



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Programa de Posgrado en Letras
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filológicas

LA JÍCARA Y LA SIRENA: materiales orales, ritualidad e iconografía en torno al lago-mujer Zirahuén

T E S I S

Que para optar por el grado de
Doctor en Letras

Presenta

Berenice Araceli Granados Vázquez



C O M I T É T U T O R A L

Tutor principal: Dr. Enrique Alberto Flores Esquivel

Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

Dra. María Ana Beatriz Masera Cerutti

Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales, UNAM

Dr. Patrick Johansson Keraudren

Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

Dr. Alfredo Federico López Austin

Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

Dr. Jacques Galinier

Centro Nacional para la Investigación Científica

Ciudad Universitaria, agosto de 2016.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Agradecimientos

Agradezco a todos aquellos que participaron en la realización de esta tesis, particularmente a mi amoroso Santiago por ser partícipe y cómplice de este trabajo, además de revisor y corrector de estilo.

Gracias a Enrique y a Mariana por ser mis guías, maestros y colegas.

A Margit, Alfredo, Patrick y Jacques, porque siempre terminan inspirándome con su sencillez y sabiduría.

A Ken por mostrarme que la academia puede darte grandes satisfacciones, gracias por darme la oportunidad de crecer.

A mi mamá, Araceli, por acompañarme en ese viaje a la Huasteca veracruzana para buscar a la sirena, gracias por alentarme y ayudarme a dejar el miedo atrás.

A mi papá, Baltazar, por enseñarme a trabajar y mostrarme que esto es lo que habla por ti. A mis hermanos Danisver, Dante y Geraldine. A Daniela y Yenifer. A José María y Emiliano. A mis abues hermosas, María de la Luz y Andrea.

A mis amigos Cecilia, Antón, Anastasia, Sue e Ismael.

A mis alumnos Adela, Gigí, Yotzin, Lucía, Itzi, Yunuén, Alejandro, Abraham, Quetzal y Andrés.

A Angélica y Juan.

A mi casa, la Universidad Nacional Autónoma de México y a la Dirección General del Personal Académico a través de su Programa de Apoyo a la Superación del Personal Académico.

A mi musa, la sirena, en sus distintas formas: agua, laguna, jícara y mujer.

Estudio

Índice de contenidos

<i>Prefacio</i>	1
Trazar los caminos: introducción	
1. <i>Teoría</i>	
1. <i>Artes Verbales</i>	9
2. <i>Cosmovisión mesoamericana</i>	14
2. <i>Práctica</i>	
1. <i>Diálogos de campo</i>	19
<i>Planificación de la salida de campo</i>	
<i>Gestión de los materiales orales</i>	
<i>Documentación de materiales orales</i>	
2. <i>Procesamiento</i>	27
<i>Almacenamiento</i>	
<i>Transcripción</i>	
3. <i>Montajes interpretativos</i>	34
<i>Corpus</i>	
<i>Estudio</i>	
<i>Calendario agrofestivo</i>	
<i>Cortometraje</i>	

I. Zirahuén: el lago y el pueblo

1. Lago que humea	45
2. Pueblo de pescadores	53
<i>Organización espacial</i>	
<i>Organización social</i>	
<i>Vivienda</i>	
<i>Educación</i>	
<i>Salud</i>	
<i>Actividades económicas</i>	
<i>Vida ritual</i>	
<i>Vida cotidiana</i>	

II. Las huellas del tiempo

1. Época prehispánica	77
2. Época virreinal	88
<i>La conquista de Occidente y la muerte del irecha</i>	
<i>Evangelización</i>	
<i>Asentamientos</i>	
3. Las huellas en Zirahuén	105
4. Recapitulando	113

III. El lago-mujer: narración de los desdoblamientos

1. Eréndira y Tanganzuán	124
2. El origen	127
3. El lago-mujer	129
4. La jícara y la sirena	132
5. Peces	137
6. Aguas que se comunican	138
7. Misterios	141

IV. La muerte y el deseo: diosas de tierra y agua	
1. Rostros de la tierra	152
2. Madres que paren con dificultad	162
3. Diosas de la carnalidad	171
4. La mitad del cosmos: la jícara	177
5. El complejo “agua-mujer”	189
V. Geografía de lo sagrado	
1. Lugares delicados	195
2. “Siempre jamás verdura y verano”	199
3. Los veneros del inframundo	213
4. Deidades geográficas	220
5. Eternos enamorados	236
6. Los caminos del dueño	244
VI. Fiestas de agua	
1. El tiempo son dioses	257
2. Calendárica mesoamericana	258
3. Calendárica ritual en Zirahuén	279
4. Fiestas de agua: rasgos comunes entre el pasado y el presente	311
Conclusiones	323
Fuentes de consulta	329
Índice de imágenes	343

Prefacio

Este trabajo de investigación es una propuesta teórica y metodológica para documentar, procesar, almacenar, ordenar y estudiar materiales orales circunscritos a un contexto cultural específico. Se trata de un modelo de interpretación de un complejo cultural visible a través de actos comunicativos que suceden en distintos eventos performáticos, tales como entrevistas, charlas, fiestas rituales, juegos infantiles, actividades recreativas y económicas, etc.

Este estudio de caso se desarrolla en el centro-norte del estado de Michoacán, en el pueblo de Zirahuén, donde abundan los relatos sobre el lago y sus encantos: la jícara y la sirena. La situación geográfica del pueblo lo vincula con su cuerpo de agua de una forma particular: los pobladores se alimentan, obtienen agua, trabajan, llevan a cabo actividades cotidianas y rituales y, a veces, hasta mueren en su lago. En los distintos materiales orales revisados durante esta investigación el lago no solamente es un elemento de la geografía, sino también una entidad viva con múltiples facetas, una mujer que tiene voluntad e incide en los distintos eventos de la comunidad. El complejo cultural lago-mujer, recreado a partir de las características geológicas del cuerpo de agua, pone de manifiesto una relación mediada por la visión de mundo de los ribereños.

La caracterización cultural de este complejo tuvo origen y se fijó durante un pasado remoto (en algún momento de la época prehispánica), pues aún podemos observar en los materiales orales algunos atisbos y formas características de las diosas acuático-terrestres y de los paisajes numinosos descritos en las fuentes coloniales como parte de la religión de los pueblos dominados: Xaratanga, Cueravahperi, Parhaquahpeni, Chalchiuhtlicue, Tlazoltéotl, Xochiquetzal, Acpaxapo, etc. En la época virreinal sus atributos se

reformularon en gran medida debido al intenso proceso evangelizador. A pesar del traslape de conceptos y elaboraciones culturales, a la luz de la calendárica ritual mesoamericana podemos ver cómo la adopción de los zirahuenses de ciertas fechas festivas del calendario ritual católico mantiene sustratos rituales primigenios que asoman en las ejecuciones performáticas. De esta manera el complejo lago-mujer es dinámico, cambia de forma constantemente adaptándose a los procesos emergentes del pueblo como sujeto histórico. Parto de la idea fundamental de que los materiales orales tienen como telón de fondo una función social que, mientras esté vigente, permite su creación y recreación en un sitio: si abundan los relatos sobre el lago-mujer entre los zirahuenses es porque la gente lo concibe como parte fundamental de su territorio, así interactúa con él, se lo apropia, se deja cobijar por él y establece sistemas de cohesión.

El modelo de interpretación propuesto en este trabajo echó mano de herramientas no sólo literarias para construir un abordaje integral, que pudiera dar luz sobre el significado del lago en la vida de los zirahuenses a partir de los materiales orales generados por ellos mismos. Como dice Clifford Geertz:

La fuerza de nuestras interpretaciones no puede estribar, como tan a menudo se acostumbra hacerlo ahora, en la tenacidad con que las interpretaciones se articulan firmemente o en la seguridad con que se las expone [...]. Una buena interpretación de cualquier cosa –de un poema, de una persona, de una historia, de un ritual, de una institución, de una sociedad– nos lleva a la médula misma de lo que es la interpretación. Cuando esta no lo hace así, sino que nos conduce a cualquier otra parte, –por ejemplo a admirar la elegancia de su redacción, la agudeza de su autor, o las bellazas del orden euclidiano– dicha interpretación podrá tener sus encantos, pero nada tiene que ver con la tarea que debía realizar: desentrañar el significado (Geertz, 2007: 30).

Esta investigación está propuesta desde la literatura no solo porque los materiales orales documentados, procesados, almacenados, editados y estudiados son parte de un corpus que ha venido trabajándose tradicionalmente desde esta disciplina, sino porque detrás de esta serie de manifestaciones culturales estudiadas aquí, sean formas discursivas, materiales o somáticas, podemos visualizar una poética particular que les da sentido y cohesión: el agua como una entidad terrible. Así también, tiene como base una propuesta teórico-metodológica que surgió desde los estudios literarios, pero que ha sido retomada y reforzada mediante los estudios antropológicos: las artes verbales. El resultado puede parecer al estudio de la literatura muy antropológico; o bien puede resultar al estudio

de la antropología muy literario, y ambos tendrán razón, porque en este terreno me adhiero a lo dicho por Richard Bauman: “Mi interés ha sido ir más allá de una concepción de la literatura oral como una materia superorgánica incorpórea y considerarla contextual y etnográficamente, para descubrir los factores individuales, sociales y culturales que le dan forma y significado en el flujo de la vida social” (Bauman, 1992: 2).

Para lograr el objetivo de este abordaje he tenido que recurrir a una serie de propuestas teóricas y herramientas interdisciplinarias diversas, particularmente la propuesta de los análisis de cosmovisión mesoamericana: tomé lo que creí necesario para construir un modelo que respondiera a las necesidades del material. De esta manera utilicé fuentes muy diversas: orales, iconográficas y documentales, históricas y etnográficas, literarias y sociológicas, etc.

Este trabajo no se presenta como un aparato teórico a ultranza, sino como un documento que integra al discurso analítico la experiencia en trabajo de campo y la escucha activa. Es un trabajo en el que los materiales hablan a veces sin ser traducidos por medio de un aparato crítico. De él derivan cuatro formas distintas en las que se presenta la información, que yo llamo “montajes interpretativos”, y todos involucran una labor teórica y metodológica concienzuda: un corpus de materiales orales, un estudio, un cortometraje y un calendario agrofestivo. Es también una obra creativa que surge de un interés personal: mi fascinación por el agua.

En algunos trabajos previos he dedicado algunas líneas a la reflexión sobre qué es lo que nos lleva a hacer determinada investigación, aquí nuevamente insisto en la importancia de autorreconocerse en el quehacer propio. Ser consciente de los gustos personales, los límites, las obsesiones, los miedos y debilidades nos lleva a producir obras de dimensiones acordes con nuestros intereses, sin pretender que nuestros abordajes sean totales e infalibles, sino siempre interpretaciones filtradas por lo que somos. Elegí este tema porque me alimenta intelectual y psíquicamente. Tomo como base para interpretar y analizar los materiales orales las estructuras y normas propias de los contextos en los que se producen. El límite de esta investigación, así como los caminos que recorre están marcados por lo que yo soy y por mis convicciones ideológicas: el trabajo de campo y el de escritorio no son más que formas de generar relaciones interpersonales y de construir una historia común.

La teoría existe en la realidad misma del campo,
no en el gabinete del investigador,
ni tampoco en los pasillos de la universidad.
Tenemos que aceptar que se encuentra,
como me sucedió en esta aventura profesional,
en un lugar donde no se esperaba,
en contra de las posiciones formuladas
antes de emprender el trabajo de campo.

Jacques Galinier

Trazar los caminos: introducción

Teoría

1. Artes verbales

El ser humano es una especie nombradora por excelencia, vive para nombrarlo todo, porque la ejecución del acto es en sí una forma de conocer lo desconocido, dominar lo indómito y ordenar el caos aparente que es la realidad. El acto de nombrar se ejecuta en la palabra contada, cantada, salmodiada, breves historias que cargan explícita o implícitamente el por qué, el cómo, el cuándo y el dónde pueblan los espacios y los tiempos. El mundo deshabitado, por medio del lenguaje y otros sistemas simbólicos, se convierte en un espacio habitable. Como John. D. Niles indica, estas historias son la base de la cultura misma, son, pues, una forma de mitopoiesis: narrar y hacer. Lo que el mismo Niles describe en su *Homo Narrans* como el poder cosmoplástico de la palabra:

Homo narrans: that hominid who not only has succeeded in negotiating the world of nature, finding enough food and shelter to survive, but also has learned to inhabit mental worlds that pertain to times that are not present and places that are the stuff of dreams. It is through such symbolic mental activities that people have gained the ability to create themselves as human beings and thereby transform the world of nature into shapes not known before (Niles, 1999: 3).

El nombrar y las historias asociadas se vuelven indispensables para la construcción del mundo como lo conocemos. Los materiales orales producidos en circuitos de comunicación dan sentido y coherencia a la vida del ser humano. En la palabra el paisaje adquiere las características culturales con las que lo construye un grupo social. La mayoría de las culturas dotan al paisaje de elementos propios: lo humanizan. Los fines de este proceso pueden analizarse desde perspectivas sociales, económicas, culturales, pero hay algo que resulta innegable: estos mecanismos son formas de dominio y apropiación del espacio, de gestión y administración de los recursos naturales, de creación de vínculos. El paisaje, el espacio narrado y sus narradores se constituyen entonces en una unidad, un territorio o sistema en el que convergen la sociedad y el medio que habita.

He elegido dos propuestas teórico-metodológicas como guía para mi quehacer, las artes verbales y la cosmovisión mesoamericana. La primera propuesta atiende las distintas manifestaciones culturales asociadas al lenguaje y ejecutadas en una performance, como

procesos comunicativos de interacción social; mientras que la segunda intenta desentrañar el significado de las manifestaciones culturales a partir de la visión de mundo de los distintos pueblos y su relación con el pasado, particularmente el prehispánico, construido y consolidado (en contraste con el pasado virreinal de un decurso histórico mucho más corto) durante más de 2500 años, desde el Preclásico mesoamericano.

El concepto de artes verbales fue introducido en los estudios sobre folclor por el antropólogo William Bascom. En un artículo publicado en los años cincuenta en *The Journal of American Folklore*, Bascom utiliza el concepto de artes verbales para referirse a formas específicas del lenguaje tales como cuentos, leyendas, mitos, proverbios, adivinanzas y las diferencia de otras formas discursivas como costumbres, creencias y rituales, ambas abordadas en este campo de estudio. El término resultaba útil porque salvaba algunos obstáculos que presentaban otros términos que se usaban para referirse a los mismos materiales tales como literatura no escrita, literatura popular, literatura folk, literatura primitiva y literatura oral.¹ Además, según Bascom, el término artes verbales enfatiza el carácter excepcional de estos materiales y su función poética, diferenciándolos del habla cotidiana y de sus funciones básicas referenciales.

A la par del planteamiento de Bascom, las artes verbales y, en general, el tipo de materiales a los que nos referimos en este trabajo han sido abordados desde distintas perspectivas y escuelas teóricas disciplinarias, como lo son la escuela histórico geográfica,² la filología y mitología comparatista de Dumézil, el psicoanálisis representado por los estudios de Jung y Joseph Campbell, el funcionalismo dominante en la antropología británica de Wilson, Wolff y Zolberg, las perspectivas marxistas de Bottomore, Gramsci, Bordieu, el estructuralismo de Propp y los formalistas rusos y el estructuralismo de Lévi

¹ The terms "unwritten literature," "popular literature," "folk literature," "primitive literature," and "oral literature" emphasize the relations of these forms to literature, but all are premised upon the irreconcilable contradiction that literature is based upon letters and writing, whereas folklore is not. Unwritten literature at least states this contradiction in unmistakable opposition. Popular literature suggests a parallel to popular music as opposed to classical music, whereas the parallel is more accurately to unwritten music. Folk literature, which has folklore itself as a precedent, seems the least objectionable of these paradoxical terms, but there is still a considerable disagreement about the meaning of the term "folk," which has not been resolved by the considerable body of recent literature deriving from Redfield's use of the term. Oral literature, unfortunately, has associations with dental hygiene on the one hand and with Freudianism on the other. Oral art has these same connotations, but at least avoids the inconsistency of "unwritten literature." (1968: 246).

² "The method consisted in assembling as complete a list of versions as possible, in dividing the story into a series of episodes, in minutely comparing each episode's variations as found in the whole body of texts to establish a prototypic original, and in deducing from this comparisons the story's wanderings" (Finnegan, 2013: 30).

Strauss, el postestructuralismo de Eagleton, las corrientes etnopoéticas propuestas por Tedlock, Hymes y Rothemberg, entre otros.

En los años setenta, Richard Bauman retomó el término y lo equiparó al de performance. En su obra *Verbal Art as Performance* plantea que la performance y en sí las artes verbales son un modo de hablar que crea marcos de interpretación en los que los mensajes son entendidos y decodificados por los miembros de una comunidad, quienes poseen los referentes culturales para hacerlo. Así, las artes verbales como un conocimiento cultural transmitido por vía oral, deben ser estudiadas a partir de su performance, de su ejecución y transmisión en actos comunicativos.

Fundamentally, performance as a mode of spoken verbal communication consists in the assumption of responsibility to an audience for display of communicative competence. This competence rests on the knowledge and ability to speak in socially appropriate ways. Performance involves on the part of the performer an assumption of accountability to an audience for the way in which communication is carried out, above and beyond its referential content (Bauman, 1984: 11).

Todo marco interpretativo en el que se desarrollan estas formas de habla está constituido por convenciones culturales que pertenecen al campo de la metacomunicación. Según Bauman, estas convenciones se formulan apelando a la función poética del lenguaje, pues se trata de códigos especiales, desviaciones del código usual de comunicación, constituidos por lenguajes figurativos, fórmulas especiales, apelaciones a la tradición, etcétera. Sin embargo esos códigos siempre estarán acotados a su performance, es decir tanto al momento de su ejecución como al contexto histórico-cultural que los posibilita. Siguiendo a Zumthor:

La performance es la acción compleja por la que un mensaje poético es simultáneamente transmitido y percibido aquí y ahora. Locutor, destinatario(s), circunstancias (que el texto por otro lado, con la ayuda de medios lingüísticos, los represente o no) se encuentran concretamente confrontados, indiscutibles. En la performance coinciden los dos ejes de la comunicación social: el que une el locutor al autor y aquel por el que se unen situación y tradición. A ese nivel actúa plenamente la función del lenguaje que Malinowski llamó “fática”: juego de aproximación y de llamada, de provocación del Otro, de petición, indiferente en sí, a la producción de un sentido (Zumthor, 1991: 33).

John D. Niles considera que la performance de “poesía” o de “narrativa” constituyen ocasiones no sólo para el despliegue de habilidades artísticas y para la expresión de sentimientos, sino que también tienen una función pragmática en la vida y en las relaciones humanas: constituyen una práctica que afecta y determina la manera en la que las personas piensan y actúan.

Los géneros orales están íntimamente asociados a la performance, según Bauman, es el contexto de realización y su objetivo los que modelan la forma estética y el contenido de cada discurso. Su repetición histórica puede ser vista como un deber cultural donde los miembros de una comunidad mantienen una organización dada. El discurso conversacional es la matriz y fuente de estos géneros (cf. Niles, 1999: 66). Abordar los materiales orales desde la perspectiva de las artes verbales implica considerar una característica que los hace indisociables de su contexto de producción: estos materiales poseen siempre una función social práctica. Ruth Finnegan advierte que las funciones de la literatura son teóricamente infinitas, dependiendo de las condiciones exactas de la performance. John D. Niles en su *Homo Narrans* distingue seis funciones: lúdica, sapiencial, normativa, constitutiva, de cohesión social y adaptativa. La realización de una función en su práctica social no implica que otras funciones no puedan realizarse.

Siguiendo estos planteamientos, en México, el Laboratorio Nacional de Materiales Orales (LANMO) con sede en la Escuela Nacional de Estudios Superiores de la UNAM, campus Morelia, coordinado por Santiago Cortés y por mí,³ propone el término *materiales orales* para referirse a todas aquellas producciones de discurso que se generan en actos comunicativos en los que están presentes el emisor y el receptor en un mismo tiempo-espacio. Tienen como soporte la voz, el cuerpo y la memoria.

El movimiento cinésico que acompaña al acto comunicativo es una narración en sí. Siempre existe un relato corporal paralelo y complementario al lingüístico [...]. El cuerpo es un vehículo transmisor tan efectivo como la voz: puede materializar recuerdos, representar momentos, escenas, personas. Narra situaciones particulares, construye personajes. La palabra y el cuerpo en una producción oral son indisociables. Los gestos son una forma de integrar al cuerpo propio la percepción del mundo, pero también una forma de representar al cosmos y hacer que este fluya a través del que habla (Granados, 2012: 320)

³ Es el primer laboratorio nacional con apoyo del CONACyT en el área de las humanidades (www.lanmo.unam.mx). Se fundó en marzo de 2015 como una unidad especializada para el estudio multidisciplinario de los discursos orales y de las manifestaciones asociadas a ellos (sonoridad, memoria, corporalidad, ritualidad, expresiones musicales, etc.).

Estas manifestaciones culturales, –objeto de estudio para entender dinámicas sociales, formas de comunicación, estructuras de pensamiento, conformación de saberes locales, prácticas tradicionales, manifestaciones artísticas, etc.– son de naturaleza efímera y conforman un sistema en movimiento en el que se establecen relaciones y dinámicas complejas. Su significado depende no sólo de las emisiones lingüísticas que se producen, sino de la interacción entre lo verbal, lo no verbal y los factores contextuales en los que sucede la performance.

De esta definición deviene el título del trabajo, pues los materiales orales son la base sobre la que se articulan los distintos montajes interpretativos que aquí presento. Más aún, en ellos encuentro formas poéticas que guardan información precisa, recuerdos verbalizados y resignificados que, a través de una serie de competencias comunicativas, transmiten de manera sintética un sistema de representación social del universo. Así pues, los materiales orales son manifestaciones precisas de una poética cultural. Para los fines de este trabajo entenderemos como poética una estructura abstracta que subyace a las distintas manifestaciones culturales, no sólo discursivas, sino también materiales, somáticas, rituales, musicales, etcétera, en las que se presenta de forma recurrente a través de símbolos y representaciones. La poética está normada por una cosmovisión.

Este planteamiento es una adecuación del concepto de poética trabajado por Todorov. Para este autor, “el objeto de la poética no es la obra literaria misma: lo que ella interroga son las propiedades de ese discurso particular que es el discurso literario. Entonces toda obra solo es considerada como la manifestación de una estructura abstracta mucho más general, de la cual ella es meramente una de las realizaciones posibles” (Todorov, 2004: 31). En este trabajo esas realizaciones posibles pueden ser relatos de tradición oral, rituales, actividades cotidianas, etcétera, que se verifican de forma constante como actos comunicativos. La función social de cada una de estas realizaciones puede variar, pero regularmente funcionan como cohesionadores de la sociedad.

2. Cosmovisión mesoamericana

Para poder interpretar esas realizaciones y su función social en el marco de las artes verbales, es necesario echar mano también de herramientas teóricas sobre la construcción de mundo de los diferentes grupos sociales. Ante la recurrencia de materiales orales sobre el agua como una entidad femenina fue necesario recurrir a herramientas teóricas que pudieran proporcionarnos claridad para poder interpretarlos. La cosmovisión funciona como una especie de limo que permea y define los materiales orales y otras manifestaciones culturales que aquí vamos a abordar.

El concepto de cosmovisión fue acuñado en Alemania. Según el *Diccionario de la Real Academia Española* se trata de un calco de la palabra *Weltanschauung*, de *Welt* ‘mundo’, y *anschauen*, ‘observar’. Fue el filósofo alemán Wilhem Dilthey quien lo utilizó en su libro *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Introducción a las ciencias humanas), para explicar que la experiencia vital tiene como base un conjunto de principios generados en el seno de la cultura o grupo social al que pertenece. El término entonces tuvo gran aceptación y fue adoptado por distintas disciplinas sociales.

El concepto visión del mundo, cosmovisión tiene diferentes connotaciones según la lengua en que se enuncie [...]. La mayor elaboración habría de darse en la filosofía alemana de fines del siglo XIX y particularmente en los trabajos de Wilhem Dilthey (1833-1911), situados en la corriente historicista de la que procede la distinción entre ciencias de la naturaleza y del espíritu [...]. Sin embargo, la tradición teórica que resulta central para nuestro tema es la que funda Émile Durkheim y sus seguidores, agrupados en torno a la revista *L'Année Sociologique* (Medina Hernández, 2001: 73).

Émile Durkheim y Marcel Mauss marcaron la pauta para el estudio etnográfico de manifestaciones asociadas a la cosmovisión. Así también la obra de Marcel Griaule, *Dieu d'eau. Entretien avec Ogotemméli* fue decisiva en el estudio de las cosmovisiones y, según Andrés Medina, gracias a la influencia de su discípulo Robert Redfield, particularmente importante para el estudio de las cosmovisiones mesoamericanas.

El concepto ha tenido seguidores y detractores. Algunos como George M. Foster, por ejemplo, prefieren utilizar el término cosmología, pues consideran que el “concepto cosmovisión es demasiado laxo, poco confiable y nada diferente al de cosmología, establecido ya en la literatura especializada” (Medina Hernández, 2001: 82). Otros se

adhieren a propuestas como la sobrenaturalidad del perspectivismo amerindio de Viveiros de Castro. Aquí no voy a abordar estas discusiones.

Este trabajo toma como base las conceptualizaciones en torno de la cosmovisión mesoamericana porque se centra en el estudio de manifestaciones culturales producidas en un pueblo que, además de que se encuentra en la zona occidental de área cultural, aunque ya no se define como indígena, conserva una raigambre ancestral asociada al lugar donde está asentado y a una memoria que lo vincula con sus ancestros purépecha y con su pasado indígena.

Los trabajos sobre cosmovisión suelen ser de dos tipos, teóricos y metodológicos. Ambos se realizan a partir de estudios de caso concretos en comunidades indígenas. Abordan tres temas principales para desentrañar el funcionamiento de una cosmovisión: configuración del cosmos (configuración del territorio y el paisaje), el cuerpo humano y sus entidades anímicas (incluye enfermedad, sexualidad, vida y muerte) y ritualismo agrícola. Estos temas sirven como lienzo para trazar líneas de trabajo más específicas: el susto, la muina, el empacho o síndromes de filiación cultural, el cerro y la ceiba como *axis mundi*, los niveles del cielo y el inframundo, el nahualismo, los graniceros o tiemperos, las entidades acuáticas, etc.

La cosmovisión ha sido definida de múltiples formas. Cada definición prioriza el objeto de trabajo de quien la propone. De esta manera ha sido definida a partir de la relación humano-medio ambiente⁴ o a partir de una búsqueda ontológica,⁵ entre otras. Para los efectos de este trabajo tomaremos como base la propuesta de Alfredo López Austin, pues considero que es una propuesta integral que aborda distintos aspectos de estudio y una serie de elementos que a veces escapan de otras definiciones, como la construcción de mundo a partir de las sensaciones, las emociones, las percepciones, etcétera.

Para López Austin la cosmovisión es un “hecho histórico de producción de procesos mentales inmerso en decursos de muy larga duración, cuyo objeto es un conjunto sistémico de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de actos mentales, con la que una

⁴ Como ejemplo de este tipo de definición tenemos: “Visión estructurada en la que los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre” (Broda, 1991: 462)

⁵ “La cosmovisión de un pueblo es el conjunto de ideas, concepciones y creencias que un grupo social elabora buscando una respuesta a sus interrogantes en torno a su existencia en el mundo, en torno al universo, a los fenómenos naturales, al funcionamiento de todo organismo viviente” (Fagetti, 1998: 10).

entidad social, en un momento histórico dado, pretende aprehender el universo en forma holística (López Austin, 2013: 19)”.

López Austin explica que define la cosmovisión como un hecho histórico porque se trata de un producto social cuya existencia no está determinada a que sea reconocida o no por el grupo que la reproduce, es decir, que no importa que el grupo social sujeto a ella sea consciente o no de la misma. Este producto social deviene en la generación de procesos mentales tales como percepción, sensación, emoción, sentimientos, imaginación, memoria, creatividad, inteligencia, así como sus realizaciones a través de la generación de ideas, pensamientos, creencias, etcétera. La cosmovisión se formula poco a poco a lo largo del tiempo. Aunque es flexible y dinámica, porque incorpora elementos que pertenecen a distintos ritmos de la historia, posee una configuración muy antigua, un núcleo duro que se alimenta paulatinamente también de nuevos elementos presentes en la periferia. El fenómeno de interés de este hecho histórico es el conjunto de elementos relacionados entre sí, en los que hay una interdependencia dada en una coherencia relativa y no absoluta. Es relativa porque el orden lógico y consecuente puede cambiar debido a que se trata de un proceso, como vimos líneas arriba, dinámico, que admite cambios y transformaciones.

Ese conjunto sistémico se conforma por una estructura codificada en actos mentales creados, adoptados y reproducidos por un grupo social, aunque son experimentados de manera personal. La red o estructura codificada está en permanente construcción, pero se rige por normas o condiciones definidas, más o menos estables.

Son los grupos sociales o entidades sociales –como las llama López Austin– los que pretenden aprehender, percibir, entender, interpretar, modelar la totalidad del universo. La cosmovisión es un producto construido socialmente, presenta niveles de reproducción que abarcan desde lo individual hasta lo colectivo, pasando por lo familiar, lo barrial, lo comunitario, etc. “esto hace que exista una pluralidad de subsistemas de distintas dimensiones, ya incluidos unos en otros, ya intersectados” (López Austin, 2013: 20). El conjunto sistémico corresponde siempre a un momento histórico específico que determinará su aprehensión.

El carácter histórico del conjunto implica su modificación, debida a la constante adquisición y pérdida de sus componentes. Es un diálogo que, como todo proceso de intersubjetividad, está en movimiento histórico, transformándose en la realidad cotidiana.

Como se afirmó, la transformación tiene ritmos diferentes y el cambio de los estratos más externos atenúa el efecto del devenir en los más profundos (López Austin, 2013: 20).

Podemos hablar entonces de una normativa que rige los distintos tipos de manifestaciones culturales de los pueblos mesoamericanos, de una estructura invisible que les da coherencia y de la que derivan formas poéticas, hilos invisibles que estructuran el quehacer material e inmaterial del hombre. Estas normas, lineamientos o principios dotan a la cosmovisión de estabilidad y posibilitan su permanencia, a pesar de su naturaleza dinámica; aparecen como recurrencias en manifestaciones concretas de la cultura.

López Austin identifica una serie de principios que rigen la cosmovisión mesoamericana:

1. La tradición mesoamericana se caracteriza por un alto grado de coherencia, que se hace presente en todos los actos y que termina por difuminar límites: “entre lo humano y lo no humano; moralmente, los existentes entre el arbitrio y la involuntariedad de la conducta; en la vida cotidiana, los de la ética y la salud, los que puedan estimarse entre la religión y el derecho, o los pertenecientes a la obligación laboral y al deber sagrado” (López Austin, 2013: 6).

2. El universo está compuesto por dos unidades espacio-temporales diferentes, el ecúmeno –el mundo de las criaturas– y el anécumeno –al que pertenecen los dioses–; y por dos clases de sustancias, lo numinoso y lo mundano.

3. El universo está estructurado geométricamente, conformado por cuatro rumbos u orientaciones que definen la vida mítica y ritual de los pueblos: “La simetría y el orden de los números sagrados son estrictas bases organizativas, aun para los dioses [...]; los colores son símbolos ubicuos de la geometría, etcétera. La estructura se vuelve obsesiva en las expresiones humanas” (López Austin, 2013: 7).

4. Esa estructura del cosmos se reproduce en sucesivas proyecciones, y está sujeta a una organización isonómica e isofórmica (mismas formas, mismas reglas).

5. Los dioses, las fuerzas y las criaturas tienen dos calidades opuestas y complementarias: lo masculino y lo femenino con ámbitos de significación que privan sobre todo.

6. Las formas de existencia “y naturaleza de las criaturas en el tiempo-espacio mundano son el producto de los procesos causales pertenecientes al tiempo-espacio divino, en particular los de su fase mítica” (López Austin, 2013: 8).

Para poder desentrañar el sentido de los distintos materiales orales es necesario, primero, entenderlos como formas de realización de la cosmovisión y, segundo, complementarlos con el estudio de otro tipo de manifestaciones culturales similares y que sean comparables, como aquellos materiales prehispánicos y coloniales cristalizados en textos, información arqueológica, observación de rituales, comparación con materiales etnográficos provenientes de otras comunidades, etcétera. De esta manera, las dudas sobre una cosmovisión pueden aclararse.

La cosmovisión tiene dos tipos de manifestaciones culturales que nos permiten apreciarla con mayor claridad y que pueden ofrecer pistas para entender otras realizaciones: el mito y el ritual. Los materiales orales recopilados para este trabajo en Zirahuén son relatos fragmentarios, algunos son verdaderos relatos míticos, otros, en cambio, parecieran ser más cercanos a una serie de anécdotas y testimonios que tienen que ver con el comportamiento del lago, algunos más tratan sobre las fiestas rituales. En este trabajo nos valemos de distintas manifestaciones que presentan una poética particular para explicarnos cómo el lago se construye socialmente como un complejo cultural, así utilizamos materiales del pasado prehispánico y virreinal e información etnográfica.

Práctica

1. Diálogos de campo

Una vez establecidas las líneas teóricas que guían nuestro quehacer, es necesario hacer una revisión de la metodología aplicada. El marco metodológico deriva de los protocolos del LANMO: productos construidos y verificados de forma colectiva a los que este trabajo ofreció retroalimentación. La parte práctica de esta tesis se desarrolló en tres etapas distintas: documentación, procesamiento y análisis.⁶

El título de este apartado, “Diálogos de campo”, deriva de una serie de principios fundamentales que se observaron durante la documentación, y que buscan generar relaciones humanas más equitativas. Estos principios son:

1. Generar relaciones interpersonales con los miembros de la comunidad en un marco de respeto, sinceridad y ética profesional.
2. Dejar claro que se pretende establecer relaciones de persona a persona, intentando dejar de lado cualquier investidura académica.
3. Ser consciente de que el hacer trabajo de campo abre canales de comunicación para conocer la forma de pensar y concebir el mundo de las personas que viven en el sitio donde se hace trabajo de campo. Ese canal de comunicación se sustenta en la escucha activa y la atención.
4. Hacer explícitas ante las autoridades correspondientes y las personas involucradas las razones para realizar trabajo de campo en la comunidad donde se lleve a cabo.
5. Al hacer documentación de materiales orales deberá hacerse también el registro de datos etnográficos, sociológicos y geográficos; y finalmente,
6. Todo producto derivado de la documentación en campo deberá regresar a las personas de las comunidades que participaron en su realización.

Aquí entenderemos por documentación el proceso de gestión y registro de información en trabajo de campo, que lleva a cabo un individuo por cuenta propia o como parte de una institución, ya sea en ámbitos rurales y/o urbanos. La información siempre se

⁶ Este apartado se sustenta en una serie de procesos metodológicos que estoy desarrollando en el Laboratorio Nacional de Materiales Orales.

genera a partir de interacciones humanas en las que el documentador puede tener una participación directa o indirecta.

La documentación de este trabajo tuvo como objetivo general llevar a cabo el registro de un tipo de información específica, materiales orales, mediante su levantamiento audiovisual para almacenarla, procesarla y estudiarla. La documentación de estos materiales también implicó la recopilación de datos contextuales asociados a los mismos, así como el registro de información etnográfica, geográfica y la toma de fotografías.

El proceso de documentación se dividió en tres momentos, uno previo a la salida de campo, la planificación, y dos más en campo, la gestión de los materiales orales y su documentación propiamente dicha.

1.1 Planificación de la salida de campo

Es el momento en el que se realiza un plan detallado para llevar a cabo trabajo de campo en un sitio con el fin de documentar materiales orales. El primer paso consiste en identificar el sitio en el que se pretende hacer trabajo de campo para documentar materiales orales. La identificación depende del fin que se busque al hacer trabajo de campo, a veces este fin es totalmente abierto, como en el caso de los sondeos para identificar materiales orales que circulan en el circuito tradicional de una zona. A veces estas búsquedas son mucho más específicas, como cuando se pretende trabajar con un complejo cultural, un personaje, un género musical, en fin, una realización cultural determinada. Este es el caso del trabajo de campo en Zirahuén, en el que se buscaba un fin específico: relatos sobre la entidad acuática que vivía en el lago. Este fin, sin embargo, se vio rebasado en la práctica.

El segundo paso consiste en hacer una investigación de la factibilidad para realizar trabajo de campo en el sitio elegido, básicamente porque en estos tiempos la violencia y el peligro están a la orden del día y a veces es imposible acceder a algunos sitios, por la delincuencia. Durante esta etapa se hizo una breve búsqueda entre las notas de prensa locales para buscar todo tipo de noticias sobre Zirahuén. En caso de que el sitio reporte peligrosidad, deberá elegirse uno nuevo que sea más seguro para desarrollar trabajo de campo.

Después se hace una visita no oficial al sitio, durante este primer viaje se contacta a las autoridades se les explica de forma muy general qué se hará durante el trabajo de campo y se les entregan tarjetas de presentación con los datos del contacto. Se indaga nuevamente sobre las condiciones de seguridad en el sitio. También se buscan espacios para alojarse, esto con el fin de tener una base para poder trabajar al final de las jornadas. Así también se busca un sitio para comer, con la gente de la comunidad se fija el costo de la alimentación. Se debe tomar nota del nombre de las autoridades y su cargo.

Al regresar de esta primera incursión se fija una fecha para la salida, y se elabora un plan de trabajo para la documentación: el plan incluye tanto el número de participantes como los requerimientos técnicos de la estancia –se eligen las herramientas que se utilizarán, cámaras de video, micrófonos, GPS, cámara fotográfica, etcétera–, actividades como entrevistas, recorridos, grabaciones sueltas y actividades lúdico recreativas para los niños. Durante esta etapa se elaboran cartas de presentación para las autoridades.

La documentación en Zirahuén se llevó a cabo en veinte estancias intermitentes desde enero de 2013 hasta mayo de 2016. Durante estas estancias se utilizaron para documentar 3 cámaras de video, una cámara fotográfica, una grabadora de audio y un GPS. En la documentación de materiales participaron Lluvidareli Rodríguez, en una ocasión, Abraham Montañez Arciga y Francisco Rangel Muñoz en dos ocasiones, y Santiago Cortés y Berenice Granados, la autora de este documento, en todas las estancias.

1.2. Gestión de los materiales orales

a. Presentación con las autoridades civiles y eclesiásticas

Al estar en el sitio elegido nuevamente se lleva a cabo una presentación ante las autoridades civiles de la comunidad, en dicha presentación se muestra el plan de trabajo a realizar en el sitio y el tiempo previsto para realizarlo. A la par de la presentación del plan de trabajo, se describen las actividades lúdico-recreativas a implementar en la comunidad. Durante la reunión se les solicitará un espacio poder realizar las actividades lúdico recreativas.

Se les informa a las autoridades sobre la realización de un recorrido de superficie para reconocer los sitios que la comunidad considere más importantes, y con este fin se les pide que guíen el recorrido o que nombren a alguna persona de la comunidad que pueda

auxiliarnos. Al final, también se les solicita que convoquen a una reunión con los miembros de la comunidad para enterarlos de la estancia.

b. Reunión con los miembros de la comunidad

Esta reunión tiene como fin informar sobre la estancia en el sitio, mostrar el plan de trabajo y pedir ayuda para realizar entrevistas a personas de la comunidad, es decir, se le solicita a la comunidad que recomiende personas a quienes les guste platicar. Generalmente la comunidad reconoce a los buenos narradores o contadores de historias, aquellos que tienen una mayor competencia comunicativa: un dominio del léxico, de la expresión corporal, del manejo de la voz, de la tradición (del sistema de valores comunitario y del repertorio de lo que se cuenta) y de los recursos discursivos.⁷ Con estos datos se elabora una lista de las personas recomendadas.

Habría que anotar que todo miembro de la comunidad es un comunicador potencial, pues el acto de comunicar, de narrar, de contar cosas, es una actividad muy humana, producida por todos de manera colectiva y cotidiana, generada para satisfacer necesidades dentro del grupo social al que pertenecemos. Reconocer que existen personas con una competencia comunicativa mayor no significa que se menosprecie la información proporcionada por otras personas. Finalmente se establece la base de trabajo en el sitio de alojamiento, ahí se deja el equipo que no se requiere en la primera etapa.

1.3. Documentación de materiales orales

a. Recorrido de superficie

Previo a las entrevistas se realiza un recorrido por el sitio, en el que se verifica la organización espacial de la comunidad: se distinguen los barrios, manzanas, colonias y

⁷ Entre los pueblos de la Costa Chica de Guerrero, por ejemplo, se dice que el buen narrador nace con don, un don asignado por una entidad sobrenatural: “Narrar es un arte. Un arte que requiere sensibilidad, imaginación, disciplina física y mental, y también un don, gracia. Los afromestizos dicen de un buen narrador, poeta y músico: ‘Es el don que dios le dio’ o ‘es la gracia que tiene’, entendida esta última no como la gracia del bufón, sino de la virtud, de la cualidad que tienen con la palabra para entretener, divertir y enseñar; es decir para construir mundos” (Gutiérrez Ávila *et al*, 1993: 18).

calles. Se localizan sitios e instituciones sociales que resultan trascendentes para la vida en una comunidad: plaza principal, iglesia, camposanto, escuelas, clínicas, tiendas de abarrotes, canchas deportivas, pozos, ojos de agua, manantiales, ríos y espacios de trabajo. Con esta información se realiza un mapa del pueblo, en el que se georreferencian los espacios comunitarios. El equipo que se utiliza en esta primera etapa es el GPS, una cámara de video y una cámara fotográfica.

b. Citas con los conversadores competentes reconocidos por la comunidad

Después del recorrido se visita a cada una de las personas nombradas durante la reunión con autoridades y con los miembros de la comunidad, se les explica el por qué se está haciendo trabajo de campo y se les invita a participar como conversadores. Si aceptan, se les solicita una cita para conversar. Con las citas se realiza un programa semanal. Durante esta etapa sólo se requiere un bolígrafo y una libreta que servirá como diario de campo, planificador, agenda e inventario.

c. Sesiones de conversación y escucha activa

En un primer momento, con la libreta en mano se procede a realizar visitas a la gente que haya aceptado conversar. El objetivo de estas sesiones es videograbar entrevistas o conversaciones no dirigidas, que se realizan con la autorización previa del conversador. A las personas se les explica que pueden interrumpir la grabación en cualquier momento. Solo cuando esto no es posible, se utiliza la grabadora digital de audio. Todo material oral documentado debe tener el permiso necesario para registrarse y para su reproducción total o parcial en distintos montajes interpretativos con fines meramente académicos y sin afán de lucro.

Durante las grabaciones se intenta deliberadamente dar las menos pautas posibles para dirigir la conversación y obtener así un sondeo de cuáles son los temas que interesan a un grupo de entrevistados. Las sesiones regularmente se realizan en la casa de conversador:

El espacio geográfico es decisivo en la entrevista. Si el narrador se siente cómodo en el lugar en el que se encuentra, su conversación será mucho más amena; en cambio, si el lugar le es ajeno, procurará terminar la charla. Phillipe Joutard recomienda reunirse con el entrevistado en un lugar que le resulte familiar, que le permita evocar la memoria y reforzarla al mismo tiempo (Granados, 2012: 21).

Las conversaciones comienzan con una breve presentación sobre lo que se quiere hacer en campo y una explicación sobre lo que se hace con los materiales grabados. Se trata de un par de minutos en los que el documentador busca generar empatía con el conversador. Solo cuando se ha creado el nivel de confianza necesario, se procede al registro del acto comunicativo. Es importante tomar en cuenta el contexto de producción en el que se genera la documentación, pues finalmente también determina la información que se obtiene. También es importante verificar que las grabaciones tengan un encuadre adecuado, a una distancia suficiente para que la cámara registre los miembros del conversador, pues recordemos que cuando se trabaja desde la perspectiva de las artes verbales es necesario que también queden documentados los movimientos corporales.

El lugar en el que se coloca la videocámara también influye en la producción, según Mark Knapp, si la cámara se coloca muy cerca puede llegar a intimidar al narrador, provocando que el canal de información se interrumpa y se genere una charla forzada; en cambio, si se instala demasiado lejos, el narrador termina por pensar que el entrevistador muestra desinterés por la conversación. La distancia ideal, dice, es de metro y medio (Granados, 2012: 20).

Se pregunta primero el nombre, la edad, el oficio, si el conversador asistió a la escuela, si es originario del sitio y si sus padres también lo son. Estas preguntas pueden desencadenar una larga conversación que deberá ser guiada por el documentador. Cuando la conversación no fluye, entonces es necesario preguntar sobre situaciones asociadas al pasado: ¿su familia entonces lleva mucho tiempo aquí? O si no es de ahí: ¿ha cambiado el pueblo desde que usted lo conoció?, etcétera. Al final, después de escuchar al entrevistado se realiza la pregunta detonante: Oiga, ¿usted recuerda algunas historias que le hayan contado sobre el pueblo, o (en el caso de Zirahuén), sobre el lago?

Este método, aunque genera un tipo de material complejo y de difícil manejo, suele propiciar la narración de eventos significativos para la persona entrevistada y, aplicado a

mayor escala, suele dar una noción de los temas que son importantes para una comunidad. En estas sesiones generalmente se detectan dos tipos de temáticas:

1. Temas de preocupación inmediata: preocupaciones cotidianas sobre trabajo, problemas personales, cuestiones políticas, conflictos vecinales, que surgen como una forma de desahogo del conversador.

2. Temas colectivos nucleares: posteriormente el conversador habla de ciertas temáticas que resultan trascendentales para la comunidad. Estos temas se repiten entre los distintos conversadores. Se hace visible un conjunto de temas recurrentes que permiten identificar lo que resulta significativo para la vida en comunidad, que permanece como un sustrato y que guía gran parte de las actividades colectivas simbólicas dentro de una comunidad.

Al final de la conversación se le pregunta al conversador por personas a quienes le gustaría platicar. Los nombres se anotan en la libreta de campo. Durante la sesión también se toman fotografías, siempre con autorización de la persona que será grabada. Durante esta etapa el equipo que se requiere es una cámara de video, una cámara fotográfica y la libreta de campo.

La libreta de campo se divide en cuatro secciones: un planificador de itinerarios que contiene los nombres de las personas con las que se realizan citas, la fecha y la hora fijada; una agenda con los nombres de las personas que aparecen en las charlas y que pueden convertirse a su vez en conversadores; un diario de campo en el que se describen todas actividades que se realizan en el día a día: los encuentros con los narradores, las circunstancias que nos llevan a ellos, impresiones de los encuentros, el lugar en el que se llevan a cabo y las emociones o sentimientos que surgen durante ellas; un inventario de temas, personajes o lugares mencionados en las entrevistas, como indicios y pautas para futuras conversaciones. Se procura no escribir durante la conversación, pues al ser una plática abierta, las preguntas en gran medida surgen de la misma; a este proceso se le denomina escucha activa. Al final de la sesión se toma, habiendo pedido permiso, una fotografía al conversador. Es importante también registrar quién o quiénes estuvieron presentes durante la conversación, pues a veces la presencia de otras personas condiciona la conversación, la refuerza, o la obstaculiza. En este último caso, se propicia un segundo encuentro con el conversador.

d. Estancias posteriores

En otro momento del trabajo de campo, en una segunda estancia, se entrega a las personas que participaron las conversaciones videograbadas en un DVD y todas las fotografías. En esta segunda etapa se trabaja más de cerca con una sola familia, a veces extensa, a veces nuclear. En Zirahuén se trabajó de cerca con dos familias: la familia Melchor Villa conformada por el padre, Juan (38 años), la madre, Angélica (34 años) y tres niñas, Lupita (4 años), Angélica (7 años), mi ahijada Salud (15 años) y un niño (Jesús, 12 años); y la familia extensa Paz Padilla conformada por la abuela, doña Salud (68 años), sus cuatro hijos, Lorena (48 años), Antonio (47 años), Trinidad (42 años) y Marcos (40 años), sus hermanas, Martha (64 años) y María (72 años), y sus tres nietos. Durante este proceso de acoplamiento e interacción se indaga y se provoca el encuentro con conversadores competentes dentro de las mismas familias. Una vez que se obtuvieron los materiales que permiten apreciar los temas nucleares para la comunidad, en esta segunda estancia se realizan entrevistas dirigidas a la profundización de estos temas. Junto con las entrevistas, se realizan paseos por los sitios aludidos en las conversaciones para reforzar los recuerdos del entrevistado, y se provocan encuentros entre personas que la comunidad considera conocedores de la información. Estos procesos son videograbados y documentados fotográficamente. Además, los lugares destacados en el tema nuclear son georreferenciados.

Durante la estancia en campo se registran también materiales generados en contextos naturales: momentos familiares cotidianos o festivos, que van desde la preparación de la comida hasta discursos rituales. En Zirahuén se registraron más de veinte conversaciones y se documentó la fiesta del Señor del Perdón y el Corpus Christi durante tres años consecutivos.

En Zirahuén las entrevistas se complicaron un poco: la gente nos miraba con desconfianza y pocos accedieron a darnos una cita cuando íbamos más de dos personas. En la estancia de junio de 2013, por ejemplo, sólo pudimos recabar cuatro entrevistas nuevas. Interpretamos esta actitud como parte del proceso histórico de los zirahuenses: los conflictos por la tierra y el agua están latentes, y el apoyo o el rechazo a los empresarios

foráneos ha terminado por dividir al pueblo en bandos. Sin embargo, a partir de las entrevistas y conversaciones detectamos una preocupación constante: el lago como recurso vital y sus representaciones.

A la par del trabajo de campo, se llevan actividades lúdico recreativas a las comunidades. En Zirahuén se proyectaron películas para niños y se realizó la presentación de un libro para niños: *La jícara y la sirena*, un producto emanado también de la documentación en campo de esta tesis. Una vez terminada la estancia en campo se recomienda mantener contacto con la gente de la comunidad para regresar todo producto emanado de la documentación en campo. En Zirahuén se generaron varios productos, pero hasta la fecha el único que ha sido devuelto fue el libro para niños. Próximamente se hará la presentación del corpus de materiales orales, *El lago era mujer...* Una compilación de relatos coordinada por Santiago Cortés y por mí, en la que participaron también Abraham Montañez Arciga y Francisco Rangel Muñoz.

2. Procesamiento

2.1. Almacenamiento

Esta actividad se desarrolla en parte también durante la estancia en campo: todas las noches, al volver a la base de trabajo, el material documentado de día se almacena y ordenar en una computadora. Se trabaja durante la noche para hacer el vaciado de las tarjetas de memoria de las videocámaras y de las cámaras fotográficas para que puedan utilizarse al día siguiente.

Por cada día de campo se hace una carpeta, en cada carpeta se abre una serie de subcarpetas para los distintos medios de grabación, a la carpeta se le asigna el modelo del medio. Luego se vacían todos los clips. Se procede de la misma manera para materiales de audio, de video y fotografías. Durante las estancias en Zirahuén se documentó con varias videocámaras: una Sony Handycam modelo HDR-XR260V, una videocámara de hombro Sony HXRMC2000, una videograbadora especial para campo Sony HXR-NX70, una grabadora Tascam DR40 y una cámara fotográfica Canon Rebel T3i.

Una vez que se regresa de campo se revisan las carpetas y cada uno de los materiales es renombrado y clasificado. Para generar los nombres de los archivos hay que especificar los siguientes datos, en el siguiente orden:

estado.localidad.aaaa.mm.dd.modelo.tipo.contexto.especificación.medio de grabación.formato

1. Primero se registra el lugar en el que se llevó a cabo la grabación, esto es: el estado de la república, por su abreviatura estandarizada.

Estado	Abreviatura
Aguascalientes	Ags
Baja California	BC
Baja California Sur	BCS
Campeche	Camp
Chiapas	Chis
Chihuahua	Chih
Coahuila	Coah
Colima	Col
Ciudad De México	CDMX
Durango	Dgo
Guanajuato	Gto
Guerrero	Gro
Hidalgo	Hgo
Jalisco	Jal
México	Méx
Michoacán	Mich
Morelos	Mor
Nayarit	Nay
Nuevo León	NL
Oaxaca	Oax
Puebla	Pue
Querétaro	Qro
Quintana Roo	Qroo
San Luis Potosí	SLP
Sinaloa	Sin
Sonora	Son
Tabasco	Tab
Tamaulipas	Tams
Tlaxcala	Tlax
Veracruz	Ver
Yucatán	Yuc
Zacatecas	Zac

2. Se coloca la localidad, el lugar en el que se grabó la entrevista, de acuerdo con la nomenclatura de INEGI.

3. Luego se agrega la fecha de grabación, en primer lugar el año con cuatro dígitos, por ejemplo: 2016. El mes con dos dígitos, por ejemplo, para febrero, 02, y el día, también con dos dígitos, por ejemplo: 27.

aaaa:	año, 4 dígitos
mm:	mes, 2 dígitos
dd:	día, 2 dígitos

4. Por modo entendemos la forma en la que se produjo el material documentado, si fue a través de un acto dirigido o surgió de forma espontánea en un acto no dirigido.

modo:	dirigido=d / no dirigido=nd
-------	-----------------------------

5. En tipo se clasifica si se trata de una toma explícita que trata sobre el material producido por una persona, en caso de que así sea se le coloca la palabra entrevista, en caso de que no, será una toma suelta.

tipo:	entrevista=e / toma suelta=ts
-------	-------------------------------

6. También se agrega el contexto en el que se está generando el material, aquí también será solamente festivo o cotidiano.

contexto:	festivo=f / cotidiano=c
-----------	-------------------------

7. En cuanto a especificación para entrevista se coloca el nombre del conversador (apellido y nombre) y para toma suelta una palabra descriptiva.

especificación:	para entrevista, nombre del entrevistado (apellido.nombre). para toma suelta, palabra descriptiva.
-----------------	--

8. También se registran el modelo del medio de grabación.

medio de grabación:	marca y modelo de la cámara o grabadora.
---------------------	--

9. Finalmente el formato en el que está documentado el material.

formato:	formato del archivo (mov, wav, jpg, etc.).
----------	--

2.2. Transcripción

Como parte del procesamiento de la documentación, todas aquellas grabaciones que contengan materiales orales, sean dirigidas o no, entrevistas o tomas sueltas, se transcriben. Las fuentes documentales, esto es las grabaciones y sus transcripciones se destinan al Repositorio Nacional de Materiales Orales. Para la transcripción de materiales orales se parte de dos ideas básicas: primero, que toda transcripción es una herramienta y un método de análisis en sí misma, a la vez que uno de los posibles montajes interpretativos que se pueden producir a partir de un material oral (véase Granados, 2012). Segundo, que la manera correcta de transcribir un material oral depende del propósito para el que se haga este ejercicio. Para transcribir se utilizaron los siguientes criterios, que han demostrado su utilidad y practicidad.

1. Datos contextuales

Cada transcripción deberá estar acompañada por una serie de fichas que contienen los datos del acto comunicativo que se transcribe y los datos de los conversadores o las personas que hablan en ellos. La experiencia en campo nos dice que varios de estos datos pueden ser difíciles de obtener, y el hecho de que no todos estén disponibles no es obstáculo para que un material oral pueda transcribirse y procesarse.

Datos del acto comunicativo

Fecha: dd/mm/aaaa

Hora (aproximada):

Duración: (hrs./min./seg.)

Personas presentes:

Lugar (espacio concreto) en el que se registró:

Medio de grabación:

Material transcrito por:

Datos de quien(es) habla(n)

Nombre:

Apellidos:

Sexo:

Ocupación / oficio:

Año de nacimiento:

Lugar de nacimiento:

Lengua materna:

Otras lenguas:

Escolaridad:

¿Sabe leer y escribir? (especificar):

Estado civil:

Información complementaria (opcional):

 ¿Está casado?

 ¿Tienes hijos, cuántos?

 Ocupaciones

 Historia de vida (resumen)

 Anécdotas relevantes para el narrador

2. Formato general

Letra Times New Roman 12 puntos, espacio y medio, alineación a la izquierda. Título en negritas a 14 puntos, después de él va un espacio y después el cuerpo del texto. Los subtítulos se colocan en negrita a doce puntos.

3. Transcripción literal

La transcripción se realiza completa con las intervenciones de todos los participantes. La transcripción trata de ser fiel al habla de los conversadores, no se deben omitir titubeos, repeticiones, o cualquier otra cuestión prosódica. Se registran los nombres de los distintos interlocutores que participan en la conversación antes de sus respectivas intervenciones,

como en una obra dramática. La puntuación se establece en función de las pausas que hace el interlocutor cuando habla, sin cancelar la puntuación gramatical.

4. *Marcación de secuencias*

Se identifican los distintos fragmentos narrativos y fragmentos conversacionales que constituyen un material oral y se les asigna un subtítulo acorde a la temática tratada en cada uno de ellos; esta primera asignación debe ser muy descriptiva. Por ejemplo:

Historia de familia

Características del lago

Debajo del subtítulo se coloca el tipo de fragmento que es. Entendemos por fragmento narrativo aquel en el que el conversador cuenta, canta, recita, dice un discurso cerrado en el que no requiere la interacción con el otro conversador. Regularmente se trata de fragmentos en los que la función poética del lenguaje se hace patente. No importa si trata de un discurso lírico o narrativo, producido en prosa o en verso, para los fines de esta clasificación todos serán fragmentos narrativos. Entendemos por fragmento conversacional aquel en el que los conversadores interactúan a partir de una serie de preguntas y respuestas, aquí se hace manifiesta la función comunicativa del lenguaje. Por ejemplo:

La muchacha que se volvió sirena por desobedecer a sus papás

Fragmento narrativo

Y ya, le digo, que aquí la sirena, pues, bueno, eh, es una, ¿verdad?, este, que una vez, esta era una muchacha con sus papás [mjm], ese es una, que no la dejaban salir a ninguna parte, que este, que ni, ¿no ve que en Semana Santa no dejan a uno que haga travesuras, que se vaya bañar? Que le decían:

–Hija, mira que el jueves santo, el viernes santo no es día de que se ande uno ahogando, que se ande metiendo al agua, porque si se meten al agua, los castiga, los vuelve animal o los vuelve otra cosa y si se meten al agua se van a volver pescados, o un animal, pues, con cola de pescado.

5. Marcaje temporal

Cada fragmento tiene un marcaje temporal: el momento exacto en el que inicia cada secuencia narrativa o conversacional de la entrevista. Este se coloca entre paréntesis debajo del subtítulo con el formato (hh:mm:ss).

La muchacha que se volvió sirena por desobedecer a sus papás

Fragmento narrativo
(00:03:23)

6. Criterios ortográficos y de estilo

-Se registran también todas las interacciones semi-pasivas del entrevistador con el entrevistado (vocalizaciones como “mjm”, “mmm”, o frases como “ya veo”, “qué bien”, etc.) poniéndolas entre corchetes [].

-Se señalan con guiones largos los diálogos en discurso directo.

-Se transcriben los apócope sin utilizar comilla simple, a menos que sea necesaria para entender lo que el interlocutor quiere decir: pa (para), pus (pues), ta (está), mijo (mi hijo), pa ca (para acá), pa lla (para allá).

-Los apodos se transcriben con mayúscula inicial; si llevan artículo, este también se escribe con mayúscula.

-Los sustantivos genéricos de lugares se escriben con minúscula, sólo se escribe el nombre propio de un sitio con mayúscula.

-Se respetan las normas vigentes para la acentuación marcadas por la *Ortografía* de la Real Academia. No se acentúa ningún caso de pronombres como “este”, “aquel”, etc.

-Se utilizan minúsculas para los tratamientos como “don”, “doña”, “fray”, etc.

Una vez hecha la transcripción, las grabaciones son procesadas nuevamente, se hace una copia del documento fuente y sobre la copia una serie de videos fragmentarios que son las secuencias narrativas o conversacionales identificadas en las transcripciones. Almacenados y procesados los materiales se generan carpetas específicas por cada conversador dentro de las carpetas de lugar, que se nombran como cada conversador en el formato apellido.nombre. Cada carpeta contiene la foto del conversador, la transcripción de su intervención, una copia de la grabación completa de su conversación y el conjunto de

fragmentos derivados. Este tipo de procesamiento sirve como base para generar otros productos o montajes interpretativos como libros, videos, exposiciones, etcétera.

3. Montajes interpretativos

Se trata de modelos analíticos que intentan explicar una realidad a partir de los materiales orales que se obtienen en campo.

Después del trabajo de campo, de la recopilación, es necesario sistematizar la información obtenida, elaborar hipótesis, hacer interpretaciones. El investigador se convierte en una especie de traductor de signos culturales: trata de decodificar información producida por un grupo social determinado, tomando como parámetros los que pertenecen a ese grupo, para llevarlos a otro, el suyo, en el que vertirá esa información a modo de interpretación, convirtiendo esos signos culturales desconocidos en textos familiares (Granados, 2012: 21).

Pueden ser montajes textuales –libros, revistas, artículos– montajes audiovisuales – video documentales, cortometrajes, reels–, montajes sonoros –paisajes, recopilaciones musicales, audios sueltos–, montajes visuales como exposiciones fotográficas, entre otras propuestas.

En este trabajo de tesis presento tres distintos:

- Corpus de materiales orales.
- Estudio de caso.
- Calendario festivo.
- Cortometraje.

1. Corpus

Se trata de una edición que relaciona las transcripciones de los materiales orales documentados en Zirahuén y los materiales orales de la zona que fueron cristalizados en textos virreinales. Presenta dos grandes apartados: uno constituido por relatos de Zirahuén y por un anexo con materiales orales de otros sitios, y otro con pasajes míticos de relaciones del siglo XVI. Tiene como propósito poner en relación materiales orales en forma de texto escrito a disposición de un lector, para ser leídos como literatura. De ahí su tratamiento. También busca un ordenamiento sistemático que intenta destacar que el complejo cultural lago-mujer y la visión de mundo de los zirahuenses tiene un sustrato mesoamericano, ya patente en la documentación de materiales orales de origen prehispánico.

Una vez realizadas las transcripciones se eligieron los fragmentos narrativos que contenían temas colectivos nucleares presentes en las narrativas de tradición oral del pueblo. De acuerdo con esta idea, decidimos ordenar el corpus en siete grandes apartados o ejes temáticos: El lago mujer, El origen del lago, La sirena, La jícara, Ahogados, Los misterios del lago y Otros relatos. Cada fragmento fue cuidadosamente colocado dentro de un eje temático y se le dio tratamiento como material autónomo, asignándole un título. Fue editado con el fin de convertirse en una material literario a ultranza. La regla de oro de este tipo de edición para conservar algún rasgo de oralidad es que se puede quitar, más nunca agregar nada al texto. Debe buscarse un equilibrio, a pesar de que se trata de una realización meramente subjetiva. La edición del corpus que presento siguió los siguientes criterios para lograr este fin:

- Se eliminaron los marcadores de secuencias y temporal.
- Se eliminaron todas las interacciones semi-pasivas del entrevistador con el entrevistado que se habían puesto, para la transcripción, entre corchetes.
- Se omiten titubeos, repeticiones, o cualquier otra cuestión prosódica que dificulte la legibilidad del texto y que no sea significativa para el mismo.
- Se eliminan las participaciones del documentador cuando no son necesarias para entender el fragmento.
- A cada relato se le agrega el nombre de la persona que lo narró.

Se agregaron al texto cuatro tipos de notas al pie:

1. Notas léxicas: se anotan los mexicanismos y aquellas palabras que no aparezcan en el *Diccionario de la Real Academia Española* o que aparezcan en una segunda o tercera acepción.

2. Notas geográficas: se anotan los pueblos, comunidades, parajes, cuerpos de agua, etc. Estas anotaciones toman como referente el lugar donde se llevó a cabo la documentación. Primero se especifica su ubicación tomando como centro el sitio de documentación, después se identifica el municipio o estado al que pertenece y finalmente se da una noción de su dimensión mencionando su tamaño o, si no se cuenta con esa información, el número de habitantes que tiene. Por ejemplo:

Oponguio: se refiere a San José Oponguio, localidad ubicada en la ribera del lago de Pátzcuaro, al norte de Pacanda. Pertenece al municipio de Erongarícuaro. Cuenta con 317 habitantes de acuerdo con el censo 2010 de INEGI.

3. Notas culturales: estas anotaciones sirven para enterar al lector sobre algún aspecto cultural que aparezca en los materiales y se quiera resaltar porque es trascendental para entender su sentido. Por ejemplo: símbolos, realizaciones de cosmovisión, tipos o motivos literarios, información etnográfica complementaria, etc. Por ejemplo:

Danzas moros: se refiere a la tradicional danza de moros y cristianos, representaciones coreográficas con antecedentes europeos. Véase Matos Moctezuma, *Arqueología Mexicana*, 2006: 94.

4. Notas gestuales: a veces se requiere una anotación para entender el texto. Estas anotaciones están conformadas por una parte descriptiva en la que se enuncia de forma objetiva el texto del conversador y una parte interpretativa en la que se dice a qué se refiere el gesto.

Pone en paralelo las palmas de las manos, a la altura de la cintura, indicando un tamaño aproximado de cuarenta centímetros. Se refiere a una piedra de granito.

Por otra parte, también se realizó una recopilación de materiales orales cristalizados y convertidos en textos, que fueron extraídos de fuentes consideradas históricas, tales como

La Relación del Padre Ramírez, La Relación de Michoacán y La Relación de Tiripetío. Estos textos respetan la ortografía de las fuentes de donde fueron sacados. De ahí su variación: algunas fuentes modernizan la ortografía, mientras que otras no.

El corpus está organizado de la siguiente manera: presenta una breve introducción en la que se describen los materiales y su organización; una serie de mapas donde se ubican las regiones y puntos de importancia; un apartado con los criterios de transcripción y edición del corpus; un índice de narradores que contiene datos personales e información sobre cada narrador, con su fotografía (esta información emana de las fichas de la transcripción, y pretende dar un rostro y una especie de autoría al relato); un índice de lugares; y un índice de imágenes.

La presentación de este montaje de fragmentos narrativos permite que el lector se acerque a la realidad conceptual del pueblo zirahuense: el lago no es solamente un elemento geográfico, sino una entidad con múltiples representaciones. Los relatos que constituyen el corpus son manifestaciones específicas de un complejo cultural. Ambos tipos de materiales, los que fueron recopilados ahora y las voces que fueron recopiladas en el virreinato, son imprescindibles para tratar de interpretar el complejo cultural al que nos enfrentamos, pues ponen de manifiesto la visión de mundo que sirve como limo para modelar y hacer nuestro el espacio, son construcciones sociales y simbólicas del mundo que habitamos.

En la transcripción y edición de los relatos colaboraron Abraham Montañez Arciga, Juan Francisco Rangel Yáñez, Quetzal Mata Trejo y Santiago Cortés Hernández. El ordenamiento y sistematización de los materiales, así como la concepción del corpus y la mayoría de las transcripciones fueron hechas por la autora de esta tesis.

2. Estudio

El estudio que aquí presento pretende generar una especie de diálogo entre las investigaciones científicas y las voces del pueblo, el pasado y el presente, las diosas de tierra y agua y la sirena de Zirahuén, la geografía y lo sagrado, y el ritual y el territorio. Se trata de una de las posibles interpretaciones de la realidad. A diferencia de otras propuestas, tiene como eje una poética presente en las distintas realizaciones culturales del pueblo: no sólo los materiales orales, sino también las prácticas festivas rituales y otros objetos

materiales e inmateriales producidos por los zirahuenses. Este estudio es una especie de tejido elaborado con hilos provenientes de muy distintas fuentes: materiales documentados en campo, textos históricos, literatura popular, información arqueológica, datos etnográficos e investigaciones antropológicas, ambientales, geológicas e históricas.

Lo que intento probar en este estudio es que el lago de Zirahuén ha sido construido en un decurso de muy larga duración como un complejo cultural cuyos atributos poseen una estructura típicamente mesoamericana que encaja a la perfección con la caracterización de las diosas de tierra y agua, aquellas que provocaban el deseo y la muerte. El complejo ha sido reelaborado y resignificado a lo largo del tiempo, en gran medida también debido al proceso de evangelización. La hipótesis se refuerza debido a la relación continua entre el pueblo y su territorio.

El estudio está constituido por un primer capítulo, “Zirahuén: el lago y el pueblo”, en el que se contextualiza geográfica y socialmente al lago y al pueblo de Zirahuén; un segundo capítulo, “Las huellas del tiempo”, en el que se hace un breve rastreo histórico sobre el lago y el pueblo, poniendo especial énfasis en la época prehispánica y en el proceso de evangelización, por considerarlos fundamentales para el estudio de las cosmovisiones de pueblos indígenas actuales; un tercer capítulo, “El lago-mujer: narración de los desdoblamientos”, en el que se describen los rasgos y características generales del lago de Zirahuén en la narrativa de tradición oral; un cuarto capítulo, “La muerte y el deseo: diosas de tierra y agua”, en el que se vincula al lago con una serie de diosas prehispánicas de la fertilidad; un quinto capítulo, “Geografía de lo sagrado”, en el que se aborda el lago como un paisaje sagrado con distintas proyecciones; y un sexto capítulo, “Fiestas de agua” en el que se estudia el calendario agrofestivo de la comunidad de Zirahuén.

El estudio también presenta un fuerte componente iconográfico: imágenes de códices, esculturas, fotografías, textiles, artesanías, sirven como andamiaje sobre el que se construye cuidadosamente el texto. Imágenes que realzan el carácter del complejo y permiten hacer un trazado gráfico de continuidades y rupturas históricas, literarias, antropológicas y, sobre todo, simbólicas. A veces lo que el texto no alcanza a decir, la imagen logra transmitirlo.

3. Calendario agrofestivo

Se trata de un montaje interpretativo gráfico que busca sintetizar la información contenida en el capítulo sexto, Fiestas de agua. El calendario agrofestivo está dividido en dos partes, la temporada de secas y la temporada de lluvias. Presenta cuatro niveles. Al centro se localiza el lago-mujer caracterizado como se describe en los relatos. El lago está rodeado por los peces que habitan el lago: akúmara, pez blanco, charal, mojarra y tilapia. En un tercer nivel aparecen las fiestas celebradas en Zirahuén: Corpus Christi, el Señor del Perdón, San Juan, Día de la Marina, Santa Cecilia y Día de Muertos. En el cuarto nivel aparecen las fiestas de origen prehispánico vinculadas al agua: Atlcahualo, Tozoztontli, Huey tozotli, Etzalcualiztli y Tepeilhuitl. El calendario fue dibujado por la ilustradora Ana Lilia.

4. Cortometraje

Se trata del último montaje que conforma la tesis. Con los fragmentos de las grabaciones de materiales orales, así como con algunos trozos de documentación de las fiestas y materiales fotográficos, se realizó una especie de collage audiovisual. El montaje pretende ser una especie de espejo de la realidad en el que se ponen en juego las distintas realizaciones culturales que completan el cuadro de vida del pueblo de Zirahuén, en un lapso de diez minutos. En el montaje aparece dibujada la poética que sirve como tejido articulador de las manifestaciones culturales y, casi sin proponérselo, el papel central que desempeña el complejo cultural lago-mujer en Zirahuén. En la elaboración del montaje participaron Santiago Cortés Hernández y el cineasta Andrés Arroyo Vallín, técnico académico de video del Laboratorio Nacional de Materiales Orales.

Sirva este largo apartado como introducción para trazar el camino que seguirán mis pasos a lo largo de este trabajo.

Para el charal es amaneciendo.
Amaneciendo sale, y haga de cuenta como que está hirviendo el agua.

Juan Melchor

I. Zirahuén: el lago y el pueblo

1. Zirahuén: el lago que humea

Se conoce como Zirahuén al lago, a la cuenca en la que se encuentra y a uno de los pueblos ribereños. El lago de Zirahuén es un asombroso cuerpo de agua que, dependiendo de la época del año y de la hora del día, se colorea de tonos azules turquesa, marinos y verdes que contrastan con sus suelos rojizos y cafés. Este paisaje se complementa con una serie de cerros boscosos que lo rodean: el conjunto resulta en un paisaje bellissimo. Se localiza en el estado de Michoacán de Ocampo, México, en el municipio de Salvador Escalante, dentro de la región hidrológica del Balsas, entre las coordenadas 19°21'14" y 19°29'32" N y 101°30'33" y 101°46'15" O. Es el cuerpo de agua más profundo y de mayor altitud de la zona Centro-Occidente de México (2,075 msnm) (cf. Bravo Espinosa *et al*, 2009).



1. Vista de los tonos del lago de Zirahuén desde la orilla (Granados, 2 de mayo de 2015).

Muchos lugareños afirman que el lago no tiene fondo, o que llega hasta los ciento ochenta metros de profundidad. Así contó Juan Melchor, habitante de Zirahuén, sobre unos buzos que exploraron el cuerpo de agua:

Y ahora que hubo el accidente, también allá, que se enredó el... allá en la tirolesa, también allá, este, los buzos dijeron que profundidad no se le encuentra, no, dice, ellos vienen de Morelia, los buzos dicen:

–Mis respetos para este lago, dice, este lago está muy profundo. Nosotros, lo más

que hemos bajado son ciento ochenta metros, dice, pero ya para abajo se ve oscurísimo, dice, y nos salimos casi llorando porque está oscurísimo. No hay nada malo, pero sí el miedo, pues, dice, pues nomás nos veíamos el uno al otro ya nomás cuidándonos (núm. 60).¹

A través de diversos estudios de morfometría se sabe que “en el lago de Zirahuén la profundidad de treinta y cinco metros ocupa la mayor área del lago mientras que las profundidades de cuarenta y cinco metros conservan un valor de menos de doscientos cincuenta metros cuadrados” (Ruíz Sevilla *et al*, 2010: 57).



2. Imagen satelital del lago de Zirahuén (Google earth).

El lago se encuentra en el campo volcánico Michoacán-Guanajuato, en la subprovincia neovolcánica tarasca, en una cuenca cerrada que no tiene salida al mar –endorreica– y que está limitada al norte por el río Lerma y al sur por el río Balsas.

Como se puede apreciar en la imagen satelital, tiene una superficie semipentagonal de 9.304 kilómetros cuadrados. En la parte suroeste hay un área en forma de apéndice llamada “Rincón de Agua Verde”. El vaso lacustre tiene forma de “U”.

¹ Los materiales orales aquí citados se referencian con su número en el corpus.



3. Rincón de Agua Verde (Granados, 30 de enero de 2013).

El lago de Zirahuén es producto de múltiples erupciones provenientes del sistema volcánico La Magueyera, que interrumpieron el paso del río La Palma y propiciaron la acumulación de sedimentos y agua. Este proceso comenzó hace menos de veintiséis millones de años, durante el periodo Terciario Superior. Se sabe que “los flujos más jóvenes de La Magueyera tienen una edad entre 13000 y 6000 años calendario (Antes del Presente) (Vázquez *et al.*, 2010: 327)”. El lago está rodeado por una cadena de relieves y lomeríos conformados por rocas basálticas originadas por la lava. “La intensa actividad volcánica y tectónica en la región ha influido notablemente en el desarrollo del lago y en la formación de diversas estructuras geológicas como fallas y fracturas” (Vázquez *et al.*, 2010: 327). Los lugareños, en función de esta paisajística, conciben al lago como mujer, tal como lo narró el señor Gabino Calvillo, vecino del pueblo de Zirahuén:

Mire, no me lo va a creer, pero allá en el cerro ese, en el cerrito que está aquí de Zirahuén, en la mera punta se ve la mujer: los pies, los brazos, las manos. Allá se ve a la mujer bien clarita, vestidos, sus manos pa los lados, los pies, todo se ve. Los pies son aquí. Allá hasta la punta. Y allá el vestido es el llano de Copándaro. La cabeza es allá por donde está El Rincón, de aquel lado. Es una mujer. Allá sí se ve bien la mujer, clarito, allá de aquel lado (núm. 1).



4. Vista del lago desde el cerro de Zirahuén (Granados, 2 mayo de 2015).

La palabra Zirahuén podría remitirnos al antiguo verbo purépecha “sirauani”, que el franciscano Maturino Gilberti traduce como “humear o salir humo” (1997: 146). Según los pobladores ribereños, el agua del lago está tan caliente por las mañanas que puede apreciarse el vapor que emana de ella: “El lago humea”.² El lago es monomítico, es decir, tiene capas de agua de distintas temperaturas y densidades que están separadas por una termoclina de abril a octubre, pero durante el invierno se mezclan. La capa más superficial de agua denominada *epilimnion*, tiene una temperatura que va de los 18.5 a los 22.5 °C y la capa más profunda, *hipolimnion*, tiene una temperatura de entre 16.5 a 19.0 °C (cf. Bernal-Brooks y MacCrimmon, 2000). La diferencia de densidades y temperaturas es percibida por los zirahuenses como uno de los misterios del lago, como podemos apreciar en este relato de Gabino Calvillo:

Ahora, mire, cuando nos íbamos a bañar, teníamos bien calado eso de... pus yo sí calé, porque mire, eso de, mire, pa entrar pa bañarnos esta agua tiene, este lago tiene un misterio, porque nosotros mismos lo notamos el misterio que tiene la laguna. Mire, para entrar de aquí para allá, va uno nadando luego bocarriba, como uno puede nadar. Entra en dos manotadas, ya va por allá en la ribera del lago pa dentro; y pa salir, por eso mucho se ahogan aquí, harta gente se ha ahogado, porque le dan pa dentro, por eso se fueron lejos, y pa salir no aguantan. Muchos se han ahogado, no alcanzan a salir. Porque pa salir, mire, se atarca, sientes el agua fría, y luego, este, ves la orilla, y duro y duro y duro y la orilla se ve

² Don Gabino Calvillo insistió que el fenómeno puede ser observado en las mañanas.

re lejos. Sí sale uno porque ya sabe, por eso los que visitan aquí necesitan, pues, tantearle. No meterse hondo, porque simplemente no salen. Se atarcan y se ahogan, pues. No van a salir, pus se ve la orilla lejos. Ese misterio tiene el lago, porque nosotros lo hemos calado. Y se ha ahogado mucha gente de fuera y de aquí también (núm. 69).



5. El lago humeante, un amanecer a la orilla (Granados, 3 de mayo de 2015).

El lago de Zirahuén, al encontrarse en una cuenca endorreica, tiene como proveedor principal el agua de lluvia, “por tal razón el balance hidrológico del vaso lacustre se encuentra estrechamente asociado a las condiciones climáticas regionales” (Chacón Torres *et al*, 2010: 37). En la cantidad de agua que contiene el lago influye el temporal, la temperatura y la evaporación potencial de agua. Durante la época de lluvias (principios de junio y finales de noviembre), el lago tendrá ganancias hídricas y durante la época de secas (de principios de diciembre a fines de mayo), tendrá un déficit de agua. Así lo explicó la zirahuense Salud Padilla Saucedo en una entrevista realizada en enero de 2013: “En las aguas crece, en las secas se seca, porque se va secando el ojo de agua, y en las aguas, como el agua está cayendo y de los veneros sale mucha agua y está cayendo a la laguna, por eso está creciendo, pero ya así solo, como en las secas, se secan los veneros”.

Además de la precipitación pluvial directa, el lago tiene una red de drenaje que lo alimenta y que está determinada por la morfología del paisaje. Esta red es también un indicador del tipo de suelo y vegetación de la zona. Hacia el sureste se encuentra el principal cauce o corriente de alimentación del lago, el arroyo La Palma o El Silencio, que

proviene de Santa Clara del Cobre; hacia el norte –cuando la cantidad de agua pluvial supera la capacidad de infiltración del suelo– las escorrentías del Chorruto, del cerro Tumbio y la parte noroeste del cerro Zirahuén; al oeste las escorrentías de los cerros La Magueyera y Cumburinos.³ Así también el lago es alimentado por infiltraciones en el suelo de roca porosa que los ribereños conocen, tal como lo mencionó Salud Padilla, como venarios.

Íntimamente relacionado con el paisaje, el clima en la región del lago de Zirahuén es templado subhúmedo con verano fresco y una temperatura media anual de 16° C. La temperatura máxima se da al inicio de la temporada de lluvias (21° C), y la mínima a principios de enero, en pleno invierno (3° C) (Chacón Torres *et al*, 2010: 46). La temporada de lluvias inicia en verano (junio) con lluvias intensas y tormentas o “culebras de agua” y termina a fines de noviembre. Aquí la apreciación de Leopoldo Casillas:

Y seguido caen tormentas recias aquí. Yo creo que es por el, por el encanto del lago. Que sí pues, no duran, un rato, pero sí feo. Duran, pues, como ya cuando son lluvias ya dura el agua, pero si es tormenta nomás pasa. Pero pasan muy fuerte. Aquí mero se sientan las tormentas. Empiezan por ahí, o hasta por acá, pero se tienen que venir para el lago. Si empiezan por allá, de todos modos llegan para el lago. Quién sabe qué contenga, el agua pues jalará las nubes, no sé (núm. 72).

Estas precipitaciones se reducen en menos de 5% hacia el invierno. La precipitación total anual es en promedio de 1182.6 mm (Chacón Torres *et al*, 2010: 46).

La cuenca de Zirahuén tiene aproximadamente 260 kilómetros cuadrados.⁴

Colinda al norte con la cuenca del lago de Pátzcuaro, el límite entre ambas es la serranía de Santa Clara, formada por los cerros: Zirahuén, La Cantera, El Tecolote y El Frijol. Por el noreste el Cerro Burro la separa de las cuencas de los lagos de Cuitzeo y Pátzcuaro [...]. Al este y sureste los cerros: Zimbicho, Janamo, La Tapada y La Cofradía forman una barrera natural y bien definida que separa el área de estudio, de la cuenca exorréica de los ríos Tacámbaro y Tepalcatepec/Infiernillo. Hacia el sur la cuenca se encuentra delimitada por una serie de lomeríos que conforman la cota de menor altitud, esta cadena no forma una línea continua y desciende en varios sitios a la llanura; el extremo oeste lo marca el inicio de la Sierra Enrique Cortés, entre este punto y el extremo noroeste, al parteaguas lo delimitan pequeñas lomas de poca importancia altitudinal (Chacón Torres *et al*, :38).

³ “Las acumulaciones volcánicas más jóvenes en la cuenca” (Vázquez *et al.*, 2010: 338).

⁴ “La cuenca se extiende con una longitud máxima orientada de oriente a poniente, mientras que su mayor amplitud se orienta de norte a sur. Con base en su topografía el relieve del terreno se compone de 17.1% de sierras, 28% de terrenos planos o con poca inclinación, 51% de lomeríos y 3.9% del espejo del lago” (Chacón Torres *et al*, 2010: 40).

Actualmente la cuenca está habitada por treinta comunidades, adscritas a las municipalidades de Salvador Escalante (veinticinco de ellas) y Pátzcuaro (las cinco restantes): Santa Clara del Cobre, Opopeo, Zirahuén, San Gregorio, Chapa (Chapa Nuevo), El Tepetate, Paso del Muerto, Felipe Tzintzun (La Mesa), Cungo, Iramuco, Plutarco Elías Calles (Copándaro), Turián Bajo (Turián el Bajo), Agua Verde, Iricuaro (San Miguel), Palma de Sandoval (La Palma), Turián Alto (Turián el Alto), Los Tanques, Puente Alto, Chapa Viejo, Colonia Tzitzipucho, La Estacada, La Cruz, Tepamio (Tepami), Santa Juana, San Miguel Charahuen, Estación de Ajuno (Sta Isabel Ajuno), Las Palmitas, Ojos de Agua (cf. Ortiz Paniagua, 2010: 225-226).

Estas comunidades, que tienen aproximadamente 31200 habitantes, mantienen una intensa interacción económica, social y cultural. Aquí algunos fragmentos de conversaciones con los habitantes de Zirahuén recopiladas en las distintas estancias en campo, que reafirman lo dicho:

Pero fíjese que no había luz ni nada para allá, ni... una veredita así, mire, por donde pasaban esos ranchos de allá, andábanos ese rancho al otro, se llama Copándaro y Agua Verde (María Teresa Melchor).

Una vez hubo uno... bueno, pues, seguido, pues había. Áhi de, de aquí de Santa Clara, está una parte que se llama Opopeo. Una vez también vinieron a una fiesta que se llama del tres de mayo –aquí se hacen las fiestas del tres de mayo, se hace el día primero, dos, tres, cuatro, cinco, seis, siete, ocho, hasta el diez día de las madres se hacen toros–, y esa... una vez hace como, hace como unos ocho años, hubo una fiesta y luego, como empezaron los toros, traen, este, jinetes de fuera. Ya este muchacho ya vino prevenido y todo (Salud Padilla).

Mi papá, mi abuelito, él trabajaba mucho en el lago de acá, de esta parte de acá, del lago de Santa Clara, allá al lado de, de Copándaro, este... mi abuelito cargaba herramienta pa la vía” (Gabino Calvillo).

Porque se ahoga mucha gente de fuera, de Uruapan, Morelia, este, aquí a los alrededores Santa Clara del Cobre, Opopeo, bastante turismo se ahogado, pues, aquí [mjm], por lo mismo que se meten a jugar, que dicen:

–No, pus que yo me hogo y quién sabe qué tanto (Juan Melchor).

También lo que yo alcancé a ver aquí andaba un trenesito que corría de Ario acá a la estación de Juno. Ese que cargaba, traía un carrito de pasajeros y traía uno de carga. Y también áhi más acá, más acá de Santa Clara estaba un ranchito que se llamaba La Cruz, Iricuaro, se llama (Gabino Calvillo).

Yo tengo una hija casada en Copándaro, se casó en un ranchito por acá, es Copándaro (Salud Padilla).

Una vez descrito el lago y sus características físicas, así como algunos aspectos muy generales sobre la cuenca, describiremos el pueblo de Zirahuén.

2. Zirahuén: pueblo de pescadores

Zirahuén es también el nombre de un típico pueblo michoacano con sus casas de adobe, blancas con rojo, y techos de teja de barro. Se sitúa en una planicie en la parte noreste del lago. La localidad, ubicada en un sitio privilegiado desde donde se puede acceder al cuerpo de agua, se encuentra en medio de abruptas formaciones rocosas a una altura de 2090 metros sobre el nivel del mar, en las coordenadas 19°27'15"N 101°43'55"O. Forma parte de la jurisdicción del municipio de Salvador Escalante. Posee veintiún mil ciento ochenta y tres hectáreas y treinta y cinco áreas de extensión de terreno y las defiende, como veremos en el próximo apartado, con base en un título virreinal de 1607 y un amparo de posesión de la corona española de 1733.¹ Según la Secretaría de la Reforma Agraria, en un dictamen emitido en 1997: “de estas hectáreas 4 mil 421 corresponden a terrenos de propiedad ejidal; 604 hectáreas son terrenos comunales, 14 mil 906 hectáreas son pequeñas propiedades; 28 hectáreas conforman una zona urbana y mil 222 hectáreas son ocupadas por el lago de Zirahuén” (Rojas, 2000).²

En el pueblo de Zirahuén conviven (no siempre de forma armónica) los tres tipos de tenencia de la tierra existentes en México: ejidal, comunal y pequeña propiedad. La historia del pueblo de Zirahuén se remonta a la época Prehispánica, durante el Virreinato se asienta en el sitio actual y la extensión de su territorio se reformula con el paso del tiempo.³ De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda 2010, el número de habitantes en Zirahuén es de 2942, de los cuales 1368 son hombres y 1556 son mujeres.

Zirahuén está rodeado por cerros cubiertos de bosques de encino, pino y oyamel, así como de bosques mesófilos de montaña. Aunque gran parte de las tierras del pueblo han sido deforestadas para explotar la superficie maderable, desde 1987 la comunidad indígena se ha encargado de reforestar 970 hectáreas (cf. Ortiz Paniagua, 2010: 232).

¹ “Los *Autos de Zirahuén* del año de 1733 es un documento en el que el cura local promueve una acción legal en nombre de los naturales del pueblo para proteger las tierras contra personas ajenas” (Cuello, 1986: 165).

² “Los comuneros no estuvieron conformes con este dictamen y abrieron un nuevo expediente de reconocimiento y titulación complementaria de bienes comunales, que fue publicado en el Diario Oficial de la Federación y en el del estado en 1980. Este proceso culminó en la dotación de 856 hectáreas que no estaban legalizadas. La comunidad indígena de Zirahuén sigue luchando por las 16 mil hectáreas que dicen que por derecho les corresponde” (Rojas, 2000).

³ En el siguiente apartado describiremos de forma sucinta la historia del pueblo de Zirahuén, pues es necesario echar un vistazo a los factores históricos para entender el proceso de configuración de la visión de mundo de los actuales zirahuenses.



6. Panorámica del pueblo de Zirahuén con su iglesia (Granados, 2 de mayo de 2015).

Además del pueblo de Zirahuén, alrededor del lago se encuentran los siguientes asentamientos humanos: Lomas de Tembúcharo de las Trancas, Plutarco Elías Calles o Copándaro, El Establo, Agua Verde, Los Potreros, Tepamio, Tapimba y Cerrito Colorado. Algunos de estos son rancherías y otros son terrenos adquiridos por foráneos, gente que atraída por el paisaje los ha hecho suyos de buena o mala manera. Zirahuén es el centro funcional de estas comunidades y de otras catalogadas como anexos: Jujucato, Turián Bajo, Turián Alto, Santa Ana y Tarascón (cf. Alemán Mundo, 2010: 316).



7. Pueblos cercanos a Zirahuén (Google Earth).

Al pueblo de Zirahuén se puede acceder por tres vías. La desviación de la autopista Morelia-Uruapan y la de la carretera libre Pátzcuaro-Ajuno desembocan en la misma entrada: la vía principal pavimentada que llega hasta el centro de Zirahuén. La otra ruta es un camino adoquinado y empedrado de siete kilómetros que lo comunica con todos los pueblos de la ribera y con Santa Clara del Cobre, cabecera municipal. Este camino entra por Tepamio, cruza el pueblo de Zirahuén y rodea todo el lago. Se puede llegar a Zirahuén haciendo uso del transporte público que sale desde Pátzcuaro y llega hasta Santa Clara del Cobre, el servicio comienza desde las siete de la mañana y termina a las seis de la tarde. También hay una base de taxis en el centro del pueblo, frente a las plazas.

Organización espacial

La traza del pueblo es reticular sobre los ejes norte-sur y este-oeste, incluye treinta y dos manzanas o cuadras, organizadas en cuatro cuarteles o agrupaciones barriales divididas por la calle Revolución. El primer cuartel abarca los caseríos del lado noreste, desde la bajada al pueblo por la vía de acceso principal y hasta la calle Revolución. El segundo cuartel (en el que se encuentra el barrio de pescadores) abarca desde la calle principal hasta la ribera del lago, al sureste del pueblo; el cuarto cuartel está frente al segundo, en dirección

contraria, al suroeste, y se extiende hacia Tembúcharo de las Trancas. El tercer cuartel está frente al primero, al otro lado de la vía de acceso principal en dirección noroeste.



8. Ubicación de los cuatro cuarteles de Zirahuén (Google Earth).

La mayoría de las calles son de tierra y algunas están pavimentadas o empedradas. En el centro del pueblo hay dos plazoletas divididas por una calle. Frente a la plaza más cercana a la iglesia se encuentran la Jefatura de Tenencia, el Cuartel de policía, el Registro civil y una vinatería, frente a esta acera hay algunos negocios: una tienda de abarrotes, una papelería, una carnicería, etc. Al fondo de la plaza hay una reja que la separa del atrio del templo: un edificio dedicado al Señor del Perdón, santo patrono del pueblo.



9. Plaza de la Tenencia (Granados, 2 de mayo de 2015).

La otra plaza alberga un quiosco, una fuente y algunas bancas. Alrededor se encuentra una farmacia, el centro de salud del IMSS y la escuela secundaria técnica. El cementerio se localiza al noroeste, en una zona elevada. Curiosamente las tumbas miran hacia el sur,⁴ donde se ubica el lago a la distancia. Hay dos sitios que resultan fundamentales para las actividades recreativas: la cancha de basquetbol y la cancha de fútbol ubicados en el segundo cuartel, en el barrio de pescadores. Aunque en la Tenencia también se desarrollan actividades como clases de zumba y de baile.

Hay tres muelles principales para acceder al lago: el del malecón construido por la Secretaría de Marina, que alberga la Capitanía de puerto; uno privado, que se ubica en las cabañas turísticas de la familia Arreola; y uno público, situado en la parte central y donde se puede abordar con fines recreativos una lancha grande propiedad de la Unión de Pescadores. Este muelle está rodeado por restaurantes que pertenecen a familias del pueblo, algunos son palafitos con salientes sostenidos por pilotes en el agua.

⁴ En la tradición judeocristiana, las tumbas miran hacia el este, lugar por donde sale el sol. En muchos cementerios modernos la dirección varía.



10. Puerto de pescadores (Granados, 30 de enero de 2013).

Organización social

El pueblo de Zirahuén está sujeto a autoridades federales, estatales y municipales, estas últimas establecidas en la cabecera municipal de Salvador Escalante, Santa Clara del Cobre, a unos catorce kilómetros de distancia. El jefe de tenencia es la máxima autoridad en la comunidad; es electo en plebiscito entre los habitantes del pueblo y funge como delegado de los ayuntamientos y de los presidentes municipales y síndicos; su cargo es trianual.⁵ En la época durante la cual se llevó a cabo el trabajo de campo en la comunidad, el cargo era desempeñado por Gilberto García. En Zirahuén también hay un delegado de la Capitanía de puerto encargado del control de las embarcaciones. La Comunidad ejidal, la Comunidad indígena y la Unión de pescadores tienen una Asamblea que rige su actuar y un presidente que ejecuta las decisiones tomadas por la Asamblea.

La familia es la base de la estructura social. En las viviendas habitan familias extensas conformadas por los padres, los hijos casados y sus esposas, los hijos solteros y los nietos, aunque también puede habitar sólo una familia nuclear compuesta por los padres

⁵ Sobre las funciones del jefe de tenencia consúltese el artículo 60 de la Ley orgánica municipal de Michoacán de Ocampo.

y los hijos pequeños. Una vez que un hombre y una mujer han decidido vivir juntos o casarse, establecen un patrón de residencia virilocal –con o en proximidad de la residencia del grupo del esposo– y de herencia patrilineal, es decir, que los hijos llevan a su mujer a vivir a la casa del padre y que la hija abandona el hogar paterno para irse con la familia de su esposo.

Cuando una pareja forma una familia, los hombres y las mujeres adquieren un estatus distinto en la comunidad, dejan de ser muchachos para convertirse en señores, así también obtienen ciertos derechos y obligaciones: los hombres podrán participar en las reuniones o asambleas de la Comunidad ejidal, la Comunidad indígena o la Unión de pescadores, y también podrán ostentar un cargo civil. La pareja también podrá tener cargos religiosos y ocuparse de las cuelgas.

Vivienda

En el pueblo hay seiscientos noventa y ocho viviendas habitadas. Las casas de la parte central, la parte vieja del pueblo, se asemejan a las típicas trojes de la región purépecha: cabañas hechas con vigas y postes de madera que tienen un techo recubierto de tablas delgadas llamado tejamanil. De forma regular su tejado de barro es de dos aguas. Actualmente se conservan unas pocas trojes de madera. Las casas son ahora de adobe o de cemento. Poseen una o más habitaciones, la cocina y comedor, el baño o fosa séptica y el solar o huerto familiar.



11. Troje (Granados, 2 de mayo de 2015).

La mayoría de las casas del pueblo (según el Censo de Población y Vivienda 2010, el 99%) cuenta con energía eléctrica. Este dato resulta contrastante con el de servicio de agua entubada y drenaje, pues el 77.68% de las viviendas no tiene agua entubada y el 71.2% no dispone de drenaje. El agua potable se bombea desde un paraje llamado la Pitaya, ubicado en el río La Palma. La mayoría de las casas cuentan con fosas sépticas, tienen sanitarios en los patios: pequeños cuartos de madera con excusados o letrinas. El 17.60% posee piso de tierra. Aquellas situadas al borde del lago tienen pequeños muelles donde las mujeres acostumbran lavar la ropa y los hombres mantienen sus pangas, cuelgan sus redes y sus instrumentos de pesca.

Educación

El pueblo cuenta con un plantel preescolar –el Colegio Francisco Javier Clavijero–, que recibe a los niños pequeños sólo por las mañanas; una escuela de educación básica –El Colegio Melchor Ocampo–, que tiene turnos matutino y vespertino; dos escuelas secundarias –la Telesecundaria y la Escuela Secundaria Técnica 135–, ambas con turno matutino. En Zirahuén también hay una escuela de educación media superior: el Colegio de Estudios Científicos y Tecnológicos del Estado CECYTE CEMSAD 24, que también tiene horario matutino.



12. Mural de Emiliano Zapata en la Escuela Secundaria Técnica Técnica 135 (Granados, 2 de mayo de 2015).

A pesar de los esfuerzos de la comunidad por acceder al sistema educativo formal, en Zirahuén el 13.71% de la población de quince años o más es analfabeta, y el 68% de la población alfabeta de quince años o más tiene una educación básica incompleta. Quizás esto se explique porque hasta hace algunos años era prioritario que el niño ayudara en las actividades de la casa: llevar leña y agua, cuidar a los más pequeños, apoyar en las tareas agrícolas y salir a pescar. Pocas personas continuaban con su educación básica, pues los recursos eran escasos y sólo había escuelas secundarias en Pátzcuaro. El porcentaje de población de seis a catorce años que no asiste a la escuela está descendiendo: en el año 2005, 7.04%; en el año 2010, 5.04%. Cabe mencionar que los terrenos de las escuelas preescolar y primaria fueron donados por la Comunidad indígena de Zirahuén. El índice de marginación, según la clasificación del Consejo Estatal de Población, es alto.

Salud

Zirahuén posee una clínica de salud, la Unidad Médica Rural de Zirahuén del Instituto Mexicano del Seguro Social. Atiende solamente casos que no son graves: infecciones estomacales, afecciones respiratorias, heridas leves, partos. Los casos más graves se

canalizan a Ario de Rosales (población ubicada a 48 kilómetros) o a Pátzcuaro (a 25 kilómetros). En Zirahuén las personas utilizan remedios caseros elaborados con plantas y yerbas locales. Hasta hace algunos años había parteras encargadas de recibir a los bebés (cf. Cuello, 1986: 163).



13. Clínica del IMSS (Granados, 2 de mayo de 2015).

Actividades productivas

Las tareas productivas se desarrollan en función del género y la edad. Así las mujeres están a cargo de las actividades domésticas como la limpieza de la casa, la preparación de la comida, el cuidado de los niños y la alimentación de los animales domésticos. Los hombres, en cambio, trabajan en el campo o son pescadores. Aunque también podemos encontrar ciertos oficios vinculados al género, por ejemplo, las restauranteras y las bordadoras, o los carniceros y los albañiles. Los niños cuidan a sus hermanos más pequeños y colaboran con la madre o con el padre, según sean niños o niñas.

Los pueblos ribereños aprovechan los recursos naturales. Las actividades económicas desarrolladas en la localidad son de tipo primario y terciario: agricultura, silvicultura y pesca, comercio y turismo. Los principales cultivos en Zirahuén son maíz, papa, trigo, frijol, cebada, caña de azúcar, pera, manzana, membrillo, capulín, nuez de

castilla, lima, zarzamora. Las familias zirahuenses poseen, en sus predios o solares, árboles frutales con los que enriquecen su dieta alimenticia. El producto más cultivado en la zona es el aguacate: alrededor del lago hay enormes extensiones de tierra destinadas a ello. Las huertas de esta fruta necesitan mucha agua. Regularmente los aguacateros la extraen de forma ilegal con bombas hidráulicas. Aquí un fragmento de la entrevista con Salud Padilla Saucedo:

Van sacando el agua muchos aguacateros, y el agua se va consumiendo, porque como ya no está creciendo, ya se está secando, es cuando ya está faltando el agua. Por eso nosotros, cuando el señor era de la Mesa del Comisariado,⁶ siempre lo que más trataba era cuidar el agua y siempre lo que más defendía era el agua. Venían huerteros, venía gente extranjera a sacar pipas de agua para vender afuera, y mi señor lo detenía o lo parábamos y no lo sacaban. Pero orita pus no, ahorita la sacan de dondequiera.

Los zirahuenses también utilizan la madera de sus bosques. Algunas familias se dedican a la extracción de resinas y a cortar los bosques maderables.



14. Lanchita con remadores (Granados, 1 de mayo de 2015).

Zirahuén es un lugar codiciado por ricos empresarios del turismo y visitantes, que desde los años setenta se han establecido en la orilla del lago. La mayoría de los hoteles y

⁶ Se refiere a su esposo Marcos Paz, reconocido luchador social.

cabañas que prestan servicios de hospedaje y recreación son propiedad de personas que no pertenecen a la comunidad.

Los zirahuenses tienen algunos establecimientos de comida para turistas y locales: pescado frito y en caldo, tacos de bisteck, tripa y chorizo, enchiladas rojas con papa y zanahoria, quesadillas, etc. También hay mujeres y hombres dedicados a la venta de artesanías que ellos mismos elaboran: servilletas bordadas, juguetes de madera (muñecas de trapo, muñecos de pescadores, lanchitas, redes), cucharas y bateas.

Hay una parte de la población que atiende negocios como tiendas de abarrotes, farmacias, papelerías, carnicerías, molinos, tortillerías, zapaterías, tiendas de ropa y todo tipo de productos básicos para la vida cotidiana (cf. Ortiz Paniagua: 232).

La pesca es una actividad vinculada a la vida de los zirahuenses: el pescado es fundamental en su dieta. Regularmente son los hombres quienes salen a pescar y las mujeres quienes lo comercializan. A pesar de que muchos ejercen la pesca, se considera que sólo unas cuantas familias tienen como oficio el de pescador: “en Zirahuén, no todos los que pescan se definen como pescadores. Se conoce como tales, como verdaderos pescadores, a los que pescan con chinchorro, una red grande y pesada que debe ser tendida y jalada por varias personas. De las artes que se utilizan, el chinchorro es el más costoso” (Cuello *et al.*, 1986: 182). La pesca es una actividad practicada desde antaño: los bisabuelos, los abuelos de los zirahuenses actuales se dedicaban al campo o a la pesca. Aquí el testimonio de Eliodoro Sanabria sobre el oficio de pescador:

Era pescador mi papá. Mi agüelito también. No tenía rede, pero él le ayudaba a mi papá. Después ya cuando ya mi papá compró chinchorro, o ya lo tenían, no me acuerdo muy bien si ya lo tenía o compraron, no me acuerdo. Entons, lógicamente, ya ellos se llegaron a juntar a pescar y de todos modos. Él se llamaba Ladislao, Ladislao Sanabria.

La pesca puede realizarse con anzuelo desde la orilla, aunque algunos zirahuenses poseen pangas y lanchas para pescar con sus redes. Debido al impulso que tiene este oficio dentro de la comunidad y con el fin de elevar “la productividad por medio de créditos” (Cuello *et al.*, 1986: 192), los pescadores se constituyeron en la Unión Lago Azul de Zirahuén, el 22 de enero de 1980.



15. Eliodoro Sanabria muestra su chinchorro (Granados, 25 de mayo de 2014).

Uno de los oficios más rentables en la comunidad es el de músico. Actualmente en Zirahuén hay más de doce bandas y cuatro grupos norteños. La banda fundadora fue Lago Azul, en los años cincuenta. Algunas de las bandas recientes son: Tierra Linda, Banda Zirahuén, Banda Llano Verde, etc. Aquí el testimonio de Martha Padilla:

Empezó la banda... en aquel tiempo se llamaba la... la Lago Azul, Lago Azul, pero pues ya se murieron los señores viejitos. Pero ahora andan ya hijos. Y ya de eso empezó otra banda que se llama Tierra Linda. Y esos eran otros, pero más o menos es la misma gente, pues, que los nietos, o que... Y ya la que ahorita anda pegando es la Zirahuén. La Zirahuén es la que, donde quiera, pues, se va. Porque son pues también hijos de esos mismos. Y pues ya, como casi no hay pues trabajo, unos se dedican a la banda, otros a... ya hay hasta, este, conjuntos norteños: ya están como tres. Sí. Por eso ya se juntan bien hartos y bien bonito pues que hacen toda la fiesta de Santa Cecilia.

Vida ritual

El pueblo de Zirahuén tiene una iglesia colonial que comenzó a construirse desde el siglo XVI, con amplios muros de piedra y adobe y una nave central con una bóveda de madera ensamblada: está dedicada al Señor del Perdón, santo patrono del pueblo. La escultura que lo representa es de raíz de tejocote y tiene, como en otros pueblos purépecha, una réplica de madera que sale a las distintas procesiones llamada vicario.

Las fechas de la celebración del Señor del Perdón varían en toda la zona. En Zirahuén la fiesta se celebra el 3 de mayo. Forma parte del ciclo ritual, que también incluye el 2 de febrero (Candelaria), 24 de junio (san Juan), 31 de octubre (virgen del Rosario), el Carnaval, la Cuaresma y el Corpus Christi (de fecha móvil según el calendario oficial católico que lo determina a partir del equinoccio de primavera), 1º y 2 de noviembre (Todos los santos), 22 de noviembre (santa Cecilia), 12 de diciembre (virgen de Guadalupe) y 24 de diciembre (Navidad).

Las fiestas en Zirahuén, al igual que en otros sitios, están íntimamente relacionadas con el calendario agrícola, dividido en dos fases que dan sentido a los rituales celebrados: la temporada de secas (de principios de noviembre a mediados de junio) y la temporada de lluvias (de fines de junio a fines de octubre). Los zirahuenses consideran que son tres las fiestas más importantes: la del Señor del Perdón, el Corpus Christi y la de Santa Cecilia. En las dos primeras, a diferencia de las otras fiestas, participa el pueblo entero: se organizan los cuarteles y los oficios y se distribuyen tareas específicas.



***16. Vicario del Señor del Perdón en plena procesión
(Granados, 3 de mayo de 2014).***

Parte del ciclo ritual son también las denominadas cuelgas, novenas dedicadas a los Santos o a advocaciones de Cristo celebradas en la casa de una persona de Zirahuén llamada “cuelguero”. Se trata de un sistema similar al cargo o mayordomía: “La familia que decide celebrar una cuelga hace un altar alrededor de él, de travesaños de madera colocados entre las vigas del techo, cuelgan ofrendas de frutas, dulces y un poco de dinero. Se elige a las nueve ‘encendedoras’, una por cada día del novenario, que se encargan de tener flores en el altar y de mantener las veladoras encendidas” (Cuello, 1986: 196).

Transcurrido el novenario, la casa que alberga la imagen recibe a los miembros de la comunidad con atole, pan y agua. Ese día alguien solicita la cuelga y se la lleva: se hace un listado de los productos y dinero que contiene la cuelga y él se compromete a aumentarlos el siguiente año con una celebración semejante. Cuando la cuelga es grande y ya no hay quién se decida a llevársela, se hace una fiesta más grande para “acabarla”. Al siguiente año podrá volver a comenzar. Una de las cuelgas más populares es la de la Santa Cruz.

El lago es parte fundamental de la vida ritual. Las dos fiestas que involucran a todos los miembros del pueblo, que tienen un trasfondo mucho más comunitario son, como veremos más adelante, fiestas de agua.

Vida cotidiana

A diferencia de otros pueblos lacustres de la zona, como Pátzcuaro o Ihuatzio, el pueblo de Zirahuén está completamente volcado hacia el lago. La traza de las calles permite llegar caminando a la orilla; la calle principal –la que divide las dos plazas– desemboca en el muelle público; se le puede ver desde los espacios comunitarios más significativos: las canchas de fútbol y de basquetbol donde se congregan los zirahuneses los fines de semana, el atrio de la iglesia, el preescolar y la escuela primaria, el cementerio.

Las casas establecidas en el borde del lago tienen salidas directas a las playas de tierra rojiza. En el barrio de pescadores, por ejemplo, hay un andador comunitario que conduce hasta él. La cruz que se encuentra en el Cerrito Colorado tiene una vista panorámica del agua. No es que desde todo el pueblo pueda apreciarse el cuerpo de agua, sino que los sitios colectivos, aquellos donde suceden eventos significativos para la comunidad, incorporan de alguna manera al lago.



17. Barrio de pescadores, playa con sus herramientas: pangas, lanchas, remos y postes donde cuelgan sus redes a secar (Granados, junio 23 de 2013).

Con la presencia omnisciente del lago, los zirahuenses desarrollan su vida. El lago forma parte de las actividades del día a día. Ya dijimos, por ejemplo, que la pesca no es sólo una actividad productiva que tiene como fin la comercialización del pescado, la pesca es también una actividad de autosustento que realizan muchos de los habitantes del pueblo. Desde muy pequeños aprenden las técnicas de la pesca: ¿qué y cuándo debe pescarse?, ¿con qué herramientas?, ¿cómo? El arte de la pesca es también una forma de relacionarse con el lago, de conocerlo trazando espacios, estableciendo límites y reconociendo los tiempos de las diferentes especies de peces que lo habitan: el charal, la trucha, la carpa y el pescado blanco, este último bendecido por la Virgen, “porque tiene su imagen en la cabeza” (Cuello, 1986: 192).

Juan Melchor en una conversación narró cómo se realiza la pesca en el lago:

Pus ahorita se tiende las redes para toda la noche para el pescado blanco o el cuerepito que le llamamos, es de la misma clase, nomás que es más medianito. Y para el charal es amaneciendo. Amaneciendo sale, y haga de cuenta como que está hirviendo el agua. Por decir que se arrimaran aquí, usted vería cómo andan un brincadero. Porque andan desovando la hueva del pescadito, pero bastantes. Es lo que aquí, pues, se acostumbra. Es pescar.

Es decir, los recursos del lago, los peces, son parte fundamental de la mesa de los zirahuenses. Aquí se genera otro vínculo más con el lago a través de la cocina: truchas fritas, charales enharinados y sazonados con ajo, filetitos de pescado blanco, caldo de pescado con jitomate, cebolla y chile, ceviche de carpa, todo acompañado por frijoles, salsa y tortillas, son los platos principales en las casas.

La pesca no es la única actividad cotidiana que se lleva a cabo en el lago: también es un espacio que han hecho suyo las mujeres. Ahí se reúnen en grupos a lavar la ropa en pequeños lavaderos de piedra y madera colocados en los muelles de las casas; regularmente los lavaderos están dentro del lago, a unos cuantos metros de la orilla. La técnica es sencilla: en una canasta de plástico o recipiente se coloca la ropa. Las mujeres llegan con sus cargas hasta el lavadero, se meten al lago y comienzan a tallar con un poco de jabón de pasta sobre la madera. Conforme enjuagan la ropa, la exprimen y la colocan nuevamente en el recipiente de plástico.



18. Lavaderos a orilla del lago (Granados, febrero de 2013).

Aprovechan la actividad para bañarse: es común ver a las señoras y a los niños tomar un baño en las pequeñas playas durante el verano, cuando el clima es templado y no hace el característico frío de la zona. Las mujeres y niños de las casas que no cuentan con pozo aún acarrean agua del lago para realizar las labores domésticas.

El lago, a pesar de lo que dicen las relaciones coloniales, es navegable. No sólo los pescadores lo hacen en sus largas pangas de madera o en sus lanchas de fibra de vidrio, ahora el lago también se navega con fines turísticos. El recorrido por sus parajes forma parte de una actividad comercial que se realiza en dos embarcaciones, una que zarpa del muelle público y que pertenece a la Unión de Pescadores, y otra particular, propiedad de la familia Arreola. En ambas son zirahuenses los miembros de la tripulación.

Con toda la parafernalia turística que poco a poco ha ido apoderándose de la vida del pueblo, ahora el lago es también protagonista de una actividad peculiar: aparece en las narrativas comerciales de los niños que cuentan la leyenda de la princesa Eréndira a cambio de unos pesos.⁷

Las condiciones naturales de la región y específicamente la presencia del lago posibilitan la vida en comunidad y propician el surgimiento de relaciones culturales con el territorio. El agua, la tierra y el bosque determinan no sólo los tipos de actividades económicas que se desarrollan en Zirahuén, sino todos los procesos biológicos, sociales y culturales de la región. El pueblo, con su posición estratégica, funciona como un enclave en la región, su pasado y su presente están íntimamente vinculados al de sus rancherías.

La historia junto al lago es la historia de cómo se interactúa con el recurso natural, de cómo se le mira, se le piensa y se le siente, de cómo se le considera parte de un ciclo, donde se obtiene el sustento para la vida y, a veces, en ese quehacer cotidiano, se encuentra la muerte. En el lago abundan los relatos sobre ahogados. A veces el acarreo de agua puede tener un desenlace fatal, como relató Salud Padilla Saucedo:

Y esa viejita dice que se fue al agua y llevaba el cántaro, y también, este, que se metió, que ella sabía nadar.

–Y voy a primero a nadar y ahorita me llevo al agua.

Se metió el cántaro al hombro y empezó a nadar con el cántaro y se quedó ahí, se ahogó esa viejita (núm. 45).

En otras ocasiones lo que determina la tragedia es el mal tiempo, como en este relato de Gabino Calvillo:

⁷ Del tema hablaremos más adelante cuando caractericemos al lago en los materiales orales.

Yo tenía un tío que le llamaban Toribio. A ese le cayó un rayo del cielo. En la mera onde iba en el remo, sentado, remando en el barco, en la canoa, ahí, ahí estaba el agujerito en la esquina, en donde se sienta uno, ahí estaba el agujero del rayo, ahí quedó el agujero. Pero ese lo aventó lejos al finado. Ese duró doce días en la agua. Allá para la ciudad, allá pa el lado de... No lo hallaban. Ya no saliendo a los dos tres días, ya los dejan. Ya la misma agua, la misma agua los orilla y ya van a buscarlos alrededor (núm. 52).

Esta convivencia cotidiana con la vida y con la muerte genera una visión particular del territorio. El lago es un ser vivo con necesidades específicas: come, duerme, se enoja, exige y proveé, como veremos en los apartados siguientes.

Y haciendo aquella comida a mediodía, asentáronse en su casa a comer aquella culebra cocida con maíz, y ya que era puesto el sol, empezáronse a rascar y arañar el cuerpo, que se querían tornar culebras.

Y siendo ya hacia la media noche, tiniendo los pies juntos, que se les habían tornado cola de culebra, empenzaron a verter lágrimas y estando ya verdinegros de color de las culebras, estaban así dentro de su casa todas cuatro.

Relación de Michoacán

II. Las huellas del tiempo

Los complejos culturales como el lago-mujer Zirahuén se configuran a lo largo del tiempo. La historia particular de cada territorio incide directamente en la preservación y cambios de los rasgos que lo constituyen. De ahí la pertinencia de rastrear y repasar de forma muy general la historia regional y local del pueblo de Zirahuén a partir del asentamiento de sus primeros pobladores. Los patrones culturales de la superárea cultural Mesoamérica pueden aplicarse al estudio de formas culturales locales, como en el caso de Zirahuén. La cosmovisión de los pueblos se origina, recrea y cambia en la relación que media la convivencia entre un grupo social, su entorno y la convivencia con otros grupos vecinos. Como bien apunta Jacques Galinier, es necesario tomar en cuenta todos los factores históricos. Las evidencias sobre la religión mesoamericana y, posteriormente, durante la época virreinal, los programas de adoctrinamiento y evangelización resultan fundamentales para entender las cosmovisiones actuales. Así pues, el siguiente apartado busca poner en contexto histórico al pueblo de Zirahuén, vinculándolo con su entorno a través de distintas fuentes.

1. Época prehispánica

Vivimos en una época en la que abundan herramientas de investigación especializadas, que pueden rastrear de manera más precisa las huellas del tiempo. En la reconstrucción del pasado prehispánico del lago y del pueblo de Zirahuén convergen disciplinas como la arqueología, la historia, la geología y las ciencias ambientales.¹

La cuenca lacustre de Zirahuén se inserta en la subárea cultural del Occidente mesoamericano; esta región abarca los actuales estados de Nayarit, Jalisco, Michoacán y Guanajuato. La zona se caracteriza por un temporal de lluvia muy marcado en verano y escasa lluvia en invierno. Se identifica en el Posclásico mesoamericano con el señorío de los tarascos o *michoaque*, llamados así por los nahuas del Altiplano central.

De manera muy general sabemos, gracias a los estudios arqueológicos, que el territorio de Michoacán fue ocupado desde hace más de 5000 años por grupos humanos de

¹ “El análisis combinado de los indicadores paleoambientales de sedimentos lacustres permiten identificar por una parte la variabilidad climática y por otra, los cambios asociados a la perturbación por la actividad humana de los últimos miles de años abriendo la posibilidad de comprender la estrecha relación que hay entre el desarrollo de las culturas y la evolución del ambiente” (Lozano García *et al.*, 2010: 89).

cazadores-recolectores provenientes del norte, que poco tiempo después se establecieron y comenzaron a desarrollar estructuras sociales acordes con su nueva vida sedentaria. Estos grupos hablaban una variedad de lenguas distintas y mantenían intensas relaciones de intercambio.²

Una de estas primeras manifestaciones culturales de vida sedentaria son los enterramientos funerarios de El Opeño. Los restos arqueológicos de este impresionante escenario ritual ubicado al sur del municipio de Jacona, han sido fechados entre el 1200 y el 1500 a.C.: son los restos funerarios más antiguos de Mesoamérica. El sitio es un cementerio que guarda tumbas de tiro –túneles verticales o cuasi verticales que presentan cámaras ahuecadas en el subsuelo de toba volcánica– y ofrendas funerarias, entre las que se localizaron objetos de manufactura local y objetos procedentes de tierras lejanas como el Caribe e incluso figurillas de cerámica de jugadores de pelota (cf. Oliveros, 2006 y Fernández y Deraga, 2001). Aunque no hay suficientes datos sobre el patrón de asentamiento de esta cultura, a partir de la evidencia arqueológica tenemos una certeza que resultará fundamental para este estudio: los indicios de que el grupo cultural opeño mantenía relaciones con otras culturas mesoamericanas y que reproducía algunos de los elementos que caracterizan al área cultural.

En esta etapa temprana también se desarrollaron algunas culturas más en la zona, como Chupícuaro, Chumbícuaro y la Balsas-Mezcala. El conjunto cultural Chupícuaro, en el que se han podido identificar 169 sitios arqueológicos, se ubica en el valle de Acámbaro, Guanajuato, y su ocupación más temprana data aproximadamente del 500 a.C.³ La cultura Chumbícuaro, por su parte, estaba localizada en los llanos de Apatzingán y floreció entre

² “Según las investigaciones realizadas por el doctor Donald D. Brand, a la llegada de los españoles en el primer tercio del siglo XVI radicaban en territorio michoacano etnias que se comunicaban en idiomas más amplios y en dialectos locales, en la cuenca lacustre de Pátzcuaro, la Tierra Caliente y en varios lugares de la franja costera; además, se asentaban grupos que se entendían en lengua náhuatl o mexicana con varios dialectos. Entre las estribaciones de la sierra de Coalcomán y la costa habitaban quienes se hacían llamar a sí mismos cuahucomecatlatoli. A ambos lados del cauce del río Balsas existían asentamientos de nahuas, tolimecas, pantecas, chumbias y chontales, mientras que en las planicies correspondientes a los actuales municipios de Huetamo y San Lucas habitaban los pirindas. En el oriente y noreste del territorio michoacano se localizaban poblamientos de indios mazahuas, otomíes y pames. A lo largo del bajío michoacano, siguiendo la Cuenca del río Lerma, se movían de un lado a otro grupos de cazadores-recolectores, llamados comúnmente chichimecas. A su vez en la llanuras del Valle de Guayangareo había asentamientos de matlazincas; y al occidente, en lugares cercanos a las cuencas lacustres y ciénagas de Zamora y Chapala, vivían los tecos, emparentados lingüísticamente con los nahuas. Al suroeste se localizaban los xilotlancas y los cocas” (Ochoa Serrano y Sánchez Díaz, 2003: 20 y 21).

³ Para documentarse mejor consúltese Darras y Faugère, 2007: 51-83.

los siglos II a.C. y el I d.C. La Balsas-Mezcala se estableció en la cuenca de la Depresión del río Balsas entre el 700 y el 200 a.C.

También se han documentado otros sitios pertenecientes al periodo Clásico (1-1000 años d.C.) entre los que destacan los ubicados en la ciénega de Zacapu y los que se encuentran en la cuenca de Cuitzeo. Loma Alta es parte del conjunto geográfico denominado Las Lomas en la ribera occidental de la ciénega de Zacapu, se trata de un sitio monumental que posee “de 6 a 7 m de altura, en parte natural y en parte artificial, y de 6 a 8 hectáreas de superficie” (Carot y Fauvet, 1996: 86). En la cuenca de Cuitzeo destacan los sitios Huandacareo, Tres Cerritos y Santa María (véase Filini y Cárdenas, 2007: 137-156).

Hacia el periodo Posclásico, los grupos humanos dispersos en Occidente que se regían de forma autónoma fueron dominados por un pueblo: los tarascos que, según las fuentes históricas, llegaron a la ciénega de Zacapu hacia el siglo XII y comenzaron a establecer vínculos con los grupos purépecha de la zona. La *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobernación de los indios de la provincia de Mechuacán*, principal fuente sobre los tarascos, elaborada a principios del siglo XVI por el franciscano Jerónimo de Alcalá, recoge discursos y testimonios sobre diversas manifestaciones tradicionales del linaje tarasco hegemónico. Los *uacúsecha*, dice el documento, tienen su origen en la primera alianza matrimonial entre la hija del señor de Naranxan, Ziranzirancamaro e Hireti Ticatame, líder chichimeca que guiado por el dios Curicaueri llega a Virugarapexo. Esta alianza termina por romperse y los chichimecas migran hacia las montañas, entonces se establecen en la parte norte de Pátzcuaro, en Uayameo (actualmente Santa Fe de la Laguna). El mismo sistema de alianzas permitirá la permanencia del grupo ahora en la zona lacustre. El trato con los habitantes de la zona se consolida cuando un pescador de la isla de Xarácuaro cede su hija a Huapeani, jefe chichimeca: “Dijeron ellos: ‘tardámonos cazando. ¿Es ésta tu hija, la que dices?’. Respondió el pescador: ‘sí, Señores; esta misma es; mirá cuán chequita es’. Respondieron ellos: ‘no hace al caso: ¿cómo, no se criará? ¿Querémosla agora de presto?, para adelante decimos. Ve y torna a pasar la laguna. Sépalo quien lo supiere de esos señores Vatárecha” (Alcalá, 2000: 356).

De esta unión deriva la línea ancestral del héroe conquistador tarasco Tariácuri, que para 1350, junto con sus aliados Urichu, Erongarícuaro y Pechátaro, comenzó la expansión de su control administrativo sobre el territorio occidental. Poco después delegó su cargo en

Gracias a los estudios palinológicos practicados a los sedimentos lacustres de Zirahuén, sabemos que la presencia humana en la zona data de hace más de 3000 años. En el fondo del lago hay restos de granos de polen de *Zea mays*, planta domesticada cuya existencia implica actividad agrícola en la zona: es el maíz el alimento fundamental del hombre mesoamericano. En el análisis de Lozano García, que abarca un periodo de tiempo comprendido entre el 3500 a.C. y el 2003 d.C., se sugiere que la presencia y aumento de partículas de carbono y el incremento de polen herbáceo se deben a eventos de deforestación (años 1-500 d. C.): coinciden con el surgimiento de centros ceremoniales en el Clásico temprano mesoamericano, pues “indican un aumento en la población y por ende un mayor uso de los recursos” (Lozano García *et al.* 2010: 103). Con los datos de los sedimentos también se dedujo que hubo una importante sequía hacia el final del Clásico, dato que se refuerza con los estudios paleolimnológicos llevados a cabo en la zona lacustre del centro del país; este cambio se da a fines del Clásico, entre el 900 y 1100 d.C. En el periodo del 1300 al 1500 d.C., durante el auge y conquista del señorío tarasco, aparecen más indicios derivados del impacto de la actividad del hombre en la zona: disminución de árboles e incremento de polen herbario asociado a la utilización de madera como materia para construcción y como combustible, cultivo de maíz y erosión de suelos (cf. Lozano García *et al.*, 2010).

Los estudios arqueológicos también nos pueden dar información sobre los asentamientos humanos en la zona. El arqueólogo Salvador Pulido, en un informe técnico del Instituto Nacional de Antropología e Historia de 1996, documentó en la zona tres sitios arqueológicos:

1. Cerro Colorado

Descripción: un montículo y una plataforma de menos de dos metros de altura.

Ubicación: Ejido Zirahuén, Municipio Salvador Escalante, suelo forestal.

UTM Este 213 900, UTM Norte 2 152 300.

Extensión: largo 150 m, ancho 50m.

Orientación dominante: Noroeste-Sureste.

Cronología tentativa: 1200-1530 d.C.

2. El Pinito

Descripción: un montículo de piedra y tierra de entre dos a cinco metros de altura.

Ubicación: Turian El Alto, Municipio Salvador Escalante, suelo agrícola.

UTM Este 211 800, UTM Norte 2 145 450.

Extensión: largo 100 m, ancho 100m.

Orientación dominante: Norte-Sur.

Cronología tentativa: 1200-1530 d.C.

3. El Cerrito

Descripción: dos montículos de piedra y tierra de menos de dos metros de altura.

Ubicación: La Palma de Sandoval, Municipio Salvador Escalante, suelo agrícola.

UTM Este 215 100, UTM Norte 2 148 650.

Extensión: largo 150 m, ancho 50m.

Orientación dominante: Noreste-Suroeste.

Cronología tentativa: 700-1200 d.C.



20. Mapa de las zonas arqueológicas cercanas a Zirahuén elaborado por Marco Antonio Hernández Andrade (Relación de Michoacán. Instrumentos de consulta).

Actualmente el equipo del INAH encabezado por el arqueólogo José Luis Punzo trabaja en la documentación de más sitios arqueológicos en la zona.

Según la cronología tentativa de los informes de Pulido, los distintos sitios arqueológicos documentados pertenecen al Clásico Tardío (650-750 d.C. al 900 d.C.) y al Posclásico (900 al 1521 d.C.). En este sentido confirman la información arrojada por los estudios palinológicos: la actividad humana, debido a un aumento de población en la zona, se intensifica hacia este último periodo. De los tres sitios documentados, uno se encuentra en Cerro Colorado, sitio en el que actualmente se construyeron una serie de complejos habitacionales y turísticos de lujo. Curiosamente los datos arqueológicos coinciden con algunos de los datos ofrecidos por los zirahuenses en las narrativas tradicionales sobre la aparición de la Sirena: los sitios arqueológicos marcados en el mapa superior son, según los zirahuenses, sitios de avistamiento. Quizás la elaboración del relato sea una reelaboración simbólica de un espacio que resulta trascendental para la gente del pueblo, porque la vincula con su pasado remoto. En este sentido, se sabe que la población de Zirahuén lleva mucho tiempo establecida en la zona, por ejemplo, aparece en la *Relación de Michoacán*. Uno de los pasajes del texto se desarrolla justo en el pueblo:

Y partióse Nacá y estaba un pueblo en el camino llamado Syráueni y era señor en él uno llamado Quarácuri, y pasó por su puerta Nacá, y díjole Quarácuri: "seáis bien venido, hermano [borrado]. Ven acá y comerás un poco, pues que veniste a pasar a mi casa, y traes hambre. Seas bien venido, señor. Cierito que has de comer" (Alcalá, 2000: 380).

Este pasaje narra cómo Tariácuri y el señor de Syráueni, Quarácuri, urden un plan para capturar a Nacá, sacerdote de Zurumban (señor de Tariaran y enemigo de los *uacúsecha*), cuando pretendía buscar aliados en Curýnguaru para hacer la guerra y liberar a la isla de Xarácuaro del sitio en la que la mantenía Tariácuri. Al final es en el pueblo de Zirahuén donde se cocina la carne del sacerdote para enviársela a su señor como venganza. Si tratamos de insertar el fragmento en una cronología histórica, este suceso acontecería a mediados del siglo XIV, hacia el 1350, justo en el periodo en el que Tariácuri comenzaba la expansión del linaje *uacúsecha*. El pasaje pone de manifiesto las relaciones de poder que se establecían: de estas alianzas dependía el futuro administrativo del sitio.

Actualmente ignoramos dónde estuvo situado el pueblo de Syráueni. Los asentamientos humanos en la época prehispánica no sólo obedecían a la idoneidad del sitio

o a la adaptación de un grupo social a un espacio determinado, sino que en pleno apogeo del imperio tarasco, también intervinieron factores de otra índole: económicos, políticos, sociales, religiosos, etcétera. La tenencia de la tierra y la explotación de recursos naturales dependía del *irecha*: guardaba para sí la propiedad y usufructo de las tierras llanas.

Se ha observado que en la porción central del estado tarasco (es decir, la zona que comprenden la cuenca del lago de Pátzcuaro, la cuenca del río grande de Morelia hasta el lago de Cuitzeo y la meseta) existía una clara tendencia a asentar los sitios en las laderas de las elevaciones, siendo una minoría los que se encontraban sobre las llanuras debido a que las tierras bajas, las de regadío y las de inundación eran aparentemente propiedad del *Irecha* (Cerdea Farías, 2012: 9).

Si el pueblo estaba establecido en alguna de las laderas más cercanas al llano, como la de Cerro Colorado, poco trabajo arqueológico se puede hacer ahora, pues como mencionamos líneas arriba, el sitio es propiedad privada de agentes externos y empresarios acaudalados.



21. Foto de la Santa Cruz en Cerro Colorado, al fondo se aprecian los complejos residenciales (Granados, 3 de mayo de 2015).

Sabemos por el mismo pasaje que el pueblo de Syrágueni estaba en el camino entre Tariaran⁴ (muy probablemente al sur de Zirahuén) y Curíngaro (ahora San Simón Quiríngaro), al oriente del lago de Pátzcuaro. También sabemos por las fuentes coloniales tempranas, como la *Visitación de Carvajal*, que era una aldea dependiente de un centro administrativo tarasco.

La máxima expansión del imperio tarasco se logró alrededor de 1470. Es entonces que comienzan algunas disputas con los mexicas por el dominio de la frontera oriental: son los tarascos el segundo grupo dominante de Mesoamérica a la llegada de los españoles.

La religión tarasca tenía una jerarquía especializada de sacerdotes encargados de satisfacer las necesidades de los dioses y promover su culto entre los fieles: *petámuti* o sacerdote principal, *curitiecha* –los que quemaban el incienso en los templos–, *axámecha* –sacrificadores–, *xopitiecha* –auxiliar de sacrificador–, *thiumecha* –cargadores de los dioses–, *patzariécha* –custodios de las imágenes–, *curipecha* –encargados de ceremonias religiosas previas a la guerras– y los *pungaracha* –músicos rituales– (cf. Alcalá, 2000).

Entre los principales dioses de la religión tarasca que figuran en las fuentes encontramos a Curicaveri –el sol–, dios protector del linaje uacúsecha y deidad de la guerra vinculado con los mantenimientos⁵ que, como en otras religiones mesoamericanas, tenía su opuesto complementario: su esposa Xaratanga –la luna–, protectora de los mantenimientos y de la reproducción humana, a la que se le rendía culto principalmente en Tzintzuntzan, Zipiajo, Uricho y Zacapu. Cueravaperi era otra deidad femenina, madre de todos los dioses, venerada en los templos de Araró y Zinapécuaro.

La lingüista Cristina Monzón, a partir de un minucioso análisis etimológico sobre la cosmología tarasca, analiza los nombres de otras deidades que aparecen en las fuentes coloniales, aquí los incluimos en esta breve lista: los Uirambanecha, dioses vinculados a la región geográfica de Tierra Caliente; el dios Vrendequa uecara, “el lucero de la mañana” o Venus, traducido por la lingüista como ‘lo primero que parte en el horizonte’ (Monzón,

⁴ “Además, a partir de los datos que proporciona la *Relación* se pueden deducir algunas de las características geográficas de Tariaran, por ejemplo que no había monte cerca para cortar leña y que el pueblo estaba en un “despeñadero”. Tariaran debe haber estado en algún lugar al sur de Zirahuén. El camino de allí a Uricho por Ziraquaretiro era “arrodeo” y, en cambio, de Tariaran a Pangueo (al sur del lago) pasando por Iricuaro iba derecho. Desde Tariaran se llegaba al sur a la Huacana y a Cacangueo y los habitantes de estos lugares eran sus enemigos” (Espejel Carbajal, *Relación de Michoacán. Instrumentos de consulta*).

⁵ “Se le representaba por una navaja de obsidiana de color negro, se le hacían ofrendas de plumas de perico, collares de turquesa, de oro, de plata y huesos de pescado, y se sacrificaban en su honor prisioneros de guerra” (Ochoa y Sánchez, 2003: 30)

2005: 146); el dios Tirhipamequarencha o Tiripamenchaquae –abuelo de Cuericaueri–, señor del fuego o el trueno–;⁶ los Thiripamequarencha –hermanos del dios Curicaueri–, las estrellas; Thiripeme xungapeti, Thiripeme turinpten, Chupi thiripeme, Thiripeme caheri, las nubes; así como a la diosa Peuame, “mujer del dios ‘roca erigida sobre la superficie’” (Monzón, 2005: 155). Los tarascos, al igual que otros pueblos, tenían una religión que deificaba a la tierra, los astros, los fenómenos meteorológicos y al espacio geográfico. Hasta aquí, de manera muy general el pasado prehispánico michoacano y los datos fundamentales para poder centrarnos en el estudio de Zirahuén.

Según la *Relación de Michoacán*, entre los tarascos hubo, como entre los nahuas, algunos augurios que anunciaban la llegada de los españoles: templos que se caían, cometas en el cielo, sueños reveladores, incluso el rapto de una mujer por Curicaveri para presenciar una reunión de dioses tarascos donde se hablaba de la instauración de una nueva fe:

Y levantóla en alto y vió aquella mujer que estaban asentados todos los dioses de la provincia, todos entiznados: unos tenían guirnaldas de hilo de colores en la cabeza; otros estaban tocados; otros tenían guirnaldas de trébol; otros tenían unas entradas en las mulleras; y otros de muchas maneras [...]. Y dijoles Tirípamequaréncha: "acercaos acá, dioses de la man[o] izquierda y de la man[o] derecha. El pobre de mi hermano dice lo que yo diré: el fué a oriente, do está la madre Cuerábaperi y estuvo algunos días con la diosa Cueraváperi y estaba allá Curicaveri, nuestro nieto, y Xarátanga y Huréndequavécará y Querenda angápeti. Todos estaban allá, los dioses, y probaron de contradecir los pobres a la madre Cuerávaperi, y no fueron creídos lo que querían hablar y fueron rechazadas sus palabras y no les quisieron recibir lo que querían decir: "ya son criados otros hombres, nuevamente, y otra vez de nuevo han de venir a las tierras"; esto es lo quellos querían contradecir, que no se hiciese y no fueron oídos, y dijéronles: "dioses primogénitos, esforzaos para sufrir. Y vosotros dioses de la man[o] izquierda, sea así como está determinado de los dioses, ¿cómo podemos contradecir esto questá así determinado? No sabemos qués esto. A la verdad no fué esta determinación al principio, questaba ordenado que no anduviésemos dos dioses juntos antes que viniese la luz, porque no nos matásemos y perdiésemos la deidad, y estaba ordenado entonces, que de una vez sosegase la tierra, que no se volviese dos veces y que para siempre se habían de estar así, que no se había de mudar. Esto teníamos concertado todos los dioses antes que viniese la luz, y agora no sabemos qué palabras son éstas". Los dioses probaron de contradecir esta mutación y en ninguna manera los consintieron hablar: "sea así, como quieren los dioses. Vosotros los dioses primogénitos y de la man[o] izquierda, íos todos a vuestras casas, no traigáis con vosotros ese vino que traís, quebrá todos esos cántaros, que ya no será de aquí adelante como hasta aquí, cuando estábamos muy

⁶ “Considerando el sustantivo *tiripame* en asociación con el verbo *tiripani* ‘Colgar o ahorcar’ (DG-E: 149), se puede traducir como ‘objeto o persona’, dado por el morfema sustantivizador -me, ‘que está colgado’, indicado por la raíz *tiri*, ‘sobre una superficie limitada’, -pa. De lo anterior interpretaré a Tirhipame quarencha como ‘los oficiales o artesanos col- gados sobre la planicie’, significado que sugiere se trata de las estrellas (Monzón, 2005: 146).

prósperos. Quebrá por todas las partes las tinajas de vino, dejá los sacrificios de hombres y no traigáis más con vosotros ofrendas, que de aquí adelante no ha de ser así. No han de sonar más atabales: rajaldos todos. No han de parecer más qués ni fogones, ni se levantarán más humos. Todo ha de quedar desierto, porque ya vienen otros hombres a la tierra; que de todo en todo han de ir por todos los fines de la tierra, a la man[o] derecha y a la man[o] izquierda y de todo en todo irán hasta la ribera del mar, y pasarán adelante y el cantar sea todo uno y que no habrá muchos cantares como teníamos, mas uno solo por todos los términos de la tierra. Y tú, mujer, que estás aquí que nos oyes, publica esto y háganselo saber al rey que nos tiene a todos en cargo, Zuangua." Respondieron todos los dioses del concilio y dijeron que así sería, y empezaron a limpiarse las lágrimas, y deshízose el concilio y no pareció más aquella visión (Alcalá, 2000: 640-642).



22. Lámina 16 de la Relación de Michoacán, aquí puede verse cómo la mujer narra al irecha su raptó y el mensaje que le transmitieron los dioses (Alcalá, 2000).

Tzintzuntzan fue el sitio donde los españoles pusieron su primera sede civil y religiosa: la encomienda de Hernán Cortés y el convento de Santa Ana. Uno de los legados virreinales es sin duda, como veremos, el asentamiento del pueblo de Zirahuén en la actualidad.

Podemos afirmar que los grupos sociales establecidos en torno al lago han tenido una intensa vida cultural durante los últimos novecientos años. La *Relación de Michoacán* describe a los pueblos lacustres como pueblos de pescadores, que además de explotar los recursos naturales a su alcance, establecían relaciones con los otros grupos y mantenían vínculos de muy diversa índole con el espacio que habitaban. Podemos afirmar que la

actividad de la pesca y las manifestaciones culturales asociadas al espacio y particularmente al lago tienen una larga tradición en la zona.

2. Época virreinal

La información sobre el territorio michoacano durante la época virreinal, en particular sobre el pueblo de Zirahuén, aparece principalmente en las descripciones de los relatores religiosos: franciscanos, agustinos, jesuitas que, con el afán de llevar la palabra de Dios por todo el Nuevo Mundo, se establecieron desde el siglo XVI en la zona. Estos documentos son un acervo riquísimo de información geográfica, histórica, etnográfica y constituyen un género literario único, que valdría la pena estudiar en conjunto: el de las relaciones y crónicas de religiosos. La *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobernación de los indios de la provincia de Mechuacán*, elaborada por el franciscano Jerónimo de Alcalá en 1540 por orden del primer virrey de la Nueva España, don Antonio de Mendoza, es una fuente invaluable para el estudio de los tarascos. El autor, al estilo de la época, se valió de informantes que eran viejos sacerdotes indios para crear un texto que originalmente tenía tres partes: de la primera, sobre la religión tarasca (dioses y fiestas), sólo se conserva un fragmento; la segunda parte –como hemos podido apreciar en el apartado época prehispánica– refiere la vida del héroe tarasco Tariácuri; y la tercera describe los usos y costumbres tarascos y finaliza con la narración de la conquista.



23. Lámina 1 de la *Relación de Michoacán*, en ella se aprecia a Jerónimo de Alcalá entregando su obra al virrey Antonio de Mendoza, tal como aparece en la dedicatoria (Alcalá, 2000).

El documento además contiene cuarenta y cuatro pinturas. “A lo largo del texto se mencionan poco más de 300 lugares, cerca de 200 personajes, alrededor de 60 dioses y aproximadamente 300 términos que hacen referencia a la categoría social de las personas”⁷ (Espejel, *Relación de Michoacán. Instrumentos de consulta.*).

En esta enorme lista de fuentes figuran también la *Relación sobre la residencia de Michoacán (Pátzcuaro) hecha por el P. Francisco Ramírez* (1585); la *Crónica de la orden de N. Seráfico P. S. Francisco, provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán en la Nueva España*, del Padre Alonso de la Rea (1639); la *Historia de la provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán, del Orden de San Agustín, de fray Diego de Basalenque* (1673); de fray Mathías de Escobar, *Americana Thebaida. Vitas patrum de los religiosos ermitaños de nuestro padre san Agustín de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán* (1729); la *Crónica de la Provincia Franciscana de los Apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán* de fray Isidro Félix de Espinosa (principios del siglo XVIII); la *Crónica de la provincia de los Santos Apóstoles S. Pedro y S. Pablo de Michoacán de la*

⁷ Afortunadamente contamos con distintas ediciones del texto y con una herramienta utilísima para su estudio: el sitio web, *Relación de Michoacán. Instrumentos de consulta*, elaborado por un grupo de trabajo encabezado por Claudia Espejel. Además de hacer accesible el texto completo de la Relación, este sitio contiene ficheros de lugares, personajes, dioses y categorías sociales, así como una serie de mapas elaborados por Marco Antonio Hernández, materiales gráficos, y bibliografía pertinente.

regular observancia de N. P. S. Francisco, de fray Pablo de la Purísima Concepción Beaumont (1778-1780), etcétera.

A la par que se desarrollaban estos documentos, se escribían otras relaciones más sucintas. *Las relaciones geográficas del XVI*, editadas modernamente por René Acuña, se realizaron por orden del rey Felipe II, entre 1579 y 1585 en las principales ciudades o regiones del virreinato. Tenían una función administrativa: conocer aspectos generales sobre el territorio y sus recursos naturales, para tener un mayor control sobre ellos. Se basaban en un cuestionario de cincuenta preguntas respondidas por oficiales locales, a veces de forma muy escueta y otras con mucha más información, sobre las rutas comerciales, la historia y costumbres de los pueblos. La *Relación de Tiripetío* elaborada en 1580 por don Pedro Montes de Oca, destaca en esta zona por su estilo y por sus descripciones mucho más literarias.

Así también, podemos rastrear la historia en documentos administrativos que consignan datos de la Hacienda Real y datos de la vida eclesiástica, que nos permiten apreciar cómo estaba organizado el espacio durante este periodo histórico, tales como la *Visitación de Carvajal* (1524) y la *Descripción del obispado de Michoacán o breve descripción del obispado de Michoacán* de Juan José Moreno (1776). Tomaremos distintas fuentes para hacer un brevísimo rastreo histórico de este periodo. En este apartado desarrollaremos muy brevemente tres temas que consideramos fundamentales para entender la conformación de la identidad de los pueblos purépecha, su forma de actuar y desarrollarse particularmente en la vida religiosa y ritual: la conquista de Occidente y el sometimiento del imperio tarasco, el proceso de evangelización y el asentamiento de los pueblos.

La conquista de Occidente y la muerte del irecha

La primera noticia que tuvieron los tarascos de la venida de los españoles fue gracias a un grupo de mexicas enviados por Moctezuma a buscar la ayuda del irecha Zuangua para combatir a los invasores.⁸ La respuesta del señor tarasco –aunque en algunas fuentes es afirmativa y en otras negativa, e incluso involucra el ir y venir de distintas embajadas–

⁸ Para verificar las distintas versiones del encuentro en las fuentes históricas véase Warren, 1989.

derivó en la derrota de los mexicas y en la muerte por sarampión del irecha. Previo a las visitas oficiales, parece que los españoles tuvieron breves incursiones en territorio tarasco (cf. Warren, 1989: 31-33). Una vez derrotada México-Tenochtitlan, el hijo de Zuangua, Zinzicha, envió un grupo de nobles a México. Permanecieron donde Cortés –Capitán General y Justicia Mayor del territorio conquistado– y sus hombres, durante cuatro días en los que se les hicieron varias demostraciones militares. A su regreso, los nobles cargados de presentes para el irecha fueron acompañados por un grupo enviado por Cortés para inspeccionar la zona. Además de sus caballos, los españoles trajeron consigo diez cerdos y un perro. Ya en Tzintzuntzan, estos también tuvieron demostraciones del poderío militar tarasco: Zinzicha “mandó a un grupo impresionante de guerreros, pintados para la caza, para inspirarle miedo a los españoles. Los cazadores mataron a un gran número de venados con sus arcos y flechas y les dieron cinco de ellos a los españoles” (Warren, 1989: 35).

Los españoles recibían trato de dioses: fueron adornados con guirnaldas y escudos, y les ofrendaron vino con panes de amaranto y frutas. Pasado un tiempo, volvieron a Coyoacán acompañados por una comitiva tarasca: un grupo de nobles y un par de muchachas con quien los españoles se “juntaban en el camino”. Hay una lista rescatada del Archivo General de Indias donde figuran los objetos que en esa ocasión envió el irecha al emperador:

[Escudos de plata], diademas, una de plata y otra de cobre, orejeras, collares y zapatos de cuero, brazaletes de cuero para disparar con arco y flecha, ornatos de plumajes blancos y azules, mantas de algodón y vasijas de calabazas (jícara), grandes y pequeñas, pintadas de varios colores [...]. Si comparamos estos objetos con los mencionados o pintados en la *Relación*, parece que constituían elementos importantes del guardarropa imperial para los usos tarascos, probablemente de la clase de avíos destinados a los dioses” (Warren, 1989: 37).⁹

Durante 1520-1522, las expediciones de los españoles continuaron, cada una acompañada por dones que el rey tarasco les ofrecía. Estas incursiones propiciaron, además de la familiarización entre ambas culturas, el deseo: Occidente era un territorio rico donde podían obtenerse productos como plata y oro.

Ante la inminente invasión, el irecha buscó aliados: pidió a los hermanos Cuiniarángari (don Pedro) y Huitzitziltzi que recorrieran el imperio con el fin de reclutar

⁹ Nótese en este pasaje la importancia que se daba a la jícara como objeto votivo.

gente para hacer la guerra a los invasores, mientras él se refugiaba en Uruapan. Fue justo durante este reclutamiento masivo que, el 17 de julio de 1522, en Taximaroa, durante la fiesta de *Cahera consquaro*, se encontraron Cuiniarángari y la expedición de aproximadamente doscientos españoles enviada a territorio tarasco por Hernán Cortés y comandada por Cristóbal de Olid. Don Pedro Cuiniarángari entonces mintió hábilmente para salvar la situación: le dijo al capitán español que el irecha los había enviado a decirles que siguieran su camino rumbo a Tzintzuntzan, el centro administrativo, donde los estaban esperando. Fue así como los españoles acordaron llegar a un sitio cercano para encontrarse con Zinzicha y luego caminar al corazón del imperio tarasco. Los españoles fueron recibidos en Apío donde, en ausencia del irecha, don Pedro y otros señores principales les dieron la bienvenida de forma pacífica. Juntos caminaron hacia Tzintzuntzan. En esta primera estancia, según la *Relación de Michoacán*, los españoles comenzaron a mostrar al pueblo tarasco “el verdadero camino de la fe”:

Y fueron después a las casas del cazonçi y vierónlas y tornáronse al patio de los cinco quées grandes y aposentáronse en las casas de los papas que tenían diez varas, que ellos llaman pirimu, en ancho y en los quées; questaban las entradas de los quées y las gradas llenas de sangre del sacrificio que habían hecho. Y aún estaban por allí muchos cuerpos de los sacrificados. Y llegábanse los españoles y mirábanles si tenían barbas. Y como subieron a los quées y echaron las piedras del sacrificio a rodar, por las gradas abajo, y a un dios questaba allí llamado Curita caheri, mensajero de los dioses. Y mirábalo la gente y decían: "¿por qué no se enojan nuestros dioses?, ¿cómo no los maldicen?" (Alcalá, 2000: 670).



24. Yácatas de Tzintzuntzan (Granados, octubre de 2012).

También durante esta primera estancia comenzó el saqueo: más de doscientas cargas de las arcas de los dioses guardadas en la casa del cazonzi. Poco después don Pedro fue trasladado a Coyoacán, donde Cortés lo interrogó sobre el paradero de Zinzicha y le mostró las atrocidades de la conquista de Tenochtitlan con el fin de persuadirlo para que aceptaran a los españoles en territorio tarasco sin el uso de la fuerza. Antes de la partida de don Pedro llegaron noticias desde Tzintzuntzan de que el cazonzi había vuelto; Cortés requirió su presencia. Cuando don Pedro regresó a Michoacán, enteró a los señores principales de lo que había visto y les dijo que los españoles no pensaban hacerles la guerra. Le dio a Zinzicha el aviso de que lo querían ver en México.

La ambición de los españoles por el oro fue interpretada como una necesidad de dioses:

Y envió unos prencipales que se lo mostrasen a los españoles, y vinieron los españoles de noche, y ataron todo aquel oro en cargas y hicieron ochenta cargas de aquel oro, de rodelas y mitras, y lleváronlo de noche a la cibdad. Y dijo Cristóbal de Olí al cazonçi: "¿por qué das tan poco?, trae más, que mucho oro tienes, ¿para qué lo quieres?". Y decía el cazonçi a sus prencipales: "¿para qué quieren este oro? Débenlo de comer estos dioses por eso lo quieren tancto". Y mandó que mostrasen a los españoles más oro y plata questaba en una isla llamada Apúpato. Y hicieron sesencta cargas dello, y en otra isla llamada Vtuyo, diez cajas.

Que hicieron de toda aquella vez trescientas cargas de oro y plata. Y dijo el cazonçi: "¿Qué haremos, que ya nos lo han quitado todo?" (Alcalá, 2000: 671).

Mientras los españoles permanecían en territorio tarasco echando mano del oro, Zinzicha, don Pedro y Huitzitziltzi viajaron a entrevistarse con Cortés en México, donde permanecieron durante cuatro días. Bastó este tiempo para que Zinzicha se convenciera de las intenciones pacíficas de los españoles.

A pesar de que Cortés quería colonizar el territorio y fundar un pueblo español en la zona, sus planes fracasaron. Después de permanecer cuatro meses en territorio tarasco, Cristóbal de Olid regresó a la Ciudad de México con un informe bastante precario que no satisfizo a Cortés. Los bienes tarascos se ofrecieron en subasta pública y el dinero obtenido se repartió entre los miembros de la expedición, destinando "el quinto" para su majestad.

De esta manera, en 1523 Antonio Carvajal fue enviado para generar un informe más exhaustivo, del que deriva la *Visitación de Carvajal*: "Carvajal llevaba la relación de pueblos cabeceras, sujetos, viviendas y número de habitantes; en fin, contaba con la medida tributaria de cada lugar y de su gente, datos que sirvieron de base al conquistador para el reparto de pueblos en *encomienda*" (Ochoa y Sánchez, 2003: 35).

Cuando Hernán Cortés se fue a Honduras persiguiendo a Cristóbal de Olid, Peralmíndez Chirinos y Gonzalo de Salazar, nombrados factor y veedor por el conquistador, hicieron apresar al Zinzicha para conseguir todo su oro y su plata y el de sus vasallos nobles; lo llevaron a México y lo retuvieron ahí por más de un año. Ante la ausencia de noticias de Honduras declararon muerto a Hernán Cortés y se repartieron sus encomiendas. También mandaron a un oficial de justicia a Michoacán: le dieron nombramiento de alcalde a Alonso de Ávila. En 1526 reapareció Cortés, pero ya no retomó su sitio como gobernador: con el fin de moderar el excesivo poder de los encomenderos, y particularmente el de Hernán Cortés y su gente, la corona española nombró a un juez de residencia para revisar las actividades de Cortés. Al final fueron tres los jueces encargados de esta función, que tuvieron también el cargo de gobernadores: Ponce de León, Marcos de Aguilar y Alonso de Estrada. A la par de la conquista de la provincia de Motines (entre Colima y Zacatula) por Pedro Sánchez Farfán, comenzaron a realizarse una serie de procesos contra los nobles tarascos: ante los abusos de los encomenderos y la imposición de la nueva religión, los indios se rebelaron contra los españoles, hubo asesinatos en ambos

bandos. Zinzicha y don Pedro fueron acusados por los españoles residentes de Michoacán de propiciar estos conflictos y azuzar a los indios. Desde ese entonces el irecha enfrentó un largo proceso que culminaría en 1530.

Tras una segunda visita ordenada desde la ciudad de Tenochtitlan por el gobernador Estrada, las encomiendas de los españoles en territorio tarasco fueron nuevamente organizadas. El bachiller Ortega fue el encargado de pacificar la zona y prepararla para el arribo de Nuño Beltrán de Guzmán. En 1528, mientras Hernán Cortés partía a España para dar cuenta de sus actos, en México iniciaba su mandato la Primera Real Audiencia constituida por cuatro oidores y un presidente, el primero en ocupar este cargo fue el mismo Nuño Beltrán de Guzmán, en ese entonces nombrado gobernador de Pánuco. Como enemigo acérrimo de Cortés, se propuso reconquistar las tierras y volver a repartir las encomiendas. Después de varios encuentros sumamente tensos entre Nuño y Zinzicha se retomó el proceso del irecha. Nuño había dejado la Primera Audiencia para conquistar la mar del sur mediante el sometimiento de los Teules Chichimecas, en la posteriormente llamada Nueva Galicia. Mientras el irecha era despojado de sus tesoros, hubo una serie de testimonios acusatorios de españoles e indios contra él, entre ellos el de Pedro Cuiniarángari. El cazonci tuvo que enfrentar varios cargos: conspiración, sodomía, sacrificio de españoles con fines idolátricos (según los testigos, después de sacrificarlos había bailado con sus pieles en honor de uno de sus dioses) y usurpación del cobro de tributos de la corona española. La sentencia de Nuño de Guzmán no se hizo esperar, así se escribió en el expediente que contiene el proceso del cazonci, publicado en 1952 por V. Scholes y Eleanor B.:

Hallo que debo de condenar y condeno al dicho Cazonci, llamado Don Francisco, en pena de lo que así ha delinquido, a que de la prisión en que está sea sacado, los pies y manos atados, con una soga a la garganta, y con voz de pregonero que manifieste su delito, sea metido en un serón, si pudiere ser habido, y atado a la cola de un rocín sea traído en derredor del lugar donde está asentado el real y sea llevado junto al paso de este río y allí sea atado a un madero y quemado en vivas llamas hasta que muera naturalmente y hecho polvos. Y si el dicho Cazonci quisiese morir como cristiano, pues ha recibido agua del bautismo, puesto que después que la recibió había ya tornado a idolatrar como por su confesión y por este proceso consta y parece mando que antes que sea quemado le sea dado un garrote a la garganta en manera que el dicho Cazonci muera y del espíritu vital sea apartado y después sea echado al fuego y quemado como dicho es. Y porque de los naturales de la dicha provincia se presume que tomaran sus polvos de su cuerpo... [palabra ilegible] y los llevaran por con ellos idolatrar, de que dios Nuestro Señor será deservido,

mando que de los polvos que de su cuerpo y carne se hicieran sean echados en este dicho río en manera que no puedan ser habidos (Warren, 1989: 359).

El cazonci murió un 14 de febrero de 1530 y Nuño Beltrán de Guzmán continuó con la conquista de Nueva Galicia. La familia del irecha siguió siendo prominente: dos de sus hijos fueron gobernadores de Michoacán hasta 1562. Tras la muerte de Zinzicha, lo que parecía una conquista pacífica en Occidente, se convirtió en un conflicto latente.

Evangelización

El clero regular, durante el Virreinato, establecía en los sitios casas que, conforme iban creciendo en visitas, podían consolidarse como custodias y posteriormente como provincias. El clero secular, en cambio, estaba encabezado por obispos y arzobispos que establecían iglesias parroquiales y hospitales:

Los misioneros españoles iniciaron sus actividades en las principales comunidades indígenas existentes, que llamaron “cabeceras”, donde establecieron sus primeros monasterios e iglesias parroquiales utilizando frecuentemente el templo indígena (teocalli) como base para una iglesia cristiana. Los asentamientos subordinados exteriores, si estaban junto o cerca de una cabecera, fueron llamados por los españoles “barrios”, si estaban a cierta distancia era más probable que fueran considerados “estancias” o “sujetos” (Gerhard, 1986: 27).

Los primeros evangelizados en la región fueron quince niños tarascos nobles enviados por el cazonci a México y educados en el convento franciscano, por petición de Cortés. Un año después de la visita de Carvajal, en 1525, según nos dicen las crónicas de los padres franciscanos, Zinzicha –denominado en el bautismo Francisco– solicitó a fray Martín de Valencia¹⁰ religiosos que pudieran apoyar los trabajos de conversión de sus súbditos en Michoacán. Fue así como llegaron los primeros misioneros franciscanos a territorio tarasco: “Oída la petición del rey, igual al designio del ministro evangélico, se proveyó al punto y le dieron al apostólico padre Fr. Martín de Jesús por ministro de su reino con otros compañeros” (Rea de la, 1882: 77).

¹⁰ Fue el encargado de instaurar la fe cristiana, líder de los primeros doce franciscanos que llegaron de España al Nuevo Mundo a solicitud de Hernán Cortés. Ellos son los frailes Martín de Jesús, Francisco de Soto, Antonio de Ciudad Rodrigo, Toribio Benavente, Juan de Rivas, García de Cisneros, Juan Suárez, Luis de Fuensalida, Francisco Jiménez, Juan Palos, Andrés de Córdoba.



25. Laguna de Patzcuaro con toda su extensión y cercanías (Aguilar González).

Desde su llegada a territorio tarasco, los misioneros describieron el territorio michoacano como un paraíso. En sus relaciones dedicaban largas líneas a las bondades del clima y a la nobleza de la tierra, aquí la descripción del padre Ramírez:

Cuanto a lo primero, la tierra es la más templada y abundante que yo he visto; porque nunca hay calor ni frío que dé pena, sino siempre un temple apacible y sano. Y cuando allá en España se asan de calor, hace muy templado a causa de las aguas que duran desde hasta fin de septiembre, lloviendo casi sin faltar día, poco o mucho; particularmente por las tardes; que a las mañanas suele hacer buen día, y las noches serenas. Y esto es lo que hace tan habitable esta tierra, con estar debajo de la tórrida zona; el demás tiempo es grandemente apacible (Zambrano, 1973: 277).



26. Lago de Pátzcuaro (Granados, junio de 2014).

Pusieron atención especial en las aguas y lagos michoacanos: “Las aguas que riegan este paraíso terrenal y fertilizan su copia son las más abundantes que gozan el reino, tan dulces y potables como las pide el deseo; y así no hay pueblo, ciudad ó villa que no tenga su socorro en fuentes ó ríos que de ordinario hay en su contorno” (Rea de la, 1882: 4).

Los primeros evangelizadores se establecieron en Tzintzuntzan, antigua capital tarasca que durante los primeros años del virreinato fue encomienda de Cortés. La impresión que causaron fue totalmente distinta a aquella dejada por los conquistadores:

Cuando vieron los religiosos, con sus coronas y así vestidos pobremente y que no querían oro ni plata, espantábanse y, como no tenían mujeres, decían que eran sacerdotes del dios que había venido a la tierra y llamábanlos cúritiecha, que eran sus sacerdotes que traían unas guirnaldas de hilo en las cabezas y unas entradas hechas. Espantábanse cómo no se vestían como los otros españoles y decían: "Dichosos éstos que no quieren nada". Después, unos sacerdotes y hechiceros suyos, hiciéronles en creyente a la gente, que los religiosos eran muertos y que eran mortajas los hábitos que traían, y que de noche, dentro de sus casas, se deshacían todos y se quedaban hechos huesos y dejaban allí los hábitos y que iban allá al infierno donde tenían sus mujeres y que vinían a la mañana. Y esta ironía duróles mucho, hasta que fueron más entendiendo. Decían que no morían los españoles, que eran inmortales. También aquellos hechiceros hiciéronles en creyente, que el agua con que se bautizaban, que les echaban encima las cabezas, que era sangre y que les hendían las cabezas a sus hijos y por eso no los osaban bautizar, que decían que se les habían de morir (Alcalá, 2000: 678).

La primera misa fue celebrada en Tzintzuntzan, en una iglesia hecha de paja y adobe, que estaba en un valle rodeado de cerros y barrancas:

Puesto ya nuestro fundador con el Rey Francisco en la ciudad de Tzintzuntzan, acabada su Iglesia celebró en ella su primera Misa, estando todo el nuevo Templo adornado de flores, y acompañando la festividad con todos aquellos géneros de Instrumentos que antes avían servido para festejar a los Ídolos. Levantó el Estandarte de la Fe erigiendo muy altas, y bien labradas Cruces de madera para que a su vista se ahuyentase el fuerte tirano, que por tantos años avía tenido la posesión de aquel Reino (Espinosa de, 1945: 98).

Bajo las órdenes de Fr. Martín de Jesús o Fray Martín de la Coruña, fundaron la primera misión evangelizadora, casa sujeta a la Provincia de México,¹¹ y comenzaron a predicar la palabra de Dios entre los pueblos tarascos:

El varón apostólico fray Martín de Jesús, fue a Mechoacan y fundó casa en la ciudad de Zinzonza, ciudad de las mejores de aquel reino, y está a la orilla de su famosa laguna, de la vocación de Santa Ana. Y estos dichos padres fueron los que comenzaron a predicar el santo evangelio y fundaron la fe católica, y religión cristiana en aquel reino y provincia. Y tras ellos fueron otros a ayudarles; así como iban viniendo de España. Y por ser tan religiosos y observantes los frailes que en aquellos principios venían, fundaron su religión en aquella tierra con grande pobreza y rigor de penitencia (Torquemada, 1975: 50-51).

El método de enseñanza de los misioneros consistía en instruir a los niños en las oraciones y el evangelio para que ellos enseñaran a los adultos. Se reunían en las mañanas y en las tardes para repetir las oraciones. Utilizaron pinturas en mantas para mostrar lo que explicaban verbalmente. Al principio sólo trabajaron en los pueblos ribereños del lago de Pátzcuaro, donde tenían visitas o iglesias de misión. Sus vidas ejemplares y condición humilde fueron admiradas. Trataron de erradicar el culto a los dioses paganos: acabaron con los ídolos hechos de piedra, madera, hueso y metales preciosos, así como con los sacrificios y ofrendas. Intentaron terminar con la “vida inmoral” de los indios: la poligamia y el uso ritual del alcohol. A pesar de sus esfuerzos, los tarascos no tenían claro los conceptos básicos del cristianismo, el cielo resultaba algo totalmente ajeno. La cruz colocada por los frailes en cerros, plazas, barrios, fue también motivo de confusión, la llamaban Santa María y la creían un dios. Así fueron los inicios del cristianismo en la región.

¹¹ La casa franciscana, dependía administrativamente de la Provincia de México. En 1535 se hizo Custodia y en 1536 Provincia de los apóstoles San Pedro y San Pablo.

Con la finalidad de apoyar los trabajos de evangelización de los franciscanos y pacificar a los pueblos para evitar sublevaciones, además de controlar a los españoles radicados en el territorio, fueron enviados a Michoacán representantes del clero secular en 1530, una orden regular más, los agustinos en 1537, y la Compañía de Jesús en 1580. Así, los tres grupos religiosos se repartieron el territorio: la zona central y la meseta recibieron atención de los franciscanos –tenían el convento de Santa Ana en Tzintzutzan y posteriormente fundaron un convento y un colegio en Valladolid–, Tierra Caliente estuvo a cargo de los agustinos –fundaron en Tiripetío un convento y una casa de estudios mayores–, y la Compañía de Jesús se estableció en la zona del lago de Pátzcuaro donde tuvo su sede principal hasta que se mudaron a Valladolid. Los franciscanos crearon aquí su Provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán y los agustinos fundaron en este territorio su Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán.

A su vez, el clero secular estableció curatos o parroquias con hospitales en algunos pueblos principales a lo largo del territorio y mantuvo visitas a los sitios más remotos.

Los párrocos eran nombrados no por los oficiales reales, sino por la jerarquía eclesiástica, específicamente los obispos locales. En los documentos mexicanos más antiguos los párrocos llevaban el título de capellán. Con el paso del tiempo, el título predilecto para los párrocos llegó a ser el de cura. La palabra vicario, en esta época, denotaba que el clérigo también tenía poder jurídico, es decir, un juez vicario. Después de 1575 y de la promulgación de la Ordenanza del Patronazgo, los curatos sencillos se cambiaron a beneficios, con un estipendio garantizado por la corona. En el último tercio de siglo, los vicarios llegaron a ser curas interinos. Los curas beneficiados ganaban sus partidos en competencias, oposiciones. Después del nombramiento del virrey como vicepatrón, y la confirmación canónica del obispo, el párroco podía disfrutar del beneficio de por vida. En contraste, los curas y vicarios en todas las épocas servían a través de nombramientos anuales, o sea, al placer del obispo, amovible *ad nítum* (Schwaller, 1981: IX)

Los primeros años del Virreinato, Michoacán era sólo custodia del obispado de México, dependía de él, pero en 1536 llegó a convertirse en obispado autónomo con sede en Tzintzuntzan, y luego en Pátzcuaro.¹² El primer obispo de Michoacán fue Vasco de Quiroga que había llegado a Nueva España como oidor de la Segunda Audiencia. Durante su administración las parroquias y hospitales aumentaron considerablemente. Bajo la jurisdicción del obispado de Michoacán se encontraban los actuales territorios de los

¹² Fundado por el Papa Paulo III, fue la cuarta diócesis en la Nueva España después de los Obispos de Puebla (1526), de México (1530) y de Oaxaca (1535).

estados de Michoacán, Colima, Guanajuato, San Luis Potosí, el sur de Tamaulipas y parte de los estados de Guerrero, Jalisco y Querétaro. El fuero secular también tenía a su cargo, además de la administración de la fe, la persecución de delitos de la misma naturaleza. A finales del siglo XVI, tras la muerte de Vasco de Quiroga, la sede del obispado fue trasladada junto con los poderes civiles a la ciudad de Valladolid.¹³

Hacia el año de 1776, el obispado estaba constituido por siete ciudades: Valladolid, Pátzcuaro, Tzintzuntzan, Celaya, Salvatierra, San Luis Potosí, y Guanajuato; once villas: San Miguel el Grande, San Felipe, Zitácuaro, Salamanca, León, Zamora, Charo, Pizándaro, Colima, y Nombre de Jesús, en Río Verde; y veintidós alcaldías mayores: Pátzcuaro y Jaso, San Luis Potosí, San Miguel el Grande, Celaya, San Luis de la Paz, León y Zacatula, Guanajuato, Charo, Colima, Tlalpujahuá, Jiquilpan y Tingüindín, Cuitzeo, Piedad o Tlazazalca, Zapotlán, Tantcítaro o Ario, Maravatío y Zamora, Tzirandaro o Huetamo, Guadalcázar con Río Verde, Huacana ó Zinahua, Motines ó Guava, Ajuchitlán y Barca. Dentro del obispado había ciento veinticinco curatos, y otros juzgados eclesiásticos; cada cura secular era juez eclesiástico de su territorio (cf. Moreno, 1776).

¹³ “El reino de Michoacán fue la base para la creación de la gran alcaldía mayor de Michoacán que de 1522 a 1538 tuvo como capital la ciudad de Tzintzuntzan, considerada la ciudad de Michoacán y asiento del alcalde mayor. En 1538, por iniciativa de Vasco de Quiroga, se trasladó la capital al barrio de Pátzcuaro que ostentó desde entonces el título de ciudad de Michoacán, pero a la muerte de Quiroga el título lo recibió el pueblo de Guayangareo, creado en 1542, y bautizado como Valladolid que entre 1577 y 1578 recibió la categoría de ciudad; el traslado se realizó en 1578, con lo que se inició un pleito que se resolvería hasta la creación de la intendencia de Valladolid, cuando definitivamente la capital de la provincia fue Valladolid” (Alcauter Guzmán, 2012: 182).



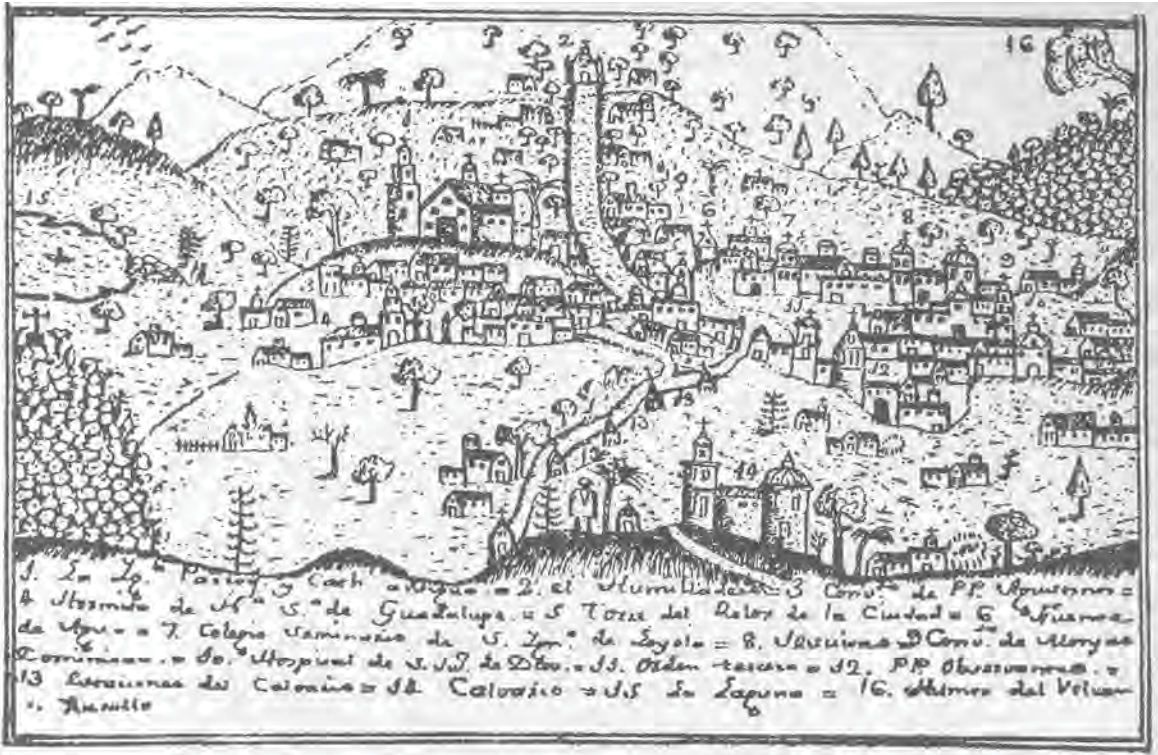
27. "*Ciudad de Tzintzuntzan, Pátzcuaro y poblaciones de la Laguna y la traslación de la silla episcopal a Pátzcuaro*" (Archivo General de la Nación, 1778).

En 1767 la Compañía de Jesús fue expulsada de todo el territorio del imperio español. En Valladolid su salida generó descontento entre uno de los sectores sociales más allegados a la orden: los criollos. Esta situación servirá como preámbulo al movimiento de independencia.

Asentamientos

Al momento de la conquista los pueblos estaban dispersos. Después de la primera epidemia de 1545-1548 fueron trasladados, según las órdenes reales de 1551 y 1558, a pueblos nuevos trazados al estilo español. Tanto el clero secular como el regular contribuyeron a los nuevos asentamientos de los pueblos indios: "Para 1560 las antiguas cabeceras habían sido trasladadas a las que los españoles consideraban ubicaciones más satisfactorias, generalmente en tierras bajas y llanas" (Gerhard, 1986: 27-28). Sin embargo en algunas áreas el patrón disperso subsistió, pero hacia 1576-1581, después de una segunda epidemia que menguó gravemente a la población indígena, hubo una campaña para concentrar a los pocos indios que quedaban. La orden de reasentamiento fue ejecutada entre 1593 y 1605: "Los nuevos pueblos eran construidos por los propios indios siguiendo el tradicional

modelo español de calles en ángulo recto alrededor de una plaza central con iglesia y mercado. Las estancias fueron abandonadas, demolidas sus capillas y quemadas las casas de los indios” (Gerhard, 1986: 28).



28. Mapa de haciendas de Pátzcuaro dibujado por Ajofrín en el siglo XVIII (Ajofrín, 1964).

Los españoles comenzaron entonces a fundar haciendas en las que contrataron la mano de obra de los indios sobrevivientes:

A medida que los relativamente escasos indios sobrevivientes eran congregados, los españoles adquirieron los abandonados emplazamientos de los pueblos con sus campos, bosques y aguas, y los convirtieron en haciendas. Muchos indios dejaron en esa época de ser agricultores de subsistencia para ir a trabajar por un salario en propiedades de españoles (Gerhard, 1986: 28).

Con la salida de la casa dinástica Habsburgo de la monarquía española y la llegada de los Borbones, en Nueva España se estableció el sistema de intendencias que suplió al de las gobernaciones. Tras la Ordenanza Real de 1786 se crearon doce intendencias divididas

en partidos.¹⁴ Trataban de concentrar, uniformar y ordenar el territorio con el fin de ejercer el poder administrativo, político y fiscal de la Nueva España:

Uno de los principios de su coherencia fue la capitalidad y la centralidad, lo que significó la jerarquización de las ciudades, encabezadas por la capital, la ciudad de México, y después el resto de las capitales. Es decir, una capital y un conjunto de capitales de intendencia. Reconociendo la importancia de las ciudades como eje articulador de las intendencias y acorde con la importancia que la mayoría de estas ciudades desempeñaban, casi sin excepción, en diferentes lugares y ámbitos de la organización económica y social de la Nueva España (Gortari de, Rabiela).

La intendencia de Valladolid de Michoacán tuvo como base el obispado de Michoacán. Los partidos o alcaldías que conformaban la intendencia eran:

1) Valladolid que sería la capital de la intendencia, con la jurisdicción de su alcaldía mayor y los agregados de Pátzcuaro, Xaso y Teremendo; 2) alcaldía de Charo o Matlatzingo, que pertenecía al Marquesado del Valle; 3) alcaldía de San Juan Zitácuaro. 4) alcaldía de Tlalpujahua; 5) alcaldía de Cuitzeo de la Laguna; 6) alcaldía Jacona con la Villa de Zamora y sus agregadas de Tlazazalca y Chilchota; 7) alcaldía de Colima; 8) alcaldía de Tanzintaro y Pinzándaro con Motines de Oro y su agregado de Zinagua y la Aguacana; 9) alcaldía de Guimeo y Zirándaro, y 10) alcaldía de Jiquilpan y Peribán, con su agregado de Tingüindín (Alcauter Guzmán, 2012: 86).

Estas alcaldías mayores concentraban a los pueblos de indios y españoles, un total de doscientos cincuenta y cuatro en toda la intendencia. Cada partido o alcaldía estaba conformado por subdelegaciones. A diferencia de los primeros siglos del virreinato en que el poder se encontraba disperso en cinco ramas, los gobernadores, alcaldes y subdelegados concentraban en su persona la justicia (civil, criminal y administración de bienes de comunidad y propios y arbitrios), la policía (vigilancia, fomento y administración) y la hacienda (recaudación y contencioso) (cf. Alcauter Guzmán, 2012: 119). En la intendencia de Valladolid hubo veintinueve subdelegaciones. Angamacutiro, Cocupao, Chucándiro, Erongarícuaro, Huango, Huaniqueo, Indaparapeo, Paracho, Pátzcuaro, Puruándiro, Villalpinto, Santa Clara, Tacámbaro, Taretan, Tiripetío, Urecho, Uruapan, Zitácuaro, Tlalpujahua, Cuitzeo, Zinapécuaro, Zamora (villa), Tlazazalca, Colima, Coahuayana, Carácuaro, Apatzingán, Ario, Huetamo, Jiquilpan y Charo. El pueblo de Zirahuén se encontraba bajo la jurisdicción de la subdelegación de Pátzcuaro.

¹⁴ “La de México tuvo 42; Puebla, 23; Veracruz, 11; Oaxaca, 20; Yucatán, 8; Valladolid, 29; Guanajuato, 8; Guadalajara, 29; San Luis Potosí, 7; Durango, 40 y, finalmente, la intendencia de Sonora con 21 partidos, lo que arrojaba un total de 238 partidos” (Gortari de, Rabiela).

3. Las huellas en Zirahuén

A lo largo del virreinato de la Nueva España, entre las páginas de los misioneros destinadas a la descripción de las aguas, se encuentran referencias al lago de Zirahuén. Curiosamente en todas las fuentes encontramos descripciones muy similares que, conforme pasa el tiempo, se amplían. La primera de ellas aparece en la *Crónica de la orden de N. Seráficoo P. S. Francisco, provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán en la Nueva España*, del padre Alonso de la Rea, escrito en el año 1639:

Enfrente de esta está otra hacia la parte septentrional, llamada la laguna de Sirahuen, en lugar más alto a donde los Reyes y Señores se retiraban al recreo y alivio de sus negocios. Es profundísima y tiene de boj dos leguas, y se coge gran suma de pescado blanco. No se navega porque en medio hace un remolino tan rápido que se sorbería un monte. Es tradición de los naturales que se comunica con la de Pátzcuaro (Rea de la, 1882: 10).

De 1729 data la *Americana Thebaida Vitas patrum de los religiosos ermitaños de nuestro padre san Agustín de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, escrita por fray Matías de Escobar:

A poca distancia de la referida, está la laguna de Siragüen, es más alto y descombrado sitio; era esta laguna, el Aranjuez y retiro de los antiguos reyes de esta provincia, adonde se desahogaban las paredes de los reales palacios a orillas de la laguna, tiene el box dos leguas, y se pesca gran suma de pescado blanco, con la distinción de tener en la espalda una cinta negra, que lo distingue del de Pátzcuaro; no se navega por los grandes remolinos que tiene en medio, quizá aspira a mar, así conserva en sus medios soberbias profundidades; es tradición, que se comunica por las concavidades de la tierra con la gran laguna de Pátzcuaro (Escobar de, 2008: 37-38).

Posterior a la crónica del agustino es la crónica del padre Beaumont, de 1873, *Crónica de la provincia de los Santos Apóstoles S. Pedro y S. Pablo de Michoacán de la regular observancia de N.P.S. Francisco*. En ella se refiere al lago de la siguiente manera:

A la parte septentrional se forma la laguna de Siragüen, que no consiente navegarse por un remolino que hace en el medio, capaz de sorberse un navío de alto bordo y es tradición que por ocultos veneros se comunica con la laguna de Pátzcuaro (Beaumont, 1873: 73).

Cada fragmento está escrito con un estilo particular, a veces demasiado simple y otras muy elaborado. Por ellos sabemos que la laguna era admirada por su profundidad, que

se decía que en su centro se formaba un remolino, y que se comunicaba con el lago de Pátzcuaro.¹⁵



29. *El lago de Zirahuén (Granados, 26 de junio de 2013).*

En la época colonial, el pueblo de Zirahuén era conocido como Natividad Zirahuén, el común de los indios de Zirahuén. Formaba parte de los 125 curatos que pertenecían al obispado de Michoacán y era administrado por un cura secular (Moreno, 1776: 3). Los primeros años de evangelización fue sujeto del Beneficio de Huiramangaro, junto con San Juan Tumbio y la Concepción de Ajuno. En 1577 a Natividad Zirahuén se le asignó un cura (Gerhard, 1986: 359).¹⁶ “Era, con su visita Huiramángaro, uno de los barrios de Pátzcuaro, o Tzintzuntzan. Antes de 1581 había una relación entre este pueblo y Turicato. Empezó en los registros como beneficio” (Schwaller, 1981: LI).¹⁷ El *Informe inédito de beneficios, pueblos y lenguas del Obispado de Michoacán* en el siglo XVII, nos dice que Zirahuén tenía su propio hospital de indios (cf. López Lara, 1973).

¹⁵ Estos tres elementos serán abordadas en el próximo capítulo, cuando caractericemos al lago.

¹⁶ El clérigo beneficiado Pedro de Vega, y posteriormente los clérigos vicario Francisco de Bustamante (18 de abril de 1578 a abril de 1579), beneficiado Dionisio de Peñalosa (7 de enero de 1581 hasta 25 de junio de 1585), beneficiado Francisco de Morales (16 de febrero de 1596 a 15 de junio de 1597) y Gerónimo de Cendejas (1 de agosto de 1598 a 1 de enero de 1600) (cf. Schwaller, 1981: 493-496).

¹⁷ Los nombres de los primeros clérigos aparecen consignados en distintos documentos contables de la real Hacienda en el Archivo General de Indias, que contiene información desde 1577 hasta 1600.

El siglo XVIII, marcará algunos cambios en la organización territorial del pueblo:

Según los Autos de Zirahuén de 1733, las tierras que por derecho pertenecían a los indios abarcaban una superficie equivalente a poco más de 20 mil hectáreas. Una parte correspondía a tierras amparadas por la Cédula Real de 1607; otra, a la tierra que les fue otorgada por los caciques Juan Carrillo de Guzmán y Ana de Castilleja, a fines del siglo XVII, para costear con su producto la celebración de "El descendimiento de Cristo". Completaba la superficie una porción de tierra donada a los indios por un tal Blas Rius de Gauna, quien las había comprado a los caciques mencionados (Cuello, 1986: 165).

Este documento promueve una acción legal ante la corona española del cura del pueblo en nombre de los naturales de Zirahuén, para proteger las tierras comunales contra "cuaquier advenedizo que pretendiera ser descendiente directo de los caciques y tener derecho sobre las tierras" (Cuello, 1986: 165). De acuerdo con los *Autos*, la acción legal prosperó y los indios entonces "establecen mojoneras, desquician parvas de rastrojo y encienden fuegos para festejar la recuperación legal de sus tierras" (Cuello, 1986: 166). Muy cerca del pueblo de Zirahuén, en un espacio de seis leguas, se ubicaban las labores de Xuxacato –del español Bartolomé de Arévalo–, Comiémbaro –del capitán Marcos Estebes– y la labor trapiche de Tombendan, de Juan Fernández (López Lara, 1973: 92).

A fines del siglo XVIII Zirahuén llegó a ser cabecera de las comunidades indias cercanas (Gerhard, 1986: 359). Es también por estas fechas que el pueblo comienza a vivir un intensivo proceso de despojo de tierras.

Durante la época colonial la tenencia de la tierra era comunal. Hacia 1800, según la *Inspección ocular en Michoacán* (cf. Bravo Ugarte, 1960), las haciendas habían despojado a los pueblos indios de grandes extensiones de tierra. Los zirahuenses conservaron una mínima porción de estas tierras que, aunque les permitía seguir arraigados al terruño y mantener su identidad, resultaba insuficiente para el sostén y la alimentación de las familias. Muchos de los zirahuenses migraron entonces hacia Tierra Caliente para trabajar en los trapiches, otros permanecieron en las tierras de antaño, ahora trabajando para los hacendados como "peones acasillados o medieros a tercio" (Cuello, 1986: 166).

Aquí el testimonio del comunero zirahuense Relia, documentado por Margarita Zárate Vidal, en 1998:

Hace mucho tiempo cualquiera podía tomar un terreno, sembrarlo y adueñarse de él. Algunos tomaron los terrenos más grandes, esos eran los hacendados. Se hicieron propietarios. Vinieron de fuera y pusieron gente a trabajar para ellos. Uno trabajaba como jornalero cosechando, nos pagaban como querían, con dinero o con medidas de maíz. Pagaban muy poco y daban trabajo sólo para la cosecha. No nos dejaban pizcar. Los hacendados se enojaban porque el maíz que quedaba entre la milpa era para los animales. En los viejos tiempos no probaban ni un grano de la mazorca (Zárata Vidal, 1998: 68).

La guerra de independencia sólo trajo beneficios para unos cuantos: la clase social que se había posicionado frente al español peninsular, los criollos. Durante la conformación del Estado mexicano no hubo un rompimiento con las instituciones coloniales.

La estructura social de las naciones recién inauguradas conservó, en términos generales, el mismo orden interno instaurado durante los tres siglos anteriores y, en consecuencia, los indios continuaron como una categoría social que denotaba al sector dominado bajo formas coloniales, ahora en el seno de países políticamente independientes (Bonfil Batalla, 1994: 350).

El Estado nacional mexicano fue creado bajo la premisa “igualdad formal”: todos son iguales, todos son ciudadanos; una sola nación, una sola cultura. A partir de la instauración del régimen liberal y sus ideas sobre la igualdad jurídica, durante la segunda mitad del siglo XIX se expidieron una serie de reformas que propugnaban por la supresión de fueros civiles, religiosos y militares, la desamortización de los bienes eclesiásticos, así como la desaparición de la propiedad de las comunidades indias. Estas reformas suprimían la existencia jurídica de la propiedad comunal legitimada por las reales cédulas expedidas por la corona española a los pueblos indios. *La ley de desamortización* de 1856, conocida como ley Ignacio Comonfort, en Zirahuén derivó en la repartición de la tierra: “los comuneros acordaron dividir los bienes comunales entre 201 jefes de familia” (Zárata Vidal, 1998: 65). La situación de vulnerabilidad aumentaba: los zirahuenses no podían acudir a los tribunales para defender sus intereses colectivos, estaban en una situación de total desamparo, las haciendas continuaron expandiéndose.

En 1909 se expidió la *Ley orgánica de división territorial de Michoacán*, normatividad vigente hasta el día de hoy. Según esta legislación el territorio del estado se divide en distritos, municipalidades y tenencias. El Distrito de Pátzcuaro está conformado por la municipalidad de su mismo nombre, las de Zacapu, Erongarícuaro y Santa Clara. Esta última comprende su cabecera, Villa de Santa Clara de Portugal, y las tenencias de

Opopeo, Zirahuén y Tumbio. La tenencia de Zirahuén está conformada por su cabecera, el pueblo de Zirahuén, la hacienda Jujacato y los ranchos independientes El Jericó, Copándaro, Ajambarán, Turián, La Ciénega, La Estancia, Los Naranjos, Las Cruces, Las Cortinas, El Colorín, Comiémbaro y Santo Tomás (cf. *Ley orgánica de división territorial de Michoacán*).

El grado de asfixia de los pueblos por las haciendas, comenzó a ser un problema serio y no privativo de Michoacán. En Morelos, Puebla, Guerrero y otros estados, la situación era muy parecida: los grandes terratenientes apoyados por las nuevas tecnologías para explotar el campo, se habían hecho de las tierras que pertenecían a los pueblos. En Zirahuén este proceso de despojo, auspiciado por autoridades civiles y eclesiásticas, no fue la excepción. Así lo relató una comunera zirahuense, anciana de unos noventa años, a la investigadora Margarita Zárate Vidal en 1998:

Cuando mi abuela murió, yo tenía nueve años. Todavía había algunas gentes que hablaban tarasco. De ahí en adelante ha habido comunidad. Cada tres años hay un cambio. El comisariado actual ha estado en el cargo durante los últimos dos años. Antes estábamos unidos. Los indígenas de tiempos pasados tenían muchos cargos en la Iglesia: Santo Tomás, San Miguel, Santa Teresa. La gente rica y el cura preguntaron: ¿no van a querer estos inditos tener el cargo? El indio dijo: “yo no tengo los medios”. Entonces ellos le dijeron: “ve y empeña unos metros de tierra y con eso vas a poder cumplir el cargo”. Antes, el dinero se llamaba *tlacos*, un centavo y medio. Trajeron un sombrero pequeño. Los ricos iban y traían el dinero y le preguntaban a los indios: “¿cuántos metros de tierra?” Llenaban el sombrero. Si empeñaban 8 o 10 metros, ellos se tomaban 15 o 20. Este fue el modo en el que fueron tomando la tierra. Aquél que aseguraba la tierra daba dinero “yo voy a dar dinero para salir del apuro”. En esta forma se hicieron de toda la tierra (Zárate Vidal, 1998: 65).

La Revolución mexicana fue vivida también de maneras diversas. La revuelta social propugnaba por derechos y prerrogativas que correspondían a las necesidades de los diferentes bandos, según el estrato social al que se pertenecía y la región geográfico-cultural en la que se habitaba; así pues, factores sociales, culturales, económicos, políticos repercutieron directamente en el inicio y en el desarrollo de la misma. Demandas políticas como la no reelección se mezclaban con demandas sociales: mejores condiciones de trabajo para obreros y mineros, regulación de la tenencia de la tierra, etcétera.

El movimiento derivó en la dotación de tierras a los pueblos indios (los hablantes de lenguas indígenas representan en la actualidad entre 20 y 30% de todos los ejidatarios y

comuneros del país dotados o reconocidos por la Reforma Agraria). A pesar de la grave situación del acaparamiento de tierra en Zirahuén, según los informantes de la investigadora Delia Cuello, la gente no recuerda que sus antepasados participaran en la Revolución. Zirahuén era, por su cercanía con Ajuno, la estación de tren, un lugar de paso. Sin embargo, en mayo de 1915 los vecinos del pueblo solicitaron al gobierno obregonista la restitución de su ejido, pero por no contar con la documentación suficiente para probar el despojo, su acción legal no prosperó; sólo consiguieron en 1923 una dotación de 1200 hectáreas de “terrenos en general”, que antes pertenecían a las haciendas La Palma, Irícuaro, Cuto y Jujucato” (Cuello, 1986: 167-168).



***30. Tierras comunales reforestadas por la Comunidad Indígena
(Granados, 19 de junio de 2014).***

En 1920 Copándaro, Agua verde y Turián “consiguieron dotaciones ejidales definitivas, formadas jurídicamente mediante la expropiación de haciendas, no obstante que eran parte de las tierras que el pueblo reclamaba como propias” (Cuello, 1986: 167).

Este fue el inicio de una serie de acciones legales y luchas por la tierra en la que quedaba manifiesta la situación del pueblo: el despojo de los terratenientes era y es auspiciado por los distintos niveles de autoridad. El pueblo de Zirahuén pone su historia sobre la mesa para defender su territorio, sin embargo, los mismos mecanismos utilizados

antaoño por los hacendados son ahora utilizados por terratenientes, empresarios y avocindados provenientes de Morelia, Ciudad de México y otros sitios.



31. Zirahuén en venta (Granados, 2 de mayo de 2015).

Delia Cuello registra, por ejemplo, el caso del ejido Choro, que le fue otorgado al pueblo de Zirahuén en 1964, como una dotación de setenta y siete hectáreas expropiadas

a uno de los diez hijos de la señora Carlota Plancarte de Mora, gran propietaria que habría heredado a sus hijos en vida, propiedades rústicas que medían entre 80 y 260 hectáreas. En los libros de registro de la Oficina Recaudadora de Rentas locales se puede ver claramente uno de los procedimientos de apropiación de la tierra. Primero aparece la operación en la cual la señora compra a los campesinos sus parcelas de entre tres y siete hectáreas. Con fecha posterior –a veces unas semanas-, se registraba otra operación. La misma señora cede a favor de alguno de sus hijos la misma propiedad... sólo que ahora mide el doble de superficie (Cuello, 1981: 168).

La historia continúa: el hijo de Carlota, Jesús Mora Plancarte, corrompe líderes locales, extorsiona, amedrenta, asesina y logra el encarcelamiento de comuneros. En esta misma tónica de despojo y explotación de recursos ajenos, en los años setenta, Guillermo Arreola Estrada adquirió un conjunto de terrenos en los que fincó cabañas turísticas y un restaurante. A partir de este primer conjunto turístico se han establecido en la zona otros proyectos similares. Esta infraestructura poco o nada beneficia a la economía local, pues la mayor parte de las ganancias termina en manos de inversionistas foráneos y políticos corruptos. La explotación desmedida de los recursos naturales de la zona, como el agua o la madera, así como el proceder leonino y ventajoso de los dueños de estos complejos ha generado conflictos insalvables.

La comunidad indígena se ha organizado en varios momentos, para hacer frente a tales abusos. Por ejemplo: se sumaron a la Unión de Campesinos Emiliano Zapata, surgida en 1979 y dirigida por Efrén Capiz, y en octubre de 2003, el líder comunero Marcos Paz fundó el caracol zapatista¹⁸ "Erupción de rebeldía, lago azul de Zirahuén", en la escuela secundaria Efrén Capiz Villegas. En 2012 Paz murió y el movimiento, aunque continúa, ha dejado de tener la fuerza que tenía.

El conflicto por el territorio, en el que la explotación de la tierra y del lago son fundamentales, terminó por dividir a los zirahuenses en bandos: la comunidad indígena, la comunidad agraria, y los demás zirahuenses que no cuentan con tierras para explotar y que se dedican a otras actividades productivas.

¹⁸ Un "caracol" es una forma de organización que pugna por la autonomía de las comunidades. Estas organizaciones surgieron en el marco del movimiento zapatista, en Chiapas, en el 2003.

4. Recapitulando

La larga historia del pueblo de Zirahuén comprende más de 3000 años desde el registro de los primeros asentamientos humanos en la zona. Las condiciones naturales de la región y específicamente la presencia del lago, posibilitaron la vida en comunidad y propiciaron el surgimiento de relaciones culturales con el territorio. El agua, la tierra y el bosque determinaron y determinan los tipos de actividades productivas que se desarrollan en Zirahuén. El pueblo, con su posición estratégica, funciona como un enclave en la región, su pasado y su presente están íntimamente vinculados al de sus rancherías.



32. Vista del lago desde un paraje de Cerro Colorado (Granados, 19 de junio de 2014).

A la luz de este breve rastreo histórico sabemos que durante la época prehispánica, en la zona se desarrollaban actividades agrícolas y que los ribereños sostuvieron una intensa vida religiosa: el lago y los cerros que lo rodean constituyen un paisaje ritual vivo que seguramente fue considerado como una compleja manifestación numinosa. Aunque contamos con poca información sobre la cosmovisión tarasca a la llegada de los españoles (comparada con la zona del Altiplano central), histórica y antropológicamente la zona Occidental se considera parte del área cultural denominada Mesoamérica y se regía bajo los mismos principios cosmogónicos. De esta manera, en las fuentes coloniales encontramos

algunas evidencias, como en otras partes de Mesoamérica, de cómo el paisaje formaba parte de un conjunto de seres con voluntad propia que incidían en la vida de las personas.

Aquí un brevísimo pasaje tomado de la *Relación de Tiripetío*:

Otro río de los tres, que pasa por junto a este pueblo, se llama Indaychao; llámase así, porque se aparecía en este río un Demonio que se llamaba así y que tenía este nombre, y que, cuando les hablaba, les amonestaba que así llamasen a este río, de su nombre, para su memoria y que se acordasen dél. Esto es lo que hay acerca deste capítulo (Acuña, 1987: 350).

En el período Posclásico, Zirahuén formaba parte del territorio dominado por el linaje tarasco uacúsecha. A decir del pasaje de la *Relación de Michoacán*, desde la etapa de consolidación del imperio tarasco con el héroe cultural Tariácuri, sostuvo alianzas que lo mantuvieron al margen de las violentas conquistas emprendidas por los uacúsecha. Si atendemos a la temporalidad, los ancestros de los zirahuenses permanecieron en la zona por más de veinticinco siglos antes de la llegada de los españoles y la instauración de la iglesia católica.

La conquista española de la zona occidental no fue vivida, como en muchos documentos se nos dice, de forma pacífica. La violencia estaba latente. Conquistadores y nobles tarascos competían por privilegios que consideraban ganados: linaje ancestral y conquista hispana producían rencores insalvables que, a la vista de historiadores como Warren, mantenían al pueblo semicontenido por los gobernantes prehispánicos y en espera de una señal para emprender la batalla. Las tensiones generadas durante la primera década de conquista 1520-1530, que culminaron con la muerte del irecha, trataron de ser amortiguadas por la evangelización, que tenía una doble función política y moral. Por un lado servía como justificación de la conquista militar, la expansión y control de la tierra y sus recursos, y por otro, tenía un fin claro y noble: quitar del “vicio y lujuria” a los purépecha. Idolatrías, sacrificios humanos, alcoholismo, bigamia y sodomía, eran algunos de los delitos de la fe que pretendieron acabar los misioneros en una etapa colonial muy temprana. Franciscanos, agustinos, jesuitas, carmelitas, mercedarios, así como representantes del clero secular fueron los encargados de arrojar los ídolos a los lagos, quemarlos o destruirlos para instaurar “la única y verdadera fe”: la católica.

Y así acabó de asentar el fin del Evangelio y cortó el lazo de la carne y nudos de los casamientos; con que tuvo lugar para asentar los preceptos de nuestra ley e introducir la verdadera adoración, y reprobando la profesión de su falsa secta, derribando y destruyendo todos los templos de Tzintzuntzan, á vista de toda la ciudad. Con que tuvo lugar de coger todos los ídolos de oro, plata y otras piedras preciosas y hacerlas pedazos; y haciendo de ellos un gran montón los arrojó en la laguna, con el desprecio igual á su falsedad; con que cayeron en la cuenta todos los concurrentes, pues veían á sus dioses sepultados en la laguna. Otros juntó en medio de la plaza y los quemó, para que las cenizas arrebatadas del viento, le diesen en los ojos y los sacase de su ceguedad y advirtiesen el engaño pasado y la verdad presente (Rea de la, 1882: 95).

A la muerte del irecha, el sometimiento de los pueblos tarascos por vía de la religión derivó en una excesiva atención clerical; sorprende en el caso de la zona lacustre la concentración de representantes regulares y seculares. La evangelización de los pueblos de la zona lacustre tuvo resultados: las fiestas religiosas fueron acogidas por los nuevos católicos. Guiados por los misioneros y curas se incorporaron a las prácticas rituales de los pueblos y se impusieron frente a las prehispánicas, fueron resignificadas en el contexto colonial la celebración del corpus, el culto a la cruz y la devoción mariana. Los religiosos se encargaron de colocar cruces en los cerros y a la entrada de los pueblos y de promocionar la organización de fiestas y rituales católicos, por medio de cargos que en un primer momento sólo podían ejercer los españoles.¹⁹

¹⁹ “Los sistemas de cargos constituyen prácticas colectivas de construcción de significados que permiten la interacción de la comunidad y la reivindicación de su territorio mediante la sincronización de espacios y tiempos pasados y presentes” (Cortés y Granados, 2013: 16).



33. Fiesta del Señor del Perdón en el templo de Zirahuén (Granados, 3 de mayo de 2015).

El temprano proceso de evangelización en la zona marcó profundamente las formas religiosas y rituales de los pueblos purépecha. La religión católica ahora funciona como una espesa capa que cubre una serie de manifestaciones simbólicas asociadas no solamente a la parafernalia cristiana, sino también a los espacios y a los tiempos significados por los ancestros de estos pueblos creyentes.

El pueblo de Zirahuén debe a la época colonial su asentamiento y traza actual –una iglesia hospital al centro y calles rectangulares divididas en cuatro cuadrantes–, así como su organización barrial en gremios y su organización política y social: Zirahuén es una tenencia a la que están sujetas las rancherías, y la iglesia sigue manteniendo sus visitas.

De la época prehispánica y del Virreinato tenemos también otra herencia ancestral: la lucha por el territorio que en su momento fue legitimado por la corona española y ha sido a través de los años mancillado por distintos actores sociales. El cacicazgo ya no es detentado por los nobles tarascos, los viejos españoles hacendados abandonaron el sitio y en su lugar aparecieron empresarios que mediante sus vínculos e influencias con la clase política practican el despojo de las tierras y las aguas. Otro problema creciente son aquellos turistas y gente “fuereña” que con añoranza por la vida campirana se han establecido en algunos sitios del pueblo. Un ejemplo de esto son los asentamientos en Cerrito Colorado, un sitio que resultaba nodal para el estudio del asentamiento del pueblo en la época

Prehispánica: difícilmente podría rastrearse el pasado entre las elegantísimas construcciones de las propiedades privadas.

De la cambiante regulación de la tenencia de la tierra son testigos los siglos XVIII, XIX y XX. Las Leyes de Reforma con su matiz nacionalista y unicultural pretendieron desaparecer las tierras comunales, y la Reforma Agraria, como consecuencia de la Revolución, trató de remediar con su reparto la situación de los pueblos campesinos e indios. En Zirahuén, la Revolución sólo hizo justicia de forma parcial: algunos siguen sin tierra. Ante el intento de privatización de los espacios de la comunidad preparado con la Reforma de 1992 y fomentado desde los distintos niveles de gobierno, las comunidades se han autorreconocido. La comunidad indígena de Zirahuén, por ejemplo, ha hecho un importante ejercicio de identidad en el que se reafirma como descendiente de los tarascos, el pueblo prehispánico que habitaba la zona antes de la llegada de los españoles. Mantienen este sustrato indígena, aunque por diversos factores socio-históricos de conflicto y migración, ya no hablan el purépecha. Curiosamente algunos habitantes de Copándaro afirman descender de los trabajadores de las haciendas establecidas durante el siglo XVII y niegan todo tipo de vínculos con lo indio. Incluso, en ciertos testimonios reunidos por Margarita Zárate sobre el mestizaje y los orígenes de la gente de Zirahuén, dos mujeres afirman:

Eufemia vaciló en asumir una identidad que le fuera dada por otros: "dicen que somos indios y tal vez los somos". En relación con esto, Lila dijo: "A veces, cuando iba a la ranchería de Copándaro, la gente de ahí nos decían: ¡ahí vienen los guares, las Indias! Yo decía que a mí no me daba vergüenza. La gente de Copándaro todavía nos dice los guares de Zirahuén" (Zárate Vidal, 1998: 137).

Este apartado sirve entonces para poder establecer una línea de continuidades más que de rupturas. La historia de Zirahuén es, en resumen, la de un pueblo que en el curso del tiempo permaneció fiel a su territorio a través de procesos de resistencia, apropiación e innovación,²⁰ y por ende ha preservado ideas fundamentales relativas a la estructura y

²⁰ Los indígenas han sobrevivido a esta historia adversa permaneciendo, según Bonfil Batalla mediante tres procesos:

- 1) El proceso de resistencia orientado a la conservación de los espacios de cultura propia, mantenidos pese a la presión de la dominación colonial.
- 2) El proceso de apropiación haciendo suyos elementos culturales que le eran ajenos y que proceden de otra cultura, poniéndolos al servicio de sus necesidades (Bonfil Batalla, 1994: 19).

organización del mundo que habita. El lago de Zirahuén cobra, en este sentido, una importancia fundamental que es caracterizada en las narrativas que cotidianamente se generan en torno suyo, como veremos en el apartado siguiente.

Y que se metió a bañar.
Y que se volvió, pues, pescado.

María Teresa Melchor Moya

**III. El lago-mujer:
narración de los desdoblamientos**

Como señalé en el capítulo anterior, en Zirahuén existe un circuito narrativo de tradición oral que vincula a la gente del pueblo con el territorio que habita desde antaño, y particularmente con su valioso recurso natural: el lago. Historias de pesca, anécdotas en las que suceden fenómenos climáticos que ponen en riesgo la vida de los pescadores, consejos sobre cuándo, dónde y cómo pescar, así como una serie de narraciones sobre una mujer muy hermosa con cola de pescado que seduce a los hombres y los ahoga, y sobre una jícara bien adornada que engatusa a quien la mira, son algunos de los temas recurrentes que asoman durante las conversaciones cotidianas. Los zirahuenses también dicen que su lago es mujer, que controla la pesca y que permite que las personas naden hacia su centro, pero impide que salgan. Aunque no existe una ritualidad explícita en torno a la figura del lago, la abundancia de relatos sobre el mismo nos revela su importancia simbólica: todos conocen el misterio de Zirahuén, su encanto, y andan por el lago con cautela. Así ha sido siempre.



34. Paraje al suroeste de Zirahuén, cerca del Rincón de Agua Verde (Granados, junio de 2013).

1. Eréndira y Tanganzuán

La primera vez que se llega al pueblo, sobre todo si se arriba por la parte Noroeste (lugar de hoteles y cabañas construidos por y para gente externa a la comunidad), se tiene la impresión de que la sirena forma parte de la industria turística: su figura aparece en varios anuncios. En el muelle particular de la familia Arreola y en el muelle público donde se aborda la lancha de la Unión de Pescadores, los niños cuentan a cambio de unos pesos una leyenda de corte romántico que les enseñan en las escuelas. Algunos de ellos incluso la escriben para memorizarla. Esta es la versión que narró María de la Salud Melchor, que en ese entonces tenía doce años:

Cuenta la leyenda que Zirahuén... que la princesa Eréndira y Tanganzuán eran novios. Él era campesino y ella era una princesa. Y él un día fue a pedir su mano de la princesa. En el tiempo una guerra mandó pa cá, y para que se pudiera casar con la princesa, su papá de la princesa lo mandó, al muchacho lo mandó, a que fuera hiciera otra guerra. Y entonces aquí la princesa andaba en un cerro con más de su reino. Y entons ahí el capitán la vio y se enamoró. Y allí, un día ella no tenía miedo de nada, y entonces allí llegó el capitán y se la llevó. Y ahí, este, en el Rincón de Agua Verde, ahí se puso a llorar a cantarazos y allí se fue creciendo el lago (núm. 9).

Este relato es una construcción narrativa inspirada en la versión del historiador y abogado Eduardo Ruiz; forma parte del segundo volumen de su libro *Michoacán: paisajes, tradiciones y leyendas*. El pasaje se titula “Eréndira” y es una mezcla de una novela de amor con relatos de crónicas de los padres Beaumont, de la Rea y Mendieta, la *Relación de Michoacán* de Jerónimo de Alcalá, y la *Historia General de las Indias Occidentales* de Herrera (cf. Ruiz, 1900). En el texto del escritor, liberal de su época, Eréndira, que en la novela es hija del anciano Timas, es una hermosa joven purépecha cortejada por un noble guerrero, Nanuma. A la llegada de los españoles, junto con su padre, forma un grupo de rebeldes que deciden hacerles la guerra, aprende a montar a caballo y es uno de los principales opositores a los españoles. A mitad del pasaje, los sucesos toman una dirección distinta: Eréndira se enamora perdidamente de fray Martín de Jesús, el primer misionero franciscano enviado a territorio tarasco, y le sirve como traductora para llevar la palabra de Dios al pueblo purépecha.

Terminó la joven su arenga, y como si la multitud hubiese exhalado un inmenso suspiro, se oyó brotar de ella un rumor que el viento hizo repercutir, de vibración en vibración.

Fr. Martín de Jesús fijó su límpida mirada en el intérprete que le deparaba el cielo. Sus ojos se encontraron con los de Eréndira y el fulgor que de ellos brotó iluminó un abismo profundo, en cuyo fondo hervían las llamas de un incendio. Eréndira se estremeció como si aquel fuego abrasase sus entrañas (Ruiz, 1900: Parte tres, VI).

Fray Martín de Jesús, que siente algo por la doncella, se refugia en la religión de forma exacerbada y le rehuye. Entonces Eréndira comienza a seguirle la huella hasta que, en el apartado “El Sacrificio”, en la quinta parte de libro, tiene lugar el encuentro entre ambos en nuestro sitio: Zirahuén. Es aquí donde la doncella será bautizada por el fraile:

A la salida del bosque había un hermoso lago incrustado en las montañas. En el fondo se veía el pintoresco caserío de Zirahuén [...].

–No dilates un momento. Mira ese lago cristalino que te esta convidando; aquí tienes mi frente [...], apresúrate, padre, fuego inmenso me devora.

Fr. Martín se inclinó a la superficie líquida y con su mano trémula recogió el agua, tomándola de una de las ondas de aquella gran piscina: empapó la cabeza de la joven y alzando su propio corazón hasta el fondo de los cielos, murmuró:

–Yo te bautizo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

–¡Ah! ya soy cristiana –grito Eréndira.– Ya puedes amarme. Ya no huirás de mí. Ya tenemos un mismo Dios.

En su mirada había como una oración, como una plegaria de infinita ternura.

Fr. Martín cayó de rodillas.

En aquel momento plegó sus alas la brisa; los pájaros, ocultos en el follaje inmóvil, habían cesado de cantar; una blanca nube velo lánguidamente los haces luminosos del sol; se diría que reinaba el silencio, a no escucharse un rumor misterioso, como el canto lejano de un coro de ángeles.

Desde aquel día las cristalinas aguas del lago de Zirahuén se tiñeron de azul, reflejando la bóveda celeste (Ruiz, 1900: Parte quinta, IV).

Finalmente la santidad del fraile acaba con su deseo carnal. Eréndira vuelve a su casa en Capacuaro y sólo hasta que fray Martín de Jesús muere, Eréndira decide buscarlo. Cada año arregla el cadáver con vestiduras blancas y le lleva velas. Al final la mujer se desvanece “en la inmensidad de los tiempos, como se desvanece una hermosa nube en el azul del cielo” (Ruiz, 1900: Parte sexta).



35. Niños en el muelle público (Granados, 22 de febrero de 2014).

El relato que narran los niños de Zirahuén retoma al lago, al igual que el pasaje de Ruiz, como un *locus amoenus*; la diferencia es que el amante de Eréndira no es un religioso, sino un campesino: Tanganxoan. Este nombre pertenece a uno de los personajes principales de la historia tarasca, es el nombre del sobrino de Tariácuri, que gobernara a su muerte uno de los tres señoríos. Ambos nombres, el de Eréndira y el de Tanganxoan, son muy populares en Michoacán.¹ La trama del relato de Salud Melchor, aunque tiene un corte romántico, es mucho más parecida a la trama de un cuento popular –una princesa rica que se enamora de un guerrero pobre. Ante la imposibilidad del amor, Eréndira huye al Rincón de Agua Verde y llora desconsolada: es su llanto lo que da origen al lago. La frase final del relato, “Desde aquel día las cristalinas aguas del lago de Zirahuén se tiñeron de azul, reflejando la bóveda celeste”, tiene algún eco tal vez casual en el circuito oral: la gente dice que Zirahuén significa “espejo de los dioses”.

¹ Sobre el nombre de Eréndira léase Ramírez Barreto, 2010.

2. El origen

Si en Zirahuén se pregunta sobre el origen del lago, las personas relatarán esa versión: el llanto de una joven mujer por un amor frustrado. Sin embargo, no es la única. Eliodoro Sanabria insiste en que Zirahuén se originó en el paraje de Agua Verde: su padre se lo contó y lo verificó en “un libro muy antiguo que tiene un señor de Copándaro”.²

El lago fue una traición simplemente de una muchacha. Esa era de, era de Agua Verde esa muchacha y venía al lago. Ya era una joven, porque ella ya podía con el cántaro del agua. Y que tenían una cubetita amarrada para sacar el agua, y llenaba su cántaro. Ya cuando se iba luego luego agrandando el pozo del agua, porque más y más se iba saliendo, ya ella ya llegaba y le hacía al cántaro al hombro y ya. Hasta que un día se la llevó el cántaro a la muchacha. Lo jaló, lo jaló y no estaba bien parada –yo creo– y se fue. Y allí se quedó el encanto de ella, porque fue pa arriba y pa arriba y pa arriba y pa arriba, hasta que se formó el charco siempre grande. Y luego de ahí fue y ahí fue y ahí fue, y ahí está el lago.

La historia del libro, así que describió en ese entonces esto que le conté, está en Agua Verde, ahí está. Y quién sabe si ahí lo tengan o no, porque era un libro muy especial. No lo querían prestar a cualquier gente. A mi papá se lo prestaron porque él tenía mucha amistad con ese señor y se lo prestó. Él se llamaba don Juan.

Entonces, lógicamente la agua, su nombre, es la agua de Zirahuén, pero se llama el lago María Elena, porque ella fue la que se ahogó para que se hiciera la laguna (núm. 8).

En algunos relatos, incluso, el desenlace se combina, la princesa llora y muere precipitándose al lago, como en esta versión de Martha Padilla: “Y decía mi papá que era porque era pues el encanto, era el encanto de la laguna. Y ya pues dice que estaba pues esa muchacha, hija de la reina, y que ella tenía un novio, y que pues sus papás nunca la dejaron que se casara. Y que entonces se tiró así, yo creo boca abajo. Y que empezó llore y llore, a llorar y a llorar” (núm. 13).

En la zona purépecha hay una serie de narraciones míticas sobre los sitios donde se encuentran asentados actualmente los pueblos. Generalmente están vinculadas con la obtención del agua:

Algunos de los aspectos centrales son los siguientes: el personaje principal es una niña o mujer joven, siempre doncella, que en cumplimiento de sus deberes cotidianos debe ir a traer el agua de un manantial que se ubica a una distancia considerable del sitio donde reside. De manera sorpresiva, en el trayecto se le aparece un pequeño pajarito que, revoloteando y con sus alas mojadas, le indica que en ese lugar hay agua, razón por la cual se dispone a colectarla en su o sus ollas para luego regresar a su casa. Sorprendidos por la

² Durante mis estancias de campo no pude indagar más sobre la existencia y el paradero del libro.

prontitud de su retorno, sus padres o las personas que la tienen bajo su cuidado, le piden explicación por lo que ella no puede mantener el secreto (Argueta y Castilleja, 2008: 73).

En algunos pueblos las narraciones tratan de una chica enamorada que, como la Eréndira de Salud Melchor, está imposibilitada para estar con su amado y, en un acto de desesperación, se arroja al cuerpo de agua. En todos los relatos hay una constante: el desenlace generalmente es fatal para la protagonista, pues muere ahogada en una especie de inmolación. El sacrificio es claro cuando son los otros quienes deciden asesinar a la chica, como en esta versión de Ahuiran, recopilada por Genaro Zalpa en 1977:

La gente del pueblo empezó a notar que acarreamos agua más veces y que no se tardaba como antes. La espieron y descubrieron de dónde sacaba el agua. Fueron y le dijeron al sacerdote lo que pasaba, y él dijo que arreglaran bien a María, que la peinaran y la bañaran y la llevaran al ojo de agua y la arrojaran allí y la dejaran para que se muriera. Y así lo hicieron, y desde entonces no faltó el agua, y allí trasladaron a Paracho. Existe la creencia de que si se arroja un alma al lugar de donde nace el agua, nunca faltará (Zalpa, 2002: 103).

El trasfondo de todos estos relatos es el mismo: el cuerpo de la joven mujer genera algo más, un cuerpo que ahora es de agua y que se encargará de proveer el líquido vital a la comunidad. En los relatos de la zona, la mujer tiene también un nombre específico, algunos la llaman María Valdez, María Napiz, María Kachacha, en el caso de Zirahuén el patrón se repite: el nombre de la mujer es María Elena.



36. Paraje de Agua Verde, al Suroeste del lago (Granados, 25 de enero de 2013).

En la narrativa tradicional, el paraje del Rincón de Agua Verde –área en forma de apéndice que se encuentra al Suroeste del lago, donde según Eliodoro Sanabria se cayó María Elena– es un lugar destacado. Según Leopoldo Casillas, es el ojo de agua que alimenta al lago:

Ahora, de la laguna... allá anda el Rincón de Agua Verde, le llamamos el Rincón. Allá antes yo pescaba con las gentes que me convidaban. Yo veía que el agua se hacía así,³ poquito y poquito, pero ahí está subiendo el agua. Eso sí veía yo. Y toda la gente sabe que ahí sale el agua pero para abajo. Por ahí sale allá para los ranchos, por ahí sale el agua. Pero es el lugar más hondo que hay. Es el lugar más hondo que hay del lago. Unos decían que tenía quinientos metros de hondo, y otros decían que mil; por fin, yo no les entendí bien. Pero sí, porque el agua llegaba hasta ahí hasta el paredón, aquí. Hasta allá llegaba. Todavía hace cuando... como cuarenta años, todavía llegaba hasta los árboles esos. Hasta allá llegaba.⁴ Y salía hasta el camino, y las olitas. Y se ve pa bajo, pa bajo (núm. 14).

Es el sitio sacrificial, el paraje ritual donde –como en los demás relatos de la zona purépecha– la muerte origina a la vida.

3. El lago mujer

El lago se construye entonces como un entidad femenina con voluntad propia. Si se originó por una muchacha, María Elena o Eréndira, seguramente conserva esa esencia femenina. Así lo dice la gente de Zirahuén: su forma, su distribución territorial concuerda con la imagen corporal de una mujer, tal como vimos en el relato del primer apartado, narrado por el señor Gabino Calvillo.

³ Dibuja círculos con la mano, como simulando ondas.

⁴ Se refiere a que el agua llegaba hasta el Cerrito Colorado.



37. Interpretación de la vista del lago desde el cerro de Zirahuén.

La cabeza del lago mujer se localiza entonces al Sureste, en el Rincón de Agua Verde; los pies al Noroeste, hacia el pueblo de Zirahuén; mientras que las manos están una al Este y otra al Oeste, en forma de cruz.

Acorde con la imagen femenina del lago, se dice que necesita ahogados, pero no cualquier ahogado: a la mujer le gustan los hombres, tal como lo contó Salud Padilla:

Por eso se ahogaban los muchachos porque la laguna era mujer; era mujer y a la mujer le gustaban, le gustaban los hombres. Y ya decían, cuando ya decían con tiempo, de que cuando ya la sirena quería un ahogao, aquí ya se echaba de ver cuando quería eso, porque entons el lago no estaba así como está. El lago se dejaba venir con unos olones muy fuertes, fuertes los olones se golpeaban los paderones y chapaleaban la agua, pero que bajaban tan fuertes las olas que bajaban, y decía mi papá –mi papá murió como de unos ochenta y ocho años– y decía:

–Es que el lago, dice, le hace así porque ya quiere ahogado.

Y sí, áhi nomás, este, estaba la laguna así, y áhi nomás de que había ahogao, había ahogao y ya se silenciaba, silencito, silencito el lago. Por eso ya nosotros empezamos a creer en que sí, es encanto la laguna, es un encanto. Es un encanto: ojo de mar, dicen que es ojo de mar, pero ese ojo de mar es encanto (núm. 2).

La gente de la ribera sabe que Zirahuén exige una cuota anual. Su reclamo se hace notorio cuando sus aguas se embravecen y adquieren un tono más intenso. En las orillas se forman grandes olas, y el viento sopla todo el tiempo. Los lugareños toman sus precauciones, pero los foráneos no se dan cuenta. Algunos zirahuenses, como Fernando Calvillo, afirman que el lago se lleva siempre a cuatro personas:

Aquí el lago, alguna gente lo conoce porque cuando el lago hace ruido, o sea, orita está haciendo ruido por el aire, o sea, el aire normal que hace, pero hay veces que el aire hace muy fuerte, hace muy fuerte y, este, y se oye que hace mucho ruido. Dicen que está enojado, es cuando se ahoga la gente. Este, antes de que se ahogaran los que se ahogaron, se ahogaron tres, cuatro, así estaba un día antes el lago haciendo ese movimiento, pues. Y sí, al siguiente día se ahogaron tres. Después todavía duró como ocho días y se volvió a ahogar el que quedó allí, porque decían que el lago todavía estaba enojado, pues, que, que pedía más ahogados. Y que siempre, cada vez que pide, son cuatro. Se ahogaron cuatro personas ahora que pasó esto, ¿eh? Pero eso son historias que cuentan, uno no las conoce, pues. Nada más a la gente que es de más antes que dice que eso es lo que sucede, y sí (núm. 4).



38. *El lago cuando quiere ahogados* (Granados, 24 de junio de 2013).

4. La jícara y la sirena

Zirahuén no se conforma con los escasos nadadores de fuera; para obtener más víctimas se presenta como una mujer hermosa con largos cabellos rizados, que aparece bañándose en parajes solitarios, ya sea de noche o de día: es la sirena que, a diferencia de otras entidades femeninas, se deja ver en los pueblos ribereños por hombres y por mujeres. Así lo narró Teresa Melchor:

Cuando, mire, que veo esa muchacha, pero nada más de la cintura para arriba. Estaba parada en el agua, pero estaba *devesando*,⁵ mire, allá donde se ve el Rincón.⁶ Estaba devisando para acá, estaba así. Y como de, de aquí, se le veía el pelo que le caía al agua, como en el codo, una cosa así. Se le veía su cabello, pero, ¡quiere ver una muchacha que se acaba de hacer los, mire, los rizos! ¡Pero bien bonitos! Pero nada más se los vi de lado, no así, pues completa, ¿verdá? Del lado nada más. Entonces, este, estaba ella como muy devisando pa allá. Muy silencita el agua, y ella estaba volteada. Entonces les digo yo a mis hermanos, me paro y les digo:

–Miren, ¿qué es aquello? Una mucha...

Nomás me quedé: una... Nomás. No les acabé de decir “una muchacha”, porque, mire, en lo que voltié a decirles a mis hermanos, se dio el sentón, yo creo. Yo no vi cuándo se sentó. Porque yo voltié. Cuando voltié ya nomás taba la ola, así como quiere ver cuando deja una piedra muy grande. Estaba la ola así donde se dio el sentón. Ya no vi nada. Y luego ya yo les platiqué:

–¡Ay!, dice, no les hubieras dicho pa que la vieras visto cómo se sumía, o qué, pues. Pero es que ella no quería que vieras mas que sólo tú (núm. 23).

La sirena, se dice, es la jovencita que murió en el lago: su encanto vaga por ahí y se dedica a cobrar vidas. Algunos relatos refieren que fue una muchacha desobediente que se metió a bañar en Semana Santa. Aquí otro relato de Teresa Melchor:

–Hija, mira que el Jueves Santo, el Viernes Santo, no es día de que se ande uno ahogando... que se ande metiendo al agua, porque si se meten al agua, los castiga, los vuelve animal o los vuelve otra cosa. Y si se meten al agua se van a volver pescados, o un animal, pues, con cola de pescado.

No, pus que la muchacha, ya ve uno, pues, que si le dicen “no hagas aquello”, y uno lo hace porque no sabe. Y esta, dicen que no, pues, entendió. Que dijo:

–¡Ah, yo sí me voy al agua! Me voy a bañar.

Y que se metió a bañar. Y que, este, se volvió, pues, pescado. O sea, la cola nada más. Los pies se unieron así como la cola, pues, y de aquí pa arriba ella es

⁵ ‘*devesando*’: divisando.

⁶ Se refiere al Rincón de Agua Verde.

mujer. Es una mujer. Y entonces ella no creyó, y entonces eso le pasó por desobedecer. Y dicen que es la muchacha que anda, pues, en el agua. Y sí, pues (núm. 16).

A juzgar por los ahogados, que suelen ser son hombres jóvenes, se dice que la sirena tiene un gran apetito sexual. Según Salud Padilla: “Yo creo que sí escoge, porque no es tan berenga, no se lleva puros viejitos, sino se lleva nuevos; puros nuevos, se lleva hasta la edad de quince años pa arriba. Porque hasta niños de quince años se ha llevado” (núm. 6).

Ella hipnotiza a los hombres, les despierta un deseo obsesivo que los conduce a su sepultura de agua: se les presenta como una hermosa visión que los llama, como le sucedió al primo de Guillermina Patricio.

Se llamaba mi tío Gonzalo. Y tenía un hijo que se llamaba Gonzalo también. Y ese, él todas las tardes, pues, se iba. Haga de cuenta que ya llegaba la tardecita, cuando estaba el sol y se iba y se estaba, pues, decía mi tío que se estaba allá sentado y allá sentado. Y que ya un día sí les platicó, pues, que les dijo:

–No dice, es que mira, una muchacha bien bonita me llama y me llama, dice. Y me llama y me llama esa muchacha.

Y que le decían:

–¡Ah, te creemos qué!

Ya ve pues los amigos. Y que no, que no le creían.

–Van a ver que sí, dice. Sí me llama, pues, dice.

Y un día antes les dijo, o salió la sirena, pues, pues qué mas.

–Salió la muchacha, pero bien chula muchacha, dice. Y me vuelve a llamar y me vuelve a llamar, pero... ora sí voy a ver qué quiere, pues, al fin que sé nadar bien.

Y al otro día se metió y se ahogó, ya lo sacaron ahogado. Por eso le digo él platicó antes que sí, pues, sí existe la sirena, porque a él lo llamaba, pues. Y que lo llamaba y lo llamaba. Y a ver, sí se ahogó también. Por eso sí, de que existe, pero no toda la gente tiene, pues el don de verla. Porque pus no, no, pues, la ven. Mucha gente pus dicen que sí y que sí (núm. 27).

La sirena, según los relatos, tiene una casa, un palacio o un templo que se encuentra al centro del lago. Este sitio también está encantado. Congruente con su apetito, la gente dice que la sirena mantiene a los ahogados ahí. Así lo dijo Juan Melchor:

Se hace muy extraño que la persona que se ahoga, aunque lo vea uno que está aquí en la orilla, pero es muy, aquí se juntan todos los compañeros pa sacar el cuerpo de la persona, pues que se queda porque se ahoga mucha gente de fuera, de Uruapan, Morelia, este, aquí a los alrededores Santa Clara del Cobre, Opopeo, bastante turismo se ha ahogado, pues, aquí, por lo mismo que se meten a jugar, que dicen: “No, pus que yo no me hogo y quién sabe qué tanto”.

Pus órale pues, se los lleva y no los vuelven a aparecer hasta los dos, tres días. Y aunque diga uno, pues, que esta aquí en el, en donde dice que ahí quedó, no se encuentra esa persona, ya hasta que los vuelven a regresar donde los vuelven a tomar el encanto que sería la sirena, pues. Y se los lleva a su palacio (núm. 51).

Algunos de los relatos afirman que libera a los hombres hasta que se vacían, como contó Salud Padilla: “Los trae alrededor del agua, y cuando ya se vacían, y que ya están llenos de agua y todo, o será que ya que se... que ya no están, pues, que ya no tengan agua, ya los avienta pa arriba, pa arriba” (núm. 6).

A la sirena le gusta tomar el sol, sale por las tardes a sentarse en sus sitios predilectos: el Descanso, al suroeste del pueblo, cerca del Malecón; Cerro Colorado, al suroeste también; la Piedra del árbol, en el Cerro; las “piedrotas” del Vivero, al sureste del pueblo; el Muelle de Pescadores, al centro del pueblo; la piedra de Copándaro al este del lago; la piedra de Agua Verde, al sur del lago. Todos son sitios que tienen algo en común: son parajes con grandes rocas basálticas, que se encuentran a la orilla del lago.



39. Lupita Melchor jugando a la orilla del lago junto a las grandes rocas de basalto (Granados, 7 de junio de 2014).

Este relato que ilustra la costumbre de la sirena fue narrado por Guillermina Patricio:

Y luego también dice también que algunos pescadores la han visto en las piedrotas grandotas que están allá por donde está el vivero.⁷ ¿No ve que están un...? Pero esas piedras antes estaban en el agua. Orita, como ya se secó el lago, pero estaban entre el agua las piedras. Ya íbamos a lavar ahí nosotros hace ya tiempo, y dicen que también ahí salía a estar en las piedras asoleándose en las tardes. El sol de acá, y ella ahí se ponía en las piedras a estarse asoleando la sirena. ¡Sabe pues! Le digo, uno pues no la ha visto. Pero sí, pues ha de existir. De las piernas no la veían porque en la canasta que andaba, nada más de su cintura para arriba. Y que todo su pelo chino, chino, decía el viejito, pues.⁸ Decía mi papá que le platicaba que todo su pelo bajaba así, y que bien bonita, pues (núm. 21).

El lago, se dice, tiene otra manera de atrapar humanos: una jícara muy “adornadita” que aparece en la orilla. La jícara es un recipiente que se hace con la cáscara del jícaro, una planta de la familia de las calabazas. Una vez que la persona la mira –porque llama mucho la atención con sus colores y su ornamentación–, trata de tomarla, pero la jícara poco a poco se mete hacia el centro del cuerpo de agua, alejándose de su perseguidor. Finalmente la persona va por ella con el fin de alcanzarla hasta que termina por ahogarse. Aquí el relato de Gabino Calvillo:

Otros se ahogan porque ven una jicarita bonita. Una batellita así, pero bonita, floreada de colores. Dicen que esa jicarita anda en el agua así, por ejemplo, anda en el agua así por arriba y se le acerca uno y la ve cerquita, la quiere agarrar y se va caminando, caminando, caminando. Y uno la va siguiendo, cuando acuerda ya está en lo hondo. Y vámonos pal otro lado. Sí hay. Eso sí fue cierto, mucha gente la ha visto, mucha gente sí ha visto eso. Pero no todos vemos eso, lo mismo no (núm. 35).

En la zona se suele pintar y adornar con una técnica llamada maque. El producto final es una jícara con fondo negro o blanco sobre la que se dibujan flores de llamativos colores. Así son las jicaras de Pátzcuaro a las que alude María Teresa Melchor Moya en este relato.

Esas jicaritas sí dicen que salen. No, dice que esas jicaritas son de esas como las que venden en Pátzcuaro pintadas. ¿Sí las conoce, no? Son unas batellitas. Esas sí yo no las he visto, pa qué le echo mentiras. Pero cuentan que si usted ve esa batellita que anda moviéndose ahí junto a la laguna, que esa batellita se va metiendo y metiendo que pa que la quieran agarrar pues, y que ya se los lleva hasta donde ya. Pero yo de eso, pues, no les sabría decir, nomás

⁷ Al oeste del pueblo.

⁸ Véase el relato “El baño de la sirena” en el apartado *La jícara*.

que dicen que salía esa jicarita, pero quién sabe uno pues, no la he visto también, pa qué digo, ¿verdad?, lo que no (núm. 38).

Pero a veces, el material con que esta hecha la jícara puede ser aún más valioso, y despertar mucho más la ambición o el deseo del que la mira: la jícara puede ser de oro, como en el caso del relato de Juan Melchor, que nos deja con una moraleja al final:

Antes salía una jícara de oro a la orilla, y la persona que le tocaba o que estaba jugando, ella lo... se metían y se iba recorriendo la jícara. Y al tiempo de que, una distancia ya que la persona no podía regresar, ya al agarrarla se sumía con todo y ella para abajo. Ya después, ora sí ya ve que uno anda detrás de lo que haiga, sí, y por tratar de agarrar, bueno, pues: ¡con permiso! Todos andamos sobre el dinero, pues, ya el que sabe más o menos las creencias, pues ya le piensa de todos modos algo más, pues (núm. 33).

La sirena y la jícara son dos de las formas del lago mujer. La sirena es descrita como una mujer hermosa con cola de pescado y cabello largo y ondulado, que llama a los hombres y los seduce. Luego se los lleva a su palacio en el centro del lago. A la jícara se le describe como “una jícara bien bonita”, “una jícara bien adornadita”. Tiene capacidad de movimiento: “se va metiendo, se va metiendo”. La función de ambas manifestaciones es la misma: se presentan como una materialización del deseo, un señuelo que sirve para captar la atención de los hombres. Al igual que la sirena, que los atrae con su hermosura, la jícara produce en los que la miran el mismo efecto. Los ribereños las nombran a ambas como “los encantos del lago” o “los encantos de la sirena”.



40. Jicaras de Pátzcuaro (Casa Mejiú).

5. Peces

La pesca se sujeta a ciclos naturales; la Semana Santa es una época propicia. Los pescadores salen por la tarde y regresan cuando ya está oscuro. En las noches de luna llena la pesca puede prolongarse hasta media noche, los pescadores hacen varios lances. Cada tipo de pez debe ser atrapado de forma distinta: para el blanco o cuerepo las redes se tienden toda la noche, para el charal es por las mañanas cuando apenas está amaneciendo.

El lago-mujer no sólo se materializa en jícara y en sirena para atrapar a sus víctimas: puede incidir en la pesca, controla los peces para atraer a los pescadores. Zirahuén es donadora, aunque debido a su carácter voluntarioso a veces no los suelta. En ocasiones lleva su encanto a un sitio determinado y tienta a los pescadores para conseguir ahogados. El pescador avezado sabe cuándo retirarse para evitar su muerte. Los hermanos del suegro de Salud Padilla no supieron hacerlo a tiempo:

Dice que habían ido a pescar, ellos eran tres hermanos, y iban cuatro. Buscaban un peón y los tres eran hermanos. Y que ya se entraron y que anduvieron todo el día, todo el día pescando y que no encontraban nada. Y que dicen, y que dicen:

–Ya vamos a echar el último, a ver quién quitaba y en este sí agarramos algo.

Pues sí, dice que ahí namás –habrá sido el encanto de la sirena– que ahí namás, que sale una, este, una garza blanca, grandota, les decían yorchas. Y ya, pues, uno dice, que

sale, dice, la esa yorcha blanca, con un pescado así en el hocico. Dice que les dijo:

–Ahora sí vamos a sacar pescados, ahora sí vamos a sacar pescados.

Dice que sí:

–Vamos a echarlo áhi on ta. Ahí va a haber.

Pues que sí, que tendieron la rede y... pa pescar, y que van sintiendo la bolsa de la rede pesada.

–Mmm, ya traemos rehartos pescados.

Pus era la sirena, el encanto que los llamó. Y que allí había pescados pa echárselos a los dos. Dice que ya cuando ellos jalaron la bolsa sacaron pero puro pescado de lo mejor. Porque más antes, pues, había pescado blanco, y pesaban hasta medio kilo o kilo, grandotote el pescado. Entons esa vez había esos pescados grandototes. Y que puro pescado escogido. Puro chulo pescado grande y se vende por kilo; los kilos lo dan a trescientos cincuenta un kilo, cuatrocientos, trescientos cincuenta el kilo. Era del más caro, y puro pescado de ese. Pues era el encanto.

Dice que ya cuando ellos vieron lo que vaciaron, no alcanzaron a vaciar cuando se voltió pa bajo el barco, se sumió el barco. Y que áhi namás se veía el alumbre del pescado. Y no, se alcanzaron a volcar. Y áhi nomás se alcanzaron a agarrar del barco y cuando lo acomodaron se alcanzaron a salvar dos y uno se quedó. Y luego ese lo sacaron bien ahogado [...].

Por eso, pus, nosotros sí creímos que había todo eso. Por eso nosotros, cuando los muchachos salen a pescar y siempre, lo que nosotros pedimos, pues, que los cuide, pues, adentro, pues. Pus sí tener cuidado y pedir por ellos, porque sí con el agua no... les decía yo, que con el agua no se juega. Lo que con la lumbre y con la agua no se juega. Son peligrosas, muy peligrosas (núm. 40).

6. Aguas que se comunican

El lago de Zirahuén no es el único cuerpo de agua que tiene una sexualidad clara. En la parte central de Michoacán, Pátzcuaro, Cuitzeo, la laguna de la Pacanda también son hombres o mujeres. En Zirahuén, Juan Melchor contó sobre el género de Pátzcuaro: “Aquí es rara la mujer que se... Aquí en así, en total de mujeres que se han ahogado son como diez gentes: diez mujeres en total. Y de ahí pal real, puro hombre. Y en Pátzcuaro se hoga pura mujer. En Pátzcuaro hoga pura mujer. Y allá es al revés: el noventa por ciento son mujeres y el diez por ciento son hombres. Por eso tan, tan al contrario” (núm. 51).

En trabajo de campo con los miembros del Laboratorio Nacional de Materiales Orales en la isla de Yunuén, en el lago de Pátzcuaro, Marcos Salvador Diego relató que los lagos mantenían amoríos. La transcripción del relato fue realizada por Quetzal Mata Trejo.

Es asína que aquél se llama Zirahuén, es hombre, y aquí se llamaba Eréndira. Esta agua se llama Eréndira. Hay otra historia ahí también. Que ese Zirahuén venía a visitar ahí. Ahí en

la punta de Janitzio para así hay puras piedras, y antes había una así como una *omekua*⁹, así. Y esa Eréndira que iban a lavar. Quién sabe cuándo salían ellos cada vez, todos los días, no sé. Y luego que él, Zirahuén, venía a visitarla¹⁰. Y luego también viene acá otro en Cuishio o ¿cómo se llama acá? Cuitzeo, ese también hombre, y él venía a platicar aquí también, acá aquella mujer, Ere... ¿Cómo le dijo? Eréndira. Y de ahí venían a platicar. Y bueno, pues el Zirahuén era muy desconfiado y pues dijo:

–Un día voy a ver por qué ora ya platica otro manera. Pero el primer día platicaba bien. A lo mejor tiene otro hombre.

Ya ve pues cómo son la gente. Y que él [Cuitzeo] vino y él [Zirahuén] no venía, pues platicaba bien con ella. Luego él [Cuitzeo] no vino y él [Zirahuén] también vino y platicaba bien. Bueno, así. Pero ya último, pos él [Zirahuén], ahí se encontraron. Él estaba ahí de Zirahuén y aquél también ya vino y ahí estaban encontrados los dos. Y pos ya empezaron a pelear. Que ya empezaban a pelear con ellos y no pos Zirahuén lo mató a aquel de Cuitzeo. Y que ahí se quedó, ahí en ese que dicen ora, ahí le dicen Sambetro, así le dicen ahí. Y como que era mucha agua antes. Entonces ya que salió este Zirahuén, ya se salió al lago, porque abajo es que estaban peleando, abajo del agua. Y que ya salía él [Zirahuén]. Nomás salió él [Zirahuén] y él [Cuitzeo] no salió. Y ya dijo ya:

–Pos ora sí no voy contigo porque lo matates aquél, ¿por qué lo matates? No ibas a matar. Pero así como lo matates, no, ya no voy.

Y que no fue. Y aquél siempre venía a ver, pues, siempre. Pero ya no, ya no quiso platicar.

Y ahí es que empezó ya yo a pensar: “A lo mejor era cierto. No era mentira, era cierto”. Porque aquellos tiempos cuando pegaba mucho viento de acá, pegaba mucho el viento porque, como tenía mucha agua, venían ¡aaay! grandes olas. Así, grandes. Pegaban aquél lado ¡Grandes olas! Si duraba una semana, luego venía agua de Zirahuén, de allá donde lo taparon. Ahí ya lo taparon, a lo mejor ya saben que ahí estaba un puente donde taparon de donde salía agua, ahí stá. Y ahí salía. A lo mejor tenían un canal que llegaban aquí, hasta aquí en Pacanda. Si duraba unos ocho días pegando acá el viento, entonces acá ya parece él [Zirahuén]. Ya vi amaneciendo, ya estaba así como via azul, es decir, ya conozco agua. Ahí estaba como azul, así estaba. Yo dije preguntando a mi papá:

–¿Qué es eso que se ve ahí, agua adentro de la laguna?

–No pues es agua que vino de Zirahuén

–¿A poco?

–Sí.

Cuando uno pasaba, ¡clarito se veía abajo! Clarito, clarito. Hasta uno se da miedo. ¿Por qué se ve tantabajo? O esta agua no se ve. Ora más contaminada, no pus ora ya no. Pero ése antes estaba claro, también esta agua. Pero no se veía nada, sólo en las orillas que no es tan hondo, pero adentro no se ve nada. Pero pasando en ese, esa agua azul, no pos se ve todo abajo, cómo está el piso. Y pues yo sí me imaginaba: “¿Pero cómo vino? A lo mejor abajo tiene un canal y por eso sale o no sé”. Pero ya cuando empezaba a estudiar ahí ya mi contaban historia, ¿veda? Y ahí me pensé yo: “Pus a lo mejor sí es cierto”. Él iba y venía siempre a ver a esa muchacha. Pero como ella no quiere ir con él, por eso regresa otra vez. Se regresa. Y si pega unos ocho días ahí ese viento, estaba un día o una noche o un día. Pero ya se va otra vez y ya otro día ya no está, ya se fue. Por eso yo decía: “Ah, sí iba venir a ver, pero como ella no quiso ir, pos ahí va cazar y ya”.

⁹ *omekua*: ‘isla’.

¹⁰ El narrador fija a los personajes de acuerdo al espacio geográfico en el que se ubican ambos pueblos: Cuitzeo a su izquierda y Zirahuén a su derecha. A partir de que los fija de esa manera, se refiere a ellos, posteriormente, sólo por medio de miradas en una u otra dirección. Para identificar a los personajes en el texto se escriben sus nombres entre corchetes.

En este interesantísimo relato hay tres elementos que llaman nuestra atención: el lago de Pátzcuaro tiene un nombre, el mismo que ahora se le adjudica a Zirahuén, Eréndira. En el relato Zirahuén y Pátzcuaro intercambian roles de género: el primero, junto con Cuitzeo, es aquí hombre, y el segundo mujer. Los tres cuerpos de agua son entidades totalmente humanizadas: mantiene relaciones, platican entre ellos, se visitan y hasta llegan a cometer homicidio. La trama sirve para explicar un fenómeno que la gente aprecia claramente: los lagos mantienen una comunicación subterránea, que puede ser visible. Las aguas no se revuelven, puede verse cómo penetra el agua de Zirahuén, porque su tono azul intenso permite lo que nunca las aguas turbias de Pátzcuaro: ver el fondo del lago. Recordemos que ya desde la época colonial decían los misioneros que era tradición en la zona que Zirahuén se comunicaba con el lago de Pátzcuaro.



41. Lago de Pátzcuaro (Granados, junio de 2013).

La comunicación subterránea entre los cuerpos de agua aparece en muchos de los relatos de la región, es una constante. Todos saben que las aguas no se mezclan, que cada una sigue su camino. Algunos han tratado de seguir los pasos de esas aguas ajenas, para tratar de averiguar a dónde se dirigen. Así lo hizo el abuelo de Gabino Calvillo con el paso del río La Palma por Zirahuén:

Ahora el agua también, pus, yo no creo que un agua se aparte de otra, pero sí la hemos visto, todos lo hemos visto eso, que también lo dudamos que el agua se aparte. Cuando llueve así, que caen tormentas duras, cuando entra el río de Santa Clara, mire, se ve el río como un espejito por donde va la oscura que hace el río, por donde va el agua, se ve la lista, como un listón. Se mete en el Rincón de allá, de Agua Verde, ahí se mete. Dicen que esa agua no entra al lago, que esa va con su carrera de que viene del río, se va y cae, cae; que por allá sale, por debajo del agua se va. Y sí se ve la lista. Sí la hemos visto hartos, toda la gente ve esa lista. Es el río que va pa... el río de Santa Clara que va de pasada, no se revuelve, no se riega, sino va la listita hasta meterse al Rincón.

Y este, y dice mi papá, agüelito, ese Simón –era pues muy curiosa la gente de antes–, ahí en el mero rincón donde está el remanso, se hace un remolino, está yéndose el agua para allá pa Jujucato, allá sale ese arroyo de agua del río. Dicen que sale, quién sabe. Entonces mi abuelito era curioso, viendo la... viendo, este que... no creía y se llevó un artillero de paja, de esa de, paja, pues, de trigo. La trastornó toda de, la trastornó, la paja se remojó y se fue yendo. Y que entonces ellos fueron allá a los dos tres días a ver si salía la paja, y estaba saliendo en Jujucato. ¡Ta lejos Jujucato! Y allá estaba saliendo la paja. Por eso dice mi abuelito que era, pues, curioso, y sí salió la paja pa allá, por eso era agua del río y se la llevó. Pus sabe, será. Eso sí, pero la lista sí la vemos, toda la gente la ve la lista del río. Eso sí, esa sí la hemos visto nosotros (núm. 74).

Según el relato, el lugar donde se pierden las aguas del río la Palma que cruzan al lago –donde salen de Zirahuén– es el mismo sitio de donde brota el líquido que lo alimenta, el sitio que dicen ser el más profundo y donde se originó: el Rincón de Agua Verde. Al lugar se le agrega la característica de que ahí donde está el remanso se hace un remolino. Quizás uno de los muchos remolinos del lago descritos en las fuentes coloniales, que “no consentían su navegación”.

7. Misterios

El lago tiene también otros misterios: unas campanadas que provienen del centro del lago, el agua fría y densa que impide la salida de los nadadores y los monstruos que nadan en sus aguas.

La gente de Zirahuén sabe que, como en otras partes del mundo, la Semana Santa es un temporalidad delicada, donde las fuerzas cosmogónicas del bien y del mal están en disputa. No se puede andar a deshoras y se deben tomar ciertas precauciones, porque la presencia de Dios es frágil: Cristo acaba de morir y el Diablo está presente haciendo maldades. De ahí que, como vimos en el relato de la muchacha que se vuelve sirena por ir a

bañarse en Jueves o Viernes Santo, la gente procure no meterse a bañar en el lago en esos días. Más aún, afirman que en su centro se escuchan unas campanadas que provienen del palacio o templo de la sirena. Este es el relato de Juan Melchor:

Es el palacio de sus padres, ora sí es donde ella es... donde ella due... bueno, es donde supuestamente es la creencia que tenemos aquí, que sus padres ahí la dejaron a ella, y ella se apoderó del encanto pues de ahí de su... del palacio, porque es un palacio el que está a medio lago. Y esas campanadas se escuchan cada Sábado de Gloria, a media noche. No tiene horario, pero lo que es de las once de la noche para adelante, en cualquier chico rato se escuchan las campanadas. Es... pero sí tiene relación, pues hacia el encanto y sobre la sirena. Pues que es lo... es originario, pues de aquí, más que nada eso.¹¹

Una ocasión nos tocó escucharlas. Con mi tío andábamos pescando, pero él no nos quiso, no nos quiso espantar. Y no salía pescado. Ya cuando empezamos a sacar el pescado, fue cuando empezó a... cuando se oyó el primer sonido. En el segundo ya lo habíamos sacado el lance. Salimos y le comentábamos que por qué no tendíamos otro lance, y dijo que no, que porque con ese era suficiente. Y ya cuando íbamos caminando hacia arriba, hacia la casa, ya nos iba contando, pues, que porque era muy peligroso tar pescando a esas horas cuando deja el último llamado. Y por eso, pues le tenemos mucha ley al lago. Respetamos sus creencias, la mera verdad, la mayoría (núm. 57).

Las dos primeras campanadas funcionan como una especie de advertencia; con la tercera, el encanto del lago toma lo que le pertenece: la vida de los pescadores transgresores. Así lo narró Salud Melchor: “Y les dijo que porque cuando se escuchaban las campanadas, la princesa no los dejaba salir, o los volteaba en la lancha” (núm 58).

A veces el lago utiliza recursos más naturales para cobrar víctimas: la calidad del agua es especial, tiene una serie de tonos azules y verdes que cambian con la temporada del año y la luz del día. Se dice que son aguas difíciles de nadar: uno puede adentrarse rápidamente en el lago, que te jala hacia adentro, pero se deberá invertir el doble de esfuerzo para salir, pues el agua se vuelve fría y pesada, cuesta trabajo librarse de ella; muchos terminan ahogados, así lo relató José Mendoza:

Un señor que era aquí, un señor que era... hasta fue mi padrino, se iba a bañar y hasta se amarraba con una riata de aquí de la cintura y se amarraba de un palo por esos que dicen que se ahogan. Se iba y se sumía, pero estaba amarrado con la riata. Se iba y se metía hasta que le llegara el agua hasta aquí y se sumía. Ya pa salir eh, se daba dos sumidas, pero estaba asegurado ¡Él no era tonto! Dijo:

–Yo por si me quiero ahogar, le jalo a la riata.

¹¹ Véanse los relatos “Eréndira y Tangansuán” y “Se encantó de agua” en el apartado *El origen del lago* y “La muchacha que se volvió sirena” en *La sirena*.

Esta laguna jala feo pa adentro, mire. Yo taba sacando pescados áhi abajo, áhi donde estaban las casas abajo y taba la cerca y taba la agua honda. Ya se secó mucho la agua, allá on tan las casas es por don taba el agua. Estaba yo y que me resbalo y voy. Y yo me jalaba pa fuera, y el agua me jalaba pa allá, y yo pa afuera, y pa dentro se va uno recio. Pa afuera ya siente uno que va de cuesta arriba, le hace y le hace. Pa dentro se va rápido y afuera se va uno de cuesta arriba y yo ese día le daba y le pataleaba y sentía que iba de cuesta arriba y pa dentro corre recio. Aquí nos atravesaba, aquí derecho hasta allá donde está el restaurán ese. Ya nomás áhi tantito, porque ya pa dentro ya no voy, porque uno siente, pues, que se ahoga y está caramba. Nomás toma tantita agua y ya valió pa la caramba, eso sí pasa (núm. 70).



42. *Pescador en su panga* (Granados, enero de 2013).

El lago también está habitado por algunos seres extraños que no son peces. La gente asegura haber visto una especie de animal muy grande –tan grande como una vaca o un burro– que produce unos ruidos muy fuertes. Sale a la superficie para “echarse” un rato entre los matorrales, luego regresa al lago y a su paso deja huella. Esto contó Leopoldo Casillas:

Otros dicen que han visto un animal, pero yo no. Yo no he visto nada. Una vez hace como un año, venimos aquí, estaba el tuli hasta aquí, y una como canoa, pero no iba por el agua, iba como por fuera. Y ahí había matitas de tuli. Ahí se perdió. Pero no hizo ruido, no nada. Más no vimos. Sí, como una canoíta. De esas que traen los pescadores. Pero ya no volvimos a ver nada. Ni se oía. Desde aquí la vimos. Esperábamos que le hablara a alguien, pero no. Iba solita, pues.

Aquí lo que dicen, que los barcos grandes que tienen trenchinero grande, que han visto un animal en la noche. Pero que no lo conocen, pero que está muy grande. Pero yo no.

Mucho entré a pescar yo con, con amigos, pero nunca lo ví. Ya hartos lo han visto. Ya tiene como diez años. Que no lo conocen, que nomás hace la ola muy grande. Pero yo no, no lo he visto (núm. 65).

Otros relatos asociados al lago son aquellos referentes a factores meteorológicos como las llamadas culebras de agua, que bajan desde los cerros y se convierten en tormentas. A veces, cuando vienen cargadas de granizo, acaban con la cosecha. Entonces los zirahuenses recurren al machete para “cortar” su paso, blandiéndolo de un lado a otro en forma de cruz. Así lo dijo Fernando Calvillo:

Este, aquí les nombran que es una, una culebra de agua. El tornado es una culebra de agua que se hace pa allá por aquellos cerros, se empieza a hacer. Y este, y empieza a hacerse chiquita y va creciendo pa arriba, este, cuando la dejan hacerse. Sí pues, sí se viene para acá, camina así con el aire que está ahorita, se viene por aquí, por el lago. Pero no, más o menos tiene que no ha pasao.

Aquí acostumbran que, cuando se empieza a hacer, para que no se haga, cuando apenas se está haciendo que alguien la ve, si trae una, un machete o algo, la corta. O sea, le hacen en cruz, y sí la corta, se desvanece. Y ya no se hace.

Por eso casi no pasan ya, porque sí las cortan aquí. O sea, la gente ya más antes dicen que con eso se, se corta. Y sí lo hemos visto que sí se, sí se desvanece. Cuando se está haciendo la cortan y de repente se ve cómo se desaparta, como si la tocaran y ya desaparece, ya no se hace (núm. 71).

La convivencia cotidiana con el lago, las actividades que se desarrollan en su entorno, generan situaciones de riesgo para las personas. La muerte por ahogamiento es una realidad con la que los habitantes de Zirahuén han tenido que lidiar a través de los tiempos. La mayor parte de los ahogados son personas de fuera, pues los locales saben que el agua es peligrosa; sin embargo, hay casos en los que por algún descuido o accidente también se ahogan los del pueblo. Los pescadores son los encargados de sacar los cuerpos. Utilizan un alambre de púas para jalarlos y traerlos a la superficie. Así lo contó Fernando Calvillo:

Aquí los pescadores somos los que, no tenemos la responsabilidad, sino que nosotros somos los que nos llaman para sacar a los que se ahogan. Namás que si hubo alguien:

–No, pus que avísenle a los pescadores, a ver si vienen.

Y ya si hay una persona, somos los que sacamos la gente.

Aquí han venido a traer estos de la Cruz Roja supuestamente a sacar a los que se ahogan, pero pus nunca los sacan ellos. Lo que pasa es que han de tener miedo, porque uno los saca, pero ellos no se quieren meter al agua.

Cuando el día que sacamos una muchacha que se ahogó allí, un muchacho

que se ahogó ahí por donde está el letrero, este, vinieron y ahí estaba a flote y se le alcanzaba a ver la cabeza, quedó parado y nadie lo quiso agarrar hasta que fuimos nosotros a sacarlo, porque ellos no quisieron agarrar al que se ahogó. Este, yo creo que ellos deberían de ver que cuando una persona se ahoga, ellos deberían de sacarla a ver si pueden revivirla. Yo tengo entendido que, dicen que cuando uno toma agua y que se ahoga, tiene un rato para, si lo auxilian, para volver a revivir, pues. Se puede. Pero no, pus áhi lo dejaron hasta que nosotros fuimos a sacarlo (núm. 53).

Ellos se han especializado en sacar los cuerpos de los ahogados. Nadie, ni siquiera los paramédicos, quiere acercarse a los cadáveres. Incluso utilizan una técnica peculiar para encontrar el cuerpo del ahogado: echan al lago una vela en una jicara. Esta flota hasta señalar dónde está el cuerpo. Aquí el relato de Martha Padilla:

MARTHA: Cuando eso de la muchacha que le digo, sí se la pusieron. Sí la pusieron pero, este, no. No, no sé si como estaba atorada, yo imagino, pero decían que donde se paraba, ahí estaba. Esa, ponen ahí una jicarita con una vela, y anda ahí rodeando, rodeando donde está ahí, donde está el muerto.

BERENICE: ¿Y se sabe por qué es la jicarita y la vela?

MARTHA: Pues no sé si será, este, será pues que ya tienen creencia en eso. Pues no sé, porque no, no.

BERENICE: ¿No le decían por qué se ponía?

MARTHA: Nomás decían “vamos a echarla y donde se pare ahí tiene que estar”. Y sí pues, porque era donde echaban el alambre y ya pues, había veces que sí. Como a ese muchacho sí, también sí echaron eso.¹²

¹² Encontré esta nota sobre una búsqueda de ahogados en Nuevo León: “La madrugada del Martes 7 de junio del 2005 ocurrió una tragedia en el municipio de Santiago, Nuevo León (México); un hombre, que por respeto a su familia su nombre se mantiene en anonimato, falleció ahogado al caer de la lancha en la cual se encontraba pescando en el interior de la Presa La Boca. Un grupo de elementos de Protección Civil de Santiago se dio a la tarea de buscar el cuerpo en las aguas de la presa pero al no aparecer, uno de los rescatistas, de nombre Miguel Marroquín, utilizó un recurso algo extraño, para dar con el cuerpo del ahogado.

Él colocó una vela sobre un plato de unicel (llamado también poliestireno expandido), encendió la vela y puso el plato sobre el agua, el plato avanzó sobre la superficie de la presa hasta llegar a un lugar donde empezó a dar vueltas y se apagó la vela; ese era el lugar donde se presumía estaba el cuerpo. Los buzos se sumergieron y a una profundidad de 6 metros ahí estaba en cuerpo del ahogado enredado en unas plantas acuáticas.

El rescatista Miguel Marroquín comentó que se tiene la creencia de que, supuestamente, ‘el espíritu del difunto es lo que guía a la vela sobre el agua, y cuando la vela llega al lugar donde está sumergido el cuerpo del difunto comienza a dar vueltas y se apaga para indicar en donde se encuentra’. Dialogando con el comandante de Protección Civil de Santiago, Javier Marroquín, me comentó que este procedimiento, aparentemente mágico, ya lo han utilizado varias ocasiones años atrás para encontrar los cuerpos de personas ahogadas que han caído al fondo de la Presa La Boca, y ha dado buenos resultados; comentó que es una práctica antigua que les ha funcionado y que la continúan usando por su eficacia, aunque aparente ser una práctica de “brujería”. Según los testigos, la vela y el plato no eran arrastrados por las corrientes del agua ni por el viento, algo más era lo que la guiaba” (Archivo insólito).

En una de las ocasiones que visité Zirahuén, el lago tenía una mancha. La gente interpretaba este hecho de formas muy distintas; había quien, por ejemplo, decía que la mancha era parte de la contaminación del lago, alguien más argumentaba que se trataba de la gasolina de un helicóptero que había caído hace poco en la zona. Había quien afirmaba que se trataba de la maldición de una familia que había perdido a un ser querido en el lago. Como en este relato de Guillermina Patricio.

Dicen muchas cosas. Mire, por ejemplo, este, aquí, pues, ya ve que luego unos decimos una cosa y otros otra cosa, nos ponemos a platicar con los vecinos y dicen que esto es todo de Santa Clara, porque los de Santa Clara nos echan todo para acá, ¿eh?, que la popó y todo eso. Pero les digo yo, entonces no es eso en sí, porque entonces, porque entonces el de Pátzcuaro está revolcado y está así feo, pero no tiene esa mancha que tiene el de nosotros el de Pátzcuaro; ¡y cuánto drenaje no recibe!: Quiroga, Tzintzuntzan, todo eso que hay por ahí, todo esos alrededores todo el drenaje va a dar al lago. A lo mejor sí tienen sus buenas plantas tratadoras, a lo mejor, tal vez, pues, no, no perjudican tanto, pero aquí, pus, ¡sabe!

Y dicen que, ya ve, pues la gente, que ahora se ahogaron, pues, cinco en Semana Santa, cinco personas. Y dicen que unos de una familia que de aquí de San Juan, porque de aquí de San Juan, San Juan Tumbio, de aquí adelantito, que le echaron maldición. ¿Será? (núm. 64).

Hasta aquí las descripciones narrativas sobre el lago, su comportamiento, sus necesidades y los actos de los ribereños en torno a ello. El lago mujer Zirahuén, como podemos observar en los relatos, se desdobra en dos entidades que tienen las mismas características del lago y se comportan como él: una hermosa muchacha con cola de pescado y una jícara bien adornada. Ambas tienen la misma función: en un acto de inversión, es el lago y sus formas quien pesca a los hombres. En los fragmentos aquí presentados para caracterizar al lago podemos ver que su presencia es tema habitual, forma parte de las historias cotidianas de los zirahuenses: “¿Qué más quiere que le cuente, sobre el lago?”, “¿Ya vieron la mancha del lago?”, “Mis hermanos desde niños trabajaron en el lago”, “La sirena se llevó a sus hermanos”, etcétera. Este apartado nos permite observar cómo hay un traslape entre espacio y tiempo, entre símbolos y conceptos, entre geografía y persona. Aquí la paisajística adquiere características humanas: vive, respira, desea, necesita comer.

Es que el lago le hace así porque ya quiere ahogado.

Salud Padilla Saucedo

IV. La muerte y el deseo: diosas de tierra y agua

Siguiendo la línea de análisis de la cosmovisión mesoamericana como un continuo histórico, dinámico, que se remonta a un pasado prehispánico y que pervive en algunas manifestaciones culturales, en este apartado, además de rastrear en las fuentes las características de las diosas y el tratamiento dado a los cuerpos de agua, estableceré algunos paralelos con las caracterizaciones del lago de Zirahuén enunciadas en el capítulo anterior. Tomo como base de esta propuesta el hecho de que los primeros pobladores del pueblo de Zirahuén, ancestros innegables de los habitantes actuales, se establecieron en la zona hace más de 3000 años y, por ende, crearon un vínculo ineludible con su entorno.

Las distintas concepciones que configuraban el cosmos tarasco fueron recopiladas en las fuentes coloniales sólo de forma muy limitada. El extravío del libro primero de la *Relación de Michoacán* sobre los dioses tarascos y sus fiestas constituye una pérdida lamentable para el estudio de la mitología y la cosmovisión de la cultura purépecha. Aun con todo, este documento colonial es la fuente principal para realizar investigaciones sobre esta temática. La *Relación sobre la residencia de Michoacán (Pátzcuaro)* hecha por el padre Francisco Ramírez (1585), junto con la *Relación de Tiripetío* (1580) de don Pedro Montes de Oca son también dos piezas fundamentales para entender cómo era percibido el universo por los pueblos de la zona lacustre michoacana. Con la finalidad de complementar, aclarar y nutrir nuestro estudio, tomaremos algunas fuentes prehispánicas y coloniales del Altiplano central, considerando que Zirahuén forma parte de la superárea cultural de Mesoamérica. Además nos apoyaremos en algunos de los principios de la tradición mesoamericana descritos por Alfredo López Austin para tratar de interpretar el significado de los materiales orales: las calidades de opuestos complementarios, las proyecciones isomórficas e isonómicas de las estructuras del cosmos y las calidades de la sustancia de los dioses, que pueden dividirse, pueden reintegrarse a su fuente, pueden separar sus componentes, pueden agruparse para formar un nuevo ser divino, pueden mutar o transformarse en diferentes seres.

1. Rostros de la tierra

De acuerdo con las fuentes, el cosmos mesoamericano había sido conformado y estaba habitado por un sinnúmero de deidades con características específicas. Las acciones de los dioses en su mundo dieron origen a todo lo que existe en el mundo de los hombres, tal como lo vemos. Las deidades femeninas eran quienes originaban la vida. Algunas de ellas eran representadas con rasgos reptílicos que destacaban su carácter terrestre y acuático. La piel del cocodrilo o de la serpiente, con sus escamas ásperas, simboliza la superficie de la tierra: elevaciones y hendiduras que semejan montañas y barrancas. Así también en el ámbito simbólico universal existe una fuerte identificación entre el agua y la serpiente. En muchas culturas la representación iconográfica del líquido vital es una línea ondulada, una onda alargada semejante a una serpiente en movimiento. Recordemos que tanto el cocodrilo como algunas serpientes se mantienen en un hábitat híbrido, son animales de frontera que habitan entre el agua y la tierra.

Entre los nahuas del Altiplano central aparece en las fuentes y en la iconografía de origen prehispánicos el batracio, pez o generalmente lagarto primigenio que da origen a la vida terrestre: Cipactli.¹ En el documento del siglo XVI, *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, se dice: “Y luego crearon los cielos allende del treceno; e hicieron el agua, y en ella crearon a un pez grande que se dice Cipactli, que es como caimán, y de este pez hicieron la tierra” (Tena, 2011: 29). Según el mito, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca fueron los encargados de partir el cuerpo del monstruo por la mitad, del desmembramiento de Cipactli se generaron los tres espacios cósmicos: el cielo con sus nueve niveles, el espacio central donde habita el hombre, con cuatro, y el inframundo con nueve niveles más. A la diosa también se le conoce con el nombre de Tlaltéotl, la Tierra, como se lee en *Histoire du Mexique*:

¹ “Entre los habitantes del México Central del período Postclásico, el caimán era un símbolo o metáfora muy común de alusión a la tierra (Seler 1902-1923,4;646-653). En el grupo Borgia de códices, el lomo áspero y escamoso del caimán se utiliza con frecuencia para aludir a la superficie de la tierra (por ejemplo, *Borgia* 7, 27, 39-40, 42 y 53; *Vaticanus B* 69; *Fejervary-Mayer* 28)” (Taube, 2009: 1).

Había una diosa llamada Tlaltéotl, que es la misma Tierra, la cual según ellos tenía figura de hombre, otros dicen que de mujer, por cuya boca entró el dios Tezcatlipoca, mientras que su compañero Eécatl entró por el ombligo; y ambos se reunieron en el corazón de la diosa, que es el Centro de la Tierra. Y habiéndose reunido formaron el cielo muy pesado, por cuya causa muchos otros dioses vinieron a ayudarlos a levantarlo (Tena, 2011: 147).

En las fuentes se nos dice que la diosa estaba inconforme y quería volver a unirse. Así lo hizo: cuando se cayó el cielo sobre la tierra se produjo un diluvio que acabó con los macehuales, con los hombres. De esta manera se narra en *Historia de los mexicanos por sus pinturas*: “En el año postrero que fue sol Chalchiuhtlicue. Como está dicho, llovió tanta abundancia que cayeron los cielos y las aguas llevaron a todos los macehuales que [había], y de ellos se hicieron todos los géneros de pescados que hay; y así cesaron de haber macehuales, y el cielo cesó porque cayó sobre la tierra” (Tena, 2011: 35).



43. Láminas 39 y 40 del Códice Borgia. En la imagen del lado derecho puede apreciarse a Cipactli o Tlaltecuhlli con sus extremidades tendidas hacia los cuatro rumbos del universo (Códice Borgia, FAMSI.org).

Para evitar que la diosa volviera a juntarse, o lo que es lo mismo, que el cielo se desplomara sobre la tierra, los dioses decidieron colocarse entre las mitades de la diosa: separaron cielo y tierra colocándose entre ellos como cuatro grandes postes o árboles, uno por cada rumbo del universo, y un quinto dios-poste-árbol al centro.

Visto por los cuatro dioses la caída del cielo sobre la tierra, la cual fue el año primero de los cuatro, después que cesó el sol y llovió mucho, el cual año era Tochtli, ordenaron todos cuatro de hacer por el centro de la tierra cuatro caminos para entrar por ellos y alzar el cielo; y para que los ayudasen a lo alzar crearon cuatro hombres: al uno dixeron Tzontémoc, y al otro Itzcóatl, y al otro Itzmalli, y al otro Tenéxoch. Y creados estos cuatro hombres, los dos dioses, Tezcatlipoca y Quetzalcóatl, se hicieron árboles grandes: el Tezcatlipoca en un árbol que dicen *tezcacuáhuil*, que quiere decir “árbol de espejo”; y el Quetzalcóatl en un árbol que dicen *quetzalhuéxotl*. Y con los hombres y árboles y dioses alzaron el cielo con las estrellas, como ahora está; y por lo haber así alzado, Tonacateuctli su padre los hizo señores del cielo y las estrellas. Y porque alzado el cielo iban por él, el Tezcatlipoca y Quetzalcóatl hicieron el camino que parece en el cielo, en el cual se encontraron, y están después acá en él y con su asiento en él (Tena, 2011: 35-36).

Cada poste o dios, era un camino por el que se podía transitar y poner en comunicación las partes superior e inferior de Cipactli: el supramundo, o las fuerzas masculinas y el inframundo, las fuerzas femeninas: “La conjunción de ambas fuerzas generaba la vida en el espacio intermedio, el que corresponde al hombre” (Granados y Cortés, 2009).

La figura de Cipactli –como originadora de la vida terrestre y de todo lo que habita el espacio mundano, incluido el flujo de los dioses-tiempo– preside la primera trecena en el ciclo calendárico de 260 días (tonalámatl) y en el calendario venusino: “En los pisos del cielo y del inframundo están las fuerzas que constituyen el tiempo; pero la sucesión del tiempo no empieza sino desde el momento en que las fuerzas van a combinarse en los árboles cósmicos, antes de brotar para cubrir la superficie de la tierra” (López Austin, 2006: 76).

Entre los mayas, el monstruo primigenio, el cocodrilo o lagarto, recibía el nombre de Itzam Cab Ain:

A la luz de la pintura de Cobá y de otras escenas mayas, resulta claro que los mayas yucatecos del período Postclásico tenían una concepción muy parecida del caimán terrestre a la de los habitantes del altiplano mexicano. En ambas regiones, al caimán se le identificaba estrechamente con una deidad anciana, asociada estrechamente a su vez con la

creación y el sustento. Si bien no se conocen ejemplos de la metáfora del caimán-tierra anteriores al período Postclásico en el centro de México, hay fuertes indicaciones de que se hallaba presente entre los mayas del período Clásico. No obstante, la identificación de Itzamná con el caimán en forma de Itzam Cab Ain es característica sobre todo del período Postclásico entre los mayas. Muy probablemente, el uso yucateco del vocablo *itzam* para designar una ballena o caimán se derive de la tardía identificación de Itzamná con el caimán cosmológico (Taube, 2009: 9).



44. Lámina 49 del Códice Vaticano B. Representa el primer día del mes del tonalámatl, el mes es llamado ce Cipactli, 1 cocodrilo o lagarto (Códice Vaticano B, FAMSI.org).

Los dioses mesoamericanos presentan una cualidad que los hace adaptables: se fusionan con otros dioses para generar una entidad nueva y se fisieron o se dividen en distintas entidades o advocaciones que presentan una especificidad.² Así pues, de la diosa madre lagarto derivan una serie de representaciones que aluden a aspectos terrestres específicos: *Chalchiuhtlicue* es la diosa del agua terrestre; *Cihuacóatl* es la mujer serpiente, una diosa de la fertilidad invocada por las parteras en casos difíciles, que “también tenía aspectos negativos, pues se cuenta que esta diosa mandaba adversidades como pobreza, abatimiento, trabajos” (López Hernández, 2012: 78); *Tlaltecuhctli* es la deidad de la tierra; *Coatlicue*, es también una representación de la tierra, “la de la falda de serpientes”, etcétera.

Coatlicue es la madre del dios mexica *Huitzilopochtli*, de su vientre emergieron también la luna (*Coyolxauhqui*) y las estrellas, los cuatrocientos muchachos. En su regazo

² Véase López Austin, Alfredo, *Anales de Antropología*, 20 Tomo II, (1983), 75-87.

se libra diariamente la batalla entre el día y la noche. Su vientre es la génesis del cosmos mexicana. Ella es la madre tierra, la diosa madre mexicana:



45. Monolito de Coatlicue encontrado en 1790 durante las remodelaciones de la Plaza Mayor de la capital de la Nueva España (Museo Nacional de Antropología).

Hay una sierra que se llama Coatépec junto al pueblo de Tulla, y allí vivía una mujer que se llamaba Coatlicue, que fue madre de los indios que se decían *centzonhuitznáhuah*, los cuáles tenían una hermana que se llamaba Coyolxauhqui; y la dicha Coatlicue hacía penitencia barriendo cada día en la sierra de Coatépec, y un día acontecióle que andando barriendo descendióle una pelotilla de pluma como ovillo de hilado, y tomóla y púsola en el seno junto a la barriga, debajo de las naguas, y después de haber barrido (la) quiso tomar y no la halló de que dicen que se empañó; y como vieron los indios *centzonhuitznáhuah* a la madre que era ya preñada se enojaron bravamente diciendo: “¿Quién la empañó, que nos infamó y avergonzó?” (Sahagún, Lib. III, Cap. I).

Las representaciones de Coatlicue sintetizan el principio de dualidad: vida y muerte son dos caras de la existencia, por eso aparece con una doble cara serpentina. La deidad reafirma el principio de los opuestos complementarios. Su imagen más conocida, el monolito de tres metros y medio de altura que alberga el Museo de Antropología e Historia en su sala mexicana, tiene forma de cruz en su parte frontal (encrucijada), mientras que en su vista lateral tiene la forma de una pirámide (*altepetl*, cerro, vientre).

Los pies de la diosa son dos enormes garras de águila, en relación con el sol y, a la vez, con Huitzilopochtli. Su falda, como expresa su nombre, está formada por un intrincado tejido de serpientes. Un collar de manos y corazones sacrificados rematan en un cráneo humano, que oculta parcialmente el pecho de la diosa; sus senos cuelgan exhaustos porque ha amamantado a los dioses. De la cabeza cortada salen dos corrientes de sangre en forma de serpientes representadas de perfil, pero que al juntar sus fauces forman un solo rostro fantástico con una única lengua bífida (Genis, 2007: 52).

Es una deidad femenina vinculada con el inframundo. En su base tiene una figura más, un relieve que representa a Tlaltecuhltli o Tlalteotl, la tierra.



46. Base del monolito Coalicue, se aprecia a Tlaltecuhltli con sus extremidades hacia los cuatro rumbos del universo (Museo Nacional de Antropología).

En las fuentes coloniales sobre el Occidente de México encontramos descritas tres deidades con características similares a las de las diosas anteriormente enunciadas: Cueravaperi, Xaratanga y una diosa de la que salía todo lo que hay sobre la tierra.

En la *Relación sobre la residencia de Michoacán* está la descripción de una diosa semejante a Cipactli, una deidad con las extremidades extendidas de la que emergen las cosas de la tierra: “Lo qual todo, decían, salía de las espaldas de una diosa que los dioses pusieron en la tierra, que tenía la cabeza hacia poniente, y los pies hacia oriente, y un brazo a septentrión, y otro a meridión; y el dios del mar la tenía de la cabeza; y la madre de los dioses de los pies; y otras dos diosas, una de un brazo y otra de otro, porque no se cayese” (Ramírez, 1959: 493-494).



47. Modelo tridimensional de la Tlaltecuhтли elaborado con escáner Minolta, procesado por Saburo Sugiyama, Tenoch Medina y Acord. Archivo Proyecto Templo Mayor, CNCA-INAH. (La Jornada, martes 23 de marzo de 2010).³

La palabra purépeha *parhaquahpeni*, sirve para designar el sitio en el que viven los hombres y donde son venerados los dioses: el mundo. Cristina Monzón, en su estudio sobre los dioses tarascos, afirma que este ser, la tierra, puede, a partir de un análisis etimológico, concebirse como un cuenco terrestre “el cuerpo de un ser animado acostado panza abajo con la mano izquierda hacia el sur, la mano derecha hacia el norte, el poniente *-mu*, que es el orificio por donde entra el sol, se puede ver como la boca, y el levante *-hchu*, que es el lugar donde sale el sol, puede asociarse con el año”.

³ “El monolito representa un ser antropomorfo de cuerpo entero, visto frontalmente y cuya bien estructurada morfología sigue una rigurosa simetría bilateral a partir de un eje vertical imaginario. Se percibe su anatomía con toda nitidez, a excepción de la cadera y el bajo vientre que son abrigados por una falda corta. Dominan, por tanto, las superficies lisas de su piel expuesta, pintadas de un intenso y uniforme color ocre. Los brazos, abiertos hacia el exterior, se doblan en ángulo recto hacia arriba para quedar en alto. Sus piernas también se despliegan hacia fuera con los muslos dirigidos en diagonal hacia los codos, pero a la altura de las rodillas se flexionan francamente hacia abajo, reproduciendo a espejo el gesto de los brazos. Esta peculiar posición, en la que el personaje permanece recostado boca arriba mirando hacia el cenit, ha captado la atención de los especialistas por más de un siglo. Entre una variada gama de interpretaciones se le vincula con la postura de un batracio, del alumbramiento, de la derrota bélica/sacrificio, del acto sexual, de descenso o que emula la estructura cuatripartita de la superficie terrestre” (López Luján, 2010: 77)

Esta tesis se refuerza también con un pasaje de la *Relación de Michoacán*, en el que los de Curíngaro quieren hacer las pases con los uacúsecha que se han establecido en Pátzcuaro, entonces les ofrecen leña para sus cúes y les piden a sus mensajeros:

Id y llevádes este mensaje y decidles: “traed ofrenda de leña a los dioses para contra nosotros y el sacerdote eche los olores en el fuego y el sacrificador, para la oración a los dioses para contra nosotros y nosotros también traeremos leña y el sacerdote y sacrificador, echará los olores. Y al tercero día nos juntaremos todos y jugaremos en las espaldas de la tierra y veremos cómo nos miran de lo alto los dioses celestes y el sol y los dioses de las cuatro partes del mundo”. Esto diréis a los chichimecas (Alcalá, 2000: 364).

De acuerdo con las fuentes, el cuerpo de esta diosa tarasca, como el de Cipactli o la misma Coatlicue, formaba una encrucijada. En las cosmogonías mesoamericanas el espacio geográfico terrestre tenía, pues, una composición cruciforme. Cada rumbo estaba asociado con deidades, números y colores (rojo, amarillo, negro y blanco), que formaban parte del código que rige la vida del hombre: el espacio y el tiempo. Desde etapas muy tempranas aparece el símbolo de la cruz para representar esta distribución cuatripartita del universo: “La cruz de Quetzalcóatl, la cruz de Dainzú, Oaxaca, las cruces de Palenque y Xochicalco, son algunos ejemplos que expresan la importancia de este concepto. Los esquemas señalan con sus brazos un rumbo cardinal, un espacio que domina ciertos periodos y augurios” (Morante López, 2000: 35).

La tierra, concebida como una criatura por los pueblos mesoamericanos, tenía también una boca y un ano. En el Altiplano central, Tlaltecuhli era quien devoraba los cadáveres para incorporarlos al Mictlan, el lugar de los muertos, donde comenzarían un largo recorrido detergente y regenerador. Según las fuentes históricas, el cuerpo del hombre estaba configurado por distintas entidades anímicas. Alfredo López Austin nos dice que son tres las principales y se encuentran concentradas en partes específicas del cuerpo: *teyolía* en el corazón, *ihiyotl* en el hígado y *tonalli* en la cabeza.⁴ En las entrañas de la tierra, el

⁴ Entre los purépecha existen también tres entidades anímicas: *mitsita*, *siuanta* y *jurhiata*. La *mitsita* ‘corazón’ al igual que el *teyolía* se alberga en este órgano. *Jurhiata*, que en purépecha significa sol, es una entidad anímica que transita en la sangre por todo el cuerpo, aunque se concentra mucho más hacia la coronilla de la cabeza. La sangre es un líquido que proporciona a los purépecha energía calorífica al cuerpo. En el pasado prehispánico constituía para los dioses un elemento vital, que se les entregaba a través de diversas formas sacrificiales. Actualmente se cree que, aunque todas las entidades son susceptibles de robo por seres fríos, la *jurhiata* es más comúnmente robada, lo que produce enfermedad y puede terminar en la muerte de una persona: “Podemos imaginar que el destino último de esta entidad era precisamente el de ser comido por los moradores del inframundo en el proceso de esqueletización” (González Martínez, 2013: 235).

cuerpo era despojado de las partes blandas, los seres del Mictlan dejaban limpio el esqueleto junto con el teyolía, el alma identitaria que se convierte en una nueva semilla lista para renacer en la tierra con renovadas fuerzas.⁵

Todas las entidades pasaban por este proceso cíclico, incluso los dioses. El sol y la luna morían y eran tragados por la tierra para renacer mucho más fuertes. La luna, por ejemplo, en sus distintas fases graficaba de forma natural este proceso y se incorporaba como objeto simbólico al mismo. Las cuevas guardaban a la luna moribunda para que pudiera resurgir nuevamente. Representaba, así, la muerte, pero también la vida:

La luna fue probablemente el astro que estableció que la muerte era relativamente efímera y regeneradora y que dio a ver de manera manifiesta los movimientos evolutivos e involutivos que representan las fases creciente y menguante de su ciclo. Los tres días de su desaparición correspondían de hecho a la luna nueva entre los antiguos mexicanos como entre otras civilizaciones del mundo. Durante este lapso, la luna difunta recobraba fuerzas para lucir “de nuevo” en su incipiente fase creciente (Johansson, 2000: 170).

En todas las diosas enunciadas anteriormente notamos una característica fundamental: en ellas la vida se recicla de manera continua. Estas deidades femeninas con sus atributos nos remiten a un mismo ámbito simbólico: todas eran diosas terrestres con cualidades acuáticas porque estaban vinculadas, como la luna, a los ciclos agrícolas, a ciclos de fertilidad y de muerte.

Resulta curioso que la descripción que hace Gabino Calvillo del lago-mujer, Zirahuén, que leímos líneas arriba, sea tan parecida a esta de las diosas. El lago es cruciforme y cada parte de su cuerpo corresponde a uno de los rumbos del universo: Norte, Sur, Este y Oeste. La construcción discursiva de la geografía ritual del espacio en forma de cruz emana de un concepto de larga raigambre entre los pueblos mesoamericanos; duplica

La tercera entidad es la *siuanta*, ‘vaho’, a la que también se le llama sombra. Se concentra en la cabeza y en los pensamientos y es un alma volátil que sale del cuerpo, al igual que el tonalli, durante el sueño. Es un elemento frío, vinculado con el aire. Tras la muerte de la persona puede quedarse en el mundo si no se le da al cadáver el tratamiento adecuado.

⁵ “Resulta claro que uno de los nombres que los antiguos nahuas daban al Lugar de la Muerte haya sido Ximoayan (‘El lugar del desgaste’). Allí queda sólo la semilla lijada. La raíz del verbo *xima* (‘dólar, desgastar’) es la misma que entra en composición en las palabras *xinachtli* y *xináchyotl* (‘semilla’, ‘semen’). La semilla-corazón, ya limpia de toda impureza, pasaba a la gran bodega, el dominio del dios de la lluvia. En el Tlalocan el verdor era permanente. Los textos de fray Bernardino de Sahagún dicen que allí se encontraba la mazorca tierna del maíz, la planta florida y fructificada de la calabaza, el chile, el tomate, el frijol aún en vaina, las flores amarillas. Sólo faltaba la orden del Padre y de la Madre para enviar la semilla-corazón limpia y reposada a recibir nuevos rayos del Sol” (López Austin y Millones, 2008: 97).

la proyección de la diosa madre tierra en un espacio más localizado, y por ende, al otorgarle la misma distribución original, lo sacraliza. Alfredo López Austin explica el fenómeno:

La estructura se reproduce en sucesivas proyecciones que no sólo trasladan el isomorfismo, sino la correspondiente isonomía. Así, por ejemplo, las características del eje cósmico se proyectan a los cuatro extremos de la superficie terrestre o a las grandes montañas; de éstas pasan propiedades, forma y función a accidentes topográficos menores o a los templos piramidales, y de los templos se diseminan en los altares familiares. El universo se convierte así en un enorme sistema que da coherencia a sus partes y norma las acciones tanto divinas como humanas (2013: 7-8).

El lago de Zirahuén humanizado, la sirena, tiene, como estas diosas, rasgos característicos de animales acuáticos: escamas, su cola es la de un pez. A pesar de que esta elaboración cultural trasciende el ámbito prehispánico y se nutre con el repertorio de seres numinosos traído por los europeos, el sustrato simbólico implicado en la elaboración de los materiales sobre el lago-mujer recoge muchas de las características de las diosas mesoamericanas. La descripción de una de ellas podría acercarnos un poco más a esta compleja construcción simbólica, se trata de la deidad patrona de los otomíes del lago de Xaltocan, una entidad que habitaba en el cuerpo de agua, propiciaba la fertilidad y proveía de peces: “en cuanto había guerra, humanamente les hablaba a menudo su dios, que salía del agua y se les aparecía, se llamaba Acpaxapo; es una gran culebra; su rostro, de mujer; su cabello enteramente igual al de las mujeres, así como el suave olor” (Velázquez, 1992: 25). La caracterización de esta diosa se asemeja mucho más a la de la sirena como la conocemos hoy en día.

2. Madres que paren con dificultad

Siguiendo la línea de las diosas en Occidente, también en la *Relación de Michoacán*, se nos dice que Cueravaperi era la madre de todos los dioses, donadora de semillas y mieses, y encargada de enviar hambres a la tierra. Ella controlaba las lluvias:

Era tenida en mucho en toda esta Provincia y nombrada en todas sus fábulas y oraciones y decían que era madre de todos los dioses de la tierra y que ella los envió a morar a las tierras, dándoles mieses y semillas que trujesen, como se ha contado en sus fábulas. Tenía sus cúes en el pueblo de Araro y otros pueblos, y su ídolo principal en un cu que está en el

pueblo de Çinápequaro, encima de un cerro donde parece hoy en día derribado, y decía la gente que esta diosa enviaba las hambres a la tierra. Cueravaperi era la encargada de hacer llover; del lugar que habitaba, Araro, “salían las nubes, las enviaba de oriente, donde estaba” (Alcalá, 2000: 332).



48. *Chalchiuhtlicue (Códice Borbónico, fol. 5, FAMSI.org).*⁶

Su principal sitio de veneración se encontraba en Zinapécuaro. Según las fuentes, como vimos, vivía en el Oriente. Como todos los dioses, estaba representada por un color, el suyo era el amarillo, por eso sus sacerdotes se maquillaban con él. En este pasaje, Zurumban, señor de Tariaran y suegro de Tariácuri se pinta en honor de la diosa:

⁶ “Los atavíos con que pintaban a esta diosa son: que la pintaban la cara con color amarillo, y la ponían un collar de piedras preciosas de que colgaba una medalla de oro; en la cabeza tenía una corona hecha de papel pintada de azul claro, con unos penachos de plumas verdes y con unas borlas que colgaban hacia el colodrillo, y otras hacia la frente de la misma corona, todo de color azul claro. Tenía sus orejeras labradas de turquesas de obra mosaica; estaba vestida de un huípil y unas naguas pintadas del mismo color azul claro, con unas franjas de que colgaban caracolitos mariscos. Tenía en la mano izquierda una rodela, con una hoja ancha y redonda que se cría en el agua; llaman atlacuezona. Tenía en la mano derecha un vaso con una cruz hecha a manera de la custodia en que se lleva el Sacramento, cuando uno solo le lleva, y era como cetro de esta diosa. Tenía sus cotaras blancas” (Sahagún).

Y diéronle a beber y entróse a otro aposento de dentro Zurunban, y tomó de un color amarillo, y traíalo en la mano y llegó a Tariacuri y díjole: "señor, ¿cómo, no te pondrás un poco desta color?". Respondióle Tariacuri : "¿qué dices, hermano? ¿Cómo, me tengo de poner ese color? Que ya yo tengo ese color negro, que es de mi dios Curícaueri. ¿Qué es esta tizne? Póntelo tú". Solían los señores entiznarse todos en honra de Curícaueri, su dios. Por eso dice Tariacuri que tenía [a]quella color por amor de su dios. Díjole Çurunban: "¿Qué dices, señor? Ponértela tienes, yo te la pondré". Y púosela por las narices, hacia bajo y por las uñas de las manos y de los pies y díjole: "así te lo has de poner. ¡Oh, qué hermoso estás! Y yo todo me tengo de poner desta color amarilla, el cuerpo y la cara". Y díjole Tariacuri : "póntelo, hermano". Y díjole Zurunban : "póngome ahora este color porque sacrificué unos malhechores llamados *vázcata* para que vayan sus ánimas con las ofrendas a la madre Cueráuaperi". Y paráronse todos amarillos (Alcalá, 2000: 418).

Según Cristina Monzón, el nombre Cueravaperi

se interpreta como 'la que', dado por *-ri*, 'desata', *cuera*, 'en su vientre', *-ua*, a 'seres animados racionales', *hpe*. Con ello quieren comunicar que es la diosa que pare con dificultad ya que el verbo *cuerauahpeni* se utilizaba para hablar de un parto difícil, según nos informa fray Juan Baptista de Lagunas: "Y assi, tambien significa librarse de algun peligro, assi como, las preñadas que se dirá *cuerauanstani*, tornarse a desatar, soltar, o librar el vientre" (Monzón, 2005: 150).

La diosa tenía la capacidad de poseer a las personas: se metía en los cuerpos y exigía su alimento, sangre de víctimas sacrificiales. Así podemos leer en el pasaje sobre los agüeros que se presentaron a la llegada de los españoles: la mujer llevada por el dios Curicaveri es posteriormente poseída por la diosa:

Y hallóse aquella mujer puesta al pie de una encina y no vió en aquel lugar ninguna cosa cuando tornó en sí, mas de un peñasco que estaba allí, y vínose a su casa por el monte y llegó a la media noche y venía cantando, y oyóla venir un sacristán de la diosa Cuerábaperi, que abrió la puerta, y despertó los sacerdotes y deciales: "señores, levantaos que viene la diosa Cuerávaperi, que ya ha abierto la puerta". Decía esta gente que cuando aquella diosa Cuerábaperi tomaba alguna persona, que entraba en ella y que comía sangre; por eso dice este sacristán o guarda, que había venido la diosa Cuerávaperi. Y estaban todos desnudos los sacerdotes, y asentados con sus guirnaldas de trébol en las cabezas, y todos entiznados. Y entróse aquella mujer de largo en la casa de los papas y dió cuatro vueltas, y levantóse y pasó el fuego y tendióse de la otra parte del fuego, y los sacerdotes empezaron a sacrificarse de las orejas y decía la mujer: "padres, padres, hambre tengo". Y empezaron a dalle sangre y tenía la boca abierta y tragaba aquella sangre que le daban, que sentían ellos que la pasaba por la garganta, y tenía todos los bezos ensangrentados de la sangre que le daban. Y empezaron a tañer sus trompetas y atabales y echaron encienso en los braseros y trujéronla en una procesión cuatro vueltas, cantando con ella y bañáronla y ataviáronla. Pusiéronle unas naguas muy buenas y otra camiseta encima, y pusiéronle una guirnalda de trébol en la cabeza y pusiéronle un pájaro contrahecho en la cabeza, y unos cascabeles en las piernas y trujeron mucho vino y empezáronle a dar de beber (Alcalá, 2000: 643-644).

Era pues Cueravaperi una diosa principalísima y como tal se le invocaba en distintas oraciones y tenía un lugar preponderante en los discursos oficiales. Así por ejemplo, en la ceremonia en la que se solicitaba al hermano del difunto gobernador que él se convirtiera en el nuevo gobernante, en el discurso se nombraba a la diosa en primer lugar:

“Señor, ¿por qué no quieres acetar de ser señor?, ¿cómo ha de quedar desamparada esta casa? ¿quién ha de hablar en la leña de la madre Cuerápaperi y de los dioses engendrados del cielo, y de los dioses de las cuatro partes del mundo y del dios del infierno, y de los dioses que se juntan de todas partes y de nuestro dios Curícaberi y de la diosa Xarátanga y de los dioses primogénitos?, ¿y la pobre de la gente?, ¿quién la tendrá en cargo? Señor, prueba a sello, que ya eres de edad y tienes discreción”. Y estaban cinco días hablando sobre esto, y emportunando que lo acetase (Alcalá, 2000: 631).

Como madre de todos los dioses, podía ejercer el mando sobre los otros, por ejemplo, según el mito sobre el origen de los hombres y la tierra que consigna el padre Ramírez, una vez que la diosa del infierno pare los montes y los cerros de la tierra, Cueravaperi nota que sus hijos no podrían pasearse sin ser vistos. Es ella quien ordena al dios del infierno que su esposa para algunas plantas para ocultarlos.

Y así parió primero su muger las sierras peladas y la tierra sin fruto; y pareciéndole a la diosa del cielo (que llamaban "Cueravaperi" por haber nacido de ella todos los demás dioses) que sus hijos no se podían pasear en la tierra, sin ser vistos, y que ni ella podía bajar a ella; estando cerca la luz, envió su mensajero al dios del infierno, mandándole pusiese remedio. Y así parió su muger los árboles y las demás plantas y animales (Zambrano, 1973: 278).

Según la poca información recopilada en el apartado primero de la *Relación de Michoacán*, a la diosa se le celebraba una fiesta para procurar la lluvia. Durante la celebración, algunos principales se ataviaban como nubes y dioses y danzaban. Luego arrancaban los corazones de las víctimas sacrificiales y los echaban a las fuentes para propiciar el agua:

Y la víspera de la fiesta señalaban en los pechos, los sacerdotes, dos esclavos o delincuentes que habían de sacrificar el día de la fiesta. Y el día de la fiesta bailaban los dichos bailadores con sus rodela de plata a las espaldas y lunetas de oro al cuello. Y venían dos principales a aquel baile y éstos representaban las nubes blanca y amarilla, colorada y negra, disfrazándose para representar cada nube destas. Habiendo de representar la nube negra, vestíanse de negro y así de las otras. Y bailaban éstos allí con los otros y otros cuatro

sacerdotes que representaban otros dioses que estaban con la dicha Cueráuaperi. Y sacrificaban los dichos esclavos y, en sacando los corazones, hacían sus ceremonias con ellos, y así calientes como estaban, los llevaban a las fuentes calientes del pueblo de Araro desde el pueblo de Çinápequaro, y echábanlos en una fuente caliente pequeña y atapábanlos con tablas y echaban sangre en todas las otras fuentes que están en el dicho pueblo, que eran dedicadas a otros dioses que estaban allí; y aquellas fuentes echan vaho de sí, y decían que de allí salían las nubes para llover y que las tenía en cargo esta dicha diosa Cueráuaperi y que ella las enviaba de oriente, donde estaba (Alcalá, 2000: 331).

En resumen: Cueravaperi es la diosa madre, paridora de todos los demás dioses. Se encarga de mandar la lluvia a la tierra y lo que ello conlleva, como la generación de alimentos o la escasez de los mismos. Vive en el Oriente y su color es el amarillo. Es según el análisis lingüístico de su nombre: una diosa que pare con dificultad.

El lago-mujer presenta una serie de características semejantes a las de la diosa Cueravaperi: es capaz de posesionarse de las personas, es una entidad generadora de agua de lluvia y establece cuotas de víctimas sacrificiales.

En Zirahuén abundan los relatos de hombres que, seducidos por la hermosa visión del lago en su forma de sirena, comienzan a comportarse de una forma extraña: los invade un deseo obsesivo que los conduce a la muerte, ella los hace volver al cuerpo de agua una y otra vez hasta que los ahoga. Así cuenta Martha Padilla que le pasó a su primo:

Y pues yo creo que, este, se ha de haber enamorado, yo me imagino. Porque dice que no se le quitaba el intento de ir a la laguna, y no se le quitaba ir a la laguna, y que él tenía una lanchita. Y dijo: “Yo me voy”. Y el señor, este, ese de las cabañas, don Arreola, le dio trabajo. Y se invitó a otros chamacos, a otros muchachos de su edad y se fueron. Y ya cuando iba todos, todos los días a las ocho de la mañana se tenía que ir, que dice que se fue y estaba, este... que vio, pues, a esa muchacha y dice:

–No, pues yo ya me voy. Váyanse ustedes por delante a ver qué me quiere decir. Váyanse ustedes por delante y yo me voy después. No, dijo, ahí ustedes verán.

–Vámonos pues.

Y que ya se vino. Y estaba un tormentón pero tormentón. Entonces se les llena la lanchita de agua y ya no podían salir. Y los otros se alcanzaron a... dice que estaba una rama y de esa rama se agarraron y alcanzaron a, a salirse. Y al otro no lo vieron, al primo de nosotros. No lo vieron y ese se cayó al agua. Se cayó y se ahogó y duraron como quince días o más de quince días (núm. 44).

Los que logran escapar de su encanto quedan como tocados por un halo de melancolía, algunos dicen que los deja locos, como le pasó al herrero Manuel. Esta es una de las versiones del relato contada por Eliodoro Sanabria:

Aquí está, estaba un muchacho, estaba un muchacho ya grande de edad, que era... vivía por acá en la salida, acá pal cerro, y... ¿Cómo se llamaba este muchacho? Jesús se llamaba uno, pero era él más chico. Manuel, ese era herrero, hacía machetes, cachitas, azadones, y él fue el que le platicó a mi papá una vez, porque allá taba una punta derrumbada del mismo Cerrito Colorado, y ahí esta donde se derrumbó y está pa abajo. Y él decía que allí lo llamaba la sirena. Sería que sería su suerte, o se lo quedaría llevar o... ¡sabe!, se quedó en que la sirena, que la sirena, que se lo llevó. Y él platicaba que la veía idénticamente como una mujer, nomás que cuando se iba, ya daba la maroma pa irse, y aventaba el recaudo de la cola para arriba, era sirena, pues, como los pies. Así es. Y le decía mi papá:

–¿Cómo, Manuel? Si yo tanto que he andado en la noche.

Dice:

–Esa sale cuando está bien calentito el sol. Yo sí he tenido el gusto de verla. Dijo, y me llama. Dijo, y yo creo que esa va ser mi novia, y va a ser, va a ser mi mujer (núm. 43).

La sirena elige cuidadosamente a sus víctimas, se apodera de sus voluntades y mediante la provocación de un deseo extremo se posesiona de sus cuerpos. Básicamente sigue el mismo principio de la diosa Cueravaperi para obtener víctimas sacrificiales: las elige y con sus poderes de seducción las toma para sí, ahogándolas.

Una de las características del lago-mujer Zirahuén es que el vaho o vapor que emana de él por las mañanas es tan visible, que es justo este fenómeno, como vimos en el capítulo primero, de donde el lago toma su nombre. El humo, el vapor, son nubes y de alguna manera, como en las fuentes de Araro de la diosa Cueravaperi, se asocian con la lluvia. Así lo relató Leopoldo Casillas:

Y seguido caen tormentas recias aquí. Yo creo que es por el, por el encanto del lago. Que sí pues, no duran, un rato, pero sí feo. Duran pues como ya cuando son lluvias ya dura el agua, pero si es tormenta nomás pasa. Pero pasan muy fuerte.

Aquí mero se sientan las tormentas. Empiezan por ahí, o hasta por acá, pero se tienen que venir para el lago. Si empiezan por allá, de todos modos llegan para el lago. Quién sabe qué contenga el agua, pues, jalará las nubes, no sé (núm. 72).

Llama la atención que el lago-mujer establezca una cuota de ahogados durante la Semana Santa, como aquella de víctimas sacrificiales que se establecía durante la fiesta en honor de la diosa Cueravaperi, en el umbral de secas, con el fin de procurar la lluvia. Según vimos, en Zirahuén comentan que al lago-mujer le gusta llevarse tandas de cuatro hombres. Las aguas se inquietan de tal manera que avisan que ya quieren un ahogado, como en el relato de Fernando Calvillo: “Y que siempre, cada vez que pide, son cuatro. Se ahogaron cuatro personas ahora que pasó esto” (núm. 4). La Semana Santa, como vimos, es una época “delicada”, pero también es el tiempo idóneo para establecer contacto con los

númenes del agua y, mediante rituales propiciatorios, asegurar la temporada de lluvias. En muchos de los pueblos indígenas, la pasión de Cristo toma un significado que trasciende al catolicismo y que se alimenta del sustrato religioso mesoamericano íntimamente vinculado al ciclo agrícola: la resurrección de Cristo es también la resurrección de todos los vegetales. En muchas comunidades el Sábado de Gloria abre el ciclo de una serie de rituales propiciatorios que se extenderá hasta el día de la Santa Cruz, el tres de mayo. Entre los nahuas del Balsas, por ejemplo:

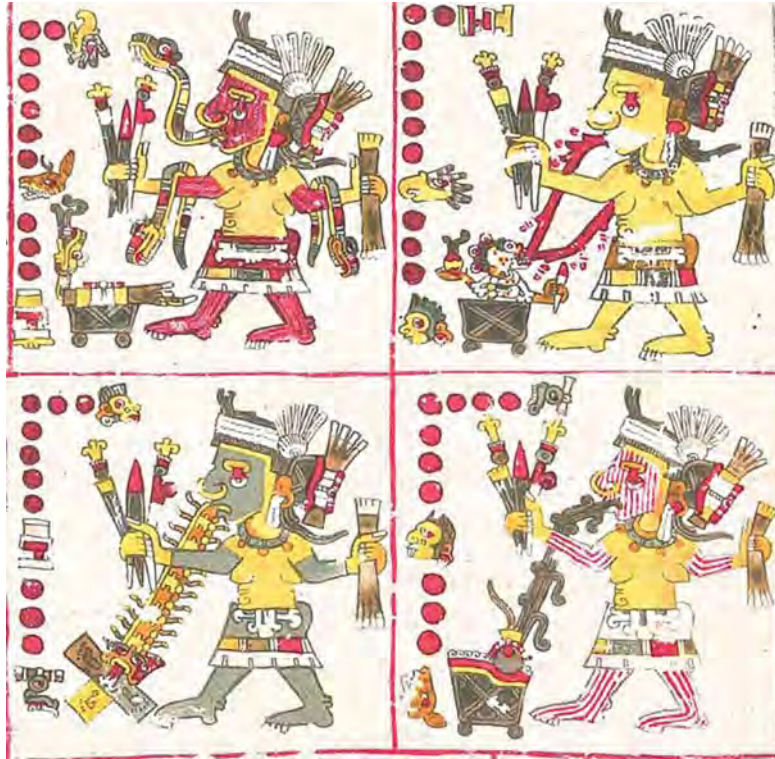
El Viernes Santo, a la hora más cálida, algunos siguen la procesión con la cabeza y los pies desnudos [...]. Todo el mundo suda copiosamente, ya que el agua es el elemento metafórico de la sangre que Cristo transpiró en la Pasión. Los participantes lo perciben como un acto de sacrificio ya que la sangre de Cristo se derrama para la fertilidad. La gente debe sentir compasión y experimentar sufrimientos semejantes para que, al redimirse, proporcionen la energía necesaria para el renacimiento de una nueva vida.

Si el Viernes Santo cae bajo el signo de la sangre y del sacrificio, el Sábado de Gloria se distingue por el simbolismo del agua y de la fertilidad. En todo México se festeja la gloria de la resurrección bañándose con bastante agua en las calles y en las casas, o incluso yendo a una alberca. El simbolismo cristiano se manifiesta en el agua lustral que permite reencontrar la pureza indispensable para resucitar con Cristo. Este día, en la región de Xalitla, los niños se ponen de rodillas ante el altar familiar y se les azota a fin de hacerlos llorar “para que crezcan” y “para que se acuerden de los sufrimientos del Señor” (después se les consolará con algunas golosinas). Se reserva la misma suerte a los animales y a las plantas que se desea ver prosperar durante el año. Este rito recuerda la antigua costumbre azteca que consistía en azotar a los niños para hacerlos llorar a fin de atraer los beneficios de Tláloc (Hémond y Goloubinoff, 2008: 144).

Si tratamos de establecer paralelos entre esta información y la del Altiplano central también encontramos en las fuentes una serie de deidades que presentan características semejantes a Cueravaperi y a nuestro lago-mujer: su color representativo es el amarillo, son deidades que paren con dificultad –mueren en el parto– y están vinculadas con la lluvia y la sexualidad. Las *cihuateteoh* (mujeres ofrendadas) eran mujeres que morían en el curso de su primer embarazo o durante el parto.⁷ A estas entidades también se les conocía como *mocihuaquetzqueh* (mujeres que se yerguen, haciendo alusión al sol), *ixcuinanme* (plural de Ixcuina, una advocación de Tlazoltéotl, significa madres de cara torcida o de ojos salidos o torcidos), o como *cihuapipiltin* (las princesas, las niñas). Eran equiparadas a los guerreros que morían en el campo de batalla y, como ellos, iban a la casa del sol, *Tonatiuh ichan*, al

⁷ Han sido estudiadas ampliamente por Patrick Johansson en un interesante artículo titulado “*Mocihuaquetzqueh*, ¿mujeres divinas o mujeres siniestras?”, del que retomo muchas de las descripciones contenidas aquí.

Cihutlampa, ‘hacia el lugar de las mujeres’, ubicado en el Oeste, donde compartían su morada con otras deidades femeninas.⁸



49. *Cihuateteoh* (Códice Borgia, fol.47, FAMSI.org).

Conocido como la hora de la muerte, el parto constituía entre los pueblos nahuas un momento crucial, en el que muerte y vida convergían en el nacimiento de un nuevo ser. La mujer preñada era una guerrera que debía combatir toda clase de fuerzas adversas para dar a luz, esto lo constatan los cantos de guerra que emitía la partera tanto al nacer el niño, como, en otro tono, si la madre moría durante el parto:

¡Oh mujer fuerte y belicosa, hija mía muy amada! Valiente mujer, hermosa y tierna palomita, señora mía, os habéis esforzado y trabajado como valiente, habéis vencido, habéis hecho como vuestra madre la señora Cihuacóatl o Quilaztli, habéis peleado valientemente, habéis usado de la rodela y de la espada como valiente y esforzada, la cual os puso en la mano vuestra madre la señora Cihuacoatl Quilaztli” (Sahagún, Lib. VI, cap. XXIX).

⁸ En el mundo mesoamericano el vientre de la madre estaba íntimamente vinculado con el Mictlan, el lugar de los muertos: “La mujer preñada era madre-tierra y muerte genésica antes de que muriera a su vez en el acto de darle vida a otro ser” (Johansson, 2006: 193).

El tratamiento dado a los cadáveres de estas mujeres implicaba una compleja ritualidad:

Lavábanla todo el cuerpo y jabonábanla los cabellos y la cabeza, y vestíanla de las vestiduras nuevas y buenas que tenía, y para llevarla a enterrar su marido la llevaba a cuestras a donde la habían de enterrar. La muerta llevaba los cabellos tendidos, y luego se juntaban todas las parteras y viejas y acompañaban el cuerpo (Sahagún, Lib. VI, cap. XXIX).

Eran enterradas al ponerse el sol, en templos especiales o bien en las encrucijadas. Una vez que subían a la casa de Tonatiuh, lo acompañaban en su recorrido celeste, desde el medio día hasta su puesta; entonces, las *mocihuaquetzqueh* “se esparcían y descendían a la tierra: Buscaban husos para hilar y lanzaderas para tejer y petaquilla y todas las otras alhajas para tejer y labrar” (Sahagún, Lib. VI, cap. XXIX). Se aparecían sobre todo en los cruces de los caminos.

No sólo se presentaban en la tierra todas las noches durante el crepúsculo, también lo hacían periódicamente durante el calendario ritual en días relativos al Oeste,⁹ cardinal en el que habitaban Chalchiuhtlicue, la diosa de las aguas terrestres y Tlazoltéotl –deidad de origen huasteco relacionada con el sexo y la regeneración de la podredumbre, lo sucio, lo viejo–. En algunas fuentes, la relación que se establece entre estas deidades y las *mocihuaquetzqueh* es evidente. A veces toman características de las diosas, por ejemplo, durante la fecha *1 mazatl*, ‘uno venado’, las *mocihuaquetzqueh* que venían para recibir el humo de hule quemado de sus ofrendas traían consigo la lluvia, eran ayudantes de la diosa Chalchiuhtlicue, que gustaba de ahogar a los hombres que se aproximaban a sus territorios (ojos de agua, lagunas, lagos, etcétera).

Esta diosa llamada Chalchiuhtlicue, diosa del agua, pintábanla como a mujer, y decían que era hermana de los dioses de la lluvia que llaman Tlaloques; honrabanla porque decían que ella tenía poder sobre el agua de la mar y de los ríos, para ahogar a los que andaban en esta agua y hacer tempestades y torbellinos en el agua, y anegar los navíos y barcas y otros vasos que andan por el agua [...].

⁹ También bajaban a la tierra en los días *1 calli*, ‘uno casa’ y *1 cuauhtli*, ‘uno águila’, signos considerados como negativos. Los vicios y las borracheras estaban asociados a este último. Las cihuateteo que bajaban este último día eran las más jóvenes, las que tenían cuatro años o menos de haber muerto, aquellas que aún eran objeto de duelo. También eran las más agresivas, particularmente con los bebés y con los niños pequeños.

Los que eran devotos a esta diosa y la festejaban eran todos aquellos que tienen sus granjerías en el agua, como son los que venden agua en canoas, y los que venden agua en tinajas en la plaza.

Los señores y reyes veneraban mucho a esta diosa, con otras dos, que eran la diosa de los mantenimientos que llamaban Chicomecóatl, y la diosa de la sal, que llamaban Uixtocíhuatl, porque decían que estas tres diosas mantenían a la gente popular para que pudiese vivir y multiplicar (Sahagún, Libro I, Cap. XI).

Es quizá Chalchiuhtlicue, la diosa de las aguas terrestres, quien más se acerque a la caracterización del lago objeto de nuestro estudio; esta diosa tenía el poder sobre el agua del mar y los ríos y lo utilizaba para ahogar a los hombres y crear tempestades y torbellinos. Chalchiuhtlicue era también, como el lago de Zirahuén, una entidad donadora y por eso se le tenía en alta estima. Su fiesta principal era el Etzalcualiztli (23 de mayo al 12 de junio según el calendario gregoriano). Las *mocihuequetzqueh* replicaban el actuar de la diosa y lo potencializaban al funcionar como sus ayudantes.

El lago-mujer Zirahuén, como ya nos describen las relaciones virreinales, se dice que es capaz también de generar estas tempestades, incluso en su centro se hacía “un remolino tan rápido que se sorbería un monte” (Rea de la, 1882: 10). Tiene, al igual que la diosa y las *mocihuaquetzqueh*, un carácter voluntarioso y agresivo: aparece por ahí y deja desgracias a su paso, aunque también permite que en su seno se desarrolle la actividad de la pesca y otras actividades productivas para la subsistencia de las familias. Sin embargo, nuestro lago tiene un gusto particular por los ahogados: deben de ser hombres.

3. Diosas de la carnalidad

Las *mocihuequetzqueh* también tenían un aspecto claramente sexual que nos conduce a otra deidad femenina, Tlazoltéotl, que habitaba en el mismo cuadrante. Era la encargada de limpiar los pecados sexuales confesados por los penitentes cercano al momento de la muerte. Las *mocihuequetzqueh* duplicaban el actuar de la diosa y la auxiliaban en su tarea. La descripción de Tlazoltéotl en la *Historia general de las cosas de la Nueva España* es reveladora:

Esta diosa tenía tres nombres: el uno era que se llamaba Tlazoltéotl, que quiere decir la diosa de la carnalidad; el segundo nombre es Ixcuina: llamábanla este nombre por que decían que eran cuatro hermanas: la primera era primogénita o hermana mayor, que

llamaban Tiacapan, la segunda era hermana menor que llamaban Teicu, la tercera era la de enmedio, la cual llamaban Tlaco, la cuarta era la menor de todas, que llamaban Xucotzin. Estas cuatro hermanas decían que eran las diosas de la carnalidad. En los nombres bien significa a todas las mujeres que son aptas para el acto carnal. El tercer nombre de esta diosa es Tlaélquani; que quiere decir comedora de cosas sucias, esto es, que según decían, las mujeres y hombres carnales confesaban sus pecados a estas diosas, cuanto quiera que fuesen torpes y sucios, que ellas los perdonaban.

También decían que esta diosa o diosas, tenían poder para provocar a lujuria y para inspirar cosas carnales, y para favorecer los torpes amores; y después de hechos los pecados decían que tenían también poder para perdonarlos, y limpiar de ellos perdonándolos, si los confesaban a los sus sátrapas, que eran los adivinos que tenían los libros de las adivinanzas y de las venturas de los que nacen, y de las hechicerías y agüeros, y de las tradiciones de los antiguos que vinieron de mano en mano hasta ellos (Sahagún, Libro I, Cap. XII).

Si regresamos a las fuentes de Occidente encontramos una diosa con ciertas características “sexuales”, la diosa Xaratanga, cuyo nombre, según la lingüista Cristina Monzón, podría significar “la que muestra algo”, “pare plantas” o “la que hace que otro tenga placer, gusto, contento” (cf. Monzón, 2005: 152-154). Según la *Relación de Michoacán*, tuvo lugares de culto en Xarácuaro y en Tariaran y, entre sueños, convertida en una anciana, le pide a Tanganxoan la traslade a Tzintzuntzan. El sueño profético revelará el futuro de este gemelo como uno de los señores del imperio purépecha:

Dijo Tangáxoan: "que me place, padre. Yo puse leña en los fuegos y escombré al lado de una encina. Y estaba al pie de aquella encina y quitéme el carcaj de flechas de las espaldas y púsele allí cerca de mí, y mi guirnalda de cuero de tigre también, y traspúseme un poco durmiendo, y así de improviso vi venir una persona, una vieja que no sé quién era, la cabeza cana a trechos y unas naguas de yerbas, de una manta basta, puestas, y otra manta de lo mismo, que traía cubierta. Y llegóse a mí y empujóme y díjome: 'despierta, Tangáxoan, ¿cómo dices que eres huérfano y duermes? Despierta un poco. Mira que yo soy Xarátanga. Vé por mí y limpia el camino por donde tengo de venir. Yo estoy en el pueblo de Taríayaran; limpia a donde tengo de estar y vé a mirar aquí bajo de este monte, donde está cerrado con zarzas, y verás el asiento de mi cu. Allí es mi casa donde se llama la casa de las plumas de papagayos y la casa de las plumas de gallina, y mira a la man[o] derecha, donde ha de estar el juego de la pelota. Allí tengo de dar de comer a los dioses a medio día. Y verás allí el asiento de mis baños que se llama Puque hurínguequa que está en medio, donde algunas veces tengo de sacrificar a los dioses de la mano izquierda llamados Vyránbanecha, dioses de tierra caliente. Limpia todo aquel lugar donde yo estuve otra vez y tórname a traer a Michuacan, que ya no saca provecho de mí mi madre, que no me temen. Ya no hay quien hable y haga traer leña para mis cúes. Hazme esta merced y mira mis espaldas, los plumajes que tengo puestos en las espaldas y en la cabeza, y mira mis vestidos, y ten cuidado de renovar mis atavíos. Y yo también te haré merced: que yo haré tu casa y tus trojes y estarán mantenimientos en ellas, y haré que tengas mujeres en encerramiento en tu casa y andarán viejos por tu casa y será muy grande la poblazón. Y pondréte orejeras de oro en tus orejas y brazaletes de oro en los brazos'. Y díjole que le daría todas las insignias de los señores. Esto es lo que soñé, padre" (Alcalá, 2000: 497-499).

Era una deidad agrícola. En la *Relación de Michoacán* Xaratanga es descrita con guirnaldas y sartales hechos con plantas y semillas y se le identifica con la esposa del dios del infierno, la diosa paridora a la que fray Ramírez se refiere en los siguientes términos: “Y así parió primero su muger las sierras peladas y la tierra sin fruto”. Es ella quien por orden de Cueravaperi pare “todas las demás plantas y árboles, como están” (Ramírez, 1959: 493-494), para procurar que los dioses no puedan ser vistos en la tierra. Por eso se decía que ella había traído a la tierra todas las semillas y plantas, el “ají colorado y verde y amarillo [...], los frísoles colorados y negros, [...] el maíz colorado y lo pintado”.

Los relatos sobre Zirahuén recrean este modelo. Como vimos, el lago-mujer tiene control sobre los peces: puede proporcionar grandes cantidades a los pescadores cuando está “silencito”. Su aguas tranquilas y apacibles significan que el lago está satisfecho y que en él se puede navegar para buscar alimento. Sin embargo, a veces se torna violento, produce grandes olas que atemorizan a los zirahuenses: así saben ellos que el lago “quiere ahogado”. Otras veces se vale de ciertas artimañas para obtener comida: el lago pesca a los pescadores con su encanto, como en el conocidísimo caso de los tres hermanos ahogados por el lago. Esta es la versión de Gabino Calvillo:

Se ahogaron tres, él y otros dos hermanos, pescando. Dicen que se asomaba, se asomaba pa dentro. Entonces un hermano de ellos ya se había librado; salió, se salió pa fuera del agua. Y aquellos andaban enredados en las redes con la que pescan, navegándole pa salirse. Ya no pudieron salir, ya estaban enredados. Entons el otro se mete a quererlos librar, ya se mató el burro, se lo llevaron también. Lo agarraron (núm. 41).

Xaratanga es quien en un pasaje de la *Relación* transformó en culebras a sus sacerdotes Quáhuen y Camejan y a las hermanas de ellos, Pazínvaue y Zucúraue, cuando, durante la fiesta de la diosa, estando borrachos, se colocaron los atavíos de la diosa y después, para quitarse la embriaguez, enviaron a las mujeres por pescado para comer:

Y como no tuviesen red para pescar tomaron una cesta, y la una andaba con ella a la ribera, y la otra ojeaba el pescado y las pobres, ¿cómo habían de tomar pescado, que se lo habían ya escondido Xarátanga, que era tan gran diosa? Y después de haber trabajado mucho en buscar pescado toparon con una culebra grande y alzáronla en la mano, en un lugar llamado Uncúçepu y lleváronla a su casa con mucho regocijo. Y los sacerdotes llamados Vatárecha, de Xarátanga, uno que se llamaba Quáhuen y su hermano menor llamado Camejan y sus hermanas llamadas Pazínvaue y Zucúraue las saludaron y dijeron: "seáis bienvenidas,

hermanas. ¿Traéis siquiera algunos pececillos?". Respondieron ellas: "señores, no hemos tomado nada, mas no sabemos qué es esto que traemos aquí". Respondieron ellos: "también es pescado eso, y es de comer; chamuscalda en el fuego para quitar el pellejo y hacé unas poleadas, y este pescado cortado en pedazos y echado en la olla y ponelo al fuego para quitar la embriaguez". Y haciendo aquella comida a mediodía, asentáronse en su casa a comer aquella culebra cocida con maíz, y ya que era puesto el sol, 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, empenzaron a verter lágrimas y estando ya verdinegros de color de las culebras, estaban así dentro de su casa todas cuatro. Y saliendo de mañana entraron en la laguna, una tras otra, y iban derechas hacia Vayámeo, cabe Santa Fe, y iban echando espuma hacia arriba y haciendo olas hacia donde estaban los chichimecas llamados hiyocan y diéronles voces, y ellas dieron la vuelta, y volvieron hacia un monte de la ciudad llamado Tariacaherío, y entráronse allí en la tierra todas cuatro. Y donde entraron se llama Quáhuen yncházequaro, del nombre de aquellos que se tornaron culebras, y así desaparecieron (Alcalá, 2000: 351).

En este pasaje observamos algunos de los atributos de la diosa: no sólo tiene un carácter meramente agrícola, sino que, como sucede con las diosas terrestres, también presenta características acuáticas. Ante la transgresión de las cuatro personas, la diosa (que controla la vida de las criaturas lacustres) decide esconder a los peces y otorgarles a cambio una culebra –símbolo del mundo femenino– que tiene un efecto fatal: al ser ingerida por los transgresores los convierte en culebras. Llama la atención que la temporalidad en la que se verifica la transformación, es la noche, también de calidad femenina.

Una de las versiones sobre cómo surgió la sirena en Zirahuén es semejante a este pasaje: una muchacha desobediente fue castigada por Dios porque se fue a nadar al lago un Jueves Santo.¹⁰

Es de notar que en ambos relatos, el virreinal y el reciente, la transformación de los personajes sucede en una temporalidad “delicada”: la noche y la Semana Santa, particularmente el Jueves Santo, cuando aún no se ha concretado la batalla entre el bien y el mal. La metamorfosis generada por la transgresión tienen un resultado equiparable. Una sirena y una culebra son seres de agua que presentan una característica común: las escamas, ese perfecto tejido natural que cubre la dermis de reptiles y peces, cuya textura se compara con la accidentada superficie terrestre. Podríamos pensar que tanto Xaratanga como el lago-mujer Zirahuén, “contagian” su sustancia numinosa a los seres mundanos fusionándose con ellos e incorporándolos al ámbito de las mismas diosas: el agua.

¹⁰ Véase el relato núm. 16.

Otra característica de la diosa Xaratanga es, como el caso de Tlazoltéotl, su carácter sexual. En un pasaje del documento citado se describen ciertas prácticas vinculadas con la diosa:

Zurunban, mi suegro, tiene la diosa Xaratanga en guarda y aquella su hija llamada Mahuina, es mala: que se iba al tiangués y hizo que le hiciesen en el tiangués una tienda o pabellón llamado Xupáquatá y puniese, como ponían, a la diosa Xarátanga en aquel pabellón, hecha una cámara de mantas pintadas y asentábase encima de muchas mantas. Y estando en aquel pabellón decía que le llamasen los mancebos hermosos que pasaban por el mercado y todo el día se juntaba con ellos, dentro de aquel pabellón. Y decía que les dijese: "si yo fuera varón, ¿no me juntara con alguna mujer?". Esto hacía aquella mujer (Alcalá, 2000: 467).

Al parecer, Xaratanga estaba asociada al placer carnal. Mahuina, hija de Zurumban, justifica su comportamiento sexual con la imagen de la diosa. No olvidemos la promesa que hace a Tanganxoan cuando le pide que la traslade a Tzintzuntzan: "haré que tengas mujeres en encerramiento en tu casa". En este sentido, las deidades femeninas agrícolas son representadas con atributos que aluden a su sexualidad y a sus roles de género: husos para tejer, hilos, jícaras. Entre los pueblos mesoamericanos las diosas agrícolas eran entidades con una fuerte carga simbólica sexual: "la unión sexual era la expresión suprema de la creatividad y de la fertilidad" (González Torres, 2010: 72). Algunas aparecen en las fuentes como transgresoras: Tlazoltéotl, Xochiquetzal, Ixcuina, Itzpapálotl.



50. *Tlazoltéotl (Códice Borbónico, fol. 13, FAMSI.org).*

Xaratanga, como Tlazoltéotl, era una deidad que favorecía las cosas carnales, por eso Mahuina utilizaba su imagen para dar rienda suelta a su sexualidad en sus visitas al tianguis.

El lago-mujer Zirahuén, al igual que las diosas de la carnalidad –Xaratanga, Tlazoltéotl y las *mocihuequetzqueh*–, es una entidad que define su sexualidad a partir de su apetito: sólo ahoga a hombres. El repertorio de historias sobre ahogados en Zirahuén registra pocos casos de mujeres, la gente sabe que es así porque el lago es mujer. El lago-mujer necesita alimentarse para quietarse, para “silenciarse”, sin embargo su preferencia va más allá, le gustan los hombres jóvenes, como relató Salud Padilla: “Yo creo que sí escoge, porque, porque no es tan berenga: no se lleva puros viejitos, sino se lleva nuevos, puros nuevos. Se lleva hasta la edad de quince años pa arriba. Porque hasta niños de quince años se ha llevado” (núm. 6). Otra característica más de estos ahogados que pone en evidencia el apetito sexual del lago-mujer es que la sirena los mantiene en su palacio hasta que “los vacía”: “Y no los hoga donde ella se los debe llevar, sino los hoga, los trae alrededor del agua y cuando ya se vacían, y que ya están llenos de agua y todo, o será que

ya que se... que ya no están, pues, que ya no tengan agua, ya los avienta pa arriba, pa arriba” (núm. 6). Aquí el verbo vaciar pareciera que tiene una connotación sexual asociada a la eyaculación. En este sentido y sin dejar de lado el contexto mesoamericano, los testimonios sobre cómo aparecen los ahogados recuerdan algunos de los materiales que fray Bernadino de Sahagún consigna, como el relativo al consumo de la mazacóatl, una culebra con cuernos, para tener “acceso a cuatro o cinco mujeres, a cada una cuatro o cinco veces y los que esto hacen mueren porque *se vacían de toda la substancia* de su cuerpo y se secan, y se mueren desechos y chupados” (Sahagún, Lib. VI, Cap. XXII). Así, cuando libera a los hombres ahogados es porque su sexualidad también está satisfecha.

4. La mitad del cosmos: la jícara

Por otra parte, el lago-mujer también toma la forma de un objeto: una jícara. Se trata de un recipiente fabricado con el fruto del jícaro, que en realidad puede tratarse de dos plantas distintas, por un lado un árbol tropical, el *Crescentia cujete* que “probablemente es originario de Asia y África Oriental habita en climas cálido, semicálido y templado entre los 420 y 1000msnm” (Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana); y por otro, una planta rastrera que pertenece al género de las *Cucurbitaceae*, como la calabaza.

A la fruta del jícaro también se le conoce como guaje, calabaza del peregrino, cuchara, guaje de cintura, bule acinturiao, *itsui* (purépecha), *pumaxkat* (totonaco), *xical* (nahua), *xicale*, *xomom*, *kweentu'*, *tu'* (tenek). Su uso como contenedor es muy antiguo, parece que llegó a América con las grandes migraciones que poblaron el territorio, precede al surgimiento de la superárea cultural denominada Mesoamérica, cuando los pueblos aún estaban organizados como recolectores-cazadores y no cultivaban plantas, pues al ser un instrumento tan ligero, era ideal para su transportación.

El género de calabaza *Cucurbita* fue el primer cultivo del hombre mesoamericano, los restos más antiguos de la planta domesticada, particularmente de la especie *Cucurbita pepo* datan de hace más de 10 000 años.

Haciendo de lado al omnipresente maíz, la calabaza es sin duda la especie vegetal más representada en el arte mesoamericano, seguramente porque además de sus atributos alimenticios se le otorgaban otros simbólicos. Entre las primeras representaciones se encuentra la de una planta de calabaza en el sitio de Chalcatzingo, Morelos, un lugar famoso por relieves de estilo olmeca que aluden principalmente a ceremonias rituales. En otras regiones y épocas se elaboraron vasijas que muestran la característica forma de la calabaza madura; en otras ocasiones, la planta misma, el fruto o la flor aparecen como motivo decorativo sobre objetos de cerámica. Aunque aún debe investigarse más a fondo el significado de estas piezas, el hecho de que algunas de ellas formaran parte de ofrendas funerarias indica que era un fruto especialmente apreciado (*Arqueología mexicana*, 2011).

El jícaro, como la calabaza pepo, tiene una cáscara dura y una pulpa abundante y carnosa de color blanco. Posee muchas semillas grises, aplanadas y alargadas. Tiene un sabor dulce y aceitoso. La forma de la fruta varía, puede ser esférica o alargada con forma de botella o cilindro irregular. Puede medir hasta un metro de largo.

La cáscara del jícaro es de color verde al madurar y marrón claro o bronce cuando se deja secar. Una vez que se le ha extraído la pulpa y las semillas, sirve como contenedor de líquidos: en las comunidades resulta una cantimplora eficaz, los hombres transportan su agua en él, pues además de que su material es muy liviano, sellado con un olote conserva las sustancias frescas. El jícaro cortado de forma horizontal por la mitad también se utiliza como un recipiente con tapa para guardar granos y otros productos como tabaco, sal y azúcar. Al recipiente se le conoce como jícara cuando el fruto se corta verticalmente un poco más abajo del centro. En los pueblos y comunidades se utiliza para servir y tomar bebidas tradicionales como chocolate, pulque, pozol y balché. La planta, la pulpa y las semillas tienen usos medicinales.¹¹

El uso de la jícara se extiende a varios continentes. En Mesoamérica aparece en las fuentes prehispánicas y virreinales como un objeto que se utilizaba en el día a día. La

¹¹ “Esta planta se usa para eliminar los parásitos intestinales. Así, en el Distrito Federal, contra *Ascaris lumbricoides* se toma el té elaborado con la corteza de la raíz, y en el estado de Sonora, para los ‘bichos’ en general (*V. lombrices*) se consume la semilla. Se prescribe en otros padecimientos del aparato digestivo como el empacho de dientes, cuyo origen se relaciona con la dentición: ‘cuando a los niños pequeños les empiezan a salir los dientes secretan una babita que cuando se la comen les provoca calentura, diarrea, además de que adelgazan mucho’; Entonces, se muele una semilla con poca agua, se cuele y se toma el líquido, además, se confecciona un collar con varias semillas para que el niño lo porte en el cuello o en la muñeca. Contra el vómito, se suelen comer las semillas. En caso de diarrea y cólicos, las hojas frescas se colocan sobre el estómago. Dentro de las enfermedades respiratorias, se le emplea para tratar el oguio, en este caso, el remedio consiste en secar el fruto al que se le hace un agujero para llenarlo con vino blanco, se deja reposar y se toman dos cucharaditas diarias. En general, interviene en el tratamiento de la bronquitis, ‘empacho’ y puede actuar como laxante” (Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana).

variación de sus múltiples formas lo hacía versátil. En este pasaje que contiene la doctrina que el padre principal o señor daba a su hijo podemos apreciar uno de los usos comunes de la jícara:

Al principio de la comida lavarte has las manos y la boca; donde te juntares con otros a comer no te sientes luego, mas antes tomarás el agua y la jícara para que se laven los otros, y echarles has agua a manos; y después de haber comido harás lo mismo y darás agua manos a todos, y después de esto, cogerás lo que se ha caído por el suelo y barrerás el lugar de la comida, y también tú después de comer te lavarás las manos y la boca y limpiarás los dientes (Sahagún, Lib. VI, Cap. XXII).

Servía también en ciertas ocasiones especiales, como el convite del “bautizo” del niño, para beber cacao y pulque. El siguiente fragmento, se refiere a la toma de cacao después de la comida: “Luego venían los que servían el cacao y ponían a cada uno una jícara de cacao, y a cada uno le ponían su palillo, que llaman *aquáuitl*, y las sobras del cacao daban a sus criados” (Sahagún, Lib. IV, Cap. XXXVI).

Este otro pasaje ilustra cómo se utiliza la jícara para beber pulque:

Para hacer esta borrachería ponían delante de ellos un cántaro de pulcre, y el que servía echaba en una jícara y daba a cada uno a beber, por su orden, hasta el cabo. A las veces daban pulcre que llaman *iztac octli*, que quiere decir pulcre blanco, que es lo que mana de los magueyes, y otras veces daban pulcre hechizo de agua y miel, cocido con la raíz, al cual llaman *ayoctli*, que quiere decir pulcre de agua, lo cual tenía guardado y aparejado el señor del convite de algunos días antes (Sahagún, Lib. IV, Cap. XXXVI).

La jícara era considerada un utensilio imprescindible en la mesa de las casas. Por eso en el capítulo XIII del libro VIII de la *Historia general* en el que se trata sobre las comidas “que usaban los señores”, se dedican varias líneas a su descripción, uso y almacenamiento:

Y en acabando de comer, luego se sacaban muchas maneras de cacaos, hechos muy delicadamente, como son, cacao hecho de mazorcas tiernas de cacao, que es muy sabroso de beber; cacao hecho con miel de abejas; cacao hecho con *ueinacaztli*; cacao hecho con *tlilxóchitl* tierno, cacao hecho colorado, cacao hecho bermejo, cacao hecho naranjado, cacao hecho negro, cacao hecho blanco; y dábanlo en unas jícaras con que se bebía, y son de muchas maneras, unas son pintadas con diversas pinturas, y sus tapaderos muy ricos, y sus cucharas de tortuga para revolver el cacao; otras maneras de jícaras pintadas de negro, y también sus rodetes hechos de cuero de tigre o de venado, para sentar o poner esta calabaza o jícara.

Usaban también traer unas redes hechas a manera de bruxaca en que se guardaban estas jícaras ya dichas; usaban también unas jícaras agujeradas para colar el cacao; usaban también de unas jícaras más grandes en que se alzaba el cacao; usaban también guardar unas jícaras pintadas, también grandes para lavar las manos; usaban también unas grandecillas jícaras, pintadas con ricas pinturas, con que se bebía mazamorra; usaban también unos cestillos en que se guardaban, o se ponían las tortillas; usaban también de unas escudillas con que se bebían potajes, y de salseras, y de otras escudillas de palo. (Lib. VIII, cap. xiii)

Y es que la jícara se convirtió en un bien preciado de alta demanda: pasó de ser solamente un simple instrumento de cocina para convertirse en un bien decorativo que mientras más ornamento tuviera era más valorado. Se le decoró con lacas y barnices naturales, fabricados con pigmentos y aceites extraídos de plantas y semillas¹² o bien fue grabada al natural con algún tipo de cincel. Era tal su uso que existía un comerciante especializado en su venta:

El que vende jícaras cómpralas de otro para tornarlas a vender, y para venderlas bien primero las unta con cosas que las hacen pulidas; y algunos las bruñen con algún betún, con que las hacen relucientes, y algunos las pintan rayendo, o raspando bien lo que no está llano, ni liso, y para que parezcan galanas úntalas con el *axin*, o con los huesos de los zapotes amarillos molidos, y endurecelas o cúralas al humo, colgándolas en la chimenea; y todas las jícaras véndelas poniendo a parte, o por sí, las que traen de *Guatemala*, y las de México, y las de otros pueblos, unas de las cuales son blancas, otras prietas, unas amarillas, otras pardas, unas bruñidas de encima, otras untadas con cosas que les dan lustre, unas son pintadas, otras llanas sin labor; unas son redondas y otras larguillas, o puntiagudas; unas tienen pie, otras asillas, o picos, unas asas grandes, y otras como calderuelas, unas son para beber agua, y otras son para beber atolli; fuera de éstas vende también las jícaras muy pintadas de *Izucan*, y las jícaras como bacines, anchas, y jícaras para lavar las manos, y jícaras grandes y redondas, y los vasos transparentes, y las jícaras agujeradas para colar, éstas suélelas comprar de otros para tornarlas a vender fuera de su tierra (Sahagún, Lib. X, Cap. XXI).

Pero el uso de la jícara no se constriñe al ámbito cotidiano, se inscribía también en la vida ritual de los pueblos. En este contexto, la jícara contenía las ofrendas que se le otorgaban a la entidad con la que se quería establecer contacto. Los mexicas, por ejemplo, poseían unas vasijas de piedra equiparables a las jícaras, las *quauhxicalli*, en las que entregaban los dos bienes más preciados para los dioses: la sangre y el corazón de los

¹² “Hay piedras en esta tierra de que se hace el barniz; llámanlas tetizatl; son piedras que se hacen en los arroyos hacia Tulan. Usan mucho de estas piedras para embarnizar las jícaras. Hay otros materiales como en la letra se declaran” (Sahagún, Lib. XI, cap. XI).

sacrificados (cf. Kindl, 2003: 23). Así en el apartado de *la Historia general*, “Relación de la sangre que se derramaba a honra del demonio, en el templo y fuera”, se nos habla del uso ritual de la jícara como contenedor del líquido precioso: “Cuando mataban algún esclavo ó cautivo, el dueño de él cogía la sangre en una jícara, y echaba un papel blanco dentro, y después iba por todas las estatuas de los demonios, y untábales la boca con el papel ensangrentado: otros mojaban un palo en la sangre, y tocaban la boca de la estatua con la misma” (Sahagún, Lib. II, Apéndice III).

También tenemos múltiples ejemplos del uso de la jícara como contenedor de corazones. Aquí sólo uno de ellos, el de la fiesta destinada a Xipetotec y Huitzilopochtli en el segundo mes, Tlaxipehualiztli.

Todos los corazones después de haberlos sacado y ofrecido, los echaban en una jícara de madera, y llamaban á los corazones *quauhnochtli*, y á los que morían después de sacados los corazones los llamaban *quauhteca*. Después de desollados, los viejos que se llamaban *quaquacuilli*, llevaban los cuerpos al calpulco donde el dueño del cautivo habia hecho su voto ó prometimiento, allí le dividían y le enviaban á Mochtecuzoma un muslo para que comiese, y lo demás lo repartían por los otros principales ó parientes; íbanlo á comer á la casa del que cautivó al muerto: cocían aquella carne con maíz, y daban á cada uno un pedazo de ella en una escudilla ó cajete con su caldo, y su maíz cocida, y llamaban aquella comida *tlacatlaolli*: después de haber comido andaba la borrachería (Sahagún, Lib. II, Cap. XXI).

Las jícaras, al igual que otros instrumentos rituales, son utilizadas como una especie de vaso comunicante con el mundo numinoso. Son objetos que cuentan con cualidades especiales que les permiten usarse de esta manera, como un contenedor de líquidos preciados como el cacao, la sangre o el pulque, o como el contenedor de los corazones. Su uso debe estar plenamente justificado en el simbolismo cosmológico.

En la cosmovisión mesoamericana las plantas heredan características de la época en la que se cosechan y se inscriben en la misma taxonomía que rige el cosmos. La calabaza y el jícara pertenecen al ámbito de lo femenino y son de naturaleza fría. Según Olivia Kindl, entre los huicholes:

La temporada húmeda, vinculada con la fertilidad de la tierra, el crecimiento de las plantas en general y del maíz en particular, se asocia por lo general con aspectos femeninos. En cambio, en la estación seca los elementos predominantes son masculinos y se relacionan con el sol o el fuego. El cultivo de la jícara se ubica entonces en un contexto agrícola que tiene un significado particular en la cosmovisión huichola. Dicho contexto confiere a la

jícara un valor simbólico vinculado con las antepasadas femeninas, protectoras de la lluvia y la fertilidad (2003: 54).

Debido a sus características de forma, consistencia y contenido, simbólicamente la calabaza y el jícaro pueden equipararse al vientre materno: son redondas y tienen una cáscara dura como la panza de una mujer embarazada, poseen una pulpa blanda y viscosa, casi acuática, que cubre y protege a las semillas, como la placenta y el feto. En trabajo de campo en San Miguel Acuexcomac, Antonella Fagetti documentó:

El cuerpo femenino posee una matriz apta para engendrar, donde la unión del semen masculino y la sangre femenina forma un nuevo ser. La redondez de la matriz la hace parecerse a la calabaza, símbolo –para el pensamiento tradicional del pueblo– de la fertilidad del mundo vegetal por su pronta maduración. La mujer prolífica se asemeja a la calabaza “ochenteña” que en sólo cuarenta días completa su maduración. Por lo mismo se le dice a la mujer “ochenteña” cuando su capacidad genésica hace que cada año tenga un hijo (Fagetti, 2006: 282 y 283).

El jícaro y la calabaza son el objeto ritual que representa por excelencia el vientre materno. Si la tierra es un lugar de proyecciones isomórficas e isonómicas de las estructuras del cosmos, entonces podemos asegurar que el jícaro y la calabaza son también proyecciones del universo, de esa diosa madre tierra partida en dos mitades cuyo sacrificio originó la vida terrestre. Las semillas, las pepitas equivaldrían a todos los seres que habitan el mundo. Cada mitad de la diosa, el cielo y la superficie terrestre es un cuenco, una jícara que volteada es también un cerro, un cerro de las mieses, un altépetl.¹³ Quizás a esta imagen se refieren los tarascos cuando utilizan el término *parhaquahpeni*, el mundo, donde los dioses son venerados, y “que permite imaginarlo como un cuenco, pues la raíz *parha* significa ‘ser objeto cóncavo’” (Monzón, 2005: 139).

El ritual entonces articula una serie de símbolos de los que el hombre se vale para imitar el quehacer de los dioses y en un acto de reciprocidad darles lo que les corresponde: el alimento sagrado, la sangre y los corazones. La jícara ritual, con su contenido precioso de calidad fría o caliente, es entonces una representación del cuenco terrestre, mediante una performance transformadora que recrea el mito para traslapar las realidades de los hombres

¹³ En Acatlán, Guerrero, los guajes representan a los cerros que proveyerán las semillas y los alimentos a la gente (comunicación personal con Jahzeel Aguilera Lara). Esta imagen del cosmos proyectado la encontramos en los panales y las abejas-gente, y los hormigueros y las hormigas-gente. El tema del cerro de las mieses será tratado en el capítulo próximo.

y de los dioses. De ahí la importancia de ofrendar a los cuatro rumbos del cosmos para alimentar a todos los dioses:

Estando todos sentados venía uno de los que tenían cautivos para matar, y traía á su cautivo de los cabellos, hasta la piedra donde le habían de acuchillar: allí le daban á beber vino de la tierra, ó pulcre, y como el cautivo recibía la jícara del pulcre alzábala contra el oriente, y contra el septentrión, y contra el occidente, y contra el medio día, como ofreciéndola acia las cuatro partes del mundo, y luego bebía, no con la jícara, sino con una caña hueca chupando, y luego venía un sacerdote con una codorniz, y cortábale la cabeza arrancándosela delante del cautivo que había de morir (Sahagún, Lib. II, Cap. XXI).

Entre los tarascos la jícara tenía también un papel principal. Recordemos que en la lista que el historiador Warren rescató del Archivo General de Indias, donde se consignan los presentes que el irecha otorgó al emperador cuando llegaron los españoles a territorio tarasco, figuran “vasijas de calabazas (jícara), grandes y pequeñas, pintadas de varios colores” (Warren, 1989: 37).

Según la *Relación de Michoacán* el jícara o bule formaba parte de los atavíos del petámuti, principal sacerdote encargado de alimentar “los fogones del dios del fuego” con leña (f. 110 v) y de arreglar los matrimonios y fungir como intermediario entre el irecha y el pueblo: él era el encargado de hacer justicia en nombre del irecha y de contar la historia del linaje uacúsecha durante los veinte días de la fiesta *Equata consquaro*:

Había un sacerdote mayor sobre todos los sacerdotes llamado petámuti, que le tenían en mucha reverencia. Ya se ha dicho cómo se componía este sacerdote, que era que se ponía una calabaza engastada en turquesas y tenía una lanza con un pedernal y otros atavíos. Y otros muchos sacerdotes que tenían este cargo, llamados cúritiecha, que eran como predicadores y hacían las cirimonias e tenían todos sus calabazas a las espaldas y decían aquellos tenían a sus cuestras toda la gente (Alcalá, 2000: 568).



51. *Petamuti (Relación de Michoacán, lámina 41).*

En el párrafo citado, podemos apreciar claramente el significado de la calabaza como un universo que contiene a la gente-semilla.

En este mismo documento encontramos descrito el oficio del pintor de jícaras: “Había otro diputado sobre todos los que pintaban jicales, llamado *vrani atari*, el cual hay todavía”. Según nos revela el lienzo de Jicalán o Jujutacato (1565) y los códices de Cutzio y Huetamo, Tierra Caliente fue la región que proveyó al imperio tarasco de productos como “oro, plata, cobre, pluma, cacao, algodón, sal y axe, guajes, pigmentos naturales de origen animal, vegetal y mineral, entre muchas materias primas más” (Acosta Ruiz, 2013: 32). Es en Jicalán el Viejo, al sur de Uruapan, donde desde la época prehispánica se dedican a elaborar jícaras pintadas. El término “pintadas” se refiere a la técnica de maque que se les aplica:

Se trata de una técnica muy particular que consiste en embadurnar uniformemente con la palma de la mano capas de aje y tierras llamadas *sisá* (combinación del aje, aceite de chía y tierra pulverizadas) sobre el guaje, jícara y batea de madera previamente preparados. Se continúa con el decorado que consiste en dibujar sobre la pieza ya maqueada los diseños con una herramienta punzo cortante llamada “pata de cabra”. Enseguida se procede rellenar en secciones del objeto que se han rayado o excavado y posteriormente se rellenan esas cavidades con la misma técnica y con diferentes colores de origen animal, vegetal o mineral; finalmente se dan los acabados que requiere la pieza para su uso (Acosta Ruiz, 2013: 25).



52. *Lienzo de Jicalán* (Roskamp, 2005: 3).¹⁴

Durante las épocas prehispánica y virreinal, las jícaras formaron parte de los tributos que los pueblos de Tierra Caliente ofrecían primero al imperio tarasco y posteriormente al gobierno impuesto por la corona española. “Gracias a los códices de Cutzio y Huetamo conocemos las cantidades de vasijas que tenían que pagar como tributo los habitantes de esas poblaciones entre el periodo de 1533 a 1552: el tributo para Cutzio era de 100 jícaras comunes y 30 jícaras grandes y pintadas, para Huetamo eran 20 jícaras comunes y 10 jícaras grandes y pintadas, cada 60 días” (Acosta Ruiz, 2013, 74).

De cómo estaban decoradas las jícaras nos habla fray Gerónimo de Mendieta, en el libro cuarto de su *Historia Eclesiástica Indiana*, documento elaborado en la segunda mitad del siglo XVI: “Otros vasos hacían de ciertas calabazas muy duras y diferentes de las

¹⁴ “Después de la *Relación de Michoacán* (1539-1541), una de las fuentes etnohistóricas más conocidas y estudiadas de Michoacán es el Lienzo de Jicalán. Se trata de un documento pictográfico que fue elaborado y usado en la segunda mitad del siglo XVI como probanza para mostrar los derechos que las autoridades indígenas de Jicalán pensaban tener sobre varios yacimientos de minerales de cobre y tierras colorantes en la Tierra Caliente de Michoacán. Según el lienzo, los antepasados que en tiempos primordiales fundaron el pueblo, eran toltecas de habla náhuatl que adoraban al dios Tezcatlipoca. Nacieron más allá de la costa de Veracruz, en el este donde cada día salía el sol que daba origen a toda la vida. Enseguida emprendieron una larga migración hacia el occidente de México, para finalmente llegar al sur de Uruapan donde fundaron el cacicazgo de Jicalán y empezaron a dedicarse a la fundición de cobre y la elaboración de jícaras pintadas.” (Roskamp, 2005: 3).

nuestras, y es fruta de cierto árbol de tierras calientes. Estas las pintaban y pintan hoy día de diversas figuras y colores muy finos, y tan asentadas, que aunque estén cien años en el agua, nunca la pintura se les borra ni quita” (Mendieta, 2002: 66).

La técnica del maque implica entonces que la jícara pase por un proceso químico-biológico que permite la absorción de los materiales por las paredes del recipiente. El elemento principal del barniz es el *axin* o aje, que fray Agustín de Vetancurt, en pleno siglo XVII describe como:

Unos gusanos ásperos y rubios que se crían en unos árboles que llaman *cuapatli*, y por la similitud los españoles, ciruelos, de especie de los mirabolanos arábigos. Quitar de estos árboles los indios estos gusanos, que son de dos dedos de largo y un poco gruesos; cuécenlos en agua hasta que se deshacen, y de la grosura hacen bollos como de manteca de vacas, en que se halla color y blandura de aceite, que es para muchas cosas (Vetancurt, 1870: 155).

Como leímos en el fragmento de Mendieta, el barniz que se obtiene del *axin* es muy duradero. Así lo testificó el padre de la Rea:

La pintura de Peribán hasta hoy no imitada se inventó en esta provincia; y fuera de ser tan vistosa, el barniz es tan valiente que á porfía se deja vencer del tiempo, con la misma pieza en que está pegado, roque siendo natural en todos los colores marchitarse con el uso perderse y despegarse con las aguas calientes, con los golpes y trasiegos, este de Michoacán no se rinde ni marchita con el tiempo, sino que se hace tan de una pasta con la madera ó vaso que dura lo mismo que él. Lo primero que se hace es dar el primer barniz, y dado seco y dispuesto se abren las labores á punta de acero ó buril, dibujando las figuras, misterios ó países que quieren, después van embutiendo los colores con la división, proporción y correspondencia que ha menester la obra. Hacen excelentes escritorios, cajas, baúles y cestones, tecomates y vasos peregrinos, bateas, jícaras y bufetes, con otras muchas curiosidades (Rea de la, 1882: 40).

La técnica de maque para tratar las jícaras y otros utensilios es muy antigua, la obtención, procesamiento y elaboración de las pinturas implican una serie de conocimientos y saberes que se han transmitido de generación en generación desde la época prehispánica. Constituye una manufactura artística local que da un sello característico, identitario, al producto: es una jícara típicamente michoacana, una jícara de Uruapan, una jícara de Pátzcuaro. El diseño del maque generalmente está dado por plantas y animales que recrean el imaginario local: flores, mariposas, aves, venados, ardillas, peces, etc.

En la serie de relatos recopilados en Zirahuén, el lago, para conseguir ahogados, puede manifestarse como una jícara, así lo relató Leopoldo Casillas:

Pues que dicen que aquí se ahogó un hermano mío, aquí, por esa entradita que está ahí. Y él me decía que veía una jicarita muy bonita y él la quería alcanzar, en el agua. Y no, nunca la alcanzó. Y hartó me dijo que la veía y la veía, y ahí se ahogó. Ahí se ahogó él. Y él no cayó. El quedó ahí parado, las olas le hacían así en el cabello. No, pues no se cayó. Estaba muerto parado (núm. 31).

La jícara-encanto del lago es para los zirahuenses una jícara pintada, una jícara maqueada, bien adornada con flores. Algunas personas como María Teresa Melchor Moya recurren a la imagen de las jicaras de Pátzcuaro para explicar cómo es:

Dice que esas jicaritas son de esas como las que venden en Pátzcuaro pintadas. ¿Sí las conoce, no? Son unas batellitas. Esas sí yo no las he visto, pa qué le echo mentiras. Pero cuentan que si usted ve esa batellita que anda moviéndose ahí junto a la laguna, que esa batellita se va metiendo y metiendo que pa que la quieran agarrar pues, y que ya se los lleva hasta donde ya. Pero yo de eso, pues, no les sabría decir, nomás que dicen que salía esa jicarita, pero quién sabe uno pues, no la he visto también, pa qué digo, ¿verdad?, lo que no (núm. 38).

En Zirahuén, como en muchos sitios de la zona, la jícara es un instrumento que, aunque ha sido reemplazado por recipientes de plástico, aún se utiliza en el quehacer doméstico para labores relacionadas con agua, como acarrear y vaciar el líquido cuando se cocina o se lava la ropa, o como recipiente para beber. Su uso, de alguna manera, está acotado al ámbito doméstico. La jícara maqueada está destinada a un público femenino –de ahí su ornamentación– que tiene una exigencia mayor: el producto deberá meterse al agua sin que se despinte o se dañe el decorado. Al ser un utensilio de mujeres, la jícara por extensión adquiere la misma calidad: es un objeto femenino. Todo esto, aunado al trasfondo prehispánico en el que la jícara puede funcionar como una duplicación estructural de la gran diosa tierra, permite que adquiriera rasgos humanos femeninos: “es bonita” como una mujer, tiene voluntad porque “anda en el agua así” y puede moverse, pues “la quiere agarrar y se va caminando, caminando, caminando”, como en el relato de Gabino Calvillo:

Otros se ahogan porque ven una jicarita bonita. Una batellita así, pero bonita, floreada de colores. Dicen que esa jicarita anda en el agua así, por ejemplo, anda en el agua así por arriba y se le acerca uno y la ve cerquita, la quiere agarrar y se va caminando, caminando,

caminando. Y uno la va siguiendo, cuando acuerda ya está en lo hondo. Y vámonos pal otro lado. Sí hay. Eso sí fue cierto, mucha gente la ha visto, mucha gente sí ha visto eso (núm. 35).

La jícara entonces activa, como las diosas de la lujuria y la sexualidad, el deseo de posesión de los que la miran. Como la sirena, sólo se aparece a los hombres. A veces incrementa su poder de atracción cuando se torna en un objeto material más valioso: una jícara de oro.

La jícara-encanto de Zirahuén, es un ente animado, con capacidad de acción. Es entonces, junto con la sirena, una de las formas numinosas del lago-mujer, una encarnación de la entidad que habita y es a un mismo tiempo (desde la lógica mesoamericana que permite que la sustancia numinosa tome distintas formas de manera simultánea) el cuerpo de agua llamado Zirahuén. Entre los huicholes, por ejemplo, las jícaras rituales no son “ninguna imagen o retrato de otra cosa externa a éstas, sino que las figuras encarnan, es decir, son antepasados deificados o seres humanos [...]. Las jícaras huicholas constituyen de por sí un microcosmos y no una mera imagen ni un retrato del cosmos” (Kindl, 2003: 45).

La jícara, como una mujer, atrae con su hermosura a los hombres, activa en sus víctimas, mediante el mismo mecanismo que utiliza la sirena, un deseo que sólo puede saciarse en la muerte: la jícara busca, llama y devora como la sirena, como el lago, y luego arroja los cuerpos vacíos de los hombres a la superficie. De ahí que los ribereños las nombran a ambas como “los encantos del lago”. Pareciera que la función de la jícara, como antaño, se inscribe en el mismo ámbito de lo ritual. La jicarita tiene la misma función votiva que en la época prehispánica: entregar la ofrenda sacrificial a Zirahuén para calmar su apetito.

En la literatura virreinal encontramos una figura que sintetiza las características de las diosas terrestres como serpiente y como cuenco, se trata de la *xicalcóatl*, descrita en la *Historia general* en los siguientes términos:

Hay otra culebra que se llama *xicalcóatl*, que quiere decir culebra de jícara. Hay unas grandes y otras pequeñas; críanse en el agua; cuando son grandes tiene en el lomo naturalmente nacida una jícara, muy pintada, de todos colores y toda labor. Esta culebra, cuando quiere cazar personas, llégase a donde pasan caminantes y demuestra la jícara sobre el agua, que anda nadando, y ella escóndese debajo de ella, que no parece; y los que pasan por allí, como ven la jícara, éntanse en el agua a tomarla, y ella poco a poco se va llegando hacia lo hondo, y el que va a tomarla vase tras ella, y llegando a donde está hondo,

comienza a turbarse el agua, y hace olas, y allí se ahoga el que iba a tomar la jícara. Dicen que esta culebra es necegra; sólo la jícara es de diversos colores (634).

Estamos frente a la imagen más acabada del complejo cultural “cuerpo de agua”: una jícara serpiente, una de las caras de un ser que “caza” personas. Este ser es el agua, puede alterar su estado, turbarse, hacer olas, ahogar a su víctima.

6. El complejo “agua-mujer”

El lago-mujer Zirahuén es un complejo cultural. El lago caracterizado como una mujer, como una sirena, como una jícara, en el que se forman grandes remolinos y ahoga a los hombres cuando lo necesita se asemeja en mucho a la caracterización de una diosa terrible. El comportamiento “cruel” de estas diosas tenía un fin preciso, y la clave para entenderlo es desentrañar su función dentro del cosmos: las diosas eran temidas y adoradas porque eran necesarias para la existencia.

Estas diosas tenían, como hemos mencionado líneas arriba, una función más asociada a la sexualidad. Retomemos el tema de las *mocihuaquetzqueh*, que también podían comer, como Tlazoltéotl, los pecados para regenerarlos.

En náhuatl se usaba el difrasismo *in tehtli, in tlazolli* (‘el polvo, la basura’) para designar tanto la transgresión en general como la sexual en sentido estricto; pero el sintagma tenía siempre la fuerte carga semántica de la mancha sexual. No es de extrañar que uno de los pecados más mencionados en las fuentes sea el acceso ritual a los dioses sin las condiciones de pureza requeridas (López Austin, 2010: 33).

Su función detergente y regeneradora era bien apreciada.¹⁵ Por eso se dice que en la fecha *1 ozomatli*, ‘uno mono’, probablemente eran alimentadas con sacrificios de niños. Es decir las diosas comedoras de inmundicias tragaban los pecados para regenerarlos y posibilitar la vida de los hombres.

¹⁵ Como en los otros días en que su descenso era esperado, la gente se encerraba en sus casas y no salía a los caminos. Un encuentro con ellas podía ser desastroso. Causaban labios torcidos, encogimiento de la boca, estrabismo, miopía. A los infortunados que se habían topado con ellas les temblaban los labios, se volvían locos, les salía la baba, se retorcían las manos, los brazos, cojeaban. [...] Los que enfermaban este día se consideraban como condenados por haberse encontrado con las Cihuateteuh. Los curanderos los abandonaban a su suerte (Johansson, *op cit*, pp. 210, 211).

Eran entidades que mantenían relaciones sociales de reciprocidad permanente con los seres humanos. Estaban íntimamente asociadas con lo siniestro-nocturno. Representaban la maternidad y estaban vinculadas con el agua: tomaban, características de Chalchiuhtlicue, diosa del agua.

En la división bipartita del mundo mesoamericano, en lo femenino “recaía todo el peso de la vida sexual, particularmente el de la reproducción. La sexualidad, por tanto, se asociaba a las categorías clasificatorias de lo terrenal, lo frío, lo muerto, incluso de lo maloliente, lo podrido y lo oscuro del vientre preñado, donde el semen ya corrupto servía para crear una nueva vida (López Austin, 2010: 32). El vientre femenino es un espacio de regeneración. La muerte en Mesoamérica tenía un carácter genésico, muerte y vida eran opuestos complementarios. Por ejemplo, las parteras en el libro VI de la *Historia general* de Sahagún, para referirse a la criatura que estaba en el vientre de su madre decían: “está todavía en la noche, está todavía en el Mictlan”.

Pareciera que la cuota anual de ahogados que cobra el lago-mujer fuera una especie de reminiscencia de tiempos pasados, que Zirahuén tomara esas víctimas para satisfacer su apetito a cambio de ciertos dones, como las diosas de la fertilidad. “A través del entramado de símbolos presentes en todas estas expresiones, nos acercamos a un complejo cultural que constituye el trasfondo ideológico de actividades cotidianas y rituales por igual” (Granados y Cortés, 2009).

Este intercambio genera una mecánica de reciprocidad necesaria para la existencia en Zirahuén. De esta manera, las víctimas sacrificiales del lago, aunque no aparezca de forma explícita en los discursos de los zirahuenses, traerán beneficios: que el lago se silencie, quizás que no se seque, que haya pesca, que vengan las lluvias, que la vida en torno suyo pueda ser posible de la mejor de las maneras, como ha sido desde hace más de 3000 años.

Hoy existen creencias, ritos y mitos derivados de los antiguos, y no pueden pasar inadvertidos en el estudio del pensamiento mesoamericano. Sin duda han sido transformados por una historia en la que han pesado condiciones de opresión, penetración ideológica, explotación ideológica y expolio; pero pertenecen a una tradición vigorosa convertida en instrumento de resistencia. Creencias, mitos y ritos no pueden entenderse sin la referencia a su origen remoto (López Austin, 2006: 14).

Se llama el lago María Helena, porque ella fue
la que se ahogó para que se hiciera la laguna.

Eliodoro Sanabria

V. Geografía de lo sagrado

1. Lugares delicados

A partir de las relaciones trazadas en el capítulo anterior podemos establecer algunas ideas más sobre la concepción de la geografía como un paisaje animado donde los cerros, las peñas, el mar, los ríos, lagos y lagunas son entidades vivas humanizadas: tienen voluntad, se comunican, exigen la satisfacción de sus necesidades, son proveedoras, tienen género y funcionan como umbrales al mundo de los dioses. En este apartado haremos una revisión de fuentes para acercarnos a la construcción conceptual del espacio en Zirahuén. Tomaremos algunos datos de otros sitios mesoamericanos para reforzar nuestras hipótesis.

Como vimos, las fuentes prehispánicas y virreinales nos hablan de la tierra como un ser vivo partido por la mitad.¹ Este ser presentaba dos áreas diferenciadas: la parte de arriba, donde estaba el cielo con todos los astros, y la parte de abajo, la superficie terrestre. El cosmos entonces era concebido por los pueblos mesoamericanos como una figura cruciforme en la que cada rumbo estaba habitado por un dios-árbol-poste que servía como sostén y vaso comunicante entre los pisos del universo. A su vez tenía niveles: los trece pisos superiores –que incluían los cuatro niveles del cosmos destinados a las criaturas mundanas– y los nueve pisos inferiores, debajo de la superficie terrestre, el espacio femenino, la región de la muerte.²

Todos los niveles estaban ocupados por seres de naturaleza distinta: criaturas mundanas, dioses y fuerzas. Siguiendo a Alfredo López Austin, el cosmos mesoamericano está constituido por dos tipos de sustancias, una imperceptible, fina, sutil, indestructible, de la que están hechos los dioses y las fuerzas; y una perceptible, pesada, densa, perecedera,

¹ “Después, estando todos cuatro dioses juntos, hicieron del pez Cipactli la tierra, a la cual dijeron Tlalteuctli; y píntanlo como dios de la tierra tendido sobre un pescado, por se haber hecho de él” (Tena, 2011: 31).

² Al respecto Eduardo Matos Moctezuma nos dice: “Al buscar una explicación del por qué de estos nueve pasos encontré que se asociaba tanto con el nacimiento como con la muerte del individuo. Al quedar preñada la mujer el flujo menstrual se detiene para dar paso al desarrollo del feto en la matriz; así, desde el momento de la concepción hasta el momento del parto van a ocurrir nueve detenciones menstruales, después de las cuales nacerá el niño. El tiempo que dura éste en el interior de la madre corresponde, más o menos, a 260 días, lo que guarda relación con el calendario lunar, y sabemos de la asociación entre la mujer, la luna y la menstruación, pues el ciclo mensual es igual al ciclo lunar. Durante el tiempo de gestación, el niño pasa por diferentes peligros que pueden afectar su desarrollo. Lo que indica el inminente nacimiento de la criatura es la salida del líquido amniótico del interior de la matriz, esta corriente de agua que anuncia que el parto está próximo a suceder. Hay que resaltar que el niño habitó durante ese medio acuoso durante su formación. Una vez que nace el niño, habita en la tierra hasta el momento de su muerte. En ese momento el individuo o su esencia hacen el recorrido de retorno a la matriz universal, para lo cual debe atravesar por ocho peligros para llegar al noveno lugar; el Mictlan, que no es otra cosa que una matriz” (Matos Moctezuma, 2010: 173).

que conforma parte de los seres mundanos, quienes también poseen materia sutil. Los hombres y las criaturas habitan este mundo (ecúmeno), y los seres de naturaleza sutil pertenecen al mundo otro (anecúmeno). Estas relaciones continuas, ordinarias, desarrolladas de forma permanente entre los seres de un mundo y otro no eran ni son consideradas sobrenaturales, pues hay un orden cosmológico que posibilita y propicia su convivencia. A pesar de que cada ser tiene características que lo hacen inmanente a un espacio-temporalidad, se conciben umbrales por los que se puede transitar entre un mundo y otro, pasos simbólicos que comunican el supramundo con el mundo terrenal y con el inframundo.³ Estos umbrales son, como antaño, sitios sagrados, a los que pueden acceder únicamente quienes están preparados para transitar entre ellos –los llamados chamanes, curanderos o especialistas rituales–, ya que la composición numinosa de estas unidades puede dañar a las personas comunes haciéndolas enfermar y, en ocasiones, hasta morir.⁴ Los cerros, las cuevas, los barrancos, los cenotes, los ríos, los lagos, las lagunas, los ojos de agua, los manatales son sitios considerados “delicados”, formas de lo sagrado, de lo numinoso. Se cree que dentro de ellos hay grandes riquezas: tesoros, tianguis con toda clase de semillas, bodegas de alimentos, cuerpos de agua subterráneos que son criaderos de peces.

En la narrativa de tradición oral de los pueblos purépecha el espacio cósmico está dividido en tres zonas: *Auanta*, el cielo o espacio celestial, la tierra o mundo de los hombres, y el inframundo o el mundo en el que viven los muertos, el *Uarichoo*, donde mantienen una vida similar a la que llevan aquí.⁵ A este sitio se puede acceder a través de

³ “Según la tradición mesoamericana, el universo está compuesto por dos ámbitos espacio-temporales diferentes y por dos clases de sustancias. Ambos ámbitos acios son coexistentes; pero uno de ellos (el divino) fue y es causa del otro (el mundano) y permanecerá tras la desaparición de éste. Las dos sustancias son distintas por ser la primera fina, sutil e indestructible; pesada, densa y perecedera la segunda. De la primera están formados los dioses y las fuerzas existentes desde el primer tiempo-espacio. Las criaturas, en cambio, están compuestas tanto por la sustancia fina y sutil como por la densa y pesada. En cuanto a su medio, la existencia de las criaturas está limitada al tiempo-espacio mundano, por lo que éste puede recibir el nombre de ecúmeno. El tiempo-espacio divino, que en contraposición puede llamarse anecúmeno, sólo está ocupado por dioses y fuerzas. Sin embargo, estos entes no están limitados a este ámbito, sino que también pueden ocupar o transitar por el ecúmeno. Ecúmeno y anecúmeno están comunicados por numerosos umbrales; por ellos fluyen dioses, fuerzas y mensajes divinos para bien y para mal de las criaturas, y en ellos depositan los hombres las ofrendas para los dioses” (López Austin, 2013: 6).

⁴ Algunos de estos sitios asociados a la noche o a un día calendárico especial, como el año nuevo, la Semana Santa o el día de la Santa Cruz, se convierten en puertas abiertas por las que es fácil transitar y perderse.

⁵ Para los mesoamericanos el hombre que moría en la guerra y las mujeres muertas en primer parto iban al cielo y acompañaban al sol en su recorrido. Los que morían ahogados o por enfermedades vinculadas con lo

cerros, cuevas, sepulturas y cuerpos de agua. Los datos recopilados en trabajo de campo permiten recrear esta particular morada de los muertos en el inframundo: es un sitio lleno de riquezas donde abundan las semillas y los peces y se dice que está habitado por “el Chango”, el Diablo, o “la Uarikua”,⁶ una de las formas en las que se presenta la muerte como muchacha. Con ambos personajes se puede pactar: a cambio de tu alma, pueden compartir parte de su riqueza. Es el caso del lugar llamado *Uarikua* o *Uaririo*, “un encanto” en la isla de Yunuén, al noroeste del lago de Pátzcuaro. Este sitio es un lugar “delicado”, en él abundan formaciones rocosas de tono blanquizo, rocas de basalto que “parecen huesos”.



53. *Andrés Menocal en el Uaririo, Yunuén (Santiago Cortés, junio de 2013).*

Las formaciones presentan pequeñas entradas, cavernas que sirven como umbrales. Aquí el relato de Andrés Menocal, documentado en el sitio, en 2013:

Aquí era donde decía, pues, el abuelito de mi tío Benjamín, aquí venían, era un encanto, pues, también. Y aquí era donde venía él a chinchorrear, su abuelito de mi tío Benja. Venía a chinchorrear y aquí aventaba el, ¿cómo se llama?, el chinchorro que es grande. Y en esa partecita, no sé cuál de tantas piedras que están ahí... Y allí era donde se estaba metiendo el señor ese. Que él se metía a avisarle:

–Ahora sí ya llegué. Démelo, pues, lo que me tienes que dar.

acuático como bubas o toserina eran recibidos en el Tlalocan. Los hombres muertos de otras formas terminaban en el Mictlan. El lugar al que iban los muertos dependía del tipo de muerte.

⁶ La palabra *uarikua* entre los pueblos de origen purépecha sirve para nombrar tanto al estado de morir, como a la personificación de este estado.

Y así diciéndolo, pues, entonces. Sí, porque, pues esta es la, ¿cómo se llama? No, no es tan delicado así como allí en el Toro, pero este también tiene su, tiene su buen encanto también, este, porque este tenía también buen pescado aquí. Tenía bastante pescado aquí también este. Esta es la famosa *Uarikua*, pues, que le llaman.

En los años sesenta, en el trabajo etnográfico de Van Zantwijk en Ihuatzio, los niños dibujaron el lugar de la morada de los muertos. Uno de ellos dibujó a la reina de los difuntos montada sobre un monstruo con cuatro cabezas de serpiente. En el dibujo observamos en el primer plano una pareja de personajes antropomorfos de tamaño más pequeño que el de los otros personajes que conforman el conjunto: uno posee un sombrero y otro un vestido, este último tiene un objeto sobre su hombro, como cargándolo. Detrás de la pareja se observa al personaje principal: la reina. Ella usa una especie de faldón del que sale una cola de animal que parece tener una aleta en la punta, como la de un pez. Al fondo apreciamos un gran arco, como los que se colocan sobre las tumbas en la zona para el Día de Muertos; bajo el arco hay seis figuras: cuatro personajes antropomorfos de tamaño medio, uno de ellos bebe de una botella. También hay dos figuras pequeñas que acompañan a uno de los personajes. La descripción etnográfica de Van Zantwijk nos dice: “Un niño de nueve años pintó a la diosa de los muertos, reina del inframundo, sentada en una monstruosa serpiente de cuatro cabezas que cruza una puerta con un séquito de muertos” (Van Zantwijk, 1974: 186).



54. Dibujo de un niño de Ihuatzio, consignado por Van Zantwijk (1974: 186).

Las fuentes coloniales tarascas hacen referencia al señor del infierno o deidad de la muerte y a su esposa. En el relato mítico del padre Ramírez es ella la encargada de generar la vida. En este sentido, el dibujo del niño de Ihuatzio reafirma la concepción del cosmos, según la cual la diosa terrestre era una especie de monstruo acuático, pues no solamente está representada como una mujer –tiene falda– sino que curiosamente parece tener una cola de pez. La idea se refuerza con la presencia de la gran serpiente de cuatro cabezas, pues, como hemos visto las serpientes son animales terrestres-acuáticos de naturaleza fría, que representan el aspecto femenino. Llama la atención que el animal tenga cuatro cabezas y que los señores de la muerte, el séquito mayor de la deidad, sean cuatro personajes.⁷

2. “Siempre jamás verdura y verano”

Si suponemos una cierta continuidad entre las fuentes históricas y las fuentes etnográficas, podríamos pensar que nos encontramos frente a una figura que conserva características de la muerte concebida por los pueblos prehispánicos, en la que esta era parte de un continuo que no interrumpía la existencia del ser, sino que permitía su flujo en un mundo invertido en el que los muertos vivían y hacían cosas similares a los vivos, como beber alcohol de la botella.

⁷ Hernando Ruíz de Alarcón consignó un pasaje en el que aparece un lagarto de cuatro cabezas que vivía río arriba, a cambio de una complicada prueba de resistencia el lagarto ofrecía ciertos dones:

“De la estacion penitencial que hasian los que huitauan en los rios y begas

(83) Los que biuan en las begas de los rios hazian su estacion en el agua, llamabanlos penitentes del agua o en el agua, en la lengua, Ayahualco tlamàceuhque: estos yvan el rio arriba con su calabazo por la orilla del rio, hasta el remanse o remolino que le señalauan, donde el mejor y mas dichoso sucesso, era mostrarsele a cocodrillo o lagarto o Cayman que ellos llaman Acuetzpal, chimalli nauhcampa tzontecome, que dira en castellano: Lagarto Rodela que tiene quatro cabeças.

(84) En viendo el penitente al dicho cayman saltaua sobre su cuello, y el daua algunas bueltas en rededor por el remolino o remanso del agua, donde luego se zabullia quedando encima el penitente con su calabasso, con el qual el luego se dexaua yr rio abaxo hasta llegar a su pueblo o choza, de donde auia partido para la dicha estacion, sin que se le pusiesse por delante el peligro del cayman, la obscuridad de la noche, el frio del agua, aunque fuesse muy larga la estacion que se le señalaua, que todo le parecia digno de sufrir por ser a sil entender en penitencia y por alcançar mercedes, como si fuessen de quien de veras las pudiesen recibir siendo todo obra del demonio que en el hecho y en las circunstancias del mostraua bien ser todo noche y tinieblas de la ydolatria” (Ruíz de Alarcón, cap. V).

A partir de las fuentes encontramos un tipo de información particular que nos permite trazar continuidades y establecer rupturas para poder explicarnos los distintos fenómenos culturales presentes en las tradiciones de los pueblos. En el Altiplano central, el inframundo era un espacio que guardaba dos lugares claramente diferenciados, uno era gobernado por los seres del Mictlan, el mundo de los muertos, donde los seres eran despojados de sus carnes –como vimos en el apartado anterior– y se dejaba limpio el esqueleto junto con una sola de sus almas: el teyolía; y otro espacio más en el que era depositada esta alma junto con los huesos para regresar de nuevo a la superficie terrestre: el Tlalocan. Este sitio, junto con el Mictlan, el *Tonatiuh ichan* o casa del Sol y el Chichihuacuauhco, era también uno de los destinos de los muertos, al que iban directamente los ahogados o los que tenían algún tipo de enfermedad relacionada con agua:

La otra parte donde decían que se iban las ánimas de los difuntos es el paraíso terrenal, que se nombra Tlalocan, en el cual hay muchos regocijos y refrigerios, sin pena ninguna; nunca jamás faltan las mazorcas de maíz verdes, y calabazas y ramitas de bledos, y ají verde y jitomates, y frijoles verdes en vaina, y flores; y allí viven unos dioses que llaman *Tlaloques*, los cuales se parecen a los ministros de los ídolos que traen cabellos largos.

Y los que van allá son los que matan los rayos o se ahogan en el agua, y los leprosos, bubosos y sarnosos, gotosos e hidrópicos; y el día que se morían de las enfermedades contagiosas e incurables, no los quemaban sino enterraban los cuerpos de los dichos enfermos, y les ponían semillas de bledos en las quijadas, sobre el rostro; y más, poníanles color de azul en la frente, con papeles cortados, y más, en el colodrillo poníanlos otros papeles, y los vestían con papeles, y en la mano una vara.

Y así decían que en el paraíso terrenal que se llamaba Tlalocan había siempre jamás verdura y verano (Sahagún, Lib. III, ap. Cap. II).



55. *El Tlalocan, mural de Tepantitla (Granados, septiembre de 2014).*

El Tlalocan tiene diferentes características: es una enorme bodega de alimentos, un gran depósito que alberga las semillas-corazón de las plantas, animales y hombres que habitan el mundo. Se representaba como un altépetl, un cerro de agua. Era un lugar lleno de riquezas: el almacén de las semillas que surgirían de nuevo a la vida, a la espacio-temporalidad del hombre. Los testimonios de los mesoamericanos registrados en el *Códice Florentino* nos dicen que las aguas del mundo surgían de este sitio. Era la diosa *Chalchiuhtlicue* la encargada de enviar y manipular las aguas terrestres. Los ríos, lagos, manantiales, ojos de agua, mares emanaban de los cerros porque Chalchiuhtlicue los soltaba de sus manos. Aquí la traducción que hace Alfredo López Austin del pasaje referido en el *Códice Florentino*:

La gente de aquí de Nueva España, los ancianos, decían: “Estos [ríos] vienen de allá, de allá parten hacia acá, de Tlalocan, porque son propiedad, porque salen de ella, de la diosa llamada Chalchihuitl Icue”.

Y decían que los cerros tienen naturaleza oculta; sólo por encima son de tierra, son de piedra; pero son como ollas, como cajas están llenas de agua, que allá está. Si en algún momento se quisiera romper la pared del cerro, se cubriría el mundo de agua. Y por esta causa se daba el nombre de altépetl a los asentamientos humanos, se decía: “Este ‘agua-cerro’, este río, de allá mana, del interior del cerro, de allá surge. Chalchihuitl Icue lo suelta de sus manos” (López Austin, 2011: 184-185).⁸

⁸ Léase el siguiente pasaje narrado por María Ángela Hernández Martínez, se trata de la descripción del sitio donde vive la sirena en la huasteca veracruzana: “De que hay sirenas, sí, sí hay sirenas, solamente que hay en

Chalchiuhtlicue aparece en las fuentes con su rostro pintado de amarillo, tiene un collar de piedras verdes, un tocado en el que figura la cabeza de un lagarto con las fauces abiertas del que cuelgan plumas de quetzal, de aquí sale el rostro de la diosa, tiene una nariguera de serpiente, “su camisa, y su faldellín pintados con flores de agua. Sus sonajas, sus sandalias. Su escudo, su palo de sonajas en una mano” (Sahagún, Apéndice I, 17). Del cuerpo de la diosa surge un chorro de agua semejando un río en el que pueden apreciarse hombres y mujeres nadando o, incluso, pescando; en algunas pinturas pareciera que la diosa está montada sobre una gran serpiente de agua. En este sentido la semejanza con el dibujo de la diosa del infierno pintada por el niño de Ihuatzio es clara: la deidad aparece montada sobre una culebra, que puede aludir al chorro de agua. En las pinturas podemos apreciar esta corriente acuática como el cuerpo mismo de la diosa. Su tocado de lagarto con las fauces abiertas es una cueva. La pintura de la diosa es una síntesis de elementos figurativos que constituyen un evento natural y un espacio geográfico simultáneos, un conjunto que recrea el surgimiento del agua de las entrañas de la tierra.



56. *Chalchiuhtlicue* (Códice Borgia, fol. 65).

un solo lugar, ese lugar llamado casa de piedra, porque ellos también tienen casa, porque dice tépetl. Porque según dicen que este Postectli algún día, este, se va a destruir, ahí vive una sirena adentro de ese cerro, porque dice si algún día se va a destruir, nos vamos a perder de aguas, nos va a perder, ajá. Y ese lugar es muy profundo, redondo, ahí vive la sirena. Algún día se va a destruir esa casa de de piedra y pueden salir”.

La etnografía también nos puede dar luz sobre la continuidad histórica de este complejo cultural mesoamericano recreado en los códices. En una serie de relatos nahuas que recopilé en Xochimilco, Veracruz, en 2014, Serena, Apaxinola o Apixketsi junto con su pareja San Juan tienen una función importantísima: son los encargados de soltar el agua. De su cuerpo, particularmente de sus axilas, emanan los peces y todas las criaturas de los ríos y manantiales. Ella envía el sustento para los hombres: “para que todos viviéramos como hermanos y no sufrieras en esta tierra. Y que no sufriera nadie”.⁹ Cuando Serena y San Juan cierran y abren las palmas de sus manos se producen los relámpagos, los rayos, así se comunican. La pareja tiene control absoluto sobre la lluvia. El relato mítico establece un paralelismo con el pasaje del códice Florentino en el que Chalchiuhtlicue suelta la lluvia, “lo suelta de sus manos”. Las manos de la diosa y las manos de la Serena huasteca tienen entonces el mismo efecto pluvial. Aquí la versión del relato contada por Cirilo Hernández San Juan y traducido por Silvia Hernández Víctor.

La sirena es como una muchacha muy bonita, es una muchacha bonita que sí encontró con quien compartir su vida, con quien trabajar. Como su esposo. Que el muchacho no sufría, o sea, tenía un poco de todo. Que el muchacho iba a la milpa a trabajar, la sirena también iba a trabajar, los dos. Que el muchacho iba a trabajar a la milpa, la muchacha le llevaba comida, pero siempre le llevaba pescados, puro pescado, de varios tipos de pescado le llevaba de comer a su esposo al campo.

El muchacho se extrañó por qué le llevaba puros pescados, y de diferentes pescados; se preocupó que por qué siempre le llevaba lo mismo. El muchacho le pregunta:

–¿De dónde agarras estos pescados que son diferentes?

–No hagas preguntas, tú sólo come. Come contento, porque yo te traigo comida, tienes para comer y come feliz.

Se preocupó tanto que se fue de la milpa y ella se quedó en la milpa y el muchacho se fue. Se fue hasta el arroyo. Y en una de esas él llegó a su casa y no estaba, ella se había ido a bañar. Dieron las diez, las once de la mañana. Él tomó el tiempo calculando encontrar de dónde agarra los pescados. Y ella se había ido a bañar, pues, la Sirena. Ella se está bañando le salían los pescados por todo el cuerpo, en todo su cuerpo, y está guardando en un traste. Él al percatarse, todo eso que estaba viendo, regresó. Él se fue a trabajar a la milpa y ella le volvió a llevar la misma comida. Lo que le dice, él se fue a trabajar a la milpa y le volvió a llevar la misma comida, y le dice:

–Ya te traje comida.

Y él responde:

⁹ Silvia Hernández Víctor y Justina aclaran: “Silvia: Cuando mueven el agua es esa, con la jicarita que hacen que llueva, es cuando la sirena sabe que la gente necesita, y es cuando hace que llueva.

Justina: Y es por eso que cuando ella lo corta, lo corta como sirenita, porque ella cuando habla, le habla a... a la sirenita para que el agua lo mueva, lo suelte.

Silvia: Es por esa razón que ellos dibujan y lo copian la sirenota: hacen los recortes de papel y ese es una copia de la sirena y es por esa razón que lo visten y, este, y la sirena está enterada de que sabe que ellos lo adoran, por eso hace que llueva.”

–No, no quiero.

Le dice:

–¿Por qué?

Le dice:

–Porque lo que tú traes es tu mugre, es tu mugre.

–¿Quién te dijo?

–Yo te vi donde te estabas bañando.

–Me vigilastes, por eso te distes cuenta. Por eso yo te doy de comer bien, para que no sufras.

Él ya no quiso comer, y no quiso comer los pescados. La Sirena se puso triste porque él ya no quiso comer su comida, y entonces ellos ya no se hablaban bien y la Sirena le dijo:

–Entonces yo mejor me voy. Yo mejor me voy y me voy lejos. Y nunca me vas a encontrar.

–Tú sabes si te vas, pero yo no te deajo ir.

–Sí, pero tú ya no comes lo que yo te doy de comida.

Entonces ella se despidió de su hombre y le dijo:

–Yo te deajo. Este día te voy a dejar para siempre. Si no quieres que yo te cuide allá tú sabes. Yo me despido, yo me voy, yo no quisiera dejarte, pero me voy porque yo no quería que sufrieras para que todos viviéramos como hermanos y no sufrieras en esta tierra. Y que no sufriera nadie. Yo por eso sacaba a los pescados para rápido encontrar lo que vamos a comer. Por eso te llevaba los pescados, para que tú comieras los que quisieras.

–Sí, pero yo ya no quiero comer así. Porque es la mugre que tú me das de comer.

–Entonces yo te deajo y no me busques.

Vino una lluvia, un aguacero, pero bien fuerte. Llovio fuerte. Hasta los truenos, los rayos pero ahora sí que como permanentes, hasta dentro de la casa. –*Tsowajale* es la jicarita roja que te está ahí en la ofrenda–. En esa *tsowajale*, la jicarita roja, ahí puso servilleta, su ropa, todo lo que usa. Primero se fue en la orillita del arroyo, pero el agua iba lo suficiente... en ese arroyo iba mucho. Ahí tiró su jicarita con todas sus pertenencias de ella a la mitad de, del arroyo y ahí se fue, se fue despacio y haciendo en círculos [ondas]. Y su esposo nomás de lejos lo estaba observando. Cuando ella, es como si estuviera, este, como si se estuviera desenrollando, se avienta en el agua. Entonces se hizo de pescado sus piernas, como la cola de pescado y sus manos como sus alas. Se fue en el agua. El muchacho tristemente le gritaba que no se fuera. También se fue, el muchacho también se aventó al agua y se fue. Fue difícil encontrarla, pero sí la fue a encontrarla en el mar, a donde ella fue a poner su casa, donde ella llegó para vivir. Ahí la encontró. Pero fue difícil, porque ya no fue igual. Ya no fue los mismo como vivían en la tierra que le llevaba la comida, este, donde ella fue a otro lugar, al mar, a donde él estaba acostumbrado a vivir. Él está acostumbrado a vivir en la tierra y la Sirena en el mar, donde corresponde.

Decía la gente que por eso hay esos truenos en el mar, y hay esos rayos. La gente lo veía salir del mar: que ella cuando salía del mar, nada más con hacer así las manos, abrir las manos, con eso hacía los rayos, como que de repente se prende, al hacer así las manos es lo que provocaba. La gente nunca vio cómo provocaba los truenos, pero los rayos sí: con las manos. La Sirena en el mar haciendo truenos y haciendo rayos, y el muchacho también haciendo lo mismo. Haz de cuenta como si estuviera haciendo eco.

En el Tlalocan habitaban también una serie de seres de naturaleza fría: Tláloc y sus ayudantes, los tloques. Tláloc Tlamacazqui era el dios de la lluvia, y de los fenómenos atmosféricos asociados a ella: las nubes, la neblina, el granizo, los rayos o relámpagos, los

truenos, las tempestades. Junto con sus ayudantes enviaba las lluvias “para que regasen la tierra, mediante la cual lluvia se criaban todas las yerbas, árboles y frutas y mantenimientos” (Sahagún, Lib. I, Cap. IV).

La representación de Tláloc se reconoce en las fuentes prehispánicas y coloniales “en el acabado del rostro, cuyas características son el anillo azul o verde alrededor del ojo, la voluta azul sobre el labio superior y sus largos dientes de animal de rapiña” (Spranz, 2006: 228). A continuación la detalladísima descripción que hace Juan Bautista Pomar del ídolo Tláloc en su Relación de Tezcoco (1585):

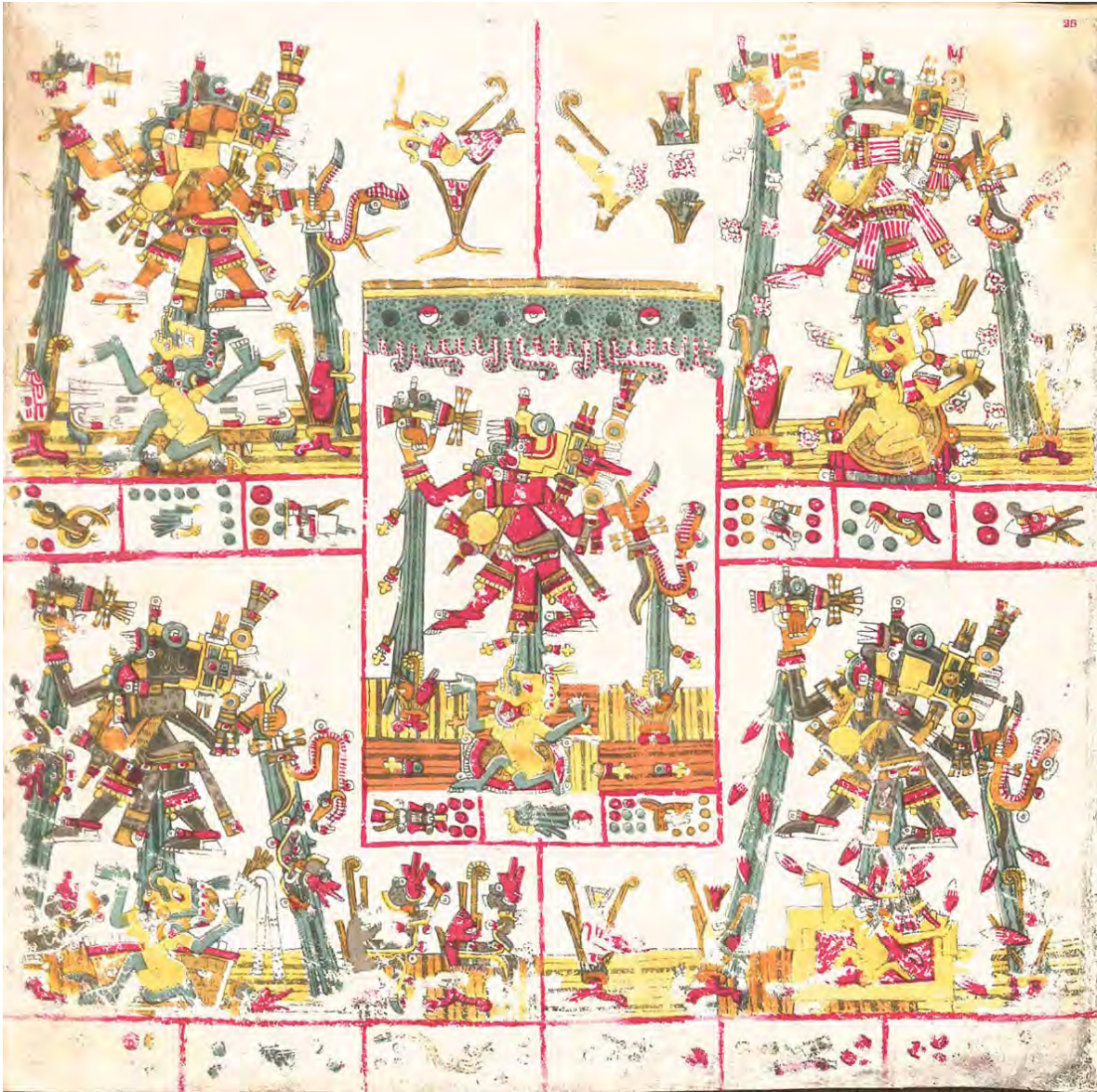
El otro, llamado Tlaloc, que dizque quiere decir abundador de la tierra, era ídolo de las lluvias y temporales, y también era compuesto de madera, al talle y estatura de un hombre; y todo su traje y vestidura significaba a lluvias y abundancia de frutos. El cuerpo tenía tiznado y untado de un licor de un árbol que llamaban olli, de que hacían las pelotas con que jugaban, y nosotros lo llamamos batey, que es lengua de las islas de Santo Domingo. Tenía en la mano derecha una vara de oro volteada que significaba el relámpago, y en la izquierda una rodela de pluma con guarnición de nácar por encima a manera de red, y sobre las vestiduras, que también eran de plumas azules, tenía la misma guarnición con la orladura de cierta labor tejida de pelos de liebre y conejo, a manera de medias cañas. El rostro era de una figura feísima que ellos en sus pinturas y caracteres figuraban por las lluvias, con una larga cabellera y un grande capelete de plumería blanca y verde, que significaban los frutos verdes y frondosos, y de aquella una sarta de chalchihuites, con grebas de cuero en las piernas, y por asiento un estrado de madera con almenas a la redonda, como por él parece pintado aquí; el cual no tenía indio que lo representase (Pomar, 1975: 11).

Como en el dibujo del niño de Ihuatzio consignado por Van Zantwijk, el número cuatro es también significativo en el Tlalocan. En la historia de los mexicanos por sus pinturas, se indica que Tláloc: “tiene un aposento de cuatro cuartos, y en medio de un gran patio, donde están cuatro barreñones grandes de agua: la una es muy buena, y de esta llueve cuando se crían los panes y semillas y enviene en buen tiempo. La otra es mala cuando llueve, y con el agua se crían telarañas en los panes y se anublan. Otra es cuando llueve y se hielan; otra cuando llueve” (Broda, 1971: 252).



57. Tláloc (*Códice Borgia*, fol. 67).

Son cuatro los barreños para distribuir el agua, y cuatro los cuartos de donde emanan las lluvias. Cuatro son porque, según vimos, se trata de una proyección de la diosa terrestre cruciforme: cada tlaloque provee de agua a un rumbo del universo. En las fuentes prehispánicas los tlaloques tienen los mismos atavíos del dios Tláloc, pero poseen un color distinto que alude al rumbo que habitan: Norte, Sur, Este, Oeste y, claro está, el Tláloc central. Más que ayudantes, los tlaloques son desdoblamientos del dios Tláloc, presentan las mismas características del dios principal, son fisiones del dios. Los tlaloques desempeñan un papel fundamental: proveen de semillas a los hombres. Esta idea la encontramos ampliamente desarrollada en fuentes prehispánicas y coloniales en el relato del robo de los mantenimientos, aquí la versión del *Manuscrito de 1558* consignado por León Portilla:



58. *Los tlaloques (Códice Borgia, fol. 28).*

Luego dijeron Oxomoco y Cipactónal:
–"Tan sólo si lanza un rayo Nánahuatl,
quedará abierto el Monte de nuestro sustento".
Entonces bajaron los tlaloques (dioses de la lluvia).
los tlaloques azules,
los tlaloques blancos,
los tlaoques amarillos,
los tlaloques rojos.
Nanáhuatl lanzó enseguida un rayo,
entonces tuvo lugar el robo
del maíz, nuestro sustento,
por parte de los tlaloques.
El maíz blanco, el obscuro, el amarillo,

el maíz rojo, los frijoles,
la chíá, los bledos,
los bledos de pez,
nuestro sustento fueron robados para nosotros (León Portilla, 1995: 475).¹⁰

Las montañas, los cerros, los montes entonces constituyen el espacio contenedor, un recipiente que funciona como almacén de agua y de semillas. El monte se abre por la acción destructora del rayo, elemento pluvial, para liberar las aguas y permitir que las semillas de todas las especies alimenten a los hombres. Esto funciona como una metáfora reveladora del evento climático: las nubes parecen surgir de los cerros, los rodean cubriéndolos por completo o forman verdaderos cinturones en sus faldas, las nubes son agua, los rayos son el preámbulo de la lluvia y la lluvia permite el crecimiento de las plantas. Como bien dice Johanna Broda:

La asociación íntima entre la lluvia y las montañas resulta lógicamente de las condiciones climáticas. En las cumbres de las montañas que dominan la altiplanicie se acumulan en la época húmeda las nubes que traen la lluvia. Por otra parte, la lluvia está muy a menudo asociada con la tormenta. Son los rayos y truenos los que anuncian la lluvia. Así pues, los fenómenos naturales explican por qué en el pensamiento religioso la lluvia se ha asociado con las montañas, las nubes y la tempestad, y se ha concebido un dios, que era el dueño, o la personificación de estos fenómenos (Broda, 1971: 252).



59. Cerro veracruzano cubierto por nubes (Granados, julio de 2015).

¹⁰ El relato sigue vigente en la tradición oral de los pueblos mesoamericanos.

Actualmente, por ejemplo, entre los nahuas de la huasteca, durante el costumbre se invita a los señores cerro para que tomen las ofrendas y suelten las aguas: durante el ritual, mientras se danza, se les llama con una campana. María Ángela Hernández Martínez, una especialista ritual, me mostró cómo se hace el llamado: dibujó la geografía utilizando su cuerpo, mientras giraba hacia los cuatro rumbos del universo invocaba a cada uno de los cerros según su ubicación:

Para San Jerónimo tepetl, San Jerónimo xinola,
Lakuna xinola, Lakuna Cristiano,
San La Cueva, San Juan tepetl.
Para Tepenauac tepetl, para nila cocotetepetl,
Para Tsowajali tepetl, para Tecomate tepetl.
Para Wejona tepetl, para Kuacoyote tepetl,
para Tepetitla, para tecolotl, para teyeuatl, para Nika huey tlauika cero.
Para Aguacate, para Itzpapalote cero,
para Xochipapajtla cero, para Axtepetl cero,
para Nepaltepetl cero, para huey tepetl cero.
Para Tsontetepetl cero, para México,
Para Limón altepetl, para Huitzmalo tepetl.
para Guayabo tepetl, para Chapopote tepetl,
para San Luis altepetl,
Para señores. Muchos tepeme, muchos.¹¹

¹¹ Para el cerro San Jerónimo, Señora San Jerónimo, señora Laguna, Laguna Cristiano, San La Cueva, cerro San Juan.
Para cerro Tepenahuac, para el cerro de La Paloma, para el cerro de La Jicara, para el cerro de La Vasija.
Para el cerro que de Los Ancestros, que está lejos, para el cerro de Cabeza de Coyote.
Para Tepetitla, para El Tecolote, para El que envuelve.
Para aquí, el cerro Gran Tlahuica (El Que Lleva Algo), para Aguacate, para el cerro de La Mariposa de Obsidiana.
Para el cerro de La Flor que tiembla, para el Cerro del Ungüento.
Para el cerro variado , para El gran cerro, para el cerro del Pelo, para México.
Para el pueblo de Limón, para el cerro de La Mala Espina.

Es una forma de petición en la que la especialista se coloca en un ámbito de inferioridad frente a lo numinoso, para que los cerros suelten el agua: se trata de una oración. La transcripción que aquí se ofrece obedece a las pautas de silencio que María Ángeles marca en su enunciación. La oración se compone de una serie de versos paralelísticos, cuya característica principal es que hacen referencia a las calidades femenina y masculina de los sitios. De esta manera, en los dos primeros versos, los espacios nombrados tienen una naturaleza de opuestos complementarios: son hombres y mujeres a la vez. La especialista dice que San Jerónimo es cerro y laguna, cristiano –para referirse a un hombre cualquiera– y señora. En el tercer verso el tipo de estructura paralelística se modifica y María Ángeles nombra a la Cueva y al cerro de San Juan como el siguiente par. La Cueva ocupa el lugar de la señora. Simbólicamente –habíamos dicho– la cueva puede ser un elemento femenino, es la entrada al mundo de abajo, al mundo de lo femenino. La configuración poética de la espacialidad reafirma nuevamente el principio de opuestos complementarios al colocar a La Cueva junto con su par, el cerro San Juan. Desde aquí hasta el final de la oración los cerros son nombrados en pares, podríamos suponer que uno masculino y otro femenino, sin embargo necesitaríamos más información etnográfica para poder concluirlo. Lo que aquí nos interesa destacar es que cada cerro adquiere entonces cualidades humanas, como los cuerpos de Tláloc y Chalchiuhtlicue, que son la mayoría de las veces representados con forma piramidal como cerros, como Coatlicue, como un altepetl.

Para el cerro Guayabo, para el cerro del Chapopote
Para el pueblo de San Luis.



60. *Tlaloc* (Codex Ríos, fol. 21r).

Los númenes prehispánicos y las entidades contemporáneas en los distintos sitios son formas humanizadas de complejos naturales y culturales en los que coinciden espacios y eventos de forma aglutinante, sintética. Tláloc no sólo es la lluvia, como Chalchiuhtlicue, es el conjunto de fenómenos meteorológicos y geográficos asociados a la lluvia: cerro, agua, relámpago, nube, trueno, ruido de agua que cae. Por eso puede fisionarse en sus distintos componentes: es todo el fenómeno pluvial asociado al espacio del que emerge, el cerro y la cueva. Para reforzar esta idea léase el siguiente pasaje de la *Histoire du Mechique*: “El dios Tláloc, que es dios de las aguas, hizo en este mismo año el agua y la lluvia; y porque dicen que las nubes salen de los montes, ellos llaman a todos los montes tlatoque, que quiere decir “señores” (Tena, 2001: 149).

Chalchiuhtlicue, como sus atavíos nos revelan, es también un complejo cultural elaborado de forma gráfica sintética: agua que emerge de la tierra, los ruidos que genera, la geografía que lo posibilita y los seres que la habitan:

“Todos los montes eminentes, especialmente donde se arman nublados para llover, imaginaban que eran dioses” (Historia General, 1, 21, p. 72). Estos montes se concebían como dioses mismos, no solamente como la morada de ellos. Es muy importante notar la diferencia entre esta concepción y la cristiana, según la cual dios es omnipresente y no limitado a ningún lugar. Como ya hemos mencionado, Tlaloc mismo se identificaba con una montaña. En cierto modo, Tlaloc no era más que el nombre genérico del grupo de los

Tlaloques [...]

Según otra tradición mítica, Chalchiuhtlicue no era la mujer de Tlaloc. El dios tuvo por primera esposa a Xochiquetzal, la diosa de las flores y del amor. Cuando ésta le fue raptada por Tezcatlipoca, el guerrero joven, Tlaloc tomó por segunda mujer a Matlalcueyc, «la de la falda verde» (Caso, 1962, p. 59). Pero en realidad, Matlalcueye no era sino otra variante de la diosa Chalchiuhtlicue que adoraban los tlaxcaltecas, identificándola con la montaña de Tlaxcala (llamada hoy día «La Malinche»), cuyas laderas estaban cubiertas de bosques verdosos. Esto demuestra que Chalchiuhtlicue- Matlalcueye era también una deidad de los montes como Tlaloc (Broda, 1971: 254 y 260).

Ambas deidades, al igual que los señores cerro invocados en el costumbre huasteco, son entonces proyecciones de paisajes genéricos asociados a un evento climático, es decir, asociaciones lógicas de eventos y espacios proyectadas de manera sintética en imágenes humanizadas: una aglutinación de conceptos que forman un complejo cultural.¹²

En lo que respecta a nuestro tema de estudio, como pudimos observar en el apartado anterior, la lógica que priva sobre la construcción de las deidades de antaño prevalece en la construcción paisajística del lago de Zirahuén, este funciona como los númenes de antaño. A pesar de que no tenemos representaciones plásticas, las narrativas recrean el complejo cultural posibilitado por el paisaje natural ritualizado: un lago hermosamente coloreado de tonos verdeazules, rodeado por una serie de elevaciones geológicas, que es mujer. Desde esta misma lógica la jícara y la sirena son en realidad proyecciones, son el lago de Zirahuén. En una serie de dibujos solicitados a los niños de Zirahuén, en los que les pedí me dibujaran a la sirena, la construcción del espacio es contundente: la sirena y el lago son una misma cosa, un cuerpo de agua abarcador que termina invisibilizando la tierra.¹³

¹² Quizás esta característica multiplicadora de los dioses la podemos encontrar en ciertos relatos contemporáneos como el de Xtabay, la mujer seductora, que es una serpiente y una ceiba a la vez.

¹³ En la Huasteca apliqué este mismo ejercicio con algunos niños de la comunidad y el resultado fue muy distinto, allá la sirena siempre está circunscrita al cerro.



61. *Dibujo de la sirena de Zirahuén (Selene Padilla, mayo de 2015).*

3. Los veneros del inframundo

Los cerros, concebidos como prominentes vientres rocosos que por dentro están huecos, son contenedores de agua y guardan el germen de la vida. El cerro es el Monte Sagrado donde se encuentran las semillas-corazón de todas las criaturas: plantas, animales, hombres y pueblos enteros. El hombre mesoamericano dispuso su reproducción erigiendo edificios de forma piramidal en los centros de población. Alfredo López Austin explica:

Los cerros son refugio de los dioses, su retiro en el mundo. En los cerros todo está lleno de peligrosas fuerzas invisibles [...]. Como refugio de los dioses, los montes han sido depósitos de futuras creaciones, recipientes de gérmenes de pueblos que esperan que su patrono produzca el parto y los conduzca hacia la luz y la historia [...]. La permanencia de los dioses en los cerros hace de los sitios agrestes lugares sagrados (2006: 182-183).

Recordemos que fue de la cueva de Chicomoztoc de donde emergieron los pueblos mesoamericanos:

Dijeron que esta diosa [Cihuacóatl] había parido en el cielo muchos hijos, y después de todos estos partos había parido un navajón o pedernal, que en su lengua llaman técpatl, de lo cual admirados y espantados los otros dioses, sus hijos acordaron de echar del cielo al dicho navajón. Y así lo pusieron por obra, y que cayó en cierta parte de la tierra, llamada

Chicomoztoc, que quiere decir: Siete-Cuevas, y que luego salieron de él mil y seiscientos dioses y diosas (Torquemada, *op cit*, pp. 67, 68).



62. *Chicomoztoc (Historia Tolteca-Chichimeca, fol. 16 r).*

Los cerros contienen, como el vientre materno, agua. Toda el agua que circula sobre la superficie terrestre, tanto la de la lluvia como la de los mares, los ríos, manantiales, ojos de agua, lagos y lagunas. De ese gran vientre hueco salen las nubes cargadas que traen precipitaciones. El inframundo es entonces una compleja red interconectada en la que los distintos cuerpos de agua se mantienen comunicados entre sí y con los cerros. Las cuevas o cavernas son puertas de ese mundo acuático. Aquí un pasaje de la *Historia General*:

La mar entra por la tierra, por sus venas y caños, y anda por debajo de la tierra y de los montes; y por donde halla camino para salir fuera, allí mana, o por las raíces de los montes, o por los llanos de la tierra, y después muchos arroyos se juntan y juntos hacen los grandes ríos; y aunque el agua de la mar es salada, y el agua de los ríos dulce, pierde el amargor, o sal, colándose por la tierra, o por las piedras, y por la arena, y se hace dulce y buena de beber; de manera que los ríos grandes salen de la mar por secretas venas debajo de la tierra, y saliendo se hacen fuentes y ríos (Sahagún, Lib. XI, Cap. XII).

En la actualidad esta idea persiste. Así por ejemplo, el agua de Zirahuén, a través de los “sumideros”, se comunica con otros cuerpos de agua, como con el lago de Pátzcuaro, el lago de Cuitzeo o el arroyo de Jujucato, tal como lo narró Gabino Calvillo:

Y este, y dice mi papá, agüelito, ese Simón –era pues muy curiosa la gente de antes–, ahí en el mero Rincón donde está el remanso, se hace un remolino, está yéndose el agua para allá

pa Jujucato, allá sale ese arroyo de agua del río. Dicen que sale, quién sabe. Entonces mi abuelito era curioso, viendo la... viendo, este que... no creía y se llevó un artillero de paja, de esa de, paja, pues, de trigo. La trastornó toda de, la trastornó, la paja se remojó y se fue yendo. Y que entonces ellos fueron allá a los dos, tres días a ver si salía la paja, y estaba saliendo en Jujucato. ¡Ta lejos Jujucato! Y allá estaba saliendo la paja. Por eso dice mi abuelito que era, pues, curioso, y sí salió la paja pa allá, por eso era agua del río y se la llevó.

Podemos concebir este relato como el eco de una voz que, desde antaño, recurre a la misma idea. Aquí un testimonio registrado por fray Diego Durán hace más de cuatro siglos:

Me contaron unos flemáticos biejos, preguntandoles yo que noticia tenían del origen de aquella laguna o lo que dello sospechauan y dixeronme que lo que sabian era: que procedia del mar pidiendoles la raçon y ocassion que para pensallo tenían me dixeron que los reyes antiguos teniendo deseo de donde tenía principio esta laguna hicieron muchas diligencias para lo sauer y sacar en limpio especialmente que la bian crecer y menguar y estar vnas beçes de vna color y otras de otro y ynuiando gente por muchas partes dicen que asia la costa bieron un rio que salia de la mar y que a poco trecho se vndia y oy en dia se vnde y que para sauer donde yba a salir aquel rio que hecharon por el boqueron donde se sumia vna calabaza grueça y redonda lissa toda llena de algodón y muy bien tapada para que no le entrase agua y que hechada dieron aviso a Mexico para que se tuuiese quenta si aquella calauaça pareciese en alguna parte de la laguna acauo de algunos dias allaron la calauaça nadando ençima del agua en la laguna grande (Durán, 1995: 100).

Según hemos podido apreciar ya en las fuentes coloniales, los frailes misioneros nos hablaban de cómo la laguna de Zirahuén se comunica con el lago de Pátzcuaro: “es tradición que por ocultos veneros se comunica con la laguna de Pátzcuaro” (Beaumont, 1873: 73); “Es tradición de los naturales que se comunica con la de Pátzcuaro” (Rea de la, 1882: 10); “Es tradición, que se comunica por las concavidades de la tierra con la gran laguna de Pátzcuaro” (Escobar, 2008: 38).

No solamente existe una comunicación subterránea entre los distintos cuerpos de agua, también la hay entre el agua y los cerros. En la zona lacustre de Pátzcuaro, por ejemplo, abundan narraciones que sostienen que la akúmara baja de los cerros. Algunos enfatizan que es precisamente del Tzirate, el cerro más grande de la zona, de donde provienen. Todos los peces vuelven al Tzirate, al Monte Sagrado, cada determinado tiempo, es entonces cuando en el lago los pescadores notan su ausencia. Después de ella vendrá una importante época de abundancia. También se dice que la cumbre del cerro alberga un ojo de agua que nunca se seca, aquí el relato de Atanacio Peña Morales, de San Jerónimo, consignado por Blanca Cárdenas Fernández:

Allá había un monte que se llamaba Acumarán [...]. Allí había un pozo que contenía agua. El anciano que tenía tanta sed tomó agua allí y estuvo descansando un rato. Luego pensó: “Creo que voy a beber más agua”. Bebió agua nuevamente y al mismo tiempo aparecieron en la boca del pozo las acúmaras. Por eso ese cerro se llama el Cerro de Acumarán, porque allí salieron esos animalitos.

Nadie cree que estas acúmaras provienen del interior de ese cerro, pero hay señas. Cuando esa corriente de agua llega a la orilla del lago, nosotros le decimos en p’urhépecha “uarapiti” a la corriente de agua roja que baja del lago, y ahí vienen aquellas acúmaras brincando por delante hacia la orilla del lago. Esa es señal de que van a salir las acúmaras a la orilla, pero ninguna persona cree. Y hay señales de todo tipo: hojas de encino, pino, piñas de madroño, encino blanco y de la variedad de árboles que hay allá (Cárdenas, 2003: 349-350).

El estado de abundancia del Monte Sagrado, contenedor de agua y semillas, se representaba en el mundo mesoamericano desde el Preclásico tardío como un cerro con grandes fauces, es decir una cueva, que contenía un pez.¹⁴ Este pez simboliza, como la akumara entre los purépecha, la cantidad de riquezas que hay en el inframundo. Era tal su importancia que daba nombre a las fauces del Monte, según López Austin y López Luján, se le denominaba “Michatlauhco (‘En la barranca de los peces’) o Chalchimmichhuacan (‘Lugar de los que tienen peces de piedra verde preciosa’ (López Austin y López Luján, 2009: 52). Los peces eran materia prima en las ofrendas destinadas a los númenes del agua y son material arqueológico que figura constantemente en las cuevas naturales y artificiales utilizadas como sitios de culto.

De esta manera los cuerpos de agua, como las cuevas, son también entradas al inframundo. Como vimos líneas arriba, en las fuentes prehispánicas y coloniales el Tlalocan era también uno de los destinos *post mortem*, al que iban directamente los ahogados o los que tenían algún tipo de enfermedad relacionada con agua: “los leprosos, bubosos y sarnosos, gotosos e hidrópicos” (Sahagún, libro III, Cap. 2). Los purépecha creían que se podía llegar rápidamente al mundo de los muertos a través del lago, así se puede leer en uno de los pasajes de la *Relación de Michoacán*, cuando el anciano y noble

¹⁴ “Los remotos antecedentes de la arqueología mesoamericana ofrecen cuantiosos ejemplos de la montaña-pirámide erigida simbólicamente como un gran contenedor de agua. Las construcciones artificiales o semiauténticas creaban réplicas de las cavidades sagradas de las cuevas, fuentes y túneles. Algunas pinturas y esculturas antiguas muestran, a través de la boca de la cueva del Monte Sagrado, el mundo acuático de riquezas subterráneas, a veces representado por un pez [...]. El símbolo de pez en la boca de la cueva es muy remoto. Aparece en el Preclásico tardío en varios monumentos, entre ellos las Estelas 1, 22, 67 de Izapa y el Edificio H-Sub de Uaxactún” (López Austin y López Luján, 2009: 52).

Timas intenta convecer al irecha para que se suicide y no encare a los españoles:

Díjole aquel principal al cazonçi: “señor, haz traer cobre y pondrémosnoslo a las espaldas y ahoguémonos en la laguna y llegaremos más presto y alcazaremos a los que son muertos”. Y díjoles don Pedro a él y a los otros que decían esto al cazonçi: “¿qué decís? ¿por qué os queréis ahogar? Subíos entre ctancto al monte y nosotros iremos a recebillos y mátennos a nosotros primero y después os podéis ahogar en la laguna”. Y díjole al cazonçi: “señor, mira que éstos te mienten, que te quieren matar, que llevan todas sus mantas y joyas huyendo. Si fuese verdad que quisiesen morir, ¿por qué habían de llevar huyendo su hacienda? Señor no los creas”. Díjole el cazonçi: “bien me has dicho.” Y aquel prencipal con los otros que le inducían que se ahogase, emborracháronse y cantaban para irse a ahogar, segud ellos decían, y don Pedro tomó también mucho cobre a cuestas y díjoles: “yo, hágolo por no morir; vamos y ahoguémonos todos”. Y tornaron a decir aquellos principales al cazonçi: “señor, ahógate, porque no andes mendigando: ¿eres por aventura mazegual y de baja suerte? ¿fueron, por ventura, tus antepasados esclavos? Mátate, como nosotros; no te haremos merced y te seguiremos y iremos contigo” (Alcalá, 2000: 667).

Morir ahogado entre los pueblos prehispánicos del Altiplano Central implicaba transportarse directamente al mundo de los muertos, sin pasar por el proceso de separación de las partes blandas en el Mictlan. Entre los purépecha, como entre otros pueblos mesoamericanos, el sacrificio humano en los cuerpos de agua formaba parte de los rituales destinados a los dioses, tal como documentó Roberto Martínez González en distintas fuentes coloniales:

Algunas mujeres sacrificadas, en este caso parientes del enemigo, eran arrojadas al agua: “¡Sus hermanas llevadlas al cu de Puruatén y sacrificadlas y echadlas en la laguna” (*Relación de Michoacán* 1980, fol. 84). La misma acción es claramente representada en las imágenes que acompañan a la *Relación (idem)*. Estos datos son también corroborados por Basalenque (1963: 125), quien nos dice sobre la laguna de Yuririapundaro: “que allí echaban los cuerpos que se sacrificaban a sus dioses”. Esto último se sugiere igualmente para el transgresor Curatame, de quien Tariácuri, su padre, exclamó: “¡Muera el bellaco lujurioso! [...] ¡Echadle a la laguna!” (*Relación de Michoacán*, 1980: 171). Algo semejante se supone debería suceder a Mahuina, la cuñada infiel del mismo Tariácuri: “¡Plugiera a los dioses que la tomaran y la sacrificaran sus hermanos y la echaran en el río” (*idem*: 146-147). Por último, parece ser que en algunas regiones los cadáveres también podían ser arrojados al mar, pues el *Diccionario grande de la lengua de Michoacán* (1991, I: 284) traduce la palabra *vuahtahpenstani* por “echar, la mar los muertos de sí”. Es posible que a dicho inframundo acuático acudieran particularmente ciertas clases de ajusticiados –tal vez, los que cometían delitos de orden sexual (Martínez González, 2013: 228).



63. Vista del lago (Granados, febrero de 2013).

En Zirahuén, a pesar de que la muerte por ahogamiento es parte del cotidiano, implica un tratamiento especial, pues para el común de la población se trata del encuentro con un mundo desconocido dominado por el lago y sus caras, un mundo donde los muertos parecen tener vida, actúan sujetos a la voluntad del cuerpo de agua, como en este relato de Salud Padilla:

Los ahogados andan arriba, en el agua. Y si uno se fue de aquí y no lo hallaban, y no lo hallaban, y busque y busque y no lo hallaban en ningún lado y, al último, cuando ya la laguna los llevó, ¡sabe!, los echará hasta debajo y luego los aventará para arriba. Quién sabe. Ya se ven pa arriba, y ya ellos ya sabrán por dónde se ahogaron. Por allí van nadando. Los sacan las olas y ya ellos esperan a que los saquen. Donde dejan ellos sus trapos pa meterse a bañar, ahí vuelven a salir.

En Zirahuén, el tratamiento dado al cuerpo del ahogado es tema tabú. Son los pescadores, aquellos que conocen el lago y están familiarizados con su comportamiento, los que de alguna manera negocian cotidianamente con él, quienes se encargan de sacar al muerto. Según el pescador Fernando Calvillo: “Aquí han venido a traer estos de la Cruz Roja supuestamente a sacar a los que se ahogan, pero pus nunca los sacan ellos. Lo que pasa es que han de tener miedo, porque uno los saca, pero ellos no se quieren meter al agua”. En el relato de Mardonio Peña Morales, originario de Ihuatzio, podemos apreciar cómo se conciben los cuerpos de los ahogados:

Vi una carreta de arrastrar madera que estaba ahí repegada a la pared. Allí habían llevado al difunta que decían que era de Pichátaro y que se había ahogada en la laguna. Únicamente pasé junto a él, le di unas palmadas y le dije: –No me vayas a asustar y no me vayas a hacer pensar mal, me voy a mi casa. Me puse a correr por ahí y no recuerdo para donde di vuelta, ahí nomás en la esquina o allí nomás en la otra o por acá por el otro lado, no recuerdo como fue. Lo único que recuerdo es que una voz me decía: –Ven sígueme, sígueme... Y ahí empecé a ver mal y parecía de día con todos sus detalles. La calle así la veía como que estaba derecha, derecha de bajada. Ahí me dijo la voz al momento que me fuera con ella para que no anduviera causando lástima, que me fuera a vivir con ella (Cárdenas, 2003: 328).

El ahogado produce miedo, tiene ya una naturaleza distinta capaz de dañar a los vivos, la gente no se atreve a tocarlo: dejó de ser caliente para unirse al mundo de los seres fríos, el reino del agua y la sirena, el inframundo. Siguiendo a Carrasco: “Los que se ahogan en los lagos o en los pozos van al infierno. Los lugares donde ocurren tales accidentes son muy peligrosos porque los ahogados ‘jalan a la gente y hacen que las canoas se hundan para que la gente se ahogue’” (Carrasco, 1976: 123).

La gente de la comunidad sacraliza estos cuerpos: adquieren una naturaleza numinosa. En la isla de Pacanda, por ejemplo, se dice que si se toca al muerto se prederá el miedo por completo. Sólo los pescadores pueden contener los humores que desprende el ahogado, porque de alguna manera comparten su naturaleza: ellos también pertenecen al agua, pero saben cómo lidiar con ella para conservar la vida. En este mismo sentido, en la *Relación de Michoacán* encontramos un testimonio de cómo un noble es sacralizado cuando recibe la descarga de un rayo, un elemento acuático: “Hiquíngaje tuvo un hijo de su mismo nombre, que dicen que le dió un rayo y matóle y embalsamáronle y teníanle como a dios, en la laguna, hasta el tiempo que venieron a esta Provincia los españoles, que le quitaron donde estaba” (Alcalá, 2000: 541).

Resulta entonces fundamental asociar la forma en la que se percibe la muerte por ahogamiento en el lago de Zirahuén con el mito etiológico de María Helena, la doncella que cae al pozo y muere ahogada. Son precisamente los seres numinosos quienes cobran las víctimas en los cuerpos de agua: “Se trata de personajes míticos, como las tres hijas del rey de Tzintzuntzan, quienes se escondieron para no ver la bendición del mundo; o los espíritus de pozos en los pueblos de la Sierra, descubiertos en el pasado remoto por muchachas que fueron arrojadas al agua por la gente” (Carrasco, 1976: 123).

Para tener un mapa completo de la geografía del inframundo, habría que decir que para los pueblos mesoamericanos, todos los cuerpos de agua que están interconectados entre sí y con los cerros, se juntan también con el cielo en un lugar específico, en el mar. Así lo dice el pasaje de la *Historia General*:

Los antiguos habitantes de esta tierra pensaban que el cielo se juntaba con el agua en la mar, como si fuese una casa que el agua son las paredes y el cielo está sobre ellas y por esto llaman a la mar *ilhuicáatl*, como si dijese agua que se juntó con el cielo, pero ahora después de venida la fe ya saben que el cielo no se junta con el agua, ni con la tierra, y por eso llaman a la mar *uéyatl*, quiere decir, agua grande y temerosa y fiera llena de espumas y de olas y de montes de agua, y agua amarga, salada y mala para beber, donde se crían muchos animales que están en continuo movimiento (Sahagún, Lib. XI. Cap. 12).

Por eso los tarascos intuyeron que los españoles provenientes del mar eran dioses del cielo: “¿De dónde podían venir, sino del cielo, los que vienen? Que el cielo se junta con el mar y de allí debían de salir, pues aquellos venados que dicen que traen, ¿qué cosa es?”, el cielo es el sitio que habitan “los dioses engendradores”. El mar es también un umbral que posibilita el intercambio de sustancias, un sitio por el que los dioses pueden transitar generando un movimiento cósmico permante que origina la existencia y la mutación, la vida y la muerte, el fin y el inicio de los ciclos.

4. Deidades geográficas

Los mitos de origen prehispánico consignados en las fuentes coloniales dan cuenta de cómo estaba constituido el universo. Para reforzar la idea de que todo lo que había en el mundo era susceptible de ser adorado, porque era un ser en sí, Jacinto de la Serna nos dice:

Y no solo esta nación tenía este culto, y adoración á el Sol, y á la Luna, sino otras muchas: principalmente de los indios del Pirú era su principal ídolo el Sol. El fundamento, que estos nuestros indios Mexicanos tuvieron para dar adoracion á esta criatura, y quitarsela á su Criador, que vbo tradición en estos indios muy antigua, que auia auido dos mundos con dos maneras de gentes, el vno en que los hombres se trasmutaron en animales, en Sol, Luna y estrellas, atribuiendoles almas racionales, y lo mismo á la piedras, y á los elementos, como si las tuvieran: y assi las invocan, y hablan con tales cosas, como si hablaran con hombres. Otro genero, fue, en que los hombres, que auia, auian sido primero animales, y que los Dioses los auian convertido en hombres (Serna de la, 2016: 164)

Entre las fuentes coloniales figuran algunos mitos que narran que al salir el sol por primera vez, todos los seres de sustancia sutil, los dioses, fueron cubiertos por una capa externa en la que quedaron atrapados con formas animales, vegetales, minerales: “Entonces el primer rayo solar que alumbra el mundo lo solidifica como ente mundano. En pocas palabras, los dioses creadores se cubren de materia perceptible, dura, corruptible y perecedera para convertirse en sus propias criaturas. Quedan, así, encerrados como parte y como esencia de su obra” (López Austin y Luis Millones, 2008: 42 y 43).

La creación del sol y la luna consignada en la *Historia general*, nos puede dar luz sobre ello:

Y cuando vino a salir el sol, pareció muy colorado, parecía que se contoneaba de una parte a otra; nadie lo podía mirar, porque quitaba la vista de los ojos, resplandecía y echaba rayos de sí en gran manera; y sus rayos se derramaron por todas partes; y después salió la luna, en la misma parte del oriente, a par del sol: primero salió el sol y tras él salió la luna; por el orden que entraron en el fuego por el mismo salieron hechos sol y luna [...].

Después que hubieron salido ambos sobre la tierra estuvieron quedos, sin moverse de un lugar el sol y la luna; y los dioses otra vez se hablaron, y dijeron: “¿Cómo podemos vivir?, ¿no se menea el sol? ¿Hemos de vivir entre los villanos? Muramos todos y hagámosle que resucite por nuestra muerte”. Y luego el Aire se encargó de matar a todos los dioses y matólos; y dicese que uno llamado Xólotl rehusaba la muerte, y dijo a los dioses. “¡Oh dioses! ¡No muera yo!”. Y lloraba en gran manera, de suerte que se le hincharon los ojos de llorar; y cuando llegó a él el que mataba echó a huir y escondióse entre los maizales y convirtiéndose en pie de maíz, que tiene dos cañas, y los labradores le llaman xólotl; y fue visto y hallado entre los pies del maíz; otra vez echó a huir, y se escondió entre los magueyes, y convirtiéndose en maguey que tiene dos cuerpos que se llama mexólotl; otra vez fue visto, y echó a huir y metióse en el agua, y hízose pez que se llama axólotl, y de allí le tomaron y le mataron (Sahagún, 2006: Lib. VII, Cap. II).

La relación que establecieron los hombres en el México prehispánico con estos númenes geográficos y el trato que les dieron aparecen descritos en diversas fuentes coloniales. Los uacúsecha, por ejemplo, nos dice la *Relación de Michoacán*, buscaron en Pátzcuaro ciertas piedras sobre un peñasco que, según reconocieron al verlas, eran sus dioses, sus antepasados; fue entonces que ahí establecieron uno de los templos de su dios Curicaueri. Este sitio era considerado además el umbral por excelencia, la puerta por donde subían y bajaban los dioses. Aquí el pasaje completo:

Andaban mirando las aguas que habían en el dicho lugar, y como las vieses todas, dijeron: "aquí es, sin duda Pázquaro: vamos a ver los asientos que habemos hallado de los cúes". Y fueron aquel lugar, donde ha de ser la iglesia catredal y hallaron allí los dichos peñascos llamados *petázequa* que quiere decir asiento de cu. Y está allí un alto, y subieron allí y llegaron aquel lugar y estaban allí encima unas piedras alzadas como ídolos, por labrar, y dijeron: "ciertamente, aquí es, aquí dicen los dioses, que estos son los dioses de los chichimecas, y aquí se llama Pazquaro donde está este asiento. Mirad que esta piedra es la que se debe llamar *Zirita cherengue* y ésta *Vacúsecha*, que su hermano mayor, y ésta *Tingárata* y ésta *Mivequa ajeva*. Pues mirad que son cuatro estos dioses". Y fueron a otro lugar, donde hay otros peñascos, y conocieron que era el lugar que decían sus dioses y dijeron: "escombremos este lugar". Y así cortaron las encinas y árboles que estaban por allí, diciendo que habían hallado el lugar que sus dioses les habían señalado. En este susodicho lugar, tuvieron sus antepasados, en mucha veneración y dijeron que aquí fué el asiento de su dios Curícaueri. Y decía el caçonzi pasado, que en este lugar, y no en otro ninguno, estaba la puerta del cielo por donde descendían y subían sus dioses. Y de contino trujeron aquí sus ofrendas. Aunque se mudó la cabecera a otras partes, aquí había tres cúes y tres fogones, con tres casas de papas, en un patio que hicieron después a mano, de tierra, sacando por algunas partes las paredes de piedra para igualarle y allanarle (Alcalá, 2000: 363-364).

La llegada de los españoles y la instauración de la fe católica fue un parteaguas que dejó una profunda huella: el culto a estos seres fue convertido en un acto idolátrico cuya persecución derivó incluso en penas corporales y, sólo en los primeros años de la vida colonial, hasta en la muerte de los idólatras. Todo lo que formaba parte de la construcción del paisaje y que era concebido como numen pasó del lado de la única categorización posible: lo malo, lo demoniaco, lo diabólico.

La construcción de estos espacios sagrados durante la colonia, no anuló la idea tan arraigada en los pueblos de tradición mesoamericana de que se trataba de seres vivos, más bien imprimió una premisa fundamental que prohibía sólo su veneración con el riesgo de condenar el alma y ser castigado en el fuego perpetuo del infierno. De esta manera los cerros, las peñas, los cuerpos de agua concebidos en sus formas humanas fueron convertidos en diablos. Aquí una serie de ejemplos que nos proporciona las *Relaciones geográficas del siglo XVI* en el territorio de Michoacán:

Otro río de los tres, que pasa por junto a este pueblo, se llama *Indaychao*; llámase así, porque se aparecía en este río un Demonio que se llamaba así y que tenía este nombre, y que, cuando les hablaba, les amonestaba que así llamasen a este río, de su nombre, para su memoria y que se acordasen dél (Acuña, 1987: 350).

Perivan es vocablo de lengua tarasca: quiere decir, en lengua castellana, “diablo”. Dícese Perivan porque, en tiempo de su gentilidad, se les pareció el Demonio en figura de una doncella, y dice que, por esta razón, se dice Perivan (Acuña, 1987: 430).

A una legua deste dicho pueblo de Perivan, está una sierra muy alta y de muchos montes, que se dice, en lengua tarasca, *zapatzaue*; cae hacia la parte del oriente. Dícese *Zapatzaue* porque en tiempo de su gentilidad, andaba allí el Demonio en figura de mujer, y dicen que, por esta causa, se llama del dicho nombre (Acuña, 1987: 430).

En este sentido, la traslación del pensamiento católico dualista, en el que lo que no es de Dios es del Diablo, al pensamiento mesoamericano de opuestos complementarios no clausuró la posibilidad de dotar de vida a la geografía; más bien la imposición de la valencia negativa, de la valencia diabólica, de alguna manera contribuyó a su pervivencia hasta nuestros días: no es que el cerro, el agua, las peñas con sus distintas representaciones no fueran númenes, no tuvieran vida, es que eran diablos a los que se tenía que dejar de adorar. Así por ejemplo en la misma fuente sobre el cerro de Tiripetío se narra:

Dicen éstos que, después de predicado el santo evangelio y que estaban muchos bautizados, no se les aparecía tanto este embaidor; pero que todavía a escondidas, se aparecía a los que no estaban bautizados, y éstos daban noticias de ello a los demás, y los demás a los religiosos; los cuales les amonestaban y predicaban que se bautizasen, porque aquél era el Demonio (Acuña, 1987: 349).



64. Lago de Zirahuén (Granados, junio de 2014).

Siguiendo la lógica del mundo mesoamericano, la tierra como la conocemos, con sus elevaciones montañosas y sus llanos, con sus barrancas y sus ríos, lagos, lagunas, mares, rocas es producto de la cristalización de los dioses y, por ende, todos los elementos que forman parte de un paisaje particular son seres vivos. En informes etnográficos contemporáneos de distintos sitios podemos encontrar un motivo que se repite de forma constante en los circuitos de tradición oral de los pueblos: el mundo estaba poblado por seres gigantes que al momento de la llegada de los españoles y la imposición de la fe católica, fueron metamorfoseados en rocas, montes o cuerpos de agua; como en el caso de las tres hijas de rey Tzintzuntzan, que leímos líneas arriba. Estos gigantes entre los purépecha, según la información proporcionada por Carrasco, son conocidos como *khuanhári*, y fueron los constructores de los sitios arqueológicos y las iglesias en las que “instalaron las campanas; las campanas eran su más grande tesoro”; son también responsables de colocar las mojoneras de los pueblos actuales para delimitarlos. Estos seres

eran paganos, pues adoraban ídolos y piedras, “bailaban encuerados” y practicaban el canibalismo; por eso fueron destruidos cuando Dios bendijo el mundo:

Quando el mundo fue bendecido, los gigantes se sepultaron a sí mismos con sus implementos y se convirtieron en piedras, son los ídolos y utensilios que hoy salen a la luz al cavar la tierra. La razón de que se escondieran radica en su vieja religión y en no aceptar el cristianismo. “Vivían en el error”. Se enterraron ellos mismos, perseguidos por la creencia.” “Eso les pasó porque no querían ver la bendición del mundo” (Carrasco, 1976: 106).

Las islas del lago de Pátzcuaro son concebidas como parte de los cuerpos de esos gigantes, de reyes de los pueblos ribereños que huyeron lago adentro para evitar ser evangelizados. Así lo narraron algunas personas de la isla de Yunuén en junio de 2013; aquí el relato de Marcos Salvador Diego:

–Es un rey que lo allá se asustó. ¿Por qué? Porque ese... esos... cuando vinieron españoles – ¿ya ve pues cómo andaban ellos españoles?–, entonces él se supo que, que vinían a molestar [a] los reyes, que sabían que ellos son ricos. Entonces se pasó por ahí por Tzintzuntzan; entonces cayó por ahí en Espíritu, ahí se cayó; quería ir a esconder a Jarácuaro, a ver su compañero, que ahí estaba otro rey pues, que estaba contando, que ahí estaba un rey. Entonces, él iba allá a esconderse para que no lo matara o que no lo agarraran... y por eso venía nadando, nadando, pero no alcanzó llegar; aquí se quedó.

Así le contaba, así le contaba yo. Así le contaba, como una... ¿cómo se dicen? Como una leyenda, asina. Estaban haciendo, pero a lo menos sí acepté o no acepté, pero así lo estaba contando, y ahí yo le dije ya:

–Pues aquí está la cabeza y aquí está la mano, está asina, y este brazo. No es otra cosa como le dicen a usted. No es una luna a la mitad, no, no es luna. No es animal que dicen que es ese. No, también no es: es un brazo torcido. Y ese brazo torcido pus yo creo que dice muchas cosas.

Y yo así lo puse pues, que era una, como una leyenda: es un rey que se corrió allá y iba por Jarácuaro a esconderse, pero no alcanzó a llegar, aquí se quedó.¹⁵

Los gigantes atrapados en formas geográficas tienen voluntad propia y necesidades, poseen personalidad, carácter, son númenes a los que se les dan nombres de personas y con los que se puede negociar para obtener ciertos recursos sobre los que ellos tienen control: lluvia, semillas, animales. A veces estos recursos son extensiones del mismo cuerpo de estos seres, como nos narra el relato de Apixquetzi o la Sirena, esta es la versión de la señora Oliva Hernández Martínez de Xochimilco, Veracruz, documentada por mí y traducida por Silvia Hernández Víctor:

¹⁵ Este relato aparecerá en el Corpus de Materiales Orales sobre la isla de Yunuén, del Laboratorio Nacional de Materiales Orales, fue transcrito por Quetzal Mata Trejo.

Donde ella está sentada, dice que se va haciendo más agua. Dice que su marido se da cuenta que donde ella está se va haciendo agua; y cada vez que se echa más agua se va haciendo más y más, pero el señor no le llamó tanto la atención, o sea no le tomó importancia. Dice, hasta que un día sintió curiosidad y empezó que por qué donde se baña, siempre se junta el agua, por qué. Entonces en una de esas lo vigila y lo fue a ver donde se estaba bañando. Entonces donde se sienta al levantar sus brazos y hace esto como si se estuviera echando agua, pero aquí como que le brotaban agua en todo el cuerpo.

Menciona Patricia Gallardo que, entre los otomíes, cuando no había sol, el mundo estaba habitado por unos seres llamados *antiguas*, que cuando apareció el astro rey quedaron petrificados.

Estas “antiguas” guardaron el maíz, el frijol y todas las semillas. También guardaron el agua en los cerros, “porque cuando acabó el mundo lo escondió como bodega”; “los cerros eran hombres y mujeres, porque antes los hombres eran como gigantes y se convirtieron en cerros y en piedras cuando apareció el sol, cuando cantó el gallo. Allí guardaron las semillas. Todo esto pasó antes que Jesús Cristo existiera”. Las “antiguas” quedaron petrificadas. No obstante, su esencia está presente y andan como vientos, como energías, como aires denominados en otomí *ndähĩ*, y, sobre todo, controlan el destino humano: lluvias, sequías, tormentas, hambres, pobreza, envidias y enfermedades. Por tanto, los hombres les piden “favores” (*màté*), pero no basta con hacerles una petición; es necesario hacerles presentes. Para ello, los otomíes crean medios de comunicación: silban, repercuten las campanas, hacen figuras de papel, las llaman, les hacen “costumbres” y les llevan ofrendas (*'bóts'e*) (Gallardo, 2012: 41).

La presencia de estos seres continúa incidiendo no sólo en la concepción del espacio, sino en la forma de organización de los pueblos: las distintas deidades geográficas que pueblan el territorio tienen la capacidad de revelarse frente a los hombres, y los hombres a su vez han creado estrategias para atender las necesidades de estas entidades, lenguajes rituales que abren caminos a través de los sentidos: sonidos, olores, sabores, texturas convertidos en manifestaciones culturales como discursos, tintineo de campanas, ruido de sonajas, humo de copal, sones.

Las figuras de papel que utilizan los pueblos nahuas y otomíes con fines rituales, más que representaciones de los dioses, son, como las piedras, cuerpos de agua y en general los paisajes rituales, los mismos dioses; conservan sus propiedades, pero se hacen tangibles con el fin de ser consentidos y regalados por la comunidad.



65. Figuras de papel de Serena y San Juan (Granados, septiembre de 2015).

Tlacatecólctl (hombre Búho), Mikiliztli (muerte), Tzitzimitl (mujeres fantasmales), Tlazolehecameh (vientos nefastos), Apaxinola ‘señora del agua’, Apixquetsi (‘atl, pix-guardar, cuidar, queh-plural tzin- reverencial), la cuidadora del agua, Apanchanej la que habita el agua (sirena), Apantlacatl (San Juan), Ehécatl (viento), Tlalli (tierra), Tépetl (cerro), Mixtli (nube), Tlapetlanianeh (relámpagos), Tecihuitl (granizo), Citlalli (estrella), Tlixictli (fuego), Tonatiuh (sol), Meetztli (luna), Cruz, Chicomexochitl (Siete Flor) –en sus formas vegetales de maíz, frijol, calabaza, cebolla, chile– son entidades numinosas que rigen la existencia y el sustento de las personas, reciben anualmente una gran ofrenda destinada a tranquilizar su hambre y su carácter voluntarioso, así como a propiciar su visita.

Apaxinola, Apixquetsi, Apanchanej, Serena son algunos de los nombres que los nahuas de la Huasteca dan al agua en su carácter de ente numinoso. Se trata de la señora agua, la sirena. Durante el ritual del costumbre tiene un papel fundamental: se le destinan parte de las actividades en el xochicalli, la casa de costumbre. Su recorte hecho por los curanderos es de papel lustre verde, mide más de 30 centímetros, se le colocan sus enahuas y se le pone un vestido hecho de tela color verde o azul, se le peina con sus trenzas de listones multicolores y se le ajuarea con collar, aretes y perfume. Una vez arreglada, se coloca en una jarrita redonda con sus pinturas, su espejo, su peine, un paliacate y una vela. La figura de Serena está acompañada por San Juan, el agua como hombre. Mientras que

ambas deidades son acicaladas se toca la campana constantemente y se santifica el sitio con copal; el son de la Apanchanej (sirena) nunca deja de sonar.

Una vez terminada la ofrenda en el xochicalli, se va a los manantiales y a los pozos del pueblo donde se coloca la jarrita con Sirena y San Juan: esa es su casa, ahí vive la pareja. La gente les habla, les pide, les suplica mediante oraciones acompañadas por sones, copal, campanas y ofrendas. A la sirena le gusta el refresco, las pancremas, los dulces. Colocados los recortes en los sitios acordados por la comunidad, el hijo mayor de cada familia, con una jicarita, toma agua de los cuerpos de agua y la lanza: eso garantizará la lluvia. Aquí el testimonio de Justina Hernández, en Xochimilco, Veracruz, documentado en octubre de 2014: “Con esa jicarita están bailando, está la música de violín y con esa jicarita te metes al agua y haces como lluvia, como lluvia para, este, son lluvias y son personas mayores... son, los únicos que pueden hacer eso, son los hijos mayores de cada familia”. Aquí la oración que acompaña el ritual dicha por María Ángela Hernández Martínez. La traducción es de Silvia Hernández Víctor:

Nosotros vamos a platicar con Ateskatl.
Nosotros vamos a hablar con agua cristalina.
Nosotros vamos a hablar con agua cristalina con nuestro corazón.
Sirena, Apaxinola, señora sirena, señora:
nosotros venimos a tu entrada,
nosotros venimos a tu entrada de tu casita, a tu banqueteta.
Tenemos hambre, tenemos sed,
queremos agua, queremos milpa,
queremos neblina, queremos lluvizna.
Señores de la lluvia:
nosotros venimos a la entrada de tu casa.
Tú Serena, tú que haces el agua con el corazón.
Señora Serena, señor San Juan:
nosotros queremos rayos, queremos truenos, queremos agua.



66. Tiopixca, la casa de Serena, Xochimilco, Veracruz (Granados, septiembre de 2014).

Llama la atención que la construcción narrativa y ritual entre las distintas deidades geográficas que configuran paisajes tan alejados como el lago de Zirahuén y los cuerpos de agua de la Huasteca veracruzana conserven tantos elementos en común. El lago-mujer Zirahuén, podemos pensar, es concebido entonces como una unidad geográfica sagrada, una entidad numinosa que rige el actuar de los pueblos ribereños. Zirahuén es un cuerpo de agua, que es también sirena y es también jícara. Como al agua huasteca –Apixonala o Sirena– al lago le gusta presentarse con forma de mujer, porque su calidad es femenina. Por otro lado, la jícara, como hemos visto, en el ritual huasteco tiene una función particular: como una de las proyecciones del cosmos, es el vientre que derrama agua, es la parte superior del mundo, la bóveda celeste de la que sale la lluvia. En el ritual nahua huasteco su uso nos permite aclarar más aún su significación, despejando cualquier duda que pudiera debilitar nuestra interpretación: “con esa jicarita te metes al agua y haces como lluvia”.

El carácter numinoso del lago michoacano y del agua huasteca nos lo dan las pautas que los pobladores establecen como un código de comportamiento común: la gente de Zirahuén sabe que no debe meterse a nadar en ciertos sitios y a ciertas horas al lago, de igual manera que la gente de la huasteca no bebe agua del pozo a medio día. La transgresión de estas espacio-temporalidades deriva en enfermedad y muerte. Así lo narró Silvia Hernández Víctor en Xochimilco, Veracruz:

El agua también trae muchas enfermedades, como también existen los espíritus malos en el agua, también, este, nos enfermamos porque luego tomamos agua y el mismo agua nos provoca enfermedades: en nuestro estómago, nuestra garganta nos salen ronchas, nos salen granos, este... También el agua, cuando es agua cristalina, hay un capa muy delgada, como un tipo telaraña, entonces si te metes al agua a medio día y te lavas las caras, los brazos, las piernas, donde quieras, te salen granos y son granos graves, porque no tan fácil se te quita.

El remedio para curar tal enfermedad consiste en negociar con el agua, hablar con ella y hacerle una ofrenda pequeña:

Entonces ellos hacen, este, platican con el agua, piden perdón por, este, por tomar el agua sin permiso, pero... Ya está bien que el niño, la persona que está enferma de granos por echarse el agua, pus que ya lo deje, ¿no? Y le ponen una ofrenda chiquita, así. Y los granos como arte de magia se quitan sin ir al doctor, sin tomar ningún medicamento ni nada de eso. Porque la gente cuando hace eso, lo primero que hace es ir al doctor, y entonces el doctor les receta que inyecciones y para tomar y que se sequen los granos y que deje de avanzar, y no hace nada: continúan los granos hasta que ellos hacen una ofrenda. Los que saben, ponen una ofrenda al agua donde se lavó y van y le prenden su velita, le ponen su café, su pan, cualquier cosita que se tiene a la mano, se pone y se pierden los granos.

Este padecimiento descrito por Silvia Hernández puede ser considerado desde la perspectiva antropológica como un síndrome de filiación cultural, es decir una construcción colectiva simbólica que atañe a la salud de las personas. Este tipo de enfermedades y padecimientos se presentan cuando un actor humano de alguna forma transgrede las pautas colectivas de convivencia entre los hombres, o entre los hombres y su entorno. La enfermedad entonces tiene una sintomatología particular: granos en la boca y la garganta que están íntimamente asociados con su etiología, la causa es una transgresión: tomar agua a medio día o no pedir permiso al agua para hacerlo; el diagnóstico será dado por el especialista ritual: sin duda el enfermo lo está porque desobedeció los códigos consensuados por el grupo; para recobrar la salud deberá llevar a cabo una terapéutica específica que consistirá en una serie de actos rituales. El ritual entonces “está constituido por un conjunto de elementos de distintos tipos con funciones simbólicas [...]. Los elementos del ritual se pueden clasificar en objetos, lugares, palabras, y actos; sin embargo, es necesario recordar que estos elementos adquieren significado cuando se relacionan entre sí” (Granados y Cortés, 2009). En este sentido se “platica” con el agua, se le pide perdón y se le ofrece cera y comida; el fin que se persigue es resarcir el daño y contentar al agua.

Es común leer en las fuentes coloniales el vínculo que presuponia la afección de una enfermedad con una unidad espacio temporal específica. Generalmente eran las deidades frías que habitaban los sitios descritos a lo largo de ese capítulo quienes mermaban la salud de la persona. Aquí un pasaje de la *Historia General*:

Todos los montes eminentes, especialmente donde se arman nublados para llover, imaginaban que eran dioses, y a cada uno de ellos hacían su imagen según la imaginación que tenían de ellos; tenían también imaginación que ciertas enfermedades, las cuales parece que son enfermedades de frío, procedían de los montes, o que aquellos montes tenían poder para sanarlas; y aquellos a quienes estas enfermedades acontecían, hacían voto de hacer fiesta y ofrenda a tal o a tal monte de quien estaba más cerca, o con quien tenía más devoción. También hacían semejante voto aquellos que se veían en algún peligro de ahogarse en el agua de ríos, o de la mar.

Las enfermedades por que hacían estos votos eran la gota de las manos o de los pies, o de cualquiera parte del cuerpo; y también el tullimiento de algún miembro o de todo el cuerpo; y también el envaramiento del pescuezo, o de otra parte del cuerpo, o encogimiento de algún miembro, o el pararse yerto.

Aquellos a quien estas enfermedades acontecían, hacían voto de hacer las imágenes de estos dioses que se siguen: Del dios del aire, la diosa del agua y el dios de la lluvia. También la imagen del volcán que se llama Popocatépetl y la imagen de la Sierra Nevada; y la imagen de un monte que se llama Poiauhatécatl, o de otros cualesquiera montes a quien se inclinaban por su devoción (Sahagún, Lib. I, Cap. 21).

De esta manera, aunque en el pueblo de Zirahuén no se conserve una ritualidad explícita para curar enfermedades y padecimientos originados por entidades numinosas, la gente sabe que el lago escucha y tiene la capacidad de arremeter contra las personas cuando sus actos o sus palabras atentan contra el común de la población. A Zirahuén no le gusta que se hable de él, es una transgresión, aquí el testimonio de Teresa Melchor Moya:

Una vez me puse a platicar así como orita que les estoy platicando a ustedes, luego me bajé a bañar, luego ya me dio calor y me bañé, y como siempre aquí está esa lancha y el chofer se subía arriba. Ya pues que llegué, una ola, estando así, mire, llegó una ola, pero fuerte la ola que me aventó, mire, taba yo sentada en el lavadero bañándome así, cuando acordé ya estaba así, como a la distancia de ahí donde está la silla, me aventó la ola. Tirada, quedé tirada, la ola se recogió y yo me quedé tirada en la arena. Y ya que me asustó y que volteo pacá: “¡Ay, no me haigan visto los que están acá, aquí, pues, en la lancha!” No, no había nadie. Ya qué hice, me levanté, ya me seguí bañando, pero ya desde esa vez como que me da miedo, porque yo creo que, pensé yo, que a lo mejor no quiere que yo platique. Y, y, este, me aventó la ola. Y ya desde esa vez, sí me meto a bañar, pero ya con miedito, pues, pero no, ya no me ha aventao, pero sí me aventó ese olón de agua (núm. 29).



67. Ave en el muelle (Granados, febrero de 2013).

Este tipo de situaciones que ponen en riesgo la salud y hasta la vida de las personas, así como los procesos que involucran actos, palabras, objetos y lugares para restablecer el orden y generar un ambiente adecuado, constituyen parte de un entramado cultural que el grupo social establece de forma concensuada para crear un ambiente equilibrado entre todos los miembros y factores que forman una “comunidad”, incluidos las plantas, los animales y el paisaje.

Podríamos mencionar algunos elementos más presentes en las distintas manifestaciones culturales vinculadas a la geografía sagrada, pero sólo me concretaré aquí en uno de los medios o instrumentos que el hombre utiliza para comunicarse con las deidades geográficas: la campana. La campana es un instrumento musical de percusión y un idiófono, es decir, su propia materia funciona como resonadora. La campana tradicional tiene forma de cono invertido y de su interior pende el dispositivo que lo hace sonar: el badajo. Es un objeto ritual que en el culto cristiano se utiliza para llamar a los fieles a misa, o bien, durante la ceremonia litúrgica, anunciar la transubstanciación: el momento en el que el pan y el vino se convierten en el cuerpo de Cristo. Así también en Sábado Santo, las campanadas anuncian en la homilía nocturna la resurrección de Jesús y su ascensión al cielo. En México se dice que “se abre la gloria”, para indicar que el cielo recibe al hijo resucitado de Dios.



68. *Templo del Señor del Perdón con su campanario (Granados, mayo de 2015).*

En los distintos rituales de los pueblos de tradición mesoamericana vinculados a estas deidades geográficas, su uso es fundamental. Ya vimos, por ejemplo, que en los relatos míticos sobre los gigantes las campanas eran su más grande tesoro; por otra parte, en el ritual huasteco del costumbre, el sonido de la campana que acompaña el compás del violín en el son, sirve para llamar a los señores-cerro.

En los relatos sobre el lago-mujer la campana aparece como un elemento que forma parte del encanto: todos los Jueves y Viernes Santos, en el centro del lago de Zirahuén se escucha su sonido. Son tres las campanadas, la primera y segunda advierten que la gente no debe acercarse al lago, la tercera funciona para dar pie al momento de apertura en el que el umbral –que es también el lago– se apropiará de las vidas de aquellos que transgredieron la espacio-temporalidad.

La campana, quizás por su uso en el ritual católico y su forma peculiar, tuvo una acogida especial entre los pueblos de tradición mesoamericana en los que los númenes, al igual que todas las criaturas, estaban clasificados por cualidades físicas a las que se añadían, además de espacios y temporalidades, colores, sonidos y olores precisos. Algunas deidades se comunicaban con los hombres a través de instrumentos de percusión como el teponaxtle y los atabales; otros dioses se identificaban, en cambio, con los instrumentos de

aliento como silbatos y flautas. La campana entonces llegó a consolidarse como un instrumento ritual por excelencia que servía no sólo para hacer llamamientos, sino como un lenguaje compartido de comunicación entre los dioses y los hombres: como los instrumentos de antaño, daban “voces” a los distintos actores sociales que conformaban la comunidad. Según las descripciones de las fiestas dedicadas a los dioses prehispánicos, el ritual estaba conformado también por danzas, música y canto, como en este pasaje de la fiesta del dios Ixtlilton:

Juntábanse muchos de dos en dos, ó de tres en tres, en un gran corro según la cantidad de los que eran, llevando flores en las manos, y atavíos con plumages: hacían todos á una un mismo meneo con el cuerpo, y con los pies y manos, cosa bien de ver, y bien artificiosa: todos los meneos iban según el son que tañían los tañedores del atambor y del teponaztli. Con esto iban cantando con gran concierto todos, y con voces muy sonoras, los loores de aquel dios á quien festejaban, y lo mismo usan ahora aunque dirigido de otra manera: enderezan los meneos con tenencias y atavíos conforme á lo que cantan, porque usan diversísimos meneos, y muy diversos tonos en el cantar; pero todo muy agraciado y aun muy místico. El bosque de la idolatría no está talado (Sahagún, Lib. I, Cap. XVI).

Las cualidades del sonido, su tono grave o agudo, su volumen fuerte o bajo, lo colocaban en un cajón exacto: la categoría que permitía el código acústico adecuado para generar un ámbito específico de comunicación entre criaturas, espacios y tiempos. Así por ejemplo, la fiesta a los dioses de la lluvia transcurría en distintos sitios: cerros, cuerpos de agua y en los templos elaborados por los hombres, que eran proyecciones de los cerros. Durante la fiesta los hombres utilizaban vestimentas de materiales y colores particulares que eran los que vestían los mismos dioses; cada espacio era invadido por olores que resultaban agradables a los mismos –el copal por ejemplo era un elemento imprescindible– y a su vez era sonorizado por distintos instrumentos y por los cantos de los hombres, los llamados himnos de los dioses:

Y luego a la noche comenzaban la fiesta, tocaban sus teponaztles y sus caracoles, y los otros instrumentos musicales, sobre el cu de Tláloc, y cantaban en los monasterios y tocaban las sonajas que suelen traer en los areitos; de todos estos instrumentos se hacía una música muy festiva y hacían velar toda aquella noche a los cautivos que habían de matar al día siguiente, que los llamaban imágenes de los *Tlaloque* (Sahagún, Lib. II, Cap. 25).

La campana traída por los españoles sustituyó el uso específico de cada uno de los instrumentos prehispánicos por un sonido general, que también tenía carácter sagrado: por una parte era mucho más fácil conservar un perfil bajo suplantando el uso de los instrumentos prehispánicos en los rituales destinados a los dioses por el sonido de la campana, para evitar ser criminalizado y perseguido; por otra parte, la forma cónica y ahuecada del instrumento así como el sonido que produce puede implicar una proyección más del cerro, del monte sagrado que guarda en su interior fenómenos climáticos como el trueno, el rayo y el relámpago. La campana entonces pudo haberse convertido en algo más: una extensión de los númenes, una de las caras de esos dioses que eran también paisajes y sonido, una síntesis simbólica como Tláloc, Chalchiuhtlicue, Apaxinola o el lago-mujer Zirahuén.

El proceso inquisitorial seguido contra Mateo Pérez por idólatra, acontecido en Oaxaca, en 1685 resulta esclarecedor: él insitía que “había soñado que llevaban las campanas de su pueblo al serro de Sempoaltepeque, dos leguas distante de dicho pueblo. Y que era por estar enojado Dios, y que para aplacarle, era necesario comprase tres perrillos recién nacidos, tres polluelos, y dos gallos de la tierra para ofreserle” (Flores et al., 2009: 171). El sacrificio tiene lugar bajo el campanario. Poco tiempo después el acto será denunciado y perseguido como idolatría.

De alguna manera, la campana (en su forma material semejante a un cerro) y las campanadas que produce (que pudieran parecerse a los rayos y truenos guardados en el interior del cerro), comenzaron a utilizarse en las palabras rituales y cotidianas de los pueblos hasta configurar un símbolo indisociable a las comunidades de tradición mesoamericana, mismas que aseguran que la campana era ya parte del culto antes de la llegada de los españoles, como en el caso de los gigantes que las guardaban como tesoro, o como en este otro relato de Pedro Mejía Gómez, consignado en Tzintzuntzan:

Que cuando vinieron los españoles y se empezaba a oír el rumor que venían recogiendo las campanas de los pueblos por donde pasaban, y aquí había una campana de oro cuyo sonido era muy hermoso y que cuando los colectores se enteraron de lo que venía sucediendo que, como autoridades del templo, ordenaron esconder la campana por ahí; que por eso cuando la gente supo, dijeron, vamos pronto a sumergirla al lago, en el paraje que le nombramos “En la punta” en la parte de don Desiderio Camacho. Que era regular la campana de oro, y que lo que los españoles venían recogiendo y arrebatando las campanas, era con el fin de hacer con ellos balas y municiones con ellas (Cárdenas, 2003: 279).

La campana entonces vino a ser un objeto ritual por excelencia, se convirtió no sólo en un medio efectivo de comunicación entre este y el mundo otro, sino que dio voz a los númenes atrapados en las piedras, los cerros y los cuerpos de agua: gigantes, enanos, sirenas, dueños y demás entidades que siguen hablando y pidiendo, como antaño, la satisfacción de sus necesidades.

5. Eternos enamorados

El cosmos se aprehende a través de construcciones simbólicas compartidas en las que se conjugan conocimientos, saberes, emociones y sentimientos. Esos construcciones se proyectan sobre el paisaje, sobre espacios o fenómenos naturales meteorológicos, astronómicos, geológicos, biológicos, etcétera. El paisaje narrado y sus narradores se constituyen en una unidad: un territorito o un sistema en el que convergen la sociedad y el medio que habita.

El hombre ordena su entorno a partir de sí mismo, de manera que esas proyecciones tienden a humanizar al universo dotándolo de formas, estructuras y categorías sociales. Los diversos elementos que componen el paisaje son entonces hombres o mujeres, esposos o amantes, padres o hijos, es decir, desempeñan roles sociales.¹⁶

En un mundo donde todo es susceptible de entrar a las categorías de lo femenino o lo masculino y donde las palabras neutrales son pocas, el lenguaje no es más que un síntoma del acto de esa categorización: los objetos terminan adquiriendo un halo que los inscribe en cualquiera de las dos categorías, y quizás, sin hacerlo de forma consciente, les asignamos de manera cotidiana trato y funciones según correspondan al papel que desempeñen como hombre o mujer, a partir de estereotipos culturales propios.

En algunas culturas las categorías de masculino y femenino son irreconciliables, se contraponen. Sin embargo, los pueblos de tradición mesoamericana organizan el cosmos a

¹⁶ Estacio escribió en *La Tebaida* (iii, verso 661): *primus in orbe deos fecit timor* (“el temor fue el primer hacedor de los dioses”). No lo creo. Imagino un tiempo –y aquí sólo cabe imaginar– en que el hombre, en un afán de actuar sobre su entorno, pretendió compenetrarse con él por medio de la interlocución. Proyectó para ello sus propios atributos psíquicos y sociales, antropomorfizando el cosmos con la intención de comprenderlo, de actuar en él, de ser comprendido. Fue un afán más racional que medroso; quiso adentrarse, no huir (López Austin y Millones, 2008: 47).

partir de una visión complementaria, opuestos que se complementan: los dos principios básicos –lo femenino y lo masculino– conviven de forma permanente para crear un flujo de fuerzas que permite la continuidad de la existencia mediante ciclos. Cada categoría despliega campos bien definidos: paisajes, criaturas, objetos, fenómenos naturales y temporales, sonidos, olores, sensaciones, etc. Torquemada describe este principio en su *Monarquía Indiana* de la siguiente manera:

Entre los dioses que estos ciegos mexicanos fingieron tener y ser mayores que otros, fueron dos; uno llamado *Ometecuhtli*, que quiere decir dos hidalgos o caballeros; y el otro llamado *Omecihuatl*, que quiere decir dos mujeres; los cuales por otros nombres, fueron llamados *Citlalatona*, que quiere decir estrella que resplandece o resplandeciente; y el otro, *Citlalicue*, que quiere decir faldellín de la estrella [...]. Estos dos dioses fingidos de esta gentilidad creían ser el uno hombre y el otro mujer; y como a dos naturalezas distintas y de distintos sexos las nombraban como por los nombres dichos parece [...]. De manera que, según lo dicho, está muy claro de entender que tenían opinión, que los que regían y gobernaban el mundo, eran dos (conviene a saber), un dios y una diosa, de los cuales el uno, que era el dios hombre, obraba en todo el género de los varones; y el otro, que era la diosa, criaba y obraba en todo el género de las mujeres (Torquemada, 1975: Volumen III, 67).

Uno de los elementos susceptibles de ser clasificado es el paisaje. Los cerros, los volcanes, las peñas, las piedras, los árboles, además de considerarse como entidades numinosas cubiertas por una capa dura, son clasificadas en alguno de los dos ámbitos del cosmos. Este proceso de categorización pone en juego múltiples elementos que van desde observaciones empíricas hasta elaboradas representaciones de los roles de género. Así por ejemplo la *Historia General* nos dice:

Hay un monte muy alto, que humea, que está cerca de la provincia de Chalco, que se llama Popocatépetl, quiere decir monte que humea; es monte monstruoso de ver, y yo estuve encima de él. Hay otra sierra junto a ésta, que es la sierra nevada y llámase Iztactépetl quiere decir sierra blanca; es monstruoso de ver lo alto de ella, donde solía haber mucha idolatría. Yo la vi y estuve sobre ella [...]. Hay otro gran monte cerca de Tlaxcala que llaman Matlálcueye, quiere decir, mujer que tiene las naguas azules [...]. Todos estos montes tienen cosas notables (Sahagún, Lib. XI, Cap. XII).

Líneas arriba explicamos que existe un traslape de naturalezas en el que los distintos elementos que constituyen un paisaje son también formas de los dioses. Según información etnográfica estos cerros deificados alguna vez fueron humanos: “Hubo un tiempo en que los cerros y los volcanes eran como nosotros, andaban parados y caminaban como personas” (Glockner, 2012: 25). Si los cerros en su forma numinosa son concebidos como

los hombres, entonces las distintas relaciones humanas no les son ajenas: parentescos, amistad, amoríos, casamientos, engaños, odios enconados, etc. El traslape de naturalezas y relaciones generadas entre los dioses-cerro es descrito por Muñoz de Camargo en su historia de Tlaxcala de la siguiente manera:

Dicen que esa Xochiquetzal fue mujer del dios Tláloc, dios de las aguas, y que se la hurtó Tezcatlipuca, y que la llevó a los nueve cielos y la convirtió en diosa del bien querer. Había otra diosa que llamaban Matlalcueye, atribuida a las hechiceras y adivinas, [y] con ésta casó Tláloc después que Tezcatlipuca le hurtó a Xochiquetzal, su mujer [...]. Estas diosas y dioses, para eternizar sus memorias, dejaron puestos sus nombres en sierras muy conocidas, llamadas de sus propios nombres. Y así, muchos cerros y sierras hoy en día se llaman de estos nombres (Muñoz de Camargo, 2000: 206).

Numerosos relatos narran la forma en que estos dioses-cerro interactúan, generando relaciones sociales y vínculos que determinan la construcción del paisaje: amoríos y engaños devienen en alianzas y guerras, nacimientos, muertes y modificaciones drásticas de la geografía. Julio Glockner registró un hermoso relato que ilustra perfectamente lo dicho hasta aquí. El relato proviene de Tlaxcala, lo contó un hombre llamado Lucio, un especialista ritual nacido a principios del siglo XX.

La Malinche era la mujer del Pico de Orizaba; él la fue a traer de más abajo, pero nunca estaban contentos. Siempre ella hacía amores con Gregorio Popocatepetl. Un día el Popocatepetl se dispuso a robar a La Malinche, entonces la cargó y se la llevó, pero ahí en ese llano donde ora está, La Malinche lo engañó. Le dice:

–¡Oye tú!, bájame porque ya me anda.

–¿Ya te anda de qué?

–Me anda de orinar. ¡Bájame aquí!

Se lo dijo en un lugar donde había una fuente, la fuente de Tlaxcala, porque ahí, abajo, está un túnel y está campana de oro. El caso es que se baja y que se sienta, porque no está parada, está sentada. Entonces le dice Gregorio:

–Ya párate, vámonos.

–No –dice–, ya no voy contigo. Aquí me gusta mucho y aquí me quedo. Tú ya tienes tu mujer. Entonces ahí se sentó porque ahí está Lorenzo Cuatlapanga, que es ese cerrito chaparrito que está junto a la Malinche, nada más que de un lado tiene una rajada y ahora es el marido de la Malinche. Ellos tuvieron dos hijas, Isabel e Inés, que son las totolitas que están por Huamantla. Las dos hijas están allá por Grajales, por Oriental, por allá están esos dos cerros. Una es más chaparrita y la otra es más delgada y alta [...]. Entonces el Popocatepetl que se va, ya se fue, se conformó con la Iztaccíhuatl (Glockner, 2012: 29-31).



69. Popocatépetl e Iztaccíhuatl.

El relato no sólo establece el género al que pertenece cada cerro, sino que les asigna roles, por ejemplo, el hombre se impone robando a la mujer. Las parejas de cerros también son capaces de tener descendencia y sus actos pueden modificar el espacio. En pleno siglo XVI encontramos narrativas semejantes en la zona occidental. La *Relación geográfica de Tiripetío*, consignada por Pedro Montes de Oca, contiene un pasaje en el que un cerro le hace amores a otro cercano:

Frontero deste cerro, está dicho que hay otro que se llama el de la Señora. En este andaba una mujer muy galana a su usanza. Y aunque del un cerro al otro hay casi dos leguas, este hombre visitaba cada día a esta señora y le significaba andar muy perdido por su amores, y ella, en público, claramente se defendía y se hacía muy de rogar. Pero, no embargante esto, la señora venía al cerro de los Chichimecas, a donde habitaba el galán, a pagar las visitas que él le hacía. Y siempre le requebraba él, y ella se defendía no queriendo conceder en sus ruegos; que pues no había de conceder a su importunidad, cosa bien excusada era ir a visitar la dama al galán. Y como estos naturales, o los naturales de aquel tiempo, por mejor decir, veían a estos andar siempre por los montes como huyendo y asombrados, pusieronle el cerro de los Chichimecas; porque así lo parecían estos, en fin, el cerro tiene este nombre, como dicho es. Volviendo a mi historia al otro cerro, por ser habitación y alcázar desta señora, le pusieron así (Acuña, 1987: 348).

Los principios que guían la categorización de género del paisaje, particularmente los cerros y elevaciones geológicas del Centro de México, han sido abordados por algunos estudiosos como Iwaniszewski, quien advierte que la forma es el elemento decisivo para su

clasificación: “Los cerros masculinos del Altiplano (Pico de Orizaba, Cuatlapanga, Pinal, Tenzo, Popocatepetl), tienen una forma cónica o trapezoidal (como la de un cono cortado a la mitad, [...]). Por otro lado los cerros femeninos (Sierra Negra, La Malinche, Iztaccihuatl, Nevado de Toluca) presentan [...] formas extendidas, alargadas y redondeadas” (Iwaniszewski, 2001: 120).

Sin embargo, en los contextos locales el sexo de un cerro puede verse modificado de una comunidad a otra, como en el caso del Cofre de Perote y el Pico de Orizaba. En ese sentido, el mismo autor resuelve diciéndonos que estas clasificaciones no son permanentes, dependen de la construcción social de género. Habría que reforzar esta premisa aclarando que la categorización no excluye que un objeto clasificado como hombre o mujer pueda tener una naturaleza o una esencia femenina o masculina, por ejemplo, el dios Tláloc en la época prehispánica o San Juan el esposo de Apaxinola en la Huasteca potosina, son vistos como hombres, pero pertenecen al ámbito de lo femenino: la tierra, lo frío, lo húmedo, el agua.

En el paisaje concebido por los pueblos de tradición mesoamericana no sólo los cerros y los volcanes son hombres o mujeres, todo es susceptible de entrar en una de las dos categorías que rigen el universo: lo femenino y lo masculino, los cuerpos de agua también. Ya vimos que el lago de Zirahuén es mujer, su forma y sus necesidades lo revelan: tiene vestido y cabellos largos, solamente ahoga a hombres y cumple perfectamente el rol de mujer que los zirahuenses han establecido. Nos comentó Guillermina Patricio: “Es mujer pues, y ella no quiere, pues, nada sucio. Y dicen que como es mujer el lago, que por eso, esta laguna, pues, que por eso arroja todo, pues, pa fuera”. Esta condición del lago impacta directamente en su conservación: es el lago más limpio de la región, o por lo menos el de las aguas más claras.

Pero el lago-mujer concebido como persona también mantiene relación con otros cuerpos de agua. Como vimos, en la zona abundan relatos en los que se narra cómo se comunica con Pátzcuaro y con otros ríos y lagos. En las narraciones incluso se dibujan relaciones humanas mucho más complejas, que pueden desencadenar una tragedia. Aquí comienza el problema de la categorización, pues en otros sitios cercanos se dice que Zirahuén es hombre y Pátzcuaro mujer, como en las islas Pacanda y Yunuén. En el relato de Marcos Salvador Flores Diego que vimos en un capítulo previo, Zirahuén es hombre y

Pátzcuaro es mujer, mantienen una relación amorosa: Zirahuén es novio de Pátzcuaro todos los días la visita hasta que descubre que su novia también platica con el lago Cuitzeo, concebido en este sitio también como hombre, entonces se enoja tanto que termina asesinandolo:

Y que él [Cuitzeo] vino y él [Zirahuén] no vinía, pues platicaba bien con ella. Luego él [Cuitzeo] no vino y él [Zirahuén] también vino y platicaba bien. Bueno, así. Pero ya último, pos él [Zirahuén], ahí se encontraron. Él estaba ahí de Zirahuén y aquel también ya vino y ahí estaban encontrados los dos. Y pos ya empezaron a pelear. Que ya empezaban a pelear con ellos y no pos Zirahuén lo mató a aquel de Cuitzeo. Y que ahí se quedó, ahí en ese que dicen ora, ahí le dicen Sambetro, así le dicen ahí. Y como que era mucha agua antes. Entonces ya que salió este Zirahuén, ya se salió al lago, porque abajo es que estaban peleando, abajo del agua. Y que ya salía él [Zirahuén]. Nomás salió él, y él [Cuitzeo] no salió. Y ya dijo ya:

–Pos ora sí no voy contigo porque lo matates aquél, ¿por qué lo matates? No ibas a matar. Pero así como lo matates, no, ya no voy.

Y que no fue. Y aquel siempre vinía a ver, pues, siempre. Pero ya no, ya no quiso platicar.

La gente de las islas de Pátzcuaro argumenta que su lago es mujer porque en él también se ahogan muchos hombres.



70. Zirahuén y Pátzcuaro.

En este tipo de categorización –tanto entre los volcanes y los cerros, como entre los cuerpos de agua, y en general en toda la paisajística– el rol de género que desempeña el recurso natural en la vida cotidiana es decisivo. En Zirahuén el lago se concibe como una entidad proveedora, proporciona, particularmente a los hombres pescadores, una serie de dones asociados al ámbito simbólico de lo femenino: los peces que son sustento de los zirahuenses. Está construido también como un espacio social femenino en el que las mujeres de la comunidad llevan a cabo múltiples actividades cotidianas: lavan la ropa, los trastes, se bañan. El rol de mujer de Zirahuén está vinculado con el papel de donadora, de proveedora, de entidad de la que emanan los alimentos: se trata, como en el caso de la Sirena huasteca, de un ser vivo, cuyo cuerpo extendido y transformado en la criatura pez es digerido por el hombre. Pareciera entonces que la sexualidad de los lagos en la zona lacustre activa una noción primigenia: los lagos categorizados por la comunidad más cercana a ellos los miran como mujer, porque el lago les da de comer y de beber, son madres que alimentan a sus hijos. Así lo dicen los relatos: María, el lago de Pátzcuaro proyectado como persona, en una de sus andanzas, insiste que los isleños son sus hijos y que sin ella morirán de hambre. Aquí el relato de Demetria Guzmán, recopilado en la isla Pacanda:

¿Que no ve que un tiempo había...? Que iban a venir, ¿cómo es que decían ese?, iba a venir una, que iba a venir una que iba sacar el agua, que iba, este, a hacer una carretera acá, para acá, en Ucas, para acá, y que aquí en Puácauro, para acá, y que iba a hacer una carretera como en Jarácuaro hizo ya. Y que María se fue allá, ya tiene tiempo, pues también, y María se fue allá en México, y que llegó allá en donde está el gobernador y que le dijo al mero eso, que le dijo:

–No lo vas a hacer, este, yo no quiero, lo vas a echar a perder al lago. Y yo tengo mis hijos.

Por eso decimos nosotros también: María no es también una gente malo, como decir una cosa pues malo, o así como le dicen, los padres, pues, o no: eso es un judas o eso es así, no yo creo que no, yo eso me imagino, porque, porque María, cómo se fue a defendernos a nosotros, que no lo iban a echar ese aquí, que no lo iban a sacar agua, que para qué, que porque este agua es de nosotros, porque ese, que le dijo María al ese gobernador:

–Mira, no lo vas a hacer eso, porque yo no voy a aceptar eso, sí, porque mis hijos dónde se va a mantener, yo tengo muchos hijos, yo tengo: Yunuén, Janitzio, todo, todo la ribera, todo, son mis hijos. Yo soy que estoy manteniendo a ellos. Y tú lo vas a sacar ese agua, entonces lo vas a secar todo, entonces, qué vas hacer, entonces toda la gente se va a morir o qué va a hacer. No, no vas a hacer eso.

Tanto en Zirahuén, como en el lago de Pátzcuaro, el cuerpo de agua más alejado será su par masculino, opuesto complementario necesario para su existencia, cuyo papel consistirá en proteger al lago femenino: el lago-hombre funciona como una especie de guardián, un protector celoso, encargado de mantener un orden cosmológico-social. Los materiales orales, los relatos míticos, tienen como telón de fondo una función social que mientras esté vigente, permitirá su creación y recreación: si abundan los relatos sobre los lagos-mujer es porque las comunidades humanas los conciben como algo fundamental, así interactúan con ellos y con el territorio que los circunda, se los apropian, se dejan cobijar por ellos y establecen sistemas de cohesión que los integran como una unidad, como un territorio.



71. Lago de Pátzcuaro (Granados, septiembre de 2015).

A partir de la elaboración mítica de estos complejos culturales podemos concluir que la categorización de femenino y masculino pone en juego una relación recíproca, en la que la interacción de los opuestos complementarios femenino y masculino tiene como meollo la generación de vida: cada elemento que compone el cosmos es indispensable para alimentar ese flujo de fuerzas que dinamiza el universo y posibilita la existencia.

Como colofón me gustaría agregar que en campo hemos detectado una preocupación constante: los isleños afirman que los lagos han dejado de comunicarse y las

consecuencias no se han hecho esperar. El lago de Pátzcuaro, en algunas de sus partes está pasando por un proceso de desecación. El gobierno priísta durante el sexenio presidencial de Carlos Salinas de Gortari construyó una carretera que comunica una de las islas, Jarácuaro, con tierra firme, este paso hecho con toneladas de tierra terminó por interrumpir la alimentación fluvial de la zona oeste del lago convirtiéndola en un gran llano. Cito a Marcos Salvador Diego:

Luego venía agua de Zirahuén, de allá donde lo taparon. Ahí ya lo taparon, a lo mejor ya saben que ahí estaba un puente donde taparon de donde salía agua, ahí stá. Y ahí salía. A lo mejor tenían un canal que llegaban aquí, hasta aquí en Pacanda.

La gente insiste que este era el sitio por donde Zirahuén y Pátzcuaro se encontraban, que es por esta razón que el lago de Pátzcuaro no sólo está inmóvil, sino que se está secando, su agua está sucia y los peces que traía Zirahuén consigo, ya no llegan más:

Si el intercambio de flujos ha sido interrumpido por agentes externos, ¿será que lo femenino y lo masculino, han dejado de interactuar creando un estado de inmovilidad que sólo podrá conducir a la inexistencia? Habrá entonces que escuchar con atención las voces que habitan los espacios y los configuran para salvarnos del estancamiento y comenzar nuevamente a dinamizar el universo.

6. Los caminos del dueño

Tratemos de cerrar este capítulo volviendo al punto del que partimos: en las narrativas orales de los pueblos de tradición mesoamericana figuran una serie de entidades asociadas a espacio-temporalidades específicas. La gente los denomina dueños y lo son de sitios, de fenómenos naturales, de animales y de plantas. En las comunidades reciben nombres distintos, en algunos casos íntimamente asociados al Diablo, como Napateko, Sombrerón, Cizín, Chango, Catrín, Charro, el Malo, el Enemigo, el Amigo. En otros sitios conservan nombres que aluden a su función de protector: Yum Balam, Apixketsi, Iteko, Alux, Xtabay, Sirena. El dueño es una entidad que desempeña funciones de protección y cuidado, de proveeduría y de establecimiento del orden.

Este mundo, en efecto, está dividido en dos tipos de territorios: en uno viven los hombres; allí están sus casas, sus plantas, sus animales domésticos [...]. El otro pertenece a los *dueños*: al Señor de la Tierra, que es quien gobierna y cuida los animales silvestres; o a los dueños de los cerros, o a los dueños de los manantiales, lugares peligrosos por el poder de los dioses que permanentemente los habitaban y en que los hombres deben actuar con especial cuidado (López Austin, 2006: 175).

La forma con la que se presenta un dueño se asocia directamente a la función que desempeña. Así, en su papel de cuidador de los animales del monte –venados, jabalíes, tepezcuintles, peces–, el dueño toma alguna de las características de los animales que está protegiendo. Por ejemplo, entre los mayas de Nuevo Durango, Quintana Roo, el dueño de los venados es descrito tal como lo hizo Isidro Poot Dzul, en junio de 2012.

Tienes que pedir permiso, permiso, permiso, porque dicen que hasta el venado tiene su, su, su patrón, su jefe. El que lo ha visto también lo cuenta, dice que es un tremendo venado, no muy grande, así chiquitito, así, que en medio de su cabeza, así de sus cuernos, había un panal allá. En maya le decíamos Ek', entonces ese venadito así chiquitito, no es grande, le dicen Ek'ipol porque traía ese panal en su cuerno. Dicen que te llegan a picar esa porquería que tiene, no vas a vivir, que tiene su, su mal viento. Tiene su mal viento, ajá.¹⁷

Cuando el dueño funge como protector de ciertos espacios –cerros, cuevas, barrancos, cuerpos de agua, bosques y selvas– tiene formas distintas. Algunos lo describen como un fenómeno meteorológico: un viento fuerte, un remolino, un nubarrón u olas muy grandes; en estos casos el dueño muestra su lado más terrible para acentuar su supremacía frente al hombre. Como en este relato recopilado en Oaxaca en 2006, de boca de Josué Rubén López Luna.

Estábamos así, estábamos nosotros alrededor, a una orilla de la laguna. Entons, Abdiel le preguntó, le dijo:

–Oye, tío, ¿que es cierto que por aquí se parece El Catrín, que no sé qué?

¹⁷ Entre los mayas peninsulares del siglo XVI, según narró Diego de Landa en su *Relación de las cosas de Yucatán*, existían varios señores de los venados. Los cazadores festejaban el día 7 del mes Zip: “Y su principal sucedido era una danza en que cada participante llevaba un cráneo de venado pintado de azul sacro y una flecha. Se hacían ofrendas de sangre de las orejas y una lengua y otras más, y todos acababan borrachos perdidos [...]. Landa da a estos dioses los nombres de Acanum, Zuhuy Zip, Tabai y otros”¹⁷ (Thompson: 372). Este ancestral dueño de los venados descrito en las fuentes etnográficas de la misma manera (Villa Rojas, Tozzer, Thompson, Landa) que don Isidro –como un venadito en cuyos cuernos se encuentra un panal de avispas– es su protector, él se encarga de mantenerlos fuera del alcance de los cazadores. A veces los vuelve invisibles, o los hace pasar por otras criaturas. Es él quien echa una especie de vaho en los ojos de los hombres para que en la batida se disparen unos a otros cuando los hace ver como venados.

Y le dijo:

–Sí.

Y en eso estábamos nosotros nadando, y cuando preguntó eso, empezó así como un aire pero fuerte, fuerte. Y en eso el aire, así empezó a venir y se hizo remolinito, en medio, de repente... bueno, no, a la orilla. Entons empezó a caminar el, el, el remolino. Entons mi tío empezó a decir:

–Oye, no, no, no, espérate, regrésate, que no sé qué.

Y ¡pum!, se quedó en el centro, o sea, ya no avanzó, se quedó ahí.

–Y no, que ven, que queremos platicar contigo.

Mi tío así, y todos: ¡qué onda!¹⁸

Y ya, fueron diez, quince segundos que estuvo así, y después empezó a alzar otra vez, y ¡pum!, como que se metió en unos árboles, o sea, había como una pared y unos árboles, y ¡pum! Y ya no siguió. Pero si hubiera sido el viento viento...¹⁹ Así, hubieras visto las plantas cómo seguían moviéndose, pero ahí quedó el viento, el remolino (Granados, 2009: 153).

Sus apariciones suceden en temporalidades específicas como la noche, el medio día, una fecha calendárica particular, etc. En todas sus formas dota al paisaje de un halo numinoso y lo convierte en un territorio estrictamente regulado donde las existencias del hombre, de los animales y de todos los seres diurnos y nocturnos tienen su propio espacio y tiempo. Estas entidades habitan las selvas y los pueblos. Cuidan las sementeras y los recursos del monte, son guardianes de los sitios y también impartidores de justicia: se encargan de sancionar a los hombres y a las mujeres transgresores de espacio-temporalidades reguladas.

Para penetrar en el dominio de los *dueños*, los cazadores, los pescadores y los leñadores están obligados a pasar periodos de preparación (“dietas” o indulgencias”, en los que tiene mucha importancia la abstención sexual). Ya en el monte, la recolección de miel, la caza, la pesca, el corte de la leña deben protegerse con rituales. Hay el peligro, en territorios ajenos, de caer en sitios en los que las fuerzas están muy concentradas, “los encantos”. El accidente se produce con frecuencia por la involuntaria violación de las prohibiciones, ya por herir una de las bestias que son propiedad exclusiva del dueño, ya por la destrucción de sus plantas [...]. (López Austin, 2006: 175).

Así le pasó a don Eustaquio en la comunidad de Nuevo Durango, Quintana Roo, en este relato de Santiago Poot Dzul:

Aquí ya le pasó a don Eustaquio, ya lo, no sé si se los platicó. En aquel tiempo en temporada de elote ya verde, no sé si conoce ese animalito que le llaman el mapache, ajá, el mapache comía mucho de su elote y se fastidiaba de ver que, de que lastimaban sus elotes, y iba a verlos. Estaba ahí hasta la una de la mañana, dos de la mañana, ahí anda dentro de la

¹⁸ ¡qué onda!: ‘¡qué pasa!’.

¹⁹ viento viento: ‘viento natural, no sobrenatural’.

milpa. Híjole pus que ve que le, porque él, antes de que te lastime te avisa, te chifla tres o cuatro veces, no le obedecistes, ni modo. Y que le chiflaron, la primera vez le chiflaron y no hizo caso:

–Ah, no pasa nada.

Y que empezaron a rodearlo, le chiflaron las cuatro esquinas. No obedeció.

Híjole, y empezó a andar. Y que le dice:

–¿Qué más me puedes hacer, si tú eres el dueño de mi milpa? ¿Por qué no cuidas mi milpa si no te gusta que yo esté haciendo ruido?

Y no tendría ni quince minutos que dijo eso y escucha que se revienta la veintidós. Se reventó, le dio en la pierna, pero feo, es como que te pegan el hielo. Híjole, y de repente empezó a sentir que se le está entumiendo y alzó su pantalón y está toda morada, y dice patitas pa qué te quiero pus vamos. Híjole cuando vino a llegar a su casa ya se estaba muriendo de fiebre. Híjole, lo tuvieron que llevar con el hmen, el hmen, el yerbatero, si no dolor de cabeza, sentía que se le torcía la garganta, que lo birlaban por otro lado. Y sí eso sí, si toca la suerte que lo veas, no es una tremenda cosa, es una cosita así, como un bebé de un año, y su caballito una cosita así, pero pequeñito.

En su carácter de negociador puede aparecerse con forma humana. El dueño como detentador de las riquezas puede otorgar dones mediante la realización de pactos expresos, que involucran intercambios o transacciones.²⁰ Volviendo al territorio que nos ocupa, en la zona lacustre, particularmente en las islas, se dice que hay muchos encantos, cada encanto corresponde a un paraje en el que pueden verse o escucharse entidades con formas particulares: toros, charros, campanas, música, muchachas que otorgan tesoros y riquezas a cambio de las vidas de los seres queridos o del alma del pactario. Aquí este relato de Ahuiran, en Michoacán:

Un señor una vez andaba cuidando sus animales y vio una mujer con collares, anillos, faldilla negra, fajita, una blusa y su rebozo; y que ella le dijo que por qué andaba sufriendo tanto, que se fuera con ella y ella le iba a dar todo lo que necesitara; él, por interés la siguió y después de un rato de caminar se acordó de su Cristo que traía y entonces se dio cuenta que estaba en mal país, y dijo una oración. Luego vio a un señor que tenía tinas grandes de dinero y él le dijo que no quería nada, entonces dijo otra oración y de pronto ya estaba en otra cueva; ella es la Uaricha (Acevedo Barba *et al*, 1982: 82).

Podemos rastrear el origen de los dueños en las fuentes prehispánicas y coloniales, en las que, como hemos venido advirtiendo, el cosmos era considerado como un ente animado. La construcción simbólica del dueño ha pasado por distintos procesos. La colonización de los pueblos mesoamericanos y la imposición del catolicismo jugaron un

²⁰ También puede otorgar bienes a través de ciertos objetos –entre los mayas se conocen como “secretos”–, que pueden ser piedras, gusanos o colmillos ocultos en los cuerpos de los venados, que permiten al cazador acceder a sus presas todos los días, durante un tiempo determinado.

papel fundamental: sobre el limo religioso prehispánico, el catolicismo vino a modelar al dueño. A las construcciones numinosas mesoamericanas se les asignó la valencia de lo malo: “Si no es de Dios, es del Diablo”. De ahí su carácter ambivalente: se le teme y se le respeta, se le mira con desconfianza o se le identifica con lo malo, pero que no deja de ocupar un lugar en el territorio, de pertenecer al ámbito de lo sagrado y de cumplir con una función que se le había asignado con anterioridad a la llegada de los españoles.

Cuando los dueños aparecen como personas, generalmente lo hacen como hombres o mujeres blancos o mestizos, vestidos dependiendo de la moda en turno, como charros, catrines, hombres trajeados, como empresarios en automóviles del año, o en helicópteros.²¹ En este largo proceso, muchas comunidades incluso llegan a caracterizar al dueño como santo. San Miguel y san Juan, por ejemplo, son evocados en muy distintos pueblos en ámbitos rituales de petición de lluvia. Podríamos suponer que el aspecto del dueño se asemeja al de Jesucristo y los santos occidentales, aunque no solamente.

Durante la fase inicial de la misión evangelizadora de los españoles, todos los dioses indígenas fueron calificados como diablos. Como ejemplo sobresaliente de la victoria de lo bueno sobre lo malo, los misioneros no cesaron de reiterar la lucha de los ángeles, encabezados por el arcángel Miguel con su espada flameante, contra el diablo y las fuerzas del mal. La imagen de la espada flameante fue asociada con los dioses autóctonos [...]. Esta política misionera terminó a mediados del siglo XVI, y desde entonces dichos dioses han ido recuperando gradualmente sus elementos, si bien queda su cara europea (Köhler, 2007: 146 y 147).

En la apariencia del dueño también están involucrados elementos sociales y económicos. Los dueños, como vimos, son detentadores de la riqueza: la almacenan. Según la moral cristiana, la acumulación de bienes está identificada con un pecado capital, la avaricia, de tal manera que sólo aquellas personas que tienen una conducta incorrecta pueden ser acumuladores. En la economía virreinal sólo los españoles y mestizos tenían riquezas; así, las deidades indígenas que desde la óptica cristiana constituían el mal, eran perfectamente equiparables al terrateniente y hacendado español, ahora visto como un blanco vestido como charro, o bien como un acaparador de pescado que llega en su vehículo a negociar con los pescadores del lago.

²¹ Véanse Granados 2009: 130-136 y Köhler 2007: 139-152.

El dueño es semejante a los tlaloques: él también es un administrador de la riqueza. Si tomamos nuevamente la reflexión que hicimos respecto de que Tláloc y Chalchiuhtlicue son una síntesis de elementos figurativos en el que coinciden un evento natural y un espacio geográfico, quizás podamos desentrañar el significado del dueño. En los relatos se nos dice que el dueño habita en sitios vinculados al inframundo: cerros, cuevas, barrancas, cuerpos de agua. Con estos antecedentes podríamos suponer que los dueños no habitan, sino que son una de las proyecciones del paisaje. La hipótesis se refuerza en algunos materiales orales como cuando doña Ángela, en la Huasteca respondió a la pregunta de si el agua era mujer u hombre: “Mujer, es Serena, es mujer”. O bien de una manera mucho más clara en esta otra respuesta de Demetria Guzmán, en la isla Pacanda, que devino de una pregunta similar:²²

ITZI: ¿Este lago es mujer u hombre?

DEMETRIA: Este, el lago este, este es mujer, porque María es mujer. María es que está... tienen la lago: María es que manda este todo.

El dueño es una proyección, una síntesis de elementos culturales, rasgos de un paisaje y nociones de cosmovisión, una figura aglutinante de un elemento natural que se desdobra como fenómeno meteorológico, objeto, animal o humano, como en el caso de la jícara y la sirena de Zirahuén. Quizás una de las formas más acabadas del paisaje sea como persona, pues entonces adquiere una característica particular: se comunica en el código del hombre, habla. Aparece con su forma humana cuando quiere establecer relaciones directas. Puede seducir, pactar o donar, para abrir un canal de comunicación humano: “Actúa como un ‘otro’ semejante con quien se puede negociar” (Granados, 2013: 320), tal como acontece en este relato al suegro de Salud Padilla:

Ese camino se llama el Cerrito Colorado, entons en el Cerrito Colorado, al pasar a su campo que se llamaba el Parán y iba para allá, entons, dice que le salió a medio camino y que luego luego se le atravesó en el camino. Después de que estaba en la piedra sentada, salió y se atravesó y le jaló la rienda al caballo. Y que le dice:

–¿A dónde vas?

Y dice:

–Voy para acá a ver los animales.

Dice:

²² La pregunta fue hecha por Itzi Deni Palomares durante una estancia en septiembre de 2015.

–Yo te invito que nos váyamos a bañar, dice, y que me acompañes para irnos a bañar. No, pus él dijo: “Cómo la iba yo a acompañar, dijo, si era pura sirena.”

Pus si, ya luego yo le dije:

–Espérame, ahorita que venga de mi mandado, me esperas y te acompaño a bañarnos. Entonces ya de regreso llegó, ya venía otra vez a donde volvió a llegar:

–A ver.

Y él le cambió camino, se fue por el lado de arriba. Al lado de arriba hay una cruz, y a esa cruz le hacen su fiesta porque son cuelgueros,²³ y quitan la cuelga y cada mes... el día primero de mayo le ponen su cuelga. Y ya dice:

–No, dice, pus ya llegando yo ahí, dice, que se me atraviesa otra vez. Que la veo de lejos. No, dice, yo que me le pego al caballo, le doy un chicotazo, dice, que me regreso y que me voy para atrás. No voy a atravesar pa ver si así no me seguía. Y sí, dice.

Que llegó a la casa, pues, y dijo:

–No, dice, vieras, y sí la vi, dijo, y sí es sirena, dice, porque ella era una muchacha tan bonita, dice, con su cabello más abajo de la espalda, pero un cabello largote muy bonito (núm. 24).



72. *El lago y el pueblo de Zirahuén (Granados, mayo de 2015).*

Siguiendo la misma lógica que se aplica a la categorización del paisaje, el dueño entonces tiene una pareja, su opuesto complementario con el que vive y crea sinergias que posibilitan la existencia. Un claro ejemplo son Serena y San Juan entre los nahuas de la Huasteca, Cizín y Xtabay entre los lacandones, Gregorio y la mujer Blanca, Iztaccíhuatl, en la cuenca de México, la Uarikua y el Chango entre los purépecha, etcétera. Estamos

²³ *cuelgueros*: personas encargadas de ponerle a las cruces los listones con los que las adornan para la fiesta de la Santa Cruz, el primero de mayo.

entonces ante el mismo fenómeno explorado en el apartado anterior, sólo que aquí el paisaje puede apreciarse como humano. A los dueños también se les reconoce como reyes, gigantes, enanos. En el caso de la zona lacustre, se trata de reyes atrapados en rocas y cuerpos de agua, como es el caso de María en Pátzcuaro o la misma María Helena en Zirahuén.

Esta forma de pensamiento manifiesta en varios complejos culturales nos permite apreciar el mundo de una manera distinta, un solo fenómeno puede tener muchas formas: Xtabay, por ejemplo es la serpiente Chayicán y la ceiba al mismo tiempo; la Serena es el agua y, de alguna manera, las criaturas que emanan de las partes de su cuerpo (las axilas y el pubis) y que por ende tienen esos olores a marisco; María es el lago de Pátzcuaro y una peña; Chalchiuhtlicue es cerro y agua; Chicomexóchtli es el maíz; nuestra Sirena de Zirahuén es el lago y la jícara. Esta forma de ordenar el mundo no concibe a los símbolos como metáforas donde una cosa sustituye a otra, donde el significante representa una cosa mediante otra cosa, más bien se trata de símbolos metonímicos donde el todo puede tener muchas particiones. Las partes se crean para atender funciones específicas asignadas por la sociedad. Esa parte, sin embargo, conserva de forma integral los rasgos del todo. Dentro de esta lógica de la partición, el complejo lago-mujer tiene una sexualidad desbordada que se relaciona, como en el caso de las diosas terrestres-acuáticas, a su fertilidad: Zirahuén necesita regenerarse porque es el sostén alimenticio y económico de los pueblos vecinos. De ahí su apetito insaciable y sus proyecciones como una hermosa mujer y como jícara votiva, de ahí sus exigencias anuales y su carácter voluntarioso, de ahí su poder de seducción para despertar el deseo y traer consigo la muerte:

–Sí, pues, de veras, sí. A mí me llama la muchacha, está bien bonita. Y allá la hallo, allá por el cerrito. Allí a los pies de donde está el cerrito este, allí la hallo abajo, porque cuando voy seguro la veo: tará lavando, estará bañándose. Voy ahí, me llama. Yo nunca he ido.

Y sí se lo llevó la muchacha. Sí se ahogó. Se ahogaron tres, él y otros dos hermanos, pescando (núm. 41).

Oía como unas campanas que sonaban bien finitas:
"Bueno, ya será la misa."
No, pero se oían adentro de la laguna.

Martha Padilla Saucedo

VI. Fiestas de agua

I. El tiempo son dioses

Desde tiempos inmemoriales el hombre busca controlar o incidir en los procesos cosmológicos. A lo largo de los siglos ha generado una serie de prácticas culturales que, mediante la asimilación de los ciclos más evidentes (vida y muerte, día y noche, secas y lluvias), le han permitido prever, encausar y aprovechar su entorno. La observación de los astros, tomando como referente al sol, devino en la construcción de un concepto que da coherencia y sentido al actuar del hombre: el tiempo. Funciona como un marcador invisible de la tierra, del paisaje y de todas las criaturas: el tiempo rige la existencia. Concebido en la antigüedad como un solo dios o como muchos dioses, el tiempo en Mesoamérica terminaba por asirse a todo y meterse en todos. Así lo indica el pasaje del Chilam Balam de Chumayel que trata sobre cómo nace el mes, el *uinal*:

Sucedió que nació el mes ahí donde no había despertado la tierra antiguamente. Y empezó a caminar por sí mismo. Y dijo su abuela materna, y dijo su tía, y dijo su abuela paterna, y dijo su cuñada: “¿No nos fue dicho que veríamos al hombre en el camino?” Decían mientras caminaban. Pero no había hombre antiguamente. Llegaron al Oriente y empezaron a decir: “¿Ha pasado alguien por aquí? He allí las huellas de sus pies.” “Mide tu pie” dijo la señora tierra. Y fue y midió su pie allí donde está el señor Dios, el Verbo Divino. Éste fue el origen de que se dijera: Cuenta toda la tierra a pie, doce pies. Y se explica que haya nacido porque sucedió que Ox-lahun Oc emparejó su pie. Partieron del Oriente. Y se dijo el nombre del día ahí donde no lo había antiguamente. Y caminó su abuela materna, y su tía y su abuela paterna y su cuñada. Así nació el mes y nació el nombre del día, y nacieron el cielo y la tierra, la escalera del agua, la tierra, las piedras y los árboles, nacieron el mar y la tierra (Sodi, 1970: 28).

En la tradición mesoamericana el tiempo son dioses, sus pasos, “las huellas de sus pies” dan orden a todos los constructos del hombre. Arquitectura, agricultura, indumentaria, formas de comercio, vida cotidiana y vida ritual se basan en ciclos temporales bien definidos: calendarios.

En este capítulo centraremos nuestra atención en dos ciclos festivos desarrollados durante el calendario solar de 365 días, en dos momentos históricos distintos. El primero es el relativo a las fiestas prehispánicas del Centro de México (de las que tenemos mucha más información que de las fiestas celebradas en la zona occidental), y el segundo es sobre el sitio de estudio: el conjunto de fiestas religiosas que se celebran durante el ciclo anual en el pueblo de Zirahuén. A la manera de Johanna Broda, pretendo comparar la información

consignada en las fuentes virreinales y la información obtenida en campo para tratar de establecer rutas de análisis que puedan darnos luz sobre el significado y sentido del lago y el agua en el ciclo festivo actual.

Mis investigaciones acerca del significado de las fiestas del calendario mexicana me han llevado a proponer que existía una correspondencia entre el año trópico, los ciclos naturales y los ritos mexicas. Las crónicas del siglo XVI dan abundante testimonio al respecto. Otro elemento necesario para llevar a cabo el análisis son ciertos conocimientos básicos del clima, de la ecología y de los ciclos agrícolas en el altiplano central. A este respecto, la comparación con datos etnográficos modernos es de gran utilidad. Es de suponer que los factores climáticos y ecológicos han mantenido una constancia, a grandes rasgos, desde el siglo XVI, lo cual nos permite hacer tales comparaciones. Hay que concluir que si existía la relación (y la función del culto consistía en reforzarla), entonces debe haber existido algún método, aún desconocido, para mantener el calendario en concordancia con el año solar (Broda y Good, 2004: 39).

II. Calendárica mesoamericana

El tiempo en el mundo prehispánico estaba pensado como una serie de seres numinosos que emanaban de los cuatro árboles cósmicos colocados en cada rumbo del universo y cruzaban irremediamente el mundo de los hombres, trayendo consigo una carga, un destino. Tenían un orden levógiro de emanación: Oriente, Norte, Occidente y Sur:

Los dioses-tiempo penetran, invaden y modifican. Gastan y se desgastan, por lo cual los nuevos van supliendo a los que cumplieron su misión. Algunos dejan residuos en las criaturas; todos marcan su huella. Su marcha sigue un orden estricto, el calendario. Los dioses-tiempo forman una fila que establece la secuencia. Cuando han regresado a su punto de partida vuelven a colocarse para esperar de nuevo su turno (López Austin y Millones, 2008: 80).

Los pueblos mesoamericanos tenían distintos calendarios, uno de 365 días, que estaba dividido en 18 periodos de 20 días, más cinco días aciagos; otro de 260 días, que poseía veinte periodos de trece días; y otros más. Durante cada periodo se desarrollaba un ciclo festivo destinado a una deidad o una serie de deidades plenamente vinculadas a la temporada de lluvias o secas y al ciclo agrícola. Los ciclos calendáricos mesoamericanos expresan de forma sintética una concepción elaborada del tiempo en la que se da un traslape del movimiento de los astros, los fenómenos meteorológicos, las actividades de producción y la religión: “Se ha definido al calendario como un sistema de división del

tiempo en días, semanas y meses a lo largo del año y es utilizado como un medio que nos permite regir las actividades laborales y festivas, así como programarlas en un orden cronológico sobre esta base” (Villaseñor, 2008: 8).

Esta forma de pensamiento derivó en un conjunto de rituales colectivos de carácter religioso celebrados en fechas y lugares pautados de forma cíclica: las fiestas. La trascendencia del ciclo festivo en el mundo mesoamericano se verifica en la realización de eventos que para sus ejecutantes son presentaciones del cosmos, réplicas que llegan a producir efectos reales; como por ejemplo la fiesta prehispánica celebrada durante la veintena *tóxcatl* en la que un joven era convertido en Tezcatlipoca y se le trataba de esta manera durante un año, al término del cual era ejecutado para fortalecer al dios, e inmediatamente se elegía a un nuevo muchacho para que ocupara su lugar. Las fiestas son entonces un performance ritual colectivo.



73. *Joven Tezcatlipoca (Códice Florentino, lib. 2, fol. 30 r).*

El abordaje de Bonfiglioli puede darnos luz para entender la forma en la que se conciben las fiestas:

La naturaleza de lo que se ve, más que depender de características extra-mentales es el producto de una posición sistémica, del punto de vista subjetivo. De asumir este planteamiento tendremos que aceptar que en lugar de pensar que una misma realidad es el

objeto de múltiples representaciones culturales, como siempre lo hemos hecho, será más apropiado decir que cierto tipo de prácticas apelan a un tipo de realidades, presentaciones, naturalezas diferentes de aquellas que nosotros vemos (Bonfiglioli, 2010: 465-466) .

Según la *Relación de Michoacán*, la forma de medir el tiempo de los tarascos, cuestión que nos atañe porque se trata de nuestra zona de estudio, no se valía de almanaques,¹ ideogramas plasmados en libros de pinturas o códices para consignar fechas, es decir, no tenían un registro calendárico como los mexicas, los mayas o los mixteco-zapotecos:

Acostumbran los mexicanos contar sus meses e días por unas figuras que tenían pintadas en unos papeles, una caña y agua y una mona y una navaja. Así hay veinte figuras, un perro y un venado, etcétera. Y contando por allí los días, tomaban sus agüeros para pelear y para ver el nacimiento de cada uno. Y esta cuenta parece que la tenía este señor Hiuacha y no los chichimecas y por eso dice que contarán el día de la caña y del agua, etcétera. Oyendo lo que habló Hiuacha, Tangáxoan no se pudo contener y dijo: “¿quién te dijo que cuentes los días? Nosotros no peleamos contando de esa manera los días, mas traemos leña para los cúes y el sacerdote llamado curí y el sacrificador, toman olores para la oración de los dioses. Dos noches estamos en nuestra vela para mirar cómo va la gente y para despedillos, y con esto peleamos” (Alcalá, 2000: 509).

Sin embargo, por la misma fuente histórica sabemos que, al igual que otros pueblos mesoamericanos, los tarascos tenían una serie de fiestas rituales asociadas a la caza y a la agricultura, tales como la de Anziñasquaro ó Anzinasquaro, Caheracosquaro, Caheribapasquaro, Corindaro, Cuingo, Charapuzapi, Ecuatacónsquaro, Hicuaudio, Hubisperacuaro ó Hunisperacuaro, Mazcoto, Pevansquaro, Purecoragua, Purecotaguaro o Purecotacuaro, Sicuíndiro, Tzitacarensquaro y Vapensquaro:

Cinco días antes desta fiesta, se llegaban los sacerdotes de los pueblos susodichos, con sus dioses, y venían a la fiesta y entraban en las casas de los papas los bailadores llamados çesquárecha y otros dos sacerdotes llamados hauripicípecha, y ayunaban hasta el día de la fiesta. Y la víspera de la fiesta señalaban en los pechos, los sacerdotes, dos esclavos o delinquentes que habían de sacrificar el día de la fiesta (Alcalá, 2000: 331).

¹ En estrecha relación con éste, está el almanaque que se concibe como un cuadro, registro o catálogo impreso, que comprende dichas divisiones y puede contener indicaciones adicionales como las relativas a fenómenos astronómicos, meteorológicos, o festividades civiles o religiosas, entre otras más (Villaseñor, 2007: 8).

Los ciclos calendáricos estaban íntimamente vinculados con las distintas actividades rituales, las fiestas tomaban el nombre de los meses o veintenas en los que se sucedían. Así pues, entre los mexicas existía un intrincado ciclo festivo ritual organizado en función de sus componentes sociales, por un lado, las fiestas destinadas a las deidades tribales de los chichimecas cazadores-recolectores y, por otro lado, las fiestas de las deidades de la lluvia, la tierra y la fertilidad de la población agrícola de la cuenca de México. Estas últimas tenían una cohesión interna que activaba la participación de todos los miembros del pueblo en distintos niveles cúlticos: el estatal, controlado por los grupos hegemónicos (gobernantes y sacerdotes); el de los calpulli y, por último, el doméstico. A pesar de que el desarrollo de la fiesta se llevaba a cabo en distintos espacios que dependían de estos niveles, mantenía dos lugares fijos en el que los distintos niveles de culto coincidían: el lago y el cerro. Como hemos venido diciendo, algunas deidades mesoamericanas eran paisajes determinados, mismos que aludían a un complejo cultural de larga tradición: el origen y abastecimiento del agua y el alimento de los hombres, el Tlalocan. Estos dos espacios eran concebidos entonces como dioses y a ellos se destinaban a lo largo del ciclo ritual sacrificios de niños para propiciar y moderar la venida de las aguas. Este fragmento del himno a Tláloc, traducido por Patrick Johansson, sirve para ilustrarlo:

¡Ahuia! Del Tlalocan,
de la casa preciosa del agua
sale se ve Acatonal.
¡Ahuia! Ve a todas partes, sal.
Ve a instalarte en Poyauhtlan.
Con la sonaja de la neblina,
el agua es traída de Tlalocan (Johansson, 1993: 115).

Así pues, las fiestas en Mesoamérica, al igual que en otros sitios, están íntimamente relacionadas con el calendario agrícola, dividido en dos fases que dan sentido a los rituales celebrados: la temporada de secas (de fines de octubre a mediados de mayo) y la temporada de lluvias (de fines de mayo a mediados de octubre), porque la producción agrícola de los pueblos se basa en este ciclo y otorga un espacio para cada tipo de cultivo, y muy particularmente para el maíz. Se trataba de prácticas religiosas fuertemente ideologizadas, en las que el gobierno tenía una participación activa.

En el calendario festivo de 18 meses, cada mes tomaba el nombre de la fiesta principal. Aquí la correlación de los fiestas con los meses del calendario gregoriano, según Broda (Broda, 2004: 40):

I	Atlcahualo	3 de marzo
II	Tlacaxipehualiztli	23 de marzo
III	Tozoztontli	12 de abril
IV	Huey tozoztli	2 de mayo
V	Toxcatl	22 de mayo
VI	Etzalcualiztli	11 de junio
VII	Tecuihuitontli	1 de julio
VIII	Huey tecuilhuitl	21 de julio
IX	Tlaxochimaco-Miccailhuitontli	10 de agosto
X	Xocotlhuetzi-Huey miccailhuitl	30 de agosto
XI	Ochpaniztli	19 de septiembre
XII	Teotleco	9 de octubre
XIII	Tepeilhuitl	29 de octubre
XIV	Quecholli	18 de noviembre
XV	Panquetzaliztli	8 de diciembre
XVI	Atemoztli	28 de diciembre
XVII	Tititl	17 de enero
XVIII	Izcalli	6 de febrero
	Nemontemi	

Para los fines de este trabajo trataremos únicamente aquellas fiestas relativas al ciclo agrícola, es decir, a los dioses de la lluvia y del maíz y dejaremos fuera aquellas destinadas a la caza, pues nos interesa particularmente verificar el culto al agua. La siembra tenía lugar de abril a junio, y la cosecha entre fines de octubre a diciembre. Según la misma Johanna Broda, podemos distinguir tres grupos de fiestas:

- 1) El ciclo de la estación seca, que consistía principalmente en los sacrificios de niños que se hacían en los cerros de la cuenca. En este periodo caía la fiesta del inicio del año mexica,

I Atlcahualo. 2) La fiesta de la siembra en IV Huey tozoztli marcaba la transición entre la estación seca y de lluvias; era seguida de 40 días más tarde por la fiesta del maíz tierno y de la celebración de las aguas pluviales en VI Etzalcualiztli, y por la fiesta del agua salada del mar en VII Tecuilhuitontli. Etzalcualiztli y Tecuilhuitontli caían en plena estación de lluvias. La maduración del elote y sus primicias se celebraban simbólicamente en XI Ochpaniztli, fiesta que aún pertenecía al ciclo de la estación de lluvias. 3) La cosecha y el inicio de la estación seca eran celebrados mediante el culto a los cerros en conmemoración de los muertos y se daba inicio, nuevamente, a los sacrificios de niños en petición de lluvias (Broda, 2004: 40).

Atlcahualo

El mes con el que iniciaba el calendario mesoamericano de 365 días no es uniforme en las fuentes coloniales. Algunas como la *Historia General* establecen como el primer mes *Atlcahualo*, y comenzaba, según Sahagún, el 2 de febrero:

Según relación de algunos, los niños que mataban juntábanlos en el primer mes, comprándolos a sus madres, e íbanlos matando en todas fiestas siguientes hasta que las aguas comenzaban de veras; y así mataban algunos en el primer mes, llamado *Quauitleua* (*Atlcaualo*); y otros en el segundo, llamado *Tlacaxipeualiztli*; y otros en el tercero, llamado *Tozoztonli*; y otros en el cuarto, llamado *Huey tozoztli*, de manera que hasta que comenzaban las aguas abundantemente, en todas las fiestas crucificaban niños (Sahagún, Lib. II, Cap. IV).

El nombre de Atlcahualo significa “se detiene el agua” (Broda, 2004:45). También se le denominaba Quauitleoa. Esta fiesta se celebraba entre los mexicas durante la época de secas, de ahí su denominación, y tenía como objetivo la propiciación de la lluvia; estaba destinada a los tlaloques y era dirigida por sus sacerdotes. Se desarrollaba en cerros y en algunas partes de la laguna: Quauhtépetl, Ioaltécatl, Tepetzinco, Poyauhtla, , Cócotl, Yiauhqueme y Pantitlán (la laguna). Durante la fiesta sacrificaban en estos sitios niños pequeños, “de teta”, de preferencia que tuvieran dos remolinos en la cabeza.

Uno de los actos rituales de la fiesta consistía en enterrar unas astas con banderas de papel blanco decoradas con *ulli* derretido, llamados *amateteuitl*, en las casas, los templos de los barrios, el *tepochcalli*, los santuarios de los cerros y la laguna de Pantitlán. Las tiras de papel simbolizaban el crecimiento de los árboles, según fray Diego Durán:

El segundo nombre que tenía era Quahuitlehua que quiere decir empezar á caminar los árboles ó empezar los árboles a levantarse y era propiamente decir que ya los árboles que

habían estado caídos y tristes el invierno con los hielos entonces empezaba á levantarse y á retoñecer y á dar flores y hojas como en realidad de verdad entonces reverdecen y se inchen de flores y frescura (Durán, 1995: 246).

La gente guiada por los sacerdotes de los tloaques, iba a los cerros y a la laguna en procesión, ahí depositaban las astas con sus banderas y llevaban a cabo los sacrificios de los niños; estos eran considerados también ofrendas y en equiparación a las banderas de papel se les denominaba *tlacateteuitl*. Eran adornados con ricos atavíos de piedras preciosas y mantas, les ponían unas alas de papel y les pintaban la cara también con *ulli*, los llevaban en hombros sobre unas literas decoradas con plumas y flores. Se les hacía llorar durante su traslado. “Cuando llevaban a los niños a matar si lloraban y echaban muchas lágrimas, alegrábanse los que los llevaban, porque tomaban pronóstico de que habían de tener muchas aguas ese año” (Sahagún, Lib. II, Cap. I). Poco después les sacaban el corazón en los templos de los montes y en el remolino de la laguna de Pantitlán. A decir de Johanna Broda:

Los niños recibían los mismos nombres de los cerros donde morían, es decir, representaban vivos a estos cerros. Los sacrificios de niños, seguían pues el mismo plan que los demás sacrificios humanos: las víctimas eran la personificación viva de los dioses; en este caso, se tomaban niños para representar a los «dioses pequeños», los Tloaques, a base de una asociación de magia por analogía (Broda, 1971: 273).



74. *Atlcahualo* (Primeros Memoriales, f.250r).

Tozoztontli

El tercer mes del calendario se denominaba Tozoztontli, que significa según Durán, punzadurrilla pequeña. Sucedió en abril, y en él se celebraban fiestas destinadas a Tláloc y a Coatlicue, en calidad de diosa madre. En ella también se presentaban sacrificios de niños esclavos, cuyos cuerpos eran depositados en cuevas. A la diosa se le ofrecían las primeras flores de la temporada en el templo de *Iopico*.

Así también, los labradores hacían algunos rituales en sus milpas:

Este día bendecían sementeras los labradores e iban á ellas con braseros en las manos y andaban por todas ellas echando incienso y ibase al lugar donde tenia el ídolo y dios de su sementera y allá ofrecía copalli y olin y comida y vino y con esto concluía la fiesta chica de tozoztontly (Durán, 1995: 253).



75. Tozoztontli (Códice Tovar, fol. 147r).

Huey Tozoztli

Huey Tozoztli es el nombre del cuarto mes del calendario mexica, significa “la gran punzada”. Comenzaba a principios de mayo y en él se celebraban a Cintéotl y Chicomecóatl, el maíz. Durante esta fiesta llamada calionooac, a esta deidad se le

ofrendaban cañas de maíz, además las doncellas llevaban a su templo siete mazorcas de maíz envueltas en mantas salpicadas con hule y cubiertas de papel. Después regresaban las mazorcas a sus casas y las dejaban dentro de la troje, cuando era tiempo de sembrar las sacaban, este maíz servía como semilla.

Esta fiesta hacían a honra de la diosa llamada Chicomecóatl, la cual imaginaban como mujer y decían que ella era la que daba los mantenimientos del cuerpo, para conservar la vida humana, porque cualquiera que le faltan los mantenimientos se desmalla y muere. Decían que ella hacía todos los géneros de maíz, y todos los géneros de frijoles y cualesquiera otras legumbres para comer; y también todas las maneras de chíá, y por esto la hacían fiesta con ofrendas de comida y con cantares y con bailes, y con sangre de codornices; todos los ornamentos con que la aderezaban eran bermejos y curiosos y labrados; en las manos la ponían cañas de maíz (Sahagún Libro II capítulo XXIII).

Según Durán, la fiesta de Tláloc se celebraba el 29 de abril, agrega que caía durante esta veintena; tenía como objetivo propiciar que la siembra del maíz llegara a buen término. Se desarrollaba en dos espacios distintos: el cerro Tlalocan y la laguna de Pantitlán.

Al cerro acudían los señores principales de los señoríos Mexico-Tenochtitlan, Xochimilco, Texcoco y Tlacopan. Se reunían en el templo de Tláloc, ubicado en la cumbre del cerro, constaba de un patio cuadrado y una estructura en la que además del ídolo de Tláloc, había otros idolillos pequeños que representaban a los cerros cercanos. Al amanecer los señores colocaban a un niño pequeño de unos siete u ocho años en una litera, donde quedaba oculto a la vista, lo llevaban en hombros hasta el templo, y ahí era sacrificado:

Matauan aquel niño dentro en la litera que nadie no lo vía, al son de muchas boçinas y caracoles y flautillas matauan este niño los mesmos saçerdotes deste ydolo. Después de muerto llegaua el rey Motezoma con todos sus grandes y gente prencipal y sacaban un adereço y rico bestido para el ydolo y entrando donde el ydolo estaua el mesmo con su propia mano le ponía en la caueça vna corona de plumas ricas y luego le cubrya con vna manta la más cosstosa que podía hauer y galana de muchas labores de plumas y figuras de culebras en ella poníanle vn ancho y grande braguero ceñido no menos galano que la manta echándole al cuello piedras de mucho balor y joielos de oro poníanle ricas ajorcas de oro y piedras y a las gargantas de los pies y juntamente bestía a todos los ydolillos que estauan junto a él (Durán, 1995: 92).

Después de que Tláloc y las demás figuras eran ataviadas por los señores principales, se les ofrendaba cestas de comida y vasos con cacao. Tanto los ídolos como las ofrendas eran rociadas con la sangre del niño sacrificado. Así terminaba la ceremonia. Los

principales regresaban a la ciudad para presenciar la ceremonia en Pantitlán.

Mientras se llevaba a cabo el ritual en el cerro, en el Templo Mayor se hacía un festejo paralelo: el patio del templo era convertido en un cerro cubierto por arbustos, rocas, ramas y plantas. En el centro colocaban un árbol grande, “el mas alto hermoso y coposo” que iban a cortar al monte de Cuihuican los mozos y los sacerdotes. El árbol, denominado tota, ‘nuestro padre’, estaba rodeado por otros cuatro árboles más pequeños, todos unidos por sogas. El espacio transformado servía como escenario ritual de danzas, música y cantos. Los sacerdotes de Tláloc colocaban a una niña de siete u ocho años dentro de un pabellón, a los pies del árbol.

A la misma manera estos sacerdotes sacauan esta niña en hombros toda vestida de açul que representaba la laguna grande y todas las fuentes y arroyos: puesta vna guirnalda en la caueça de cuero colorado y al remate vna laçada con vna borla açul de plumas la qual niña metian en aquel pabellon en aquel bosque y sentáuanla debajo de aquel gran árbol buelta la cara haçia donde el ídolo estaua y luego trayan un atanbor y sentados todos sin baylar teniendo la niña delante le cantauan muchos y diversos cantares (Durán, 1995: 96).

Cuando regresaban los señores del cerro, tomaban a la niña y al árbol y los llevaban a la laguna; sobre unas balsas, acompañados por música y cantos los conducían hasta Pantitlán, el sitio donde se encontraba el remolino al centro de la laguna. Ahí fincaban el árbol, degollaban a la niña y escurrían su sangre en el agua:

Acauada de escurrir la arrojauan en el agua en derecho de aquel sumidero la qual dicen que se la tragaua de suerte que nunca más parecia, acauada de echar la niña llegauan los reyes a ofrecer en sus canoas vnos en pos de otros y todos los señores y ofrecían tantas riqueças de joyas y piedras y collares y ajorcas en tanta abundancia como en el monte hauían ofrecido echándolo todo en la laguna en el mesmo lugar que hauían echado la muchacha (Durán, 1995: 97).

Así terminaba la ceremonia y volvían todos a sus casas en silencio.



76. *Huey Tozoztli* (Códice Florentino, Lib. 2, fol. 29 v).

Etzalcualiztli

Esta veintena comenzaba el 11 de junio, durante la temporada de lluvias. Se trataba del quinto mes, en el que se celebraba otra fiesta a los dioses del agua, los tlaloques. Los preparativos de la fiesta comenzaban cuando los sacerdotes de los dioses pluviales iban hasta la fuente de Temilco en Citlaltepec, por juncias para adornar el templo. Si en el camino encontraban a alguien, tenían permiso para despojarlo de cuanto llevara, si la víctima se defendía podían golpearlo hasta dejarlo en el suelo.

Los sacerdotes ofrecían un ayuno en honor a Tláloc, ayunaban por cuatro días en el Calmecac, durante estos días ofrendaban a los dioses de los cuatro rumbos incienso y cuatro bolitas de masa de maíz. También ofrecían sangre extraída de sus orejas con puntas de maguey y quemaban copal mientras tañían atabales, agitaban sonajas y cantaban a la media noche.

Al amanecer, salían desnudos en procesión a la laguna hasta las cuatro casas llamadas *ayauhcalli* ‘casa de la niebla’, cada una dispuesta hacia un punto cardinal. Levaban consigo el *ayochicahuaztli*, ‘la tabla de sonajas de niebla’ o el *naualcuauitl*, ‘el báculo del hechicero’, que era una tabla larga con sonajas intercaladas que resonaban al andar el que la llevaba a hombros. Según lo indicaban los dos nombres, era un instrumento

mágico para evocar la lluvia y la fertilidad; posiblemente simbolizaba los truenos de Tláloc (Broda, 1971: 285).

A lo largo de los cuatro días se metían en una de las casas en el orden siguiente: oriente, norte, poniente y sur.

Estando así, comenzaban de hablar uno de los sátrapas que se llamaba *chalchihquacuilli* y decía: *cóatl izomocayan móyotl icauacayan, atapácatl inechicnauayan, aztlapilcue cuetlacayan*, que quiere decir éste es lugar de culebras, lugar de mosquitos y lugar de patos y lugar de juncias.

En acabando de decir esto el sátrapa, todos los otros se arrojaban en el agua; comenzaban luego a chapotear (Sahagún, Lib. II, Cap. XXV).

Según Broda, este ruido generaba una especie de magia simpática “para conseguir la abundancia de las aves acuáticas” (1971: 285). Después regresaban al templo tocando sus caracoles, donde dormían hasta medio día. Comían a medio día diversos tipos de salsas (*molli*) y terminando de comer iban a cortar cañas de maíz y ramos de laurel silvestre para colocarlos como ofrenda en ciertos lugares del templo. Todos se cuidaban de no ensuciarse o derramar la salsas, también procuraban colocar las ofrendas en los sitios correctos, pues cualquier error era redimido con el pago de gallinas, mantas, bolas de maíz en jícaras. Si no se redimían los errores durante estos cuatro días, se sufriría un castigo corporal. Llegado el quinto día, eran castigados los sacerdotes que cometían transgresiones durante el ayuno a Tláloc. Salían en procesión del templo hacia un lugar de la laguna denominado Totecco, en el camino los golpeaban y lastimaban. Al llegar al sitio, los sacerdotes quemaban hule y copal hacia los cuatro rumbos y luego arrojaban a los transgresores a la laguna, donde casi se ahogaban. Posteriormente los sacerdotes regresaban al templo y comenzaban otro ayuno más por cuatro días

Este día era el quince del mes y se celebraba la fiesta del maíz tierno o xilote, en las casas preparaban un banquete: era el día para comer etzalli, maíz cocido con frijoles. Se trataba de un verdadero manjar, pues no solían comerlo junto, salvo en esta fiesta cuando las condiciones así lo permitían:

Y para que sepamos la causa, es de sabe que comer maíz y frijol todo junto hecho un manjar para los indios es costoso (y porque en mi niñez lo comí muchas veces; es una comida tan sabrosa y tan deseada para ellos), y no todos lo alcanzan para poderlo hacer, y mas sí tienen hambre: sacar un puño de frijol para comer es sacarle un puño de pestañas. Y

así, si comían maíz, no comían frijol; si comían frijol, no comían maíz, contemporizando con el tiempo. Pero llegado este día, no habiendo esterilidad, sino año fértil, daban licencia (con la fiesta) de comer de todo junto, denotando abundancia (Broda, 1971: 286).

En todas las casas bailaban con cañas de maíz secas. Este día salían grupos de hombres en procesión ataviados como Tláloc, con sus anteojeras y disfrazados de mendigos. En una mano llevaban una caña verde de maíz y en la otra una olla. Iban de casa en casa hasta el amanecer pidiendo la comida ritual y danzando el “baile de etzalli”:

Lo hago, lo hago.
(Dame) un poco de tu etzalli.
Si no me lo darás,
te agujerearé tu casa (Códice Florentino, II, p. 79).

Tovar describe este acto ritual de la siguiente manera.

El Calendario de Tovar corrobora esta interpretación: “en estos días, los labradores habían ya labrado la tierra y salían en el hábito que aquí está pintado diciendo al pueblo que pues por los labradores gozarían de tal semilla de pan como el maíz cuya insignia traían, que era razón se lo gratificasen y así todos les echaban en las ollas muchas cosas de comida, especialmente de esta de frijoles y maíz, y así todos se holgaban estos días porque en ellos descansaban después de haber labrado y cultivado la tierra” (Broda, 1971: 289).



77. Etzalcualiztli (Códice Tovar).

Además los labradores también realizaban un ritual con sus instrumentos de trabajo: la coa, la pala, el mecapal, los cacaxtles, cestos y demás utensilios eran colocados en un estradillo dentro de sus casa donde les hacían reverencia “en pago de lo que en las sementeras y caminos les habían ayudado” (Durán, 1995: 261).

Después de la fiesta, los sacerdotes comenzaban en el Calmécac otro ayuno de cuatro días: se preparaban para la gran fiesta a Tláloc, buscando sus atavíos. El día de la fiesta, se pintaban el cuerpo de azul y las caras con hule:

El día de la fiesta luego a la mañana se ponían en la cabeza color azul; poníanse en la cara y en los rostros miel mezclada con tinta y todos llevaban colgados sus zurronecillos con incienso, y bordados con caracolillos blancos. Los zurronecillos de los sátrapas mayores eran de cuero de tigre, y los de los otros menores eran de papel pintado a manera de tigre; algunos de estos zurronecillos los figuraban a manera de ave que se llama atzitzicuítotl, y otros a manera de patos; todos llevaban sus inciensos en los dichos zurronecillos (Sahagún, Lib. II, Cap. XXV).

Así ataviados por la mañana salían en procesión hacia el templo de Tláloc, guiados por el sacerdote principal. Al llegar colocaban sobre una estera cuatro chalchihuites que el sacerdote tocaba uno por uno, luego hacía sonar una sonaja. Ya en la noche comenzaban a tañer los teponaztles y caracoles y se hacía gran ruido con las sonajas, así velaban a hombres que eran las personificaciones de los tlaloques. A la media noche comenzaban los sacrificios de los cautivos: “Aquellos que primero mataban decían que eran el fundamento de los que eran de los que eran imagen de los Tlaloque, que iban aderezados con los ornamentos de los mismos Tlaloque, que decían eran sus imágenes, y así ellos morían a la posta, ibanse a sentar sobre los que primero habían muerto” (Sahagún, Lib. II, Cap. XXV). Hecho el sacrificio, llevaban en una olla el corazón de los sacrificados junto con los chalchihuites y ofrendas de papel y de copal a la laguna, a Pantitlán. Ahí metían la canoa entre los maderos que colocaban en la fiesta de Huey Tozotli para acercarse al sumidero, una especie de cueva que llamaban aóztoc, y mientras tocaban sus caracoles echaban las ofrendas en aquel espacio:

Dicen que echando los corazones se alborataba el agua y hacía olas y espumas; echados los corazones en el agua, echaban también las piedras preciosas y los papeles de la ofrenda, a los cuales llamaban tetéhuitl; atábanlos en lo alto de los maderos, que allí estaban hincados; también colgaban algunos de los chalchihuites y piedras preciosas en los mismos papeles (Sahagún, Lib. II, Cap. XXV).

Terminaban el ritual, quemando cuatro papeles ofrenda en el copalero, que arrojaban también al sumidero. Llegando a la orilla de la laguna, al alba, se bañaban para quitarse el color azul.

Durante este mes, también se celebraba a Chalchiuhtlicue, en el templo de Tláloc se colocaba una imagen de la diosa a la que se le entregaban ofrendas. También se sacrificaba su representante: “una esclava que habla sido comprada por el grupo de gente cuya actividad estaba relacionada con el agua (de la laguna), o que vivían en canoas, etc.” (Broda, 1971: 296).

Las ofrendas de la diosa trascendían el culto estatal, en las encrucijadas de las calles, en los momoztli, le colocaban cañas de maíz acomodadas en forma de cruz. A estos sitios asistían las mujeres de los barrios a dejar tortillas de maíz tierno, sus primicias. Este día la gente del pueblo bailaba y cantaba en su honor.

Tecuilhuiltontli

Se trataba de la séptima veintena, celebrada a principios de julio. Durante este mes se celebraba la fiesta en honor de la diosa de la sal y, por ende, participaban todas aquellas personas que desarrollaban alguna actividad vinculada a ella. Durante 10 días danzaban y cantaban desde la puesta del sol hasta la media noche una melodía aguda como el canto del ceniztle. El último día, las danzas duraban hasta el amanecer y participaban tanto la representante de Uixtocíhuatl como los cautivos que serían sacrificados junto con ella. Los participantes de la fiesta acudían con flores amarillas de *cempoalxóchitl* o *iztáuhuatl* yerba en las manos:

Luego subían a la mujer que habían de matar, que decían ser imagen de la diosa Uixtocíhuatl, a lo alto del cu de Tláloc, y tras ella subían a los cautivos que también habían de morir antes de ella.

Estando todos arriba comenzaban a matar a los cautivos, los cuales muertos, mataban también a la mujer a la postre, a la cual echada de espaldas sobre el tajón, cinco mancebos la tomaban por los pies, por las manos y por la cabeza, y teníanla muy tirada; poníanle sobre la garganta un palo rollizo al cual tenían dos apretándole, para que no pudiese dar voces al tiempo que abriesen los pechos.

Otros dicen que era un hocico de espadarte, que es un pez marino [...]. En estando como había de estar, luego con dos manos la daban con el pedernal por los pechos, y en rompiendo el pecho, luego la sangre salía con gran ímpetu, porque la tenían muy extendida

y el pecho muy tieso; y luego metía la mano el mismo que la degolló y sacaba el corazón, y luego la ofrecía al sol y le echaban en una jícara, que estaba para esto aparejada que llamaban chalchihxicalli (Sahagún, Lib. II, Cap. XXVI).



78. *Ixiptla de Uixtocíhuatl durante la fiesta Tecuilhuiltontli (Códice Florentino, Lib. 2, f. 49r).*

Terminado el sacrificio la gente regresaba a sus casas y seguían festejando. Los salineros bebían grandes cantidades de pulque hasta que se quedaban dormidos. Al día siguiente consumían la bebida que les había sobrado.

Tepeilhuitl

Es el nombre de la veintena XIII, a fines de octubre, durante la temporada de lluvias. En esta veintena se celebraban fiestas rituales a los cerros más grandes de la región, a Xochiquetzal y a Mayahuel y los *Centzon totochtin*, los dioses de pulque. Según Durán, en el centro esta fiesta se hacía para Tláloc y Chalchiuhtlicue, Popocatepetl e Iztaccíhuatl, así como para otros grandes cerros. En todas las regiones donde había cerros se celebraba la fiesta.

En la cumbre de los cerros se prendían grandes fogatas y en cada casa hacían imágenes de los cerros con tzoalli, un tipo de masa: eran representaciones de los cerros y de la gente que había muerto en el agua o herida por un rayo.

La cabeza de cada monte tenía dos caras, una de persona y otra de culebra, y untaban la cara de la persona con ulli derretido, y hacían unas tortillas pequeñuelas de la masa de bledos amarillos y ponía las en las mejillas de la cara de persona, de una parte y de otra; cubrían las con unos papeles que llamaban teteuitl; poníanlos unos corozas en las cabezas, con sus penachos (Sahagún, Lib. II, Cap. XXXII).

También preparaban otro tipo de figuritas: serpientes, culebras y hecatotonti, una especie de pequeños servidores del Ehécatl. En la tarde, la gente iba en procesión al ayahucalli, en la laguna, tocando caracolas y silbatos de barro. De regreso a sus casas hacían los cerros de masa de maíz. Junto a estas representaciones se hacían también cerros aledaños más pequeños y figuras de árboles con pachtli, una hierba, que colgaban en los templos. Los colocaban en sus casas sobre esteras y les ofrendaban copal, carne, tamales y salsas. “Al amanecer (51), se hacía en todas las casas la ceremonia llamada texinilo, ‘(las imágenes) se hacen pedazos’; después, la gente subía los pedazos al tejado de su casa y los ponía a secarse al sol. Los pedazos secos se guardaban durante mucho tiempo y cada día la gente comía un poco de ellos” (Broda, 1971: 303).

Ese día también se sacrificaba a cinco víctimas, las representaciones de Tepexoch, Matlalcueye y Xochtecatl, Mayauel (ixiptla maguey) y Milnauatl (ixiptla coatí). Estos hombres-dioses también eran ataviados con hule y gorros de papel. El ritual se llevaba a cabo en el templo de Tláloc, una vez hecho el sacrificio, los cadáveres eran transportados al tzompantli y eran separados de sus cabezas. Luego los cuerpos eran llevados a los templos de los distintos barrios. “La referencia a la fiesta que encontramos en los *Memoriales* de Motolinía es sorprendente por su exactitud: ‘mataban tres mujeres y un hombre y comían la carne... ofrecían tamales y unas culebras hechas de semilla, y los enfermos de las bubas las comían para sanar’” (Broda, 1971: 304).



79. *Veintena Tepeilhuitl* (Códice Tovar, fol. 153 r).

Durante esta veintena también se llevaba cabo el sacrificio de dos doncellas, que pertenecían al linaje de Tezcacoac. Los nobles y sacerdotes ataviados con faldellines cortos pintados con corazones y manos, portaban unas jícaras y bailaban frente a las muchachas. Eran conducidas en procesión a la piedra de sacrificio, donde las recibían cuatro sacerdotes, cada uno de ellos con una jícara con maíz. Cada jícara contenía maíz de un color distinto: amarillo, blanco, colorado y negro. El maíz era derramado poco a poco por las muchachas:

Y poniéndose el que lleva del maíz negro delante de ellas metían la mano en la jícara y como quien siembra vueltas hácia el monte lo derramaban: acabada la jícara del maíz negro traya la del blanco y volviéndose hacia las sementeras de los llanos hacía lo mesmo, y el maíz amarillo derramábalo hácia la parte de la laguna y el morado otra cuarta parte que yo llaman amilpan en acabando de derramar aquellos cuatro generos de maíz acudía la gente con gran priesa á coger de ello lo que más podían porque aunque no cojiese sino dos granos los llevaba y guardaba con mucho cuidado y lo sembraba para tener semilla de aquel maíz bendito (Durán, 1995: 159).

Poco después las doncellas eran sacrificadas y sus cuerpos depositados en el ayahucalli, en la laguna.

Así también en Tepeilhuitl llevaban a cabo el sacrificio del ixiptla de Xochiquetzal, desollaban a la víctima y el sacerdote vestía su piel y fingía que era una tejedora.

Las ceremonias a Xochiquetzal encajan muy bien en el marco de la fiesta de los Tlaloques en Tepeilhuitl. En la ilustración del Calendario de Tovar, se ve además del cerro, la cabeza de una mujer que parece ser Xochiquetzal. Entre varias poblaciones vecinas, el mes estaba dedicado a la diosa. Xochiquetzal estaba relacionada con los tlaloques. Además, existía un vínculo incluso más estrecho entre ella y los dioses del pulque, que también jugaban un papel en esta fiesta. Xochiquetzal y los Centzon Totochtin eran patronos de la embriaguez y relacionados con la luna (Broda, 1971: 309).

La veintena también incluía la fiesta destinada a las deidades del pulque, al dios Opochtli, “el izquierdo” y a Tzapotlacatl, dioses vinculados a los tlaloques. Mayahuel y sus hijos, los Centzo Totochtin eran dioses de la vegetación, poco menos importantes que los dioses del maíz. Se trataba de entidades locales, dioses patronos de los pueblos. Algunos de ellos eran también considerados tlaloques y sus atavíos eran muy semejantes. Según Broda, el pulque y la borrachera simbolizaban la abundancia y la fertilidad. Por otra parte, Opochtli y Tzapotlacatl, estaban relacionados a gremios específicos: mientras que Opochtli era el tlaloque que había inventado los instrumentos para pescar y para cazar aves acuáticas, y lo tomaban como su patrón los que habitaban a orilla de la laguna, Tzapotlacatl era una diosa vinculada a una medicina para curar las bubas, la sarna y otras enfermedades de la piel.

Atemoztli

Se trataba de la veintena XVI, tenía lugar de mediados de diciembre a principios de enero. Su nombre significa “descendimiento del agua”, pues durante estas fechas solían presentarse fuertes lluvias. Se decía que los Tlaloques descendían, y así se representa esta fiesta en el calendario Tovar: Tláloc arroja agua desde su cantarito, mientras sostiene con la otra mano un rayo.



80. *Atemoztli* (Calendario Tovar, fol. 155 r).

Durante este mes el sacerdote principal de Tláloc hacía un rito para

atraer la lluvia. En cuanto se oían truenos y parecía que iba a llover, el tlenamacac cogía su incensario y echaba incienso (*yauhtli*) sobre las brasas. Este incensario era como una cuchara grande agujereada, llena de brasas, y tenía un mango largo y hueco, lleno de sonajas; el extremo del mango tenía la forma de la cabeza de una culebra. El tlenamacac levantaba el incensario en las cuatro direcciones, mientras movía el mango con las sonajas, haciéndolas sonar. Esto lo hacía en los patios de todos los templos” (Broda, 1971: 313).

En esta veintena comenzaban nuevamente los sacrificios de niños al amanecer en los cerros y en la laguna, en el sumidero de Pantitlán. Además, para el día 15 de la veintena se celebraba una fiesta: los enfermos de algún padecimiento asociado al agua, hacían una serie de tepictoton, figuras de los dioses-monte: Tláloc, Chalchiuhtlicue, Ehécatl, Popocatepetl, Iztaccíhuatl, Poiauhtecat, etc. En la víspera de la fiesta comenzaban a elaborar las figuras con tzoalli, como en Tepeilhuitl, les colocaban ojos de frijol y dientes de pepita y hasta les hacían un corazón. Por la noche los sacerdotes asistían a las casas para vestir a las figuras con los atavíos de los dioses. Ahí velaban a la figura con música y cantos y se le ofrendaban alimentos cuatro veces: tamales pequeños, chocolate y pulque en unos recipientes de calabaza verde. La gente que velaba también comía cuatro veces. Al amanecer, sacrificaban a las figuras, las degollaban y les sacaban el corazón, lo colocaban

en una jícara verde y lo entregaban al que había hecho la imagen. Hecho el sacrificio, la gente comía el tzoalli y entregaba parte a los sacerdotes; al final, quemaba los atavíos de la figuras y las vasijas en las que habían comido. Las esteras sobre las que habían colocado a los tepictoton y las vasijas de calabaza verde eran llevadas al ayauhcalli, en la laguna. Cuando regresaban, se ofrecían banquetes y se bebía pulque en tazas negras. Todos se emborrachaban y continuaba la fiesta hasta que consumían todo el alimento y la bebida. A la par de la hechura de los tepictototn colocaban en los patios de las casas unos postes de madera con tiras de papel (*teteuitl*). Terminada la fiesta, estos palos eran llevados a la laguna o al monte. Así también, todas las vasijas eran arrojadas en Pantitlán.

Izcalli

Según la información de Sahagún, se trataba de la última veintena, la XVIII; comenzaba a principios de febrero. Marcaba el inicio de la siembra de temporal en los montes. Como en el mes anterior, se realizaban sacrificios de niños en los cerros Tláloc y Matlalcueye, esta vez la comida y la sangre se llevaba a los montes, las cuevas y los barrancos. También se levantaban palos con tiras de papel en los sacrificaderos de los barrios. Durante este mes se hacían ceremonias al dios del fuego, a Xiuhtecutli.

Hasta aquí la descripción de las fiestas prehispánicas entre los mexicas. En estas fiestas de agua (estaban destinadas a propiciar y controlar la lluvia) podemos ver claramente algunos aspectos que hemos señalado líneas arriba: los dioses pluviales están íntimamente asociados a la paisajística. Son elementos estables dentro de un territorio, tienen la facultad de desdoblarse por la acción ritual en distintas formas: cerros y lagunas son también humanos (adultos y niños) y son también figuras de tzoalli.

El papel que desempeñan los espacios en la realización de las fiestas rituales es fundamental. Pareciera también que los cerros y las lagunas se duplicaran en templos, los patios de la templos, las casas y los patios de las casas. Los escenarios rituales dentro de los pueblos son transformados no solamente por los sujetos y sus actos, son transformados a través del desplazamiento de objetos de fuera que los dotan con calidades de los sitios naturales: el ejemplo más evidente es Huey Tozotli, arbustos y árboles, rocas y tierra son trasladadas del cerro al templo de Tláloc. Quizás la esteras y las jícaras verdes utilizadas en

Atemoztli son también una forma de trasladar el lago a la casa; su desplazamiento final al ayauhcalli, puede darnos indicios sobre su significado.

Los sonidos durante los rituales son también otra forma de duplicar la naturaleza, el ruido de las sonajas, los silbatos, flautas y caracoles, los teponaxtles, los tronidos del agua con las manos, los chasquidos y silbidos en la laguna son algunos de los instrumentos sonoros recurrentes. Ruidos de viento, de lluvia, de trueno, de animales acuáticos son recreados para incidir en el mundo de los hombres: ¡qué llueva, qué llueva! Todos estos sonidos se expanden en el aire, imitan los eventos climáticos y sus sonidos para traer las nubes y la lluvia.

Los sacrificios de los hombres-dioses, de los ixiptla, son también los sacrificios de los dioses mismos: morir para renovarse, para regresar con nuevos bríos, como mueren las plantas durante las secas y resurgen los brotes cuando vienen las lluvias.

Las fiestas rituales prehispánicas denotan entonces una poética particular en la que el espacio habitado cede al espacio deshabitado, articula el cuerpo y sus distintas posibilidades con el sonido, los aromas, el paisaje, los sabores, las sensaciones y las emociones, para transformar el presente.

A continuación hagamos un trazado similar de las fiestas actuales.

III. Calendárica ritual en Zirahuén

El ciclo festivo de Zirahuén se desarrolla en una calendárica ritual católica, impuesta a partir de la llegada de los españoles. En esta calendárica, aunque el gobierno tiene una participación menos intensa que en la época prehispánica, en las autoridades civiles recae la organización de la fiesta; la tenencia, por ejemplo, absorbe parte de los gastos de la celebración y se encarga de organizar a los distintos barrios.

Para los propósitos de este trabajo entenderemos como ritual religioso² la ejecución de prácticas pautadas, más o menos codificadas por un grupo social, que se realiza de forma individual o colectiva, para establecer comunicación con las divinidades y/o con las fuerzas

² Para Rappaport el ritual es la “ejecución de secuencias más o menos invariables de actos formales y de expresiones no completamente codificados por quienes las ejecutan” (Rappaport, 2001: 56). Se trata de un concepto bastante amplio, en el que tienen cabida también rituales generados en ámbitos no religiosos.

numinosas, y que tiene como fin mantener, perpetuar o transformar un estado determinado. La realización del ritual implica una ruptura de lo cotidiano: el espacio se transforma y el tiempo trasciende el presente. El ritual es un proceso dinámico, y son la memoria colectiva (no una memoria estática, sino cambiante y adaptable) y el conocimiento compartido los que permiten su reproducción cultural. Estas prácticas implican una performance en la que convergen los sujetos, sus actos (discursos, danzas, música), creencias, emociones y sentimientos, así como la manipulación de ciertos objetos.

Los zirahuenses consideran que son tres las fiestas católicas más importantes del pueblo: la del Señor del Perdón, el Corpus Christi y la de Santa Cecilia. En las dos primeras participa el pueblo entero, en la última sólo los músicos. A pesar de los viejos conflictos de tierra mencionados antes en este trabajo, se organizan los cuarteles y los oficios y se distribuyen tareas específicas. Como vimos, durante la época virreinal, el pueblo fue considerado uno de los barrios de Pátzcuaro: el común de los indios de Natividad Zirahuén. En 1577 se convirtió en un curato, le fue asignado un cura que administraba la iglesia y se creó un hospital. Ambos se localizan en un edificio con su principal y accesorio en el centro del pueblo, lugar donde convergen los cuatro barrios. El hospital ha sido habilitado como sacristía, casa del cura y espacio con salones para impartir el catecismo y realizar otras actividades vinculadas a la iglesia.

El catolicismo entonces llegó a Zirahuén en una etapa bastante temprana y trajo consigo una serie de festividades que forman parte de su calendárica ritual. Así, las fiestas tuvieron una acogida singular y fueron resignificadas por los pueblos indígenas, en esta dimensión religiosa diversos elementos prehispánicos fueron integrados a las festividades. Las fiestas de los santos patronos, el Corpus Christi, la Santa Cruz, el Carnaval y la Semana Santa son algunas ejemplos de festividades que han sido ampliamente documentadas y que claramente presentan rasgos mesoamericanos. Esbozaré ahora una serie de correspondencias generadas a partir de las dos fiestas más importantes que se celebran en Zirahuén, con la finalidad de describir la poética del espacio como un elemento que se reelabora y se reconfigura a partir de los relatos rituales que suceden en una performance.

A continuación ensayaré un análisis performático para, siguiendo a Gary Gossen, “estudiar el significado de la tradición oral desde una perspectiva que tome en cuenta el contexto” (Gossen, 1984: 81). El modelo de análisis que presento es una adecuación de la

propuesta teórica de Richard Bauman. Se trata de un modelo para ordenar la ejecución de una performance mediante actos situados y con significados referenciados en contextos específicos. Bauman identifica cuatro componentes fundamentales en los que entra en juego el género oral como un elemento más. Estos son:

- Evento: segmento delimitado y definido del flujo de comportamientos y experiencias que constituye un contexto significativo para la acción.
- Acto: secuencia de comportamientos o acciones establecida mediante códigos comunes, en los que privan principios culturales de interacción social.
- Rol: pauta de conducta que la sociedad impone y espera de un individuo (actor social), expectativa implícita, que a veces implica una especialización: aptitud, talento, entrenamiento. Forma y extensión en que un performer y su comportamiento están asociados con otros roles que debe acompañar.
- Género: manifestación cultural que tiene una estética propia, la forma y contenido que se corresponden con un contexto social específico (cf. Bauman, 1984: 32).

Además decidí incluir algunos elementos más como el espacio y el tiempo en el que se desarrolla la fiesta, los objetos rituales y la vestimenta que utilizan los participantes en el desarrollo de sus roles, así como una descripción general del evento para tener una contextualización mucho más completa.

En este análisis performático decidí incluir solamente el rol del gremio de los pescadores, porque, a partir de una observación cuidadosa, considero que desempeñan un papel principal en el desarrollo de la fiesta, dado quizás porque se trata de una fiesta que tiene vínculos con el agua. Así también es el oficio de pescador el más cercano al lago, nuestro tema de estudio. Los estudios sobre performance de Richard Bauman nos servirán como paradigma para poder analizar esta transformación a partir de la acción de los roles que desempeñan las personas que participan en la fiesta y su incidencia sobre el espacio y el tiempo.

Corpus Christi

La fiesta del Corpus Christi es una celebración católica de origen medieval que conmemora la presencia de Jesucristo en la eucaristía: su cuerpo y su sangre convertidos en pan y en

vino para la humanidad. La fiesta fue instituida en 1264 por el papa Urbano IV, pero fue hasta 1446 cuando se le dio el formato que tiene hoy en día. La hostia consagrada es expuesta en una custodia y sale en procesión fuera del templo. La celebración se lleva a cabo el jueves que sigue al noveno domingo después de la primera luna llena de primavera del hemisferio Norte. En muchos sitios de España se realizan tapices o alfombras con motivos bíblicos hechos de flores o tierra de colores. La fiesta se acompaña por procesiones que recorren los lugares haciendo alusión a momentos históricos específicos de cada comunidad. En Nueva España, el Corpus comenzó a representarse en una época muy temprana, según Aída Castilleja:

La primera vez que la procesión y representación se llevan a cabo en tierras de la Nueva España es en 1533, aunque no es sino hasta la década de 1590 cuando el Corpus Christi se celebra de manera generalizada. Un registro de 1538 de la celebración del Corpus en Tlaxcala indica que no era una expresión puramente española, por cuanto que integraba representaciones propias de los pueblos nativos (Castilleja, 2004: 391).

En México el Corpus coincide regularmente con el fin de la temporada de secas, a fines de mayo o principios de junio, ya en el umbral de las lluvias. En Zirahuén, el festejo, al igual que la fiesta del santo patrono, implica dos momentos claramente diferenciados: uno al interior, en el atrio de la iglesia, y otro en la plazoleta externa al atrio.

La estructura organizativa del Corpus es típicamente occidental, pues como sucede en algunos lugares de Europa, la fiesta está organizada por los distintos gremios del pueblo. Después de la eucaristía, la hostia consagrada es expuesta y sale en procesión al atrio, donde visitará los distintos altares montados por los miembros de cada oficio: pescadores, agricultores, carniceros, albañiles, comerciantes, artesanos, restauranteros. Cada grupo gremial contrata a una orquesta de músicos, que toca una pieza cuando llega el santísimo frente al altar respectivo y cuando se va. Una vez terminada esta procesión, el Santísimo es regresado por el cura y un séquito de religiosos y devotos (vicario, monaguillos, grupo de la vela perpetua) a su sitio en el altar del templo. Transcurrida esta primera etapa comienza un segundo momento: en el atrio de la Iglesia, los distintos grupos gremiales avanzan en una larga fila hacia la plazoleta. Se dice que el Corpus en Zirahuén es de los pescadores, porque según la zirahuense Lorena Paz Padilla “es día de san Pedro, san Pedro es su patrono de ellos, su santo”. Veamos cómo los hombres articulan el lugar para convertirlo en un espacio

festivo practicado y transformado por la comunidad.

Análisis performático

La fiesta del Corpus Christi en Zirahuén

I. PRIMER EVENTO

Preparación del altar: los pescadores

a) Breve descripción general

En la víspera de la fiesta, en el atrio de la iglesia se colocan los altares de cada uno de los oficios del pueblo, en el sitio que tradicionalmente han elegido. Si seguimos el recorrido del Santísimo, el orden en el que están colocados los altares saliendo del templo es el siguiente: agricultores, carniceros, restauranteras, albañiles, abarroteros, pescadores, artesanas, hilanderas y músicos. Cada altar está decorado con utensilios y productos propios de cada oficio. Los pescadores, por ejemplo, montan un toldo y delimitan el espacio formando paredes con redes de pesca. En la fachada colocan un lazo tensado que amarran en un extremo y otro, y en él cuelgan pescados frescos: trucha, pez blanco, tilapia, mojarra. Al fondo de la choza hay una mesa larga, que adornan con manteles: uno muy largo que la cubre y otro más pequeño, blanco con flores bordadas. En el centro de la mesa colocan el altarcito que albergará al Santísimo durante el discurso del sacerdote. A ambos extremos de la mesa, pegados a las paredes de red, ponen floreros largos repletos de gladiolas blancas y rojas.

b) Espacio

Atrio de la iglesia.

c) Tiempo

Hora del día

Seis de la tarde

Duración del evento

Dos horas

d) Sujetos

Rol colectivo

1. Gremios

Vestimenta: ropa del día.

Objetos: floreros, flores, manteles, redes, pescados.

e) Actos

1. Gremio

Preparan cada altar, decorándolo con productos relativos a su oficio.

f) Discurso ritual

No hay.



81. *Altar de la gente de campo* (Granados, mayo de 2013).

II. SEGUNDO EVENTO

Procesión de invitación

a) Breve descripción general

En el atrio de la iglesia se colocan los altares de cada uno de los oficios del pueblo. Hay un oficio particular asociado a un cuartel que se desempeña como organizador del Corpus. Este oficio sale en procesión de la iglesia a medio día acompañado de una banda musical. Caminan por la calle que baja del atrio, pasan la primera plaza y siguen derecho, avanzan hacia la segunda plazoleta y giran a la izquierda, rodean la plaza hasta llegar a la calle que conduce al muelle, ahí giran nuevamente a la izquierda y regresan por la misma calle por la que habían avanzado hasta el atrio de la iglesia.

b) Espacio

Desplazamiento del atrio de la iglesia a la segunda plazoleta y regreso.

c) Tiempo

Hora del día

Medio día

Duración del evento

50 minutos

d) Sujetos

Rol colectivo

1. Gremio

Se trata del grupo de personas que desempeñan un mismo oficio y que pertenece al cuartel organizador, esto es: agricultores, carniceros, vendedoras de comida, albañiles, abarroteros, pescadores, vendedoras de artesanías, tejedoras o músicos

Vestimenta: ropa de trabajo, portan coronas de flores en la cabeza.

Objetos: productos con los que trabajan, traen un morral con un letrero que dice “organizador”.

2. Banda de músicos

Grupo musical que acompaña al gremio.

Vestimenta: cada banda musical porta coronas de flores,

Objetos: sus instrumentos musicales también están adornados con yerbas y flores.

e) Actos

1. Gremio

Sale en procesión al frente de la banda de músicos, bailan al compás de la música mientras avanzan por las calles.

2. Banda

Sigue al gremio correspondiente tocando música.

f) Discurso ritual musical

Género: música profana, vals.

Flor de canela



82. *Procesión de invitación* (Granados, junio de 2014).

III. TERCER EVENTO

Procesión del Santísimo

a) Breve descripción general

En el atrio de la iglesia se colocan los altares de cada uno de los oficios del pueblo. El sacerdote, llevando en manos al Santísimo, recorre cada uno de los altares comenzando la procesión con los que se ubican frente al templo del lado derecho. Delante de él avanza un séquito conformado por tres monaguillos, por tres personas que llevan el estandarte del grupo de la vela perpetua y por otros dos monaguillos copaleros en la retaguardia. Detrás del sacerdote avanzan dos monaguillos con campanas y tres filas de personas, en los extremos el grupo de la vela perpetua y en medio los diáconos. El orden en el que esta comitiva visita los altares es el siguiente: agricultores, carniceros, vendedoras de comida, albañiles, abarroteros, pescadores, vendedoras de artesanías, tejedoras y músicos. Frente a cada altar el sacerdote pronuncia un sermón alusivo al oficio que corresponde. Para los fines de este trabajo transcribo solo el sermón dicho para los pescadores.

b) Espacio

Ubicación

Atrio de la Iglesia

c) Tiempo

Hora

Seis de la tarde

Duración

Dos horas

d) Sujetos

Rol principal

-Sacerdote

Vestimenta: viste alba, cingulo, casulla, estola y paño humeral blancos.

Objetos: santísimo

Roles secundarios

-Vicario

Vestimenta: viste alba, cingulo, casulla, estola y paño humeral blancos.

Objetos: custodia

-Monaguillos

Vestimenta: túnica blanca y capa roja.

Objetos: los tres que van al frente de la procesión portan báculos, los de los extremos velas, y el de en medio un crucifijo.

Los dos monaguillos que van detrás del estandarte de la vela perpetua portan copaleros.

Los dos monaguillos que avanzan detrás del sacerdote llevan campanas.

-Cargueros de estandartes (tres mujeres)

Vestimenta: falda y blusa de colores distintos y rebozos oscuros, negro o gris.

Objetos: un estandarte blanco con un cáliz bordado, un crucifijo de madera y un letrero que dice Vela Perpetua.

-Grupo de la vela perpetua, son un grupo numeroso de mujeres, portan rebozo oscuro y una medalla dorada sujeta por un listón amarillo amarrado al cuello.

Objetos: llevan veladoras.

-Diáconos

Vestimenta: visten traje sastre negro y camisa blanca, los hombres llevan pantalón y las mujeres una falda recta. Portan en el pecho una cruz de madera.

Objetos: llevan una veladora en la mano.

-Gremios

Vestimenta: visten ropa de diario, los organizadores portan coronas de flores en la cabeza.

-Bandas que acompañan a cada oficio

Vestimenta: cada banda porta un uniforme distinto que consta de pantalón, camisa y una chaqueta de color. Tienen coronas de flores en la cabeza.

Objetos: cargan sus instrumentos musicales, algunos también adornados con flores.

-Comunidad de Zirahuén en general

Vestimenta: visten ropa común.



83. *Sacerdote frente al altar de tejedoras* (Granados, junio de 2014).

Acto del rol protagónico

Bendición del altar de pescadores

El sacerdote coloca la custodia en el altar de los pescadores, mientras el copalero sahuma el espacio con el humo del copal. El sacerdote toma el micrófono y comienza el sermón sobre el oficio de pescar en la Biblia. Bendice a los pescadores de Zirahuén. El vicario echa agua bendita sobre el altar y sobre el grupo de pescadores presente. El sacerdote toma la custodia y avanza hacia el altar que sigue. Tras él avanza un gran séquito.



84. *Corpus* (Granados, mayo de 2013).

Género

Discurso ritual hablado

1. *Jaculatoria*

Sacerdote: Que en los cielos y en la tierra sea siempre alabado.

Todos: El corazón amoroso de Jesús Sacramentado.

2. *Oración: Padre nuestro*

Sacerdote: Padre nuestro que estás en el cielo,
santificado sea tu nombre,
venga a nosotros tu reino,
hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo.

Todos: Danos hoy nuestro pan de cada día.

Perdona nuestras ofensas
como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden,
No nos dejes caer en tentación y líbranos del mal.

3. Oración: *Ave María*

Sacerdote: Dios te salve María,
llena eres de gracia,
el Señor es contigo.
Bendita eres entre todas las mujeres,
y bendito es el fruto de tu vientre, Jesús.
Todos: Santa María, madre de Dios,
ruega por nosotros los pecadores,
ahora y en la hora de nuestra muerte.

4. Oración: Gloria

Sacerdote: Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.
Todos: Como era en un principio,
ahora y siempre,
por los siglos de los siglos santos.
Amén.

5. Discurso de reflexión

Sacerdote: Ante la presencia de Jesús Sacramentado quiero presentar a todos los que se dedican a la pesca, recordando aquellas palabras del señor que le dirigió a Pedro:

–De ahora en adelante serás pescador de hombres.

Que estas palabras resuenen en cada uno de los que se dedican la pesca, para que logren enmendar, encausar y orientar su vida, los peligros que corren. Tal vez aquí en el lago este no es muy difícil, pero hay otros lugares donde sí está más difícil: los que se dedican a la pesca por ejemplo en el mar, las tempestades, los huracanes, los ventarrones ponen en serio peligro, sin embargo todo esto tenemos que verlo como una bendición de Dios. Que el señor siga inspirando, pues, sentimientos nobles, para que juntamente así con su trabajo, lo mismo que todos los demás oficios, puedan ir construyendo también el cuerpo de Cristo, luchando para ir sacando aquellas gentes que están hundidas en el pecado por los vicios del

alcoholismo, la prostitución. Que sean colaboradores también, no solamente la pesca para su familia, que sean colaboradores también con Dios en la salvación de todos los demás.

6. Oración: *Padre nuestro*

Sacerdote: Padre nuestro que estás en el cielo,
santificado sea tu nombre,
venga a nosotros tu reino,
hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo.

Todos: Danos hoy nuestro pan de cada día.

Perdona nuestras ofensas
como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden,
No nos dejes caer en tentación y líbranos del mal.

7. Oración: *Ave María*

Sacerdote: Dios te salve María,
llena eres de gracia,
el Señor es contigo.
Bendita eres entre todas las mujeres,
y bendito es el fruto de tu vientre, Jesús.

Todos: Santa María, madre de Dios,
ruega por nosotros los pecadores,
ahora y en la hora de nuestra muerte.

8. Oración: Gloria

Sacerdote: Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.

Todos: Como era en un principio,
ahora y siempre,
por los siglos de los siglos santos.
Amén.

Discurso ritual musical

Género: alabanzas.

Viva Cristo Rey.

Bendito.

Una espiga dorada por el sol.

IV. CUARTO EVENTO

Procesión de los gremios y lanzamiento de productos.

Breve descripción general

Una vez que el sacerdote ha bendecido todos los altares, cada uno de los oficios, seguido por una banda de músicos, forma una fila que avanza hacia las plazoletas externas al atrio de la iglesia. Mientras caminan y danzan en procesión al ritmo de la música, lanzan sus productos por los aires y la gente del pueblo intenta atraparlos. La ruta, año con año, es la misma: se alejan del templo en línea recta por la calle que sale del atrio, dan vuelta a la izquierda al final de la segunda plaza, y luego regresan en línea recta hacia la primera plaza, con dirección a la iglesia, suben por la escalerilla de la plaza y en esa primera plaza bailan formando una espiral levógira. Cada vez que un oficio llega al centro, abandona la plazoleta por el lado izquierdo y sube hacia el atrio nuevamente.



85. *Corpus* (Cortés Hernández, 2013).

Espacio

Plazoletas externas al atrio de la Iglesia.

Tiempo

Hora

20:00 hrs.

Duración

Media hora.

Sujeto

Rol colectivo

1. Grupos de los distintos oficios: agricultores, carniceros, vendedoras de comida, albañiles, abarroteros, pescadores, vendedoras de artesanías, tejedoras y músicos.

Objetos: productos con los que trabajan.

2. Bandas que acompañan a cada oficio.

3. Comunidad de Zirahuén.

Acto

Pescadores

Como hemos dicho, el Corpus tiene una fuerte presencia de los pescadores, pues el Corpus también incluye la fiesta de san Pedro, la fiesta de su patrón. Por tal razón, regularmente al final o al principio de los gremios avanza el de los pescadores, organizado de la siguiente manera: unos cargan a los pescados que serán arrojados, otros llevan una red con la que bailan imitando su actividad pesquera, y un pescador más porta un enorme pez plateado hecho con palos de madera y cartón; su danza imita al pez tratando de huir de la red de sus compañeros. Finalmente, cuando el grupo de pescadores llega al centro de la espiral de la danza, los que portan la red simulan atrapar al pez. Después de la danza, donde se mezclan los ritmos musicales de las distintas bandas, todo el pueblo regresa al centro del atrio, donde regalan comida y bebida.

Bandas de música

Las bandas avanzan detrás de cada gremio, tocan música alegre, para bailar. Todas las bandas tocan al mismo tiempo melodías distintas, hay una saturación de sonidos.

Comunidad de Zirahuén

La gente camina fuera del atrio de la iglesia y se colocan alrededor de las plazas, en la calles, en los pasillos.

Discurso ritual musical

Género: sones danza.

Corpus.



86. Corpus (Granados, mayo de 2013).

Hasta aquí la descripción del Corpus. Como podemos observar, la fiesta presenta momentos bien distintos entre sí. A través de su análisis performático podemos generar una exégesis de la fiesta mediante una poética espacial que diferencia el proceso festivo en eventos. La narrativa del Corpus comienza con una etapa de preparación en la que se elaboran los altares, tiene un clímax que yo identifico con el lanzamiento de productos fuera del atrio de la iglesia, y llega a resolverse cuando el pueblo regresa a comer nuevamente al atrio. Esta

diferenciación de eventos con el trazado de desplazamientos entre un sitio y otro, así como la descripción de los actos que se ejercen en cada espacio-temporalidad, ponen de manifiesto una transformación integral, ya no solamente de estas unidades, sino de las personas en sí, que pasan de desempeñar roles pasivos a activos, de individuales a colectivos. Son constructores de la fiesta, remitentes y destinatarios del mensaje ritual: el ritual se experimenta a un nivel emocional.

En un primer momento, el espacio vacío, el atrio de la iglesia, se va poblando poco a poco, primero con altares que serán el receptáculo de la esencia de Cristo, que el cura, como mensajero, llevará cuando el Santísimo visite a cada gremio. La vida productiva del pueblo entonces se desplaza al atrio. A partir de esa realización de escenarios, cuadros plásticos de vida cotidiana, los gremios generan una primera transformación: reproducen en un microcosmos las actividades cotidianas.

En un segundo momento, fabricado el escenario, habrá que buscar a los actores: de ahí la invitación a habitar el atrio, de ahí que ese microcosmos productivo comience un primer ejercicio de expansión por las calles del pueblo, como un prelude de lo que está por venir. Músicos y organizadores –sonido y soma– se vuelcan a la calle principal para lanzar una invitación colectiva: Zirahuén se reproduce en el atrio de la iglesia, por eso también la música que acompaña el evento es música profana, canción popular como *Flor de Canela*, canción de todos los días.



87. Zirahuenses a la espera del Santísimo (Granados, junio de 2014).

Llegada la hora de la procesión del Santísimo, los roles entonces se diferencian plenamente y aparece, por vez primera, un rol individual protagónico: el sacerdote que funge como vehículo. El sitio entonces se sacraliza: el copal con su aroma, las campanas y la música sagrada, las alabanzas, anuncian el paso del cuerpo de Cristo: Bendito, Santo, Viva Cristo Rey. El evento se corona por el discurso ritual: jaculatorias, oraciones dialógicas en las que el cura inicia y el pueblo contesta y, en medio de las oraciones, el discurso específico que el padre dirige a cada gremio desemboca en una bendición. Siete discursos generados para los siete gremios de Zirahuén. Siete discursos divididos por las alabanzas musicales que acompañan el paso pausado de la procesión que se estaciona entre un altar y otro. El orden y el silencio interrumpido por el discurso ritual imperan. Los cuerpos contenidos de la gente que acompaña la procesión son revestidos por colores sobrios: colores oscuros hacen que destaque el blanco lustroso del cura local. Monaguillos, devotos de la vela perpetua y diáconos enfundados en sus trajes negros portan velas: es el momento solemne, el por qué de la fiesta, su justificación católica. Al final de este evento la procesión católica penetra nuevamente en el templo donde cantarán alabanzas a Jesús.

Aún no ha ingresado la procesión al templo y en el atrio el ambiente solemne comienza a descomponerse: de todos los altares emergen sones y música para bailar, el torito surge para desafiar el tono serio que ha dejado a su paso el cura y su séquito. Los grupos gremiales toman ahora la dirección, son pequeños colectivos armados con costales y bolsas de plástico que contienen sus productos; comienzan a formar una larga fila seguidos cada uno por su banda de músicos.

Pareciera que no hay un orden, es más bien un aparente caos lo que impera, la gente del pueblo comienza a arremolinarse en la puerta del atrio: todos quieren salir. Los cuerpos entonces se liberan y comienzan a danzar al compás de la música, no hay un paso marcado, el ritmo marca la pauta. El espacio externo al atrio se satura de cuerpos que danzan, las melodías terminan por impregnarlo todo, por meterse en todos, las calles vacías repentinamente se ven cubiertas por el pueblo. Los grupos gremiales avanzan en un enorme remolino levógiro que abarca las dos plazuelas hasta que terminan concentrándose en la primera plaza. Cuando los gremios comienzan a lanzar los productos vienen las voces y los gritos: “¡Aquí!, ¡aquí!” El aire entonces también queda habitado por los productos que lanzan los distintos gremios, durante unos segundos se elevan, según Ismael García Marcelino, profesor de purépecha de la UNAM, como una acción de gracias por las bendiciones recibidas. Todos conservan en su cara una risa, que a veces se transforma – como todo en esta fiesta– en carcajada: es momento de alegría, literalmente llega la lluvia, ¡llueve! En el ambiente prevalece una extraña sensación de abundancia. Este evento termina cuando los siete gremios han llegado al centro del remolino. Entonces viene el cierre de la fiesta: todos regresan al atrio de la iglesia y disfrutan de un banquete colectivo. Los restauranteros sirven comida para todos; no hay mesas, la gente se forma para obtener un plato, todos comen de pie: pozole, tacos mineros, tacos de cabeza, tostadas son algunos de los platillos que se sirven. Poco a poco el bullicio cede al silencio y la gente regresa a sus casas llevando consigo los productos que pudo cazar en aquellos aires con olor a tierra mojada. El Corpus es una fiesta que sintetiza dos eventos, por un lado la presencia del Cristo y por otro la fiesta de San Pedro, celebrada el 29 de junio. Los zirahuenses decidieron hacerlo así porque ambas fiestas son muy cercanas en fecha y creyeron que se trataba de dos celebraciones que tenían un mismo sentido: estaban vinculadas con el agua.

Vayamos ahora a la descripción de la otra fiesta grande, la fiesta del Señor del Perdón.

El Señor del Perdón

La fecha de la fiesta del Señor del Perdón coincide en Zirahuén con una de las fiestas más emblemáticas de la religión católica celebrada entre los pueblos de tradición mesoamericana: el día de la Santa Cruz, una fiesta que fue resignificada por los pueblos de origen prehispánico y que ahora implica ciertos actos rituales encaminados a la propiciación de lluvia. Se acostumbra, por ejemplo, poner una cruz sobre los cerros, pues en la tradición religiosa mesoamericana, como hemos visto, los cerros albergan las lluvias y las semillas que alimentarán a los hombres, son la casa de las entidades acuáticas y pluviales que se encargan de proveer a la tierra y a los hombres de alimento.

Los cerros guardan en sus entrañas las aguas que deben circular de nuevo para que se reinicie el ciclo de las lluvias. La importancia de los cerros también varía con su altura y la profundidad de los pozos que dan acceso a su interior. Se aprecia el prestigio de un sitio por el área concéntrica de los pueblos que acuden a su cumbre en el periodo de fin de abril hasta mediados de mayo [...]. Los cerros tienen aperturas que dan sobre las aguas del mundo subterráneo. Es en estas oquedades que se forman las neblinas. Las aguas detenidas durante la época de sequía deben fluir al principio de la época de lluvia para que alcancen el mar, donde han de elevarse de nuevo para llegar a sus cúspides y repartirse en sus alrededores (Neff Nuixa, 2008: 327).

Las celebraciones del Señor del Perdón varían en toda la zona, no tienen un día establecido, por ejemplo en Villa Morelos, Michoacán se celebra el 1º de enero, en Tuxpan, Jalisco, del 14 al 24 de mayo, en Zapolitic, Jalisco, el jueves de ascensión.

En Zirahuén el Señor del Perdón tiene una escultura que data de los primeros tiempos de la evangelización, está hecha de madera de tejocote. Se trata de una madera ligera que puede ser fácilmente transportada. Tiene también su vicario, una réplica moderna, mucho más grande y pesada que sale a las procesiones. Su fiesta comienza a prepararse con semanas de antelación: los zirahuenses que residen en otros sitios regresan en procesión para encontrarse con sus familias. Es una imagen que, como otras en la tradición oral, decidió establecerse en Zirahuén, puede moverse, está vivo. Así lo narró la señora Virginia Tzintzún:

Mi mamá nos platicaba que se había aparecido, es aparecido. Que un, un día se lo llevaron a, a Santa Clara del Cobre, se lo llevaron al Señor del Perdón, se llama Señor del Perdón. Y luego, este, y luego ya aquí amaneció otro día porque no quiso estar allá.

Y luego, este, dicen que un día, un día está con su carita de lado, luego está de frente, luego está a la izquierda, ajá, y dice mi mamá pues que el Señor del Perdón está vivo.

La gente del pueblo, de las rancherías y de los alrededores, tiene devoción por él, lo consideran milagroso:

Sí es milagroso, sí es milagroso. Todo lo que le pide, sí, este, pus uno quisiera que al momento le hiciera el milagro, pero, este, pus sí tarda. Pero yo, este, sí soy testiga, porque un hermano mío murió en Estados Unidos, y yo le pedí al Señor del Perdón que, que pus como somos pobres, que, este, que Dios, este, nos ayudara, y el Señor del Perdón para que él llegara aquí de limosna, más que nada de limosna. Y que yo le iba a pagar sus mandas desde, desde el Salón ejidal, de rodillas hasta aquí hasta el altar. Y otra manda en el... en el acá en Uruapan del Cristo de los Milagros, Señor de los Conejos, no sé cómo se llama ese Cristo. Y otra en Tzintzuntzan. Y, este, y sí: de limosna, anduvo una prima pidiendo limosna en Estados Unidos, y de limosna llegó él. Y pus ya cuando llegó él, este, yo le había prometido, el día de su fiesta, el día de mañana mero, yo le iba, este, a cumplir su manda, tres mandas. Pero que no podía hacerle las tres juntas en ese día, el tres, sino que una cada año. Y sí, y sí él llegó de limosna, mi hermano, ajá. Por eso yo para mi sí pues es milagroso. Y toda la gente de aquí del pueblo sí pues sabemos que es milagroso. Y ya, este, pus mucha, muchas, este, pus sí le pedimos, pues, y sí, sí nos hace el milagro.



88. *Cruz adornada* (Granados, mayo 2013).

La fiesta del Señor del Perdón es aún más grande que la del Corpus, mientras que a esta asiste sólo público local, la del Señor del Perdón recibe procesiones de Santa Ana, Tepamio, Agua Verde, Turián Bajo, Copándaro, El Tarascón, Ciudad de México, Ario de Rosales. Además el Obispo o su delegado brindan una misa. La celebración de la fiesta se desarrolla en espacios distintos: la casa donde albergan las coronitas, las calles principales del pueblo, el templo, las estaciones marcadas por los cuatro barrios y el cerro. La fiesta del Señor del Perdón comienza con varios días de antelación, las peregrinaciones llegan al pueblo desde el 24 de abril, a lo largo de esa semana se llevan a cabo pláticas preparatorias para los niños que harán su primera comunión. La iglesia se adorna con telas de colores que penden del techo y flores a lo largo del pasillo central. También durante esta semana acuden en procesión los cuatro barrios del pueblo a la iglesia. Los días 1, 2 y 3 de mayo son los más saturados de actividades.

1 de mayo

El día 1 de mayo se adorna la cruz del Cerrito Colorado, se le ponen flores, el encargado es el “cuelguero”, tal como lo narró Salud Padilla: “Al lado de arriba hay una cruz, y a esa cruz le hacen su fiesta porque son cuelgueros y quitan la cuelga y cada... el día primero de mayo, le ponen su cuelga”. Recordemos que la cuelga es una institución similar a la del cargo o mayordomía. La cuelga de la Santa Cruz comienza con su novenario, nueve días antes de la fiesta, para cerrar el 3 de mayo. Ese día se llevan los productos acumulados y prometen realizar una cuelga más grande para el año siguiente. Mientras tanto, en el templo se celebran dos misas, la Divina Providencia y la de los Matrimonios del Pueblo.

2 de mayo

El día 2 reciben en la iglesia a los peregrinos de la Ciudad de México, se trata de familias enteras de migrantes zirahuenses que radican allá. Vuelven a Zirahuén para la fiesta portando estandartes en agradecimiento al Señor del Perdón. La iconografía de los estandartes puede dividirse en dos partes: en la parte central generalmente se presentan escenas religiosas. Cristo crucificado es contemplado por san José y la Virgen María. En la parte inferior del estandarte se aprecia el lago de Zirahuén con peces bordados nadando en él. Por atrás del estandarte aparece con letras bordadas un agradecimiento al Señor del

Perdón, el nombre de la familia a quien pertenece el estandarte y el año en que fue hecho. El estandarte más antiguo es de 1956. Mientras las familias de migrantes ofrecen un banquete en algún restaurante, llega a la iglesia una peregrinación de hombres a caballo. Ese día, los vecinos de las calles que serán transitadas en los cuatro barrios adornan el pedazo de calle que les corresponde con banderillas de colores blanco y rojo.

A la par que esto sucede, en una casa se congregan las familias que tienen “coronitas”. Se trata de la corona de Cristo Rey, hecha en metal. Fue don Gavino Calvillo quien las hizo y las repartió entre las familias de zirahuenses. Cada familia la guarda en una caja de madera con cristal. Para el día 2 de mayo las adornan con flores de papel de muchos colores. A mediodía se reúnen en la casa de una familia, llevan, además de las coronas, velas de cera. Colocan las coronas en una larga mesa, una banda de músicos toca alabanzas mientras las mujeres sirven atole o gelatina a los asistentes. Después de un largo rato salen en procesión de la casa rumbo a la iglesia, avanzan por la calle principal, la que lleva al pueblo, bajan en calle paralela a la de la iglesia, la que conduce al camino de Agua Verde, doblan en la primera esquina y vuelven por la calle que desemboca en el atrio. En la puerta de la iglesia los recibe el padre y los diáconos, la gente llega con las ceras y las entrega al padre, lleva sus coronas hasta el altar lateral, donde las depositan. Una vez que las personas toman asiento, se desarrolla la danza de los viejitos dentro de la iglesia. Al terminar se retiran a sus casas. A lo largo del día se montan dos escenarios en el atrio de la iglesia, uno frente a otro, estos servirán a las bandas que tocarán durante la noche del día 3. Al oscurecer de este día se presentan danzas tradicionales en el templo de la iglesia: desde los viejitos y las aguadoras, de Michoacán, hasta la danza del venado o polcas. Los encargados de ejecutar las danzas son grupos folclóricos de jóvenes o de personas mayores.



89. Procesión de las Coronitas (Granados, mayo de 2014).

3 de mayo

El tres de mayo, comienzan las mañanitas desde muy temprano. Una serie de cohetones resuenan desde las cinco de la mañana, se trata de la invitación a la comunidad para que asista. Los primeros en llegar son los comités organizadores de los cuatro barrios, así como el comité organizador de la procesión de la gente de la Ciudad de México. *Las mañanitas* comienzan puntualmente a las cinco treinta de la mañana, poco después los músicos cantan *En tu día* e intercambian en su ejecución algunas fanfarrias. Al terminar *Las mañanitas* todos regresan a sus casas a alistarse para la misa de las primeras comuniones.

La misa comienza a las 9:30 am, se presentan todos los niños que asistieron al catecismo durante seis meses para hacer su primera comunión. Padres y familiares los acompañan vestidos de fiesta, los hombres con camisa y pantalón y las mujeres con vestidos y peinados formales. El sacerdote los recibe en la puerta, la misa es acompañada por la música de una estudiantina. Cuando termina la ceremonia las familias regresan a sus casas, donde sirven un banquete para sus familiares e invitados: chocolate, tamales y gelatina con rompopo es el menú principal, la fiesta continúa en cada casa hasta entrada la tarde.



90. *María Teresa Melchor Moya y su nieta (Granados, mayo de 2015).*

A las 11:30 horas llega la última peregrinación, la de Ario de Rosales, cabecera municipal de Salvador Escalante. Los peregrinos entran en la iglesia y esperan a que llegue el momento de la celebración eucarística: la misa grande es oficiada por el obispo o algún delegado del mismo. La celebración comienza a las 12 horas en punto, y durante la homilía se bendice a los nuevos monaguillos y a los nuevos diáconos: aquellos que podrán auxiliar a los sacerdotes con la impartición de la eucaristía en las rancherías.

Al terminar la misa, los peregrinos de Ario de Rosales, así como los niños de las rancherías que presentaron su primera comunión junto con sus familias bajan a comer al muelle público. Los restauranteros saben que se trata de una comida especial y por eso preparan mole. En la casas también es lo que se come.

Durante el día, en los cuatro barrios se encargan de hacer sus estaciones, se trata de altares levantados en los cuatro rumbos del pueblo: norte, sur, este y oeste; que serán visitados por la procesión del Señor del Perdón.



91. *Procesión del Señor del Perdón (Granados, mayo de 2014).*

Junto con la llegada de la tarde se escuchan nuevamente los cohetones. El anuncio está hecho: a las cuatro treinta en punto saldrá el vicario del Señor del Perdón llevado en hombros por los zirahuenses. La imagen espera a la puerta de la iglesia en una litera de madera. La procesión la recoge ahí, y uno de los sacerdotes indica el momento de salida:

Esforcémonos pues por participar en esta peregrinación con mucha atención, con mucho respeto, para sí todos juntos celebrar este misterio de la Cruz, que brille por todas y cada una de las calles que va a transitar [...]. En el nombre de Cristo Jesús, iniciamos nuestra peregrinación en su honor.

La procesión está estructurada de la siguiente manera: al frente camina el sacerdote junto con los monaguillos y los diáconos. Uno de ellos porta un báculo con un crucifijo, detrás de ellos avanza una persona que porta una bandera de México e inmediatamente le siguen los portaestandartes de los barrios, los migrantes y las coronitas. Un poco más atrás avanzan los músicos, seguidos por el Señor del Perdón llevado en una litera, después camina la gente del pueblo, que se suma a la procesión conforme pasa por las calles. Al final avanza otra banda de músicos.

En cada uno de los barrios, el sacerdote pronuncia un discurso en el que habla sobre la crucifixión de Jesús. Durante todo el trayecto las dos bandas de músicos tocan alabanzas

distintas de manera simultánea: *Una espiga dorada por el sol, Altísimo señor, Pescador de hombres, Alabaré a mi señor, Oh María, madre mía*, etc.³ Así también los zirahuenses entonan todo el tiempo el canto religioso, *Perdón, ¡oh, Dios mío!*⁴ La peregrinación es entonces un acto colectivo en el que el cuerpo de las personas, el canto y la música pueblan poco a poco los espacios.

³ Algunas de estas alabanzas son cantos ligeros de los años 70, que surgieron como respuesta al Concilio Vaticano II.

⁴ Se trata de un antiguo canto católico, previo al Concilio Vaticano II. Es entonado en Cuaresma y Semana Santa. La letra dice:

Perdón, ¡oh, Dios mío!,
perdón e indulgencia,
perdón y clemencia,
perdón y piedad.

Pequé, ya mi alma su culpa confiesa,
mil veces me pesa de tanta maldad.
Mil veces me pesa de haber obstinado
tu pecho rasgado, ¡oh, suma bondad!

Perdón, ¡oh, Dios mío!,
perdón e indulgencia,
perdón y clemencia,
perdón y piedad.

Yo fui quien del duro madero inclemente
te puso pendiente con vil impiedad.
Por mí en el tormento tu sangre vertiste
y prensa me diste de amor y humildad.

Perdón, ¡oh, Dios mío!,
perdón e indulgencia,
perdón y clemencia,
perdón y piedad.

Y yo en recompensa pecado a pecado
la copa he llenado de iniquidad.
Más ya arrepentido, te busco lloroso,
¡oh, padre amoroso!, ¡oh, Dios de bondad!

Perdón, ¡oh, Dios mío!,
perdón e indulgencia,
perdón y clemencia,
perdón y piedad.

La procesión termina en el sitio donde comenzó, la iglesia. El sacerdote recibe la imagen en la puerta. La gente entra para tomar un lugar. La misa comienza anunciada por los cohetes. El sacerdote agradece a todos su participación y poco antes de que termine la misa comienzan nuevamente los cohetones en el atrio.



92. Los cuatro cuarteles de Zirahuén (Granados, mayo de 2014).

Cuando la misa termina, en el atrio ya están montados los dos escenarios y el castillo. El show comienza cuando cae la noche, cada uno de los escenarios es ocupado por un de las bandas, que un par de horas antes acompañaban la procesión. Esta vez cambian su vestuario sobrio por pantalones, chaquetas y botas coloridas. La música ya no es de alabanza, ahora es música de banda, música popular, moderna, corridos para bailar. La plazoleta externa al atrio alberga todo tipo de antojitos, además de juegos mecánicos de feria: tazas, rueda de la fortuna, barco pirata, etc. En la segunda plaza continúa la feria, aquí se montan los juegos de destreza: aros, tiro con rifle, dardos y lotería.

La gente se distribuye entre todos estos escenarios posibles, los niños y los más jóvenes prefieren la feria. Los matrimonios, las parejas de novios y los adultos se quedan en el atrio para escuchar a la banda. Los antojitos se llenan de gente de todas las edades que

quieren satisfacer su apetito: la procesión que ha durado más de dos horas, los ha dejado cansados y hambrientos. Cuando empiezan a encender los primeros fuegos del castillo, la gente corre nuevamente al atrio para presenciar el espectáculo: luces de colores iluminan la noche para mostrar figuras esplendorosas. El castillo comienza a encenderse de abajo para arriba, aparecen las primeras figuras con las que los zirahuenses están familiarizados: dos estrellas, un pato, unos peces, repentinamente asoma una sirena, poco después aparece Jesucristo; el castillo termina con una corona. Después del castillo se enciende el segundo escenario, una banda invitada comienza tocar: la fiesta del Señor del Perdón cierra con un baile, que se extiende hasta la madrugada.



93. Salud y Lupita en la feria (Granados, mayo de 2015).

Para los fines de este trabajo, y por la complejidad de esta fiesta, he decidido no presentar un análisis performático como lo hice para el Corpus. Quisiera agregar que en el caso del Señor del Perdón la fiesta está claramente dividida en dos espacios rituales: la iglesia y el exterior, esta vez no se trata de un exterior localizado como en el caso del Corpus, sino de un exterior mucho más dinámico que poco a poco es incorporado al espacio

ritual a partir del recorrido de la procesión. Podríamos visualizarlo como una expansión de lo sagrado que comienza desde un epicentro, la iglesia, y que va tomando poco a poco los barrios en un orden que pone de manifiesto los rumbos del universo: norte, sur, este y oeste, como es la organización espacial del pueblo. Considero importante destacar que parte de la parafernalia ritual de la fiesta incluye también, como paraje ritual, la cruz que está en el cerro.

Adviértase que los momentos de la fiesta están divididos por el discurso musical, que da cohesión y sentido al actuar de las personas: los instrumentos musicales y los cantos generan ambientes sagrados o profanos según corresponda al código festivo. El mismo atrio de la iglesia, considerado como un espacio religioso, se transforma en un escenario de danzas: el día 2 de mayo, de danzas rituales asociadas a la tradición purépecha, el día 3, en cambio, danzas profanas que ponen de manifiesto la algarabía del pueblo. Se ha renovado el pacto de fe con el Señor del Perdón, el espacio ha sido nuevamente sacralizado y bendecido por su paso firme a través de las calles de Zirahuén.

Fiestas menores

El ciclo ritual, como vimos en el capítulo dos, también incluye el 6 de enero, el Carnaval, la Cuaresma y la Semana Santa (de fecha móvil), el 30 de abril, el 31 de octubre, el 1 y 2 de noviembre, y el 24 de diciembre (Navidad).

El 6 de enero se hace la fiesta del Niño Dios, aunque también se le hace un festejo el 30 de abril, el Día del Niño. La Cuaresma inicia con el Carnaval, ambas fiestas se celebran como en otros sitios de Michoacán. La Semana Santa es una fecha especial para los zirahuenses que se dedican a actividades turísticas, pues desde el jueves comienzan a llegar visitantes y el pueblo bulle de turistas. Aunque se celebra una misa, el ritual religioso pasa a un segundo término. Después de Corpus y de la fiesta del Señor del Perdón, suceden algunos otros festejos civiles como las fiestas patrias en septiembre. El calendario festivo religioso continúa, entonces, hasta octubre:

Y en octubre aquí se le llama el mes del Rosario, de la virgen del Rosario. Todo el mes el rosario es a las cinco de la mañana y el último día del mes se hace la fiesta de la Virgen y se hacen confirmaciones. En esa fiesta son las confirmaciones, en octubre. Y en noviembre

pues el día de muertos. Y el 22 de noviembre es la fiesta de Santa Cecilia, que es una fiesta grande, es la patrona de los músicos. Y en diciembre, pues nomás lo de Navidad.

Antes, la capilla de la virgen del Rosario se encontraba en el cerro de Zirahuén, a una distancia considerable del pueblo. Ahora su capilla, aunque sigue en un sitio alto, se trasladó a la orilla de la carretera. En su día, el 31 de octubre, la gente del pueblo la visita para llevale flores. Si comparamos la calendárica agrícola de tradición religiosa mesoamericana con las fiestas de Zirahuén, pareciera que los meses más cargados de actividades rituales en el sitio se verifican en el umbral del temporal y durante las lluvias. Para confirmar esta suposición, retomaré una serie de datos arrojados por los conversadores zirahuenses.

Dentro de las fiestas menores hay tres que ya no se festejan: San Isidro Labrador (15 de mayo), Día de la Marina (1 de junio), y San Juan (24 de junio). Se trata de dos fiestas que pertenecen al santoral católico y una fiesta cívica, teñida de tintes religiosos. Según Lorena Paz Padilla –enfermera de 48 años– y su hermano Antonio –agricultor de 47 años– narraron que aunque aún se hace una misa muy sencilla para san Isidro, antes se celebraba una fiesta. Aquí las palabras de Lorena:

El día de San Isidro se hace una misa para pedir que haya lluvias y todo eso. Antes sí se hacía una fiesta muy bonita, porque todos los campesinos que tenían animales para sembrar –los bueyes o las reses, pues– los uncían con sus yugos y los adornaban con muchos papeles y todo; y daban agua fresca y hacían como un recorrido los animales, muy bonito, pero ya no. Hace como unos veinte años, yo creo, veinticinco. O sea, lo siguen haciendo, pero ya lo cambiaron, porque lo hacen los del Carnaval, los del Corpus. Por ejemplo, hacen las faenas, pero para la plaza de toros, para ir aumentando la graditas que hay: va la gente ayudando a llevar material, que va a hacer faena, y es para aumentar la placita de toros que hay aquí. Pero antes era que llevaban las yuntas de animales que le digo que llevaban, pues sí, a la iglesia y... Pero ya no. Como ya últimamente entraron los tractores y hicieron el quite de los animales, todavía hay, pero ya es poco.

Al parecer la fiesta desapareció por dos razones, por un lado, como Corpus y San Pedro, la gente decidió juntarla con el Carnaval o el Corpus, fiestas también cercanas que implican el desembolso de recursos; por otro, la tecnificación del campo llegó al pueblo trayendo consigo maquinaria que suplió la tarea de los animales. Volveremos con el asunto de la sustitución de las fiestas más adelante.

La celebración del Día de la Marina también ha desaparecido. El 1 de junio salían todos los pescadores en procesión muy tempranito todos ellos junto con la capitania de puerto hacia el centro de la laguna. Los acompañaba un sacerdote. En pleno centro de la laguna detenían sus lanchas y sus pangas. Ahí el sacerdote ofrecía un discurso y les daba la bendición. Cada lancha depositaba un arreglo floral al lago y regresaban a tierra. Por las tardes organizaban una comida en sus casas.

También el día de San Juan solían hacerse una serie de actos rituales. Aquí la narración de Gabino Calvillo y su esposa Esther:

GABINO: Nos íbamos a nadar. Temprano el día de San Juan era un gusto irse uno a bañar al lago.

ESTHER: A tomar la agua.

GABINO: Era un gusto, porque de Copándaro, para allá a seis kilómetros allá se habían tronado la agua. Mire, el agua la tronaban, lo harían con las manos, quién sabe, se oía recio como una tambora el agua. Que le hacían así, se oía el agua pero recio. Quién sabe cómo la harían que sonara. Pero harta gente el día de San Juan, este, a bañarse toda la gente. De aquí, de allá de los ranchos, de donde quiera se oía que se bañaban temprano, como a las cinco estaban bañándose en el agua. Porque en la mañana está el agua como un caldo.

Lorena Paz Padilla agregó:

Nos tocó que nos dijeran los papás de nosotros o los abuelitos de nosotros, que nos dijeran que era bueno cortarse el pelo. Se acostumbraba bañarse en el lago y cortarse su pelo, las puntitas del pelo, para que se pusiera bonito el pelo. Cuando estaba uno chiquitillo era de bañarnos obligatoriamente a fuerzas. Era el único día que nos bañábamos, no se crea, pero los abuelitos decían que era un día bueno venir y bañarse uno en el lago y despuntarse el pelo. Que era muy bueno.

Hasta aquí la descripción del ciclo festivo en Zirahuén.

IV. Fiestas de agua: rasgos comunes entre el pasado y el presente

Vale la pena comenzar este apartado recordando que la época virreinal fue un parteaguas: en algunas situaciones derivó en un rompimiento con el pasado, pero también devino en la resignificación de elementos culturales prehispánicos e hispánicos que generaron nuestro presente. Como hemos podido ver, las religiones se desarrollan en distintos niveles de culto, que van desde el promovido por el estado, hasta niveles domésticos, familiares o

incluso personales. Con el advenimiento de la nueva fe, muchas de las prácticas rituales religiosas mesoamericanas fueron suprimidas o, en el mejor de los casos, algunos de sus componentes fueron reutilizados y resignificados en el marco del catolicismo. Estos niveles cúltricos no son privativos de una religión: en el catolicismo que trajeron los europeos, las prácticas populares asociadas a religiones precristianas que obedecían a cultos agrícolas también fueron incorporadas al Nuevo Mundo; también llegaron otras prácticas religiosas no católicas importadas de otros territorios que traían consigo los esclavos negros y otros pobladores. Como bien apunta Jorge Amós:

Se produjo un enfrentamiento y una síntesis entre las prácticas religiosas prehispánicas, la religiosidad española establecida bajo los cánones institucionales y aquella “religiosidad local” que trajeron consigo soldados, colonizadores y esclavos, de tal modo que puede hablarse de un proceso de transculturación y resignificación de todas estas tradiciones culturales y por consiguiente de la construcción de un catolicismo propiamente americano (Díaz Patiño y Martínez Ayala, 2006: 27).

En este sentido, las fiestas prehispánicas promovidas a niveles cúltricos estatales fueron perseguidas desde un primer momento por las autoridades eclesiásticas: quisieron desmontar el aparato ideológico que daba sustento a todas estas prácticas religiosas. Sin embargo, los cultos domésticos que tenían ejecuciones vinculadas al ciclo de la lluvia y la fertilidad, en los que los actos rituales estaban íntimamente vinculados al paisaje y, sobre todo, que no comprometían la conducta decorosa del buen cristiano fueron tolerados y terminaron traslapándose con el ritual católico. Algunas de estas prácticas devocionales se incorporaron entonces a la celebración del santoral. Aún con todos los cambios a través de los siglos, en algunas fiestas podemos intuir algunos atisbos y manifestaciones de tradición religiosa mesoamericana: el espacio tiene una transformación singular, una poética que lo articula de forma distinta a la vida cotidiana y nos transporta a otro tiempo, el de la paisajística ritual asociada a cerros y cuerpos de agua. Siguiendo a Félix Báez Jorge:

Los santos venerados por los pueblos indios se imaginan vinculados a las entidades sagradas autóctonas, rectoras de orden cósmico y terrenal: en tal dimensión, son parte sustantiva de las cosmovisiones. De tal manera, como se ha visto, el Sol, la Luna, el cielo, el rayo, el aire, el maíz, la lluvia, la tierra, los cerros, se refieren directamente asociados al culto a los santos, se incorporan a las hagiografías locales. Con su arcaica configuración numinosa definen los perfiles singulares de estas devociones populares, cohesionadas y dinamizadas al margen del canon eclesiástico; y es precisamente al antiguo sustrato cultural

mesoamericano a donde debe acudir para explicar, de manera complementaria, esa riquísima veta del imaginario colectivo en la que los héroes culturales, ancestros y deidades locales se asocian (o confunden) de manera selectiva, con los santos, en la infinita dimensión del tiempo (Báez-Jorge, 1998: 155).

Una de las características de estas fiestas del presente con atisbos de la tradición religiosa mesoamericana es, sin duda alguna, que se desarrollan en sitios reconocidos por la comunidad, sitios con los que se tiene un vínculo especial, quizás porque la comunidad esté asentada en ellos desde tiempos inmemoriales, o tal vez porque realice peregrinaciones ahí desde antaño. Ese vínculo con el sitio lo convierte en un territorio. Un lugar mediado por la cultura “como sustrato material de variadas formas de uso para el sustento y reproducción de la comunidad y como soporte de identidades colectivas e individuales” (Castilleja *et al*, 2003: 251):

Esta continuidad se explica por el hecho de que siguen existiendo en gran parte las mismas condiciones geográficas, climáticas y los ciclos agrícolas. Perdura la dependencia de las comunidades de una economía agrícola precaria y el deseo de las comunidades de controlar estos fenómenos. Por lo tanto, los elementos tradicionales de la cosmovisión y los cultos al agua y a la fertilidad agrícola siguen correspondiendo a las condiciones materiales de existencia de las comunidades, lo cual hace comprender su continuada vigencia y el sentido que retienen para sus miembros (Broda, 2004: 65).

Partiendo de esta premisa, tendríamos que decir que Zirahuén tiene una larga historia con el territorio que ocupa, más de tres mil años avalan una relación que registra por lo menos dos formas religiosas de confrontarla: la religión prehispánica y la religión católica con las observaciones que hemos hecho. En el prefacio de este trabajo anotábamos que en Zirahuén pareciera que no existe una parafernalia ritual explícita asociada al lago tal como en otras comunidades purépecha cercanas. Sin embargo, como hemos visto en las descripciones de la calendárica ritual del pueblo, la vida festiva ceremonial es muy intensa y compromete al actual asentamiento del pueblo y a otros elementos del territorio: el cerro y el lago.

En el desarrollo de las fiestas prehispánicas privaba la relación entre la comunidad y su paisaje ritual: cerros, cuevas, cuerpos de agua, vinculados a una época específica del año, eran destinatarios de distintos actos rituales que configuraban la poética de lo sagrado. Estos paisajes rituales ponían en juego unidades espacio-temporales que actualizaban la historia de los pueblos:

El paisaje es un campo visual –que se percibe como un *continuum*– cuyos componentes tienen significados específicos para determinada colectividad; en él se integra el entorno natural en los planos horizontal (cerros, valles y cuerpos de agua) y vertical (movimiento de los astros, los vientos y la lluvia), al que también se asocian concepciones sobre planos inferiores (Castilleja *et al.*, 2003: 251).

De alguna manera el pueblo de Zirahuén también actualiza su historia a partir de sus fiestas, a través de dos unidades básicas: el tiempo y el espacio.

Tiempo

Siguiendo el principio de estudio trazado por Johanna Broda, la vida agrícola del pueblo está íntimamente relacionada con su calendárica ritual. Según el zirahuense Antonio Padilla Paz, “la tierra se prepara en abril. Para mayo la milpa ya está cultivada, se riega con el agua de cielo, de temporal, es de lluvias. La cosecha es en octubre.” Esta simple descripción sobre el proceder en el cultivo de maíz, pone de manifiesto un conocimiento milenario: la gente de Zirahuén ha observado durante todos estos años el comportamiento climático e identifica cuándo es el momento propicio para barbechar, sembrar y cosechar. Este conocimiento está regido hoy como antaño, por una temporada de lluvias y una temporada de secas.

Para hacer un trazado completo de la continuidad entre pasado y presente he decidido retomar algunos rasgos de las fiestas prehispánicas y de las fiestas actuales. Si tomamos como referente la temporada de lluvias y de secas, tenemos que la mayoría de las fiestas del pueblo de Zirahuén se desarrollan en el umbral de la temporada de lluvias o durante la época de lluvias:

<i>Secas enero-principios de mayo</i>	<i>Lluvias mediados mayo-fines de diciembre</i>
Día de Reyes, 6 de enero	Corpus Christi (mayo o junio)
Carnaval (febrero o marzo)	*San Isidro Labrador (15 de mayo)
Semana Santa (marzo o abril)	*Día de la Marina (1 de junio)
Señor del Perdón (3 de mayo / umbral de lluvia)	*San Juan (24 de junio)
	*San Pedro (29 de junio)
	Virgen del Rosario (31 de octubre)
	Todos los Santos y Día de Muertos (1 y 2 de noviembre)
	Santa Cecilia (22 de noviembre)
	Nochebuena y Navidad (24 y 25 de diciembre)

Más aún, las dos fiestas consideradas principales en el pueblo tienen lugar, una en el umbral de la temporada de lluvias, y otra al inicio del temporal. Además, cuatro fiestas menores, una de ellas cívica, tenían un vínculo directo con el lago y el ciclo productivo: San Isidro Labrador, Día de la Marina, San Pedro y San Juan. El por qué desaparecieron las cuatro fiestas es algo de lo que no encontramos una exégesis interna, pero podemos, a partir de las palabras de los zirahuenses entrevistados, suponer que las fiestas, por encontrarse en una fecha calendárica tan próxima (algunas apenas tenían cuatro días de diferencia), implicaban un gasto excesivo y, por ende, decidieron juntar las fiestas con celebraciones consideradas más importantes en el ritual católico. Para sortear esta dificultad tenían resuelto su carácter práctico: se trataba de fiestas muy cercanas. Pero queda pendiente resolver el asunto de su función simbólica y su eficacia en la práctica. Esto es, si como

dijimos líneas arriba, el ritual “tiene como fin mantener, perpetuar o transformar un estado determinado”, ¿por qué suprimir una fiesta específica? Sólo se me ocurre responder que las fiestas grandes mantenían esta función y eficacia, y que simplemente adaptaron algunos elementos rituales que permitieron reproducir los mismos significados de las fiestas desaparecidas. Como en la tradición oral, mientras para la comunidad un elemento cultural siga siendo significativo, no desaparece, sino que se adapta. En esas adaptaciones a veces terminan por perderse ciertos rasgos formales.

Si pensamos en el tiempo ritual del pasado prehispánico, veremos que las veintenas incluían fiestas divididas en eventos rituales que duraban semanas enteras. En una misma veintena se sucedían celebraciones destinadas a dioses relacionados entre sí: Tláloc, Chalchiuhtlicue, los Tlaloques, Xochiquetzal, Mayahuel, Popocatepetl, Itzaccíhuatl, Ehécatl, etc. eran todos númenes agrícolas vinculados al paisaje. Si trajéramos este concepto a la religiosidad practicada en Zirahuén, podríamos suponer que san Isidro, san Juan, san Pedro, y el lago (recordemos que el lago recibe una ofrenda el Día de la Marina) son seres con una particularidad: también son númenes agrícolas vinculados al paisaje. La síntesis festiva, originada como una necesidad práctica, tiene entonces una justificación última metahistórica: conservar el sentido, el significado del ritual.

Como apuntamos previamente, las dos fiestas grandes, El Señor del Perdón y el Corpus Christi, fiestas que son síntesis de celebraciones rituales, se ejecutan durante el temporal. La primera se realiza en una fecha de por sí significativa para los pueblos de tradición mesoamericana: la fiesta de la Santa Cruz. En Zirahuén el ritual católico parece haber pulverizado el sustrato ritual indígena, música y cantos repiten el incesante discurso ritual: “Perdón, ¡oh, Dios mío!” Sin embargo la fecha de su celebración no deja de ser significativa. Según Broda:

La fiesta de la Santa Cruz celebrada hoy día el 3 de mayo en numerosas comunidades indígenas de México y Guatemala constituye, junto con el Día de muertos, la fiesta católica que ha recogido más elementos de la tradición ritual prehispánica. Se trata precisamente de la fiesta de la bendición del maíz para la siembra que da inicio al ciclo agrícola del temporal, en la que se invoca además de la vida del maíz a la tierra y a las lluvias (Broda y Good, 2004: 49).

Por otra parte, el Corpus se celebra en plena época de lluvia. Más aún, la gente de Zirahuén afirma que si las lluvias no han empezado, sin duda el Corpus las traerá: “Siempre

llueve en Corpus”. Hasta aquí tenemos una linealidad con el pasado, la época en la que tiene lugar el ritual posibilitaría la continuidad de una visión de mundo generada durante la época prehispánica: el tiempo sigue ordenándose y manifestándose de la misma manera. Pareciera entonces que ambas celebraciones tuvieran un trasfondo asociado al agua, aunque afirmarlo sin más podría considerarse demasiado aventurado. Para hacer tal aseveración es necesario articular el tiempo y el espacio de la fiesta con los sujetos, los actos y los objetos que la posibilitan.

Espacio

Los hombres y mujeres zirahuenses que ocupan este territorio aprendieron de sus antepasados cómo relacionarse con él, qué elementos del paisaje son medulares para su existencia y cuándo es el momento propicio para establecer pactos y alianzas con ellos. El lago y el cerro, sin duda, son elementos medulares. De ahí la larga lucha por mantener las aguas de su lago limpias, de ahí su lucha para evitar que les quiten sus tierras y sus cerros, y de ahí su esfuerzo por reforestarlos.

La fiesta como una performance colectiva tiene una función primordial última, la más importante: la regulación del espacio-tiempo y sus habitantes. El humano y todos los seres, incluso aquellos contruidos por él, somos esos habitantes. La fiesta trata de la renovación de un pacto único, entre todo y todos, que trasciende el presente, porque se remonta al inicio de los tiempos: cuando el lugar, el paisaje natural y el ser humano se encontraron, antes incluso de que la cultura terminara por practicarlo haciéndolo suyo.

Cortés Hernández y yo, siguiendo a Michel de Certeau, planteamos que las fiestas rituales son una forma de practicar los lugares, de transformarlos en espacios en los que el sentimiento religioso y el afán hacia lo colectivo prevalece sobre lo demás (Cortés y Granados, 2013). Para Certeau:

Un lugar es el orden, cualquiera que sea, según el cual los elementos se distribuyen en relaciones de coexistencia. Ahí, pues se excluye la posibilidad para que dos cosas se encuentren en el mismo sitio. Ahí impera la ley de lo propio: los elementos considerados están unos al lado de otros, cada uno situado en un sitio propio y distinto, que cada uno define. Un lugar es pues una configuración instantánea de posiciones. Implica una indicación de estabilidad (Certeau, 2007: 129).

El espacio es un lugar dinamizado. En él convergen vectores de movimiento y de tiempo. “Es un cruzamiento de movilidades. Está de alguna manera animado por el conjunto de movimientos que ahí se despliegan [...]. Es un lugar practicado” (Certeau, 2007: 129). En este sentido, la comunidad practica los lugares, los dota de vida, los anima por medio de una serie de competencias rituales que incorporan la música, la danza, el canto, lo hablado, los olores, los sabores, los encuentros con los otros.

Las fiestas principales en Zirahuén se desarrollan en espacios codificados, plenamente diferenciados, en ambas fiestas dos espacios a saber: el espacio de lo católico o espacio interior y el espacio del pueblo o exterior. En realidad, no existe una división tajante entre ambos: la gente suele tener en sus casas un altar doméstico tapizado de santos católicos. Estamos nuevamente ante la diferenciación de niveles cúltricos. Llamo lo católico al atrio y a la iglesia, y me refiero al pueblo como todos los demás espacios. Ambas fiestas, al pertenecer al ritual cristiano, comienzan aparentemente en la iglesia, y en un ejercicio de expansión de lo sagrado terminan por invadir plazas y calles. Sin embargo, al hacer una revisión minuciosa de los eventos que conforman el ritual, la perspectiva puede cambiar.

El Corpus Christi comienza con la preparación de los altares en el atrio. Este primer evento resulta del desplazamiento de una realidad que se inserta en otra, es decir, los gremios generan escenarios rituales donde presentan sus actividades productivas en un espacio extraordinario: el atrio de la iglesia. Llevar los productos y los aparejos del trabajo no es una cuestión banal, la gente se esfuerza por reproducir su actividad cotidiana en el espacio de la iglesia, para restablecer un pacto con Cristo: él permite que el alimento no falte en la mesa al bendecir el trabajo de los hombres y mujeres, y estos se encargan de coadyuvar a la salvación de sus almas y las de los otros. El fin que persiguen los gremios es colocarse frente al cuerpo de Cristo y obtener su bendición durante el periodo de un año, tiempo en el que habrá que repetir la hazaña para renovar el pacto: “Que sean colaboradores también, no solamente la pesca para su familia, que sean colaboradores también con Dios en la salvación de todos los demás” (sacerdote de Zirahuén). Pero para hacer el pacto se requieren testigos, el común de la gente que, por otro lado, es también parte del pacto. De ahí que los organizadores principales inviten al pueblo con música desplazándose una vez más fuera del atrio.



94. Hijos y nietos de pescadores sosteniendo la red en el Corpus (Granados, junio de 2014).

Hasta aquí tenemos claros los roles que desempeñan los sujetos que actúan en el ritual, sabemos, por ejemplo que el sacerdote funciona como un mediador entre Cristo y los responsables de llevar el sustento a casa. Entendemos que hay tres desplazamientos, el de los gremios al atrio, el del Santísimo a cada uno de los altares colocados en el atrio. Y el de la invitación que hacen los organizadores al pueblo. Hasta aquí la música que envuelve la fiesta ha dado pautas precisas para entender los eventos del ritual: alabanzas para la procesión del Santísimo, música popular para el momento de la invitación.

La fiesta entonces toma un vuelco más. Cuando el Santísimo vuelve a su sitio, una vez cerrado el pacto con los grupos gremiales, sucede un tercer desplazamiento: los gremios y los músicos se trasladan hacia el exterior, seguidos por la gente del pueblo.



95. *Procesión al exterior* (Granados, junio de 2014).



96. *Procesión al exterior, pescado que será lazado* (Granados, junio de 2014).

Repentinamente todo se vuelve un caos aparente en el que el orden está dado por la saturación de espacio (el físico, el sonido, el aire). Mientras que los grupos gremiales y los músicos se empeñan en ejecutar una danza que sigue una estructura de remolino, la gente

del pueblo ocupa las calles y los espacios “libres”. Todo el conglomerado de zirahuenses desborda las dos plazas.

Entonces los cuerpos de esa colectividad y los productos que genera se extienden por todos lados. Los brazos se estiran para lanzar los objetos al aire, sin una trayectoria fija, los miembros de los otros también se estiran para alcanzar esos objetos. Las voces se convierten en gritos. Todo junto termina por llenar el espacio, la sensación de que no cabe en el sitio un alfiler es evidente. Todo abunda, todo crece, los cuerpos crecen, la música crece cuando detrás de los gremios avanzan las bandas tocando cada vez más fuerte una misma melodía, ejecutada una y otra vez por cada banda en diferentes tiempos. Este desplazamiento colectivo también evidencia la importancia del oficio de la pesca, que destaca no sólo por la magnificencia de su altar, sino porque los pescadores marcan el inicio o el final de la danza apoteósica cuando cubren con sus redes al pescado plateado de cartón. La música que acompaña esta última performance es un tipo de son-danza, un son ritual que se toca particularmente para Corpus y así le denominan: son de Corpus. Las bandas entonces se hacen eco una a otra de una misma melodía que se eterniza.

Podría decirse que, por medio de esta procesión dancística espiral o “remolino” en la que el pueblo entero participa, la plazoleta se transforma simbólicamente en algo distinto. Un espacio saturado en el que no se sabe bien a bien quién es el destinatario del acto ritual. Tengo la impresión de que la combinación del remolino levógiro y los pescadores es la clave para descifrar nuestro misterio.

Tomando como referente el patrón prehispánico de la fiesta ritual, vemos que el desarrollo de los eventos se verifica en más de dos espacios: regularmente el templo y el cerro o el lago. En este sentido, el remolino de Pantitlán era justo el paisaje ritual elegido para ofrendar. Servía como umbral entre el mundo de los hombres y el de los dioses. Los sacrificios de niños e ixiptlas terminaban ahí en las fiestas principales de seres pluviales: Atlcahualo, Huey Tozoztli, Etzalcualiztli. Pensando justo en ello, ¿no será que esta poética ritual está trazada así para reproducir ese escenario que fue suprimido?

Quizás la plazoleta se transforma simbólicamente en el lago, un lago que afirman los frailes como Isidro Félix de Espinosa: “no consiente navegarse por un remolino que hace en el medio, capaz de sorberse un navío de alto bordo” (Espinosa de, 1945: 24). Esta situación se reafirma en el hecho de que el Corpus absorbe en Zirahuén la fiesta de san

Pedro, la celebración de los pescadores y del lago, su sustento. Permítaseme esta exégesis tras haber revisado fuentes etnográficas en las que se vincula la fiesta del Corpus con ciertos rituales prehispánicos destinados a la diosa Cueravaperi para la propiciación de la lluvia, y sobre todo permítaseme la hipótesis tras verificar que en otros pueblos de tradición purépecha el Corpus aún se sigue realizando en espacios rituales mesoamericanos:

En el Corpus, así como en otros rituales que se dan a lo largo del ciclo anual, la acción ritual no sólo se da en el cerro como ámbito sagrado, sino que se extiende y concluye en el ámbito del pueblo, generalmente en el templo como centro simbólico. El ritual integra de manera dinámica el espacio del pueblo con el del cerro, trazando así su propia dimensión temporal (Castilleja, 2004: 413).



97. *Danza de los pescadores* (Granados, junio de 2016).

De ser así, el lago simbolizado sería también parte de la parafernalia ritual de la fiesta del Corpus. Y el escenario ritual de tiempos prehispánicos seguiría reproduciéndose: el templo, ahora convertido en el mundo católico, en la iglesia y su atrio, y el mundo acuático de reminiscencias prehispánicas representado por el cerro y el lago.

Respecto del lanzamiento de objetos, según la información obtenida por la misma Aída Castilleja, los objetos se lanzan hacia arriba para ofrecerlos a Dios, “dicen que así es porque Dios los regresa para que todos disfruten” (Castilleja, 2004: 397). En este sentido, prefiero una exégesis externa que dé sentido a la poética simbólica narrada en los actos rituales: los productos se lanzan al aire –al igual que en la fiesta prehispánica *Tepeilhuitl*– como un acto de magia simpatética, en la que el maíz también era lanzado hacia los cuatro puntos cardinales para que llueva, para que la misma sensación de abundancia del Corpus prevalezca durante todo el año y no falte comida en la mesa.



98. *Son danza Toro* (Granados, junio de 2014).

La fiesta del Señor del Perdón, en cambio, nos resuelve el problema de los espacios desde el primer momento. Su ejecución se realiza durante tres días en dos sitios: la iglesia y el atrio, y el pueblo, incluyendo el Cerrito Colorado. Comienza con semanas de antelación, una serie de desplazamientos sirven como prelude: los pueblos cercanos acuden a Zirahuén en peregrinación. Recordemos que, según cuenta el relato, El Señor del Perdón, con

voluntad propia, decidió establecerse en la iglesia de Zirahuén, no quiso ser trasladado a otro sitio. Está vivo y aún puede apreciarse cómo cambia su postura.

La fiesta queda oficialmente inaugurada a partir del 1 de mayo, curiosamente en el paraje ritual de antaño: el cerro, donde se encuentra la cruz. Según Broda:

La diosa prehispánica de los mantenimientos, Chicomecóatl, se fusiona con la deidad de la tierra y ambas llegan a ser personificadas en el símbolo católico de la Santa Cruz. Los lugares de culto son fuentes y ríos y, sobretodo, las cumbres de determinados cerros, donde los eventos más importantes tienen lugar durante la noche o el amanecer (Broda, 2004: 49).



99. *Señor del Perdón de madera de tejocote (Granados, mayo de 2015).*

De alguna manera, el ritual en el cerro trasciende la fiesta católica del Señor del Perdón y activa un complejo cultural subyacente entre los zirahuenses,⁵ pues como hemos visto, los cerros se consideran lugares sagrados, grandes almacenes, que proyectan sus riquezas hacia el exterior. Recordemos que en las fuentes coloniales del Altiplano central, el cerro y el lago forman parte del mismo sistema acuático, conectado en el inframundo, el

⁵ En la cosmovisión mesoamericana precolombina el símbolo cruciforme refiere el espacio numinoso de la fertilidad agraria y de la transformación hombre-vegetal; así lo sugieren los datos correspondientes a México central y a la región maya. En los cultos que se realizan en la actualidad en torno a la Santa Cruz, estos rasgos son manifiestos, si bien empalmados con el simbolismo católico. La presencia múltiple de tales ceremonias y la semejanza de sus prácticas, no parece ser resultado exclusivo del proceso de catequesis (Báez-Jorge, 2000: 337).

Tlalocan. Sin embargo, en esta celebración, el evento de la cruz en el cerro pasa a un segundo término: hoy en día la cuelga no forzosamente se realiza el 1 de mayo y el acto parece no tener tanta relevancia como los demás eventos que se verifican los días 2 y 3 de mayo. Estos están marcados también por distintos desplazamientos: el 2 regresan los paisanos de fuera y el 3, ya todos juntos, realizan la procesión final acompañados por el Señor del Perdón. Las distintas peregrinaciones se llevan a cabo enmarcadas por celebraciones eucarísticas que suceden a lo largo de la semana: primeras comuniones, nuevos diáconos, monaguillos, recibimiento de los peregrinos, etc. Una de estas peregrinaciones es la de las “coronitas”, que involucra la reunión de familias de larga raigambre en Zirahuén. Recordemos que fue un zirahuense quien las dotó con estos objetos y desde entonces, cada año, para esta fecha salen en procesión juntas a la iglesia para pedir la bendición del santo patrono del pueblo y renovar su fe.



100. Peregrinación (Granados, mayo de 2015).

La procesión principal del Señor del Perdón parte de la iglesia con la imagen, el día 3 de mayo por la tarde, una vez que ha cerrado el ciclo de peregrinaciones la gente de Ario de Rosales. El crucifijo sale acompañado por un séquito de músicos y de gente del pueblo que promueve todo el tiempo un estado devocional. La poética ritual entonces se articula en un espacio organizado en cuatro cuadrantes, cada uno de los cuarteles de Zirahuén. La

Iglesia funciona como centro y cada cuartel elabora un altar con una orientación particular. Cuando sale la peregrinación de la Iglesia se dirige al Noreste, al Tercer cuartel; luego avanza en dirección al lago, al Cuarto cuartel, al Sureste del pueblo; después camina en línea recta hasta el Suroeste, al Segundo cuartel; termina el recorrido de los cuarteles en el Primer Cuartel situado al Noroeste. La peregrinación toma nuevamente dirección hacia la iglesia, llega por la calle que conduce al atrio y es recibida en la puerta por uno de los sacerdotes. Durante este largo trayecto que dura más de dos horas y media, la gente canta sin cesar el canto católico de penitencia, *Perdón, ¡oh, Dios mío!* Curiosamente, como en el Corpus, las bandas de músicos que se encuentran al principio y al final tocan de manera simultánea alabanzas distintas que se mezclan con el canto. A la procesión sigue una larga misa de agradecimiento a los organizadores de los cuatro barrios.



101. *Procesión del Señor del Perdón* (Granados, mayo de 2014).

Llama la atención la forma en que el espacio es articulado para el ritual a través de una figura cruciforme: la ruta trazada reviste de importancia a los cuatro puntos cardinales. Tal vez la organización obedezca a la practicidad del espacio, así está organizado el pueblo, o quizás obedezca a una concepción organizacional del ritual heredada por los ancestros

que permanece en un nivel inconsciente, pues recordemos que en la época prehispánica esa organización se sustentaba en el ofrecimiento a los cuatro rumbos del universo.

Este ritual, a diferencia del Corpus, tiene como eje la espacialidad del pueblo: los zirahuenses caminan sus calles, las llenan con sus cantos y su música de una forma sobria, el canto está más bien dado en un tono triste; esta vez no hay danzas ni juegos durante el desplazamiento. Esa caminata colectiva parece ser más una caminata para hacer un reconocimiento del terreno, para afincarse y afianzarse en él, como lo hizo su santo patrono.



102. *Misa de agradecimiento* (Granados, mayo de 2014).

La decisión del Señor del Perdón –en el relato– de afincarse en el pueblo, viene a reafirmar el dominio de los zirahuenses sobre su territorio: el sitio es un espacio sagrado, un sitio de culto, uno de los destinos de peregrinación religiosa entre los pueblos aledaños. Si seguimos la historia de más 3000 años de asentamiento, el relato y sus consecuencias refuerzan una situación ya conocida: Zirahuén y su lago funcionan como un enclave cultural desde tiempos remotos.

La construcción del territorio se ha visto entonces revitalizada por la figura del Santo, que además es milagroso. Su fiesta combina dos elementos que dan cohesión al actuar colectivo de los participantes: un profundo sentimiento religioso y el sentido de

pertenencia a un territorio. De ahí el afán de su recorrido y reconocimiento. De ahí el afán de restablecer un pacto con la figura numinosa que lo protege y que sirve como símbolo identitario de los zirahuenses. En este sentido la procesión de las coronitas de las familias es muy ilustrativa: a los zirahuenses les interesa ser reconocidos por el Señor como sus devotos. Curiosamente, en los estandartes que portan los peregrinos, aparece la imagen religiosa acompañada por otro símbolo más: el lago esplendorosamente bordado en azules y verdes y rebosante de vida, con peces que nadan de un lado a otro.



103. *Estandartes* (Granados, mayo de 2015).

Las visitas de las comunidades cercanas pueden funcionar como una reminiscencia de las visitas de los señores de Mexico-Tenochtitlan, Xochimilco, Texcoco y Tlacopan al cerro Tlalocan, un lugar sagrado. Eran ellos quienes preparaban al ixiptla de Tláloc, todos le ofrendaban presentes y lo ataviaban para su sacrificio. Mediante este acto establecían alianzas y reafirmaban lazos fincados en lo hierofánico, en lo sagrado. Podemos pensar que esas peregrinaciones sirven para actualizar alianzas, como antaño, ante una entidad numinosa que sirve como testigo de la relación: el Señor del Perdón.



104. Atardecer (Granados, mayo de 2015).

Pensando en esas huellas invisibles del pasado que a veces marcan los territorios, no dudaría que Zirahuén haya sido desde antaño un sitio de culto. Considero que para hacer esta afirmación me respalda una nutrida tradición oral sobre entidades femeninas acuáticas y una cosmovisión que da sentido y coherencia a un paisaje de tal magnitud. Como lo dije en líneas anteriores, es imposible ver el lago y no pensar que un entidad numinosa pueda habitarlo.

Después de la misa, el atrio y las plazas se transforman en un sitio de fiesta, con bailes populares y danzas folclóricas como en cualquier otra celebración de pueblo, en los que no puede faltar el encendido del castillo, la estructura de madera en la que se insertan cohetes de colores.



105. Castillo (Granados, mayo de 2015).

Uno de los años que documenté la fiesta durante el encendido del castillo me llevé una sorpresa: debajo del quinto nivel, donde se encontraba Cristo Crucificado apareció una hermosa sirena rubia.



106. Sirena (Granados, mayo de 2014).

Considero, pues, que toda fiesta es entonces un esfuerzo colectivo para repetir de forma sintética, durante el tiempo ritual, la hazaña practicada durante miles de años: el humano toma los lugares para transformarlos. La sacralización de esos lugares, mediante su conversión en espacios practicados, no es más que la transformación de lo desconocido en conocido, la realización de una conquista territorial en la que el hombre termina estableciendo un pacto con el paisaje, representado de múltiples maneras: Tláloc, Chalchiuhtlicue, Popocatepetl, Cueravaperi, Sirena, Señor del Perdón.

Además de estas dos grandes fiestas no quiero dejar de enunciar una serie de coincidencias afortunadas entre las fiestas prehispánicas y las fiestas en Zirahuén. La fiesta de la virgen del Rosario implica, además del rezo del rosario diariamente desde el primer día del mes, la peregrinación a la capilla en el cerro, a orilla de la carretera. Esta capilla hace algunos años se encontraba en una parte mucho más alta del cerro, pero decidieron construir la capilla más cerca del pueblo porque era muy complicado llegar allá. Esta fiesta, a diferencia de las fiestas mayores, sí implica un desplazamiento explícito al paraje ritual, tal como las celebraciones prehispánicas. Curiosamente la fiesta coincide con la veintena mexicana Tepeilhuitl, la fiesta de los cerros eminentes en la que las personas del pueblo

subían a la cúspide del cerro y encendían grandes fogatas, como describimos líneas arriba. Durante la fiesta en Zirahuén, a la virgen se le llevan flores y cera, para que como dijo Ismael García Marcelino, profesor de Ihuatzio, “tenga perfume y la vela no se apague”.

Cuentan que la fiesta de San Juan (24 de junio), que ya no se celebra, implicaba un baño ritual al amanecer en el que se hacía tronar el agua con las manos. En la fiesta ritual, Etzalcualiztli, los sacerdotes de Tláloc iban desnudos al amanecer a la laguna hasta el ayahucalli. Acabando de decir una oración se arrojaban al agua “y comenzaban luego a chapotear”. Como vimos, esta veintena estaba destinada a los seres pluviales, a los *tlaloque*. Se realizaba en la laguna y en el templo de Tláloc principalmente. Curiosamente la veintena de Etzalcualiztli coincide en tiempo con la fiesta de san Juan. La imagen es contundente, en ambas fiestas se lleva a cabo un mismo proceso ritual: golpear el agua para producir ruido. Llama la atención que el verbo que utilizan en Zirahuén sea tronar. Según la interpretación de Broda, el ruido generado puede ser, como en Corpus, una especie de magia simpática para propiciar la lluvia.

No quiero dejar de mencionar una fiesta cívica que ha desaparecido en el pueblo: el Día de la Marina. Lo que más llama la atención es que ese día se realizara la ceremonia con la bendición de los pescadores y los marinos en medio del lago, y que el lago recibiera una ofrenda floral de los pescadores. Este evento realizado en otros sitios de México como un acto cívico para conmemorar al primer buque mercante mexicano que sale de Veracruz en 1917 y que sirve como homenaje a los buques mexicanos caídos en la Segunda Guerra Mundial, en Zirahuén es completamente resignificado: los pescadores no conocen este trasfondo, para ellos el depósito de arreglos florales en el lago no está vinculado con la muerte de los marinos, sino que es una ofrenda a Zirahuén, al lago-sirena-jícara que se lleva a sus muchachos, pero que también alimenta a sus familias y les ha permitido sobrevivir a lo largo de los tiempos.

Para concluir, considero que tanto la fiesta del señor del Perdón como la de Corpus Christi podrían tener una función ritual asociada a la abundancia de lluvias, a las buenas cosechas, y al territorio en particular, ambas implican espacios y tiempos rituales vinculados con el agua. Los habitantes ribereños del lago tienen una memoria sobre celebraciones de antaño en espacios situados dentro de la paisajística ritual de Zirahuén: el cerro y el lago.

En la *Relación de Michoacán* encontramos en la primera parte del documento la mención de una de las fiestas dedicadas a la diosa Cueravaperi, la de Sicuíndiro, celebrada en Zinapécuaro, como vimos en el pasaje citado en el capítulo cuarto. Aquí están presentes los dos espacios rituales a los que nos referimos en Zirahuén: un cuerpo de agua y un cerro. Al parecer la fiesta celebrada en honor de esta diosa perseguía un fin similar al de las fiestas que nos ocupan: la deidad femenina era dueña de las mieses y semillas, ella enviaba las hambres a la tierra; podía bendecir a los hombres con comida o quitarla de sus platos. Cuando en el pueblo de Zirahuén se observan de cerca las formas rituales católicas, la religiosidad popular parece arrojar información que subyace al presente, como si algo del pasado precristiano se colara en los actos, sentimientos y emociones de las fiestas y desembocara en atisbos de manifestaciones culturales de lo sagrado mesoamericano: una ofrenda floral en el lago, el lanzamiento caótico de los productos al aire, un baño al amanecer, una caminata colectiva por los cuatro barrios, hasta una sirena rubia con una hermosa cola multicolor.

Así pues, el sistema de creencias, los actos colectivos y la reproducción cultural se entretejen para determinar una construcción simbólica: el ritual. La exégesis interna del ritual está dada entonces por una somaticidad trascendente que puebla los espacios transformándolos en algo distinto: música, danza, olores, palabras, actos y eventos que se suceden temporalmente porque así se ha aprendido de una a otra generación, porque así se ha percibido y se ha sentido, de esta manera se construye el ritual: como un evento guardado en una memoria colectiva emocional que no necesita ni ordenarse ni verbalizarse.

La existencia misma de este modelo altamente productivo en el nivel de las asociaciones simbólicas vuelve superflua una interpretación más elaborada. La observación de campo demuestra que existen diferentes modalidades de formalización de las exégesis indígenas: si éstas son de alguna manera susceptibles de “desligarse” del ritual, es que en el fondo existe necesariamente un código explicativo relevante del saber compartido que las hace inútiles (Galiniér, 2009: 61).

Sirva esta exégesis externa que presento a partir del análisis performático, para interpretar simbólicamente la función de las fiestas. En el caso de Zirahuén, el ritual vivido a simple vista como una celebración católica, con escenarios típicos del catolicismo, transforma espacial y temporalmente al pueblo para revelarnos un sitio de agua: Zirahuén es un lago

del que emana la vida, porque, como las fuentes de Araro, es también un cuerpo de agua primigenio conectado con el inframundo.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo hemos podido apreciar diferentes formas de abordaje de un mismo objeto de estudio: el complejo cultural lago-mujer Zirahuén.

Se trata de un trabajo que pone en juego métodos e información de diversas disciplinas para acercarnos al proceso de construcción de este complejo, a partir de sus manifestaciones culturales. Con esto se intentó crear un modelo de interpretación que derivó en cuatro apartados: uno descriptivo sobre materiales orales; otro sobre tradición oral y asociaciones prehispánicas, uno más sobre territorio, y un último sobre fiestas religiosas populares y sustratos prehispánicos. En todos estos apartados se encuentra un mecanismo que acota y permite la reproducción de las manifestaciones culturales estudiadas, me refiero a la cosmovisión de los zirahuenses.

Para entender el proceso de construcción del complejo dado a lo largo del tiempo, se echó mano de información ambiental, etnográfica, histórica y arqueológica. Así se pudo constatar que el establecimiento de los primeros grupos humanos en la zona data de más de 3000 años de antigüedad. Se encontraron también datos específicos del pueblo de Zirahuén, tales como que era un señorío aliado de los uacúsecha en la época prehispánica; que en el territorio que forma parte del pueblo hay una serie de estructuras arqueológicas del clásico y el posclásico, regularmente asociadas en las narrativas de tradición oral a la aparición de la sirena; que el proceso de evangelización se verificó desde los primeros años del virreinato e implicó el desplazamiento de varios grupos eclesiásticos regulares y seculares; que el establecimiento de la iglesia en el pueblo data del siglo XVI; que las fiestas religiosas más importantes que se celebran actualmente en el pueblo se desarrollan durante la época de lluvias; que hombres y mujeres tienen actividades productivas en las que el lago es fundamental; que el alimento que se sirve en las mesas de las casas proviene del lago; que muchos de los sitios colectivos fueron construidos en función de él y que gran parte de la tradición oral en el pueblo y rancherías de Zirahuén tratan sobre el lago y sus influjos.

Todas estas manifestaciones culturales se articulan a través de una poética propia, presente en actividades cotidianas y rituales. La relación de los zirahuenses con su territorio posibilitó no sólo la creación de vínculos de larga duración, sino su actualización permanente a través de distintas actividades: la pesca, el turismo, la elaboración de artesanías, el lavado de ropa, las fiestas, los relatos, las canciones, etc. En

el modelo de realidad que presento –tal como en el día a día– los materiales orales son el fundamento que da cohesión y sentido al pensar y al actuar de los zirahuenses. Vistos como un tipo de manifestación cultural específica en la que se ponen en juego la voz, el cuerpo y la memoria, los materiales orales son una forma “privilegiada”, no sólo para transmitir el conocimiento, sino para ordenarlo y sistematizarlo. A partir de su recopilación, procesamiento, estudio y comparación encontramos que funcionan como los engranes que permiten echar a andar la maquinaria cultural. Así pues, frente a la diversidad de manifestaciones y actividades desarrolladas en la comunidad, podemos encontrar una poética propia de los modelos culturales que reproduce. De ahí la idea de cristalizarlos en un primer momento y describirlos para, posteriormente, tratar de interpretarlos en su contexto de creación específico.

Así pues, la caracterización del lago y su terrible manera de proceder es el primer nivel de análisis al que sometimos a nuestros materiales. El tercer capítulo, *El lago mujer*, es un análisis manifiesto. El lago, como ser vivo, se presenta de dos maneras para engatusar a los hombres jóvenes: una jícara y una sirena. Cada año pide una cuota de ahogados y los toma en número de cuatro. La gente del pueblo conoce esta situación y le teme, sin embargo reafirma su compromiso con el lago, porque es su proveedor. En este primer nivel de análisis sólo tomamos como fuente los materiales orales.

De este capítulo deriva entonces un segundo nivel de análisis que intenta responder a las preguntas: ¿por qué la gente de Zirahuén atribuye al lago un comportamiento de este tipo?, y ¿de dónde puede derivar el trasfondo cultural de esta poética de la mujer terrible? Tendría que anotar que el capítulo primero y el segundo de esta tesis permitieron ubicar y contextualizar tanto el pasado como el presente del lago y el pueblo. En este sentido, la cercanía con las visiones de mundo de los pueblos mesoamericanos, así como el comportamiento de las diosas prehispánicas descritas en las fuentes virreinales arrojaron luz para trazar el modelo interpretativo que aparece en el capítulo dos, “Diosas de tierra y agua: la muerte y el deseo”. El lago de Zirahuén caracterizado en la tradición oral sigue este mismo patrón: se trata de una entidad numinosa terrible, porque el concepto de vida mesoamericano es así, los ciclos se repiten eternamente, la muerte sucede para reforzar la vida. Sólo así justificamos nuestra existencia.

El planteamiento de que el lago pudiera ser considerado como una forma numinosa derivó entonces en nuevas preguntas, ¿los dioses son parte de la geografía?, ¿qué tipo de paisaje deriva en la generación de rituales?, ¿cómo se produce ese mecanismo? El capítulo cinco “Geografía de lo sagrado” ensaya una serie de explicaciones, un análisis de lo latente tomando fuentes virreinales y fuentes etnográficas actuales en las que el paisaje adquiere la calidad de sagrado. Con gusto verifico que sin duda Zirahuén cumple con muchos de estos requisitos: se trata de un hermosísimo paisaje natural rodeado por cerros, que se considera mujer y, por ende, desarrolla una vida social como la de cualquier otra persona: tiene novio. Además Zirahuén posee otra de las características de estas entidades, se desdobra, es sirena y es jícara, es una especie de “dueña”.

Siguiendo esta línea, pensé que valdría la pena cerrar este modelo de interpretación tratando de verificar si, como antaño, esta entidad numinosa tenía una parafernalia ritual asociada. La información más evidente dejó claro que la evangelización había jugado un papel fundamental en la reconstitución del pensamiento religioso y sus formas de ejecución. Sin embargo un análisis más minucioso desembocó en algo distinto: las fiestas religiosas en Zirahuén, íntimamente asociadas con el territorio, reproducen las mismas formas poéticas verificadas en otras manifestaciones culturales, en las que el lago y el agua desempeñan un papel central.

Este trabajo de tesis es entonces un modelo de análisis, una de las posibles interpretaciones de esta realidad. Se pretendió mostrar cómo los materiales orales pueden ser síntesis plásticas de historias y pensamientos de larga duración, fragmentos verbalizados de una poética que le da cohesión y sentido a todo: la vida, la fiesta y la muerte.

Fuentes de consulta

- ACEVEDO BARBA, Cruz Refugio *et al.*, 1982. *Mitos de la meseta tarasca. Un análisis estructural*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- ACOSTA, Ruiz, Marco Antonio, 2013. *El maque de Michoacán: su historia y producción en la actualidad*. Morelia: Secretaria de Cultura de Michoacán.
- ACUÑA, René, 1987. *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- AGUILAR GONZÁLEZ, J. Ricardo. "Ciudad de Tzintzuntzan, Pátzcuaro y poblaciones de la Laguna y la traslación de la silla episcopal a Pátzcuaro" (AGN, 1778). *Colección Mapas, Planos e Ilustraciones*, Archivo General de la Nación, México: Instituto de Investigaciones Históricas Universidad Michoacana, [http://www.cie.umich.mx/vasco de quiroga en tzintzuntzan.htm](http://www.cie.umich.mx/vasco_de_quiroga_en_tzintzuntzan.htm) [mayo de 2015].
- AJOFRÍN, Francisco de, 1964. *Diario de viaje que hizo a la América en el siglo XVIII*, volumen 1, México: Instituto Cultural Hispano Mexicano. "Mapa de haciendas de Pátzcuaro dibujado por Ajofrín antes de la erupción. En la esquina superior del lado derecho se nota el humo saliendo del volcán".
- ALCALÁ, Jerónimo de, 2000. *Relación de Michoacán*. Moisés Franco Mendoza (coord.), paleografía Clotilde Martínez Ibáñez y Carmen Molina Ruiz. México: El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán.
- ALCALÁ, Salvador, 2008. "Con devoción llegan los peregrinos ante el Señor del Perdón, en Zirahuén". En *El Sol de Morelia*. <http://www.oem.com.mx/esto/notas/n675265.htm> [noviembre de 2013].
- ALCAUTER GUZMÁN, José Luis, 2012. *Régimen de subdelegaciones en la América borbónica. Autoridades intermedias en transición, Valladolid de Michoacán*. Tesis de doctorado. México: El Colegio de Michoacán.

- ALEMÁN MUNDO, Silvia, 2010. "El involucramiento de ejidatarios y científicos en la investigación y manejo de la cuenca de Zirahuén, Michoacán, México", En *Espejo de los dioses: estudios sobre ambiente y desarrollo en la cuenca del lago de Zirahuén*. Carlos Francisco Ortiz Paniagua y Martha Beatriz Rendón ed. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Económicas y Empresariales, 307-334.
- Archivo Insólito* "Curiosa forma de realizar búsquedas de ahogados en la Presa de La Boca, ubicada en el municipio de Santiago" <http://belduque.blogspot.mx/2006/06/la-vela-buscadora.html> [agosto de 2015].
- Archivo General de la Nación*, 1778. Historia, vol. 10, cap. 5, f. 98. Catálogo de Ilustraciones, Núm. de catálogo 208.
- ARGUETA, Arturo y Aida Castilleja, 2008. "El agua entre los p'urhépecha de Michoacán". En *Cultura y representaciones sociales. Un espacio para el diálogo transdisciplinario*. México: 64-87.
- BÁEZ-JORGE, Félix, 1998. *Entre los nagueles y los santos*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- _____, 2000. *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- BASCOM, William, 1955. "Verbal Art". En *Journal of American Folklore*. American Folklore Society.
- BAUMAN, Richard, 1984. *Verbal Art as Performance*. Estados Unidos de América: Waveland Press.
- BAUMAN, Richard, 1992. *Story, performance and event :Contextual studies of oral narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BEAUMONT, Pablo. 1873-1874. *Crónica de la provincia de los Santos Apóstoles S. Pedro y S. Pablo de Michoacán de la regular observancia de N.P.S. Francisco / por Fray Pablo de la Purísima Concepción Beaumont*. Biblioteca histórica de la Iberia, Tomos XV-XVIII. México: Imprenta de Ignacio Escalante.
- BERNAL-BROOKS, F.W. & H.R. MacCrimmon. 2000. Lake Zirahuén (Mexico): "A natural reservoir visually insensitive to cultural eutrophication". En *Aquatic Ecosystems of Mexico: Status & Scope*. Ecovision World Monograph Series. Munawar, M., S. Lawrence, I. Munawar, & D. Malley eds. Holanda: Backhuys Publishers, 77-88.
- BONFIGLIOLI, Carlos, 2010. "Danzas y andanzas a la luz del estructuralismo", en María Eugenia Olavarría, Saúl Millan y Carlo Bonfiglioli (coordinadores), *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Juan Pablos Editor: 463-491.

- BONFIL BATALLA, Guillermo, 1994. *México profundo. Una civilización negada*. México: Grijalvo.
- BRAVO ESPINOSA, Miguel, Manuel E. Mendoza Cantú, Lenin E. Medina Orozco, 2009. “Escenarios de erosión bajo diferentes manejos agrícolas en la cuenca del lago de Zirahuén, Michoacán, México”. *Boletín del Instituto de Geografía, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO*. 68: 73-84. Consultado en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=56912236006> [noviembre de 2014].
- BRAVO UGARTE, José. 1960. *Inspección ocular en Michoacán, regiones central y sudeste*. Introducción de José Bravo Ugarte. México: Editorial Jus.
- BRODA, Johanna, 1971. “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: Una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI”, en *Revista española de Antropología Americana*, vol. 6: 245-327.
- _____ y Catherine Good Eshelman, 2004. *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad Nacional Autónoma de México.
- CÁRDENAS, Fernández Blanca, 2003. *Los cuentos en lengua p'urhé. Un punto de vista sociocrítico*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- CARRASCO, Pedro. *El catolicismo popular entre los tarascos*. México: SEP, 1976.
- CASTILLEJA, Aída, 2004. “La cha'nantskua o fiesta del corpus en pueblos purépechas”, en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Johanna Broda y Catherine Good. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____, et al, 2003. “Purécherio, Juchá Echerio. El pueblo en el centro” en *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Alicia Barabas (coord.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- CAROT, Patricia y Marie-France Fauvet Berthelot, 1996. “La monumentalidad del sitio de Loma Alta, Michoacán, revelada por métodos de prospección geofísica”. En *Las Cuencas del Occidente de México (Época Prehispánica)*. México: El Colegio de Michoacán, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos e Instituto de Investigación para el Desarrollo en Cooperación, 83-104.
- Casa Mejicú* <https://casamejicu.wordpress.com/2014/11/10/laca-o-maque-i-de-ii/> [mayo de 2014].
- Catálogo de localidades de la Secretaría de Desarrollo Social*, Municipio de Salvador Escalante (2010)
<http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?tipo=clave&campo=loc&>

ent=16&mun=079 [enero de 2014].

Censo Nacional de Población y vivienda 2010, INEGI

CARRASCO, Pedro, 1976. *El catolicismo popular de los tarascos*. México: SEP.

CERDA FARIAS, Igor, 2012. "Caminos prehispánicos y españoles en el Michoacán central en la primera mitad del siglo XVI: dos formas de apropiación del espacio". En *Organización del Espacio en el México Colonial*. Lourdes de Ita Rubio coord. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-CONACyT, 331-354.

CERTEAU, Michel de, 2007. *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*, México: Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

Códice Borbónico, Foundation for the Advancements of Mesoamerican Studies (FAMSI). <http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borbonicus/thumbs0.html> [mayo de 2014].

Códice Borgia, Foundation for the Advancements of Mesoamerican Studies (FAMSI). <http://www.famsi.org/spanish/research/graz/borgia/> [abril de 2014].

Códice Florentino. Biblioteca Mundial Digital. <https://www.wdl.org/es/item/10613/view/1/60/> [enero de 2016].

Códice Tovar. Biblioteca Mundial Digital. <https://www.wdl.org/es/search/?contributors=Tovar%2C%20Juan%20de%2C%20circa%201546-circa%201626#6708> [marzo de 2016].

Códex Ríos. http://www.famsi.org/research/graz/vaticanus3738/img_page021r.html [noviembre de 2015].

Códice Vaticano B. <http://www.famsi.org/spanish/research/graz/vaticanus3773/> [noviembre de 2014].

CORTÉS, Máximo, Juan Carlos y Gerardo Baltazar, 2010. "El Corpus Christi en un pueblo de la sierra P'urhépecha. Noticia hemerográfica de la fiesta de Paracho, 1902". En *TZINTZUN. Revista de Estudios Históricos*, 52: 179-192.

CORTÉS, Santiago y Berenice Granados, 2013. "Que el santo tenga perfume y la vela no se apague. El sistema de cargos religioso en Ihuatzio". Artículo inédito. Ponencia presentada en Congreso.

CUELLO, Delia, Arturo Argueta y François Lartigue (1986). *La pesca en aguas interiores*. México: Cuadernos de la Casa Chata. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

- CHACÓN TORRES, Arturo, Catalina Rosas Monge, Martha Beatriz Rendón López y Oswaldo Cruz Arias, 20“Balance hidrológico del lago de Zirahuén”. En *Espejo de los dioses: estudios sobre ambiente y desarrollo en la cuenca del lago de Zirahuén*. Carlos Francisco Ortiz Paniagua y Martha Beatriz Rendón ed. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Económicas y Empresariales, 35-56.
- DARRAS, Véronique y Brigitte Faugère, 2007: “Chupícuaro, entre el Occidente el Altiplano central. Un balance de los conocimientos y las nuevas aportaciones. En *Dinámicas culturales entre el Occidente, en Centro-Norte y la cuenca de México, del Preclásico al Epiclásico*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-El Colegio de Michoacán, 51-83.
- DÍAZ, Daniel, 2006. “Incredulidad ante los partidos políticos, denuncian en Zirahuén. Destacan labor de la UCEZ por la que ha sido posible la regularización de cientos de hectáreas, la defensa jurídica del lago y del intento de imposición de un proyecto turístico”. *Cambio de Michoacán*, miércoles 5 de abril de 2006.
<http://www.cambiodemichoacan.com.mx/imprime-41788> [enero de 2015].
- DÍAZ PATIÑO, Gabriela y Martínez Ayala Jorge Amós, 2006. *Fiesta, memoria y devoción*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-FONCA.
- DURÁN, Diego fray, 1995 [1867]. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*. Tomo II. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Cien de México.
- ESCOBAR, Mathías de, 2008 [1924]. *Americana thebaida : vitas patrum de los religiosos hermitaños de N. P. San Agustín de la provincia de S. Nicolás Tolentino de Michoacán*. Morelia: Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Exconvento de Tiripetío de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Fondo Editorial Morevallado.
- ESPEJEL Carbajal. *Relación de Michoacán. Instrumentos de consulta*.
<http://etzakutarakua.colmich.edu.mx/proyectos/relaciondemichoacan/listado/listadoLugares.asp?index=201>) [enero de 2015].
- ESPINOSA, Félix de, 1945. *Crónica de la Provincia Franciscana de los apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán*, Nicolás León ed. México: Santiago.
- FAGETTI, Antonella, 2006. *Mujeres anómalas: del cuerpo simbolizado a la sexualidad constreñida*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- _____, 1998. *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Plaza y Valdés.
- FERNÁNDEZ Rodolfo y Daria Deraga, 2001. “La zona occidental en el Clásico”. En *Historia Antigua de México. Volumen II: El horizonte Clásico*. Linda Manzanilla y Leonardo

López Luján coords. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Miguel Ángel Porrúa.

FILINI, Agapi y Efraín Cárdenas, 2007. "El Bajío, la cuenca de Cuitzeo y el Estado teotihuacano. Un estudio de relaciones y antagonismos", en *Dinámicas culturales entre el Occidente, en Centro-Norte y la cuenca de México, del Preclásico al Epiclásico*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-El Colegio de Michoacán, 137-156.

FINNEGAN, Ruth, 2013. *Studying oral texts. The collection, analysis and preservation of oral traditions and verbal arts: a handbook for twenty-first-century researchers (In search of human culture)*. Birmingham: Callender Press.

FLORES, Enrique y Mariana Masera (coords.), 2009. *Relatos populares de la Inquisición novohispana. Rito, magia y otras "supersticiones", siglos XVII-XVIII*. Madrid: CSIC, Universidad Nacional Autónoma de México.

Foundation for the Advancements of Mesoamerican Studies (FAMSI).
<http://www.famsi.org> [abril de 2014].

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

GALLARDO, Patricia, 2012. *Ritual, palabra y cosmos otomí: yo soy costumbre, yo soy de antigua*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

GALLARDO RUIZ, Juan. 2005. *Medicina tradicional p'urhépecha*. 2a edición, El Colegio de Michoacán, Universidad Indígena Intercultural de Michoacán, Zamora.

GEERTZ, Clifford, 2007. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

GENIS, José, 2007. "El monolito de la Coatlicue", en *Trabajadores. Revista de análisis y debate de la clase trabajadora*, 58 enero-febrero: 49-51.

GERHARD, Peter, 1986. *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*. Stella Mastrangelo trad. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

GILBERTI, Maturino fray, 1997. *Vocabulario en lengua de Mechuacan*, México: El Colegio de Michoacán, Fideicomiso Teixedor.

GLOKNER, Julio, 2012. *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl*. México: Punto de lectura.

GONZÁLEZ TORRES, Yólotl, 2010. "Sexualidad y religión", en *Arqueología Mexicana* XVIII.104, 70-75.

- GORTARI, Rabiela, Hira de. *La organización política territorial: Nueva España y México, 1786-1835*.
<http://www.terra.com.mx/memoria2010/articulo/1026058/La+organizacion+politica+territorial+Nueva+Espana+y+Mexico+1786+1835.htm&paginaid=1> [marzo de 2015].
- GOSSEN, Gary H., 1984. “Chamula Genres of Verbal Behavior”, en Richard Bauman, *Verbal Art as Performance*. Estados Unidos de América: Waveland Press.
- GRANADOS, Vázquez Berenice Araceli, 2009. *Tesoros, diablos y aparecidos: Recopilación, transcripción y edición de relatos orales tradicionales*. Tesis de licenciatura. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____, 2012. *La construcción del héroe en el imaginario popular: Emiliano Zapata en la tradición oral morelense*. Tesis de maestría. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____, y Cortés Hernández, 2009. *Las caras del aire. Mitos, ritos e iconografía del aire en Tlayacapan*. México: Laboratorio Nacional de Materiales Orales.
<http://www.aire.culturaspopulares.org> [febrero de 2015].
- GUTIÉRREZ ÁVILA, Miguel Angel, Françoise Neff; Wenceslao Habana Rodríguez, 1994. *La conjura de los negros: cuentos de la tradición oral afroestiza de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*. México: Universidad Autónoma de Guerrero.
- HÉMOND, Aline y Marina Goloubinoff. “El *Via Crucis* del agua”. En *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*. Annmária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz (ed). México: CIESAS, CEMCA, Institut de Recherche pour le Développement, 133-169.
- HERNÁNDEZ ANDRADE, Marco Antonio, *Relación de Michoacán. Instrumentos de consulta*.
<http://etzakutarakua.colmich.edu.mx/proyectos/relaciondemichoacan/indices/indiceLugares2.asp?letra=s&pagina=29&id=82>
- HIRA DE GORTARI, Rabiela, 2006. “Nueva España y México: intendencias, modelos constitucionales y categorías territoriales, 1786-1835. Scripta nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales. Universidad de Barcelona. X-218.
<http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-218-72.htm> [octubre de 2014].
- Historia Tolteca-Chichimeca*, facsímil.
http://isites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic200570.files/Tolteca-Chichimeca_fols_1-19/Tolteca-Chichimeca.fol.16r.jpg [noviembre de 2015].
- IWANISZEWSKI, S. 2001. “Las montañas tienen género’. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en el Iztaccíhuatl y Popocatepetl”, en Broda, J., Iwaniszewski, S. y Montero, A. (eds.), *La montaña en el paisaje ritual*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia: 114-147.

- KÖHLER, Ulrich, 2007. “Los dioses de los cerros entre los tzotziles en su contexto interétnico”. *Estudios de Cultura Maya*, XXX: 139-154.
- KINDL, Olivia, 2003. *La jícara huichola. Un microcosmos mesoamericano*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, inah.
- JOHANSSON, Patrick, 1993. *La palabra de los aztecas*. México: Trillas.
- _____, 2000. “Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolombino”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 31.
- La Jornada*, martes 23 de marzo de 2010. <http://www.jornada.unam.mx/2010/03/23/> [diciembre de 2014].
- LEÓN PORTILLA, MIGUEL, 1995. *Antología. De Teotihuacán a los aztecas: antología de fuentes e interpretaciones históricas*. Colección Lecturas Universitarias. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- LAZCARRO, Israel, 2009. “Pueblos Indígenas de México y Agua: Otomíes de la Huasteca”. En *Atlas de culturas del agua en América Latina y el Caribe*. México: UNESCO. Web. <http://www.unesco.org/phi/aguaycultura/en/inicio/atlas-de-las-culturas-hidricas.html> [septiembre de 2013].
- Ley orgánica de división territorial de Michoacán*
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo López Luján, 2009. *Monte Sagrado-Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. México: IIA-Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- _____ y Luis Millones, 2008. *Dioses del norte, dioses del sur: religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*. México: Era.
- _____, 1983. “Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica”. *Anales de Antropología*, 20 Tomo II: 75-87.
- _____, 2006. *Los Mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____, 2010. “La sexualidad en la tradición mesoamericana”, en *Arqueología Mexicana* XVIII-104: 70-75.
- _____, 2011. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____, 2013. “Sobre el concepto de cosmovisión”. Debate sobre el concepto de cosmovisión. Taller Signos de Mesoamérica. Web. <http://www.iiia.universidad>

Nacional Autónoma de México.mx/difusion/2013/185/TallerSignosdeMesoamrica [diciembre de 2013].

LÓPEZ HERNÁNDEZ, Miriam, 2012. *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexicana y maya*. México: Libros de Araucaria.

LÓPEZ LARA, Ramón, 1973. *El obispado de Michoacán en el siglo XVIII. Informe inédito de beneficios, pueblos y lenguas*. Morelia: Fimax publicistas.

LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, 2010. *Tlaltecuhтли*. México: INAH, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

LOZANO GARCÍA, María del Socorro, Gabriel Vázquez Castro e Isabel Israde Alcántara, 2010. “Registro palinológico de la perturbación humana y natural de últimos 3200 años en el Lago de Zirahuén, centro-occidente de México. En *Espejo de los dioses: estudios sobre ambiente y desarrollo en la cuenca del lago de Zirahuén*. Carlos Francisco Ortiz Paniagua y Martha Beatriz Rendón ed. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Económicas y Empresariales, 307-334.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto, 2013. “Muerte y destinos post mortem entre los tarascos prehispánicos”, en *Anales de Antropología* 47-I: 211-242.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, 2010. *La muerte entre los mexicas*. México: Tusquets editores.

MEDINA HERNÁNDEZ, Andrés, 2001. “La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Broda Johanna y Félix Báez Jorge. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Fondo de Cultura Económica.

MENDIETA, Gerónimo de, 2002. *Historia eclesiástica indiana*, estudio preliminar de Antonio Rubial García. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

MONZÓN, Cristina, 2005. Los principales dioses tarascos: un ensayo de análisis etimológico en la cosmología tarasca. *Relaciones* 104-XXVI: 136-168.

MORANTE LÓPEZ, Rubén B (2000). “El universo mesoamericano. Conceptos integradores”, en *Desacatos. Revista de Antropología Social* 5: 31-44.

MORENO, Juan José, 1776. *Descripción del obispado de Michoacán o breve descripción del obispado de Michoacán*. Paleografía de Carlos S. Paredes Martínez. En *Amoxcalli. La casa de los libros*. <http://amoxcalli.org.mx/facsimilar.php?id=321> [13 de abril de 2015].

MUÑOZ DE CAMARGO, Diego, 2000. *Historia de Tlaxcala*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.

- NEFF NUIXA, Françoise. “Los caminos del aire. Las idas y venidas de los meteoros en La Montaña de Guerrero”, *Aires y llluvias. Antropología del clima en México*. Annmária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz (ed). México: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centro Americanos, Institut de Recherche pour le Développement, 323-341.
- NILES, John D., 1999. *Homo Narrans: The Poetics and Anthropology of Oral Literature*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- OCHOA SERRANO, Álvaro y Gerardo Sánchez Díaz, 2003. *Breve historia de Michoacán*. México: El Colegio de Michoacán, Fondo de Cultura Económica.
- OLIVEROS, Arturo, 2006. *El Espacio de la Muerte, recreado a partir del Occidente Prehispánico*. México: El Colegio de Michoacán.
- ORTIZ PANIAGUA, Carlos Francisco, José Odón García García e Ibrahim Santa Cruz Villaseñor, 2010. “Caracterización socioeconómica e integración regional de la Cuenca del Lago de Zirahuén”. En *Espejo de los dioses: estudios sobre ambiente y desarrollo en la cuenca del lago de Zirahuén*. Carlos Francisco Ortiz Paniagua y Martha Beatriz Rendón ed. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Económicas y Empresariales, 213-244.
- PERLSTEIN Pollard, Helen, 2004. “El imperio tarasco en el mundo mesoamericano”. *Relaciones* 99-XXC: 116-142.
- POMAR, Juan Bautista, 1975. *Relación de Tezcoco, siglo XVI*. México: Editorial Libros de México.
- PULIDO, Salvador et al. 1997. *Informe final del proyecto Carretera Pátzcuaro-Uruapan*, Informe en el Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología, INAH.
- RAMÍREZ BARRETO, Ana Cristina, 2010). “Eréndiras de leyenda y carne y hueso”. *Relaciones* XXXI: 85-118.
- RAMÍREZ, Francisco. *Relación sobre la residencia de Michoacán*, 1959 [1585]. En Félix Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, Roma, monumenta Histórica Societatis Iesu, 1959, vol. II, documento 173, pp. 474-538.
- RAPPAPORT, Roy, 2001. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Cambridge University Press, Madrid (España).
- REA, Alonso de la, 1882. *Crónica de la orden de N. Seráfico P. S. Francisco, provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán en la Nueva España / compuesta por el p. lector de teología Fr. Alonso de la Rea de la misma provincia, dedicada a N. P. Fr. Cristóbal Vaz, ministro provincial de ella. Año de 1639 con privilegio en México por*

la viuda de Bernardo Calderón año de 1643. México: Imprenta de J. R. Barberillo y C. Montealegre.

ROJAS, Rosa, 2000. “La comunidad indígena busca recuperar tierras. Luchan en Zirahuén contra el asedio de consorcios turísticos”. *La Jornada*, lunes 23 de octubre de 2000. <http://www.jornada.Universidad Nacional Autónoma de México.mx/2000/10/23/008n1pol.html> [enero de 2015].

ROSKAMP, Hans, 2005. “La metalurgia prehispánica y colonial en Jicalán, Michoacán, México: una prospección arqueológica”. Con contribuciones de: Mario Retiz, Anyul Cuellar, y Efraín Cárdenas. FAMSI. <http://www.famsi.org/reports/02011es/02011esRoskamp01.pdf> [consultado en mayo de 2015].

_____. “El Lienzo de Jucutacato. La historia sagrada de los nahuas de Jicalán, Michoacán”. *Arqueología mexicana*, 123.

RUBIO Mañé, Jorge Ignacio, 2005. *El virreinato: Orígenes y jurisdicciones, y dinámica social de los virreyes*, segunda reimpresión. México: UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO-FCE.

RUIZ SEVILLA, Gerardo, Gloria L. Ayala Ramírez, Arturo Chacón Torres, Catalina Rosas Monge y Martha Beatriz Rendón López, 2010. “Descripción morfométrica del lago mediante SIG’s”. En *Espejo de los dioses: estudios sobre ambiente y desarrollo en la cuenca del lago de Zirahuén*. Carlos Francisco Ortiz Paniagua y Martha Beatriz Rendón ed. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Económicas y Empresariales, 57-70.

RUIZ, Eduardo, 1900. *Michoacán: paisajes, tradiciones y leyendas*. Vol. II. México: Secretaría de Fomento.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando. *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*. Notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tratado-de-las-supersticiones-y-costumbres-genticas-que-hoy-viven-entre-los-indios-naturales-de-esta-nueva-espana--0/html/cf187f38-7e62-49f7-bcf3-71d3c710fe4e_2.htm [mayo de 2015].

SAHAGÚN, Bernardino fray de, 2006. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa.

SCHWALLER, John Frederick, 1981. *Partidos y párrocos bajo la real corona en la Nueva España, siglo XVI*. México: INAH.

Secretaría de Marina, DIGAOHM “Lago de Zirahuén”, <http://digaohm.semar.gob.mx/cuestionarios/cnarioZirahuen.pdf> [febrero de 2014].

- SERNA DE LA, Jacinto, 2016. *Tratado de las idolatrías, supersticiones, hechicerías y otras costumbres de las razas aborígenes de México*. Madrid: Red ediciones.
- SODI, M. Demetrio, 1970. *La Literatura de los Mayas*. México: Editorial Joaquín Mortiz, 1970: 28.
- SPRANZ, Bodo, 2006 [1993]. *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia. Una investigación iconográfica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- STARR, Frederick, 908. *In Indian Mexico. A Narrative Of Travel And Labor*. Chicago: Chicago Forbes and Company. Web. <http://www.gutenberg.org/files/16183/16183-h/16183-h.htm> [noviembre de 2013].
- TAUBE, Karl A., 2009 [1989]. "Itzam Cab Ain: Caimanes, cosmología y calendario en el Yucatán del período Postclásico. Traducción de "Itzam Cab Ain: Caimans, Cosmology, and Calendrics in Postclassic Yucatán." Research Reports on Ancient Maya Writing 26. Center for Maya Research. Web. www.mesoweb.com/bearc/cmr/RRAMW26-es.pdf [noviembre de 2013].
- TENA, Rafael, paleografía y traducciones, 2011. *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- TODOROV, Tzevetan, 2004. *Poética estructuralista*. Ricardo Pochtar (traductor). Oviedo: Losada.
- TORQUEMADA, Juan de, 1975. *Monarquía Indiana*, Volumen III, Libro sexto, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- VAN ZANTWIJK, Rudolph A. M. *Los servidores de los santos. La identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México*. México: INI-SEP, 1974.
- VÁZQUEZ, Gabriel, Beatriz Ortega, Sarah J. Davies, Benjamin J. Aston, 2010. "Registro sedimentario de los últimos ca. 17000 años del lago de Zirahuén, Michoacán, México". *Boletín de la Sociedad Geológica Mexicana*, 62-3: 325-343.
- VELÁSQUEZ GALLARDO, Pablo. *La hechicería en Charapan Michoacán*. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2000.
- VELÁSQUEZ, Primo Feliciano, 1992. *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de Los Soles*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- VETANCURT, Agustín de. *Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos, políticos, militares y religiosos del nuevo mundo occidental de las indias. Biblioteca histórica de la Iberia. Tomo VII. Teatro mexicano*. Imprenta de I. Escalante, 1870.
- VILLASEÑOR, Rafael, 2008. *Los calendarios mesoamericanos : analizados desde una perspectiva interdisciplinaria*. Tesis de maestría. México: Universidad Nacional

Autónoma de México.

WARREN, J. Benedict, 1989. *La conquista de Michoacán 1521-1530*. Traducción de Agustín García Alcaráz. México: FIMAX Publicistas (Colección Estudios Michoacanos VI), 2a. edición.

ZALPA Ramírez, Genaro, 2002. “La mitología del agua en la Meseta purépecha (Michoacán)”. En *Revista de Literaturas Populares*: II-1: 102-120.

ZAMBRANO, Francisco, 1973. *Diccionario Bio-bibliográfico de la compañía de Jesús en México*. Tomo XII, S. XVII (1600-1699). Preparado por José Gutiérrez Casillas. México: Editorial Tradición.

ZÁRATE VIDAL, Margarita, 1998. *En busca de la comunidad: identidades recreadas y organización campesina en Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Índice de imágenes

1. Vista de los tonos del lago de Zirahuén desde la orilla (Granados, 2 de mayo de 2015).	45
2. Imagen satelital del lago de Zirahuén (Google earth).	46
3. Rincón de Agua Verde (Granados, 30 de enero de 2013).	47
4. Vista del lago desde el cerro de Zirahuén (Granados, 2 mayo de 2015).	48
5. El lago humeante, un amanecer a la orilla (Granados, 3 de mayo de 2015).	49
6. Panorámica del pueblo de Zirahuén con su iglesia (Granados, 2 de mayo de 2015).	54
7. Pueblos cercanos a Zirahuén (Google Earth).	55
8. Ubicación de los cuatro cuarteles de Zirahuén (Google Earth).	56
9. Plaza de la Tenencia (Granados, 2 de mayo de 2015).	57
10. Puerto de pescadores (Granados, 30 de enero de 2013).	58
11. Troje (Granados, 2 de mayo de 2015).	60

12. Mural de Emiliano Zapata en la Escuela Secundaria Técnica Técnica 135 (Granados, 2 de mayo de 2015).	61
13. Clínica del IMSS (Granados, 2 de mayo de 2015).	62
14. Lanchita con remadores (Granados, 1 de mayo de 2015).	63
15. Eliodoro Sanabria muestra su chinchorro (Granados, 25 de mayo de 2014).	65
16. Vicario del Señor del Perdón en plena procesión (Granados, 3 de mayo de 2014).	66
17. Barrio de pescadores, playa con sus herramientas: pangas, lanchas, remos y postes donde cuelgan sus redes a secar (Granados, junio 23 de 2013).	67
18. Lavaderos a orilla del lago (Granados, febrero de 2013).	68
19. Mapa de la extensión del imperio tarasco (Perlstein Pollard, 2004: 118).	80
20. Mapa de las zonas arqueológicas cercanas a Zirahuén elaborado por Marco Antonio Hernández Andrade (Relación de Michoacán. Instrumentos de consulta).	82
21. Foto de la Santa Cruz en Cerro Colorado, al fondo se aprecian los complejos residenciales (Granados, 3 de mayo de 2015).	84
22. Lámina 16 de la Relación de Michoacán, aquí puede verse cómo la mujer narra al irecha su rapto y el mensaje que le transmitieron los dioses (Alcalá, 2000).	87
23. Lámina 1 de la Relación de Michoacán, en ella se aprecia a Jerónimo de Alcalá entregando su obra al virrey Antonio de Mendoza, tal como aparece en la dedicatoria (Alcalá, 2000).	89
24. Yácatas de Tzintzuntzan (Granados, octubre de 2012).	93
25. Laguna de Pátzcuaro con toda su extensión y cercanías (Aguilar González).	97

26. Lago de Pátzcuaro (Granados, junio de 2014).	98
27. "Ciudad de Tzintzuntzan, Pátzcuaro y poblaciones de la Laguna y la traslación de la silla episcopal a Pátzcuaro" (Archivo General de la Nación, 1778).	102
28. Mapa de haciendas de Pátzcuaro dibujado por Ajofrín en el siglo XVIII (Ajofrín, 1964).	103
29. El lago de Zirahuén (Granados, 26 de junio de 2013).	106
30. Tierras comunales reforestadas por la Comunidad Indígena (Granados, 19 de junio de 2014).	110
31. Zirahuén en venta (Granados, 2 de mayo de 2015).	111
32. Vista del lago desde un paraje de Cerro Colorado (Granados, 19 de junio de 2014).	113
33. Fiesta del Señor del Perdón en el templo de Zirahuén (Granados, 3 de mayo de 2015).	116
34. Paraje al suroeste de Zirahuén, cerca del Rincón de Agua Verde (Granados, junio de 2013).	123
35. Niños en el muelle público (Granados, 22 de febrero de 2014).	126
36. Paraje de Agua Verde, al Suroeste del lago (Granados, 25 de enero de 2013).	129
37. Interpretación de la vista del lago desde el cerro de Zirahuén.	130
38. El lago cuando quiere ahogados (Granados, 24 de junio de 2013).	131
39. Lupita Melchor jugando a la orilla del lago junto a las grandes rocas de basalto (Granados, 7 de junio de 2014).	134
40. Jícaras de Pátzcuaro (Casa Mejicú).	137

41. Lago de Pátzcuaro (Granados, junio de 2013).	140
42. Pescador en su panga (Granados, enero de 2013).	143
43. Láminas 39 y 40 del Códice Borgia. En la imagen del lado derecho puede apreciarse a Cipactli o Tlaltecuhltli con sus extremidades tendidas hacia los cuatro rumbos del universo (Códice Borgia, famsi.org).	154
44. Lámina 49 del Códice Vaticano B. Representa el primer día del mes del tonalámatl, el mes es llamado ce Cipactli, 1 cocodrilo o lagarto (Códice Vaticano B, FAMSI.org).	156
45. Monolito de Coatlicue encontrado en 1790 durante las remodelaciones de la Plaza Mayor de la capital de la Nueva España (Museo Nacional de Antropología).	157
46. Base del monolito Coalicue, se aprecia a Tlaltecuhltli con sus extremidades hacia los cuatro rumbos del universo (Museo Nacional de Antropología).	158
47. Modelo tridimensional de la Tlaltecuhltli elaborado con escáner Minolta, procesado por Saburo Sugiyama, Tenoch Medina y Acord. Archivo Proyecto Templo Mayor, CNCA-INAH. (La Jornada, martes 23 de marzo de 2010).	159
48. Chalchiuhtlicue (Códice Borbónico, fol. 5).	163
49. Cihuateteoh (Códice Borgia, fol.47).	169
50. Tlazoltéotl (Códice Borbónico, fol. 13).	176
51. Petamuti (Relación de Michoacán, lámina 41).	184
52. Lienzo de Jicalán (Roskamp, 2005: 3).	185

53. Andrés Menocal en el Uaririo, Yunuén (Santiago Cortés, junio de 2013).	197
54. Dibujo de un niño de Ihuatzio, consignado por Van Zantwijk (1974: 186).	198
55. El Tlalocan, mural de Tepantitla (Granados, septiembre de 2014).	201
56. Chalchiuhtlicue (Códice Borgia, fol. 65).	202
57. Tláloc (Códice Borgia, fol. 67).	206
58. Los tlaloques (Códice Borgia, fol. 28).	207
59. Cerro veracruzano cubierto por nubes (Granados, julio de 2015).	208
60. Tlaloque (Codex Ríos, fol. 21r).	211
61. Dibujo de la sirena de Zirahuén (Selene Padilla, mayo de 2015).	213
62. Chicomoztoc (Historia Tolteca-Chichimeca, fol. 16 r).	214
63. Vista del lago (Granados, febrero de 2013).	218
64. Lago de Zirahuén (Granados, junio de 2014).	224
65. Figuras de papel de Serena y San Juan (Granados, septiembre de 2015).	227
66. Tiopixca, la casa de Serena, Xochimilco, Veracruz (Granados, septiembre de 2014).	229
67. Ave en el muelle (Granados, febrero de 2013).	232
68. Templo del Señor del Perdón con su campanario (Granados, mayo de 2015).	233

69. Popocatépetl e Iztaccíhuatl.	239
70. Zirahuén y Pátzcuaro.	241
71. Lago de Pátzcuaro (Granados, septiembre de 2015).	243
72. El lago y el pueblo de Zirahuén (Granados, mayo de 2015).	250
73. Joven Tezcatlipoca (Códice Florentino, lib. 2, fol. 30 r).	259
74. Atlcahualo (Primeros Memoriales, f.250r).	264
75. Tozoztontli (Códice Tovar, fol. 147r).	265
76. Huey Tozoztli (Códice Florentino, Lib. 2, fol. 29 v).	268
77. Etzalcualiztli (Códice Tovar).	270
78. Ixiptla de Uixtocíhuatl durante la fiesta Tecuilhuiltontli (Códice Florentino, Lib. 2, f. 49r).	273
79. Veintena Tepeilhuitl (Códice Tovar, fol. 153 r).	275
80. Atemoztli (Calendario Tovar, fol. 155 r).	277
81. Altar de la gente de campo (Granados, mayo de 2013).	284
82. Procesión de invitación (Granados, junio de 2014).	286
83. Sacerdote frente al altar de tejedoras (Granados, junio de 2014).	289
84. Corpus (Granados, mayo de 2013).	290

85. Corpus (Cortés Hernández, 2013).	293
86. Corpus (Granados, mayo de 2013).	294
87. Zirahuenses a la espera del Santísimo (Granados, junio de 2014).	297
88. Cruz adornada (Granados, mayo 2013).	300
89. Procesión de las Coronitas (Granados, mayo de 2014).	303
90. María Teresa Melchor Moya y su nieta (Granados, mayo de 2015).	304
91. Procesión del Señor del Perdón (Granados, mayo de 2014).	305
92. Los cuatro cuarteles de Zirahuén (Granados, mayo de 2014).	307
93. Salud y Lupita en la feria (Granados, mayo de 2015).	308
94. Hijos y nietos de pescadores sosteniendo la red en el Corpus (Granados, junio de 2014).	319
95. Procesión al exterior (Granados, junio de 2014).	320
96. Procesión al exterior, pescado que será lazado (Granados, junio de 2014).	320
97. Danza de los pescadores (Granados, junio de 2016).	322
98. Son danza Toro (Granados, junio de 2014).	323
99. Señor del Perdón de madera de tejocote (Granados, mayo de 2015).	324
100. Peregrinación (Granados, mayo de 2015).	325

101. Procepción del Señor del Perdón (Granados, mayo de 2014).	326
102. Misa de agradecimiento (Granados, mayo de 2014).	327
103. Estandartes (Granados, mayo de 2015).	328
104. Atardecer (Granados, mayo de 2015).	329
105. Castillo (Granados, mayo de 2015).	330
106. Sirena (Granados, mayo de 2014)	331