*, pues se juntaban todos los caciques de la Provincia y todos los señores más principales: el de *Cuyuacan* y todos los viejos y valientes hombres y los señores que estaban en las cuatro fronteras de la Provincia, parientes del *cazonci*, y entraban en su acuerdo precisamente para determinar lo que procedía.⁶³³

Cuando los españoles ya estaban en México y vinieron a esta Provincia “tornaron a entrar en su consulta el *cazonci* con sus viejos y señores y dijoles: ¿Qué haremos? Ya parece que viene esta gente”.⁶³⁴ Y cuando los españoles ya estaban por llegar a Michoacán “llamó el *cazonci* sus consejeros y dijoles: ¿Qué haremos?, gran trabajo es éste de la embajada que me han traído. ¿Qué haremos? ¿Qué es lo que nos [ha] acontecido? Que el sol estos dos reinos solía mirar, el de México y éste”.⁶³⁵ También se consultaron cuando mucha gente murió por pestes, los que se salvaron “entraron en consulta los viejos que habían quedado de las enfermedades”.⁶³⁶ Con los

⁶³⁰ *Ibid.* P. 523.

⁶³¹ *Ibid.* P. 599.

⁶³² *Ibid.* P. 603.

⁶³³ *Ibid.* P. 631.

⁶³⁴ *Ibid.* P. 660.

⁶³⁵ *Ibid.* P. 651.

⁶³⁶ *Ibid.* P. 658.

datos anteriores podemos intuir con más certeza que el *curhamucuhperaqua* funcionaba sobre todo en los momentos más difíciles.

Así, la *Hucambequa* se ve bien reflejada en el ejercicio del mando a través del *curhamucuhperaqua*. El poder se ejercía, entonces, mediante la consulta y exigencia en el cumplimiento del mandato divino, es decir quedar bien con los dioses para seguir viviendo. Esta acción es lo que hemos llamado *parandi*.

d. Faltar al *parandi* es *No caxumbeni*

La importancia del *parandi* la presentamos líneas arriba, el propósito de dar *parandi* era responder a las necesidades divinas; satisfacer las necesidades era quedar bien con los dioses, dejar de hacerlo era violentar el acuerdo divino-humano. No dar *parandi* estaba considerado como un incumplimiento al deber, no hacerlo se entiende es un *no caxumbetieni*. Negarse a practicar normas es incumplir con las principales obligaciones en ofrendar a los dioses, la *caxumbequa* es acción, un comportamiento aceptado por la sociedad, pero exigido por los dioses. Es hecho ético en tanto que entendían que era una obligación cumplirlo, en este sentido es una relación hombre-hombre, es decir, una relación eminentemente social. Pero ¿qué criterios eran considerados para decir que la gente estaba violentando normas? Precisamente el incumplimiento en el dar *parandi*, no hacerlo era equivalente a *no caxumbeni*. Para comprender este *no caxumbeni* intentaremos exponer lo que es *caxumbequa* en su contexto de la época.

e. *Caxumbequa*

En la introducción general dijimos que *caxumbequa* forma parte de la matriz fundamental sobre la que descansa la cultura p'urhepecha desde los comienzos del tiempo hasta nuestros días. Es algo así como el “núcleo duro” de la tradición p'urhepecha que se niega a desaparecer. Ha estado ahí, está y seguirá presente porque los actuales la siguen cultivando. Se ha dicho que los antiguos pobladores de Michoacán fueron profundamente religiosos; entender en qué consiste esa religiosidad es motivo

para dilucidar aquí. Si la sociedad antigua se muestra profundamente religiosa ante los ojos que la estudian lo que se están observando es un modo de atender a sus divinidades y a sus semejantes y eso nos lleva a decir que tenían su modo de vida el ser *caxumbetieni*. Resulta que esa característica *caxumbe* sigue vigente en nuestros días, los adultos la persiguen y la reclaman. Este modo de ser de la persona se ha mantenido a lo largo del tiempo. Si se nos permite decir como una forma de resistencia ante los embates de “asimilación” cultural.

A la luz de los datos etnohistóricos resulta que ese ser religioso es, a nuestro entender, sólo un modo de ser *caxumbe*. Lo anterior si consideramos lo religioso como equivalente a espiritualidad. *Caxumbe* es por tanto una forma de mostrarse espiritualmente.

La distancia que hay en los cinco siglos muchos aspectos ha cambiado. Aunque aún está en el tintero una clara distinción entre *caxumbequa* de los antiguos pobladores con la *caxumbequa* de los p’urhepecha contemporáneos aquí nos aventuramos a mostrarlas a fin de que mostrar cierta continuidad de ese modo y carácter del ser p’urhepecha.

Actualmente la persona *caxumbeti* se muestra servicial, humilde, sencilla, respetuosa, amable, cortés, obediente, prudente ante sus semejantes y antes los santos patronos que rigen la vida de la comunidad. Varios de estos rasgos observados en la sociedad moderna se encuentran en las fuentes del siglo XVI como en la *Relación de Michoacán*. Lo que vemos en las fuentes etnohistóricas es por las descripciones culturales, es decir no se nombra con el concepto *caxumbe*, esto quiere decir que lo que hacemos es por interpretación de las descripciones. Evidentemente que para darse cuenta de ello se requiere del conocimiento cultural. Esto explica porque en otros estudios no se ha llegado a ello.

La persona *caxumbeti* debe tener *qhuratzequa* vergüenza para afrontar los problemas,⁶³⁷ debe ser discreta (*ambouati, háurauati, mimixeti, esquareri*) y debe ser bien enseñada o sea bien educada desde su familia.⁶³⁸ Debe ser cortés o haber aprendido los valores máximos,⁶³⁹ mostrar la civilidad o ser sociable,⁶⁴⁰ ser obediente o acatar las órdenes,⁶⁴¹ hablar con reverencia respetando a sus semejantes⁶⁴² y ser honesto o *maringari marimaringari*.⁶⁴³ El *Diccionario Grande* ratifica esta visión cuando dice: “*Caxumbeni*. Tener criança y buen comedimiento para hacer las cosas con respeto. *Caxumbequan aran vandani*. Hablar bien criado, comedimiento y bien término.⁶⁴⁴ “*Cez cuiripeni, caxumbeni*. Tener buenos rrespectos”⁶⁴⁵ Tener agradecimiento, *caxumbetsperaqua* ⁶⁴⁶ Debe ser “Bien criado. *Caxumbeti, curanditi, notecanditi*”⁶⁴⁷ Debe hacer caso a las órdenes, y no hacerse sordo como si no oyera, ser acomedido, *caxumbetsperaqa*.⁶⁴⁸ Cortés,⁶⁴⁹ disciplinado,⁶⁵⁰ honroso,⁶⁵¹ respetuoso⁶⁵² y virtuoso.⁶⁵³ Con lo anterior podemos decir que en el siglo XVI la *caxumbequa* era un concepto nativo con amplio campo semántico.⁶⁵⁴

⁶³⁷ Maturino. *Vocabulario*... p. 30.

⁶³⁸ *Ibid.* P. 36.

⁶³⁹ *Ibid.* P. 60.

⁶⁴⁰ *Ibid.* P. 68.

⁶⁴¹ *Ibid.* P. 74.

⁶⁴² *Ibid.* P. 133.

⁶⁴³ *Ibid.* P. 178.

⁶⁴⁴ *Diccionario Grande*...p. 91.

⁶⁴⁵ *Ibid.* P. 99.

⁶⁴⁶ *Ibid.* P. 30.

⁶⁴⁷ *Ibid.* P. 105.

⁶⁴⁸ *Ibid.* P. 151.

⁶⁴⁹ *Ibid.* P. 175.

⁶⁵⁰ *Ibid.* P. 270.

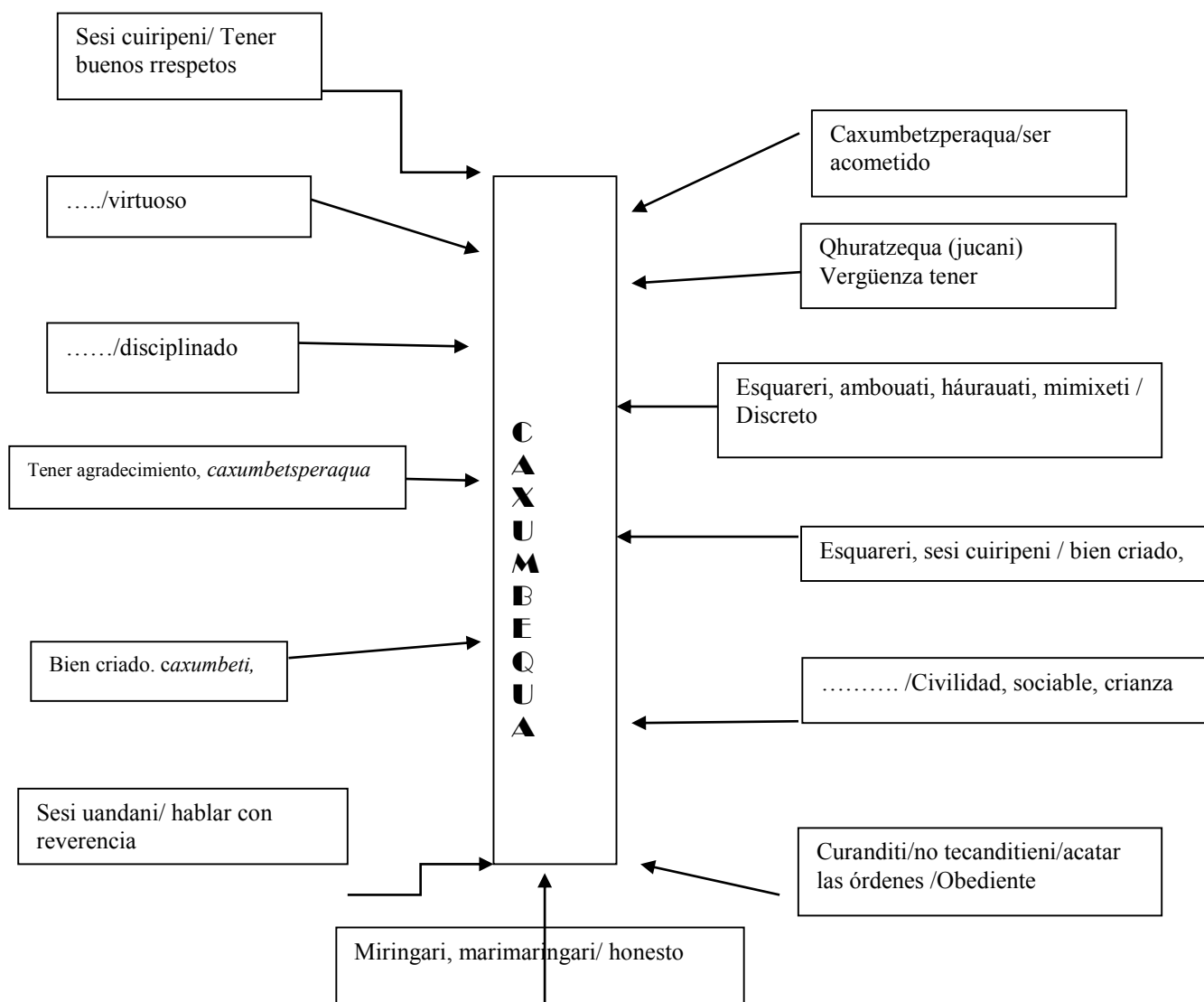
⁶⁵¹ *Ibid.* P. 424.

⁶⁵² *Ibid.* P. 640.

⁶⁵³ *Ibid.* P. 717.

⁶⁵⁴ En cada comunidad la *caxumbequa* se nota en los señores que integran el cabildo, consejo de ancianos o *tata k'ericha*. Ellos son los responsables de la vida de la comunidad y quienes participan son aquellos que han tenido experiencia en los cargos, los que viven en pareja, los que hablan con reverencia, etc., los que muestran *caxumbequa*. Entre otras funciones es elegir a las parejas que van a dar el servicio a la

El siguiente cuadro mostramos las distintas acepciones lingüísticas de *caxumbequa*.



comunidad un periodo dentro del templo. Los miembros del consejo, cabildo o *tata k'ericha* son como guías espirituales en la vida de la comunidad. Los criterios que el consejo toma en cuenta en la actualidad para elegir a la parejas que ocupan el cargo son algunos de los valores marcados en la *Relación de Michoacán*. Estas características las podemos ver en nuestras comunidades con más claridad si observamos algunas de las expresiones como las siguientes: *Sesi irekani temunkurhini* (vivir bien en matrimonio, o sea, ser buenos casados, no haberse dejado en pareja; *sesi uandani* (hablar apropiadamente sin gritos ni palabras malsonantes cuando se comunica) *Uandahpeni* (saludar a la gente, ser cortés), *janhanharhpeni* (respetar a los mayores y menores), *no jamani uarhipnei* (no ser peleonero), *tekantskua jukani* (tener paciencia y tolerancia), *jarhohpeni* (ayudar a la gente, ser colaborativo), *marhuiatspeni* o *jatsipeni terunchekua* (que esté dispuesto a ocupar cargos, (o que los haya ocupado implica cierta experiencia en el trato de la gente), *kurhanditiini* (ser obediente) entre otras cosas. Es a esto lo que llamamos *caxumbequa*. Otra descripción producto colectivo se puede consultar a Benjamín Lucas Juárez. “*Juchari juramuticha* (Nuestros *juramitis*) Testimonios” en: Carlos Paredes Martínez y Marta Terán. (Coordinadores) *Autoridad y Gobierno indígena en Michoacán*. El Colegio de Michoacán, Centro de Investigación y estudios Superiores en antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. México. 2003. Tomo II, pp. 591-597.

Además de ser: Cortés, Honroso, Bien enseñado, bien criado, Tener criança y buen comedimiento para hacer las cosas con respeto, *Caxumbequan aran vandani* Hablar bien criado, comedimiento y bien término, acomedido, *caxumbetsperaqua*.

La búsqueda por alcanzar la *caxumbequa* lo podemos apreciar en la persona, pero también en el ejercicio del poder del gobernante, es decir, en la relación entre gobernados y gobernadores, en la relación entre los humanos y los dioses. Los nobles eran *caxumbeti* y los gobernados eran obedientes -o sea *curanditi* como una cualidad de *caxumbeti*- y cumplían con los nobles. Los nobles obedecían a los dioses, o sea, eran *curanditi* también, así se construyeron varios valores éticos y morales. Y la justicia se ajusta a estos preceptos, precisamente el no cumplimiento de la *caxumbequa* era motivo de castigo.

Tomamos conciencia de la existencia de *caxumbequa* en el siglo XVI a través de observar e interpretar las distintas costumbres descritas en la *Relación de Michoacán*⁶⁵⁵. Las costumbres descritas y las misma fuente fue elaborada en un contexto social de colonización en donde los religiosos europeos que llegaron desde sus cánones culturales les negaron el carácter humano a los nativos y después comprendieron que también eran seres humanos pero les negaron tener virtudes *ambaquequa*, *caxumbequa*, *cuiripuequa*.⁶⁵⁶ Pero esta negativa se contradice con las descripciones que ellos mismos realizaron sobre las costumbres. Ciertamente, hay que decirlo, el concepto *caxumbe* no está explicitado en la *Relación de Michoacán*, pero dan una rica información y se confirma en los Vocabularios⁶⁵⁷ elaborados en la misma época..⁶⁵⁸

Al sopesar las costumbres registradas en la *Relación* nos percatamos que había descripciones ricas y narraciones en donde se nos presenta el carácter liberal del dios. Este carácter liberal se impregna en los señores y en la gente común que al buscarle los tipos de relación entre los pobladores encontramos cómo se manifiesta la vida religiosa y en este andamiaje es cuando surge la *caxumbequa*. Es decir el carácter liberal del Dios lo deben poseer también los hombres haciéndolos altamente religiosos. Al reflexionar

⁶⁵⁵ *Relación de las ceremonias....Op. Cit,*

⁶⁵⁶ *Diccionario Grande... Op. Cit. p. __*

⁶⁵⁷ Maturino Gilberti. *Vocabulario de la Lengua de... OP. Cit.* Juan Baptista de Lagunas. *Arte y Dictionario con otras...Op Cit. Diccionario Grande...Op Cit...*

⁶⁵⁸ Por tratarse de fuentes coloniales tienen razón algunos cuando piensan que el *caxumbe* podría tratarse de una influencia judeo-cristiana. Nosotros decimos que no lo es porque en todo caso se hubiera declarado sin mayores restricciones puesto que esa era la misión de los religiosos.

sobre las relaciones del *hombre-hombre* nos dimos cuenta que la *caxumbequa* era una práctica social se nos aparecía con frecuencia.

Nos referimos a *Caxumbe* como acto e idea de los antiguos pobladores, aunque no podemos negar que en el presente el concepto continúa en la mente actuales p'urhepecha como parte de una tradición del pensamiento. Esta tradición llega a nuestra conciencia como categoría propia; ya no como un valor más sino como un valor central en la cultura. Aprendimos que la vida religiosa y social de los antepasados estaba sustentada en un modo de ser muy particular. Resulta que se manifiesta tanto en la vida personal, en la sociedad, en la relación con la naturaleza, y en la relación de los hombres con sus divinidades.⁶⁵⁹ *Caxumbe* surgió como una necesidad de contar con el apoyo de los dioses. De cumplir con las “obligaciones” ante las divinidades. Como una manera de establecer el bienestar social en la comunidad.

Aunque el enfoque no pretende ser filosófico nos aventuramos a ver *caxumbequa* como fenomenología de la cultura. Intentamos asomarnos al método *análisis intencional* que es propio de la fenomenología. Sabiendo que la fenomenología no busca la verdad sino una descripción detallada en el proceso para tomar conciencia de ella. Entra a la comprensión de los hechos y cosas sin interrumpir ni violentar, ve los fenómenos como “cosas” como si por primera vez estuviera ocurriendo. Se le puede vincular con lo trascendente, con la naturaleza, con la sociedad y la persona. Las cuatro dimensiones: persona, sociedad, naturaleza y trascendental indica que trastoca casi todos los ámbitos de la vida. En consecuencia, este valor, es vivido (o practicado) por todos los sectores de la sociedad gobierno y gobernados y se ve reflejado en la vida religiosa, social y política.

Hay que reconocer que apenas comienza la interpretación. Esta lectura parte de las experiencias de vivir en comunidad, por lo que, en cierto sentido, buscamos las posibles relaciones de aquellas costumbres antiguas con el carácter *caxumbeni* sobre todo lo que fray Jerónimo de Alcalá preguntó “cuáles eran las costumbres buenas y malas que los michoacanos tenían”.⁶⁶⁰ El título de *Relación de ceremonias y ritos...*⁶⁶¹ indica que una buena parte son costumbres, quizás no solamente las que se refieren a las

⁶⁵⁹ Estas ideas fueron desarrolladas por Agustín Jacinto en ocasión de la presentación de la Revista *Kaxumbikua* el día viernes 27 de enero de 2012 en las instalaciones de El Colegio de Michoacán.

⁶⁶⁰ Jerónimo de Alcalá. *Relación de Michoacán*. 2000 p. 326

⁶⁶¹ Obra comúnmente conocida como *Relación de Michoacán*.

ceremonias y ritos, sino también a las costumbres sociales y prácticas políticas. ¿Dónde vemos la *caxumbequa* en estas narraciones?

La *caxumbequa* se nota en el discurso del nuevo gobernante. La *caxumbequa* estaba a la vista al momento de elegir a la persona que por *nitatareri*⁶⁶² (digna persona) ocuparía el cargo precisamente porque escogían “al más discreto, el que muestra más tristeza” quien al mismo tiempo refleja ser el más experimentado y tener prudencia, y el que era más obediente.⁶⁶³ Debía ser una persona *caxumbeti* plenamente. Elegido el nuevo *Yrecha* le recomendaban aplicar los valores propios de la cultura, que es estar al frente de cualquier quehacer. Una de sus obligaciones era dar su primer mensaje. En el mensaje se legitimaba por qué él estaba ahí, o había sido electo, por anuencia del *Yrecha* y éste, a su vez, es puesto por *Curicaveri*. Para que, en caso de que se le desobedezca, tenga facultades de quejarse ante *Yrecha*. Decía: “Habéis oído a este sacerdote que es nuestro abuelo. Esto que os ha dicho le mandó que os dijese el rey, a la partida, y no le habéis oído a este sacerdote mas al mismo [*Yrecha*] *Cazonçi*, que es rey de todos. Y mirad que no me podré sufrir, ni tener esfuerzo en el corazón si fuéredes de muchos pareceres, yo entonces me quejaré al rey. Ya habéis oído lo que os he dicho, mirad que yo sería vuestro padre y vuestra madre y os regiré a todos si sois obedientes...”.⁶⁶⁴ Esto quiere decir que el gobernante era puesto por sus cualidades y era voluntad de los nobles que así fuera.

Caxumbeni como acompañamiento se nota en los viejos que habían pasado por el cargo tenían la obligación de apoyar al nuevo y de esa manera se aseguraba la continuidad en el ejercicio del poder: el dar servicio. El electo conminaba a la gente para que no lo dejaran solo. Sabía que se tiene autoridad en la medida en que la gente obedece. Eso es tener *Harhamequa*⁶⁶⁵ Boca (Voz autorizada) que se convierte en *Hurámuqua*⁶⁶⁶ (Mandar de palabra). No debía actuar solo, por eso solicitaba ayuda a aquellos que han pasado por el cargo y tienen experiencia. “Si vosotros no me ayudáis ¿Qué puedo yo hacer solo? ¿Con quién tengo de estar? Mirad que habíamos de tener las azadas, que es que hagamos sementeras para las guerras”.⁶⁶⁷ De esto nos habla en la

⁶⁶² Gilberti. *Vocabulario*.... Balsal p. 298

⁶⁶³ *Relación de Michoacán* p. 599

⁶⁶⁴ *Relación de Michoacán* p. 604

⁶⁶⁵ Gilberti. *Vocabulario*.... Balsal p. 224.

⁶⁶⁶ Gilberti. *Vocabulario*.... Balsal p. 397

⁶⁶⁷ *Relación de Michoacán*. p. 604 Con esto se está concertando para poder ejercer el poder y dar servicio.

Relación cuando refiere a los que le tenían palacio, es decir, los que vivían en la casa real.

Caxumbequa surge también en el compromiso mutuo o recíproco entre el nuevo gobernante y gobernados: "... hacedme a mí merced en ayudarme y yo os haré a vosotros en regios. Mirad que yo no tengo de estar todo el día echado, durmiendo al rincón. Aquí estáis viejos, que sois muy antiguos, vosotros que tenéis sentido de los tiempos pasados, que no hubo aquí en este pueblo caciques perezosos ni gente perezosa. ¡Sea ahora así, quejaos si no fuere así yo, el que debo ser, si no tomare vuestros consejos! Esto es así, sentid esto que os he dicho, mirad que ya he aceptado este oficio y que estoy de voluntad!" Decía en su nuevo discurso al admitir la responsabilidad ante el pueblo.⁶⁶⁸ Lo que ocurría entre los comunes también ocurre entre nobles y dioses. La necesidad de su existencia es entre ambos: hombres y dioses. Así también el gobernante y gobernados piden se les atienda para que tenga sentido su gobierno.

Se recupera el valor del *ánchiquarheni*,⁶⁶⁹ trabajar, no sólo para la gente sino para el mismo gobernante. El compromiso de trabajar era para que el mando fuera atendido, es decir, "acompañamiento recíproco", como ya se dijo. A la gente común se le exigía obediencia. Así como los nobles obedecían la voluntad de los dioses. Los viejos que tenían experiencia no lo dejaban solo sino que ofrecían sus servicios al nuevo cacique: "Plega a los dioses que vengas en verdad aquí verás nuestra muerte, que somos ya viejos que no sabemos lo que habemos de vivir, aquí seremos tus padres y hablaremos en lo que nos encargues".⁶⁷⁰ Cubierta esta parte de los compromisos mutuos y de acompañamiento pasaban al banquete. Después "...iba el cacique nuevo con toda la gente a las casas de los papas, a su oración, cuatro días y cuatro noches, y después iba con toda la gente por leña para los *cues*".⁶⁷¹

Una vez que el nuevo *Yrecha* aceptaba el cargo y era instalado, después de escuchar las recomendaciones de los viejos lanzaba, por decirlo así, un primer mensaje; Decía: "Si no fuere el que debo ser, si no rigiere bien la gente, si anduviere haciendo mal después de borracho, si hiciere mal a alguno, echáme desta casa mansamente". Era

⁶⁶⁸ *Relación de Michoacán* p. 604

⁶⁶⁹ Gilberti. *Vocabulario...* Balsal. p. 504

⁶⁷⁰ *Relación de Michoacán* p. 605. En los pueblos ahora se está perdiendo la práctica de escuchar a los más viejos, las nuevas generaciones se consideran que tienen el conocimiento, pero no la vivencia.

⁶⁷¹ *Relación de Michoacán* p. 605

costumbre pedir a los dioses para que pudiera regir a la gente y tener contentos a todos. Para ello solicitaba el apoyo de todos los caciques y amenazaba con castigar a los que incumplieran. “Ya yo os he oído y hecho lo que habéis querido. Mirá caciques, que no [o]s apartéis de mí porque si os apartáredes y fuéredes rebeldes, no libraré a ninguno de vosotros de la muerte, si quebráis la cuenta de la leña que se trae para los cúes y si quebráis los escuadrones y capitanías de las guerras.”⁶⁷² Como se observa la misión de traer leña y de participar activamente en las guerras eran funciones importantes.

Los señores se forjaron de entre la gente común. Por ejemplo, *Tariacuri* de continuo preguntaba por sus sobrinos *Hiripan* y *Tangánxoan* porque éstos andaban desaparecidos, pues se sabe que andaban por los mercados de la Sierra. Cuando regresaron a su tío, por tres noches llevaron leña a los cúes de *Pátzcuaro* y “ponían la leña a la puerta donde estaba el sacrificador, el cual dormía a la sazón, y tomaron unos cañutos de sahumeros y fuéronse a su casa. A la tercera noche que traían su leña, cuando la trujeron, no dormían los sacerdotes viejos llamados *Chupítani*, *Tecaqua* y *Nuríuan* y dijeron entre sí: “mira aquellos mancebos, cuán hermosos son”. La expresión de admiración: “cuan hermosos son” probablemente no se refiera a lo bello físicamente sino a la belleza de sus actos al buen comportamiento *caxumbequa* que mostraban los muchachos. Pues estaban haciendo aquello que los viejos sabían lo que debía cumplirse.⁶⁷³ A la “media noche trujesen su leña, pusieronla allí y empezaron a tomar sus sahumeros, como era de costumbre en las casas de los papas.⁶⁷⁴ ¿De dónde les vino la idea de traer leña para quemar en los cúes? De los sueños que tuvieron cada uno en distinto momento. En dichos sueños los dioses les hablaron, y les pidieron que hicieran las ofrendas y a cambio serían señores.

La costumbre de ayunar era parte de los sacrificios que debían hacer para estar bien con los dioses. Este tipo de eventos se hacían en un lugar especial, en la casa de los papas. Por ejemplo, cuando *Curátame* fue señor de *Pázacuaro* entró con un malhechor “para ayunar en la casa de los papas, como tenían en costumbre.⁶⁷⁵ El ayuno era practicado por todos como una forma de sacrificarse por los dioses.

⁶⁷² Jerónimo de Alcalá. *Relación de Michoacán*. 2000 p. 632

⁶⁷³ Elizabeth Araiza en su artículo (...) apunta que la actuación se puede mirar como una manera de mostrarse *caxumbeti*.

⁶⁷⁴ Jerónimo de Alcalá. *Relación de Michoacán*. 2000 p. 444

⁶⁷⁵ Jerónimo de Alcalá. *Relación de Michoacán*. 2000 p. 453

Una costumbre relacionada con lo trascendente es cuando alguien moría, hacían ritos para ayudarlo a que se fuera a los cielos. Para que el difunto se fuera pronto al cielo, el rito consistía en llorar por él. Cuando tenían algún cautivo, lo sacrificaban, bailaban con él, y decían que aquel baile era para dolerse de él y hacerle ir presto al cielo.⁶⁷⁶ Como se observa, para que el difunto fuera al mundo de los muertos era apoyado por los que quedaban a través del llorar y del bailar por él o ella.

Cuando *Tangaxoan Tsintsticha* fue muerto, los criados juntaron las cenizas de su cuerpo y una parte la enterraron en *Pátzcuaro* con muchas cosas que le perteneció desde su infancia “pusieron una rodela de oro y bezotes y orejeras, según su costumbre, y todas las uñas y cabellos que se había cortado desde chiquito, y cotaras y camisetas que había tenido cuando pequeño, porque esta costumbre era entre ellos.”⁶⁷⁷

Dar bienes y servicios entre sí era otra manera de mostrarse *coxumbequa*. Socialmente había costumbres que se debían llevar a cabo. En la entrega de las mujeres al matrimonio se hablaba de funciones más importantes que debían cumplir, hacer mantas, no reñir, es decir, no pelear para ser buenos casados.

Hacían oración para que el matrimonio fuera mejor. Cuando el hombre se volvía a casar. “...después de haberle dado su ajuar, y después de tenerla en su casa, antes que llegase a ella ni la conociese carnalmente, iba cuatro días por leña para los qués y la mujer barría su casa y un gran trecho del camino por donde entraban a su casa; y esto era oración que hacían por ser buenos casados y por durar en su casamiento muchos días, en significación de lo cual barría el camino la mujer para la vida que habían de tener adelante, y después se juntaban en uno.”⁶⁷⁸ Hasta aquí hemos intentado mostrar como la *caxumbequa* se ve en distintas narraciones.

f. Caxumbequa en el XVI es más amplio. No úni parandi es no caxumbeni

⁶⁷⁶ Jerónimo de Alcalá. *Relación de Michoacán*. 2000 p. 539

⁶⁷⁷ Jerónimo de Alcalá. *Relación de Michoacán*. 2000 p. 689. En la tradición purépecha los muertos sigue llevándose cuanto les pertenezca, se los ponen en el ataúd y se entierran junto con el difunto. Al pacer varios hallazgos arqueológicos muestran que esta era una práctica mucho más común.

⁶⁷⁸ Jerónimo de Alcalá. *Relación de Michoacán*. 2000 p. 618. Tradición que perdura hasta nuestros días.

Líneas arriba vimos como valor *caxumbequa*, es etnocategoría que abarca un amplio campo semántico, según los datos de las fuentes lexicográficas, tanto en la traducción castellana como en la propia lengua en el siglo XVI. Los datos registrados en los diccionarios coloniales prueban que es sumamente difícil y arriesgado pretender expresar en un solo concepto castellano.⁶⁷⁹ Es uno de los valores fundamentales que los antiguos pobladores del *Yrechaqua* entendían, la practicaban y compartían. Sin duda la *caxumbequa* es la categoría más importante dentro del conjunto de valores que la cultura tuvo y tiene, es quizá, el concepto del hombre ideal. El deber ser.

También adelantamos un poco la idea de que la práctica de religiosidad es parte de *caxumbequa*, pero se ve notoriamente eclipsada. La etnocategoría *caxumbequa*, al parecer, es mucho más amplia y las prácticas de *religiosidad* se quedan limitadas. Hipotéticamente se esperaría que las prácticas de religiosidad estuvieran equiparándose con la *caxumbequa*, casi a la par, pero, desafortunadamente no es así. ¿Cómo se explica esta aparente contradicción? No los sabemos con precisión, pero podemos intuir las posibilidades: los datos que sobre religiosidad tenemos para el *Yrechaqua* son pobres de manera que nuestra información sobre el pasado es escaso, si esto así es, nos lleva no a la contradicción sino a la confirmación de este planteamiento. La afirmación que varios investigadores han hecho sobre que el pueblo p'urhepecha es profundamente religioso se sostiene a medias frente a *caxumbequa*. Pero es explicable si consideramos con mayor seriedad la ausencia de la primera parte de la *Relación de Michoacán*.

¿Ser religioso es sólo una parte de *caxumbequa*? Al parecer así es, si partimos de la idea de que la *caxumbequa* es un modo de poner en práctica la religiosidad, debemos en todo caso, medir en qué sentido y en qué contexto sí se aplica con eficacia, porque no todo está eclipsado. *Caxumbe* abarca lo trascendental, lo social y lo individual o humano y en este caso estamos frente a los datos del siglo XVI, por ende, con información sobre lo trascendente y social en el siglo XVI. Por eso *Curícaveri* y otros dioses participan indirectamente en la vida social y humana. Ante esto *caxumbe* se vuelve algo así como la espiritualidad humana p'urhepecha

⁶⁷⁹ Pedro Victoriano ha dicho que es honorabilidad, honor comunitario, respeto, obediencia, el concepto no queda sólo en eso.

Aquel convenio de mutuo servicio del que hablamos se ve reflejado en la vida real de manera indirecta a través de exigencia en el cumplimiento de dar *parandi*. No hacerlo es traición y transgredir las normas de conducta social y religiosamente bien visto, también hemos dicho que los hombres hacen lo que los dioses practican. Sobre cómo se castigaba a los incumplidos lo abordaremos más adelante.

g. Nitatarheni Ser digno de [Poseer al dios es ser señor] Llevar al dios es una forma de *caxumbequa*

El concepto *caxumbequa* es amplio, una de las características del ser humano tanto social e individualmente es tener *nitatarhequa* ‘ser digno’, ¿digno de qué? La posibilidad que se le confiera un cargo o autoridad porque es merecedor de algo. Porque muestra *caxumbequa*, “Ser digno” en el sentido de que es “merecedora de respeto y consideración” o ser digno del “cargo o empleo honorífico y de autoridad”.⁶⁸⁰ En p’urhepecha *nitatarheni*, según los diccionarios, significa: “Digna persona. *cuiripu nitatareri*”; “Dignamente assi. *nitatarerieparini*.”⁶⁸¹ “*Variquaro nitatareni*. Ser digno de muerte”.⁶⁸² *Nitatarhequa* es “dignidad”, la persona digna es *nitatarheri*; en este caso, merecedor de poseer al dios y de llevarlo consigo. Ser merecedor de la presencia física de su dios (o una parte de él) equivalía a tener seguridad de su apoyo. Quien es digna persona, al mismo tiempo, poseía, se infiere, el poder político y militar, seguramente lo habría adquirido por cubrir ciertos requisitos exigidos; por ejemplo haber cumplido con el *parandi* con los dioses; haber practicado religiosamente lo que la sociedad y la cultura impone, haber cubierto los servicios. Es decir, sólo aquellos que han hecho los sacrificios de toda índole podían adquirir *nitatarequa*, la *nitatarhequa* no la dan los hombres, sino que es voluntad divina. Llegar a ser *acha*, les correspondía sólo a algunos.

Los que poseen *siruki* o *sirukua*⁶⁸³ (tradición) tenían el poder frente a los demás. “Decían en su tiempo esta gente, que los que habían de ser señores, que habían de tener

⁶⁸⁰ Larousse. *Gran diccionario Usual de la Lengua Española*. Barcelona, España. 1998. p. 541.

⁶⁸¹ Gilberti, *Vocabulario*....p. 88.

⁶⁸² *Diccionario Grande*...p. 708.

⁶⁸³ Moisés Franco “*Siruki. La tradición entre los p’urhepecha*” En *Relaciones* No 59. *Estudios de Historia y Sociedad*. Verano de 1994, Vol. XV pp. 209-238. Entiende la tradición como la “prolongación

consigo a *Curícaveri* y que si no le tenían, que no podía ser señores”,⁶⁸⁴ tener a su dios *Curícaveri* es ser señor, de otro modo no lo eran. *Tariacuri* dio al hijo parte de su dios para que probase a ser señor: “Yo te quiero dar una parte de mi dios *Curicaueri*, a éste traerás leña del monte”.⁶⁸⁵ Después de dárselo a los pocos días el hijo le mostró que no estaba preparado para ser señor, pues no había conseguido las ofrendas debidas. La ofrenda principal era tener suficiente leña y esclavos para sacrificarlos y así ensanchar su señorío.⁶⁸⁶

En ocasiones eran enviados a otros lugares y cuando esto ocurría llevaban a su dios a cuevas y en donde se ubicaban, ahí ponían a su dios, construían su templo y ponían el nombre del antiguo sitio de donde partieron. “Solía esta gente, en su tiempo, cuando los enviaba el *cazonci* [*Yrecha*] u otro señor, a morar a otra parte, los que iban llevaban alguna piedra que estaba con su dios o parte dél y donde asentaban ponían nombre del dios que llevaban de sus pueblos y le decían las mismas fábulas y hacían las mismas fiestas que en sus pueblos propios”.⁶⁸⁷

Dios *Curícaveri* estaba simbolizado en una obsidiana negra, cuando *Tariacuri* les dio a los sobrinos su dios les dijo: “yo os quiero dar una parte de *Curicaueri*, que es una navaja de las que tiene consigo, y ésta pondréis en manta y la llevaréis allá y a ésta traeréis vuestra leña y haréisle un rancho y un altar donde pondréis esta navaja”.⁶⁸⁸ También a *Chapá* se le dijo: “Yo te quiero dar una parte de mi dios *Curicaueri*, a éste traerás leña del monte”.⁶⁸⁹

Más claridad hay cuando *Tariacuri* después de flechar a sus cuñados acordaron con su mujer mudarse del lugar, aunque ya citamos el pasaje en otro momento para darle lugar a *Vaçóriquare* como liberal. En el camino dijo la mujer: “señor, tú llevas a

activa” o también como la “prolongación presente y actuante” que abarca el pasado, actúa en el presente y apunta hacia el futuro.

⁶⁸⁴ *Relación de Michoacán* p. 459.

⁶⁸⁵ *Ibid.* P. 459.

⁶⁸⁶ *Ibid.* P. 460. En la actualidad sucede lo mismo pero con imágenes de algunos de los santos, el carguero de algún santo en los pueblos es escuchado en lo que dicen y en lo que hacen. Ellos mismos sienten la obligación de portarse y conducirse con respeto y humildad.

⁶⁸⁷ *Ibid.* P. 423.

⁶⁸⁸ *Ibid.* P. 484.

⁶⁸⁹ *Ibid.* P. 459 En la tradición oral esta creencia persiste de modo que cuando cae una obsidiana por los rayos o relámpagos las piedras son consideradas sagradas y son guardadas con celo, además de que no a todos les toca encontrarlos. En Cherán a esta piedra se le llama “piedra del rayo”. “Cuando éramos niños los abuelos nos decían que cuando caía un rayo en las aguas siempre dejaba una piedra de obsidiana en forma de flecha. Que miráramos donde caía los rayos y fuéramos a buscar esa piedra, si la encontráramos deberíamos guardarla y no tirarla jamás porque esas piedras eran de dios. Y creo que eso tiene que ver con el dios *curicaveri*”. Comunicación de Alicia Lemus. Cherán, Mich.

Curícaueri en tu favor e ayuda, pues, ¿qué será de mí? En mi casa está un dios llamado *Vaçóriquare*.⁶⁹⁰ ¿No te esperarías aquí un poco?, y subiré hacia el monte y tomaría siquiera alguna manta de mi dios y la pondría en el arca para tener por dios y guardalla”.⁶⁹¹ “Y como fuése la mujer, subió por un recúesto y llegó al lugar donde estaba aquel dios; y no solamente tomó, como dijo ella, una manta, mas tomó el ídolo y envolviólo en las manta y trújole a donde estaba *Ticátame*, al cual le dijo: seas bienvenida, madre de *Sicuirancha*”.⁶⁹² De este modo cada uno, aun dentro de la pareja llevó a su dios. Todos aquellos que se les daba el poder de tener al dios tenían los poderes sobre los demás.

h. Dios está presente

En la relación del hombre con el hombre dios siempre está presente, en la vida terrenal la sociedad se vuelca en búsqueda de acciones para quedar bien con los dioses. Por eso los dioses se hacen presentes en la vida cotidiana y en diferentes contextos, por ejemplo en la educación que se le dio a *Tariacuri*; en los discursos que los nuevos gobernantes dirigían a la gente, los regalos o entrega de presentes cuando enviaba mensajeros a otros linajes y cómo respondían los visitados incluso en los matrimonios concertados. Veamos con más detalle.

Tariacuri recibió una formación especializada. Fueron tres sacerdotes quienes le informaron de sus ancestros y le formaron cómo debía actuar no solamente ante la gente sino sobre todo ante los dioses. Le enseñaron que debía cumplir con el sacrificio de dar el *parandi*: mantener el fuego encendido porque es alimento de los dioses. Le informaban de los sitios que no debería frecuentar y de las acciones que debería observar, siendo huérfano desde temprana edad lo prepararon para tan grande empresa. Supo todo de su padre para desarrollarle en él el cariño y la venganza por la muerte de aquél. “Y en todos estos lugares te pueden matar si no fueres el que has de ser y oyeres lo que te decimos. Dichoso aquel que ha de ser rey”.⁶⁹³ De continuo estaban dándole consejos, “Y los viejos nunca cesaban de avisalle. Quizá por ser valientes hombres y

⁶⁹⁰ *Vaçoriquare* “*Uahtzorini*. hazer calor”. *Vocabulario*. “Echar, el sol sus rraios. ~~Huriyata hurahcuni~~ ~~vatzoriqua~~ [*Huriyata vahtzoriqua tharopozcani*]. p. 248 *Diccionario Grande...* Dios reluciente, emite calor. Dios de *Coringuaro*.

⁶⁹¹ *Relación de Michoacán* p. 346.

⁶⁹² *Ibid.* P. 345.

⁶⁹³ *Ibid.* P. 373.

continuos del servicio de los cúes, por eso le dicen todo esto. Estaban todo el día e la noche avisándole y nunca cansaban sus bocas”.⁶⁹⁴ Los viejos decían a *Tariacuri*: “trae leña para quemar en los cúes, para dar de comer a los dioses celestes y a los dioses de las cuatro partes y al dios del infierno”,⁶⁹⁵ harta leña [*para ofrendarles*] a todos cuantos dioses son. Aprendió la liberalidad de *Curícaveri* con el resultado de la instrucción recibida, *Tariacuri* se dedicó a traer leña para muchos cúes, subió a los cerros y levantó grandes humos con lo que atemorizó a muchos pueblos haciendo que huyeran de los lugares donde estaban establecidos. Todo porque las acciones dicen más que las palabras y porque “los viejos trabajaban tanto en lo que decían, que oyó lo que le decían y empezó a traer leña y rama para los cúes”.⁶⁹⁶

Como parte de las prácticas de la *caxumbequa* el regalo de las mantas además de ser tributo para el *hucambeti* era una manera de mostrar la civilidad y respeto a los demás. Por eso cada vez que enviaban una comisión a llevar algún mensaje siempre llevaban una manta. Al regreso se les entregaba otra y así había un intercambio de regalos.⁶⁹⁷ Es aquí donde el *piruaqua uándari*, el encargado de administrar los hilos y mantas, cumplía con sus funciones.

Pero además de la parte humana las mantas así como el pellejo de venado servían para envolver a su dios, ya vimos en una cita anterior en donde la madre de *Sicuirancha* “...no solamente tomó una manta, mas tomó el ídolo y envolviólo en las manta y trújole a donde estaba *Ticátame*”.⁶⁹⁸

Lo mismo que ocurría con el sector textil pasaba con el gremio que trabajaba el arte plumario, el sector de producción trabajaba para el gobierno y para sus dioses, es decir, en función de la necesidad divina. El *vsquarecuri* [o *vsquarequa uri*] “era el diputado sobre todos los plumajeros que labraban de pluma los atavíos de sus dioses y hacían los plumajes para bailar”.⁶⁹⁹ “Hijos, llevad estas plumas a *Curícaveri*, vuestro

⁶⁹⁴ *Ibid.* P. 373.

⁶⁹⁵ *Id.* P. 373.

⁶⁹⁶ *Ibid.* P. 374. Hacer las cosas para poner el ejemplo, porque los ejemplos arrastran. Pedro Márquez Joaquín. “La educación de *Tariacuri*” en: *Crisol*. Centro de Estudios Superiores de Zamora. Zamora, Michoacán. 2012.

⁶⁹⁷ En la actualidad en las fiestas cuando los p’urhepecha nos visitamos queda la costumbre de entregar algún presente, algo especial de la comunidad o alguna fruta.

⁶⁹⁸ *Relación de Michoacán* p. 345.

⁶⁹⁹ *Ibid.* P. 561.

dios, que destas plumas hace sus atavíos: ochocientas son”.⁷⁰⁰ Alcalá comenta que en el tiempo en que se elaboró la *Relación* “todavía había estos [*vsquarequa uri*] plumajeros”.⁷⁰¹ Los “plumajeros las labraban de pluma de aves ricas y de papagayo y de garzas blancas”.⁷⁰² De las gallinas “que tenían no las comían, más teníanlas para la pluma de los atavíos de sus dioses”.⁷⁰³ Las gallinas de las que habla la *Relación* son propiamente las *tsikata patsincha* gallina silvestre de cuello pelado, o de palomas que circundan por el Lago de Pátzcuaro.

Los productos elaborados eran objetos de *parandi* para los dioses, había trojes donde se guardaban banderas de plumajes por lo que refiere que tomaban “los de la cibdad doscientas banderas de sus dios *Curícaveri*, de plumas blancas, y de *Cuyacán* cuarenta, y de *Pátzcuaro* cuarenta”.⁷⁰⁴ Las banderas de pluma eran llevadas por “su alférez mayor para la guerra, con otros que llevaban las banderas, que eran de plumas de aves puestas en unas cañas largas”.⁷⁰⁵ Del mismo modo como se daba también se pedía, esto lo vemos en el capítulo XIX de la segunda parte “Cómo los cuñados de *Tariácuri*, de la mujer primera de *Corínguaro*, le enviaron a pedir plumajes ricos y oro y plata y otras cosas y de la respuesta que dio a los mensajeros”.⁷⁰⁶ Servían para hacer banderas que ocupaban en las guerras.⁷⁰⁷ “Y los sacerdotes trujeron los señores a *Pátzcuaro* a[l] lugar donde se edificaron sus cúes, encima de aquel asiento llamado *Petázequa*, y allí los quemaron, y tañen ahí las trompetas y pusieron las cenizas en unas ollas, y después en la ollas, por de fuera, pusieronles dos máscaras de oro y collares de turquesas y ataviaronles muy bien; pusieronles plumajes verdes encima de los bultos, y tocando las trompetas los enterraron”.⁷⁰⁸ Las plumas coloradas eran consideradas ‘ricas’ (se entiende que son las más bellas). Las plumas eran ocupadas para elaborar los atavíos de los dioses *Hurendequavécara*,⁷⁰⁹ a la diosa *Xarátanga*.⁷¹⁰

⁷⁰⁰ *Ibid.* P. 509.

⁷⁰¹ *Ibid.* P. 561.

⁷⁰² *Ibid.* P. 562.

⁷⁰³ *Ibid.* P. 560.

⁷⁰⁴ *Ibid.* P. 583.

⁷⁰⁵ *Ibid.* P. 562.

⁷⁰⁶ *Ibid.* P. 429.

⁷⁰⁷ *Ibid.* P. 364.

⁷⁰⁸ *Ibid.* P. 372.

⁷⁰⁹ *Ibid.* P. 400 *Hurendequavécara* o *Vruéndequavécara* “El que sale primero, lucero de la mañana” en “El significado de las palabras... p. 711.

⁷¹⁰ *Ibid.* P. 421.

Las plumas eran apreciadas como cosa sagrada y *Tariacuri* metaforizó para burlarse de sus enemigos, en lugar de dar lo que pedían: “Tornólos a decir *Tariacuri*: “mira que esto es, que no entendistes vosotros bien”. Dijeron ellos: “señor, no nos dijeron sino plumajes verdes”. Y díjoles *Tariacuri*: “llevá esto. Y desató las flechas y sacó dellas y díjoles; “llegaos acá y oiréis lo que os dijere: mirá esta flecha que está[n] pintadas de verde se llama *Técoecha xunganda*⁷¹¹ y esta son los plumajes verdes que piden”. Y mostróles otra y díjoles: “esta, son los collares de turquesas que dicen, y ésta destas plumas blancas, es la plata que piden; y ésta destas plumas amarillas, es el oro que piden; y éstas de las plumas coloradas son penachos colorados; y éstas son las plumas ricas, y estos pedernales que tienen puestos son mantas”. Todo lo sagrado merece respeto.

i. Vtatsperaqua [Los dioses castigan]

La *vtatsperaqua*⁷¹² es juzgar los hechos, es castigo o la amonestación cuando una obligación es incumplida; tanto los dioses como los humanos llevan a cabo el castigo cuando las ordenanzas y las obligaciones no se cumplen. Si partimos de la idea que la *caxumbequa* se practicaba por la gente: gobernados y gobernantes. Práctica que permitía hubiera convivencia dentro de la organización teocrática y estratificada. Socialmente asumimos había también su contraparte: el desacato. El no traer leña, el no dar de comer a los dioses, el no mantener el fuego encendió, el no ir a la guerra, el no cuidar las sementeras, el no curar a los enfermos, el no dar *parandi* son expresiones de desobediencia ante los dioses y ante los humanos. El no hacer lo que se tiene que hacer es exactamente lo mismo que *no caxumbetieni*. *No caxumbeni* es desacato y desobediencia. Esto nos lleva a plantear de manera somera cómo era la administración en la *vtatsperaqua* justicia. ¿Quién hacía justicia? ¿En qué situaciones consideraban transgresiones? Las reglas de conducta eran para vivir conforme a la voluntad del gobierno y de los dioses, darles culto y servicios a los dioses, participar en los quehaceres colectivos, pagar tributos en especie o en servicios, etcétera, no quebrantar las normas. Es decir ser *caxumbeti*.

⁷¹¹ Tecoecha. Mexicanos p. 589. *Diccionario Grande...* p. 589. *Xunganda* ‘trementina o resina’ Resina de los mexicanos.

⁷¹² Diccionario Grande ... *Vandanguhpeni vtatsperaquaro*. Citar, y mandar vayan a juicio. P. 691.

En la fiesta de la justicia el *Petámuti* en representación de *Yrecha* escuchaba las quejas, para ser creídos los quejosos llevaban pruebas, dependiendo del caso: un dedo de aquellos que eran sorprendidos en el robo, nombres de aquellos que habían muerto en manos de médicos, pedazos de tela que mostraba haber sido encontrados en el adulterio. La falta cometida hasta tres veces se les amonestaba y quedaban libres, pero la cuarta vez eran sacrificados, ya hemos dicho que fungir como espías era la segunda oportunidad para recuperar su mala imagen, de corregirse, pero también de dar servicio a los dioses; las primeras oportunidades estaban en que de manera personal se auto-inspeccionaran y se castigaran por sí mismos. El auto castigo era, podemos pensar, una ofrenda a las divinidades, consistía en sangrarse una parte del cuerpo que podría ser la lengua o las orejas que es lo que está mucho mejor documentado. Esto significa que había tolerancia porque se busca una convivencia y armonía social, la *Caxumbequa* debió observarse. A la cuarta reincidencia se aplicaba la justicia severamente, “A los brujos se les sacarían los ojos, a los haraganes se les mataría con mazas, a los embusteros se la arrancaría la lengua y a los adúlteros se les metería un palo por la boca”.⁷¹³

El juez comienza con los suyos, un ejemplo es cuando *Tariacuri* ordenó matar a su hijo *Tamapucheca* porque era borracho. Cuando murió *Tamapucheca*, *Tariacuri* dijo: “Ya [he] dado yo de comer al sol y a los dioses del cielo. Yo engendré aquella cabeza que cortaron; yo engendré aquel corazón que le sacaron. Mi hijo era como un pan muy delicado, y era pan de bledos. Ya he dado de comer de todo en todo a las cuatro partes del mundo; esto ha sido muy bueno, ¿qué cosa podía ser mejor?”⁷¹⁴ Esta es una evidencia de que el *hucambeti* debía hacer cumplir las normas establecidas comenzando con los suyos.

4. CONCLUSIÓN

En este capítulo mostramos el resultado de nuestra interpretación, hecha desde el idioma p'urhepecha y nuestra condición de hablante y poseedor de una variante de la cultura. Consecuentemente es una mirada un poco distinta a las ya realizadas, aplicamos la propuesta de Mendiola sobre la observación de segundo orden, que en realidad se trata

⁷¹³ Eduardo Seler. “Los antiguos habitantes...*Op. Cit.* p. 203.

⁷¹⁴ *Relación de Michoacán* p. 530.

de cuestionar lo descrito en las fuentes primarias. ¿Por qué dicen lo que dicen? ¿Qué hay detrás de cada una de esas descripciones? La primera “observación” es aquella que los religiosos europeos vieron y describieron en su tiempo, la segunda es la que el investigador hace respecto a esas observaciones. En este caso el que esto escribe, pero nosotros nos fuimos un poquito más allá, es decir, también observamos lo observado como en una tercera dimensión. Observar a los que ya observaron lo observado, dicho de otro modo, también observamos las interpretaciones que los estudiosos han hecho a los datos coloniales. ¿Podría llamarse observación en tercer orden? O simplemente cuestionar a los estudios previos, porque también valoramos las interpretaciones, es decir los estudios que sobre el tópico se han elaborado.

Los frailes en la colonia observaron (escucharon y vieron prácticas diversas) pero negaron que los nativos tuvieran *valores y virtudes*, en cambio sus apreciaciones sobre *idolatría, paganismo y borracheras* se echa abajo con las descripciones, pues dejaron testimonio de lo que estaba ocurriendo, sólo que en otra perspectiva. Gracias a esas descripciones podemos ver con mucha claridad que la *caxumbequa* se ejercía con todo rigor en el ejercicio de religiosidad.

También acuñamos y nos apoyamos en la contra lectura; que no es otra cosa más que invertir los sentidos semánticos de los mensajes. Con ambos: *observación de segundo* orden más la *contra lectura* llegamos a tener una imagen de la sociedad p’urhepecha.

Las fuentes primarias utilizadas son las mismas que otros estudiosos han leído, lo que cambia es la perspectiva de la mirada, en esta interpretación sale a flote que la sociedad prehispánica p’urhepecha diseñó un ideal de persona y forma parte de una sociedad que fundamenta su existencia en la *caxumbequa*. La *caxumbequa* es una etnocategoría polisémica y se aprecia en todos los ámbitos de la vida social y religiosa.

Llegamos a la *caxumbequa* a partir de reconocer y entender el carácter “liberal” del dios principal *Curicaveri* y de reconocer la presencia de una divinidad *Tucupacha* que está en el cielo y es creador de todas las cosas, reconocemos ahora una *amberiequa* religión que practicaron los antepasados, así como de reconocer a otros dioses también, ahora tiene sentido aquello que se ha dicho: “los pobladores antiguos de Michoacán son profundamente religiosos”. El carácter religioso de la sociedad ahora es entendida mucho mejor, sabemos cómo los dioses se comunicaban con los humanos a través de sueños, visiones y apariciones y cómo los humanos también sentían la obligación de

sacrificarse y sacrificar para hacer aquello que los dioses quieren. Todos los mayordomos de los oficios destinaban sus productos y servicios a la fiesta de los dioses, por eso también los nobles siempre anteponen la voluntad de los dioses. “Sea lo que los dioses quieran”.

Los dioses se comunican con los hombres y exigen ser atendidos, los hombres reciben el comunicado y la llevan a cabo, por eso en casi todos los ámbitos de la vida social están presentes los dioses, es decir, son mencionados en cada acto, que es por voluntad de aquellos. Los hombres por su parte, reciben la encomienda de dar servicio casi en todos los ámbitos, los bienes y servicios que se generaban en distintos sectores de población eran para los gastos en la fiesta de los dioses y para el sometimiento de los sacerdotes y el grupo gobernante (representante de *Curicaveri*). El *parandi* era una forma de dar un sacrificio.

El carácter “liberal” de los dioses, en especial, de *Tucupacha-Curicaveri* se transmite a los señores y a la gente común, esto tiene implicaciones en la organización social y en el gobierno. Se entiende que el gobierno es en realidad un acompañar en el camino de la vida, de ahí la idea del servicio sin mirar más allá. El *camahchacuhpeni* gobierno tienen la encomienda de acompañar, suponemos, en la malas y en las buenas a los miembros de la sociedad. Por eso el *petámuti*, sacerdote mayor, carga la calabaza en señal de que su cargo está llevar por el camino verdadero a la gente y a los pueblos.

Este carácter teocrático en la sociedad permea en nuestra imagen, resulta que el *Yrecha* no es absoluto en la toma de decisiones sino un colectivo integrados por los *acha*, “los que le tienen palacio” y los miembros de las fronteras, también muy probablemente los líderes de otros linajes mencionados en las fuentes. De ahí que hemos preferido utilizar el concepto *Yrechequa* o *Yrechaqua* en lugar de Estado tarasco.

La imagen que se tenía de aquella sociedad era que el *Yrecha* [Cazonci] era absoluto y que de él dependía toda decisión, lo que resulta no ser del todo cierto. En mi interpretación, son los *acha* señores, los que le acompañan en la casa real y con frecuencia entran en consulta para tomar decisiones. La práctica de consultar la llevan a cabo tantos los dioses como los humanos. Hay una necesidad de *servicio* mutuo entre dioses y hombres.

Todos (nobles y gente común) estaban moralmente obligados a dar el “servicio”, el incumpliendo del *parandi* era la trasgresión a las normas divinas y sociales, eso es exactamente el *tecanditieni* o lo que es lo mismo *no caxumbeni*. No dar *parandi* era transgredir el orden divino. De ahí surgen los dos mandamientos divino-humanos: “traer leña para quemar en los cues” y “dar de comer a los dioses”. Para llegar a ser *señor* se requerían condiciones de *caxumbe* y dignidad o *nitatarheni*. Por eso solamente aquel que tiene al dios o pedazo de él es elegido y educado porque comprende el trabajo y el “servicio”.

5. CONCLUSIÓN GENERAL

Comenzamos por intentar comprender la religiosidad precolombina de los pobladores de *Yrechaqua* con las fuentes lingüísticas y etnográficas del siglo XVI disponibles al momento y culminamos con el valor de *caxumbequa* como algo que está en la vida de los antiguos p'urhepecha. Fue posible reconstruir la *caxumbequa* como forma de religiosidad a pesar de que las fuentes que disponemos como la *Relación de Michoacán* y los Vocabularios son producciones coloniales y también están, por decirlo así, mutilados, en cierta medida en el tema de lo religioso. La *Relación...* está mutilada de la primera parte en donde sabemos daba cuenta de los dioses; en los Vocabularios no se registran nombres específicos de dioses, sacerdotes y fiestas, aunque, hay que decirlo, sí reconocieron la existencia por un lado de una religión con el concepto *amberiequa* y de un dios universal llamado *tucupacha* un dios genérico que estaba en el cielo y era el hacedor de todas las cosas. Los estudios sobre religión p'urhepecha precolombina no han dicho esta novedad, se quedan con el planteamiento de que *Curicaveri* es el dios principal. Nosotros decimos que es verdad, es el dios más importante de los *uacusecha*. Lo que dicen tanto la *Relación de Michoacán* y los Vocabularios es en buena parte importante, pero esta debe vincularse con la información de las *Relaciones geográficas del siglo XVI (Michoacán)* y *Relación de residencia de Pátzcuaro*, como fuentes etnohistóricas ayudaron a reconstruir que el sentido religioso o religiosidad se practicaba no sólo en la capital Tzintzuntzan sino en una amplia geografía donde se reconocía su poderío.

Eduardo Seler (inicios del siglo XX) y Paul Kirchhoff después, utilizaron fuentes indígenas en sus estudios; estos estudiosos germanos trataban de comprender si había unidad religiosa o no en Mesoamérica y llegaron a plantear que la religión en Mesoamérica era politeísta. Corona Núñez abona con sus estudios en temas michoacanos convirtiendo en afirmaciones algunos datos que eran nublosos o hipotéticos. El estudio comparativo estaba muy presente en la época, por los ochenta del siglo recién pasado toma auge muy fuerte el estudio de temas precolombinos en Michoacán. Al mismo tiempo que las ediciones de la *Relación de Michoacán* son, cada vez mejores hasta llegar a la página web de *Relación de Michoacán* realizada por El Colegio de Michoacán y el material sonoro como esfuerzo de su difusión e

interpretación. La proliferación de ediciones de la *Relación de Michoacán* hace crecer el interés por conocer el contenido de esta fuente, a pesar de la pérdida de la primera parte de la *Relación de Michoacán* pudimos reconstruir en forma somera los elementos que pueden constituir una religión tal cual y una religiosidad que los antiguos pobladores de Michoacán practicaban cada quien en su momento.

Hasta antes de Seler no se valoraron las fuentes etnohistóricas, los estudios históricos no tocaban temas indígenas, después Kirchhoff la afianzó mejor; ahora en este estudio valoramos los diccionarios y vocabularios como fuentes lexicográficas de información que dan luz a las interpretaciones de ese pasado a través de las palabras registradas. Como una manera de dar seguimiento al planteamiento de Miranda, vemos dos miradas. Nos esforzamos por ver las fuentes como influencia de mano, ideas, estructuras y fines de los nativos sin negar lo hispano: desde la edición Fimax de la *Relación de Michoacán* su editor –Miranda– retomó la idea de que los viejos y sacerdotes nativos son los que dictaron el conjunto de historias y narraciones en lengua p'urhepecha, de las cuales Alcalá compila, escucha, traduce y ordena; lo que indica que los nativos son los que participan en forma inicial en la trasmisión de un conocimiento para dar cuenta de sus costumbres y tradiciones. De aquí la idea de que los sacerdotes, viejos nobles depositaron ahí su versión de su vida social, política y religiosa. Por eso Miranda separa los textos para presentarla de manera coloquial como, supone, fue dictado originalmente, de tal suerte que el texto es identificado como parte de las obras de la literatura universal. La propuesta de Miranda de presentar coloquialmente consistió en separar los comentarios de Alcalá y pasarlos como notas al pie de página, para dejarlo como *Monumento literario*, enfoque que no ha sido atendido y no tiene partidarios. La manera de mirar tiene implicaciones interpretativas, aquí Alcalá queda además de autor, como compilador de historias, traductor de la voz escuchada que se dictó e intérprete en tanto que organizó los textos en las tres partes que componen la obra en su conjunto. Sobre los *carari* que intervinieron en la creación de las imágenes todavía estamos esperando saber más de ello, por ahora sólo sabemos por los estudios de Afanador, que el árbol genealógico fue elaborado por miembros del linaje *uanacase*, esto da un pequeño giro a la idea *uacusechacentrista*. Aunque al mismo tiempo hay que reconocer que la estructura de esta fuente efectivamente tiene símiles con las Siete Partidas como lo ha demostrado Espejel. En nuestro enfoque la imagen de Alcalá se amplía como persona altamente sensible y humilde en tanto que escucha las narraciones, las traduce y sabe comprender a los nativos que aunque les niega sus

virtudes en la descripción de los actos y quehaceres, encontramos la *caxumbequa* como valor central del tipo de sociedad que aspiraban ser, la *Caxumbequa* sobresale como uno de los valores que los p'urhepecha vivieron en la vida cotidiana.

En términos historiográficos es la versión uacusechacentrista, con la salvedad ya expuesta, en el sentido de que privilegia de la historia narrada por ellos y no de los demás linajes y pueblos, por ejemplo *Curinguaro* aparece como pueblo enemigo y son vendidos y por ende no se habla más de ellos.

Alcalá queda como el autor único a quien no se le puede negar el hecho de que por sus manos e ideas pasó la información que recogió. Fuera de los uacusecha los otros linajes mencionados son sólo eso menciones, no se les da importancia. Los textos se ven como discurso único y no como un conjunto de narraciones expresadas por diversos actores, se llega al grado de pasar por alto el discurso central del *petámuti*.

Nuestro estudio parte de reconocer la virtud liberal del *Tucupacha*, Dios principal *Curicaveri*. Donde se da un convenio para darse servicio. *Tucupacha* dios liberal impregna su virtud tanto en los nobles como en la sociedad; de modo que se manifiesta en la política y en la religión, de ahí que el carácter religioso de los pobladores del *Yrechaqua* permeada en la vida social, en la organización política y en el sentido que le dan al gobernar, en la producción de bienes y servicios que estaban destinados a satisfacer las necesidades de los dioses.

En los estudios la imagen que se tenía tanto de la sociedad p'urhepecha prehispánica las funciones del *Yrecha* toma un giro, el *Yrecha* ya no es el absoluto en quien recae las principales decisiones, por el contrario son los *acha* señores y caciques de las fronteras como los *ocamabecha* y los *caracha ca pacha* y los que viven en la casa real y quienes de continuo entran en consulta para tomar decisiones relevantes.

Al entrar a comprender las relaciones humanas esta virtud liberal tanto de los dioses, la clase noble y la gente común es cuando interpretamos que la *caxumbequa* es notorio en el matrimonio, en el gobierno, en la elección de gobernantes, en las visitas e intercambio de presentes, en las alianzas para llevar a cabo conquistas de pueblos, en la manera de hacer justicia, en la manera de acompañar al pueblo mismo.

El *Yrecha* no es el absoluto que toma decisiones unilaterales, pero sigue estando en medio, entre los humanos y los dioses para hacer valer la voluntad divina, pero las

decisiones son tomadas en consenso a través de consultarse permanentemente entre los *acha*. El gobierno tiene connotaciones diferentes ahora se trata de acompañar a los que le tienen.

Recuperamos el concepto *Yrechequa* en lugar del Estado tarasco. En la convivencia y gobernanza vemos la participación de linajes, de señores principales que están en todos los pueblos y en las fronteras. Los *acha* experimentados participan con el nuevo líder y el nuevo líder habla en nombre del *Yrecha*.

Si el *Yrecha* está en nombre de los dioses sobre los humanos y entre los humanos está siempre hablando a nombre de los dioses, y los bienes y servicios que los distintos sectores de producción llevaban a cabo y estos bienes estaban destinados en primer lugar a la fiesta de los dioses, indica que tanto la nobleza como la gente común vivía en una sociedad teocrática, cualquier cosa que se hacía se hacía a nombre de los dioses. “Sea lo que los dioses quieran”

Por su parte los dioses reclaman ser atendidos en sus servicios y ofrendas; ofrecen mercedes, comida, hacen llover, y hace tener mujeres, hombres esclavos y alhajas de oro, etcétera. Los hombres a cambio traen leña para quemar en los cues y dan de comer a los dioses. Así, cumplen con el *parandi* como principal función social-divina, ambos, dioses y hombres se necesitan mutuamente para seguir existiendo. Por eso son altamente religiosos.

En este estudio sobre religiosidad vimos los mecanismos para comunicarse y los ámbitos sociales en los que se ven los mecanismos que los dioses utilizan para comunicarse con los humanos, que son el *sueño*, la *visión* y la *aparición*. Los humanos hacen sacrificios por medio del *parandi*, la religiosidad se vio opacada cuando surgen las prácticas de *caxumbequa*. Esto significa que las descripciones reflejan las costumbres en ese tiempo, la religiosidad queda como una forma de mostrarse la *caxumbequa*, ésta se desarrolló en un artículo por separado pero, a su vez, sirve de cobijo al presente estudio.

Por el contenido de las *Relaciones* aquí vistas todavía las adoraciones reportadas en la *Relación de Michoacán* coinciden con las otras, la información reportada en la *Relación de Michoacán* se nutre, aumenta, y reitera en las *Relaciones Geográficas del siglo XVI* y en la *Relación de Residencia de Pátzcuaro*. Si bien es cierto que la presencia de los castellanos por los años de 1580 ya era fuerte, también lo es que las ideas sobre la vida religiosa indígena eran, suponemos, de manera clandestina, porque la Inquisición había preparado a los hijos de nobles que habían acudido a las escuelas para

que fueran ellos mismos los que denunciaran las prácticas que los castellanos consideraban “pagana” e “idolátricas”. Aunque les negaron a los nativos tener virtudes en las descripciones dejaron imágenes más o menos clara sobre la vida religiosa que llevan los pobladores de *Yrechequa*.

En relación a los Vocabularios como fuentes de información, pensábamos que estos registrarían todos los vocablos que se ocupaban en la época, hemos descubierto que no es así. Los autores y participantes españoles en su elaboración tuvieron el tiempo suficiente para pensar en no incluir nombres de dioses específicos, sacerdotes, fiestas y ceremonias que dieran pie a que quedara en la memoria la antigua creencia religiosa; se entiende que el propósito de los misioneros era implantar la religión católica. La razón puede ser porque copiaron las palabras en Vocabularios de Nebrija pasando por el de Molina para llegar a Michoacán con Gilberti. Sin embargo, y a pesar de que los diccionarios no registraron nombres de dioses específicos, sacerdotes, fiestas y ceremonias tenemos, como ya hemos dicho, el reconocimiento de una religión y de un dios genérico, en cambio hay otros registros de conceptos que al ser analizados y aplicados a las descripciones de la organización social, podemos entender cómo era la organización socio-política de los antiguos p’urhepecha; del mismo modo no tenemos la parte primera de la *Relación de Michoacán* pero las descripciones sueltas de aquí y allá permitieron reconstruir la religiosidad.

El léxico registrado da elementos para comprender los hechos desde la lengua, en la que se supone fueron redactas las fuentes etnográficas y etnohistóricas. Las fuentes etnohistóricas tienen una enorme riqueza de información sobre los aspectos religiosos, no tanto los vocabularios, éstos, muy probablemente, fueron mucho mejor pensados antes de registrarse, (me refiero a nombres de: dioses específicos, fiestas y sacerdotes), pero reconocieron la existencia de *amberiequa* religión y de *Tucupacha* Dios universal que se encuentra en el cielo y es hacedor de todas las cosas, pero aún dentro de esta carencia pudimos retomar los sentidos y significados de liberalidad en lengua nativa y pudimos, también, ver las implicaciones sobre el sentido de gobierno que, en este caso, no es sino un “acompañamiento” en todos los sentidos.

Terminamos con la categoría *caxumbequa*, dicho sea de paso, se aborda aquí sólo con fines de ilustrar el desarrollo de esta tesis, como se vio la *caxumbequa* es un modo de ser del p’urhepecha desde la antigüedad y un modo de manifestar la relación del hombre ante sus divinidades y semejantes. Por ser polisémico y que cobija a muchos

otros valores es como pensamos que la *caxumbequa* opaca a la religiosidad antigua. Este carácter de *caxumbe* sigue presente en la vida p'urhepecha pero no es este el espacio para desarrollarla, por eso nos abocamos a tratar de comprender la *caxumbequa* en la antigüedad, *Caxumbequa* entre los antiguos pobladores de Michoacán es un artículo que cobija esta exposición. Es el núcleo duro de la tradición que se niega a desaparecer. Un poco copiando el proceder de *Saberes P'urhepecha...* de Arturo Argueta donde muestra el diálogo entre el hombre y los animales desde tiempos antiguos y se continúa en la actualidad.⁷¹⁵

Con la comprensión de liberal de *Curícaveri* en la lengua propia y las descripciones de costumbres hacen ver que su práctica está viva, hay comunicación entre los dioses y humanos y viceversa.

Queda por indagar sobre ¿Qué lenguaje hablan los dioses? ¿Cuáles son los mecanismos que utilizaron los sacerdotes indígenas para comprender los mensajes? Como no lo sabemos, sólo diremos que debe ser un lenguaje simbólico porque se debe tratar de comprender las energías del fuego a través de estar en una situación de mente alterada.

Otras tareas pendientes son: hilvanar los distintos elementos de religión para saber si es posible una reconstrucción a partir de un dios, sus advocaciones, sus ceremonias, ritos y el lugar donde se encontraba, los atuendos que lo caracterizaban, los meses y el tiempo en que se llevaba a cabo el ritual, el sacerdote que lo representaba, las insignias de ese sacerdote, los discursos que pronunciaban, el papel desempeñado en el entramado de los acontecimientos, los linajes a las que pertenecían etcétera.

Del mismo modo queda en el tintero la propuesta de Le Clézio de traducir la *Relación de Michoacán* al p'urhepecha para entender los *mitos* en su sentido más natural o sea verter aquellos pasajes donde claramente los mensajes son difíciles de comprender: el sueño que tuvo la mujer cuando fue llevada por un águila al concilio de los dioses, o la aparición del dios caimán en la costa michoacana, o los sueños que tuvieron *Tangaxoan* e *Irepani* cuando estaban debajo de una encina.

⁷¹⁵ Arturo Argueta Villamar. *Los saberes p'urhepecha. Los animales y el diálogo con la naturaleza*. UMSNH Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM Coordinación de Humanidades, Programa Universitario de México Nación Multicultural; GOBIERNO DEL ESTADO DE MICHOACÁN, UNIVERSIDAD INTERCULTURAL INDÍGENA DE MICHOACÁN, CASA JUAN PABLOS, PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL MEDIO AMBIENTE, México. 2008.

Para cerrar, no quisiéramos dejar las cosas medio anunciadas, sino que interesa mostrar algunos aspectos de ese carácter religioso de los p'urhepecha michoacanos y lo que acontece en la vida social cotidiana entre los poblados actuales, el propósito ahora es llamar la atención para seguir profundizando el estudio, porque si bien aquí hemos caminado poco, estamos conscientes que falta mucho, sobre todo en la claridad sobre lo estrictamente religioso. Hemos tratado de abonar a las *Tradiciones religiosas mesoamericanas* conceptualizado por López Austin pero ahora nos asomamos a las *tradiciones religiosas indígenas coloniales*, a lo que considero el “núcleo duro” que se resiste a desaparecer y que se transforma y renueva cada vez que se ve amenazado.

Se ha dicho que los antiguos pobladores de Michoacán fueron profundamente religiosos y nosotros no hemos hecho otra cosa sino mostrar en qué sentido se entiende esa religiosidad en la antigüedad. Las relaciones que se dan entre los dioses y hombres, hombres y dioses para culminar con las relación hombre-hombre, es decir en la sociedad. Y cómo el gobierno *Yrechequa* (Estado Tarasco) se refleja nítidamente en la vida social y cultural de los p'urhepecha. Aquellas características de los p'urhepecha ¿cómo se ven reflejadas en la vida social y cultural hoy en día? Es lo que trataremos de mostrar en las siguientes líneas.

A poco más de cinco siglos de distancia vemos que los p'urhepecha contemporáneos tienen tradiciones propias, tradiciones impuestas, y tradiciones apropiadas.⁷¹⁶ La reflexión gira sobre fiestas llamadas “tradicionales” en búsqueda de ese “núcleo duro”, aunque en ocasiones son tradiciones impuestas por la cultura dominante.

Lo que los p'urhepecha actuales hacen o dejan de hacer tiene que ver con su forma de ver las cosas. No es posible negar que haya prácticas nuevas como tampoco se pueden cerrar los ojos para negar que muchos actos vengan de antaño. Si bien los cambios están al día en todas las culturas, podemos preguntarnos: ¿En las comunidades indígenas los cambios son más lentos o son mucho más abiertos al cambio?

A lo largo de la tesis hemos salpicado de información actual como posibles reminiscencias de antiguas creencias ahora ponemos a guisa de ejemplo el estudio más actual y más completo sobre la fiesta p'urhepecha: *Las Fiestas y Ceremonias*

⁷¹⁶ De acuerdo a como lo ha propuesto Guillermo Bonfil Batalla. “Teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”. En: anuario antropológico No. 86. Universidad de Brasilia,/Tempo Brasileiro. 1988. Pp. 13-53.

tradicionales p'urhepecha de Lorena Ochoa.⁷¹⁷ En este estudio, como en otros, se plantean prácticas de eventos y acontecimientos profanos, civiles, que la iglesia católica ha calificado como “paganos”. Agustín Jacinto al reseñar la obra de Ojeda dice: que la obra está elaborada desde la multiculturalidad mexicana. “... la autora hace un listado de los principales valores que constituyen la medula vertebral de la identidad p'urhepecha: “reciprocidad, honor, honra, responsabilidad, modestia, tolerancia, deseo de servir”⁷¹⁸ Los aspectos principales de la identidad p'urhepecha son: 1. la lengua, 2. la religiosidad que incluye vestigios de la cosmovisión prehispánica, 3. la estructura política y la organización social, la división del trabajo, 4. El sistema de cargos y el parentesco ceremonial. 5. Los valores (ya mencionados), 6. La importancia de la posición de la mujer y el aprendizaje de los roles de género, 7 las concepciones artísticas.”⁷¹⁹ La autora reconoce este carácter social de la fiesta al decir que “la fiesta y las ceremonias tradicionales se entienden como un momento explosivo de la compleja vida comunitaria, a través de las cuales es posible observar las relaciones sociales que se entretienen al interior de la comunidad y con los pueblos vecinos – con sus tensiones y contradicciones- su profunda religiosidad, su cosmovisión, sus sistemas de autoridad, además de sus formas de expresión y actualización de las tradicionales comunitarias mediante la música, la danza, las representaciones teatrales, la preparación de los elementos rituales, las procesiones, entre otros”.⁷²⁰

¿A qué nos lleva esto? A plantear que precisamente las actuales conductas y prácticas festivas si bien están por un lado entremezcladas con lo religioso católico en el sentido de que se hace “honor” a los Santos Patronos. Los pobladores asumieron como suya dicha enseñanzas y las practican con celo, reverencia y humildad. Una práctica es la danza de los moros y de cristianos que la gente la asume como suya y lo es a partir de la conquista española. ¿Quiere decir que efectivamente se dio la evangelización? Mi opinión es un sí y un no; sí porque observamos que la gente (me refiero a la sociedad mayoritaria) acude a la iglesia o al templo sólo cuando es fiesta de su Santo Patrono, y no en otro momento. De manera que la percepción de religión y su creencia están en los santos, aquellos personajes que fueron humanos vivieron y dieron ejemplos de una vida

⁷¹⁷ Lorena Ojeda Dávila. *Fiestas y Ceremonias tradicionales p'urhepecha*. Secretaría de Cultura de Michoacán. México. 2006.

⁷¹⁸ Agustín Jacinto. (Reseña) Lorena Ojeda Dávila. *Fiestas y ceremonias tradicionales p'urhepecha*, Revista *Relaciones* No. 111. Verano de 2007. Vol. XXVIII. P. 259-264.

⁷¹⁹ *Ibid.* p 260

⁷²⁰ *Ibid.* p 262

memorable, pero no de dios en su sentido trino y único, se sigue practicando sus creencias aunque en la clandestinidad, por eso los estudios sobre fiestas no los describen. Resulta interesante que en el habla natural p'urhepecha al escuchar las conversaciones en la vida cotidiana no se escucha hablar del dios trino y uno: Dios padre, Dios hijo y Dios Espíritu Santo; sólo en las ceremonias más formales donde se rezan o repiten los formularios ya establecidos por la iglesia. Fuera de ese contexto, en la vida cotidiana la gente cree en los dioses, -así en plural- me atrevo a pensar que al dios que piensan no es al dios que conciben los católicos, sino son dioses a la manera como los más antiguos lo concebían. Como algo que aún está en el pensamiento antiguo arropado de nuevo. Este atrevimiento de mi parte podría juzgarse demasiado aventurado, pero la base está en la práctica de las mismas fiestas en donde la mayor parte de las actividades que se refieren a la fiesta, lo "sagrado" católico sólo son en una mínima parte como nos lo muestra la obra el *Catolicismo popular de los tarascos* de Pedro Carrasco. Por ejemplo en las bodas la ceremonia de recibimiento de sacramento es uno adentro del templo oficiado por el sacerdote, otra es la ceremonia se lleva a cabo entre la parentela de los casados donde participan los *uandari* con una solemnidad tal que todos los participantes ponen atención al rito. Desde luego que ahí no interveienen los sacerdotes; también se hacen juegos de palabras o metáforas en torno a los recién casados. Es como un reconocimiento social entre ambas familias. Los papás y los novios se preocupan más por asegurar la comida, el vestido, la música etcétera, que el aprender y comprender el significado del sacramento del matrimonio católico. Es esto lo que me hace pensar que primero está la fiesta social-civil y la diversión y después el recibimiento del sacramento del matrimonio. En las ceremonias que se llevan a cabo en los días de boda hay ritos propios donde se repite o empalma las bendiciones por parte de los *uandari*. Esta parte, los discursos del *uandari* aún no se estudian, es, por decirlo así, otra bendición de parte de la sociedad en voz de los *diosiri uandaricha*.

En la fiesta patronal resulta interesante observar que los visitantes de otro pueblo se acercan a la imagen (santo patrón) festejado (a) con una flor o con la mano frotan a la imagen y se limpian el cuerpo o la parte que se desea sanar o en su caso, se llevan a su casa parte de esa bendición. La fiesta en general son más las actividades por las que se gasta dinero en situaciones de carácter profano. Me pregunto: ¿Qué tiene que ver el castillo, la ropa que se estrena, las corridas de toros, los bailes populares, las comidas, las visitas de amigos, la borrachera, etcétera, con la virgen o santo celebrado, o más bien

con el honrar o venerar al santo patrono?. Pero es en eso lo que la gente se preocupa más.

Otro ejemplo es cuando la gente acude el primero y segundo día de noviembre al panteón, donde yacen los parientes que ya murieron, van a estar presentes con los difuntos además de que preparan los altares en la casa. Con o sin sacerdote el evento se lleva a cabo porque es una tradición que se viene practicando desde muchos años atrás. Una ocasión cuando el señor cura acudió a celebrar la misa, en la lectura del evangelio y en la homilía la gente se quedó “muda”, pues resulta que el cura no mencionó a los difuntos por los cuales la gente estaba en misa en el camposanto. La gente cuando acude al camposanto reza o pide que le recen al difunto y se pide por el eterno descanso, la gente eso esperaba, cosa que el sacerdote no hizo. La gente desconcertada se miraba una a la otra como diciendo ¿qué está ocurriendo? Los familiares dan una lista de nombres de sus difuntos por quienes están ahí esperando regresen la almas, el sacerdote hizo caso omiso a la lista quizá porque no entendió el significado que los pobladores le da a sus muertos, no los mencionó y la gente esperaba pidiera por el eterno descanso de sus difuntos.

Me aventuro a imaginar que es algo así como “te dejo hacer [misa, eucaristía, sacramentos] para que me dejes hacer lo que nosotros los p’urhepecha queremos: fiesta social y diversión” Razón suficiente para organizar a nombre del Santo patrono además de la “preparación” en el catecismo, las pláticas pre-bautismales y matrimoniales para la celebración de la fiesta, se organizan el castillo, concursos de *pirekua*, torneos de futbol, basquetbol, *warhukua*, se ofrece churipo y corunda o sea comida para todo visitante, se estrena ropa, hay comercio de todo tipo, bailes populares, corridas de toros, etcétera. Este dar de comer a la gente que visita es una vieja tradición que pervive.

En este contexto Corona Núñez (1957) tiene razón en dos cosas: cuando afirma que la presencia [de los dioses] “tiene al hombre sumergido en ritos y ceremonias, como un proceso que todo lo que hace es en la presencia de la divinidad. Hasta la música, el canto y la danza son plegarias”. Y cuando dice: “Sobre la tierra el hombre nada hace, no se mueve, sin la voluntad de los dioses”. Es lo mismo que en la actualidad (2014) los p’urhepecha con frecuencias recurren diciendo: *Nombema uquarhesindi enga no tata diosiri sesequa himbo euaca*, o sea “nada ocurre en nuestras vidas si no es por voluntad de los dioses”.

Ante esto, me cuesta trabajo decir que existe un “sincretismo” religioso, cuando menos no para el caso que nos ocupa, lo que hay es un “sobre posición” o “encimamiento” de ambas creencias. Y parto de una vivencia de sincretismo con el Santo Daimé de Bolivia que en sus ceremonias religiosas actuales ingieren *ayawasca*, bebida producida de una raíz, y la toman en lugar de la hostia, pero rezan tanto a los santos católicos San Pedro, Santa Ana, San Juan etcétera, y como comunión dan a hombres y mujeres niños y niñas la *ayawasca* y con ello entran en un estado de alteración mental, danzan. Tienen bien estructuradas las partes de su celebración, espero que esta aportación sirva para enriquecer “los rostros étnicos de las descripciones religiosas”.⁷²¹

Pero aquellas características precolombinas se ven reflejadas en la vida contemporánea de los p’urhepecha como reflejo y reminiscencia del “núcleo duro” de las tradiciones religiosas. Hemos encontrado que muchas de las prácticas antiguas se viven aún frente a la etnocategoría *caxumbequa*, la religiosidad se ve eclipsada. El carácter teocrático se reafirma, mientras que el carácter absoluto del *Yrecha* se modifica para ser un gobierno que acompaña siempre. La liberalidad de los dioses se ve reflejada en las prácticas que los humanos llevan a cabo para relacionarse con las divinidades.

⁷²¹ Carlos Garma y Alberto Hernández. “Los rostros étnicos de las descripciones religiosas” en: René de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coordinadoras) *Atlas de la diversidad religiosa en México*. El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte, Centro de investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, Universidad de Quintanarro. México. 2007. Pp 203-226.

6. BIBLIOGRAFÍA

ACUÑA, René. (Editor) *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán*, UNAM 1987.

AFANADOR PUJOL, Angélica Jimena “*The Tree of Jesse and the “Relación de Michoacán. Mimicry en Colonial México” El árbol de Jesse y la Relación de Michoacán”*: *mimetismo en México Colonial*. En: *Boletín del Arte*. 01 de diciembre de 2010.

-----, *The politics of Ethnicity: Re-imagining Indigenous identities in The Sixteenth-Century Relación de Michoacán (1539-1541) a dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree Doctor of Philosophy en art History*. Universidad de California. Los Ángeles. 2009.

AGUILAR GONZÁLEZ, J. Ricardo. “Los [uh]cambecha y el sistema tributario en el Estado Tarasco. Tradiciones interpretativas sobre la *Relación de Michoacán*” en: Luise M. Enkerlin Pauwell (editora) *Abriendo caminos. El legado de Joseph Benedict Warren a la historia y a la lengua de Michoacán*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, El Colegio de Michoacán A.C. Instituto de Investigaciones Históricas de la UMSNH, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Grupo *kw'aniskuyarhani* de Estudiosos del Pueblo P'urhepecha. Morevallado editores, Keio Univercity Calamys Gladio Fortor. México. 2012.

AGUILAR, Claudia. “Adiós al monje que se arremangó los hábitos. El legado de José Corona Núñez” en: *Cambio de Michoacán*. Lunes 7 de enero de 2002.

ALCALÁ Jerónimo de. (Recopilación y traducción) *Monumentos literarios del Michoacán prehispánico*. Ed. Palenque, Morevallado. Morelia, Mich., México. 2000. (Presentación, selección y edición de Francisco Miranda).

----- . *La Relación de Michoacán*. Fimax Publicistas Editores, Morelia. 1980. (Versión paleográfica, separación de textos, ordenación coloquial, estudio preliminar y notas de Francisco Miranda, Colección Estudios Michoacanos V.

----- . *La Relación de Michoacán*. SEP. México, 1988. (Versión paleográfica, separación de textos, ordenación coloquial, estudio preliminar y notas de Francisco Miranda)

----- . *Relación de Michoacán*. El Colegio de Michoacán. Zamora, Mich., México. 2008. (Estudio introductorio de Jean-Marie G. Le Clézio Premio Nobel de Literatura) y presentación de Rafael Diego Fernández Sotelo.

-----*Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán, (1541)*. Reproducción facsímil del MS. Ç IV. 5. de El Escorial, con transcripción de José Tudela; estudio preliminar por José Corona Núñez, Morelia, Balsal Editores, 1977.

----- . *Relación de Michoacán*. Madrid, España. 1989. Colección “Crónicas de América” Historia 16, edición, introducción y notas de Leoncio Cabrero,

----- . *Relación de Michoacán*. FCE. Fondo 2000, México, 1977.

----- . *Relación de Michoacán*. Testimonio Compañía Editorial, Madrid, 2001. Original conservado en la Real Biblioteca del Monasterio de san Lorenzo de El Escorial. Colección Thesaurus Americae.

RELACIÓN de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán, (1541) Reproducción facsímil del Ms, ç 1V. El Escorial.

ARANGO CASTAÑO. Paula Andrea (*et al.*) *5 grandes religiones del mundo*. Universidad de San Buena Ventura. Medellín, 2005.[[http:// www.monografias.com.](http://www.monografias.com)]

ARIZAGA, Santiago, Juan Martínez-Cruz, Mauricio Salcedo-Cabrales y Miguel Ángel Bello-González. *Manual de la biodiversidad de encinos michoacanos*. Secretaría de

Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat). Instituto Nacional de Ecología (INE-Semarnat) México. 2009.

ARGUETA VILLAMAR, Arturo. *Los saberes p'urhepecha. Los animales y el diálogo con la naturaleza*. UMSNH, Instituto de Investigaciones históricas, UNAM Coordinación de Humanidades y Programa Universitario México Multicultural. Gobierno del Estado de Michoacán, Universidad Intercultural Indígena de Michoacán, Casa Juan Pablos. Programa Nacional para el Medio Ambiente México. 2008.

ARZÁPALO MARÍN Ramón (ed.) *Calepino de Montul. Diccionario maya-español*. UNAM. México, 1995; 3 tomos: XXVIII 788, 791-1434, 1435-2182 pp.].

AVELAR, Manuel. "Calepinos Americanos" Blanco y Negro, Madrid, 1ro de mayo de 1994. <http://www.helicon.es/hem/452alvar.htm>.

BÁEZ-JORGE, Félix. *En torno a la noción de lo sagrado en la cosmovisión mesoamericana*. Instituto de Investigaciones Histórico-sociales. Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver, México. 2008. Cuaderno de trabajo.

BÁEZ- JORGE, Félix. *Los oficios de las diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)* Universidad Veracruzana. Xalapa, Ver, México. 2000.

BÁEZ-JORGE, Félix. *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*. Universidad veracruzana, Xalapa, Ver. México. 2013. Prólogo de Luis Millones.

BAPTISTA DE LAGUNAS, Juan *Arte en Lengua Michoacana*. El Colegio de Michoacán, Fideicomiso Teixidor. Zamora, Mich. 2002. (Transcripción de Agustín Jacinto).

----- *Arte y Diccionario tarascos...* impreso en México en el año de 1574.

----- . *Arte y Diccionario con otras obras en lengua de Michoacán*. Fimax publicistas Editores, Morelia, Michoacán, México. 1983 (introducción histórica con apéndice documental y preparación fotográfica del texto, por J, Benedict Warren).

----- . *Diccionario*. Avances de Investigación Serie 2, Núm. 4. Centro de Estudios de las Tradiciones El Colegio de Michoacán. Zamora, Mich., 1996.

BARBA AHUATZIN DE PIÑA CHAN, Beatriz. “Pensamiento mágico en Mesoamérica” en: Carlos García Mora y Martín Villalobos Salgado (coordinadores) *Antropología en México Panorama Histórico. 4. Las cuestiones medulares (Etnología y antropología social)*, INAH. México. 1988. Pp. 289-307.

BATALLA ROSADO, Juan José “Una aproximación a la iconografía de las ilustraciones de la Relación de Michoacán” en: Armando Mauricio Escobar Olmedo. (Coordinador editorial) *Relación de Michoacán* Original conservado en la Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Patrimonio Nacional, Ayuntamiento de Morelia, Testimonio compañía Editorial, Colección Thesaurus Americae. Madrid, 2001. pp. 143-172

BEAUMONT, Fray Pablo. *Crónica de Michoacán*. 3 volúmenes, México. 1932.

BELTRÁN HENRÍQUEZ, Patricia. *Cosmovisión y Ritual en el Michoacán Prehispánico: un acercamiento etnohistórico a las fiestas del calendario anual*. Tesis doctoral en ciencias humanas, especialidad en el estudio de las tradiciones. Zamora, Mich., abril 2008. Directores de tesis: Dra. Nora Jiménez y Hans Roskamp.

BELTRÁN, Ulises. “Estado y Sociedad Tarascos en la época prehispánica” en: Brigitte Boehm de Lameiras. (Coordinadora) *El Michoacán antiguo*. El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado. México. 1994.

----- . “Estado y sociedad tarascos” en: Pedro Carrasco *et. al. La Sociedad Indígena en el Centro y Occidente de México*. El Colegio de Michoacán. México. 1986. pp. 45-62.

BENAVENTE, Fray Toribio de. *Memoriales*. UNAM. México. AÑO

BIBLIOTECA Virtual Miguel de Cervantes en la Biblioteca Nacional - Hemeroteca Nacional de la UNAM. <http://www.cervantesvirtual.com/Servet/SirveObras/bnmex/579718429051139273000080/>

BONFIL BATALLA, Guillermo. “Teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”. En: *Anuario Antropológico* No. 86. Universidad de Brasilia,/Tempo Brasileiro. 1988. Pp. 13-53.

BRAND Donald D. “Bosquejo de la Geografía y antropología de la Región Tarasca” en: *Anales del Museo Michoacano*. No. 5, 2da. Época, Morelia, Mich. México. 1952

----- . “*An Historical Skelch of Geography and anthology in the Tarascan Region*”: parte No. 1 *New México Anthropologist*. Vols. VI, VII, No. 8 (april-May-June, 1943) P.p. 37-108.

BRAVO DE LAGUNAS, Constantino. *Relación de Xalapa*, 1580. (México, 1969) pp. 5, 76. Francisco Fernández del Castillo (ed.), *Tres conquistadores y pobladores de la Nueva España: Cristóbal Martín Millán de Gamboa, Andrés de Tapia, Jerónimo López* (Publicaciones del Archivo General de la Nación, t. XII, México).

BRAVO, GÓMEZ, Eloy. “Índice analítico” en: Fray Jerónimo de Alcalá. *Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Mechuacán* Moisés Franco M. (Coordinador) El Colegio de Michoacán Gobierno de Estado de Michoacán. México. 2000.

CALEPINUS, Jacobi Fracciónate. *Septem Linguarun*, Ed. Johannis Gatti, Venteéis 1778. (*Hoc.est. Lexicón Latinum, Variarum Linguarum intepretatione adjeta, Ad, usum seminarii patavini Pluries emendatum, et auctum; Nunc vero post patavinum suprerum Edditionem*).

CÁRDENAS GARCÍA, Efraín. “Pátzcuaro, Ihuatzio y Tzintzuntzan” en: *Arqueología Mexicana*. Vol. IV, núm. 19. México. pp. 28-39.

CARRASCO Pedro. “La importancia de las Sobrevivencias Prehispánicas en la Región Tarasca: La Lluvia” en *XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas* Vol. III, 1971.

----- . *El catolicismo popular de los tarascos* SEP/SETENTAS. México. 1976.

----- . “Economía política en el reino tarasco” en: Pedro Carrasco *et al. La Sociedad Indígena en el Centro y Occidente de México*. El Colegio de Michoacán. México. 1986.

CASO, Alfonso “Religión o religiones mesoamericanas”, publicado en las actas, vol. 3, pp. 189-200.

----- . “EL calendario de los tarascos”. En: *Relación de Michoacán*. Original conservado en la Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Patrimonio Nacional. Ayuntamiento de Morelia 1999-2001. Testimonio Compañía Editorial. Madrid. 2001. pp. 535-558. [Colección Thesaurus Americae].

----- . “*The Calendar of the tarascans*” *América Antiquity*. Vol. IX (july-1943).pp 11-28.

CASTAÑEDA, Juan. *Las enseñanzas de Don Juan. Una forma Yaqui de conocimiento*. FCE. México. 1974.

CASTRO GUTIÉRREZ Felipe. “Ocho enigmas de la historia colonial de los p’urhepechas” en: Carlos García Mora (editor). *Enigmas sobre el pasado y el presente del pueblo p’urhepecha. Problemas científicos por resolver*. Instituto de Investigaciones Históricas. Gobierno de Michoacán. Secretaría de Urbanismo y Medio Ambiente. Coordinación para la atención a los Pueblos y comunidades Indígenas del Estado de Michoacán y Grupo *kw’aniskuyarhani* de Estudiosos del Pueblo P’urhepecha. Morevallado Editores. Morelia. 2004. Vol. 1. pp. 73-84.

CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe y Cristina Monzón García. “Conceptos tarascos en torno a la autoridad” en: Guillermo Olivier (Coordinador) *Símbolos de Poder en Mesoamérica*. México. 2008. Pp. 31-46.

CHAMORREAU, Claudine y Arturo Argueta Villamar. “Lo animado y lo inanimado entre los p’urhepecha de Michoacán” en: Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath. *La noción de vida en Mesoamérica*. UNAM, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de estudios mayas. México. 2011. Pp. 95-117

CHÁVEZ C. Felipe, “Naturaleza, recursos naturales y cosmovisión p’urhepecha: Notas etnográficas para su estudio” en: Carlos Paredes Martínez. *Lengua y Etnohistoria P’urhepecha. Homenaje a Benedict Warren*. UMSNH, IIH, CIESAS, Morelia, Michoacán. 1994. Pp.257-263.

CHICHIMEKA Shinwa Michoakan hôkokusho. [Mitos Chichimecas; *La Relación de Michoacán*]. Tokio, Shichôsha. 1987.

CIPRIANI, Roberto. “Religiosidad y religión en: Simmel (1858-1918)” en: *Manual de sociología de la religión*. Siglo XVI. Argentina. 2004

----- *Manual de sociología de la religión*. Siglo XVI. Argentina. 2004.

COLECTIVO ANGÁTAPU (coordinación) *Cherán K’eri. El pueblo donde vivimos y crecemos*. Ed. Consejo Mayor de Cherán, Consejo de Bienes Comunes, Espacio para la cultura Ambiental ECA, A,C, Red de Etnoecología y Patrimonio Bicultural CONACYT, Grupo Interdisciplinario de Tecnología Rural Aplicada A.C.

COLECTIVO PASAJE SONORO: Jorge Vázquez Flora, Tomás García Flores, Óscar Valdovinos Marcelino. *Relación de Michoacán, un acercamiento sonoro*. Programa de desarrollo Cultural Municipal, Secretaría de Cultura, SECREA Ayuntamiento de Pátzcuaro, Consejo ciudadano del Cultura Municipal *Tarhimnu, Tirindikua* centro de producción radiofónica, Michoacán compromiso para todos, CONACULTA. CD.

Basado en Jerónimo de Alcalá *Relación de Michoacán*. El Colegio de Michoacán, 1008; (Estudio introductorio de Jean Marie G. Le-Clézio);

CORONA NÚÑEZ, José. *Mitología tarasca*. Ed. Instituto Michoacano de Cultura. Morelia, Michoacán. 1999

----- *Mitología tarasca*. Ed. SEP. Michoacán. Morelia, Michoacán. 1986

CORTÉS MÁXIMO Juan Carlos. *Relación de residencia de Pátzcuaro*. En: *Relaciones*. Estudios de Historia y Sociedad, No. 95, verano 2003 p. 174.

COVARRUBIAS, Sebastián De. *Tesoro de la lengua castellana o Española*. Turner, Madrid. 1894.

DARRAS, Vèronique. “La obsidiana en la Relación de Michoacán y en la realidad arqueológica: del símbolo al uso o del uso de un símbolo” en: Vèronique Darras. (Coordinadora) *Génesis, culturas y espacios en Michoacán*. Centre Français, D’Etudes mexicaines et Centraméricaines. México. 1998.

DE MEDINA PLAZA, Juan. *Diálogo sobre la Naturaleza*. El Colegio de Michoacán, Fideicomiso Teixidor. Zamora, Mich. México. 1998. [Introducción J. Bendecit Warren, Anti-prologo Francisco Munguía y Vázquez, Prefacio y Traducción por Pedro Márquez Joaquín]

DICCIONARIO *de Lingüística*. Anaya. Madrid, España, 1986.

DICCIONARIO *Grande de la Lengua de Michoacán*. Tomo I Español-Tarasco, Tomo II Tarasco-Español. Fimax Publicistas. Morelia, Michoacán, México. 1991. (Introducción, paleografía y notas de J. Benedict Warren)

DICCIONARIO *Usual de la Lengua Española*. Larousse editorial, España. 1998.

DUBOIS, Jean. *et al. Diccionario de Lingüística*. Ed. Anaya. Madrid. 1986.

ESCOBAR OLMEDO, Armando Mauricio. (Coordinador editorial) *Relación de Michoacán* Original conservado en la Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Patrimonio Nacional, Ayuntamiento de Morelia, Testimonio compañía Editorial, Colección Thesaurus Americae. Madrid, 2001.

----- . “Transcripción” en: *Relación de Michoacán*. Patrimonio Nacional, Ayuntamiento de Morelia, Testimonio Compañía Editorial, Madrid. 2001.

ESPEJEL CARBAJAL, Claudia. Etnohistoria y Arqueología Tarasca, FAMSI, 2007. Fuente: <http://www.famsi.org/reports/06041> Espejel Carbajal 01. pdf .

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

----- . *Voces, lugares y tiempos Claves para comprender la Relación de Michoacán*. Tesis doctoral en Historia. CEH. El Colegio de Michoacán, Director Rafael Diego-Fernández Sotelo. Zamora, Michoacán. Octubre de 2004.

----- . “Gobierno y Sociedad en la Provincia de Michoacán durante el siglo XVI” Ponencia presentada en: Coloquio. *Cultura y Arte de Gobernar*. El Colegio de Michoacán. Coecyt Michoacán. 16 y 17 de junio 2011. Zamora, Mich.,

----- . “Guía arqueológica y Geográfica para la *Relación de Michoacán*” en: Fray Jerónimo de Alcalá. *Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Mechuacán* Moisés Franco M. (Coordinador) El Colegio de Michoacán Gobierno de Estado de Michoacán. México. 2000.

----- . “La religión de los tarascos a través de la *Relación de Michoacán*” en: Eduardo Williams, Lorenza López Mestas, Rodrigo Esparza (Editores) *Las Sociedades complejas del occidente de México en el mundo mesoamericano. Homenaje al Dr. Phil Weigand*. El Colegio de Michoacán, México. 2009.

FAUGÈRE-KALFON, Brigitte. “Venados y hogares sagrados en la *Relación de Michoacán*: reivindicación nórdica y construcción del Estado en los pueblos tarascos”

en Vèronique Darras (coordinadora) *Génesis, culturas y espacios en Michoacán*. Centre Français, D'Etudes mexicaines et centraméricaines, México. 1998.

FERNÁNDEZ DEL CASTILLO, Francisco (ed.), *Tres conquistadores y pobladores de la Nueva España: Cristóbal Martín Millán de Gamboa, Andrés de Tapia, Jerónimo López* (Publicaciones del Archivo General de la Nación, t. XII, México).

FERNÁNDEZ, Adela. *Dioses prehispánicos de México. Mitos y deidades del panteón náhuatl*. Ed. Panorama Editorial. México. 2000.

FERNÁNDEZ, Rodolfo. *Retórica y Antropología del Mundo Tarasco. Textos sobre la Relación de Michoacán*. INAH. México. 2011.

FRACCIÓNATE, Jacobi. *Calepinus. Septem Linguarum*, Ed. Johannis Gatti, Venteéis 1778. (*Hoc.est. Lexicón Latinum, Variarum Linguarum intepretatione adjeta, Ad, usum seminarii patavini Pluries emendatum, et auctum; Nunc vero post patavinum suprerum Edditionem*) véase nota 98.

FRAGA, Antonia. “La japingua en la tradición oral p’urhepecha. Un enfoque semiótico”. MS.

FRANCO MENDOZA Moisés. *Maturino Gilberti, Traductor. Dialogo de Doctrina christiana en la Lengua de Michoacán Fray Maturino Gilberti*. UNAM, Facultad de Filosofía y Letras. México, 2008. (Tesis doctoral. Director Miguel León Portilla)

------. “Ediciones de la *Relación de Michoacán*” en: Jerónimo de Alcalá. *Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Mechucán* Moisés Franco M. (Coordinador) El Colegio de Michoacán Gobierno de Estado de Michoacán. 2000.

------. “El Gobierno comunal-municipal entre los p’urhepecha. Sistema actual” en: Carlos Paredes Martínez y Marta Terán. (Coordinadores) *Autoridad y Gobierno indígena en Michoacán*. El Colegio de Michoacán, Centro de Investigación y estudios

Superiores en antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. México. 2003.

------. “*Siruki. La tradición entre los p’urhepecha*” En. *Relaciones* No 59. *Estudios de Historia y Sociedad*. Verano de 1994, Vol. XV pp. 209-238.

------. “El discurso del Petámuti en la estructura de la lengua p’urhepecha” en: Jerónimo de Alcalá. *Relación de las ceremonias y rictos y población y gobierno de los indios de la provincia de Mechuacan*. El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán. México. 2000. Pp. 265-283. (Coordinación de edición y estudios por Moisés Franco Mendoza).

GALLARDO RUIZ, Juan. *Hechicería, cosmovisión y costumbre: Una relación funcional entre el mundo subjetivo y la práctica de los curadores p’urhepecha*. El Colegio de Michoacán. 2008. Tesis doctoral. Directores: Laura Cházaro García y Paul Willian Hersch Martínez.

------. *Medicina Tradicional p’urhepecha Tsinapekua tuá ka iasi*. El Colegio de Michoacán, Instituto Michoacano de Cultura. México. 2002.

------. *Medicina Tradicional p’urhepecha Tsinapekua tuá ka iasi*. El Colegio de Michoacán, UIIM, México. 2005.

GARCÍA ALCARÁZ Agustín. [*Tumbi Shepiti*] “*Hurhita miiukua*” en *K’uilichi ch’anakua*, Cherán, Mich. s/f.

------. “Estratificación social entre los tarascos prehispánicos” en: Pedro Carrasco, Joahanna Broda, et al. *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*. SEP-INAH. México. 1976.

GARMA, Carlos y Alberto Hernández. “Los rostros étnicos de las descripciones religiosas” en: Reneé de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coordinadoras) *Atlas de la diversidad religiosa en México*. El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte, Centro de investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El

Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, Universidad de Quintanarro. México. 2007.

GILBERTI Maturino, *Vocabulario en lengua de Mechuacan*, Condumex, México. 1990. (Facsimilar del impreso original, México, 1559), Presentación preliminar de Julio Gutiérrez Trujillo. Noticias sobre el autor y la obra de Juan Luis Mutiozabal V. de L. Chimalistac, México, D.F.

------. “Cartilla para los Niños” en: Agustín Jacinto (coordinador) *Estudios Michoacano* No. XII. El Colegio de Michoacán, Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán. México, 2007. Estudio introductorio, transcripción y notas de Pedro Márquez Joaquín.

------. *Diccionario de la lengua tarasca o de Michoacán* por el R. P. Fr. Maturino Gilberti de la orden de San Francisco. Impreso en México el año de 1559 reimpresso bajo la dirección de y cuidado del Dr. Ernesto Ramos Meza; nota preliminar de José Bravo Ugarte (Guadalajara, México, 1962) Colección siglo XVI, 9. (Reproducción facsimilar de la de 1901 hecha por Peñafiel,

------. *Diccionario de la lengua tarasca*. Introducción de José Corona Núñez, Morelia, Michoacán México: Balsal, 1983.

------. *Diccionarios de la lengua tarasca* s/l, s/e. 1859.

------. *Arte de la Lengua de Michoacán*. Ed. Fimax Publicistas. Morelia Michoacán, México. 1987. Introducción histórica, preparación fotográfica y apéndice documental por J. Benedict Warren.

------. *Arte de la lengua de Michoacán*. El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, México. 2002, transcripción, edición y notas de Cristina Monzón, vol. II.

------. *Arte de la lengua de Michoacán*. Fimax Publicistas editores, Morelia, Michoacán, México. 1987. Introducción histórica por J. Benedict Warren (Reproducción facsimilar de la edición de México, 1558).

------. *Diálogo de la Doctrina Cristiana en la Lengua de Mechuacan* (1559). El Colegio de Michoacán, México, s/a. en CD. Volumen IV, Tomo I, Tomo II, Tomo III. (Edición, introducción, transcripción y notas de Moisés Franco Mendoza).

------. *Diccionario de la lengua tarasca o de Michoacán*. Ed. Balsal, Morelia, México. 1975.

------. *Diccionario de la lengua tarasca o de Michoacán*. Impreso en Casa de Juan Pablos Bressano. 1902.

------. *Diccionario de la lengua tarasca o de Michoacán* por el R. P. Fr. Maturino Gilberti de la orden de San Francisco. Impreso en México el año de 1559. Reimpreso bajo la dirección y cuidado del Dr. Antonio Peñafiel. (México: Tipografía de la Oficina impresora de Estampillas, 1901.

------. *Diccionario de la lengua tarasca o de Michoacán*. Impreso en Casa de Juan Pablos Bressano. 1902.

------. *Diccionario de la lengua tarasca o de Michoacán*. Ed. Balsal, Morelia, México. 1975.

------. *Diccionario de la lengua tarasca* s/l, s/e. 1859.

------. *Diccionario de la lengua tarasca*. Introducción de José Corona Núñez, (Morelia, Michoacán México: Balsal, 1983.

------. *Grammatica Maturini*. El Colegio de Michoacán. Zamora, Mich., México. 2003, 2 vols. Edición bilingüe, Introducción, traducción y notas de Rosa Lucas González,

------. *Raíces de la Lengua Tarasca*. Porrúa. México. 1959.

------. *Thesoro Spiritual en Lengua de Mechoacán*. El Colegio de Michoacán, Fideicomiso Teixidor, Zamora, Michoacán, México, 2005, vol., v. Transcripción, presentación y notas por Pedro Márquez Joaquín.

------. *Vocabulario en lengua de Mechoacán*, compuesto por el reverendo padre Fray Maturino Gilberti de la orden de Seraphico Padre Sant Francisco. Fue visto y examinado y con licencia impreso, dirigido al muy ilustre y reverendísimo Señor Vasco de Quiroga, Obispo de Mechoacán, Año de 1559 (México: Juan Pablos, 1559).

------. *Vocabulario en lengua de Mechoacán*. El Colegio de Michoacán, Fondo Teixidor, Zamora, Mich., 1997. [Transcripción de Agustín Jacinto Zavala, revisión de Benedict Warren].

------. *Vocabulario en Lengua de Mechuacan*, Ed. Fimax Publicitas Editores, Morelia, Michoacán, México. 1989. (Introducción, documentos y preparación fotográfica del texto por J. Benedict Warren) Colección “Fuentes de la Lengua tarasca o p’urhepecha III”.

------. *Vocabulario en lengua de Mechuacan*. Condumex. México. 1990. (Facsimilar del impreso original, México, 1559), Presentación preliminar de Julio Gutiérrez Trujillo. Noticias sobre el autor y la obra de Juan Luis Mutiozabal V. de L. Chimalistac.

------. *Vocabulario en Lengua de Michoacán*. Balsal Editores. Morelia, Mich., abril de 1983.

------. *Arte de la lengua de Michoacán*. Fimax Publicistas editores, Morelia, Michoacán, México. 1987. Introducción histórica por J. Benedict Warren (Reproducción facsimilar de la edición de México, 1558).

GLOCKNER, Kulio y Enrique Soto. (Compiladores) *La realidad alterada. Drogas, enteógenos y cultura*. Random House Mondadori, S.A. de C. V. México. 2006.

GÓMEZ B., Eloy. “Glosario de voces en español” en: Jerónimo de Alcalá. *Relación de las ceremonias y rictos y población y gobierno de los indios de la provincia de*

Mechuacán. El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán. México. 2000.

GONZÁLEZ TORRES Yolotl y Juan Carlos Ruiz Guadalajara. *Diccionario de Mitología y Religión de Mesoamérica*. México. 1999.

GORMA Carlos y Alberto HERNÁNDEZ. “Los rostros étnicos de las adscripciones religiosas” en: Reneé de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coordinadoras) *Altas de la diversidad religiosa en México*. El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte, Centro de investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, Universidad de Quintana Roo. México. 2007. Pp. 203-226.

GRAN DICCIONARIO *Usual de la Lengua Española*. España. 1998.

GUZMÁN BETANCOURT, Ignacio y Eréndira Nancen Díaz (editores) *Memoria del coloquio La obra de Antonio de Nebrija y su recepción en la Nueva España. Quince estudios nebrijenses (1492-1992)*. INAH. México. 1997.

HENRY PRATT Fairchild (editor) *Diccionario de Sociología*. FCE. México. 1980. Octava reimpression México 1980. p. 188 (Título original *Dictionary of Sociology* traducción y revisión de T. Muñoz, J. Medina Echavarría y J. Calvo)

HERNÁNDEZ DIMAS, Guadalupe. *Vasco de Quiroga. El primer obispo de Michoacán/ obispo ixo anapu. Úarhi Ireta p'urhepecheo*. Morelia, Michoacán. 2007.

HERREJON Carlos. “Tradición. Esbozo de algunos conceptos” *Revista Relaciones* No. 59. El Colegio de Michoacán. Zamora, Mich. México. Verano de 1994. Pp. 135-149.

HISTORIAS *Arqueológicas del Bajío Peralta*. Explora México. El Colegio de Michoacán, CONACYT, Teveunam. INAH, CONACULTA, Municipio de Abasolo, Guanajuato. Secretaría del Desarrollo social del Gobierno del Estado de Guanajuato. Cultura del Gobierno de Guanajuato. *Zaragoza*. Teveunam. EL Colegio de Michoacán

A.C. Explora México. Municipio de la Piedad Cabadas, Mechoacán. Conacyt, Ceplader-Suplader del Gobierno del Estado de Michoacán. Inah. Conaculta.

HISTORIAS *Arqueológicas del Bajío. Zaragoza.* Teveunam. EL Colegio de Michoacán
A.C. Explora México. Municipio de la Piedad Cabadas, Michoacán. Conacyt, Ceplader-
Suplader del Gobierno del Estado de Michoacán. INAH Conaculta

HTTP/WWW. El Colegio de Michoacán, *Enlaces, Relación de Michoacán
Instrumentos de consulta.*

[HTTP://WWW.elnuevodiario.com.ni/opinion/304849-religion-religiosidad](http://WWW.elnuevodiario.com.ni/opinion/304849-religion-religiosidad)

[HTTP://WWW.tendencias21.net/La-religiosidad-humana-hunde-sus-raices-en-nuestras-habilidades-cognitivas_a3817.html](http://WWW.tendencias21.net/La-religiosidad-humana-hunde-sus-raices-en-nuestras-habilidades-cognitivas_a3817.html)

HUME, David. *Diálogos sobre la religión natural.* FCE. México. 1978. p. xv.
Traducción de Edmundo O’Gorman. Prólogo de Eduardo Nicol.

HURTADO MENDOZA, Francisco, *La religión prehispánica de los p’urhepechas Un
testimonio del pueblo tarasco.* Litografía Omega, Morelia, Michoacán, México. 1986.

----- *La religión prehispánica de los p’urhepechas.* (Conferencia dada en el Barrio
de San Juan *Uruapan*, Mich. 2009)

JACINTO Agustín. “La visión del mundo y de la vida entre los p’urhepecha” en:
Francisco Miranda (compilador). *La cultura Purhe. II. Coloquio de Antropología e
Historia Regional. Fuentes e Historia.* El Colegio de Michoacán, FONAPAS. México.
1980. Pp. 143-158.

----- *Mitología y Modernidad.* El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán,
México.1988.

----- *¿Cómo ser uandari?* En: Bárbara Skinfill Nogal y Alberto Carrillo Cázares.
Estudios Michoacanos VIII. El Colegio de Michoacán, Instituto Michoacano de Cultura.
México. 1999.

----- . “Tres traducciones de la Relación de Michoacán” en: Jerónimo de Alcalá. *Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Mechuacán* Moisés Franco M. (Coordinador) El Colegio de Michoacán Gobierno de Estado de Michoacán. 2000.

----- . *Diccionario de fray Juan Bautista de Lagunas* [avance de Investigación] Centro de Estudios de las Tradiciones, de El Colegio de Michoacán, Serie 2, No. 4 (transcribió y reordenó), Zamora, Mich., Julio de 1996.

----- . *Vocabulario del Arte de la Lengua de Mechoacán de fray Maturino Gilberti*. Avances de investigación. Centro de Estudios de las Tradiciones. Zamora, Mich. Agosto de 1995.

----- . (Reseña) Lorena Ojeda Dávila. *Fiestas y ceremonias tradicionales p'urhepecha*, Revista *Relaciones* No. 111. Verano de 2007. Vol. XXVIII. P. 259-264.

KIMBERLY A. Brooks/Lewis, *El mito del Rito. ¿El sacrificio Humano en la religión P'urhepecha?* Morelia, Michoacán. México: UMSNH-Secretaría de Difusión Cultural y Extensión Universitaria. 2002.

KIRCHHOFF, Paul. “Dos tipos de relaciones entre pueblos en el México Antiguo” en: *Escritos selectos.*, p. 80. Originalmente el artículo fue incluido en el homenaje: *A Pedro Bosh-Gimpera en el septuagésimo aniversario de su nacimiento*, editado por Santiago Genovés, y presentado por Pablo Martínez del Río, México. Instituto Nacional de Antropología/ Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.

----- . “Etnografía antigua.” (Ms) Ponencia para la VI Mesa Redonda de la SMA, sobre el Occidente de México 2-8 de septiembre de 1946. Archivo de la Subdirección de etnografía, Museo Nacional de Antropología, México.

----- . “La Relación de Michoacán como fuente para la historia de la sociedad y cultura tarascas” Estudio preliminar. *Relación de Michoacán*, Madrid. Aguilar, 1956.

------. “Los tarascos y sus vecinos según las fuentes del siglo XVI”. Vigésimo séptimo Congreso Internacional de Americanistas. Actas de la primera sesión, celebrada en la ciudad de México en 1939, México, SEP, INAH, Tomo II.

------. *Escritos selectos. Estudios mesoamericanos*. Vol. I. Aspectos generales. (Editores Carlos García Mora, Linda Manzanilla y Jesús Monjarás-Ruiz) UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas. México. 2002.

------. *Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y características culturales*, Beltrán y Aguirre (ed.), Suplemento de la *Revista Tlatoani*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, CPAENAH, México.

KUBLER George A. “La evidencia intrínseca y la analogía etnológica en el estudio de las religiones Mesoamericanas” en: XII Mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología. México. 1972.

LA REA, Alonso de. *Crónica de la Orden de N. Seráfico P. S. Francisco. Provincia de S. Pedro y S. Pablo de Michoacán en la Nueva España*. Edición y estudio introductorio por Patricia Escandón Zamora, Michoacán, México: El Colegio de Michoacán, 1996.

LARA, Luis Fernando. *Curso de lexicología*. El Colegio de México. México 2006.

LAROUSSE. *Gran diccionario Usual de la Lengua Española*. Barcelona, España. 1998.

LARREA, Fray Alonso de. *Crónica de la orden de N:S:P. San Francisco*, Querétaro, 1945.

LE CLÉZIO, G. Jean Marie. *La conquista divina de Michoacán*. FCE. México. 1985. (Título original *La Conquête divine de Michoacán*, Traducción de Aurelio Garzón Del Camino).

------. “Universalidad de la *Relación de Michoacán*” en: Jerónimo de Alcalá. *Relación de las ceremonias y rictos y población y gobierno de los indios de la provincia*

de Mechuacán. El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán. México. 2000.

LEMUS JIMÉNEZ, Alicia. El rol social de las mujeres p'urhepecha, esposas de ex braceros, 1942-1964. (Ponencia presentada en los *Kw'aniskwyarhani*. 28 de noviembre de 2009).

LITVAK KING Jaime y Noemí Castillo Tejero (editores) *Religión en Mesoamérica*. XII Mesa Redonda. Sociedad Mexicana de Antropología. México 1972.

LÓPEZ AUSTIN Alfredo y Leonardo López Lujan. *Mito y realidad de Zuyuá. Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Postclásico*. El Colegio de México. Fideicomiso Historia de las Américas. Fondo de cultura Económica. México. 1999.

------. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Autónoma de México. 1984.

------. "La cosmovisión mesoamericana" en: Sonia Lombardo y Enrique Nalda. (Coordinadores) *Temas Mesoamericanos* INAH, Dirección General de Publicaciones de CONACULTA. México. 1996. Pp. 471-300.

------. *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas. México. 1998. (Colección textos. Serie Antropología e historia antigua de México: 2),

------. "Los rostros de los dioses mesoamericanos" en *Arqueología Mexicana*. Vol. IV. Núm. 20. pp. 6-19.

------. *Los mitos del Tlacuache*. UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas. México, 1998.

------. "Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa Mesoamericana" en: Xavier Noguera y Alfredo López Austin. (Coordinadores) *De hombres y dioses*. Fondo

editorial. Estado de México. El Colegio de Michoacán. El Colegio Mexiquense. México. 1997.

LÓPEZ CORONA, Octavio. *Diccionario tarasco Geográfico, etimológico, histórico de las cosas de Michoacán* Vol II. s/l, 1973. p.18. (fotocopia)

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco. *Historia de las conquistas de Hernando Cortés*. México, 1826. t. II.

LUCAS JUÁREZ, Benjamín. “*Juchari Juramuticha (nuestros juramitis) Testimonios*” en: Carlos Paredes Martínez y Marta Terán. (Coordinadores) *Autoridad y Gobierno indígena en Michoacán*. El Colegio de Michoacán, Centro de Investigación y estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. México. 2003.

LYNDON MCHUGH, Juan José. OSA 74. Cuestiones teológicas. Vol. 35.No. 83 (2008) http://www.inculuración.net/phocadownload/autores_invitados/

MANTILLA TROLLE, Marina y Nora Jiménez Hernández (coordinadoras) *Fondos del Tesoro. Colección de Lenguas Indígenas*. Biblioteca Pública del Estado de Jalisco “Juan José Arreola”. Ed. Universidad de Guadalajara, El Colegio de Michoacán. México. 2007.

MANTILLA TROLLE, Marina. “El proyecto de estabilización y Colección de Lenguas Indígenas de la biblioteca Pública “Juan José Arreola” en: Marina Mantilla Trolle y Nora Jiménez Hernández (coordinadoras) *Fondos del Tesoro. Colección de Lenguas Indígenas*. Biblioteca Pública del Estado de Jalisco “Juan José Arreola”. Ed. Universidad de Guadalajara, El Colegio de Michoacán. México. 2007.

MANUEL TOLEDO, Víctor. *et al. Los p'urhepechas de Pátzcuaro. Una aproximación ecológica*. Serie Etnociencia. Cuadernos de etnobiología No. 1. Sep. Dirección General de Culturas Populares. México. 1983.

MÁRQUEZ JOAQUÍN, Pedro. “El uso social del término “p’urhepecha” en el *Thesoro Spiritual en Lengua de Michoacán (1558)* en: Pedro Márquez J. (editor) *Tarascos o P’urhepecha? Voces sobre antiguas y nuevas discusiones en torno al gentilicio michoacano*. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Intercultural Indígena de Michoacán, El Colegio de Michoacán, Grupo *kw’aniskuyarhani* de Estudios del Pueblo P’urhepecha. Fondo Editorial Morevallado. México. 2007.

----- (Editor) *¿Tarascos o purhépecha? Voces sobre antiguas y nuevas discusiones en torno al gentilicio michoacano*. Instituto de Investigaciones Históricas de la UMSNH, Universidad Intercultural Indígena de Michoacán, El Colegio de Michoacán, Grupo *Kw’aninkuyarhani* de Estudios del Pueblo P’urhepecha. Fondo editorial Morevallados. Morelia, México. 2007.

----- “El casamiento en *Cheranatzicurin*” *Relaciones* No. 28, El Colegio de Michoacán 1986.

----- “El significado de las palabras p’urhepecha en la Relación de Michoacán” En: Jerónimo de Alcalá. *Relación de Michoacán*. El Colegio de Michoacán, 2000.

----- “*Temunkurhiri sesi irekani*, Vivir en Matrimonio” En *Tlalocan*. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México. Volumen XIV, 2004. UNAM, México, 2004.

----- “Dichos y creencias p’urhepecha” en: *Relaciones* No, 59. El Colegio de Michoacán. Zamora, Mich., México 2004. Pp. 273-295.

----- *Kasinkurhikuecha, jakak’kuecha, arhistatsperakuecha ka arhikuecha*. El Colegio de Michoacán, Centro de Estudios de las Tradiciones. Zamora, Mich., 1996. [Avances de Investigación].

----- “La educación de *Tariacuri*” en: *Crisol*. Centro de Estudios Superiores de Zamora. Zamora, Michoacán. 2012.

MARTÍNEZ BARACS, Rodrigo. “El Vocabulario en Lengua de Mechoacán (1559) de fray Maturino Gilberti como fuente de información histórica” en (Carlos Paredes Martínez coordinador) *Lengua y etnohistoria P’urhepecha. Homenaje a Benedict Warren*. UMSNH, Instituto de Investigaciones Históricas. 1994.

-----*Caminos cruzados. Fray Maturino Gilberti en Perivan*. El Colegio de Michoacán- INAH. México. 2005.

-----*Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la “ciudad de Mechuacán” 1521-1580*. CONACULTA, INAH. México. 2005.

MARTÍNEZ PALOMO, J. Jesús. *Yacatas de las ciudades perdidas. Video documental referente a los desconocidos sitios arqueológicos de Zacapu y Jiménez Michoacán*. Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitaria, Unidad Regional Michoacán de Culturas Populares e indígenas. Gobierno del Estado, Secretaria de Cultura Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. México. 2010.

MARTÍNEZ, Francisco. “Evangelización actual en la Meseta purhepecha ¿Limosnero o compañero? En Nelly Sigauth. (Editora). *La iglesia católica en México*. Pp. 131-138.

MEDINA PÉREZ, Alberto y Jesús Alveano Hernández. *Vocabulario p’urhepecha-español y español-p’urhepecha*. Plaza y Valdez. México, 2000.

MEDINA, PLAZA De, Juan. *Diálogo sobre la Naturaleza*. Fideicomiso Teixidor, El Colegio de Michoacán. México. 1998. (Transcripción de Agustín Jacinto, Revisión de la Transcripción de Benedict Warren y Traducción de Pedro Márquez).

MENDIOLA, Alonso. “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado” en: *Historia y grafía* No. 15. Universidad Iberoamericana. México, 2000.

MIRANDA GODÍNEZ, Francisco. “Las láminas de la Relación de Michoacán. Una descripción” en Armando Mauricio Escobar Olmedo. (Coordinador editorial) *Relación de Michoacán*

----- (Compilador). *La cultura Purhe. II. Coloquio de Antropología e Historia Regional. Fuentes e Historia*. El Colegio de Michoacán, FONAPAS. México. 1980.

----- "El colegio de San Nicolás" en: *Vasco de Quiroga. Educador de Adultos*. CREFAL, ColMich. Pátzcuaro, Michoacán, México. 1984.

MOLINA, Alonso de. *Aquí comienza un vocabulario en la lengua castellana y mexicana. Compuesta por el muy reverendo padre fray Alonso de Molina: Guardián del convento de Sant Antonio de Tetzcuco de la orden de los frayles Menores*. [Se encuentra en la Biblioteca Nacional de México bajo el registro de RSM 1555 M4 MOL].

----- *Vocabulario en Lengua de Castellana y mexicana y mexicana y Castellana*. Ed. Porrúa. México. 1977. Estudio Preliminar de Miguel León Portilla. Segunda edición.

----- *Vocabulario en la lengua castellana y mexicana*. Una copia impresa de un microfilm proviene de la Biblioteca Nacional UNAM (fondo reservado).

----- *Vocabulario en Lengua de Castellana y mexicana y mexicana y Castellana*. Ed. Porrúa. México. 1977. Estudio Preliminar de Miguel León Portilla.

MONZÓN Cristina y Hans Roskamp. "Las manos en la olla: la tributación en san Francisco Corupo Michoacán, 1562-1563. MS.

MONZÓN, Cristina (reseña) "*Diccionario Grande de le lengua de Michoacán*." En: *Relaciones* 48, otoño. 1991, vol. XII pp. 211-215.

----- "Unity and correferetiality In Friar Juan Baptista de Laguna's

----- (Reseña) "*Diccionario Grande de le lengua de Michoacán*." En: *Relaciones* 48, otoño. 1991, vol. XII. pp. 211-215.

----- "La influencia de Nebrija en la gramática p'urhepecha" en: Guzmán Betancourt, Ignacio y Eréndira Nancen Díaz (editores) *Memoria del coloquio La obra*

de Antonio de Nebrija y su recepción en la Nueva España. *Quince estudios nebrijenses (1492-1992)*. INAH. México. 1997.

------. “La semilla misionera; una historia de la grafía en documentos de amanuenses tarascos durante el siglo XVI” en: Vervuert, Iberoamericana. 2007.

------. “Los principales dioses tarascos: un ensayo de análisis etimológico de la cosmogonía tarasca” en: *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. No. 104. Vol. XXVI.

------. “*The taracan Lexicographic Tradition in the Sixteenth Century*” en: Otto Zwartjes, Ramón Arzápalo Marín, Thomas C. Smith-Stark. *Missionary Linguistics IV. Lexicography*. John Benjamins publishing Company. Amsterdam Philadelphia. 2007. Pp. 165- 195.

------. El desarrollo de la lexicografía en los diccionarios tarascos en el siglo XVI MS.

MONZÓN, Cristina y David Diego. *Diccionario Monolingüe de la lengua p'urhepecha*. (En proceso).

MORA CATLETT, Juan Carlos. *Eréndira*. (Película).

MUÑOZ Fray Diego. *Descripción de la Provincia de los apóstoles San Pedro y San Pablo en las Indias de la Nueva España*.

MURILLO GALLEGOS, Verónica del Carmen. *Lenguaje, Cultura Y Evangelización Novohispana en el siglo XVI*. Tesis. Facultad de Filosofía UNAM. Director Óscar Martiarena Álamo. México, D. F. junio de 2006.

NEBRIJA, Antonio de. *Diccionario Latino-español*. Salamanca. 1492. Estudio preliminar por Germán Colón y Amadeu-J Soberanes. Puvill Editor. Barcelona. 1979.

NEBRIJA, Antonio de. *Vocabulario Español-Latino*. Real Academia Española. Madrid. 1989. [*Facsimile originally published*: Madrid, 1951].

NEBRIJA, Antonio. *Diccionario latino-español y del Vocabulario Español-Latino*

NOCHE *de muertos en Michoacán. La tradición de México 1 y 2 de noviembre* 2006. (Folleto).

OCHOA, Álvaro y Gerardo Sánchez. (Editores) *Relaciones y Memorias de la Provincia de Michoacán 1579-1580*. UMSNH-Ayuntamiento Constitucional de Morelia. Morelia. 1985.

OJEDA DÁVILA, Lorena. *Fiestas y ceremonias tradicionales p'urhepecha*. Secretaría de Cultura de Michoacán. Morelia, Michoacán, México. 2006.

OLMOS CURIEL Alejandro Gregorio. Los petrograbados de Tzintzuntzan, Michoacán: un sistema de comunicación gráfica. Tesis de maestría en Arqueología. Centro de Estudios Arqueológicos. El Colegio de Michoacán. 2010. La Piedad, Michoacán. Agapi Filini Director.

-----. El posible sistema p'urhepecha de comunicación gráfica. Conferencia presentada en el Consejo de *Kurhikuaeri K'uichekua* en Pátzcuaro, Mich. En el tercer taller. El día 24 de septiembre de 2001.

PADILLA VALDÉS, Patricia Oliva. *El espacio indígena en el Michoacán en el siglo XVI*. Trabajo para obtener el grado de Maestría en Ciencias Humanas. Director. Herón Pérez Martínez. El Colegio de Michoacán. Octubre de 2004.

PARADIGMAS *de la palabra. Gramáticas indígenas de los siglos XVI, XVII, XVIII*. Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, (colaboraron: Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, Ministerio de Cultura, España, Embajada de España, Agencia Española de cooperación Internacional Centro Cultural, Aula de lenguas y cultura españolas. Madrid. 2007.

PAREDES Carlos. “Instituciones coloniales en poblaciones tarascas. Introducción, adaptación y funciones” en: Carlos Paredes Martínez y Marta Terán (coordinadores) *Autoridad y Gobierno indígena en Michoacán*. El Colegio de Michoacán, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. México. 2003.

------. “El tributo indígena en la región del Lago de Pátzcuaro” en: *Michoacán en el siglo XVI*, Fimax publicistas (colección “Estudios Michoacanos” VII), Morelia, México. 1984.

------. “La estratificación social de los tarascos” en: *Arqueología Mexicana*. Vol. IV, núm. 19. México. 1996. pp. 34-39

------. Actualidad de las investigaciones etnohistóricas de Pedro Carrasco sobre Michoacán. MS.

------. “El sistema tributario prehispánico entre los tarascos” en Barrera Rubio (Comp.), *El modo de producción tributario en Mesoamérica*, Analté 3, Escuela de Ciencias Antropológicas, Universidad de Yucatán, 1984.

PAREDES MARTÍNEZ, Carlos y Marta Terán. (Coordinadores) *Autoridad y gobierno indígena de Michoacán*. El Colegio de Michoacán, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. México, 2003.

PEQUEÑO *Larousse ilustrado*. México. 1995.

PÉREZ MARTÍNEZ, Herón “La estructura de Gobierno según la Relación de Michoacán. Ensayo de lectura semiótica” en: *En pos del signo. Introducción a la semiótica* El Colegio de Michoacán. México. 2009.

----- . “El arte literario de la *Relación de Michoacán*” en: Jerónimo de Alcalá *Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Mechuacán* Moisés Franco M. (Coordinador) El Colegio de Michoacán Gobierno de Estado de Michoacán. 2000.

PERLSTEIN POLLARD Helen. “El Imperio Tarasco en el mundo Mesoamericano” en: *Relaciones* 99. Verano 2004. Vol. XXV. Zamora, Mich. México.

----- . “Uno modelo para el surgimiento del Estado tarasco” en: Eduardo Williams, Lorenza López Mestas y Rodrigo Esparza (editores) *Las Sociedades complejas del Occidente de México en el mundo mesoamericano. Homenaje al Dr. Phil C. Weigand*. El Colegio de Michoacán. México. 2009. Pp. 238,

----- . “El gobierno del Estado tarasco prehispánico” en: Paredes Martínez y Marta Terán. (Coordinadores) *Autoridad y gobierno indígena de Michoacán*. El Colegio de Michoacán, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. México, 2003.

----- . “Factores de desarrollo en la formación del Estado Tarasco” en: Brigitte Boehm de Lameiras. (Coordinadora) *El Michoacán antiguo*. El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado. México. 1994.

----- . *Tariacuri's Legacy. The prehispanic Tarascan State*. University of Oklahoma Press: Norman and London. USA. 1993.

PRATT FRAIRCHILD Henry. (Editor) *Diccionario de Sociología*, FCE. México. 1980.

PUECH Henri-Charles. *Las religiones en los pueblos sin tradición escrita*. Siglo XVI, Vol. II. México. 1982. (Título original: *histoire des religions 3. Encyclopédie de la pléiade*).

PUENTE OJEDA, Gonzálo e Ignacio Careaga Villalonga. *Animismo. El umbral de la Religiosidad*. Siglo XXI. Madrid. 2005.

QUIROGA, Vasco de. *Información en derecho del licenciado Quiroga sobre algunas provisiones del Real consejo de Indias*. Sep. México. 1985. (Colección cien de México, Introducción y notas de Carlos Herrejón Peredo).

RAMÍREZ HERRERA, Ana María. *La vida cotidiana de las Mujeres p'urhepecha de Cherán y la construcción de identidades de género*. Tesis de maestría. Centro de Estudios de las Tradiciones de El Colegio de Michoacán. 2002.

------. "Honor, moral y sexualidad en la Cultura P'urhépecha: Reglas y Normas de comportamiento en las relaciones de pareja". En José Luis Seffoó. *Estudios Michoacanos* No. XI. El Colegio de Michoacán. México. 2003.

------. "La percepción del honor en las alianzas matrimoniales de la región p'urhepecha" (Trabajo presentado en la reunión ordinaria de los *Kwanínskwiyarani* (Grupo de Estudiosos del Pueblo P'urhepecha el día 28 de noviembre de 2009)

RAMÍREZ. Francisco. *Relación sobre la residencia de Pátzcuaro*. 1585. Apéndice en Alcalá *Relación de Michoacán* Ed. SEP Cien de México. (Versión paleográfica, separación de textos, ordenación coloquial, estudio preliminar y notas de Francisco Miranda 1988 pp. 343-348.

RAMIREZ, Francisco. *El Antiguo Colegio de Pátzcuaro*. El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán. Estudio, edición, notas y apéndice de Germán Viveros, Guadalajara, México. 1988.

RELACIÓN de Ajichiltán", en: René Acuña, (Editor) *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán*. UNAM, México. 1987.

RELACIÓN de Alimanzi, Cuzcaquauhtla y Epatlan" en: René Acuña. (Editor) *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán*. UNAM, México. 1987.

RELACIÓN de Cuiseo de la Laguna" en: René Acuña. (Editor) *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán*. UNAM, México. 1987.

RELACIÓN de la ciudad de Pátzcuaro” en: René, Acuña. (Editor) *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán*. UNAM, México. 1987.

RELACIÓN sobre la residencia de Michoacán [Pátzcuaro] hecha por el padre Francisco Ramírez. Michoacán 4 de abril de 1585 (Apud Zubillaga, Félix S),

RELACIÓN de Michoacán Instrumentos de consulta Página WEB de El Colegio de Michoacán. <http://etzakutarakua.colmich.edu.mx/poyects/relaciondemichacán/default.asp>

RELACIÓN de Necotlan”

RELACIÓN del Partido de Chilchota” en: René Acuña, (Editor) *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán*. UNAM, México. 1987.

RELACIÓN sobre la residencia de Michoacán [Pátzcuaro] hecha por el padre Francisco Ramírez. Michoacán 4 de abril de 1585 (Apud Zubillaga, Félix S).

RELACIÓN sobre la residencia de Michoacán. (Documento) Presentación de Juan Carlos Cortés Máximo. En: *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, No. 95, Verano 2003, Vol. XXIV.

RELACION de Michoacán. Versión y presentación de Jean Marie Le Clézio, *Colección tradition* París: NRF Gallimard, 1984.

REYES GARCÍA, Luis. “Comentarios sobre la historia india” en: Arturo Warman y Arturo Argueta. (Coordinadores) *Movimientos indígenas contemporáneos en México*. Centro de Investigaciones interdisciplinarias en humanidades UNAM. 1993

RODRÍGUEZ GUILLEN, Pavel. (Dirección) *Xankuchka ia*. Cortometraje, 20 minutos. México. 2008. P’urhepecha con subtítulo en español.

----- (Director) *Tamapucheka. El Mensajero de los Dioses* [s/f, s/l].

----- (Director) *Tarhiata Tsakapancha (El viento en la región de las piedras)*
Traductor Raúl Máximo. s/f y s/l. Pavel Rodríguez Guillen. (Director) *Tamapucheka. El Mensajero de los Dioses*) s/f y s/l.

ROJAS RABIELA, Teresa. *Paul kirchhoff: Principios estructurales en el México antiguo*. Cuadernos de la Casa Chata. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México. 1983.

ROSKAMP, Hans. “El carari indígena y las láminas de la *Relación de Michoacán*: un acercamiento” en: Jerónimo de Alcalá. *Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Mechuacán* Moisés Franco M. (Coordinador) El Colegio de Michoacán Gobierno de Estado de Michoacán. 2000.

----- “Historia, mito y legitimación: el *lienzo de Jicalán*” en Zarate, José Eduardo (coordinación editorial), *La Tierra caliente de Michoacán*, El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, Zamora, 2001. Traducciones de por Paul Kersey,

----- “Las 44 láminas de la *Relación de Michoacán*: una propuesta de lectura” en: Jerónimo de Alcalá. *Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Mechuacán* Moisés Franco M. (Coordinador) El Colegio de Michoacán Gobierno de Estado de Michoacán. 2000.

ROSKAMP, Hans y Cristina Moznón. “Usos y abusos de un *uhcambeti* en Tzirosto, Michoacán, siglo XVI, el caso de Cristobal Tsurequi” en *Relaciones No. 128*. Otoño 2011, vol. XXXII. Pp. 245-287.

ROTH-SENEFF, Andrew y Hans ROSKAMP. “El paisaje prehispánico y la tradición oral en la meseta p’urhepecha” en Eduardo Williams, Phil C. Weignad, Lorenza López Mestas, David c. Grove. *El antiguo occidente de México*. El Colegio de Michoacán. México. 2005.

SALAZAR, V. *Los doce primeros apóstoles franciscanos en México*. Imprenta mexicana. México. 1943.

SÁNCHEZ DÍAZ, Gerardo. “Las ediciones de la Relación de Michoacán y su impacto histórico” en: *Relación de Michoacán*. Patrimonio Nacional, Ayuntamiento de Morelia y Testimonio Compañía Editorial. Madrid. 2001. pp. 207-238.

SANTIAGO GREGORIO María Admirá. *La expresión oral una manera de expresar la cosmovisión indígena, un nexo para una Educación Intercultural Indígena* Tesis de Licenciatura. SEE. UPN. Unidad 16-B Zamora, Mich., 1998.

SANTIAGO, Domingo. (Coordinador) *Jurhenkua P'urhepecha Vivencias P'urhepechas. Lecciones breves en P'urhepecha y español*. Consejo para el Arte y la Cultura de la región P'urhepecha A.C. Paracho, Mich., México. 2003.

SANTO, TOMÁS De. *El lexicon o Vocabulario en la lengua general de Perú*.

SÉJOURNÉ, Laurette. *Cosmogonía de Mesoamericana*. Ed. Siglo XXI. México, 2004.

SELER, Eduardo “Los antiguos habitantes de Michoacán” en: *Relación de Michoacán*. El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado, México 2000. Pp. 139-234 (Coordinador Moisés Franco Mendoza). La traducción al castellano de Erika Kriegger, existente en el INAH.

----- *Antiguos habitantes del país de Michoacán*. MS 1905.

SEPÚLVEDA Y H María Teresa. *La Medicina entre los p'urhepecha prehispánicos*. UNAM, México. 1988.

----- *Prácticas Médicas entre los p'urhepechas Prehispánicos*. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Coordinación de la Investigación científica. Programa para el estudio de la Cultura p'urhepecha. Colección *Xurhijki*. Morelia, Michoacán. 1982.

SERRA, Ángel. *Manual de administrar los santos sacramentos a los españoles y naturales de esta Provincia de los Gloriosos Apóstoles S. Pedro, y S Pablo de*

Michoacán, conforme a la reforma de Pablo V. y Urbano VIII (México, 1731; reimpreso de la edición de 1697).

SHILS, Eduardo B. *La Tradición*. Universidad of Chicago Press, Chicago. 1981. (Traducción de Paul C. Kersey Johnson) (fotocopia)

SMITH, Tomás C. “Apuntes sobre la lexicografía novohispana” COLMEX/CELL y UNAM/IIF/SLI. 5 de enero de 1995. [Trabajo originalmente preparado para la reunión de Jornadas Lingüísticas, 16, 17 de marzo de 1992, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Autónoma de México.

STONE, L. Cinthia *In place of gods and kings: authorship and identity in the Relation de Michoacán*. University of Oklahoma, Oklahoma. Norman, 2004.

SWADESH, Mauricio. *Elementos del Tarasco Antiguo* UNAM, México. 1969.

TERÁN ELIZONDO, Ma. Isabel. “Elementos míticos-simbólicos” En Jerónimo de Alcalá. *Relación las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Michoacán*. El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán. Zamora, Mich. México. 2000. (Moisés Franco Mendoza Coordinador).

THE CHRONICLES of Michoacán. Norman: Universidad de Oklahoma, Press. 1970.

TORQUEMADA, Fray Juan de. *Monarquía Indiana* México. 1969 (Reproducción facsimilar de la edición de 1612 t. II.

TORRES SÁNCHEZ, Joel. (Compilador y Notas) *P'urhepecha Uandantskuecha. Káskukua: Japunda Incharhini. Narrativa Purhepecha. Programa Lago interior*. Imprenta Linares. Secretaría de Educación, Secretaría de Urbanismo y Medio ambiente. Morelia, Michoacán, México. S/f.

TUMBÍ SHÉPITI. “*Juchari Jurhiatikua Miiukua*” en: *Juchari Uéxurhini*. s/f, y s/l. [*Ústiksi petámuticha. Ma uéxurhini*] *juchari*.

VAN, Zantwijk. R.A.M. *Los servidores de los santos: la identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México*. INI SEP, México. 1974.

VELÁSQUEZ GALLARDO, Pablo. *La Hechicería en Charapan*. Estudio Preliminar de Carlos García Mora. Ed. Instituto de Investigaciones Históricas de la UMSNH. Morelia, Mich., México. 2000.

----- . “Dioses tarascos de Charapan” en: *Revista mexicana de estudios antropológicos*. México, Sociedad Mexicana de Antropología, t. iv, enero-diciembre de 1947, núms. 1.3

VILLAR MORGAN, Karla Katihusca. *La kw'inchikwa como tema de conversación: un estudio de la relación entre discurso, ideología y cultura en una comunidad p'urhepecha*. Tesis de antropología. UNAM. Noviembre de 2008. Director de Tesis. Enrique Fernando Nava López.

VILLAVICENCIO ZARZA Frida. “Crónica de una tradición misionera. Lexicografía michoacana en el siglo XVI” en Andrés Acosta Félix y Zarina Estrada Fernández *Lexicografía y escritura en lenguas mexicanas*. Universidad de Sonora. México. 2009. Pp. 107-145.

----- . *P'orhep[e]echa kaso sirátahenkwa: Desarrollo de sistema de casos del p'urhepecha*. CIESAS, El Colegio de México. México. 2006.

----- . “El diccionario en Lengua de Michoacán (1574) ¿Primer calepino Novohispano? en: Pilar Máyes y María Rosario Dosal G. *V Encuentro Internacional de Lingüística en México*. Facultad de Estudios Superiores Acatlán. Estado de México. México. 2006.

VIQUEIRA, Juan Pedro. “La muerte en el imperio tarasco vista través de la Relación de Michoacán” en. Francisco Miranda (compilador). *La Cultura Purhe. Fuentes e Historia*. El Colegio de Michoacán, FONAPAS. Zamora, Michoacán, México. 1980.

VON MENTZ, Brigida. “Los aportes de la etnología alemana” en *La antropología en México*, vol. 5. *Las disciplinas antropológicas y los mexicanística extranjera*. Carlos García Mora / Ma. De la Luz del Valle Berrocal. (Coordinadores) Colección Biblioteca del INAH. México. 1988. Pp. 223-235).

VORGELEGT von Sarah Albiez-Wieck. *Contactos exteriores del Estado tarasco: Influencias desde dentro y fuera de Mesoamérica*. Band I. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde.

WARREN J. Benedict. *Estudios sobre el Michoacán Colonial. Los lingüistas y la lengua*. Instituto de Investigaciones Históricas, UMSNH. Fimax Publicistas Editores. Morelia, Michoacán, México. 2007.

----- . “Fray Jerónimo de Alcalá, autor de la Relación de Michoacán” en: J Benedict Warren. *Estudios sobre el Michoacán Colonial. Los inicios*. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Fimax Publicistas. Morelia, Michoacán, México. 2005.

----- . “El autor, Fray Jerónimo de Alcalá” en *Relación de Michoacán*. Patrimonio Nacional, Ayuntamiento de Morelia, Testimonio Compañía Editorial, Madrid. 2001. Pp. 89-100.

----- . (Editor) *Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán*. Fimax Publicistas. Morelia, Michoacán, México. 1991, Tomo I. Español-Tarasco, Tomo II Tarasco-español. Colección “Fuentes de la Lengua Trasca o p’urhepecha” IV.

----- . “Cronología del siglo XVI de Maturino Gilberti”. en: Maturino Gilberti. *Thesoro Spiritual en Lengua de Michoacán*. Vol. V. El Colegio de Michoacán, Fondo Teixidor. Zamora, Mich., México. 2005.

----- . “Fray Jerónimo de Alcalá, autor de la Relación de Michoacán” en: J Benedict Warren. *Estudios sobre el Michoacán Colonial. Los inicios*. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Fimax Publicistas.

Morelia, Michoacán, México. 2005. pp.- 155-186. (Presentación de Gerardo Sánchez Díaz).

----- . “Fuentes de la lengua de Michoacán de los siglos XVI a XVII” en: *Estudios sobre el Michoacán colonial. Los lingüistas y la lengua*. Instituto de Investigaciones Históricas, UMSNH, Fimax Publicistas Editores. Morelia, Michoacán, México. 2007.

----- . *La conquista de Michoacán. 1521-1530*. Fimax publicistas. Morelia, Michoacán, México. 1977. Colección Estudios Michoacanos VI, Traducción de Agustín García Alcaraz.

----- . “Algunas consideraciones histórico-lexicográficas” en: Pedro Márquez Joaquín (Editor) *¿Tarascos o p’urhepecha? Voces sobre antiguas y nuevas discusiones en torno al gentilicio michoacano*. Universidad Michoacana de san Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, Universidad Intercultural Indígena de Michoacán, Grupo *Kw’aniskuyarhani* de Estudiosos del Pueblo P’urhepecha, Fondo Editorial Morevallado, Morelia, Mich, México. 2007. pp. 41-51. [Colección *Kw’aniskuyarhani* No. 2. Directores Carlos Paredes Martínez y Marta Terán].

----- . “Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán” en J. Benedict Warren. *Estudios sobre el Michoacán Colonial. Los lingüistas y la lengua*. Instituto de Investigaciones Históricas, UMSNH. Fimax Publicistas Editores. Morelia, Michoacán, México. 2007. (colección nuestra historia No, 24).

----- . “Fray Juan Baptista de Lagunas y su Arte y diccionario, con otras obras, en lengua michoacana” En: J. Benedict Warren. *Estudios sobre el Michoacán colonial. Los lingüistas y la lengua*. Instituto de Investigaciones Históricas, UMSNH, Fimax Publicistas Editores. Morelia, Michoacán, México. 2007.

----- . “Fuentes de la lengua de Michoacán de los siglos XVI a XVII” en: *Estudios sobre el Michoacán colonial. Los lingüistas y la lengua*. Instituto de Investigaciones Históricas, UMSNH, Fimax Publicistas Editores. Morelia, Michoacán, México. 2007.

------. “Los estudios de la lengua de Michoacán: cuestiones para investigación” en: (Carlos Paredes Martínez Coordinador) *Lengua y etnohistoria P’urhepecha. Homenaje a Benedict Warren*. UMSNH, Instituto de Investigaciones Históricas. Morelia, Michoacán. 1994. 27-39.

------. *Estudios sobre el Michoacán Colonial. Los lingüistas y la lengua*. Instituto de Investigaciones Históricas, UMSNH. Fimax Publicistas Editores. Morelia, Michoacán, México. 2007. (colección nuestra historia núm. 24).

------. *Vasco de Quiroga y sus Pueblos Hospitales de Santa Fe*. UMSNH, Secretaría de Difusión Cultural. Morelia, México. 1977. (Título original *Vasco de Quiroga and his Pueblo-Hospitals of Santa Fe*, traducción de Agustín García).

WARREN J. Benedict y Patricia S. Warren. “La evangelización de Michoacán” en: *Arqueología Mexicana*. Vol. IV, núm. 19. México. Pp. 40-45.

WARREN, Bénédicte y Pedro Márquez. “Fragmentos de la *Doctrina cristiana* de fray Maturino Gilberti” en *Estudios Michoacanos* No. VIII, Bárbara Skinfill Nogal y Alberto Carrillo Cazares, coord. (Zamora, Michoacán, México, México: El Colegio de Michoacán, 1999.

Zubillaga, Félix S). *MONUMENTA MEXICANA II* (1581-1585). Romae 1959.