

## SOBRE LA EXISTENCIA DE UN NAHUALISMO PURÉPECHA Y LA CONTINUIDAD CULTURAL EN MESOAMÉRICA

Roberto Martínez González  
ENAH

La intención principal de este artículo es cuestionar la unidad cultural de Mesoamérica a partir del tratamiento de un sistema simbólico particularmente difundido en esta macrorregión; el nahualismo. Tomando como caso de estudio a la cultura purépecha, se trató de definir si las ideas que, en este grupo, asocian a entidades antropomorfas con formas no humanas podían o no corresponder a lo que, en trabajos anteriores, hemos definido como nahualismo. Porque los datos sobre este tema son escasos en las fuentes tempranas, hemos debido recurrir a informaciones etnográficas contemporáneas para formarnos una imagen más global de todos aquellos personajes, prácticas y creencias que pudieran acercarse a la figura del *nahualli*.

(nahualismo, nahualli, Mesoamérica, purépecha, tarasco)

### EL CONCEPTO DE MESOAMÉRICA Y SUS PERSPECTIVAS DE INVESTIGACIÓN

**A**unque desde el siglo XVI los frailes ya habían comenzado a notar las enormes semejanzas entre las tradiciones culturales de los pueblos indígenas de esta zona, no fue sino hasta hace sesenta y cinco años que, gracias a la aguda intuición de Paul Kirchhoff (1943), fue acuñada una de las nociones que han tenido mayor impacto en la antropología americana: el concepto de Mesoamérica.<sup>1</sup> Cabe aclarar, sin embargo, que en aquel tiempo no se hablaba de una unidad ideológica, sino tan sólo de compartir una

\*nahualogia@yahoo.com.mx

<sup>1</sup> Antes que él, Selser (2000; 1998) había resaltado algunas similitudes entre tarascos, huicholes, mayas, mixtecos y mexicas.

serie de rasgos culturales tan diversos como el sacrificio humano, el juego de pelota y el cultivo de maíz, frijol, calabaza y chíá. Y aunque el mismo Kirchhoff (1960) ya reconocía, en esta definición, el inconveniente de que la “civilización” “es más que la suma de sus partes”, es innegable que dicho concepto nos ha sido de gran utilidad a la hora de comparar datos procedentes de diferentes grupos etnolingüísticos –esto a pesar de que pocas veces la razón de la similitud haya sido un tema de investigación en sí–.

Contrariamente a lo que comúnmente se suele pensar, en el planteamiento original de dicho constructo no se suponía la existencia de una unidad autónoma, perfectamente acabada y bien delimitada, sino que se admitía la existencia de semejanzas con otras zonas del continente –el norte de Sudamérica y Oasisamérica–. Incluso se presumía que los límites de Mesoamérica habrían fluctuado a través del tiempo, haciéndose más o menos porosos a las influencias externas. Más interesante aun, resulta el hecho de que el propio sabio germano-mexicano consideraba que la definición de esta “macrorregión” era un trabajo inconcluso. Kirchhoff (1960) confiesa:

Concebí este estudio como el primero de una serie de investigaciones que trataran sucesivamente de estos problemas [de delimitación cultural], anticipando que la mayor parte de esta tarea deberían tomarla otros a su cargo. En esta esperanza quedé defraudado, pues mientras que muchos han aceptado el concepto “Mesoamérica”, ninguno, que yo sepa, lo ha hecho objeto de una crítica constructiva o lo ha aplicado o desarrollado sistemáticamente.

En épocas recientes, López Austin (2001) ha procurado redefinir esta área cultural a partir de la existencia de cierta unidad en los sistemas de pensamiento; más que una uniformidad total, se plantea la existencia de una matriz de ideas compartidas o *núcleo duro*, y una serie de elementos que tienden a modificarse con mayor facilidad a través del tiempo, el espacio y los individuos. De modo que, cuando usamos esta óptica para estudiar las diferentes tradiciones religiosas indígenas, notamos que no todas ellas se adhieren a la cultura mesoamericana del mismo modo y que, así como encontramos creencias “mesoamericanas” en grupos “ex-

tramesoamericanos”, también notamos que algunos de los grupos que teóricamente se ubican en el interior de dichos límites parecen tener cosmovisiones un tanto distintas a las del común.<sup>2</sup>

Uno de los pueblos que se nos presenta como más útil para tratar el tema de la unidad y diversidad del pensamiento mesoamericano es el de los purépechas.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Uno de los símbolos que rebasa el ámbito mesoamericano es el de la serpiente cornuda; pues éste aparece, cuando menos, desde Honduras hasta Canadá (véase sobre este tema el trabajo de Martínez y Viñas 2007). No desconozco la crítica que recientemente ha hecho Millán (2007a; 2007b) a la propuesta de López Austin; sin embargo, considero que discutir la validez de tales argumentos rebasaría en mucho los objetivos planteados en este trabajo y el espacio concedido por la revista.

<sup>3</sup> Numerosos investigadores han adoptado la costumbre de usar el término “tarasco” para referirse al pueblo prehispánico y “purépecha” para sus descendientes contemporáneos, argumentando que sólo este empleo es válido y correcto. Dicha distinción se apoya en tres fuentes (*Diccionario grande...* 1991, II 457; Gilberti 1997, 137, 439; *Relación de Cuitzeo en Relaciones geográficas...* 1987, 81) que indican que “purépecha” era el apelativo correspondiente “gente, gentío”, “gente plebeya, villanos”, “maceguales, la gente común” y “hombres trabajadores”. El problema es que la misma *Relación de Cuitzeo* (*Idem*) ya señalaba que este vocablo podía ser aplicado a la lengua en general –“la lengua que estos naturales hablan dicen que, en su gentilidad, la nombraban purépecha”-. Los términos derivados de *phorhé* contienen la idea de, cierta movilidad, una visita o algo que llega (Chamoreau 2007, 151; Velásquez Gallardo 1978, 180), por lo que, *a priori*, “purépecha” no tendría porque ser exclusivo de una determinada clase o estamento –sobre todo considerando que los uacúsecha, el grupo en el poder, se pensaban como recién llegados–. Durante los siglos xvii y xviii, *purépecha* continuó siendo usado para designar a la población en general; y, siguiendo este orden de ideas, el *Lienzo de Pátzcuaro* utiliza *p’urhépecha irecha* para nombrar a los gobernantes supremos (véase Roskamp 2002, 259). En todo caso, no veo porque un grupo determinado no pudiera ser designado por el título de su más amplio componente social. El uso de los gentilicios suele ser más convencional que descriptivo o analítico; y, por lo tanto, muchos de ellos derivan de generalizaciones arbitrarias o impuestas desde el exterior: Se habla de “españoles” sin considerar que no todos los habitantes de España son de origen hispanio –también hay celtas, vascos, etcétera–, decimos “coreanos” aunque este término sólo se refiera a la última dinastía de Hanpi, y nos consideramos mexicanos todos aquellos adscritos a esta nación aun cuando la mayoría de nosotros tenga muy poco que ver con los mexicas. Muchas de las palabras usadas para llamar a diversos grupos mesoamericanos derivan del náhuatl y pocas veces están ligadas a las denominaciones locales –otomí en lugar de *n’yūhū*, mixteco por *tu’ū sávi*, etcétera. En el caso de los mexicas tampoco existe un “correcto” denominador común: “mexica” se refiere a los de México y excluye a todos los otros grupos nahuas de la cuenca, “azteca” alude a los salidos de Aztlán, pero deja fuera a los nahuas que ya vivían

Algunos investigadores, como Seler (2000) y Corona Núñez (1948; 1993), han querido encontrar equivalencias exactas entre el panteón miichoacano y el de los mexicas; otros, como Pollard (1993) y Hurtado Mendoza (1986), parecen inclinarse por la unicidad de su cosmovisión.<sup>4</sup> Lo cierto es que, así como notamos grandes similitudes entre ambos grupos en lo referente a los funerales, el papel religioso de los gobernantes, la forma de los ritos sacrificiales y sus dioses tutelares, también observamos que Tlaloc, una de las deidades más típicamente mesoamericanas, parece estar del todo ausente en el panteón tarasco.<sup>5</sup> De modo que, para evaluar la mesoamericanidad de la cosmovisión purépecha, en esta ocasión hemos decidido tomar como elemento diagnóstico al nahualismo; un sistema simbólico que, con algunas variaciones menores, ha sido registrado en numerosísimos pueblos de esta región y que, salvo las muy

---

en el islote cuando éstos llegaron, nahua comprende tanto a los mexicaneros de Durango como a los nicaraos y pipiles de Centroamérica, pero aparta a los no nahuatlatos que vivían en Tenochtitlan y formaban parte del mismo imperio. Yo prefiero usar el mismo vocablo para nombrar a grupos histórica y lingüísticamente relacionados porque ello tiende a subrayar la continuidad por encima de la ruptura; lo cual, como se verá a lo largo del texto, es uno de los asuntos que me interesa resaltar. No obstante, sabemos que hoy en día se tiende a considerar “tarasco” casi como un insulto; de modo que, respetando el derecho de un pueblo a ser nombrado como mejor le convenga, para aludir a los indígenas del presente, sólo se usara la palabra “purépecha”. La discusión sobre el significado exacto de los gentilicios miichoacanos es compleja y rebasa por mucho mis competencias lingüísticas; para los interesados, se recomienda el libro colectivo *¿Tarascos o p’urhépecha?...* editado por Joaquín Márquez (2007).

<sup>4</sup> Incluso Hurtado Mendoza (1986, 25) declara que “el pueblo tarasco o purépecha conformó un grupo étnico, sociocultural y religioso totalmente diferente a cualquier otro grupo de la civilización americana y hasta parece ser que distinto sustancialmente de otros grupos de la tierra, tanto en lo material como en lo espiritual”.

<sup>5</sup> En un trabajo anterior (Núñez y Martínez en prensa), señalamos la existencia de enormes similitudes entre los rituales funerarios que los nahuas y los purépecha dedicaban a los gobernantes, los guerreros y los muertos ordinarios. Dichas semejanzas no sólo se observan en los datos etnohistóricos –principalmente en los aportados por Alcalá (1980) y Sahagún (1950-63)–, sino también en los distintos contextos arqueológicos que hasta ahora se han excavado. Para las similitudes en el simbolismo de los respectivos gobernantes, véanse comparativamente Martínez González (en prensa b) y Graulich (1998). En un antiguo artículo, López Austin (1976) también mostró la existencia de parecidos considerables en los mitos miichoacanos y quichés derivados de *La Relación de Miichoacán* y el *Título de Totonicapán*.

raras excepciones de Van Zantwijk (1967); Seler (2000, 180); y Jacinto Zavala (1988, 16), parece haber pasado por alto la mayoría de los michoacanistas.<sup>6</sup> De lo que se trata aquí no es de interpretar las culturas michoacas desde lo mexica o lo maya, sino de intentar entender el modo en que un determinado grupo se inserta en la dinámica histórico-cultural mesoamericana a partir de la comparación de una serie de elementos posiblemente semejantes.<sup>7</sup>

Aunque nuestro objetivo general es determinar la ausencia o presencia del nahualismo en la época prehispánica, haremos referencia a datos etnográficos contemporáneos con la intención de generar hipótesis interpretativas sobre aquellos aspectos que no figuran en las fuentes del siglo xvi. Ello sin mencionar que su empleo también nos permitirá, en cierta medida, evidenciar la existencia de una cierta continuidad en los sistemas de pensamiento purépecha a través del tiempo.

No ignoramos el peligro que implica el uso de datos contemporáneos en el estudio de cosmovisiones quinientos años más antiguas, pues siempre es posible atribuir al pasado indígena elementos que en realidad son de origen europeo. Las cosas se complican aun más cuando reconocemos la existencia de coincidencias entre las tradiciones del Viejo y el Nuevo Mundo (véase, como ejemplo, la discusión entre Foster 1978 y López Austin 1996 sobre la dualidad frío-calor en las poblaciones amerindias). A ello debemos añadir que, como lo muestra ampliamente Espejel (en prensa), la *Relación de Michoacán* –prácticamente, la única fuente de información para nuestra región– es un documento creado en un contexto colonial, atendiendo a las motivaciones y los fines de esa época

<sup>6</sup>Entre ellos los nahuas, los otomíes, los mixes, los zapotecos, los mixtecos, los chontales de Oaxaca, los zoques, los amuzgos, los popolucas, los huaves, los totonacos, los chatinos, los tzeltales, los tzotziles y los tojolabales (Signorini y Lupo 1989; Madsen 1960; Galinier 1979; Lipp 1991; Kaplan 1956; Carrasco 1960; Wonderly 1946; Garnung 2000; Münch 1994; Tranfo 1979; Ichon 1969; Greenberg 1981; Figuerola 2000; Villa Rojas 1978; Ruz 1983).

<sup>7</sup>La aproximación a las culturas prehispánicas a través del supuesto de la continuidad cultural no es reciente. Seler (1990, 194), Preuss (1998), Caso (1967; 1968), Thompson (1978), Graulich (1999) y Couvreur (2004) son sólo algunos de los autores que han mostrado la existencia de elementos mesoamericanos que tienden a subsistir a pesar de las distancias espacio-temporales.

y derivado de los datos aportados por uno o varios informantes íntimamente ligados a las más altas esferas del poder indígena. En otras palabras, además de haber sido manipulados por el fraile redactor de esta obra, los datos que se nos presentan no representan más que uno de los múltiples puntos de vista que debieron haber existido en el siglo XVI.<sup>8</sup> Todo esto sin considerar que, sabiendo que el señorío michoacano era multiétnico, no siempre es claro que los textos de la colonia temprana se refieran exactamente a los tarascos.

Sin embargo, a pesar de las limitaciones anteriores, es posible suponer que, al menos, una parte de las prácticas y creencias contemporáneas son de origen prehispánico, que, siendo el grupo más numeroso y dominante, la *Relación* debería aludir a los tarascos en la mayoría de los casos y que, por manipulada y parcial que sea la visión de los informantes de Alcalá, éstos sí plasmaron algunos datos útiles para entender la cosmovisión de algunos de los antiguos purépecha. Hacer un uso sincrónico de fuentes de distintas épocas no significa presuponer que las culturas sean homogéneas e invariables en el tiempo y el espacio, sino tan sólo tomar como punto de partida el parecido y procurar definir a partir de éste el valor de la diversidad. Lo que nos interesa aquí es indagar si los diferentes aspectos del nahualismo se encuentran presentes en algunos de los múltiples y diversos grupos purépecha que han existido; y para ello debemos observar tanto las transformaciones como lo que tiende a resistir al cambio.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Espejel (en prensa) encuentra semejanzas entre la *Relación* y las *Siete Partidas* de Alfonso X el Sabio y, a partir de ello, sostiene que el papel del fraile redactor fue más activo de lo que él hizo creer y que “en su papel de intérprete no transcribió tan fielmente las palabras de sus informantes y que, de hecho, su interpretación afectó profundamente la imagen de la sociedad que plasmó en el documento”. No obstante, la autora no descarta la posibilidad de comprender a través de dicho documento la visión indígena del mundo. Según ella, el fraile introdujo el concepto de justicia como principal medio para conservar el orden de Dios. Sin embargo, también pudo reconocer una voz indígena en la que el discurso se ordena alrededor del culto a la deidad del fuego. “Dependiendo de la clave con que se lean, los datos de la *Relación* adquieren diferentes significados y, en consecuencia, cada lectura genera una imagen distinta de los tarascos”.

<sup>9</sup> Además de la *Relación de Michoacán*, contamos con otras cuantas fuentes que, eventualmente, nos presentan informaciones sobre la cosmovisión tarasca. *Las Relaciones geográficas* (1987), como respuesta al cuestionario enviado a los administradores coloniales

Obviamente, la resolución de este problema requiere, en primer sitio, que se especifique qué es lo que uno entiende por nahualismo.

#### ELEMENTOS MÍNIMOS PARA LA IDENTIFICACIÓN DEL NAHUALISMO

No pretendemos hacer aquí una definición exhaustiva del concepto *nahualli*—para ello remitiremos al lector a una obra anterior (Martínez González en prensa a)—, sino tan sólo presentar algunos elementos útiles para el reconocimiento de este sistema simbólico entre los purépecha.

Aun cuando su origen y significado exacto nos sean aún desconocidos, parece claro que *nahualli* es un término náhuatl cuyo sentido es cercano a “cobertura” o “disfraz”.<sup>10</sup> Observamos dos principales usos de dicho vocablo en las fuentes antiguas y los documentos etnográficos contemporáneos.

En primer lugar, encontramos que *nahualli* se refiere de manera genérica a una serie de personajes (a veces, llamados hombres-*nahualli*) cuya cualidad común es el hecho de poder asumir una forma no huma-

---

en tiempos de Felipe II, nos presentan una amplia, pero poco profunda gama de datos relativos a muy diversas comunidades michoacanas de fines del siglo XVI. Aunque se trata de un texto bastante reducido, resulta de suma importancia la obra de Francisco Ramírez (1980), un fraile jesuita que, al parecer, recuperó un fragmento de la perdida primera parte de la obra de Alcalá. También haremos uso de algunos documentos del siglo XVII y XVIII que registraron, tanto costumbres de la época, como informaciones concernientes a periodos anteriores; entre estos, destacan los trabajos de La Rea (1996), Basalénque (1963) y Beaumont (1932). Y, aunque procuraremos ser mucho más prudentes al respecto, en ocasiones, también nos referiremos al llamado *Códice Plancarte* (1959), un polémico título primordial del siglo XVIII, producto de la mezcla de fuentes no identificadas, que, aparentemente, parte de la manipulación y relectura de elementos prehispánicos por indígenas coloniales.

<sup>10</sup> Prueba de ello son las palabras que, conformados por la raíz *nahua* o *nahual*, se emplean en los diccionarios antiguos para expresar una relación de “cobertura” o “revestimiento”; véase, por ejemplo, *nahualltia. nicno* “esconderse o ampararse con algo” e *im-nahual* “manta de cuna de niño” (Molina 2000, 63v, 38r). Siguiendo este mismo orden de ideas, hoy encontramos que, en el náhuatl de Tlaxcala, el término *nahual* se usa para traducir las palabras “capa o gabán” (Bright 1967, 243; Robichaux 2008, comunicación personal). En tanto que los nahuas de la región de Chimalhuacan aplican el término *nahual* a los danzantes enmascarados (Fábregas Puig 1969, 101). Para mayores precisiones, véase Martínez González (2006d).

na para afectar a los seres y objetos de su medio por procedimientos simbólicos. Dichos personajes suelen encarnar a diversas deidades –y en ese sentido funcionarían como sus “coberturas” o “disfraces”– en distintas circunstancias; algunos representan a Tezcatlipoca para detener las tormentas, otros a Yaotl –un epíteto del anterior– para robar, otros más se confunden con aspectos negativos de las deidades acuático telúricas para salir a chupar sangre a los infantes, y muchos de ellos adoptan una gran diversidad de personalidades divinas en función del tipo de conjuro que deseen utilizar (*Procesos de Indios* 1912, 56, 70; Ruiz de Alarcón 1984, 77-79; 74, 83, 89; Martínez González en prensa a).

Aunque existe una cierta variabilidad en cuanto a los roles específicamente jugados por los *nanahualtin*, encontramos cuatro principales clases:

1. “El buen *nahualli*”. Se trata de un personaje que, bajo las denominaciones de *tlamatini* “sabio”, *tlacihqui* “adivino” y *teciuhltzqui* “el que echa el granizo”, fungía como terapeuta, guardián, adivino y meteorólogo. De manera muy general, podemos decir que su objetivo es remediar cualquier clase de evento que pudiera poner en riesgo la pervivencia de su comunidad y, más que mantener un orden, se dedica a restaurarlo. Cura en caso de enfermedad, adivina cuando se trata de robos o pérdidas, combate a los enemigos si acechan a la comunidad y repele las tormentas cuando amenazan a su grupo, etcétera. Aunque en la actualidad es raro que *nahualli* sea usado con un sentido positivo, tales acciones todavía son realizadas por especialistas cuyos títulos muchas veces quieren decir “el que sabe” (*Códice Florentino* 1950-63, x 31; xii 22; *Procesos de Indios* 1912, 29, 62; Serna 1953, 81; Sahagún 1946-1947, 167-168; Martínez González 2006b).

2. Como los hombres-*nahualli* también se encargan de velar por el cumplimiento de las normas morales, éstos suelen igualmente estar dotados de una función punitiva. Y es por tal clase de acciones que muy comúnmente se les acusa de causar enfermedad y muerte. En los casos en que tales parecen injustificadas, se supone que se trata de malos *nanahualtin* que se dedican a dañar a los demás por envidia o en busca de un provecho personal –siendo entonces contratados para satisfacer los deseos de un tercero–. Una vez que un ritualista adquiere la fama de “brujo” o “mal *nahualli*” éste se convierte, en el pensamiento mesoamericano, en causante de toda clase de males y, por consiguiente, es segregado y



rechazado por los demás (*Códice Florentino* 1950-63, x 31; Sahagún 1946-47, 169-170; Martínez González en prensa a).

3. Bajo el término de *temacpalitoti* “el que baila con el antebrazo”, las fuentes antiguas se refieren a un tipo de *nahualli* principalmente dedicado a robar, violar y raptar a sus víctimas. Entre sus cualidades específicas, destaca su capacidad de provocar el sueño a través de conjuros que implicaban el uso del brazo mutilado de una mujer muerta en parto. Hoy, este vocablo ya no se encuentra en uso pero seguimos encontrando *naguales* ladrones y violadores en pueblos como los nahuas, los huaves, los totonacos y los quichés (*Códice Florentino* 1950-63, x 31; Ruiz de Alarcón 1984, 77-79; Ichon 1969, 175; Lipp 1991, 161; Tranfo 1979, 191; Villa Rojas 1978, 390-91; Martínez González en prensa a).

4. Con el nombre de *tlahuipuchtili* “humo luminoso”, los documentos de la colonia temprana se refieren a un tipo *nahualli*, esencialmente femenino, caracterizado por su forma ígnea y un proceso de transformación que implica el quitarse las piernas. En la actualidad, se suele usar este vocablo para referirse a “brujas” que, retirándose las extremidades inferiores, se convierten en guajolotes y/o bolas de fuego para ir a chupar la sangre de los niños; tales acciones se supone que provocan la muerte (*Códice Florentino* 1950-63, iv 43; Torquemada 1943-44, II 83; Martínez González 2006a).

En los últimos dos casos no nos encontramos ya ante individuos reales, sino ante imaginarios colectivos aplicados, a manera de sanción social, a sujetos cuyo comportamiento parece especialmente desviado; la flojera y la rapacidad, en el caso de los ladrones; y la inversión en los roles de género, para los chupasangre (Martínez González en prensa a).

Debido a que se les considera más como inspirados que como hombres dedicados al estudio, encontramos un complejo sistema iniciático que, aunque no pretendemos desarrollar ampliamente aquí, conviene señalar sus distintas etapas. En primer lugar, tenemos un cierto componente hereditario que tiende a manifestarse en el hecho de que el futuro hombre-*nahualli* aparece y desaparece cuatro veces del vientre materno. En segundo sitio, se encuentra la idea de que es la posesión de una entidad anímica de una clase específica –muchas veces determinada a través de la lectura de calendarios adivinatorios– quien condiciona dicha situación. En tercero, tenemos que, en algún momento de la vida –de

preferencia después de la adolescencia—, el individuo recibe el llamado de las deidades de la tierra y la lluvia durante una especie de sueño iniciático; dicho evento suele suceder tras una larga enfermedad, el golpe de un rayo o el consumo de alucinógenos. Este último paso está ausente en la formación de los *naguales* ladrones y chupasangre pues, considerándoseles como aberrantes, no suponen tener ninguna utilidad para la sociedad (Martínez González en prensa a; *Códice Florentino* 1950-63, IV; *Primeros Memoriales* 1997).

En su segunda acepción, observamos que la palabra *nahualli* es muchas veces aplicada a una suerte de *alter ego* o doble, generalmente animal, que se encuentra unido al ser humano por el hecho de compartir una de sus entidades anímicas; es el caso del *tonalli* o *ecahuil* entre los nahuas y un ánima localizada en el corazón entre los tzotziles, los tzeltales, los huaves y los otomíes (Signorini y Lupu 1989; Chamoux 1989; Guiteras 1961; Figuerola 2000; García y Oseguera 2001; Galinier 1979). Por esta razón, los *nanahualtin* están tan íntimamente ligados a la identidad personal que todo mal que afecte al *nahualli* tendrá una repercusión en su contraparte humana. De tal forma que los daños sufridos por el doble constituirán una de las explicaciones posibles para la enfermedad. De acuerdo con lo que se observa en las fuentes antiguas, la forma del *nahualli* variaba en razón de las características distintivas del personaje al que se encontraba asociado;<sup>11</sup> pudiendo, en algunos casos fungir como nombre.<sup>12</sup> No obstante, ello no implica que los dobles sean exclusivos de

<sup>11</sup> El *Códice Florentino* (CF 1950, I 1-2; XII, 50) menciona que la serpiente de fuego y el colibrí eran *nahuales* de Huitzilopochtli. Ixcozauhqui tenía igualmente a la serpiente de fuego como *nahualli* (Sahagún 1958, 126-127; 1997, 94) y Painal (CF I 2, II 161) compartía con Huitzilopochtli el doble de colibrí. Coyotl inahual, patrono de los plumarios, tenía por *nahualli* a un coyote, Macuil Ocelotl a un jaguar y Macuil Tochtlí a un conejo (CF IX, 83-84). Para Tezcatlipoca, se mencionan tres *nahuales* diferentes; el gigante, el Hombre-paquete de cenizas y el Hacha nocturna (Sahagún 1969, 50-51, 52-53, 58-59). Además, se señala que la *tetlanochili* “alcahueta” tenía por *nahuall* a un *tzitzimil* (CF X 57, X 32), que los hombres-*nahualli* de origen noble tenían por doble a una bestia salvaje (*tecuaní*), en tanto que sus colegas de extracción humilde tendrían por *nahualli* a un escarabajo, un guajolote o un perro.

<sup>12</sup> Así, por ejemplo, el arzobispo Cortéz y Larraz (1958, I 103) indica sobre los apellidos indígenas o sobrenombres, “Los que los tienen son unos sobrenombres inconstantes, que no solamente no tiene un hermano el mismo que tiene el otro, pero ni el hijo tiene el de su padre. A esto se agrega el decirse que por lo común dichos sobrenombres según sus

los seres humanos pues, además de los dioses, encontramos casos en los que un mismo *nahualli* o especie-*nahualli* es atribuido a una colectividad.<sup>13</sup> Al mismo tiempo, contamos con testimonios antiguos que, al parecer, indican que, cuando menos, algunos seres privilegiados podían encontrarse ligados a más de un doble (Serna 1953, 204 y Núñez de la Vega 1988, 757). Como lo muestran diversas fuentes antiguas y coloniales, el *nahualli* era también la forma que asumía aquel ritualista, igualmente llamado *nahualli*, durante su transformación. De tal manera que la diversidad de formas adquiridas por dicho personaje podría ser explicada en función de la multiplicidad de dobles asociados a un sólo individuo.<sup>14</sup>

En un trabajo reciente (Martínez González 2006c) nos ocupamos del estudio de las representaciones pictórico-escultóricas de los *nanahualtin* en las manifestaciones artísticas de tradición prehispánica. Y, aunque pudimos encontrar, cuando menos, cuatro principales formas de representar al *nahualli* –presentes en distintas épocas y regiones–, aquí sólo mencionaremos las dos más constantes y mejor atestiguadas por los documentos del siglo XVI. En primer sitio estarían quienes, como Yxcozauhqui y Huitzilopochtli, portan sus *nanahualtin* sobre la espalda (Sahagún 1958, 126-127; 1997, 94).<sup>15</sup> En segundo, los que, como Coyotl inahual, Macuil Tochtli, Macuil Ocelotl y Huitzilopochtli, llevan a su *nahualli* alrededor de la cabeza como si su rostro emergiera del hocico del animal.<sup>16</sup>

---

idiomas, son los nombres de varios animales y quieren decir Pedro del caballo, Juan del venado, Antonio del perro, etcétera. Con esto a los animales que se significan en sus sobrenombres los llaman sus *nahuales* y quiere decir sus protectores”.

<sup>13</sup> Encontramos la creencia en *nanahualtin* colectivos tanto entre los pueblos nahuas del centro de México (en este caso atribuidos a los xochtecas, los olmecas y los quiyahuiztecas) como entre los mayas-yucatecos, los quichés y cakchiqueles de Guatemala (véase Chimalpahin 1965, 88; *Historia Quiché de Don Juan de Torres* 1957, 25, 45; *Chilam Balam de Chumayel* 1986, 90; *Título de Totonicapan* 1983, 26r).

<sup>14</sup> Para mayores detalles sobre el *nahualli* y la forma adoptada en la transformación véanse Sahagún (1969, 50-51), el *Códice Florentino* (1950, x 31, 32), Ruiz de Alarcón (1984, 48), Martínez González (en prensa a).

<sup>15</sup> “Él porta a su *nahualli*-serpiente de fuego sobre la espalda”.

<sup>16</sup> Así, el *Códice Florentino* (ix 83) dice sobre la imagen de Coyotl inahual que “ella estaba dotada de una cabeza de coyote de la cual salía el rostro de algo que parecía un hombre”. Líneas más tarde, el mismo texto (*Idem* 84) dice que, de manera semejante, “Macuil oce-

Dicho esto no nos queda más que evaluar los indicios que sobre este tipo de concepciones pudiéramos tener en el pueblo de nuestro interés.

#### ENTIDADES COMPAÑERAS PURÉPECHA

El primer indicio de que disponemos es justamente la falta de información sobre el tema de la coesencia-*nahualli*.

Según observamos en las crónicas de diferentes regiones, el proceso de asimilación de las distintas culturas indígenas por parte de los españoles se nos presenta como una suerte de escalada en la que cada experiencia colonial constituye una suerte de peldaño útil para la comprensión de nuevos fenómenos para observar. De la conquista del Caribe, los españoles tomaron conceptos como areito, tabaco, coa, etcétera, del contacto con los mayas recuperaron la idea del *cu*, mientras que de la subyugación del Estado mexica –sin duda la victoria más importante en Mesoamérica– se generó toda una base conceptual que serviría de traductor en el resto de las experiencias coloniales. En los vocabularios y crónicas michoacanas encontramos numerosas palabras nahuas o nahuas hispanizadas, como tamal, maceguals, chichimecas, huipiles, chiles, cocoliztle, mitotes, chiquihuites, maxtles, ocote, etcétera, con sus respectivas traducciones al *p'urhé*. Obviamente, la influencia de las experiencias colonizadoras previas no se queda en el ámbito lingüístico sino que, en algunos casos, ésta se convierte en herramienta de traducción. Un ejemplo de ello es la lectura que La Rea (1996, 71-74) hace del *Lienzo de Jucutacato*, pues, a grandes rasgos, se sostiene que ahí se representó la travesía de las “nueve naciones” que salieron de Aztlán, bajo el mando de Huitzilopochtli, –entre las que considera a los tarascos y los mexicanos– y llegaron a Tzintzuntzan para erigir su capital –topónimo en que, al igual que en Huitzilopochtli, aparece “colibrí”–.<sup>17</sup>

---

lotl portaba como *nahualli*, la cabeza de una bestia salvaje de la cual salía su rostro [...] Y de la misma manera Macuil tochtli portaba también su *nahualli* como una cabeza de conejo”.

<sup>17</sup> Incluso es posible que la notable disminución de crónicas hispánicas en el tránsito de lo mexica a lo tarasco sea, en parte, debida a una cierta falta de novedad. Pues, juzgándose que se trataba de los mismos elementos culturales, se hubiera considerado innecesaria una nueva descripción.

Una vez considerado lo anterior, podemos subrayar que no solamente no encontramos la palabra *nagual* en ninguno de los textos michoacanos del siglo XVI –cosa que sí sucede en documentos quichés y cakchiqueles (*Popol Vuh* 1971; Hernández y Díaz 1934)– sino que tampoco se nos presenta traducción alguna para dicho vocablo en ninguno de los diccionarios de la colonia temprana. Al considerar que esto último sí ocurre en los vocabularios de lenguas como el otomí y el mam (Urbano 1990; Reynoso 1916) y que de hecho se observan numerosas entradas para términos nahuas en el *Diccionario grande de la lengua de Michoacán* (1991) y en Gilberti (1997), uno tendería a suponer que no hubo necesidad de traducir *nahualli* porque no existía ningún concepto equivalente en la cultura tarasca de la época. A esto se suma que, aun si en la actualidad existe la creencia en *nahuales* en la región Tlapehuala y Ajuchitlán –una zona de nahuahablantes antiguamente dominada por tarascos–, los purépecha no parecen hacer un uso cotidiano de este término (véase Maldonado Gallardo 2001, 460).

Sin embargo, existen otros aspectos que pudieran apuntar hacia una conclusión diferente.

Hemos dicho que la especie *nahualli* podía fungir como nombre para aquello a quien se encontraba asociado; en ese sentido, es posible que algunas de las apelaciones animales que recibían las deidades y los señores hayan hecho referencia a sus respectivas entidades compañeras –éste pudiera ser el caso del noble Cuini “cierta clase de ave”, el dios Ucumo “tuza o topo” y el señor Vacus Thicatame “el águila” (véanse Corona Núñez 1948, 139-141; Roskamp 2003, 331). Incluso se nos dice que las aves de rapiña eran consideradas como deidades: “Han de venir las águilas reales, que son los dioses mayores, y las otras águilas pequeñas que son los dioses menores, y los gavilanes y halcones y otras aves muy ligeras de rapiña llamadas *tintiuapeme*” (*Relación de Michoacán* 1980, 243).<sup>18</sup>

<sup>18</sup> La idea del compañero animal asociado a la divinidad parece haber sobrevivido en un relato contemporáneo de Urapicho. Se dice que cuando llegó Cristo por primera vez traía un tigre y un venado “Ese día Eustaquio quiso matar un venado que traía una cruz en la frente y el venado le dijo: –No me mates. No está bien que me mates este día porque la muerte en este día es de Jesús. Entonces el venado ya habló al Divino Pastor que traía un tigre” (Acevedo Barba *et al.*, 1982, 89).

Seler (2000, 180) también había pensado en la posibilidad de que un apelativo se refiriera a la especie de la coesencia de un determinado ser.

El nombre Tariácuri, como muchos otros tarascos, está tomado de un animal; circunstancia que con toda seguridad debe referirse a una especie de creencia nahualística. Tariácuri, o Tareácuri, significa en tarasco el pájaro del cual referían las antiguas tribus de México que cuando canta vuelve siempre el pico al viento. Realmente, la palabra tariácuri se relaciona también con la que significa “viento”: *tariata*.

En esta misma lógica, sería probable que el *nahualli* colectivo de los uacúsecha fuera justamente el águila y que las extraordinarias habilidades marciales y cinéticas que ellos mismos se atribuyen en la *Relación de Michoacán* (1980) supusieran derivar de la influencia de dicha ave. Vale la pena mencionar que, como ya lo ha indicado Roskamp (2001; 2002; 2003, 322-323), tanto en el *Códice Plancarte* como en el *Escudo de Armas de Tzintzuntzan* se presentan águilas recibiendo los rayos del sol asociadas a gobernantes michoacanos –como si se indicara un lazo vital entre los tres elementos–.<sup>19</sup> Beaumont (1932, II 46) refiere haber visto en Ihuatzio “otro ídolo en estas ruinas de figura de un lagarto que tenía la cabeza quebrada”. A fines del siglo XVI, se nos informa sobre “las adoraciones y ritos” de los habitantes de Cuitzeo: “eran que hacían una forma, como de mona o como perro, y esta era la piedra, y la ponían en un lugar alto hecho de piedra, en una casa grande que era su templo” (*Relaciones geográficas del siglo XVI. Michoacán* 1987, 82). Sobre otra localidad michoacana, se dice “llaman los naturales a este pu[eb]lo, Dibon, porque el ídolo de ellos dicen q[ue] se les aparecía en aspecto de rana” (*Idem* 161). De modo que, cada localidad, pareciera tener, al menos un animal tutelar.<sup>20</sup> Toda-

<sup>19</sup> Todavía el *Manuscrito de Tulane* nos habla de un irecha Uacús Thicatame –“señor Águila Thicatame– que venía de donde sale el sol y penetraba en una cueva donde la gente se ponía joyas preciosas (Roskamp y Lucas 2000, 162-163).

<sup>20</sup> “Además de las divinidades mismas, hay una serie de representaciones tales como el águila, el fuego, las piedras, etcétera, de los dioses; representaciones o formas éstas bajo las cuales se manifiesta la divinidad en sus intervenciones en la vida diaria de los tarascos [...] El conocimiento de los dioses se hace a través de sus formas de manifestación de sus declaraciones (por agüeros y por sueños), y principalmente por sus obras” (Jacinto Zavala 1988, 16).

vía, a principios del siglo xx, León (1906, 184-185) encontró que en algunas localidades se seguían haciendo rituales a deidades zoomorfas: “He sorprendido a los pescadores del pueblo de Santa Fe de la Laguna ofreciendo incienso a una deforme figura de piedra que simulaba un pez, y no tuvieron empacho en decirme que le pedían fácil y abundante pesca”.

A pesar de las reservas con que se debe tratar este documento, vale la pena citar un pasaje del llamado *Códice Plancarte* (1959, 14) en el que los seres zoomorfos fungen claramente como protectores de determinados pueblos:

[Vacuxen] les dio noticias [a los reyes] de todas las guerras que había en toda la tierra y también les dijo que tenían tres diablos muy valientes y diligentes y que todos los días andaban en contorno en todo el mundo, tres veces al día, sin que les quedara ningún rincón por chico que fuese y que ese le reveló todas las cosas del mundo y que éstos eran sierpes, lobos, águilas, a uno de ellos era al que idolatran y otro en [A]juándaro y otro en Curiquaycharo y otro en Patzuendo.<sup>21</sup>

Es difícil evaluar el impacto de la cultura náhuatl en el antiguo Michoacán. Pues siempre es posible que algunas de dichas ideas hayan sido incorporados por los purépecha a través de la constante convivencia con los grupos de esta habla que formaban parte de su señorío. Por lo que se desprende del estudio del llamado *Lienzo de Jucutacato*, también los habitantes de Tierra Caliente consideraban que sus deidades podían manifestarse en modo zoomorfo. De acuerdo con Roskamp (1998; 2001, 123), en dicho documento –que en realidad debería llamarse *Lienzo de Jicalán*–, se observa a un grupo guiado por un dios patrono –Tezcatlipoca– “que, como

<sup>21</sup> Roskamp (2002, 260) menciona que “es muy probable que al momento de copiar los *carariecha* ya no pudieran interpretar todos los elementos pictográficos y sus significados precisos”. Sin embargo, es posible que la nueva lectura que de ellos se hiciera continuara basándose en parámetros culturales indígenas; pues, como lo indica el mismo autor (*Idem*, 261), “los *carariecha* no sólo empezaron a usar convenciones europeas sino que, al mismo tiempo, las cambiaron y frecuentemente les atribuyeron significados diferentes o adicionales”. Roskamp y Lucas (2000, 166) señalan que “los títulos de Carapan no pueden ser usados como fuentes del siglo xvi pero sí nos informan sobre el proceso de reuso e reinterpretación de los antiguos documentos”.

lo muestran los dibujos, se manifestaba y comunicaba con los migrantes en forma de su *nahual*, un ave, probablemente un águila aunque debido a influencias europeas iconográficamente se parece más a una paloma”.

En Ihuatzio, se han encontrado representaciones escultóricas de coyotes con torsos antropomorfos (Pollard 1993, 159); lo cual, considerando que dicho cánido aparece en el nombre de la ciudad, tendería a señalarlo como su representante. En este caso, es notable que su configuración es semejante al modo en que se representa al dios Coyotl inahual [cuyo nombre significa “el coyote es su *nahualli*”] en el *Códice Florentino* (1950-63, ix); con torso humano y cabeza de cánido.<sup>22</sup> En la actualidad, se dice que, en Ihuatzio

los espíritus de los sacerdotes del Sol y de la Luna (una pirámide estaba dedicada a Tatá Huriata y otra a Naná Cutsi) visitan todavía y con bastante frecuencia, durante las noches, las yácatas del lugar convertidos en coyotes [...] –*Nosotros aquí*–decía mi entrevistado que era un viejo purépecha– *decimos: ‘I-ya hiuatz-mintzitani’ para indicar que los coyotes son los mensajeros de los dioses* (Hurtado Mendoza 1986, 206).

De acuerdo con Villavicencio (2008, com. pers.), la frase *I-ya hiuatz-mintzitani* podría significar “el alma-corazón del coyote”; lo que indicaría un lazo de tipo anímico con la forma adoptada.<sup>23</sup> En la misma localidad,

<sup>22</sup> Fuera de eso y la figura de una serpiente, tal vez emplumada, de cuyas fauces emerge un rostro humano que se exhibe actualmente en el *Museo Regional Michoacano*, no se ha encontrado ninguna representación semejante a las observadas entre los mexicas o cualquier otro grupo de la zona.

<sup>23</sup> Aunque este es un tema que deberemos tratar con mayor detalle en otro momento, es preciso señalar que la composición anímica de la persona purépecha es bastante compleja y difícil de definir. Los diccionarios antiguos nos ofrecen tres términos diferentes como traducciones de alma, ánima y espíritu; *mintzita* “corazón”; *tziperahperi*, cuyo sentido parece asociarse a lo vital y *hiretaqua* que más bien se refiere al aliento (*Diccionario Grande...* 1991, 133, 149, II 824). Hoy, además de existir una interesante complementariedad entre los opuestos frío y calor, se supone que el primer término se refiere a un elemento que reside en el corazón y se desprende tras la muerte para viajar al mundo de los muertos, el segundo hace referencia a una suerte de ánima extraviada que, en caso de que la persona no cumpla con sus deberes, tendrá que vagar en el mundo de los muertos. Lo interesante es que, en lugar de la tercera, figura un elemento denominado *zuanda* que,



se cuenta que, antiguamente, había un “rey” que “traía un coyote así como nosotros traemos a los perros [...] el coyote iba a aullar para avisarle al rey lo que sucedería” (Cárdenas Fernández 2003, 166). De modo que, en este caso, el animal aparece ligado tanto a la ciudad y sus deidades como a aquel gobernante mítico que aparece como su representante.

Lo que falta justamente es el lazo vital entre el ser humano en general y sus coesencias. Si acaso la única excepción conocida es un proceso inquisitorial del siglo XVII (AGN Inquisición 1689, 674.14 115r). En él, un testigo indicó que “vido un gallo de tierra en su cama y le dio de palos, y por la mañana, amaneció Mariana, esclava de Francisco del Corral, lastimada en la cabeza por los palos de la otra noche”. Lo cual pareciera confirmar la interdependencia entre el animal y su contraparte humana.

Ahora, si consideramos que en algunos grupos se considera que sólo los ritualistas están dotados de *nahualli*, bien podríamos suponer que tal clase de relatos (aquellos en que una persona sufre por lo que afecta a su entidad compañera) pasó inadvertido ante los ojos de los cronistas por su escasa frecuencia. Lo extraño es que esto tampoco fuera notificado por los múltiples etnólogos que han trabajado en esta región. Zantwijk (1967, 179) indica que el concepto purépecha equivalente a *nahualli* es el de *kwincha tsikwámecha*, que él traduce como “gemelos”. Sin embargo, es preciso admitir que aquí las cosas se tornan un tanto complejas. Pues, si recurrimos a los diccionarios antiguos, tenderíamos a traducir este binomio como “*tsikwamecha*-pájaro”, sabiendo que las *sikuámecha* son un tipo de ritualista indígena dedicado tanto a dañar a sus enemigos como a la curación (*Diccionario grande...* 1991, II 137).<sup>24</sup> Cualquiera que sea el caso, no es claro que esto se refiera a una diversidad de formas animadas

---

aunque se traduce como “sombra” está etimológicamente relacionado con elementos aéreos; es este último componente quien se desprende principalmente durante el sueño y el susto para producir las experiencias oníricas, en el primer caso, y la enfermedad, en el segundo (Foster 1972, 183-190; Gallardo Ruiz 2005, 85-90; *Diccionario grande...* 1991, I 98; Gilberti 1997, 66)

<sup>24</sup> Ya desde el siglo XVI, se citaba a una cierta *sicuame cuini* como “bruja” (*Diccionario grande* 1991, II 499). Es cierto que, en un antiguo trabajo, Gallardo Ruiz (2005, 40) habló de *kwini* como “contraparte de la personalidad [...] que puede ser atrapada por brujos y hechiceros”. Sin embargo, es preciso aclarar que, en la actualidad, el propio autor (*Idem* 2008, comunicación personal) duda de tal proposición.

asociadas a distintos individuos en función de sus cualidades personales, sino tan sólo a la figura de búhos que en un relato adopta una serie de jóvenes brujas para molestar a un muchacho.

Así, de haber la creencia en la entidad compañera, ésta estaría reservada a las deidades, los ritualistas –como brujos y los sacerdotes–, los gobernantes míticos y las colectividades. Aunque ya hemos dicho que esto es algo muy excepcional, conocemos otros grupos mesoamericanos en los que sólo parece existir un “nahualismo colectivo” y falta la variabilidad de formas ligadas al carácter individual. García Alcaraz (1973, 261) menciona que para los triquis de Copala, la coesencia es siempre un venado. Mientras que, entre los chuj de Cuchumatan, se cree que casi todo el pueblo tiene a una serpiente por entidad compañera (La Farge 1947, 152).

Sin embargo, si admitiéramos que esta clase de manifestaciones también forman parte de ese complejo al que llamamos nahualismo, entonces deberíamos incluir igualmente a toda una serie de manifestaciones que se presentan en territorios muy lejanos a Mesoamérica; con esto me refiero al llamado totemismo norteamericano. Considerando que la creencia en el *manitou* y el *espíritu guardián* de los indígenas de las planicies norteamericanas sí implica una cierta individuación en la asociación humano-coesencia, éstas concepciones parecerían incluso más próximas al nahualismo náhuatl y maya que lo que encontramos entre los purépecha antiguos y modernos. De modo que, al menos en lo que se refiere a la idea de la entidad compañera, pudiera pensarse en la existencia de una cierta continuidad cultural entre las poblaciones subárticas y las del área que nos interesa; razón por la cual, nuestro concepto desbordaría los límites mesoamericanos (véase Benedict 1923; Hulkrantz 1979, 73-77).<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Como es sabido, la palabra *tótem* es un término ojibwa que se usa para designar al animal, cosa o vegetal que sirve de emblema a cada uno de los clanes de una sociedad. Esta clase de símbolos es heredada por vía patrilineal. Sin embargo, contrariamente a lo que se suele suponer, este uso del *tótem* parece tener muy poco de religioso pues, en su grupo de origen, no actúa como protector de nadie ni se encuentra asociado a la supervivencia del grupo. Se le considera una marca familiar que promueve la exogamia sin que ello implique que los miembros del clan se consideren sus descendientes o le rindan cualquier forma de culto (Vecsey 1983, 78-79).

## LA TRANSFORMACIÓN: EN BÚSQUEDA DE LOS HOMBRES-NAHUALLI PURÉPECHA

En los vocabularios antiguos, aparecen las frases: “boluer algo de vn ser en otro” *vahnanaacunstani* y “boluense de un ser en otro *vahnanaacuarenstani* (*Diccionario grande...* 1991, I 113). Ambos términos derivan de una raíz *vahna* que también aparece en vocablos que se refieren a la conversión religiosa –“conuertirse a dios”–, al hecho de girar o voltear algo –“rodar con la mano algo, o boluelo de dentro a fuera, lo detrás adelante”– y a la idea del retorno –“boluense azia aca” (*Idem*, II 661).

Al igual que en otras partes de Mesoamérica, en la zona purépecha también encontramos relatos de seres que adoptan formas distintas de la propia. La pregunta que aquí surge es: ¿quiénes se transforman y bajo que circunstancias lo hacen?; pues, en gran medida, esto nos servirá de guía para distinguir e identificar a los hombres-*nahualli* purépecha. Entre los personajes transformistas encontramos dos clases principales; a los humanos, alguna vez vivos y, supuestamente, reales; y por el otro a las deidades y los espíritus, que incluye a quienes alguna vez fueron humanos pero que, en una condición diferente, ejecutan sus metamorfosis.

Comenzaremos con los seres no humanos que se trasmutan:

A) Aunque es prudente distinguir entre dioses y espíritus menores, hemos decidido concentrarlos en un solo grupo debido a que no pudimos encontrar diferencia alguna en sus cambios de forma; en ambos casos se trata de seres que adoptan apariencias no antropomorfas sobre la tierra y principalmente para hablar con los humanos. La *Relación de Michoacán* (1980) nos proporciona varios ejemplos.

En aq[ue]lla forma de animal [de zorrillo], se le[s] aparecía y hablaba con ellos [el Diablo], y, razonando que había, lo v[e]ían entrarse por una cueva pequeña que al pie de un cerro [había], adonde antiguam[en]te estaba la m[a]yor parte deste pu[eb]lo (p. 162).

Fuese por el camino aquella mujer [raptada por una diosa] y luego encontró en el camino con un águila que era blanca y tenía una verruga grande en la frente. Y empezó el águila a silbar y entrenzar las plumas con unos ojos grandes, que decía ser el dios Curicaveri. Y saludola el águila y díjole que fuese bienvenida [...] Y ya era quebrada el alba cuando la llevó a un monte muy alto (p. 289).

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 llevo a su casa aquel dios caimán, que era muy buen lugar, y saludó aquel pescador y díjole aquel caimán: *–Verás que yo soy dios* (p. 295).

Casos semejantes aparecen de igual modo en las reinterpretaciones coloniales de relatos míticos.

Guiados por un águila llegaron al lugar que llaman Siuimendo donde hallaron intérprete el cual los llevó al monte de Vanchan [...] En aquel lugar estaba el valiente Hahchu el cual les avisó que ya en la Nueva España estaban los españoles conquistadores, que le reveló el diablo de Cándaro que allí estaba en aquel lugar y el diablo de Cuyricua-Charucu y el de Patzuematan y la sierpe (*Códice Plancarte* 1959, 9).

También, encontramos ejemplos contemporáneos de transmutaciones divinas.

[Japingua] tiene forma humana pero se disfraza de distintos animales: víbora, lagartija, gato montés y venado. Otras veces se disfraza en una brasa ardiente que rueda por los caminos reales. También dicen que se le ha visto en forma de un trozo de madera, de unos veinticinco centímetros de largo (Velásquez Gallardo 2000, 259-260; Cárdenas Fernández 2003, 376).<sup>26</sup>

Barba de Piña Chan (1995, 278), por su parte, nos cuenta que en Capácuaro “se describen perros gigantescos que suelen verse cuando se atraviesa el campo; se les llama *miringuín*, corretean a las gentes y hacen que se pierdan”.

En otros casos resulta claro que quienes cambian de forma son seres que alguna vez fueron humanos; ya sean “ánimas” o entes de un mítico

---

<sup>26</sup> Mateo (2002) en su *Página Purhépecha* define el término *japingua*, como “ser sobrenatural que se manifiesta en diferentes formas de animales y según la tradición trae riqueza a quien lo encuentra”.

pasado. Ejemplos de ello son los relatos sobre las mujeres tarascas, o las hijas del Caltzoltzin, que aparecen como serpientes ante los hombres que buscan obtener de ellas sus favores o riqueza, nótese que, en muchos casos, no es claro cuál es la forma original del ser culebra o mujer (Cárdenas Fernández 2003, 315).

Se le apareció una bella señorita y le dice al joven Jesús: *–Jesús, Jesús, llévame contigo [...] Llévame cargada y, escuches lo que escuches, ya sea unos caballos que corren detrás de ti, o un carro, un aire muy fuerte, no voltees; no es nada. Él ya iba llegando con la señorita cargada, cuando, de repente, se encuentra a un joven que iba también por sus animales [...] Pero el joven no le decía a Jesús qué era lo que realmente traía para no asustarlo, pero cuando Jesús volteó para ver qué era lo que traía, la señorita se había convertido en serpiente, la cual se le cayó, y al tiempo de caer la serpiente al piso se extendió en el suelo como un montón de monedas; en seguida al ver el joven que era dinero, intentó levantarlo, pero fue inútil; el dinero desapareció (Idem, 173).*

Aquí, la adopción de apariencias no antropomorfas, parece no sólo ser producto de las circunstancias, sino sobre todo un acto premeditado que únicamente es posible gracias a las cualidades del ser metamórfico. No es fácil definir si estas transformaciones tienen algo que ver con el nahualismo pues el hecho de que los seres sobrenaturales cambien de apariencia no tiene nada de específicamente mesoamericano –véase el caso del diablo cristiano–, la cuestión que queda por resolver es si tales figuras son seres animados indisolublemente ligados a la personalidad y el destino de las deidades.

Un par de elementos que deben resaltarse pero que, por falta de datos, no pueden considerarse más que como una tendencia son: 1. La transformación como medio de comunicación entre los humanos y los seres de espacios míticos. 2. El hecho de que dicho contacto y cambio de figura tiene lugar en lugares específicos; el cerro, los caminos, el lago y las ruinas de los antiguos moradores de la zona.

B) Entre los humanos encontramos tres clases de personajes capaces de cambiar de forma: los ritualistas, los gobernantes y quienes mutan a causa de la intervención divina o de manera accidental.

B.1) En el grupo de quienes se metamorfosean de manera involuntaria, encontramos que esto puede suceder en tres circunstancias diferentes: durante la vida, tras la muerte o al final de una era.

No contamos con ningún relato antiguo sobre transformaciones humanas *postmortem*. Sin embargo, tenemos un texto sobre una deidad que, encontrándose sobre la tierra, sufre un cambio de forma muy semejante al de los humanos; se trata del mito de la deidad Sirata Tapezi cuyo padre termina por adquirir la forma de un extraño “venado”.

El dios llamado Cupanzueri jugó con otro dios a la pelota, llamado Achun Hiripem y ganóle y sacrificó en un pueblo llamado Xacona y dejó su mujer preñada de Sirata Tapezi, su hijo, y nació y tornósele a criar en un pueblo, como que se lo habían hallado. Y después de mancebo fuese a tirar aves con arco y topó con una iuana y díjole: *–No me fleches y diréte una cosa: ‘El padre que tienes ahora no es tu padre, porque tu padre fue a la casa del dios Achu Hirepe, a conquistar, y allí le sacrificaron’*. Como oyó aquello, fuese allá a probarse con el que había muerto a su padre. Y vencióle y sacrificó al que había muerto a su padre y cavó donde estaba enterrado y sacóle y echóselo a cuestras y veníase con él. En el camino estaban en el herbazal una manada de codornices, y levantáronse todas en vuelo. Y dejó allí su padre por tirar a las codornices, y tornóse venado el padre y tenía crines en la cerviz, como dicen que tienen esos que traen esas gentes, y su cola larga (*Relación de Michoacán* 1980, 300-301).<sup>27</sup>

Hoy, se dice de los antiguos purépecha “cuando alguien no se arreglaba debidamente, al reflejarse en el lago se espantaban, caían al agua y se transformaban en pescado y, cuando llegaba la noche, por la noche aparecían sus sombras” (Conaculta 1994, 106). En otra ocasión, se reportó que, en la sierra “se tiene la creencia de que esas mariposas son ‘las almas azules de los niños muertos y las blancas de los adultos’, las cuales anuncian con anticipación la visita de los difuntos” (Gortaire en Sie-

<sup>27</sup> Es interesante resaltar la semejanza entre este relato y los mitos del niño-maíz de los nahuas, totonacos y popolucas de la zona del Golfo (véase Münch 1994, 163-167; Ichon 1973, 74-80).

rra Carrillo 2002, 65). En un relato de Ahuiarán, un hombre llega a un pozo “empezó un remolino muy fuerte que no lo dejó acercarse entonces mejor se fue pues tenía miedo, pero se quedó con tentación de ver qué había y regresó y le sucedió lo mismo porque había muerto ahí [...] Hubo más gente que lo quisieron sacar [un dinero escondido] pero no podían porque salían unas culebras con una cabeza muy grande” (Acevedo Barba *et al.* 1982, 77). Lo interesante en estos últimos segmentos es que la posesión de una forma animal no necesariamente impide que el difunto tenga simultáneamente un aspecto antropomorfo; aun cuando lo que aparece en la noche es la “sombra” y no una forma corporal. Aquí valdría preguntarse si tales apariciones no podrían ser pensadas como coesencias de los muertos que se encuentran asociadas a una entidad anímica que permanece sobre la tierra después de la muerte.

Por otro lado, existe una diferencia pertinente entre las mutaciones *post mortem* de seres míticos o de un pasado lejano y las de los muertos actuales: En el primer caso, se trata más de una descripción del estado actual del mundo –los caballos de los conquistadores como producto del descuido de Sirata Tapezi y los peces del lago como ancestros que por torpeza cayeron en él–. En el segundo, las formas no humanas parecen más una proyección, aparentemente “natural”, que revela el estado vigente del ser –mariposas de colores como manifestación de distintos tipos de difuntos en proximidad al Día de Muertos y remolinos y serpientes como signo de un cadáver acompañado de un tesoro–.

Como ejemplo de las transformaciones al término de una era y, al mismo tiempo, de la transformación como castigo divino, encontramos el siguiente relato:

Después del diluvio, escaparon un hombre y una mujer sobre un monte muy alto, y allí esperaron a que decreciesen las aguas. Y, a cabo de algunos días, bajaron 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 instrumento, 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 había quedado algún hombre. Siéndole dicho lo que pasaba, envió a su summo sacerdote a destruirlos. El cual les dio con una calabaza en la cabeza, y se tornaron perros (Ramírez 1980, 360).

Hoy, en Ahuiarán, se cuenta la historia de un hombre que, a manera de castigo por su abuso de confianza, muere en manos de las deidades de la lluvia; pero, como había “trabajado” un tiempo para ellos, deciden, en recompensa, transformar su cuerpo en tabaco (Acevedo Barba *et al.* 1982, 98). Aunque no se especifica que dicha transformación suceda en una era diferente, en este caso, resulta claro que el producto de la mutación en un remoto pasado es el estado actual del ser.

En otros textos parece que no es necesario estar muerto o pertenecer al pasado remoto para sufrir una mutación. Un relato antiguo nos muestra que la acción de las deidades puede modificar la figura de los humanos a voluntad. Aquí la deidad decide transformar a un ser humano para causar la discordia entre los hombres y, con ello, se trae el castigo; es decir, que no se cambia al infractor sino a su hijo para, a través de él, ejercer la punición.

[En un sitio donde todos están borrachos] vino una mujer que no sabía quién era, con unas naguas de manta basta de hierbas y otra manta de lo mismo, echada por el cuello, y las orejas colgaban muy largas y entró en la casa de un hijo de Zinzuni, que tenía un hijo que criaba su mujer. Y como la vio su mujer, díjole: *–Entra abuela. Que así dicen a las viejas.* Dijo la vieja: *–Señora, ¿queréis comprar un ratón?* Díjole la señora. *–¿Qué ratón es aquel?* Dijo la vieja: *–Señora, un topo es o tuza* Dijo la señora: *–Dale acá abuela [...]* Y chamuscó la señora aquel topo y lavolo e echolo en un puchero y púsolo al fuego. Y coció su hijo en aquel puchero, que había engendrado su marido Hopotaco, y estaba la cuna con las mantillas liadas que parecía que estaba allí el hijo [...] Y tomó el puchero y echó el caldo en otro jical, y como quisiese echar al topo cocido pareció ver su hijo y dio gritos llorando (*Relación de Michoacán* 1980, 181).

En la actualidad, se cuenta que “un señor que andaba en el campo vio de pronto a una persona con cabeza de humano pero con cuerpo de perro y se puso a charlar con él [...] Ese ser le dijo que era un muchacho que había golpeado a su padre” (Acevedo Barba *et al.* 1982, 52). En otro ejemplo, interesante porque se adivina la intervención divina, se cuenta que un estudiante de Puebla

Llegó a la casa de sus padres a pedirles dinero y mató a su mamá y después a su papá. Lo encarcelaron y se durmió. Cuando despertó ya estaba conver-



tido en mitad hombre (de la cintura para arriba) y mitad pez (cintura para abajo). Entonces llovió y llegó un remolino a Kutsijanikua [Culebra de Agua] y lo sacó de la cárcel como si estuviera volando. En la mitad que tenía como hombre tenía pelos de gorila, la mano derecha la tenía de perro y la izquierda encogida [se dice que acabó viviendo en un cerro] (Acevedo Barba *et al.* 1982, 58-59).

Una segunda versión explica que “se lo quería llevar un rayo” (*Idem*, 59).

En otros casos, se trata simplemente de un evento aparentemente accidental. *La Relación* (1980, 172-175) nos presenta la historia de ciertos sacerdotes que, habiendo comido carne de culebra, “empezáronse a rascar y arañar el cuerpo, que se querían tornar culebras. Y siendo ya hacia la media noche, teniendo los pies juntos, que se les habían tornado cola de culebra, empezaron ya a verter lágrimas estando ya verdinegros de color de las culebras”. Es interesante notar que el mismo hecho de comer serpientes que produce la transformación se encuentra presente en relatos contemporáneos de Purenchécuaro y Tarerío. En el primer caso se trata de un borrachín que, engañado por un vendedor extranjero, ingiere la carne de este animal: “Empezó a arrastrarse hasta llegar a un arrollo grande y vio una enorme cueva y allí se metió a refugiarse [...] Cuando él llegó [el comerciante], ya él se había transformado en serpiente, únicamente la cabeza tenía de hombre, era una enorme serpiente” (Cárdenas Fernández 2003, 322-323). En el segundo, se trata simplemente de un individuo que, por hambre, comienza a cazar y comer toda clase de ofidios: “aterrado veía cómo su cuerpo se transformaba y se asemejaba al de una culebra [...] Le crecieron alas negras y peludas; así logró volar una noche acompañado de fuertes vientos” (González *et al.* 1993, 31-32).

Obviamente, esta clase de manifestaciones no tiene mucho que ver con el tema que aquí tratamos, pues, en ese caso, tendríamos que considerar como nahuálica cualquier intervención divina. Sin embargo, debemos aclarar que, en el caso de las mutaciones como castigo del pasado mítico y remoto, muestran una cierta intencionalidad; el perro como castigo, el tabaco como premio; mientras que la que se refiere a un pasado “histórico” aparece sólo como un medio para el engaño. Salvo en el caso de las mariposas en Día de Muertos y las serpientes y remolinos que cuidan el tesoro, en las tres circunstancias que mencionamos, el común

denominador es que, aunque el cambio de forma no se produce de manera voluntaria, existe algo que lo motiva o desencadena; ya sea una transgresión al orden moral, un descuido o la intervención directa de las deidades. En todo caso, resulta claro que el cambio de apariencia no deriva aquí de una cualidad intrínseca del ser, sino de condiciones específicas que afectan su evolución. No es el hombre quien se transforma, sino las circunstancias o la voluntad divina quienes lo afectan.

B.2) Obviamente, quienes cambian de forma con más frecuencia son justamente los ritualistas. El problema es que, aunque los datos parecen relativamente abundantes en época contemporánea, las fuentes del siglo XVI no son particularmente explícitas al respecto.

Un texto antiguo nos deja en claro que, en el pensamiento purépecha, los transformistas podían ser de provecho para la sociedad. Aquí, se describe con claridad la actividad de ciertos personajes que, adoptando la forma de diversos animales, podían ser usados durante la guerra.

Entonces enviaron espías diciendo que estaba en lugares muy fragosos; y vinieron los espías, y no podían llegar y tornáronse y contrahicieron los ádives y leones y lechuzas y otros pájaros llamados *purucuzi*, y venían así escuchando hasta el lado de las casas [... La tía dice a Tariácuri] –*Los de Curinguaro nos han de destruir y dicen que han venido a poner espías y que se tornan en leones y ádives* (Relación de Michoacán 1980, 112-113).

A mediados del siglo XX, Velásquez Gallardo (2000, 124), en uno de los mejores trabajos etnológicos que hasta la fecha se han hecho en la región, nos describe el modo en que las *sikuámecha* se transforman, principalmente en aves, para actuar sobre su entorno ya sea para dañar a las personas o para robar.

Se transforman en tecolotes, cuervos *kokorbiecha* (*Strix flammeapratincola*), guajolotes, puercos, perros y gatos. A la hora que deseen se vuelven invisibles y pueden volar. Con mucha facilidad penetran en las tiendas y casas cerradas, cambian de lugar a las gentes que están dormidas, otras veces las sacan de las trojes y desnudas las abandonan en los solares. Dominan a los espíritus buenos y malos. Se dan cuenta cuando la gente trama contra ellas.

Aunque la *sikuame* también está dotada de amplias funciones benéficas, como las que se verán más adelante, cabe destacar que estas metamorfosis sólo se mencionan cuando actúa de manera negativa. De acuerdo con Barba de Piña Chan (1995, 374), en Capácuaro, Cuitzeo, Morelia, Yuriria y Pátzcuaro, “se conoce la casa de una bruja porque los tecolotes revolotean sobre ella cuando se mete el sol [...] Se afirma que hay gentes con espíritu doble que toman la forma de tlacuache, tigre, zopilote o coyote, pero se trata siempre de hombres”. Procedente de Tarerío, González *et al.* (1993, 57) nos presentan el caso de una joven embrujada a la que “un animal le enterraba las pesuñas y le torturaba con su cola [... gracias a los rayos x se vio que] era una iguana grande que le tenía las pezuñas y la cola clavadas donde ella sentía los dolores”. En Ahuiarán, se registró la historia de una mujer que “se convertía en guajolote y podía volar [...] De día salía ya de su casa como guajolote [...] volaba sobre la casa en que quería hacer daño” (Dirección General de Culturas Populares 1982, 29-30).

En una reunión del *Grupo Kwanískuyarhani* una ritualista de Cherán (2008, com. oral), comentó que a veces se ponía una piel de coyote y salía a aullarle a la luna; sin embargo, no me resulta claro si dicha práctica –correspondiente a un ritual– pudiera ser considerada como una transformación –que usualmente es sólo una creencia–.<sup>28</sup>

Lo interesante es que el modo de adquisición de la condición de *sikuame* es, en varios puntos, semejante a lo que se dice acerca de los hombres-*nahualli*; se requiere de un componente innato, la “sangre fuerte”, un componente hereditario, se trasmite en la misma familia, y, a veces, un contacto con cierta clase de deidades –los japingua (deidades del bosque) que les suministran los conocimientos necesarios para ejercer su oficio–. En algunos casos esta iniciación concluye con la realización de un pacto con una deidad maléfica conocida como Terugutpiri y la renuncia al culto cristiano (Velásquez Gallardo 2000, 125-130, véase también Dirección General de Culturas Populares 1982, 16). Sin embargo, una característica muy purépecha, y que parece no ser compartida por

<sup>28</sup> En el mismo evento, Gallardo Ruiz (2008, com. oral.) –durante su ponencia “Canto al maíz del cielo: Ceremonial nocturno de curación y de propiciación de la cosecha”– comentó que en los altares de los ritualistas figura seguido una piel de dicho animal.

la mayoría de los hombres-nahuales mesoamericanos, es el hecho de que, en su mayoría, los *sikuámecha* son mujeres (Gallardo Ruiz 2005, 19).<sup>29</sup>

B.3) Aunque probablemente se trata de una lectura tardía y descriptiva de elementos iconográficos, cabe considerar que el *Códice Plancarte* (1959, 12-13) menciona el nada usual caso de un irecha dotado de cierta capacidad metamórfica.

[Vacusticátame] mostró cómo se volvía sol, luna, estrella, águila, halcón, pájaro, aire, fuentes de agua, árbol, pescado, todo eso mostró y después de todo esto mostró la estatua de Thiuime. Y mandó que ya llegó el gobierno de esta ley y mandó juntasen todos los naturales varones de todos lugares [...] En todos los montes y cerritos puso una flecha para que le reconozcan por rey y le den vasallaje volviéndose a Tzintzuntzan otra vez puso una flecha delante de todos sus vasallos clavada en el suelo la que se convirtió en agua.

Sin descartar la posibilidad de que algunos gobernantes hayan sido efectivamente pensados como poseedores de poderes sobrenaturales, es preciso señalar que, al considerarse a los señores como representantes del dios patrono (*Relación de Michoacán* 1980, 224, 244, 258), no es difícil que las cualidades de los unos y los otros tendieran a fusionarse cuando se trataba de un pasado remoto y casi mítico. No obstante, también debemos recordar que, en su rol de símbolos de la deidad, se esperaba que entraran en contacto directo con ella, durante el sueño, en el rito iniciático que daba acceso al cargo señorial y, tal vez, otras ocasiones relevantes (*Idem*, 174-176; *Relaciones geográficas del siglo XVI* 1987, 348).<sup>30</sup> Al ser buena parte de este ritual que implicaba las ofrendas de leña para el fuego y el autosacrificio, no es de extrañar que uno de los pocos relatos sobre metamorfosis humano-animal se encuentre asociado a la automortificación: “Hora-

<sup>29</sup> Obviamente, lo que aquí presentamos no tiene más que una intención esquemática, pues no pretendemos hacer una abundante descripción de las cualidades y características de las *sikuámecha*; para ello, remitimos a las magníficas obras que acabamos de citar.

<sup>30</sup> Incluso, a manera de contraste, se nos presenta el caso de un gobernante ilegítimo llamado Carocomaco: “Aquel no le venía de ser señor mas era de baja suerte y un pobre mendigo: ¿Dónde dejó de dormir que no durmiese, por todas las sierras, por soñar algún sueño? Y nunca tuvo revelación ni sueño” (*Relación de Michoacán* 1980, 144). Véase Martínez González (en prensa b) para mayores precisiones sobre el tema.

dábanse las orejas; echábanse en ríos hondos y estábanse allí metidos, decían que de allí salían valientes, unos hechos tigres, otros leones y, otros, lagartos, y otros culebras, y que en efecto se transformaban estas figuras como en España las brujas” (*Relaciones geográficas del siglo XVI* 1987, 36).

Así, es posible que en dicha práctica, como en el proceso de adquisición de la condición de gobernante, se supusiera una muerte simbólica que permitía el renacimiento en una forma no humana; no obstante, éste es un tema que requiere de más investigación. Para concluir, es preciso señalar que la idea de que los gobernantes pueden ser *nahuales* se encuentra muy frecuentemente en grupos como los mayas y los nahuas incluso hasta la época actual (*Códice Florentino* 1950-63, x 192; *Popol Vuh* 1971, 243, 247; García y Oseguera 2001, 266).

La cuestión que restaría por resolver es si la capacidad de transformación deriva de una cualidad personal –como en el caso de los especialistas rituales– o si bien, ésta es sólo resultado de la posibilidad de encarnar a las deidades en virtud del desempeño de un cargo pensado como divino.

#### LOS TIPOS DE HOMBRE-NAHUALLI Y LAS FUNCIONES NAHUÁLICAS ENTRE LOS PURÉPECHA

Es difícil entender la intención y perspectiva del autor y los informantes de la *Relación de Michoacán*, más resulta claro que, aun cuando se haya perdido una de sus valiosísimas partes, existe una historia que se quiere subrayar y una serie de elementos culturales de los que se prefiere no hablar. En la Tercera Parte de este texto (1980, 232-242), se nos presenta una amplia descripción de diferentes tipos de sacerdotes y sus especialidades respectivas. Lo interesante es que, al contrastar los datos procedentes de esta fuente, con lo que se observa en los vocabularios antiguos, notamos la existencia de una clase de ritualistas que no aparecen entre los llamados “sacerdotes” –ello sumado al hecho de que, en dicho texto no figuran ni una sola vez las palabras brujo, bruja–.

Entre los no sacerdotes citados por el *Diccionario Grande* (1991, I 85, 119, 200, 297, 360, 366, 484), aparecen el “astrólogo” *auandaronapu hurendi*, *ambogansri*, la “bruja” *siquame ahchu vanaquareri*, el “médico” *xurihca*, *tzinahperi*, el “cirujano” *xurihca mayahpensri*, *siripensri*, el “embaidor” *congastahperi*, *tamhangastahperi* y el “ynterprete de sueños” *ahtsangariqua*

*teruhthepnsri*. Obviamente, es difícil establecer cuáles eran las funciones de estos personajes cuando sólo disponemos de sus nombres. Incluso, es complicado establecer si realmente se trata de personajes distintos o si tan sólo se usan nombres diversos para calificar cualidades o funciones de un mismo tipo de ritualista.

Entre ellos, o además de ellos, hay personajes que encarnan a la deidad tanto de manera voluntaria y profesionalmente como de improviso y súbitamente. En el primer caso aparecen los *curichi*.

El nombre de los sacerdotes, si así se les puede llamar, era *curichi* [...] Obedecían cuanto les predicaba y lo ponían por la obra, porque, demás de lo que les predicaba, que era dicho con terrible espanto, y que les causaba grandísimo horror y miedo, su rey les tenía apercebido y mandado que oyesen a los sacerdotes de su dios Tucupacha, porque, cuando les hablaba y predicaba, estaba dentro dellos su dios [...] Entendían que aquella habla no era de hombre humano ni, las palabras que les decía, no eran conforme a como después les hablaba (*Relaciones geográficas del siglo xvi. Michoacán* 1987, 342).

Otro tipo de representantes de las deidades son los *tiuinietcha*; quienes, según la *Relación de Michoacán* (1980, 232), “se componían y llevaban sus dioses a cuestras, y estos iban así con sus dioses a las guerras, y los llamaban de aquel nombre de aquel dios que llevaban a cuestras”. Todavía en la actualidad, la ritualista de Cherán a la que ya citamos (2008, com. oral) comentó sobre su práctica que, además de pedir ayuda a la montaña, el viento y el sol, sentía que era poseída por ellas: “–En este momento yo nomás soy conducto”.<sup>31</sup>

En lo que se refiere a los tipos de hombre-*nahualli*, podemos decir que, aun si los personajes continuaban siéndonos difíciles de definir, las acciones realizadas por algunos ritualistas sí parecen concordar con las de los *naguales* del centro de México.

A) Aunque no contamos con ningún personaje que aglutinara todas las funciones que engloba la figura del “buen *nahualli*”, encontramos

<sup>31</sup> Durante su intervención en el Seminario del Grupo *Kw'aniskuyarhani* el pasado 29 de marzo.

que muchas de ellas sí están en cierta medida presentes en el mundo purépecha.

Ya hemos hablado de la intervención de ciertos “espías” transformistas en ocasión de ciertos conflictos bélicos. Esta función parece un tanto semejante a la idea de que el hombre-*nahualli* es un protector de su comunidad y como tal se le encuentra en diversos relatos bélicos (véase Martínez González 2006b, 43-46). El único detalle que podemos agregar al respecto es una serie de rituales, presentado por la *Relación de Michoacán* (1980, 240, 187, 238), que supuestamente eran usados por “espías” –llamados y sacerdotes en caso de guerra–.

Iban aquellas espías y llevaban aquellas pelotillas de olores y plumas de águilas y dos flechas ensangrentadas y entraban secretamente en los pueblos y escondíanlo en algunas sementeras o cabe la cabeza del señor, o cabe el cu y volvían sin ser sentidos. Y eran hechizos para hechizar el pueblo.

Acostumbraba esta gente traer leña para los cues y echar olores los sacerdotes llamados *andumuqua* en el fuego, por que sus dioses les diesen vencimiento contra sus enemigos. Y allí, en la oración que hacían al dios del fuego, nombraban todos aquellos señores contra quien hacían aquellos hechizos de aquellos olores.

[El sacerdote] nombraba todos los señores de sus enemigos, por sus nombres a cada uno decía: *–Tú señor que tienes a la gente de tal pueblo a cargo, recibe estos olores y deja algunos de tus vasallos para que tomemos en las guerras [...]* Hacían todas estas ceremonias porque sus dioses diesen enfermedad en los pueblos de sus enemigos que habían de ir a conquistar.

Motte-Florac (1997, 196) alude a un tipo de adquisición de la condición de ritualista que nos recuerda a los *graniceros* y *teciuhltlazque* del centro de México. “Los que se salvan de tal experiencia [ser tocados por el rayo] están considerados como seres aparte, algo locos o que gozan de ‘dotes’ particulares, pero siempre diferentes de lo que eran antes [...] Incluso se dice que antaño hubo quienes, después de esta experiencia, podían curar... *–Pero quien sabe si será cierto*”.

Hurtado Mendoza (1986, 194-195) reporta la existencia de una práctica ritual encaminada al control meteorológico; al igual que en el centro de México, dicho procedimiento es pensado como un combate.

Otra reminiscencia de la religión pagana purépecha es la sabia costumbre que los indios tienen de cortar con una guadaña las “culebras de agua” y viento durante las tormentas. Lo hacen desde el patio de sus trojes o de sus casas blandiendo repetidas veces la guadaña en el viento y en dirección al fenómeno atmosférico del que temen la destrucción de sus sementeras, de sus viviendas y hasta de sus animales [...] En el poblado de Angahuan, las señoras entreabren sus reducidas ventanas y ayudan a cortar las “culebras de agua” soplando una y otra vez en dirección al remolino de agua y viento hasta que éste queda conjurado, indicando que ese soplo es la fuerza del alma o del espíritu bueno en contra del espíritu malo.

Más interesante aún es el hecho de que, en Sevina, se habla de un muchacho que se convierte en serpiente alada para traer la lluvia (Carrasco 1971, 271).

Entre otros procedimientos, Motte-Florac (1997, 198) cita la colocación de cruces benditas y decoradas en las milpas “para alejar de ellas las calamidades”, la petición a las deidades cristianas de un buen temporal, la realización de procesiones por los campos con imágenes de santos, para implorar la lluvia y la realización de cruces con agua bendita, cenizas o palmas, en caso de un vendaval. “Cuando se quiere desviar una tormenta importante (siempre precedida por un viento violento) o el granizo, para que no atravesase su propia milpa, se pueden hacer señales de la cruz hacia los cuatro puntos cardinales con agua bendita, con cenizas o con palmas bendecidas en Domingo de Ramos”.<sup>32</sup>

Este último procedimiento parece ser de origen español, pues, en un documento de la colonia temprana, se cita una acción parecida a propósito de un clérigo: “Cuando había tempestad grande de truenos, relámpagos y rayos, en especial si había algunas nubes espantosas, sacaban en silla a este religiosísimo Padre [Sebastián de Trasierra], y lo llevaban a la ventana y haciendo la Cruz se deshacían las nubes” (Basalenque 1963, 185).

La información sobre terapeutas y adivinos indígenas es sumamente abundante en la actualidad. Terapeutas existen en prácticamente todas

<sup>32</sup> Las cenizas ya eran usadas para lo mismo por los nahuas del siglo XVI (Martínez González 2006b, 52; *Códice Florentino* 1950-63, IV-v 192).



las sociedades del mundo; razón por la cual difícilmente servirían como indicadores del nahualismo. Sólo presentaremos aquí algunos pasajes de fuentes antiguas que aluden a métodos y técnicas similares a los usados por los *nahuales*.

Hay entre los naturales algunas indias e indios que se hacen médicos de curar, sin ser sabedores de nada, antes entiendo que son hechiceros, porque la cura que hacen es hechir una jícara de agua, y allí soplan y miran al cielo y andan soplando por la casa, y dicen algunas palabras que no se entienden, y aprietan las carnes del enfermo y dicen que les sacan gusanos (*Relaciones geográficas del siglo XVI* 1987, 110).

Y los ladrones, que dicen los médicos que habían visto los hurtos en una escudilla de agua o en un espejo (*Relación de Michoacán* 2000, 338).

[Don Pedro, un gobernante indígena de la época colonial dice sobre los españoles:] –*Esta gente todos deben ser médicos, como nuestros médicos, que miran en el agua lo que ha de ser* (*Relación de Michoacán* 1980, 314).

Tanto la adivinación en el agua como la extracción de gusanos en las prácticas de curación son mencionadas a propósito de los hombres-*nahualli*; también sabemos que una de las principales funciones de la adivinación en estos personajes era el descubrimiento de los ladrones (Martínez González 2006b, 47; en prensa a).

B) No encontramos un personaje purépecha que pudiera propiamente ser equivalente al “mal *nahualli*”, sino que la *sikuame* parece tener un carácter ambivalente que la vincularían tanto al bien como al mal. Las principales funciones de las *sikuánimecha* de Charapan han sido brillantemente sintetizadas por Velásquez Gallardo (2000, 124) en el párrafo siguiente:

Enfermar o matar a un individuo, adivinar el pasado, el presente y el futuro de cualquier persona, adivinar el paradero de objetos y animales extraviados o robados, curar cualquier enfermedad e inmunizar a las gentes contra hechizos. Con facilidad, las brujas arreglan y deshacen matrimonios, asimismo reúnen de nueva cuenta a las personas que, siendo casados, han estado por algún tiempo separadas. Atontan a la gente, transmiten la buena suerte. Saben secar cualquier planta, principalmente de las que se cultivan

en los jardines particulares. Se transforman en tecolotes, cuervos *kokorbiecha* (*Strix flammeapratincola*), guajolotes, puercos, perros y gatos. A la hora que deseen se vuelven invisibles y pueden volar. Con mucha facilidad penetran en las tiendas y casas cerradas, cambian de lugar a las gentes que están dormidas, otras veces las sacan de las trojes y desnudas las abandonan en los solares. Dominan a los espíritus buenos y malos. Se dan cuenta cuando la gente trama contra ellas.

C) Tan sólo contamos con un par de breves indicios de la existencia de personajes semejantes al *nahualli*-ladrón y transgresor del centro de México. En el *Diccionario Grande...* (1991, I 298 II 361) aparecen las entradas “encantar a la mujer para llevarla” *venambetani cuxaretini hiuazta cuecani, menhangastani cuxareti teruuatama cuecani y nizculpeni, cuuizculpeni* “encantarlos, hazer que duerman profundísimamente”.

Hoy, en Cuanajo, hay un personaje llamado *t’ipinskata*, descrito como un encapuchado que lleva una vela, que se dedica a robar gallinas. Para ello, se postra en cruz, se pone a rezar, enciende la vela y entonces puede tomar lo que quiera. Al igual que el *temacpalitoti* este personaje debe portar un fragmento de un cadáver para ser eficaz; se dice que lleva “una jícara con el dedo pulgar de una persona recién fallecida”. Y, tal como sucede en el caso nahua (Martínez González en prensa a; Madsen 1960), los informantes distinguen con claridad entre este personaje y quienes son capaces de producir enfermedades; un purépecha explica: “-El *t’ipinskata* no es un brujo [*xikuamisti*], eso sólo roba, trae su traje como un ermitaño pero la capucha no la trae parada sino caída para atrás” (Cárdenas Fernández 2003, 378-380).<sup>33</sup>

D) No encontramos indicio alguno de la creencia en brujas que se desprenden las piernas ni en el siglo xvii ni en la actualidad. No obstan-

<sup>33</sup> Cabe mencionar que, para concluir la iniciación de un *sikuame*, “el novato [también] tiene que cortar a un muerto cualquiera de las siguientes partes: el corazón, un ojo, un dedo, una oreja, la lengua o un brazo entero. Debe regresar a casa y envuelve cuidadosamente con algodones la parte que haya cortado dentro de un lugar secreto dentro de la troje” (Velásquez Gallardo 2000, 132). Es interesante notar que, en el caso quiché, cuando los ancestros conquistan a las parcialidades, adormecen a los guerreros y les quitan “el dedo pequeño de la mano y del pie” (*Título de Totonicapán* 1983, 178).

te, Gilberti (1997, 230), en su *Diccionario en lengua tarasca o de Michoacán*, traduce “bruja que chupa sangre” por *siquame huriata pitsipe*. Ya conocemos el vocablo *siquame* (*siquame*) y, según Claudine Chamoreau (2007, com. pers.), *jurhiata* (*huriata*) significa “sol, fontanela” y *pitsipe* “estar liso”. Sin embargo, esta misma investigadora menciona haber encontrado, en el *Diccionario grande...*, la frase *pitsipenstani siqualperata* “desenhechizarlos” (literalmente “desollarlos (gente) varias veces de un hechizo mutuo”). De tal modo que, tal vez, *siquame huriata pitsipe* podría traducirse por “*siquame* que desbasta o alisa el sol o fontanela [de la gente]”. En este caso, es muy probable que se tratara no del astro diurno, sino del “sol de la persona”, pues, en la actualidad, cuando se pierde la *sombra* por un *susto*, se dice que el *susto* llega hasta la cabeza y es entonces cuando se les sume la mollera y “se les cae el sol” (Gallardo Ruiz 2008, com. oral.)<sup>34</sup>. De tal suerte que la práctica de este personaje tal vez suponía, más que la succión de la sangre, el robo de una entidad anímica con cualidades calóricas. En todo caso, resulta interesante que, al menos a nivel lingüístico, dicho personaje no tenga relación alguna con el acto de beber sangre *yuriri atsiquarenstani* (*Diccionario grande...* 1991, I 153).

Por sus cualidades luminosas y su capacidad para infundir miedo en la gente, Naná-Kukú podría encontrar cierta similitud con el personaje de la *tlahuipuchtli*. Se trata de entidades femeninas, similares a las Lloronas, que descienden a la tierra para deambular en las inmediaciones de las fuentes de agua.

En los poblados de Angahuan, Zirosto y sobre todo en Charapan relacionan a las ‘Lloronas’ o Naná-Kukú con ciertos espíritus de color negro que tienen figura humana y a los que llaman Sumbasti o Maringuas. *Con frecuencia –dicen– habitan fuera de los pueblos, caminan flotando y parecen llevar una antorcha en las manos*. Se teme mucho su encuentro y su visión aterroriza (Hurtado Mendoza 1986, 205).

Además de estas y las *japinguas*, existen otras manifestaciones sobrenaturales bajo la apariencia de bolas de fuego. Los habitantes de Paracho

<sup>34</sup> Durante la plática que presentó en el Seminario del Grupo *Kw’aniskuyarhani* el pasado 29 de marzo.

cuentan la historia de un joven que se casa con una muchacha-centella que vuela por los aires y baja a la tierra para cortar flores (Carrasco 1971, 266). En Angahuan, las luces nocturnas son identificadas como *tzumpamicha* o “duendes” asociados a sitios arqueológicos (Castilleja 2008, com. oral).<sup>35</sup> Mientras que, en Ahuiarán, se les suele vincular con el diablo (Dirección General de Culturas Populares 1982, 27). El hecho de que aquí estemos hablando de seres sobrenaturales y no de un ser humano no implica una necesaria contradicción, pues conocemos otros casos en que quienes chupan sangre o se presentan como bolas de fuego son divinidades acuático telúricas; esto sucede entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, los chontales y los mayas yucatecos (Signorini y Lupo 1989, 86-87; Carrasco 1960, 111; Boccara 1991).

Así pues, podemos notar que, aunque no existen personajes exactamente equivalentes a las clases de *nanahualtin* que hemos podido identificar en otras zonas, las principales funciones jugadas por ellos no se encuentran ausentes entre los purépecha.

#### A MANERA DE SÍNTESES

Siguiendo las recomendaciones del propio Paul Kichhoff, en este artículo hemos querido cuestionar la unicidad cultural de Mesoamérica, no desde la enumeración de rasgos culturales presentes o ausentes –como se hubiera hecho en otra época–, sino a partir del tratamiento de un sistema simbólico particularmente difundido en esta macrorregión; el nahualismo. Tomando como caso de estudio a la cultura purépecha –sobre la cuál se han subrayado tanto su semejanza con otros grupos como su singularidad–, se trató de definir si las creencias que en este grupo asocian a entidades antropomorfas con figuras no humanas podían o no corresponder a lo que, en trabajos anteriores, hemos definido como nahualismo.

A diferencia de lo que sucede en otras regiones, entre los purépecha antiguos y modernos el término *nahualli* parece ser del todo desconoci-

<sup>35</sup> Durante la plática “Condensación del tiempo en el espacio. El concepto de territorio en pueblos de tradición purépecha”, que dictó en el Seminario de Estudios Michoacanos.

do y los vocabularios del siglo XVI y XVII carecen de cualquier concepto semejante. Pocas veces se ha reportado la interdependencia entre los destinos de seres humanos y entidades de la naturaleza y, en muy raros casos, contamos con datos sobre formas específicamente ligadas a ciertos individuos en función de sus cualidades personales.

No obstante, encontramos que algunos de los nombres de las deidades y gobernantes se refieren a especies animales que, al menos a veces, reflejan las cualidades de los dioses. Tenemos menciones de divinidades que se manifestaban sobre la tierra bajo aspectos zoomorfos y, ocasionalmente, es en dicha apariencia que se les rendía culto. En el caso de los uacúsecha, su gentilicio podría derivar de la asociación de su patrono al águila y, en consecuencia, sus extraordinarias habilidades cazadoras y guerreras supondrían provenir de la influencia de tal ave como coesencia colectiva. En el mismo sentido, es posible que las entidades compañeras de los de Ihuatzio fueran el coyote y el lagarto, de los de Cuitzeo el perro y el mono, etcétera. Aunque existen pocas menciones de ello, sabemos que los seres asociados a sus deidades tutelares sí podían fungir como protectores y auxiliares de sus respectivas comunidades y pueblos. Y, cuando menos en el caso de Ihuatzio, la misma entidad que se asocia a la deidad local supone estar igualmente vinculada a sus sacerdotes, su gobernante y el común de sus habitantes. Por último, también encontramos que, independientemente de su lugar de procedencia, algunos ritualistas—particularmente las *sikuámecha*—se encuentran ligados a un animal específico, en este caso el tecolote.

Así pues, de haber nahualismo, tendríamos dos clases de *nahualli* conocidos; uno atribuido a la deidad patrona, a sus sacerdotes, al gobernante y a la colectividad en general; y otro específicamente asociado a quienes median entre la salud y la enfermedad, entre el mundo de los humanos y el de las deidades. Sin embargo, si como sucede en otras regiones mesoamericanas, la forma adquirida fuera la entidad compañera, tendríamos que, al menos en el caso de los especialistas rituales, sí existiría una individuación de los *nanahualtin*.

Excluyendo a quienes son transformados por las circunstancias o la intervención directa de seres trascendentales, encontramos tres clases de personajes que cambian de forma: los dioses y espíritus—incluyendo los de los muertos recientes—, los especialistas rituales y los gobernantes.

En el caso de las deidades y “ánimas”, parece ser que la motivación principal es el contacto con ciertos seres humanos, sobre la tierra en lugares específicos, pero no a la vista de toda la colectividad; ya sea para repelerlos o para comunicarse con ellos. Independientemente de que ello no necesariamente resulte en perjuicio de su propia gente o sea apreciado en forma negativa, los especialistas rituales parecen metamorfosearse principalmente para hacer daño a otras personas. Los gobernantes, por su parte, cuya capacidad metamórfica no es claro si deriva de su cargo o de una cualidad intrínseca a su persona, no parecen tener más motivación que la exhibición pública de su poder; claro que, sobre este tema, los datos son sumamente raquíticos y su procedencia un tanto dudosa.

Un problema que amerita una reflexión mucho más profunda es el de si la forma adquirida modifica las cualidades intelectuales y el comportamiento de los seres. Cuando se trata de ritualistas, gobernantes y deidades “vivas”, es claro que las acciones emprendidas en otra figura continúan respondiendo a motivaciones humanas. Las cosas se compli-can cuando se trata de muertos y seres pretéritos; cuando se habla de su metamorfosis como el proceso que llevó a la condición actual, la forma parece conducir el comportamiento, pero, al tratarse de muertos recientes y seres del pasado que regresan para entrar en contacto con el hombre actual, el cambio de apariencia parece igualmente asociado a un intelecto humano. En los casos de transformación como castigo o por descuido, el resultado parece poco pertinente para los purépecha, pues la mayoría de los relatos acaban ahí.

Tampoco pudimos encontrar a un personaje tarasco que concuerde exactamente con el *nahualli*, mas, a pesar de la falta de información, identificamos a un grupo de agentes no necesariamente humanos que tienden a cubrir las mismas acciones que los *nanahualtin*. No obstante, si tuviera que definir un equivalente purépecha del hombre-*nahualli*, considero que el más cercano sería la *sikuame*; pues, además de que su modo de actuar ambivalente es parecido al del primero mencionado, la forma en que ambos personajes adquieren sus cualidades son bastante semejantes: un componente innato asociado a las cualidades anímicas de la persona; la transmisión del oficio dentro de una línea de herencia; y en ocasiones, un cierto contacto directo con las deidades.

En cuanto a la existencia o no de un nahualismo purépecha, temo que nos tendremos que quedar sin una respuesta concreta. Pues, así como reconocemos la existencia de vínculos entre algunos personajes antropomorfos y ciertas clases de entidades no humanas, también podemos notar que muchos de los elementos característicos de sistema nahuálico han sido muy pocas veces registrados. Si, en este punto retomáramos la propuesta del *núcleo duro* de López Austin, tendríamos que pensar el caso tarasco como una suerte de nahualismo marginal. Esto último, aunado a la existencia de sistemas simbólicos parecidos en otras regiones del continente, tendería a suponer que, en lugar de existir una frontera mesoamericana bien definida –al menos en lo que al nahualismo se refiere–, habría cierta continuidad en los complejos de creencias que relacionan a seres antropomorfos y figuras de otros tipos. Con esto, no quiero decir que el concepto de Mesoamérica sea erróneo ni tampoco que sea adecuado; sino que, por el contrario, se trata de una hipótesis que necesita ser constantemente contrastada a través de casos particulares. En otras palabras, la continuidad cultural no es algo que deba ser aceptado o negado como un dogma puesto que contamos con las herramientas metodológicas para ponerla a prueba y, al mismo tiempo, ir comprendiendo mejor los procesos históricos que en épocas antiguas y recientes han acercado o alejado los sistemas de pensamiento de grupos que necesariamente estuvieron en algún momento en contacto.

Siguiendo nuevamente a Kirchhoff, considero que este trabajo no debe constituir un caso aislado, pues, para entender la compleja dinámica cultural que dio lugar a la formación de Mesoamérica, hay que comenzar por definir tanto lo que hay como lo que se encuentra ausente en sus diferentes regiones, no en términos de rasgos culturales, sino en los de una cosmovisión más o menos variable a la que se integraron y de la que se distanciaron numerosas sociedades en distintas épocas y regiones. Si lo vemos así, se puede hablar, tanto de una prehistoria mesoamericana –donde reconocemos algunos de sus elementos cosmovisionales pero de manera aislada– como de pueblos mesoamericanos contemporáneos –caracterizados por una manera mesoamericana interpretar el mundo moderno– pues ello implica reconocer que la transformación cultural es un proceso que inició mucho antes de la llegada de los conquistadores y continúa hasta la actualidad.

## OBRAS CITADAS

- ACEVEDO BARBA, Cruz Refugio *et al.*, *Mitos de la Meseta Tarasca, un análisis estructural*, Aguascalientes, UNAM, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1982.
- ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (AGN), *Inquisición*, 674.14. 1689, *Proceso contra Francisca Corral*. Pátzcuaro.
- ALCALÁ, Jerónimo de, *Relación de Michoacán*, Francisco Miranda (ed.), Fimax Publicistas, Morelia, 1980.
- \_\_\_\_\_, *Relación de Michoacán*, Moisés Franco Mendoza *et al.* (ed.), Zamora, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, 2000.
- BARBA DE PIÑA CHAN, Beatriz, "Apuntes no sistematizados para un estudio de la curandería mágica en Michoacán" en Isabel Lagarriga (coord.), *Primer anuario de la Dirección de Etnología y Antropología Social*, INAH, SEP, México, 1995, 373-391.
- BASALENQUE, Diego de, *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán del orden de N.P.S. Agustín*, José Bravo Ugarte (ed.), México, Editorial Jus, 1963.
- BEAUMONT, Pablo, *Crónica de Michoacán*, 3 t., México, Publicaciones del Archivo General de la Nación, Talleres Gráficos de la Nación, 1932.
- BENEDICT FULTON, Ruth, *The concept of the guardian spirit in North America*, Menasha, *Memoirs of the American Anthropological Association*, núm. 29, 1923.
- BOCCARA, Michel, *Danser et chanter la pluie qui tombe*, CNRS, París, Audiovisuel, 1991.
- BRIGHT, William, "Un vocabulario náhuatl del Estado de Tlaxcala", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VII, México, IIH, UNAM, 1967, 233-254.
- CÁRDENAS FERNÁNDEZ, Blanca, *Los cuentos en lengua p'orhé: un punto de vista sociocrítico*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Presses Universitaires de Perpignan, 2003.
- CÁRDENAS, Juan Ignacio, "El embarazo y el parto entre los p'urhépechas de la ribera del Lago de Pátzcuaro", en Aída Castilleja González y Víctor Valencia Valera (coords.), *El Lago de Pátzcuaro: su gente, su historia y sus fiestas*, 1993, 205-209.
- CARRASCO, Pedro, *Pagan rituals and beliefs among the Chontal indians of*



- Oaxaca, Mexico*, Berkeley-Los Ángeles, Anthropological records, University of California Press, 1960.
- \_\_\_\_\_, "La importancia de las sobrevivancias prehispánicas en la religión tarasca: la lluvia" en *Verhandlungen des xxxviii Internationalen Amerikanistenkongresses*, 12 bis 18, Munich, 1971, 266-271.
- CASO, Alfonso, *Los calendarios prehispánicos*, UNAM, México, 1967.
- \_\_\_\_\_, "¿Religión o religiones mesoamericanas?" en *xxxviii Internationaler Amerikanisten Kongres*, vol. II, Stuttgart, Munchen, 1968, 189-200.
- CHAMOREAU, Claudine, "La pluridenominación de una lengua: un juego de doble reflejo. Un acercamiento a la lengua de Michoacán o juchari anapu o tarasco o purépecha", en Márquez (ed.), 2007, 141-156.
- CHAMOUX, Marie Noelle, "La notion nahua d'individu: Un aspect du *tonalli* dans la région de Huachinango, Puebla", en Stresser-Péan y Michelet (eds.), *Enquêtes sur l'Amérique Moyenne*, México, INAH-CONACULTA-CEMCA, 1989, 303-310.
- CHÁVEZ CERVANTES, Felipe, "Naturaleza, recursos naturales y cosmovisión p'urhépecha: notas etnográficas para su estudio", en *Lengua y etnohistoria purépecha. Homenaje a Benedict Warren*, Carlos Paredes Martínez (coord.), México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, CIESAS, 1997, 257-263.
- CHIMALPAHIN CUAUHTEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, S. Rendón (trad.), México, FCE, 1965.
- Códice Florentino*, véase Sahagún (1950-63).
- Códice Plancarte*, José Corona Núñez (ed.), Morelia, Colección Siglo XVI, Universidad de Michoacán, 1959.
- CONACULTA, *Cuentos purépechas*, Editorial Diana, Dirección General de Culturas Populares, México, 1994.
- CORONA NÚÑEZ, José, "Esquema de deidades de los tarascos antiguos", en *4ta Reunión de Mesa Redonda: El Occidente de México*, Museo Nacional de Historia, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1948, 139-145.
- \_\_\_\_\_, "La religión de los tarascos", en Angelina Macías Gotilla y Lorena Mirambell Silva (coords.), *La arqueología en los Anales del Museo Michoacano (Épocas I y II)*, INAH, SEP, México, 1993, 369-408.
- CORTÉZ Y LARRAZ, Pedro, *Descripción geográfica moral de la diócesis de Goa-*

- themala*, 2 vol., Guatemala, Bibliotheca Goathemala de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1958.
- COUVREUR, Aurélie, *La religion de Teotihuacan (Mexique). Étude iconographique et symbolique des principales divinités teotihuacaines*, Tesis de doctorado en filosofía y letras, Bruselas, Universidad Libre de Bruselas, 2004.
- Diccionario grande de la lengua de Michoacán*, 2 vols., Benedict Warren (ed.), Morelia Fimax Publicistas, 1991.
- DIRECCIÓN GENERAL DE CULTURAS POPULARES (DGCP), *Notas sobre el curanderismo en la Meseta Tarasca*, Cuadernos de Trabajo, SEP, México, 1982.
- DURÁN DE ALBA, María del Rocío, *Etnografía de la comunidad de migrantes purépechas de San Felipe de los Herreros Michoacán, en el área metropolitana de la Ciudad de México*, Tesis de licenciatura en Antropología social, México, ENAH, INAH, SEP, 2000.
- ESPEJEL CARBAJAL, Claudia, *La justicia y el fuego. Dos claves para leer la Relación de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, en prensa.
- FÁBREGAS PUIG, Andrés, *El nahualismo y su expresión en la región de Chalco-Amecameca*, Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas, México, ENAH-INAH-SEP, 1969.
- FIGUEROLA POJUL, Helios, "El cuerpo y sus entes en Cancuc, Chiapas", en *Trace*, núm. 38, Número especial. *El cuerpo, sus males y sus ritos*, CEMCA, México, 2000, 13-24.
- FOSTER, George, *Tzintzuntzan: los campesinos mexicanos en un mundo de cambio*, México, FCE, 1972.
- , "Hipócrates' Latin American legacy: 'hot' and 'cold' in contemporary folk medicine", en *Colloquia in Anthropology*, R. K. Wetherington (ed.), Texas, Southern Methodist University, Fort Burgwin Research Center, vol. 2, 1978, 3-19.
- GALLARDO RUIZ, Juan, *Medicina tradicional p'urhépecha*, 2da edición, Zamora, El Colegio de Michoacán, Universidad Indígena Intercultural de Michoacán, 2005.
- GALINIER, Jacques, *N'yūhū. Les indiens Otomis. Hiérarchie sociale et tradition dans le Sud de la Huasteca*, México, Etudes Mésoaméricaines série 2, Mission Archéologique et Ethnologique Française au Mexique, 1979.
- GARCÍA ALCARAZ, Agustín, *Tinujei. Los triques de Copala*, México, Comisión del Río Balsas-Secretaría de Recursos Hidráulicos, 1973.
- GARCÍA HERRERA, María Guadalupe, "Fiestas y tradiciones de Quiroga a

- través del tiempo”, en Aída Castilleja González y Víctor Valencia Valera (coords.), *El Lago de Pátzcuaro: su gente, su historia y sus fiestas*, 1993, 199-203.
- GARCÍA SOUZA, Paola Paloma y Andrés OSEGUERA MONTIEL, *Tiempos ceremoniales: ensayos de cosmogonía y dancística huave de San Mateo del Mar, Oaxaca*, México, Tesis para obtener el título de Licenciado en Etnología, ENAH, INAH, SEP, 2001.
- GARCÍA VILLAGÓMEZ, Ma. Concepción, “El tesoro de tangaxoan (leyenda)” en Aída Castilleja González y Víctor Valencia Valera (coords.), *El Lago de Pátzcuaro: su gente, su historia y sus fiestas*, 1993, 221-231.
- GARNUNG, Monique, “Le corps et ses conivances chez les Amuzgos de Oaxaca à San Pedro Amuzgos”, en *Trace*, núm. 38, *Número especial. El cuerpo, sus males y sus ritos*, CEMCA, México, 2000, 30.
- GILBERTI, Maturino, *Vocabulario en lengua de Mechuacan*, Agustín Jacinto Zavala, Clotilde Martínez y Benedict Warren (ed.), Zamora, El Colegio de Michoacán, 1997.
- GONZÁLEZ CIRA, Eduardo, Cenobio MARTÍNEZ y Cristina ANGULO, “Tarerio: lugar de tradiciones vivas”, en Aída Castilleja González y Víctor Valencia Valera (coords.), *El lago de Pátzcuaro: su gente, su historia y sus fiestas*, 1993, 29-62.
- GRAULICH Michel, “La royauté sacrée chez les Aztequès de Mexico”, en *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 28, Universidad Complutense, Madrid, 1998, 99-117.
- , *Ritos aztecas; fiestas de las veintenas*, INI, México, 1999.
- GREENBERG, James B., *Santiagos sword. Chatino peasant religion and economies, Oaxaca*, Berkeley-Los Ángeles, UCP, 1981.
- GUITERAS HOLMES, Calixta, *Perils of the soul. The world view of a tzotzil Indian*, Nueva York, The free press of Glencoc, Crowell-Collier Publishing Company, 1961.
- HERNÁNDEZ ARANA, Xajila Francisco y Kej Francisco DÍAZ GEBUTA, *Memorial de Tecpan-Atitlan*, Antonio Villacorta (ed.), Guatemala, Tipografía Nacional, 1934.
- , “Historia Quiché de don Juan de Torres”, en Recinos (ed.), *Crónicas indígenas de Guatemala*, Guatemala, Editorial Universitaria, 1957.
- HULTKRANTZ, Åke, *The religions of the American Indians*, The University of California Press, Berkeley, 1979.

- HURTADO MENDOZA, FRANCISCO, *La religión prehispánica de los purépechas*, Linotipográfica "Omega", Morelia, 1986.
- ICHON, ALAIN, *La religion des Totonagues de la Sierra*, Etudes et documents de l'Institut d'Ethnologie, París, CNRS-París VII, 1969.
- , *La religión de los totonacos de la Sierra*, José Arenas (trad.), México, INI, 1973.
- JACINTO ZAVALA, AGUSTÍN, *Mitología y modernización*, Morelia, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, 1988.
- KAPLAN N., LUCILLE, "Tonal and nagual in the costal Oaxaca, México", *Journal of American Folklore*, vol. LXIX, núm. 274, American Folklore Society, Philadelphie, 1956, 363-368.
- KIRCHHOFF, PAUL, "Mesoamérica: sus límites geográficos, composición, étnica y caracteres culturales", en *Acta Americana*, Revista de la Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía, Los Ángeles-México, vol. I, núm. 1 1943, 92-107.
- , "Mesoamérica: sus límites geográficos, composición, étnica y caracteres culturales", en *Suplemento de Tlatoani*, Sociedad de Alumnos de la ENAH, México, 1960.
- LA FARGE, OLIVIER, *Santa Eulalia. The religion of a Cuchumatán indian town*, Chicago, The University of Chicago Press, 1947.
- LEÓN, NICOLÁS, *Los tarascos. Notas históricas, étnicas y antropológicas*, 3ra parte, México, Imprenta del Museo Nacional, 1906.
- LIPP, FRANK J., *The Mixe of Oaxaca. Religion, ritual and healing*, Austin, University of Texas Press, 1991.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO, "El fundamento mágico-religioso del poder", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 12, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1976, 197-240.
- , *Tarascos y mexicas*, México, FCE-SEP, 1981.
- , *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, IIA, UNAM, 1996.
- , "El núcleo duro de la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Broda y Báez, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Biblioteca Mexicana, FCE, 2001, 47-65.
- MADSEN, WILLIAM, *The Virgins Children. Life in an Aztec village today*, Westport, Greenwood Press Publishers, 1960.
- MALDONADO GALLARDO, ALEJO, "Tradiciones, mitos y leyendas de los va-

- lles del Balsas" en *La Tierra Caliente de Michoacán*, José Eduardo Zárate Hernández (coord.), Zamora, Gobierno del Estado de Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2001, 441-482.
- MÁRQUEZ, Pedro, *¿Tarascos o P'urhépecha? Voces antiguas y nuevas discusiones en torno al gentilicio michoacano*, Morelia, IIH Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, Universidad Indígena intercultural de Michoacán, Grupo Kw'anískuyarhani de Estudios del Pueblo Purépecha, Fondo Editorial Morevallado, 2007.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto, "Le nahualli-tlahuipuchtli dans le monde nahuatl", en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. xcii-1, núm. 2, París, Société des Américanistes de Paris, 2006a, 111-136.
- , "Sobre la función social del buen nahualli", en *Revista Española de Antropología Americana* vol. xxxvi, núm. 2, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2006b, 29-63.
- , "Nahualli, imagen y representación", en *Dimensión Antropológica*, vol. xxxviii, INAH-SEP, México, 2006c, 7-48.
- , "Sobre el origen y significado del término nahualli", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 37, IIH, UNAM, 2006d, 95-106.
- , *El nahualismo*, México, IIA-IIIH, UNAM, en prensa a.
- , "Dioses propios y ajenos: deidades patronas y realza sagrada entre los purépechas del siglo xvi", en *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 39-1, Universidad Complutense de Madrid, en prensa b.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto y Ramón VIÑAS VALLVERDU, "Palabras e imágenes de la vieja serpiente cornuda: una mirada desde Mesoamérica", en *Arqueología* 36, México, INAH, 2007, 135-159.
- MATEO GILBERTO, Jerónimo (ed.), *Página purhépecha*, <http://www.geocities.com/paginapurepecha>, 2002.
- MILLÁN, Saúl, "Unidad y diversidad etnográfica en Mesoamérica: una polémica abierta", en *Diario de Campo*, núm. 92, INAH, México, 2007a.
- , "Y continúa la polémica... Unidad y diversidad en Mesoamérica", en *Diario de Campo*, núm. 94, México, INAH, 2007b.
- MOLINA, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, mexicana y castellana*, Miguel León-Portilla (ed.), México, 2000.
- MOTTE-FLOREAC, Elisabeth, "Santos, humores y tiempo: El clima y la salud

- entre los purhépecha de la Sierra Tarasca (Michoacán, México)", en Marina Goloubinoff, Esther Katz y Annamaria Lammel (eds.), *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, 2 vols., Biblioteca Abya-yala, Quito, 1997.
- MÜNCH, Guido, *Etnología del Istmo veracruzano*, México, IIA, UNAM, 1994.
- NÚÑEZ ENRÍQUEZ, Luis Fernando y Roberto MARTÍNEZ GONZÁLEZ, "Prácticas funerarias mexicas y purépechas: el problema de la confrontación entre datos etnohistóricos y arqueológicos", por publicarse en *Ancient Mesoamérica*, Massachussets, Cambridge University Press, en prensa.
- NÚÑEZ DE LA VEGA, Francisco, *Constituciones diosecianas del obispado de Chiapa*, María del Carmen León Cazares y Mario Humberto Ruz (eds.), México, IIF, CEM, UNAM, 1988.
- NUÑO GUTIÉRREZ, María Rosa, "La relación naturaleza-cultura en una comunidad purépecha a través de sus expresiones orales", en Luisa Paré y Martha Judith Sánchez (coords.), *El ropaje de la tierra: naturaleza y cultura en cinco zonas rurales*, México, Plaza y Valdés, UNAM, 1996, 29-63.
- Popol Vuh. Las Antiguas Historias del Quiché*, Munro Edmonson (trad.), New Orleans, Middle American Research Institute, Tulane University, 1971.
- POLLARD PERLSTEIN, Helen, *Tariacuri's legacy: the prehispanic tarascan state*, Norman, University of Oklahoma Press, 1993.
- PREUSS, Konrad, *Fiesta, literatura y magia en Nayarit, ensayos sobre coras huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss*, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comp.), INI-CEMCA, México, 1998.
- Procesos de indios idólatras y hechiceros*, México, Publicaciones del AGN, Estados Unidos Mexicanos, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1912.
- RAMÍREZ, Francisco, "Relación sobre la residencia de Michoacán [Pazcuaro]", en *Relación de Michoacán*, Francisco Miranda (ed.), Morelia, Fimax Publicistas, 1980.
- REA, Alonso de la, *Crónica de la orden de N. seráfico P. S. Francisco, Provincia de S. Pedro y S. Pablo de Mechoacan en la Nueva España*, Patricia Escandón (ed.), El Colegio de Michoacán, Zamora, 1996.
- Relación de Michoacán*, véase Alcalá

- Relaciones geográficas del siglo XVI. Michoacán*, René Acuña (ed.), México, IIA, UNAM, 1987.
- REYNOSO, Diego de, *Vocabulario de lengua Mame*, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1916.
- ROSKAMP, Hans, *La historiografía indígena de Michoacán: el Lienzo de Jucutacato y los Títulos de Carapan*, Leiden, Research School CNWS, 1998.
- , “Historia, mito y legitimación: el Lienzo de Jicalán”, en José Eduardo Zárate Hernández (coord.), *La Tierra Caliente de Michoacán*, Zamora, Gobierno del Estado de Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2001, 119-151.
- , “Heráldica novohispana del siglo XVI: un escudo de armas de Tzintzuntzan Michoacán”, en Herón Pérez Martínez y Bárbara Skinfill Nogal (eds.), *Esplendor y ocaso de la cultura simbólica*, Zamora, El Colegio de Michoacán, CONACYT, 2002, 227-268.
- , “Los Títulos Primordiales de Carapan: legitimación e historiografía en una comunidad indígena de Michoacán” en Carlos Paredes y Marta Terán (coords.), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, CIESAS, INAH, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2003, 305-360.
- ROSKAMP, Hans y Guadalupe CÉSAR VILLA, “Iconografía de un pleito: el Lienzo de Aranza y la conflictividad política en la sierra tarasca, siglo XVII”, en Carlos Paredes y Marta Terán (coords.), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*, El Colegio de Michoacán, CIESAS, INAH, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2003, 217-240.
- ROSKAMP, Hans y Benjamín LUCAS, “Uacús Thicátame y la fundación de Carapan: nuevo documento en lengua purépecha” en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 82, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000, 157-176.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, *Treatise on the heathen superstitions and customs that today live among the Indians native to this New Spain*, Richard Andrews y Ross Hassing (trads.), *The civilization of American Indian Series*, vol. CLXIV, Norman-Londres, University of Oklahoma Press, 1984.
- RUZ MARIO, Humberto, “Aproximación a la cosmología tojolabal”, en Lorenzo Ochoa y Thomas A. Lee Jr. (eds.), *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas (Homenaje a Frans Blom)*, México, UNAM, Brigham Young University, 1983.

- SAHAGÚN, Bernardino de, "Paralipómenos de Sahagún", edición facsimilar de Del Paso y Troncoso, t. VI, cuaderno 2:127, Ángel María Garibay (trad.), en *Tlallocan A journal of source materials on the native cultures of Mexico*, vol. II, núm. 2-3, "La Casa de Tlaloc", México, 1946-1947, 164-174; 135-254.
- , *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, Arthur J.O. Anderson, Charles E. Dibble (trads.), Monographs of the School of American Research, Santa Fe, New Mexico, 1950-1963.
- , *Veinte Himnos Sacros de los Nahuas*, compilados por fray Bernardino de Sahagún, Ángel Ma Garibay (ed.), México, Seminario de Cultura Náhuatl, UNAM, 1958.
- , *Augurios y abusiones*, Alfredo López-Austin (ed.), México, IIN, UNAM, 1969.
- , *Primeros memoriales de Tepeapulco*, Thelma Sullivan (trad.), Norman, The University of Oklahoma press, 1997.
- SALDÍVAR PÉREZ, Salvador, "Tzintzuntzan: tradiciones y leyendas de mi pueblo" en Aída Castilleja González y Víctor Valencia Valera (coords.), *El Lago de Pátzcuaro: su gente, su historia y sus fiestas*, 1993, 155-179.
- SELER, Eduard, *Collected works in mesoamerican linguistics and archaeologie*, 5 vol., Charles P. Bowditch (trad.), Massachusetts, Tozzer Library, Peabody Museum Harvard University, 1990.
- , "Los antiguos habitantes de Michuacan" en Alcalá 2000, 147-233.
- SERNA, Jacinto de la, "Manual de Ministros de Indios para el Conocimiento de sus Idolatrías y Extirpación de ellas", en Francisco del Paso y Troncoso (ed.), *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, vol. I, Mexico, Ed. Fuente Cultural, 1953, 47-368.
- SIERRA CARRILLO, Dora, "La muerte entre los tarascos" en *Arqueología mexicana*, vol. X, núm. 58, México, INAH-Ed. Raíces, 2002, 62-69.
- SIGNORINI, Italo y Alessandro LUPO, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1989.
- The book of Chilam Balam of Chumayel. Heaven born Merida and its destiny*, Munro S. Edmonson (trad.), Austin, University of Texas Press, 1986.
- THOMPSON, John Eric S., "Los señores de la noche en la documentación



- náhuatl y maya”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 13, México, IIF, UNAM, 1978, 15-22.
- Título de Totonicapán, Robert M. Carmak y James L. Mondlonch (eds.), México, IIF-CEM, UNAM, 1983.
- TORQUEMADA, Juan, *Monarquía Indiana*, 3 vols., Garcí Carballido y Andrés González de Zúñiga (eds.), México, Ed. Chávez Hayhoe, 1943-1944.
- TRANFO, Luigi, “Tono y nagual”, en Italo Signorini (coord.), *Los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca, México*, INI-SEP, 1979, 177-213.
- URBANO, Alonso, *Arte breve de la lengua otomi y vocabulario trilingüe español-nahuatl-otomi*, René Acuña (ed.), México, IIF, UNAM, 1990.
- VECSEY, Christopher, *Traditional Ojibwa religion and its historical changes*, Filadelfia, The American Philosophical Society, 1983.
- VELÁSQUEZ GALLARDO, Pablo, *Diccionario de lengua phorhepecha*, México, FCE, 1978.
- , *La hechicería en Charapán, Michoacán*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2000.
- VILLA ROJAS, Alfonso, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, INI, 1978.
- WONDERLY L., William, “Textos en Zoque sobre el concepto de nagual”, en *Tlalocan A journal of source materials on the native cultures of Mexico*, vol. II, México, “La Casa de Tlaloc”, 1946, 97-105.
- ZANTWIJK, Van Ram, *Servants of the saints. The social and cultural identity of a Tarascan community in Mexico*, Paises Bajos, Van Gorcum et Compagnie, 1967.

FECHA DE RECEPCIÓN DEL ARTÍCULO: 8 de abril de 2008

FECHA DE ACEPTACIÓN Y RECEPCIÓN DE LA VERSIÓN FINAL: 28 de octubre de 2008