

*La magia y la religión en la ideología mesoamericana*

El interés actual por el estudio de las influencias recíprocas de las esferas política y religiosa mesoamericanas es innegable. Muestras de este interés son los trabajos recientes y en proceso acerca de las relaciones entre organización política y cosmovisión, investigaciones hechas con distintos criterios y desde diversos puntos de vista, pero todas impulsadas por el deseo de descubrir estructuras que día a día se hacen más conspicuas o más sugerentes. Los trabajos de Carrasco o los de van Zantwijk son producto de esta inquietud. Hay que recordar aquí el vigoroso impulso que en esta pesquisa dio con sus investigaciones y en cátedra el gran mesoamericanista Paul Kirchhoff. Es incuestionable que el descubrimiento de las conexiones entre estructura y supraestructura y de los modelos rectores que establecían ligas entre lo sociopolítico y la cosmovisión nos dará una imagen más nítida y veraz de la vida y pensamiento de los pueblos mesoamericanos.

Entre los temas de ineludible estudio destaca el de la ideología mesoamericana. El término ideología dista mucho de ser unívoco. En este trabajo deberá entenderse en su sentido más restringido, como todo sistema de ideas, valores y actitudes que una capa o clase social dominante crea, frecuentemente por medio de sus miembros más destacados, e impone a la sociedad entera como un instrumento de cohesión que reproduce el contexto de explotación y justifica el poder de un grupo humano sobre el resto de los integrantes de la sociedad. En Mesoamérica la ideología tenía su apoyo más sólido en el complejo que integraban la cosmovisión, la religión y la magia. Quiero acentuar aquí la importancia de estos elementos, no la peculiaridad mesoamericana de su presencia en primer término, puesto que este tipo de fundamento ideológico es común a

\* Ponencia presentada el día 5 de agosto de 1975 en el seminario "Organización social del México Antiguo", del Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CIS-INAH).

los pueblos que se encuentran en semejante nivel de desarrollo político al de los mesoamericanos. Hay que reconocer que no todos los componentes del cuerpo ideológico eran estrictamente mágicos o religiosos. Tenía gran importancia la noción de un orden universal establecido por la combinación de las diversas profesiones o especialidades, éstas a su vez propias de particulares grupos humanos. También destacaba la idea de que todo pueblo que deseara desempeñar un papel digno en el mundo mesoamericano debía contar con un estamento dirigente que poseyera un conjunto de conocimientos específicos indispensables para la dirección política. Pero aun estos elementos se encontraban teñidos de magia, de religión, de cosmovisión, verdaderos pilares del sistema que justificaba la presencia del grupo dominante en el poder.

Abordar en tan breve espacio el tema de la ideología mesoamericana —o aun el más reducido de los fundamentos mágico-religiosos del poder— limita las posibilidades del exponente a ofrecer una visión demasiado general, a hacer un planteamiento metodológico o a presentar ejemplos. Hay que imaginar la extensión que requeriría tratar a fondo uno solo de los temas centrales referentes a la ideología mesoamericana, como el de una posible relación entre el sistema de roza —con la consecuente dispersión de la población— y el esoterismo, la complejidad y el pesimismo augural del calendario maya, características éstas que pudieran derivar de la necesidad de dominio sobre una sociedad compuesta por campesinos diseminados en un extenso territorio. La naturaleza de esta reunión me inclina por la segunda y la tercera de las posibilidades enunciadas, esto es, el señalamiento de algunos de los principales puntos metodológicos y el inicio de una investigación que rebasa, por su magnitud, las posibilidades de un investigador aislado. Si los asistentes a este curso son estudiantes en vías de especialización que se interesan por la organización social del México antiguo, creo más productivo abrir a debate lo que pudiera ser considerado base de proyecto de investigación conjunta, que dar a conocer simplemente los resultados a que personalmente haya llegado en una investigación. En el peor de los casos serviría el debate de punto de partida de un estudio que es necesario emprender, o al menos de invitación a iniciar correctamente ese estudio.

Los propósitos de esta ponencia son la descripción y la explicación de un fenómeno político en los casos que serán expuestos, y la obtención de una serie de preguntas que deberán quedar planteadas para futuras investigaciones. Los resultados de la descripción y la explicación son provisionales. No debe asustarnos el término provisional como si fuese sinónimo de endeble. Por el contrario,

debemos tener conciencia de la transitoriedad del valor de nuestras conclusiones y de la utilidad de éstas, pese a su transitoriedad. Pero no es el carácter provisional en abstracto al que me refiero; más adelante explicaré por qué los resultados que ahora expongo son particularmente provisionales. El fenómeno que ahora abordo está comprendido en el campo de la ideología, y es el fundamento mágico-religioso del poder en Mesoamérica, estudiado, como punto de arranque de una investigación extensa, en dos pueblos mesoamericanos. Quiénes podrán llevar al cabo esta investigación queda fuera de mi previsión; tal vez yo mismo me encargue en el futuro de algunas partes de ella. Si esta ponencia despierta el interés particular de algún asistente, habrá cumplido su objetivo.

Antes de iniciar la exposición es necesario fijar unos cuantos postulados:

1. Mesoamérica estuvo constituida por pueblos étnica, lingüística y culturalmente diferentes; pero estos pueblos poseían una relativa unidad cultural basada en orígenes culturales comunes y permanencia de relaciones.

2. Fue Mesoamérica una unidad económica, en cuanto "sistema espacial de intercambio normal, donde cada región componente, además de su dinámica interior, tuvo relaciones de este tipo con todas las demás regiones que la conformaron, que variaban en el tiempo y que presentaban entre sí estados de equilibrio siempre cambiantes".<sup>1</sup>

3. Su naturaleza de sistema de intercambio produjo, si no una estructura política con poder centralizado, sí un complejo de zonas simbióticas, interrelacionadas por un juego político y económico también en estados de equilibrio siempre cambiantes.

4. Cada zona simbiótica estaba integrada por una área clave (localización espacial de un concentrado de poder) y varias áreas dependientes.<sup>2</sup> El grado de desarrollo político, social y económico de los distintos componentes de la zona simbiótica y aun de las diversas zonas simbióticas entre sí difería considerablemente.

5. Cuando menos en el postclásico la complejidad social oscilaba entre grupos humanos de organización gentilicia y sociedades muy complejas en las que coexistían núcleos de carácter gentilicio y una estructura estatal que descansaba en dichos núcleos.

6. El grado de complejidad en la estructura social, económica y política de cada pueblo variaba sensiblemente debido a las contingencias históricas, ya que el equilibrio siempre cambiante modifi-

<sup>1</sup> Litvak, 183.

<sup>2</sup> Ver Palerm, 263-264.

caba las relaciones entre pueblos dirigentes y dependientes y entre las diversas zonas.

7. Aunque los diversos grados de complejidad de estructuras que existían sincrónicamente pudieran tener alguna semejanza con aquellos por los que evolutivamente pasaron los pueblos mesoamericanos hasta constituir los estados de mayor desarrollo, deben considerarse diferentes. Hay que distinguir los niveles evolutivos de los niveles de desarrollo logrados dentro del marco complejo de zonas integradas por pueblos constituidos en forma heterogénea.

8. Una de las diferencias fundamentales entre una sociedad poco desarrollada que coexistía con sociedades más complejas dentro de la misma zona simbiótica y una que se encontraba a nivel de complejidad relativamente equivalente, pero aislada o en medio homogéneo, es precisamente la relación de dependencia de la primera.

9. Otra diferencia es la potencialidad de cambio. En coyuntura política favorable una sociedad poco desarrollada que se encontrara en relación de dependencia podía adquirir en unos cuantos años la complejidad de las sociedades más desarrolladas de su zona simbiótica.

10. La religión de los pueblos mesoamericanos adquirió matices de considerable importancia en cada cultura; pero, a pesar de una aparente diversidad, los elementos centrales de la cosmovisión eran los mismos en toda Mesoamérica. Más aún, buena parte de estos elementos eran compartidos por los bárbaros septentrionales. Debe pensarse en la religión como un complejo heterogéneo en el que sus componentes se ven afectados en distinto grado por las transformaciones sociales, desde aquellos que resienten de inmediato el efecto del cambio, hasta los que perduran por centurias —o aun milenios— enquistados en férreos dogmas, mitos o símbolos.

11. La población mesoamericana, sobre todo en el postclásico, se caracterizó por su movilidad. Las migraciones reafirmaron la homogeneidad de la ideología a través de dos vertientes: la influencia uniformadora de los pueblos dominantes sobre los dependientes, ya que tenían que mantener un mismo sistema de gobierno para sujetar a pueblos que frecuentemente eran heterogéneos, y los ajustes que los dominantes tenían que hacer como concesión a los extraños admitidos en su área de influencia. Estos ajustes reducían los puntos básicos de la ideología a las creencias comunes de los dominados, y sobre todo, dado su carácter funcional, las más idóneas para la reproducción del sistema.

Los postulados anteriores hacen ver la necesidad de estudiar Mesoamérica como unidad, como interrelación, como sistema

complejo. Sugieren, además, la existencia de fundamentos mágico-religiosos del poder que, pese a sus diferencias en distintas culturas, tienen en común sus elementos nucleares. La comprobación de esta comunidad de elementos nucleares puede ser uno de los propósitos de la investigación general; otro, el establecimiento de las diferencias que tienen estos elementos en cada cultura y la búsqueda de los factores determinantes de las diferencias. Entre los postulados fue mencionado el de la variación sensible que las contingencias históricas producían en la estructura social, económica y política. Pese a que con frecuencia las fuentes se refieren a lapsos relativamente breves, se puede observar en las crónicas de los pueblos mesoamericanos el cambio considerable de la complejidad política y sospechar el de la transformación ideológica que va acompañando a la variación de las relaciones entre gobernantes y gobernados. Esto conduce a la necesidad de dividir por grados de complejidad la historia de estos pueblos, desde la supuesta migración originaria hasta la ubicación en la posición hegemónica. Un segundo paso sería relacionar en cada etapa la situación real de poder con la ideología de su momento, aspecto difícil de la investigación, puesto que la historia oficial era creación retrospectiva en la que un grupo en el poder explicaba las etapas que su pueblo había recorrido, pero narrado todo con la conciencia de su presente. La narración del pasado era así justificación de la posición presente; era la ideología del momento la que regía el relato. Un tercer paso sería la búsqueda de equivalencias entre etapas graduales de complejidad política de cada uno de los pueblos estudiados. Se trataría de encontrar una homotaxialidad de posición política de diversos grupos humanos en distintas zonas simbióticas. El establecimiento de las semejanzas y las diferencias entre dos o más pueblos que se encuentran, por dar un ejemplo, en la etapa de reinos tributarios, sería el primer logro, tanto para la fijación de un modelo mesoamericano como para el establecimiento de las bases en la búsqueda de los factores que produjeron las particularidades irreductibles al modelo.

La labor inquisitiva del historiador frente a la fuente supone la existencia de un cuestionario previo con el que se realizará el interrogatorio. Pero con el documento sucede lo que con el informante en el campo: los primeros contactos, las primeras respuestas, van a retroalimentar el cuestionario para abrir las perspectivas de búsqueda, para descubrir cauces más ricos y sugerentes que llevan, si se obra adecuadamente, a realizar convenientes ajustes en la estructura del proyecto de investigación. El primer cuestionario, sin duda producto de previas e intencionadas observaciones, deberá irse en-

riqueciendo a medida de que los resultados de las investigaciones sobre las distintas áreas de Mesoamérica sean dados a conocer.

Creo conveniente hacer un esquema del cuestionario previo. Cabe advertir desde ahora que la limitación de las fuentes no permitirá en muchos casos la respuesta a un elevado número de cuestiones. En general el cuestionario tiende a responder problemas relativos a las relaciones entre la estructura y la supraestructura en un proceso de flujo y reflujo continuo. La esquematización pudiera dar una idea muy simplista de la realidad; ambas corrientes, de estructura a supraestructura y de supraestructura a estructura son constantes. La primera de ellas, más que primaria en un sentido cronológico, debe ser considerada determinante.

1. Fuerzas productivas. Descripción básica.
2. Pueblo estudiado y zona simbiótica a la que pertenece.
  - 2.1. Evolución sociopolítica. Desarrollo interno.
    - 2.1.1. Paso de sociedad gentilicia a sociedad de clases.
  - 2.2. Evolución de las relaciones de equilibrio y de dominio. Desarrollo de la zona.
  - 2.3. Grado de homogeneidad económica y cultural entre el pueblo estudiado y los demás integrantes de la zona simbiótica.
  - 2.4. Grado de homogeneidad religiosa entre el pueblo estudiado y los demás integrantes de la zona simbiótica.
3. Modo de producción y cosmovisión. (La magnitud de este problema lo hace rebasar los límites del planteamiento del fundamento mágico-religioso del poder. Puede afirmarse que su solución está mucho más distante que la del tema que nos ocupa. De cualquier forma, todo avance en su estudio será de gran utilidad para los objetivos que ahora hemos fijado.)
4. Cosmovisión e ideología.
  - 4.1. Diferencias entre la religión de los grupos gentilicios y la estatal.
    - 4.1.1. Durante vida independiente (migraciones).
    - 4.1.2. En relación de dependencia (p.e. religión del *calpulli*).
  - 4.2. Tipología de las relaciones entre mito y realidad política. Ejemplos.
    - 4.2.1. Mito seleccionado como apoyo de una realidad política dada.
    - 4.2.2. Mito etiológico que justifica o simplemente explica la existencia de una realidad política dada.

- 4.2.3. Mito creado por proyección inconsciente de una realidad política dada. Puede o no ser justificante de esa realidad.
- 4.2.4. Realidad política que en su estructura sigue el modelo mítico.
- 4.2.5. Realidad política lograda históricamente por una consciente toma de modelo en el mito.
- 4.2.6. Realidad política provocada o afectada por acontecimientos históricos relacionados íntimamente con el mito.
- 4.3. Selecciones, ajustes o transformaciones de la cosmovisión de las sociedades gentilicias al pasar a la estructura general creada por sabios detentadores de la conciencia de la clase en el poder.
  - 4.3.1. Factores que originan dichas selecciones, ajustes y transformaciones.
- 5. Ideología, relaciones de producción y relaciones sociales.
  - 5.1. Propiedad de la tierra y fundamento religioso.
    - 5.1.1. La propiedad general de la tierra.
      - 5.1.1.1. ¿El gobernante máximo como propietario absoluto, como propietario originario o como dispensador, en nombre de la divinidad, del derecho a la tierra?
    - 5.1.2. El derecho del campesino a la posesión de la tierra por su simple pertenencia a la comunidad. Fundamento religioso.
    - 5.1.3. La propiedad estatal de la tierra para la satisfacción de intereses comunales, manutención del gobierno y las familias de los gobernantes, y recompensa de servicios a los distinguidos. Fundamentos religiosos.
    - 5.1.4. ¿Propiedad privada de la tierra? En su caso, sus fundamentos religiosos.
  - 5.2. Pueblo y dios tutelar.
    - 5.2.1. Variación de advocaciones, atribuciones y poderes de un dios tutelar, provocada por el cambio político y social de su pueblo.
    - 5.2.2. Modificación de relaciones entre un pueblo y su dios tutelar; conservación como dios tutelar máximo; reducción a posición de inferioridad al entrar en orden jerárquico con dioses tutelares de diversos grupos humanos que inte-

- gran una comunidad nueva; pérdida espontánea o forzada de dios tutelar por sumisión a grupo dominante que impone a su propio dios; recuperación del dios tutelar perdido por sumisión.
- 5.2.3. Variación en la relación mediada del dios tutelar y su pueblo debida a la transformación política y social; los intermediarios son guías, caudillos, hombres-dioses, reyes investidos de poder divino, etcétera.
- 5.3. La estructura del gobierno. Diversa evolución.
- 5.3.1. Relación entre estructura política y arquetipo mítico.
- 5.3.2. Fundamento ritual de existencia política legítima.
- 5.3.3. El derecho de conquista. Justificación religiosa. Derechos y obligaciones de conquistadores y conquistados.
- 5.4. El poder del gobernante.
- 5.4.1. Diversos tipos de gobernantes en el cambio político y social de un pueblo.
- 5.4.1.1. Conflictos de competencia. Soluciones; los argumentos religiosos hechos valer; su explicación por medio de leyendas.
- 5.4.2. Justificación mágico-religiosa del poder del gobernante.
- 5.4.2.1. Origen del poder.
- 5.4.2.1.1. Poder primitivo.
- 5.4.2.1.2. Poder derivado. Ritual.
- 5.4.2.1.3. Poder confirmado. Ritual.
- 5.4.2.2. Conservación y pérdida del poder.
- 5.4.2.3. Sucesión.
- 5.5. El poder de la clase gobernante.
- 5.5.1. Momento de surgimiento.
- 5.5.2. Identidad o diferencia de origen de la clase gobernante y los gobernados.
- 5.5.2.1. Sujeción forzada o voluntaria. Justificación religiosa.
- 5.5.3. Derechos y obligaciones. Su aspecto religioso.
- 5.5.4. Diferencias de origen mágico-religioso de los gobernantes. Rituales para adquirirlas, aumentarlas o conservarlas.

- 5.6. Existencia de una religión de los grupos gentilicios y una religión estatal que se complementan.
  - 5.6.1. La clase gobernante y el sacerdocio de la religión estatal. Justificación de sus respectivas actuaciones.
6. Transmisión, rectificación y conservación de la ideología.
  - 6.1. Aspectos generales.
    - 6.1.1. Sistemas de transmisión, rectificación y conservación de la ideología.
      - 6.1.1.1. Formación escolar.
      - 6.1.1.2. Fe religiosa.
      - 6.1.1.3. Fidelidad al estado.
      - 6.1.1.4. Escala de prestigio social.
      - 6.1.1.5. Escala de posición social oficial. Ascenso y descenso.
      - 6.1.1.6. Recompensas materiales y honoríficas.
      - 6.1.1.7. Desempeño de cargos públicos.
      - 6.1.1.8. Protección estatal de miembros del ejército inválidos y de los familiares de los muertos.
    - 6.1.2. Vías utilizadas.
      - 6.1.2.1. Escuela.
      - 6.1.2.2. Cantos históricos, bélicos, religiosos.
      - 6.1.2.3. Narrativa épica y religiosa.
      - 6.1.2.4. Actividades oficiales de participación popular. Discursos.
      - 6.1.2.5. Ritual religioso. Rogativas públicas.
    - 6.1.3. Contenido ideológico: valores, intereses, aspiraciones, etcétera.
    - 6.1.4. Sistemas de control y corrección ideológica.
      - 6.1.4.1. Dirección estatal de las escuelas.
      - 6.1.4.2. Censura de cantos y narraciones.
      - 6.1.4.3. Derecho penal.
      - 6.1.4.4. Procedimientos de desviación de ideologías contrarias al interés estatal.
      - 6.1.4.5. Procedimientos de absorción de individuos carismáticos.
    - 6.1.5. Grados de efectividad de sistemas, vías y contenidos ideológicos.
    - 6.1.6. Agentes.
      - 6.1.6.1. Directores ideológicos. Grados de

conciencia en la creación de la ideología en cuanto a su función.

6.1.6.2. Agentes pertenecientes al grupo dominante.

6.1.6.3. Agentes pertenecientes al grupo dominado.

6.1.6.3.1. Sistemas de enajenación.

6.2. Aspectos particulares en la reducción de pueblos a la esfera de dominio de conquistadores.

6.2.1. Ideología impuesta e ideología respetada. Objetivos de la imposición.

6.2.2. Sistemas de imposición.

6.2.3. Aprovechamiento de valores, ideas y actitudes existentes.

6.2.3.1. Adaptaciones y modificaciones.

6.2.4. Grados de efectividad de la imposición.

6.2.4.1. Diferentes lapsos de aceptación según los diversos sistemas, vías y contenidos ideológicos.

6.2.4.2. Sistemas de represión utilizados como apoyo a los ideológicos en tanto es aceptada la ideología.

7. Contradicciones. Lucha de las diversas ideologías.

Tras el planteamiento de este esquema de cuestionario debo referirme a la necesidad de retorno a las fuentes estudiadas. Es una recomendación saludable que considera la dificultad propia de la información que se maneja. El estudio de una segunda o una tercera fuente descubrirá, como quedó dicho, nuevas preguntas. Datos que en la primera fuente pasaron inadvertidos empiezan a adquirir significado en posteriores lecturas. Daré un ejemplo: en un himno sacro, el "Canto de los mimixcoa", se dice "De Chicomóztoc enhechizado sólo emprendí la marcha",<sup>3</sup> y es bien sabido que Chicomóztoc se creía lugar de origen de los hombres. Chimalpahin habla de la locura transitoria o hechizo que padecieron los mexicanos al salir de Chicomóztoc y de Quinehuayan (también lugar de origen).<sup>4</sup> Nada aquí es digno de atención; pero si leemos en la relación guatemalteca de don Francisco García Cael Yzumpan, del pueblo de Santa Catarina Istaguacan, que al salir del lugar de origen los peregrinantes "se atarantaron, y se pusieron como tontos,

<sup>3</sup> Veinte himnos, 94.

<sup>4</sup> Chimalpahin, 22r y v y 28r.

pasándose desta otra parte del agua”,<sup>5</sup> nos damos cuenta que este inicio del relato, el momento primero de la migración, está regido por una pauta narrativa común en ambos extremos de Mesoamérica. El arquetipo mítico se inserta en la historia de los pueblos. Con el estudio comparativo de las fuentes adquirirán claro significado el nacimiento de los hombres en Tulán, el cruce del mar o del brazo del mar, el hambre que sintieron los peregrinantes en la primera parte del camino, el otorgamiento de poder que hace un personaje semimítico y otros muchos pasajes que pueden esclarecerse sólo por medio de un estudio comparativo de las fuentes. Todo esto hace que los resultados que ahora expongo sean particularmente provisionales.

#### *Planteamiento de dos ejemplos*

Lo expuesto demuestra la conveniencia de investigar el tema considerando Mesoamérica como universo. Pero un estudio de arranque global sería difícil, oscurecería las particularidades de cada cultura y alejaría la atención de los cambios sociopolíticos de cada pueblo en su zona simbiótica. Puede elegirse un camino intermedio: estudiar sucesivamente los diversos pueblos mesoamericanos, pero haciendo constantes comparaciones de los resultados y retornando cuando los nuevos problemas surgidos así lo ameriten. Esto explica que ofrezca ahora dos y no un solo ejemplo. Es el número mínimo para establecer comparaciones.

Los ejemplos son los chichimecas uacúsechas y los quichés. Las ventajas de comparar estos dos pueblos son las siguientes: se encuentran respectivamente en los extremos occidental y oriental de Mesoamérica; no hubo entre ellos contacto; son los uacúsechas un pueblo de recién llegados y los quichés uno de rancia tradición mesoamericana; los primeros pertenecían a la región mesoamericana que menos características comunes tenía con las demás, mientras que los segundos habitaron la que alcanzó un refinamiento cultural mayor y que más desarrolló los rasgos típicamente mesoamericanos.

En tan breve espacio no es posible tratar el tema completo con el esquema del cuestionario antes planteado. Es más, tendré que reducirme a una sola fuente para cada pueblo. En el caso de los uacúsechas es la *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán (1541)*, y en el de los quichés

<sup>5</sup> Fuentes y Guzmán, II, 287.

el *Título de los señores de Totonicapán*. Ambas tienen gran valor por ser traducciones al español de relaciones hechas por los indígenas mismos. Creo que precisamente este tipo de fuentes debe tener en nuestra investigación carácter prioritario. El estudio de fuentes en idioma indígena debe ser posterior al de estas versiones directas cuyo original no existe o se desconoce. En primer término, la claridad de éstas es más valiosa que la precisión de aquéllas cuando apenas se aborda el estudio de determinado pueblo. En segundo, los problemas surgidos en el análisis de este tipo de fuentes pueden encontrar una solución al acudir a las escritas en idioma indígena y penetrar en los particulares puntos cuestionados a través del análisis filológico. La percepción de los problemas es más fácil en estos documentos que se encuentran ya en español; la respuesta de muchos de ellos estará en los que se conservan en lenguas mesoamericanas. Es más, muchas de las conclusiones que provisionalmente se obtengan de los primeros estudios podrán ser comprobadas o disprobadas al afinar conceptos, obviar interpretaciones occidentales que hayan afectado la versión, obtener descripciones frecuentemente más detalladas y penetrar con el gran auxilio de la filología.

La *Relación de Michoacán* es un bello documento de tiempo muy próximo a la conquista, pues se calcula que fue escrito en 1541. Es una relación indígena, en tarasco y verbal originalmente, escrita en español por un anónimo fraile franciscano que escuchó la narración y vertió su contenido en forma muy directa, según él mismo lo manifiesta, al punto de que tuvo que explicar en algunos casos el sentido de las frases traducidas. Constó la *Relación* de tres partes, perdida desgraciadamente la primera, que tocaba lo relativo a la religión. Su segunda parte, la más importante de las dos que quedan, relata la historia de un pueblo chichimeca desde el momento de su aparición en el escenario hasta los tiempos de sus hegemonía. La tercera se refiere a la organización social y política de los tarascos y a la historia de la conquista española, muy interesante y reveladora aunque un tanto plana, ya que tiene en buena dosis un propósito descriptivo para ilustrar a las autoridades españolas. En cambio la segunda parte es una narración que oficialmente hacía en tiempos anteriores a la conquista española, en la fiesta de *equatácónsquaro*, el sacerdote mayor, para dar a conocer la historia de un pueblo que, habiendo llegado como cazador-recolector, se encumbró hasta llegar a la cúspide de un estado hegemónico que dominó la región de Pátzcuaro. Puede considerarse que en su parte histórica es la visión oficial de un pueblo conquistador, en el momento de máxima gloria, dada a conocer a todo el pueblo, o sea a nobles, plebeyos, conquistados, dominados y conquistadores, con el propó-

sito de alentar a la unidad de lucha por los intereses de la clase dominante, identificados con los del dios Cuaricaueri. La tercera parte es el recuerdo de un mundo ido, del que hablan los viejos que un día estuvieron en el poder, registrado para halagar a los nuevos dominadores.

El *Título de los señores de Totonicapán* fue escrito en lengua quiché al parecer en 1554, o sea también en fecha muy próxima a la conquista española. El manuscrito quiché fue entregado en 1834 al cura de Sacapulas, Dionisio José Chonay, para que lo tradujese, y en ese mismo año el sacerdote cumplimentó la petición. Es esta versión la que llega a nuestros días, pues el documento quiché se perdió. Su forma conserva el estilo indígena y su contenido es la historia del pueblo quiché desde su creación y aparición en el mundo hasta los tiempos del rey Qikab, gobernante de la segunda mitad del siglo xv. Es también la versión oficial, narrada por los descendientes de los antiguos señores y conservada aún como instrumento de cohesión social. Bello y valioso texto, es mucho más breve que la *Relación de Michoacán*. Su brevedad hace que algunas veces —y he procurado que sean las menos— recurra en mi exposición a otras fuentes que se refieren a la misma historia.

La *Relación de Michoacán* nos habla de un pueblo cazador-recolector que se autodenominaba chichimeca. Penetraron estos hombres por la parte noroccidental de la región del lago de Pátzcuaro, habitada entonces por agricultores y pescadores. Las armas de los recién llegados, el arco y la flecha, resultaron temibles frente a las lanzas de los grupos sedentarios. Éstos eran nahuas y antiguos chichimecas que habían abandonado sus costumbres de nómadas. Cultivaban campos de temporal y regadío y explotaban las riquezas del lago, al parecer en una relación de equilibrio que pusieron de inmediato en peligro los cazadores del caudillo Hireti-ticátame. No fue el propósito de los chichimecas sembrar el desorden; por el contrario, llegaron y reconocieron en los recientes cultivadores a sus parientes —hablantes de una misma lengua y protegidos de dioses allegados a los suyos— y establecieron relaciones de parentesco: no sólo con ellos, sino con los nahuas. Pero los conflictos no se hicieron esperar y, entre alianzas, matrimonios por conveniencia política, rupturas y combates, fueron penetrando hacia el siglo xiii hasta llegar en sus cacerías a la parte meridional del lago. Las cinco grandes divisiones de chichimecas se separaron y la que llegaría a ser dominante se estableció en Pátzcuaro. Desde ahí procuraron entrar en contacto con los isleños de Xarácuaro, y en sus intentos lograron la unión de un jefe chichimeca con la hija de un pescador, matrimonio que traería al mundo al personaje central de nuestra

historia, Tariácuri, en el siglo xiv. Ya para entonces los chichimecas habían dejado de serlo en realidad, pues se dedicaban a la agricultura. En un periodo de tensiones políticas, en el que los pueblos poderosos se disputaban la supremacía, Tariácuri preparaba en Pátzcuaro para el gobierno a dos de sus sobrinos, Hiripan y Tangáxoan, y a su hijo Hiquíngare. Con ellos inició una serie de conquistas que terminaron con el establecimiento de tres capitales: Cuyuacan Ihuatzio, gobernada por Hiripan; Michuacan Tzintzuntzan, por Tangáxoan, y Pátzcuaro, por Hiquíngare. La guerra desatada por Tariácuri culminó con un sojuzgamiento cuya extensión, al parecer, nadie había logrado antes en la zona, pues comprendía desde la tierra caliente, a ambos lados del Río de las Balsas, hasta lo que hoy es el sur del estado de Guanajuato, todo esto a principios del siglo xv. Ya Tariácuri no alcanzó a ver el fin de la guerra. Sus sobrinos y su hijo fincaron las bases de un sistema de dominio cuyos centros eran las tres capitales, y tanto los chichimecas como sus parientes isleños constituyeron con la nobleza todo el mecanismo de sujeción. Curicaueri, el dios tutelar de los chichimecas uacúsechas, había pasado a convertirse en la divinidad protectora de todo el dominio y establecía en tres poblaciones su poder. La alianza de los tres señoríos continuó formalmente hasta la conquista; sin embargo, uno de los gobernantes se impuso a los demás como representante supremo de Curicaueri, con el título de *cazonci*: Tzitzipandáquare, sucesor de Tangáxoan, concentró el poder en Michuacan Tzintzuntzan y en estas condiciones sorprendió la conquista española a su sucesor Tangáxoan II o Zincicha.

El *Título de los señores de Totonicapán* narra la historia de una de las parcialidades de los quichés. Según la fuente, los quichés (nombre genérico) se dividían en la parcialidad de los cavekib (nombre genérico), los tamub y los ilocab; los primeros, a su vez, se subdividían en las ramas de los cavekib (nombre específico), los nihayib y los quichés (nombre específico). Las tres parcialidades y las tres naciones de los vukumag salieron de Pa Tulán, Pa Civán, cruzaron el mar y, tras peregrinar algún tiempo guiados por sus milagrosos caudillos, se establecieron en Hacavitz-Chipal. En este sitio las parcialidades se separaron a petición de Balam-Qitzé, uno de los caudillos de los cavekib (genéricos), y sólo éstos quedaron en dicho sitio. Cabe aclarar aquí que eran cuatro los caudillos de los llamados genéricamente cavekib: Balam-Qitzé, de los cavekib específicos; Balam-Agab, de los nihayib; Mahucutah, de los quichés, e Iqi-Balam, el caudillo sin esposa y sin descendencia.

Las tres ramas prosperaron, se reprodujeron, lucharon contra los vukumag y los vencieron. Al sentirse poderosos consideraron

conveniente constituirse en nación gobernada por un *ahpop*, por lo que enviaron a un alto personaje al reino de Oriente, en donde debía suplicar al señor Nacxit que le concediera los títulos, los instrumentos y las instrucciones del poder. Nacxit acogió benévola-mente al amistoso emisario, que regresó con todos los cargos de gobierno. La fuente sigue contando que los tres dioses de las tres ramas de los cavekib ordenaron a sus respectivos caudillos los condujesen a tres distintos cerros, donde ocurrió el hecho portentoso del amanecer de los tres pueblos. Los caudillos desaparecieron milagrosamente y sus hijos tomaron sus nombres. Se inició una nueva peregrinación, en la que se les unió el penitente Qotuhá para sustituir a Iqi-Balam, el caudillo que no había tenido descendencia. Más adelante se incorporó a los peregrinos el pueblo de los agaab. Por fin se establecieron en Chi-Izmachí, sitio en el que todos los cargos entregados por Nacxit fueron repartidos y donde Qotuhá recibió el título primero de *ahpop*, mientras que un descendiente de Balam-Quitze, Conaché, quedó con el título de segundo gobernante, *ahpop-camhá*. Las tres ramas de los cavekib se establecieron en Chi-Izmachí, muy próximas entre ellas. Qotuhá contrajo nupcias con una doncella tzutuhil de Malah, y al poco tiempo, acordó, con el señor Iztayul, conceder títulos al pueblo aliado de donde procedía su mujer. Tras la entrega, se edificaron tres casas blancas en Chi-Izmachí. La historia, después de referirse a las intrigas que pusieron en peligro las relaciones de Qotuhá con Iztayul, habla de la muerte de aquél y del gobierno de su sucesor, Qikab. Recinos<sup>6</sup> supone que existe una confusión en la fuente, y que la narración brinca del primer Qotuhá a su descendiente homónimo. Qikab—llamado Qika-Cavizimah en la fuente— hizo reunir a las otras dos parcialidades quichés en una gran fiesta, y en dicha ocasión fue herido y depuesto. Los jefes de las distintas casas tuvieron que abandonar Chi-Izmachí, para lo cual concedieron a muchos exilados conquistadores las dignidades necesarias a fin de que se extendiesen y se asentasen en diversos parajes. Los distintos grupos quichés se dispersaron así, en guerras de conquista, tras abandonar su capital en manos de los conjurados.

La historia quiché, como puede verse, no es muy clara en el *Título de los señores de Totonicapán*. Las largas relaciones de descendientes de los señores, casas gobernantes y posiciones específicas en el gobierno requieren para su inteligencia del auxilio de otras fuentes y de modernos y eruditos estudios. Recurrir ahora a medios más

<sup>6</sup> Recinos, nota en Título, 243, nota 32.

## DESARROLLO DEL PUEBLO UACÚSECHA SEGÚN LA RELACIÓN DE MICHOCÁN

<i>Economía</i>	<i>Complejidad y estabilidad del grupo</i>	<i>Relaciones con otros pueblos</i>	<i>Gobierno</i>	<i>Dioses tutelares y organización sacerdotal</i>
Cazadores-recolectores	El grupo estudiado migra o se establece en compañía de otros grupos étnica y culturalmente iguales	Pueblos sedentarios pescadores y agricultores. Algunos son parientes de los nómadas. Relaciones alternas amistosas y de conflicto. Matrimonios entre distintos grupos	Según la fuente es uno solo el caudillo principal. Es el ascendiente de los gobernantes del grupo estudiado	Curicaueri es el dios de uno de los varios grupos tutelados. Cada dios protege a un grupo
	Separación de los diversos grupos		Gobernantes descendientes del caudillo. Unión de mujeres de pueblos extraños	Curicaueri como dios tutelador del pueblo estudiado
Agricultores	Asentamientos inestables por conflictos bélicos. El grupo estudiado ha formado poblaciones que obran independientemente unas de otras. Rápida aculturación	Relaciones alternas de conflicto o amistosas. Ruptura del equilibrio de los antiguos pobladores de la zona. Alianzas matrimoniales. Se integran al juego político de la lucha por el dominio de la zona	Varios gobernantes, descendientes del caudillo. Poca cohesión política. Actuación política independiente de las diversas poblaciones --- Búsqueda independiente del poder por individuos descendientes o no descendientes del caudillo, por medio de penitencia --- Conflictos de poder en la ciudad santuario entre padre e hijo, descendientes del caudillo	Fundación de ciudad santuario
	Afianzamiento		Un gobernante busca alianza con otros descendientes del caudillo original para unificar por conquista	Creación de santuario subordinado
Conquistadores	El grupo estudiado, poderoso, se lanza a la guerra, establecido en tres poblaciones principales	IncurSIONES de conquista --- Conquista generalizada --- Alianzas con extraños	Tres gobernantes descendientes del caudillo luchan bajo el mando del unificador	Curicaueri concebido como dios conquistador
	Consolidación de un grupo dominante sobre pueblo propio y extraños, en una	Domínio sobre todos los pueblos de la zona. Gobiernos impuestos por los con-	Tres gobernantes del mismo linaje, cada uno en su capital	Curicaueri, dios supremo sobre la tierra por voluntad de los demás dioses

Conquistadores	zona muy extensa	quistadores. Gobernadores extraídos de los pueblos conquistados o de los aliados  La imagen de la diosa Xarátanga es vuelta a Michuacan, pero ya cuando la población es uacúsecha	Formalmente son tres gobernantes, pero uno de ellos es el supremo. De hecho es casi el único  Funcionarios comunes a los tres pueblos en cada una de las cuatro divisiones administrativas del territorio	Curicaueri dios supremo sobre la tierra. Tiene tres "asientos" en la tierra, pero un solo representante, el cazonci  Incorporación del santuario de Xarátanga. Gran complejidad de la organización sacerdotal y franca intervención del clero en materia política
----------------	------------------	---	---	---

DESARROLLO DEL PUEBLO QICHÉ SEGÚN EL TÍTULO DE LOS SEÑORES

<i>Economía</i>	<i>Complejidad y estabilidad del grupo</i>	<i>Relaciones con otros pueblos</i>	<i>Gobierno</i>	<i>Dioses tutelares y organización sacerdotal</i>
Agricultores Recolectores sólo en situaciones difíciles	Unión de tres grandes parcialidades quichés en migración	Los acompañan pueblos no quichés	Un caudillo sobrenatural para cada rama de cada parcialidad. Uno de los cuatro caudillos de las ramas cavekib preside toda la parcialidad	
	----- (Posiblemente hasta el momento mismo de la separación de las tres parcialidades, incluyendo este suceso, el relato no sea estrictamente histórico) -----			
	Tres ramas de la misma parcialidad se establecen unidas	Conflictos bélicos con grupos extraños	Cuatro caudillos, uno por cada rama y uno sin pueblo propio. Sobrenaturales	Cada caudillo es representante de su dios Tres dioses tutelares, uno por cada rama cavekib
	Prosperidad	Petición de títulos de gobierno a un lejano y poderoso gobernante Los concede	Determinación de constituirse en gobierno de ahpop y otras dignidades	
	Se inicia peregrinación de las tres ramas unidas	Incorporación de grupos humanos que se subordinan No se funden ----- Incorporación de un extraño para sustituir a un caudillo	Caudillos desaparecidos milagrosamente Los sustituyen sus hijos ----- Ya que uno de los caudillos no deja descendencia, se sustituye por un penitente extraño al grupo	Los tres dioses son adorados en tres sitios diferentes Amanecer milagroso de los tres pueblos. Sustitución de los tres caudillos. Sustitución del cuarto caudillo con un penitente

	Establecimiento. Las tres ramas quedan próximas		Establecimiento de un gobierno presidido por ah- pop y otras dig- nidades concedi- das por el gober- nante lejano Establecimiento de las casas go- hernantes con descendientes de los caudillos. Al parecer cada casa tiene su función en el gobierno	Posible predomi- nio de Tohil, dios de los particu- larmente deno- minados cavekib
Agricultores		Matrimonio de gobernante con mujer de pueblo extraño		
		Incorporación de un pueblo no qui- ché con la posible categoría de componente de potencia tripar- tita. Se le otorgan los títulos neces- arios		Posible modali- dad del tipo an- terior de gobierno con la unión de tres capitales cu- yos señores se reúnen en las tres casas blancas de Chi-Izmachí
				Conflicto entre las tres potencias
----- (Posible hueco en la historia) -----				
				Al parecer, cen- tralización del poder en el ah- pop de Chi- Izmachí
	Rebelión de no- bles Destrucción de la unidad quiché Dispersión	Expansión en de- trimento de pue- blos extraños		Golpe de estado Deposición del ahpop Concesión de tí- tulos altos, incluso de ahpop, a los capitanes envia- dos a poblar y conquistar

explícitos aclararía los problemas; pero alejaría del propósito central de esta ponencia, que mucho tiene de ejercicio.

Poco antes quedó propuesta la elaboración de cuadros sinópticos referentes al desarrollo de los pueblos. De las dos fuentes estudiadas resulta una primera versión, misma que deberá ser adicionada con la información que se recabe de otras fuentes.

Las tablas anteriores tienen cuando menos dos carencias notables. La primera es que el *Título de los señores de Totonicapán* llega sólo hasta mediados del siglo xv, a la caída del rey Qikab y dispersión de los quichés. La segunda es la falta de una columna que se refiera de manera precisa al surgimiento de los grupos dominantes sobre la población campesina. Las fuentes no lo permiten. Debe-

mos recordar que están hechas con la visión del grupo dominante y que éste se considera descendiente de los caudillos "originales". Una de las características frecuentes de las fuentes de la historia de los pueblos mesoamericanos es que se refieren a "señores" o a "nobles" en situaciones en que es lógico suponer no existía la estratificación social. Su visión es intencionalmente muy plana, pues por lo regular desean hacer arrancar las diferencias sociales del origen mismo de los hombres.

### *Los uacúsechas según la Relación de Michoacán*

Al penetrar al territorio en el que alcanzarían su máximo desarrollo, los uacúsechas no encontraron resistencia por motivos religiosos. Se ha sostenido que los cultos descritos en la *Relación* están más ligados a los de regiones septentrionales que a los de la lacustre, típicos aquéllos de pueblos cazadores-recolectores y éstos de cultivadores que pretendían obtener de sus dioses la seguridad de las lluvias y la fertilidad de la tierra.<sup>7</sup> Esto es verdad; pero también lo es que ambos tipos de culto no eran irreductibles, y que contaban con una base común que permitía no sólo la tolerancia, sino la coparticipación. Sería acertado afirmar que los cazadores-recolectores y los agricultores tenían la misma religión, pero en etapas distintas, condicionada su posición por su grado de desarrollo económico, en un mundo en que era normal el contacto continuo de pueblos de distintos niveles económicos y culturales. Dos eran los grupos étnicos principales de la región lacustre: los que habían abandonado sus costumbres bárbaras en épocas muy recientes, parientes de los chichimecas uacúsechas, y los nahuas de más rancia tradición mesoamericanacana. Con los primeros se identificaron los chichimecas de inmediato. En su lengua encontraron la rudeza que atribuye al extraño quien habla el mismo idioma con variantes considerables. En sus dioses tutelares reconocieron a los parientes de los propios. Dijeron de los isleños que tenían "muchos vocablos corrutos y serranos"<sup>8</sup> y, tras oír los nombres de las divinidades protectoras de los recientes agricultores, afirmaron: "Estos fueron nuestros agüelos cuando veníamos de camino; ya hemos hallado parientes. Pensábamos que no teníamos parientes, mas todos somos de una sangre y nascemos juntos."<sup>9</sup> Eran todos estos dioses, descubrieron, hermanos de Curicaueri.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Kirchhoff, xxv-xxvi.

<sup>8</sup> Relación, 27.

<sup>9</sup> Relación, 28.

<sup>10</sup> Relación, 27.

Con los nahuas la situación fue similarmente tranquila en materia religiosa. Xarátanga, diosa de los agricultores y pescadores de Michuacan, tenía atributos de señora de los productos agrícolas y de ella dependía la multiplicación de los peces en el lago.<sup>11</sup> Con el tiempo se ofrecerían a Curicaueri, en vez de los productos de la caza, maíz y frijol cultivados en las antiguas tierras de Xarátanga.<sup>12</sup> El proceso de cambio económico no ocasionaba, al parecer, graves problemas en materia de culto.

En la religión chichimeca —cuando menos como la describen sus descendientes poco tiempo después de la conquista española— se percibe la misma estructura cósmica característica del pensamiento del resto de los mesoamericanos, con la particularidad de que parece tan esquemática que se antoja semejante a un meollo original que posteriormente se enriqueció con las aportaciones de la vida de los agricultores civilizados. No debe extrañar que sea frecuente en la *Relación* la mención de cultos compartidos.<sup>13</sup> Es más, pese al distinto grado de complejidad de la religión, de la muy distinta visión del mundo que tenían los agricultores-pescadores y los cazadores-recolectores, bastaban la fama de poder de un dios o la conveniencia política y económica de emparentar con un pueblo para que se acudiese con ofrendas a las divinidades de los vecinos o se solicitase la incorporación de sacerdotes de un culto no practicado anteriormente. Esto llevaba implícito, naturalmente, que las nuevas ligas matrimoniales y religiosas despertasen recelos y resentimientos entre los pueblos que habían establecido desde tiempos anteriores un equilibrio económico; por ejemplo, decían que Hurendaquauécara, dios de los agricultores más recientes, se complacía en recibir el pescado de los isleños, correspondido con el maíz, los bledos, los frijoles y el chile que los cultivadores llevaban al dios Acuitze-catápeme de los de la isla; pero a juicio de los cultivadores, muy mal hacían los pescadores al entablar relaciones con los chichimecas, y que no era debido ofrendar a Acuitze-catápeme productos de la caza.<sup>14</sup> Aquí el fondo es netamente político.

La gran posibilidad de armonía en materia religiosa no llegaba, sin embargo, a fundir el culto de los distintos pueblos en un solo conjunto de rituales ni a todo el sacerdocio en un cuerpo jerarquizado. La liga entre los hombres y las divinidades era a nivel de relación étnica y política. Según afirmaban, la proximidad étnica y lingüística no era sino consecuencia del parentesco de los dioses.

<sup>11</sup> *Relación*, 24.

<sup>12</sup> Kirchoff, xxx.

<sup>13</sup> Por ejemplo, *Relación*, 67.

<sup>14</sup> *Relación*, 33.

El estrecho vínculo entre un hombre y el dios tutelar de su pueblo se hace notorio en la negativa de participación en un ritual, misma que expresa el uacúsecha Tariacuri ante la petición de Zurumban. Nada obstaba para que el uacúsecha rindiera culto a la diosa del señor de Tariaran; pero no aceptó pintarse la piel de color amarillo, ya que, fiel a Curicaueri, sólo podía ponerse el negro afeite de este dios.<sup>15</sup> Una cosa era cumplir con las obligaciones religiosas ante las divinidades de pueblos extraños o solicitarles favores en materias en que su competencia era reconocida, y otra era romper el vínculo con el propio dios y aceptar el tutelaje del que no era propio.

Esto tiene que ser entendido en relación a dos distintos tipos de culto. Por una parte está el complejo del cosmos y el panteón; por la otra el pueblo en particular y su dios protector. Todos los grupos étnicos, en mayor o en menor medida, participaban de una cosmovisión en la que cada dios tenía posición y atributos establecidos; el culto a cada uno de ellos no sólo era posible, sino obligatorio. Pero en particular cada pueblo estaba protegido por uno de aquellos dioses, y en cierto modo el lugar que sus hombres ocupaban sobre la tierra era el punto de contacto con el sitio cósmico de la divinidad tutelar. Culto a los dioses generales y culto al dios tutelar eran dos relaciones distintas.

Como consecuencia de lo anterior, el dios de un pueblo extraño era considerado fuente de poder adversa o favorable según las relaciones que con el vecino se tuviesen, y tan temible como belicosos fueran los protegidos. No es de extrañar que en momentos de peligro se recurriera al robo de una imagen hostil,<sup>16</sup> pero tampoco lo es que el dios que en la relación hombre-cosmos podía conceder beneficios a todo ser humano, como particular protector de un pueblo enemigo causara diarrea, embriaguez, dolor de costado o pendencias entre los contrarios.<sup>17</sup> Tan estrecha era la relación, tanto intervenía el numen en el destino de sus protegidos, le era tan propio el grupo humano, que toda la historia a él era atribuida.<sup>18</sup>

La protección era correspondida. Los dioses tenían necesidades que el hombre satisfacía con el culto. Claramente se dice que los dioses poseían estómagos que eran aplacados cuando se les daba de comer,<sup>19</sup> y no se consideraba suficiente entonar cantares en su honor si no se les entregaba el calor de la leña de los templos.<sup>20</sup> Todo

<sup>15</sup> Relación, 77.

<sup>16</sup> Relación, 22.

<sup>17</sup> Relación, 22 y 83.

<sup>18</sup> Relación, 15.

<sup>19</sup> Relación, 84.

<sup>20</sup> Relación, 244.

el pueblo estaba sujeto al cumplimiento de las obligaciones religiosas, y las faltas traían como consecuencia la ruptura de las leyes naturales, principalmente las que atañían a la reproducción. En esta base descansaba la cohesión de los grupos gentilicios, y las obligaciones religiosas, llevadas a la máxima exigencia de solidaridad, se transformaron en el ideal de Curicaueri, en la entrega a una lucha de conquista que se afirmaba era grata al dios.

En el texto estudiado el origen de la relación entre Curicaueri y el pueblo uacúsecha no es tan claro como en otras fuentes mesoamericanas que narran historias similares. Se menciona que el señoría del dios Curicaueri se inició al llegar al monte Uringuaranpecho, cerca del pueblo de Tzacapu-tacanendan, y que quien lo llevó ahí fue el caudillo Hireti-ticátame.<sup>21</sup> También se dice que las tres parcialidades del linaje del dios eran los eneani, los tzacapu-ireti y los reyes llamados uanacaze. En la parquedad narrativa puede descubrirse, al menos, el indiscutible parentesco con otras tradiciones mesoamericanas que hablan del gran milagro. En el cerro sagrado el acontecimiento portentoso da legitimidad a un pueblo al establecer su relación con el numen tutelar. Ahí nace también la estrecha liga entre el dios y un personaje que participa de su poder como su representante, conductor y protector de su imagen, guía del pueblo y origen de la dinastía.

La pertenencia de un individuo al grupo es por estirpe. El matrimonio entre extraños no da a la mujer la protección del dios de su marido. Aun en los casos en que una doncella era entregada al caudillo o a uno de sus sucesores en calidad de servidora de Curicaueri y esposa del gobernante, no adquiriría, por ser extraña, la benéfica relación con el dios. Se dice, en el caso de la consorte de Ticátame, que tuvo que cargar junto a Curicaueri a su dios Uazoriquare para lograr el específico amparo a su persona.<sup>22</sup>

¿Cuál era la suerte de los hijos de un matrimonio compuesto por cónyuges de distinto origen? El caso de Curátame puede servirnos de ejemplo: Tiene por dios a Curicaueri, por ser hijo del uacúsecha Taríacuri;<sup>23</sup> pero también pertenece a Urendequauécara, dios de Curíngaro, por ser ésta la tierra de su madre.<sup>24</sup> Ambas líneas, paterna y materna, ligaban con los dioses.

La liga significaba fuerza, legitimidad, pertenencia. Nobles, y específicamente gobernantes, son mencionados con frecuencia en las fuentes como poseedores de la liga. Es natural, cuando dichas

<sup>21</sup> Relación, 14-15.

<sup>22</sup> Relación, 20.

<sup>23</sup> Se habla de la posibilidad que tendrá el niño cuando nazca. Relación, 64-65.

<sup>24</sup> Relación, 92.

fuentes son creación del grupo dominante, que llegó a atribuir a los señores la concentración máxima del poder que daba la relación del hombre con el numen del pueblo. Sin embargo, en el caso de los habitantes de la región lacustre de Pátzcuaro hay noticias que permiten suponer que todos los hombres participaban de la fuerza de su protector. Cuando los uacúsechas merodeaban por las costas del lago sorprendieron a un pescador, al que solicitaron una hija con el propósito de casarla con un chichimeca. El diálogo y el posterior desarrollo de los acontecimientos dan a conocer que la intención de los chichimecas era ligar a un futuro gobernante con la divinidad de los isleños. Para tal efecto se valieron de la hija de un simple pescador, y aconsejaron a este personaje mantuviera en secreto el trato que con los extraños había establecido.<sup>25</sup> El futuro gobernante poseería así la fuerza de ambos dioses, y por ende la posibilidad de gobernar ambos pueblos.

Lo interesante del caso es que, según parece desprenderse de un argumento esgrimido contra los chichimecas,<sup>26</sup> no era recomendable la existencia de hijos de cónyuges originarios de diferentes pueblos. Se dice que los dioses mismos sufrían daño, tal vez porque la fuerza de cada uno tenía que competir con la del otro en los mestizos, debilitándose así la relación originaria de los dioses con los hombres. Esto hace suponer también que los hijos de padre y madre de distinto pueblo tuviesen ambas fuerzas, pero fraccionadas: media fuerza de cada protector. A pensar en relación tan física entre hombres y dioses conduce una agria discusión entre Taríacuri y su hijo Curátame, en la que ambos se reprochan ser hijos de extranjeras.<sup>27</sup>

Problema que no resuelve la fuente es el de la pluralidad de dioses tutelares en un mismo pueblo. Parece ser un punto que generalmente se elude, tal vez porque se trataba de disminuir la importancia de la composición heterogénea de los grupos humanos, en beneficio de una instancia superior, totalizadora.

El hecho es que en la región de Pátzcuaro, como en todas partes de Mesoamérica, grupos heterogéneos se unían sin fundirse para componer unidades mayores, y cada subconjunto conservaba a su dios tutelar. Esto no era conveniente para la política de los dominantes, pues dividía fidelidades. La pluralidad de dioses protecto-

<sup>25</sup> Relación, 29-31.

<sup>26</sup> Relación, 32-33.

<sup>27</sup> Relación, 102. Este pasaje ha dado pie a que se piense en una descendencia unilateral, por vía materna. Quien se interese por el problema puede ver Aguirre Beltrán, 172 y van Zantwijk, 52 y 55. Creo que no existen informes que robustezcan esta inferencia, y sí muchos indicios que la contradicen.

res en un mismo pueblo es apenas mencionada en la fuente. En un pasaje, al relatar la forma en que varios grupos de una población isleña acudieron a someterse espontáneamente a los uacúsechas, se narra que llevaban a sus diversos númenes en las proas de sus embarcaciones.<sup>28</sup> Lo más probable es que en cada nivel de desarrollo el grupo dominante impusiera a su dios como supremo, tal como a muy grande escala lo hicieron los uacúsechas con Curicaueri al llegar a ser el pueblo hegemónico. Por otra parte, la sumisión voluntaria o forzada se manifestaba con la aceptación del dios del pueblo poderoso como propio. Se podía llegar a recibir una parte de la imagen para rendirle culto y luchar por su gloria. Una de las manifestaciones del poder era precisamente dirigir las fiestas religiosas de una comunidad. Los gobernantes menores que acudían oficialmente a esas fiestas reconocían la autoridad del organizador; en cambio, el hacer fiesta por sí era manifestación de independencia.<sup>29</sup> La preponderancia en el culto y la familiaridad con el dios suponía la dirección de los hombres. Se era libre en cuanto se tenía relación más inmediata con las fuerzas cósmicas.

He mencionado anteriormente que el lugar que ocupaba cada pueblo sobre la tierra era el sitio de contacto con el de la ubicación cósmica de su divinidad tutelar. Algunas poblaciones llegaban a tener tal prestigio como sitios de santuarios, que era reconocida su fama como verdaderamente invencibles, cargadas de la fuerza que les comunicaban los dioses venerados en ellas. Curínguaró, poderosa, confiaba en que nadie podría destruirla por ser población divina.<sup>30</sup> Todo centro que aspirara a convertirse en capital debía erigir el santuario, que era un punto de enlace con el cielo, el inframundo y los cuatro extremos de la tierra. Sólo podía aspirar a su edificación la población que pudiese sostener con dignidad el culto debido a los númenes cuya atención había llamado al levantar el templo.<sup>31</sup> Esto significaba la capacidad de inmolar cautivos. Creían que en las grandes capitales moraban los dioses, y que la falta de culto podía ocasionar que estos señores, indignados, abandonaran el lugar y lo dejaran expuesto a la ruina.<sup>32</sup> La fundación de una ciudad en la que se erigiría un santuario debía iniciarse por el descubrimiento del sitio. El dios del inframundo había elevado grandes peñas en el lugar elegido por los dioses para que sirvieran de asiento a los templos, y en todo el contorno estaban, semiocultas, las señales que deberían ser reconocidas por los fundadores:

<sup>28</sup> Relación, 118.

<sup>29</sup> Relación, 107 y 109.

<sup>30</sup> Relación, 139.

<sup>31</sup> Relación, 126 y 127.

<sup>32</sup> Relación, 241-242.

Andaban mirando las aguas que había en el dicho lugar, y como las vieron todas, dijeron: "Aquí es, sin duda, Pátzcuaro; vamos a ver los asientos que hemos hallado de los cúes." Y fueron aquel lugar, donde ha de ser la iglesia catedral, y hallaron allí los dichos peñascos llamados *petátzequa*, 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 éstos son los dioses de los chichimecas, y aquí se llama Pátzcuaro donde está el asiento. Mirad que esta piedra es la que se debe llamar Ziritacherengue, y ésta Uacúsecha, que es su hermano mayor, y ésta Tingárata y ésta Miequa-axena. Pues mirad que son cuatro estos dioses." Y fueron a otro 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. Este susodicho lugar, tuvieron sus antepasados en mucha veneración, y dijeron que aquí fue el asiento de su dios Curicaueri. Y decía el *cazonci* pasado, que en este lugar y no en otro ninguno, estaba la puerta del cielo, por donde descendían y subían los dioses.<sup>33</sup>

La descripción hace pensar en otras regiones mesoamericanas donde existen figuras talladas que fueron más descubiertas en las formas naturales de las rocas que creadas por el escultor. Éste parece no haber sido sino el hombre arrobado, capaz de encontrar la realidad de las marcas colocadas por los dioses en volúmenes apenas perceptibles.

A lo largo de esta descripción ha aparecido frecuentemente la idea de fuerza divina. La poseían los pueblos, derivada de sus dioses tutelares, para gozar de la reproducción de plantas y animales y para luchar contra sus enemigos; los centros de población la concentraban al establecer un punto de contacto con el mundo de los dioses. Esta misma fuerza —y me atrevería a decir, este mismo fuego— era la justificación de que unos hombres se encontraran colocados en el sitio de mando:

Decía en su tiempo esta gente, que los que habían de ser señores que habían de tener consigo a Curicaueri, y que si no le tenían, que no podían ser señores. Y por eso le guardaban los señores, con mucho cuidado, y después sus hijos.<sup>34</sup>

La alusión específica a Curicaueri, naturalmente, se hace cuando

<sup>33</sup> Relación, 34-35.

<sup>34</sup> Relación, 108.

los uacúsechas están en el pináculo de su gloria. Debe entenderse que en tiempos anteriores a la conquista de Tariacuri, Hiripan, Tangáxoan e Hiquingare, cada señor basaba su poder en la fuerza del dios tutelar propio.

El caudillo "original", Hireti-ticátame, aparece en la *Relación* íntimamente ligado a Curicaueri. Lo había llevado al monte Uringuaran-pxexo, como quedó dicho anteriormente, sin que se pueda saber si el sitio de partida había sido meramente alguna región septentrional o un punto cósmico morado por divinidades. La posición de Ticátame era de guía para los hombres, pero servidor del dios, su portador y su guardián. La mujer de Ticátame le había sido entregada más para servir a Curicaueri que para ser esposa del caudillo.<sup>35</sup>

Del caudillo "original" al último *cazonci* se habla de la estrecha liga entre el gobernante y el dios tutelar, pues es aquél el representante de éste sobre la tierra. La relación no debe hacer pensar en la divinización de los gobernantes. Cuando menos en lo económico existía una delimitación manifiesta en la *Relación*: los bienes de Curicaueri estaban perfectamente diferenciados de los del señor.<sup>36</sup> Son los señores, más bien, recipientes de energía.

No había, pues, identificación absoluta, aunque sí la noción de fuerza que penetraba y enriquecía al gobernante. La idea de penetración de fuerza y de representación del dios se encuentra muy próxima a la de posesión. No fue extraño este concepto: cuando la diosa Cuerauáperi penetraba en el hombre elegido, le hacía marchar inconsciente hasta el sitio de su occisión ritual.<sup>37</sup>

La función del gobernante era constituirse en intermediario de las divinidades, ya como ofrendante máximo del fuego de la leña que a los dioses era dirigido, ya para hablar con ellos por medio de la leña misma,<sup>38</sup> ya para colaborar, con la rectitud de su vida, a que el orden cósmico se mantuviera en su territorio.

Si como fuerza era concebida la razón primera de la relación entre divinidad y hombre, no era ilógico que llegase el momento en que la edad del gobernante hiciese poco efectiva su actuación: "Era costumbre en esta gente -nos dice la *Relación*- que en siendo muy viejo el señor del pueblo, elegían a su hijo, y hacíanle señor antes que muriese el padre, y él mandaba el pueblo."<sup>39</sup> Esto trae a la memoria la costumbre de los toltecas de no permitir que sus seño-

<sup>35</sup> *Relación*, 15-16.

<sup>36</sup> *Relación*, 61.

<sup>37</sup> *Relación*, 10.

<sup>38</sup> *Relación*, 224.

<sup>39</sup> *Relación*, 86-87.

res cumpliesen más de cincuenta y dos años en el mando.<sup>40</sup> Y una vez muertos los reyes uacúsechas –recipientes de poder como lo eran los gobernantes de otros muchos pueblos de Mesoamérica– eran enterrados al pie del templo de Curicaueri.<sup>41</sup>

Dos formas se mencionan en la *Relación* como fuentes para la adquisición de la fuerza divina: indirecta la primera, la normal, la transmisión del poder por stirpe; directa la segunda, no normal aunque sí frecuente, el establecimiento de un contacto directo entre el hombre y el dios a fin de obtener el mando.

Los descendientes de Hireti-ticátame eran reconocidos como señores y tratados con el máximo respeto, aun cuando la suerte los hubiese llevado a extremos de mendicidad.<sup>42</sup> El deterioro de su naturaleza noble no residía tanto en los azares de la vida cuanto en la mezcla de los linajes. Existía un mito, desgraciadamente perdido con la primera parte de la *Relación* y apenas mencionado en la tercera, que justificaba que los nobles sólo pudiesen casarse entre ellos. Tras el supuesto mítico, la causa de la limitación parece estar íntimamente ligada a la necesidad de proteger un concentrado de fuerza que le era ajeno (cuantitativamente) al hombre común.

Anteriormente se ha mencionado que, si bien era posible tener derechos de pertenencia a dos dioses tutelares por ser hijo de matrimonio de cónyuges de diverso origen, dicha pertenencia era considerada físicamente como la unión de dos mitades. A esta posibilidad de unir un hombre dos fuerzas y dos fidelidades pudo deberse la frecuencia de las alianzas por medio de matrimonios entre los nobles de distintos pueblos. También produjo aversión o franca prohibición de exogamia cuando ésta era peligrosa. La cesión de hijas y hermanas era recurso político de importancia. No en vano los uacúsechas adquirieron el nombre de tarascos (yernos). Era un término dirigido con demasiada frecuencia a los españoles, y ellos correspondieron llamando así a los padres de las mujeres que les habían sido entregadas. El señor de Curínguaru, en un interesantísimo pasaje, ordenó a su hija casarse con el rey uacúsecha para, a través del nieto, arrebatarse al peligroso Curicaueri.<sup>43</sup> Si el plan no se cumplió fue debido a que la infiel hija encontró más divertido traicionar a su esposo por el camino del adulterio que por el de la política. Bello ejemplo, pese a que fue un fracaso, del uso de las relaciones conyugales para fines de estado.

La descendencia era bilateral. Por un lado tenemos como guber-

<sup>40</sup> López Austin, 158-159.

<sup>41</sup> *Relación*, 23.

<sup>42</sup> *Relación*, 97.

<sup>43</sup> *Relación*, 64-65.

nantes o padres de gobernantes a hombres que sólo por vía paterna son uacúsechas: Tariacuri, Zétaco, Aramen. Es más, el primer gobernante por herencia, el sucesor de Hireti-ticátame, Sicuirancha, era hijo de mujer extranjera. Existe también la mención de que el hijo pertenece al padre en un caso en que estuvo a punto de ocurrir una separación de cónyuges.<sup>44</sup> Por otro lado, ya quedó mencionado el pleito entre Tariacuri y su hijo Curátame, en el que se reprochan mutuamente la falta de legitimidad en el poder por tener madres extranjeras.<sup>45</sup> Este pleito ha sido fundamento para afirmar la unilateralidad de la descendencia;<sup>46</sup> pero en la querella se habla de la legitimidad de Tangáxoan e Hiripan, hijos de los ya citados Zétaco y Aramen, y éstos eran hijos de extranjeras. En la disputa tal vez haya sido más duro argumento del hijo contra el padre el que la madre de Tariacuri no hubiese sido noble, sino hija de un pescador. Al parecer los hombres del pueblo, y más los esclavos, no tenían la misma intensidad de fuerza divina que los nobles, como antes fue afirmado. En el caso de Chapa se dice claramente que era rey, pero que su pueblo no quería obedecerle por ser hijo de una esclava.<sup>47</sup> Tal vez por ser hijo de pescadora, Tariacuri debió reconocer que su hijo Curátame tenía más poder que él y que estaba el padre obligado a obedecer al hijo.<sup>48</sup>

Pese a que todos los gobernantes uacúsechas fueron descendientes de Hireti-ticátame, francamente reconocen que no es el linaje la única forma de acceso al poder.<sup>49</sup> La relación establecida en forma directa con la divinidad podía llevar a los hombres al ejercicio del mando. De hecho, la adquisición de poder por este medio era común entre los gobernantes, que por penitencias, y principalmente por ofrecimiento de fuego a los dioses, lograban de ellos el aumento de sus facultades, sobre todo guerreras. Tariacuri, desde muy niño, fue preparado por los sacerdotes que deseaban que se convirtiera en gobernante, pues sus dos primos Zétaco y Aramen llevaban una vida disoluta. Hiquíngare, hijo de Tariacuri, no obstante que su padre se encontraba gobernando, fue enviado a hacer vida de penitente para que incrementara su fuerza.<sup>50</sup> No cumplió suficientemente su obligación religiosa; llegó a gobernante, pero su nombre y su poder fueron opacados por los de sus primos Hiripan y Tangáxoan, que sí hicieron la penitencia necesaria.

<sup>44</sup> Relación, 19.

<sup>45</sup> Relación, 102.

<sup>46</sup> Ver nota 26.

<sup>47</sup> Relación, 108.

<sup>48</sup> Relación, 101. Ver nota 14 de p. 100 de Tudela.

<sup>49</sup> Relación, 44.

<sup>50</sup> Relación, 123.

Ser conquistador, devoto, invencible, era sinónimo de ser conocido por los dioses, y para darse a conocer era necesario hacer occisiones rituales, quemar leña para los dioses, realizar actos de penitencia, emprender guerras.<sup>51</sup> Dice la *Relación*:

¿Quién no te conoce a ti, señor Taríacuri, que has florecido en fama, en este monte llamado Hoatoro-pexo, y eres rey, y llegas ya al cielo por fama, donde están los dioses, y al infierno, y a las cuatro partes del mundo? ¿Quién te deja de conocer que te llamas Taríacuri?<sup>52</sup>

Hay que distinguir entre el aumento de la fuerza ya existente y el nacimiento de una nueva relación. Para lo segundo es necesario el milagro, la aparición, el sueño, el acto de los dioses en persona al dar encargo de mando al que nunca lo ha tenido o, incluso, al que no pertenece a su pueblo. Parecen deleitarse los autores de la *Relación* al narrar los casos que han quedado registrados en hermosas páginas. Cauiyancha, sacerdote del templo de Xarátanga, fue hecho por milagro señor de Tacámbaro.<sup>53</sup> Zurumban, el esclavo extranjero, se vio recompensado con el gobierno de Taríaran por cortar leña para la misma diosa.<sup>54</sup> La historia del mendigo Carocomaco es extraordinaria: personaje terco, parece no tener más mérito que una constancia que llega a desesperar a los dioses. Afirman éstos no conocerlo, pero a fin de cuentas lo hacen rey.<sup>55</sup>

Es natural que los autores, que son relatores oficiales de la historia de los uacúsechas, den tanta importancia a estos milagros. Y esto a pesar de que todos los gobernantes fueron del linaje de Ticátame. La causa es sencilla: Fue necesario hacer resaltar la forma en que se realizó el milagro en Hiripan y Tangáxoan antes de que se lanzaran a la guerra de conquista. El linaje del *cazonci* adquirió así mayor fuerza. Fue Tangáxoan y no Taríacuri el ascendiente de los que ostentaron el título de *cazonci*. Hiripan y Tangáxoan recibieron a los dioses en sueños milagrosos, tras la penitencia, y a su linaje agregaron con el prodigio el poder suficiente para erigir el tronco de los poderosísimos señores.<sup>56</sup> Taríacuri había mandado con Hiripan y Tangáxoan a su pequeño hijo Hiquíngare a fin de que lo iniciaran en la vida de penitencia. Los primos, compadecidos del

<sup>51</sup> Relación, 109, 45, 145, 48.

<sup>52</sup> Relación, 75-76.

<sup>53</sup> Relación, 115.

<sup>54</sup> Relación, 48.

<sup>55</sup> Relación, 112-114.

<sup>56</sup> Relación, 204-205.

pequeño —ésta es la versión oficial—, interrumpieron el ayuno de Hiquíngare, dándole maíz en lugar de las amargas hierbas que ellos comían.<sup>57</sup> El resultado fue que Hiquíngare, como su padre, no tuvo jamás un sueño milagroso.

Algunos pasajes hacen dudar que el simple milagro fuese suficiente para crear una dinastía. Taríacuri consideró que los hijos de Caiyancha no debían ser señores; pero la razón no aparece expresada.<sup>58</sup> También dijo que era posible conquistar Zacapu porque estaba gobernada por la viuda de Carocomaco. Dio tantas razones que se puede sospechar que no estaba firme en sus argumentos: que el dios Querenda Angápeti no había dado a Carocomaco específicamente el gobierno de Zacapu; que el dios no había querido que Carocomaco tuviese descendencia, y que era contra las leyes y la conveniencia que una mujer fuese gobernante.<sup>59</sup>

A la existencia de fuerza debe agregarse la acción dirigida a conservarla. La embriaguez y la lujuria fueron causas hechas valer para privar del poder —y aun de la vida en algunos casos— a posibles herederos.<sup>60</sup> Esto puede indicar la relación de la ebriedad y la actividad sexual desordenada con la dispersión de la fuerza divina. Una vez adquirido el poder, algunos señores se dedicaban tranquilamente a los placeres;<sup>61</sup> pero el magnicidio tuvo en la disipación de los licenciosos una buena justificación. Debemos imaginar a Taríacuri vociferando al exponer los vicios de Curátame, indignado contra su propio hijo, el habido de la adúltera señora de Curínguaru, el que lo había humillado en Pátzcuro al decirle que no tenía derecho de gobernar:

Emborráchese, emborráchese, y busque una gran taza con que lo beba, y si no se hartare, buscá otra mayor taza, y si no se hartare, que le alcen sus mujeres en alto, y le zapusen en una tinaja de vino, y que allí se hartará, y que busque más mujeres, y vosotros que sois sus criados, buscáselas y entrad de casa en casa, y llevadle las que tuvieren grandes muslos y grandes asientos, y hinchará su casa dellas, y si no cupieren todas en casa sálgase fuera al patio a dormir, y hincharse ha su casa de mujeres, y el patio, y téngalas con una mano, y con la otra la taza.<sup>62</sup>

Linaje, milagro, virtud, fueron sin duda extremos tocados a través del tiempo por un péndulo de conveniencia política. El funda-

<sup>57</sup> Relación, 124-125.

<sup>58</sup> Relación, 115.

<sup>59</sup> Relación, 114.

<sup>60</sup> Relación, 44-45 y 202.

<sup>61</sup> Relación, 47.

<sup>62</sup> Relación, 123.

mento mágico-religioso debe ser demasiado dúctil para poder esgrimirse en el momento necesario. La perspectiva del juego ideológico en distintas épocas se pierde con la visión oficial. Ya muy cercano el tiempo de la conquista española, es el linaje la fuente de poder. Ni siquiera cualquier linaje: sólo el de los señores de Tzintzuntzan Michuacan. En efecto, la línea de Pátzcuaro había concluido con el asesinato de los hijos de Hiquíngare. Los nobles podían elegir entre el señor de Cuyuacan Ihuatzio y los hijos del *cazonci* anterior.<sup>63</sup> De hecho, siempre eligieron entre los de Tzintzuntzan. No tenían la posibilidad de reconocer simplemente a uno de los hijos, pues no existía derecho de primogenitura, y así, el mecanismo se hizo peligroso porque la elección descansaba en el juego de fuerzas. Ya en el poder Zinicha tuvo que matar a sus hermanos para conservar el puesto.<sup>64</sup>

Del origen del poder de los gobernantes sobre sus propios pueblos debemos pasar al que tenían sobre los pueblos conquistados. Si nos atenemos a lo dicho por la fuente, veremos que Curicaueri es, desde su entrada a la región de Pátzcuaro, el dios cuyo destino es el predominio.<sup>65</sup> Lo mismo cuentan las historias mexicas de la voluntad conquistadora de Huitzilopochtli durante la peregrinación. Esto es vanidad de conquistadores, justificación de la acción realizada. Lo cierto es que no podía existir una guerra sin pretexto. Por tanto, para iniciar sus campañas, los uacúsechas manejaron tres tipos de argumentos: la realización sobre la tierra de la voluntad de los dioses, en una proyección de un supuesto arquetipo sobre la realidad; la adquisición de la responsabilidad de mantener el orden y, como complemento, la misión encomendada por una diosa a un gobernante.

El primero es el ya mencionado destino de Curicaueri. Los dioses del cielo, según decían, habían determinado que fuese Curicaueri quien conquistase todo el mundo y tuviese un representante sobre la tierra.<sup>66</sup> Es la adecuación de un mito solar al interés de conquista.

El segundo surge de la necesidad de una causa suficiente para entablar la guerra. Al parecer razones míticas impedían que Curicaueri iniciase las hostilidades sin haber sido previamente provocado.<sup>67</sup> Esto hacía que su pueblo no pudiese empezar una contienda sin razones de peso. En el momento de la gran campaña conquistadora se estimó que los uacúsechas debían vigilar el orden

<sup>63</sup> Relación, 236 y 246.

<sup>64</sup> Relación, 246.

<sup>65</sup> Relación, 15-16.

<sup>66</sup> Relación, 152, 173 y 194.

<sup>67</sup> Relación, 54.

universal, y se hicieron valer como causas que en las poblaciones codiciadas existiese alguna de las siguientes condiciones:

- a. Gobernante incapaz por impedimento físico.<sup>68</sup>
- b. Gobernante no suficientemente obedecido por su pueblo.<sup>69</sup>
- c. Gobernante femenino, lo que motivaba una oposición a las leyes divinas, entre otras razones porque una mujer no podía realizar las actividades propias del culto.<sup>70</sup>
- d. Pueblo pecador e impío. Se menciona el caos que se produjo por la conducta indebida: ausencia de las leyes naturales, y en consecuencia fenómenos muy semejantes a los que narra la historia de Tula que acontecieron en la época de Meconetzin.<sup>71</sup>
- e. Gobernante borracho.<sup>72</sup>
- f. Gobernante con hija impía y lujuriosa.<sup>73</sup>
- g. Malos sucesores de gobernante fallecido.<sup>74</sup>
- h. Gobernantes que quebrantan con sus guerras el orden universal.<sup>75</sup>

Es necesario llamar la atención sobre la última de las justificaciones mencionadas. Tariacuri tomó a mal que dos pueblos se enzarzaran en un combate en el que los dioses bebían la sangre de los caídos. Es un verdadero absurdo tomar esto como justificación de guerra en el ámbito mesoamericano. Naturalmente los belicosos señores respondieron al uacúsecha que, si la guerra no era contra él, nada del asunto le importaba. Pero para él solamente era indispensable un punto de partida.

El tercer argumento fue necesario ante una población numerosa que veneraba a la diosa Xarátanga. Originariamente el santuario de la diosa había estado, entre nahuas, en Michuacan Tzintzuntzan. El pueblo cambió de sitio, hasta Tariaran, y allá llevó el santuario, que en la época de Tariacuri estaba gobernado por el extranjero, esclavo y borracho Zurumban. Cuando Tangáxoan recibió por su penitencia del monte el sueño milagroso, la diosa Xarátanga le dijo que no estaba conforme ni con su estancia en Tariaran ni con el

<sup>68</sup> Relación, 115.

<sup>69</sup> Relación, 107.

<sup>70</sup> Relación, 107.

<sup>71</sup> Relación, 109-111.

<sup>72</sup> Relación, 112.

<sup>73</sup> Relación, 115.

<sup>74</sup> Relación, 115.

<sup>75</sup> Relación, 115-116.

culto recibido, y que le pedía que rescatara su imagen para volverla a su original santuario.<sup>76</sup> La posesión de la imagen y del santuario garantizó la fidelidad de muchos pueblos; el mensaje de la diosa y la mala conducta de Zurumban validaron la acción.

La conquista, a su vez, justificaba el dominio. Los derrotados habían estado “en la boca” de los conquistadores, y éstos, en vez de ejercer su derecho de matarlos, les habían permitido vivir, a cambio simplemente de que se sometieran para servir al culto y a los intereses de Curicaueri. Si los vencidos se rebelaban a pesar de esto y de que sus gobernantes habían sido mantenidos en sus sitios de preeminencia, demostraban abiertamente su ingratitud.<sup>77</sup>

Con todos estos fundamentos el gran reino uacúsecha fue establecido como la imagen de la superficie del mundo, y el ideal de su dios Curicaueri fue el obligado para todos los hombres. El territorio fue dividido en cuatro partes, como reflejo de los cuatro grandes segmentos del plano terrestre, y Curicaueri señaló tres cabecezas, siguiendo un modelo mítico que no ha podido ser identificado, pero que se observa en distintos lugares de Mesoamérica. Ante esta pretensión de dominio universal, ningún hombre del pueblo podía legítimamente evadirse del poder del *cazonci*. De él emanaban todos los cargos, todos los poderes; de él dependía la suerte de todos los humanos.

Los gobernantes de los pueblos conquistados hacían descansar sus facultades de mando en la delegación de un poder original que habían merecido con su penitencia como leñadores Hiripan y Tangáxoan.<sup>78</sup> Ligados o no étnicamente con el pueblo que gobernaban, estos segundos debían su posición –y con ella su fidelidad– al señor supremo. A la muerte de un “cacique” –es el término usado por la fuente– llevaban ante el *cazonci* cinco o seis parientes del difunto, y el soberano elegía al más discreto, experimentado y, por supuesto, obediente.<sup>79</sup> El cargo le era dado con la entrega de las joyas que eran insignias de mando.<sup>80</sup>

Así quedó fundado el inmenso poder del *cazonci*. Llegó a ser tanto que se dice que bajo el efecto de las bebidas embriagantes ordenaba arbitrariamente el matrimonio o la ejecución de los mismos nobles.<sup>81</sup> El paso del mando de las tres capitales a Tzintzuntzan no hizo necesaria una justificación mágica o religiosa, por más que

<sup>76</sup> Relación, 136-137.

<sup>77</sup> Relación, 155-157.

<sup>78</sup> Relación, 204-205.

<sup>79</sup> Relación, 203.

<sup>80</sup> Relación, 233.

<sup>81</sup> Relación, 202.

se constituyó la población en doble santuario de Curicaueri y Xará-tanga; la brutalidad de los asesinatos políticos, apenas sostenidos con el pretexto de ebriedad o impiedad de las víctimas, fue suficiente.

*Los quichés según el Título de los señores de Totonicapán*

Si de los tarascos nos quedó la duda de haber sabido su historia desde su parto, la de los quichés se inicia, de seguro, desde la concepción. Los caudillos "originales" no sólo tienen características sobrehumanas, sino que son los progenitores de sus propios pueblos. El *Popol Vuh* nos dice que no fueron engendrados por padre y madre, sino por prodigio de los dioses creadores;<sup>82</sup> originariamente eran tan sabios como los dioses; pero éstos no creyeron conveniente la igualdad y destruyeron su sabiduría.<sup>83</sup>

Tras contemplar todo lo que está bajo los cielos, consideraron que era conveniente salir de la Pa Tulán, Pa Civán gobernada por Nacxit, cruzar el mar y lanzarse al mundo. No es el gobernante mencionado, simplemente, el Nacxit introductor de la violencia y el pecado sexual en el norte de la Península de Yucatán. Es, según la descripción, el Nacxit verdadero, el dios, y su Tulán la verdadera, aquella en la que se forman los pueblos que serán paridos para poblar la tierra. De este Nacxit volverá a hablar la fuente:

Dijeron quemando el incienso cuyo humo subió primero recto en prueba de que fue agradable al Dios grande, y luego se inclinó hacia el Sol en prueba de que aquellas ofrendas y aquellos votos, nacidos del oculto corazón, habían llegado a la presencia de nuestro padre Nacxit.<sup>84</sup>

De Tulán salen con el maravilloso regalo de Nacxit, el bulto sagrado; cruzan el brazo de mar que los separa del mundo de los hombres, y empiezan a recorrer el difícil camino de la vida con hambre y sufrimientos. La historia de los cakchiqueles, más explícita, habla de una guerra sostenida contra los de *Zuyvá* (la Pa Civán), tras la cual, derrotados, varios pueblos, entre los que estaban los quichés, recibieron a sus dioses protectores.<sup>85</sup> El *Popol Vuh* también se refiere a una primera etapa en la que los quichés no tenían dioses, y dice que fueron los cuatro caudillos a recibirlos a la ciudad de Tulán-Zuivá, Vucub-Pec, Vucub-Ziván.<sup>86</sup>

<sup>82</sup> *Popol Vuh*, 177.

<sup>83</sup> *Popol Vuh*, 179.

<sup>84</sup> Título, 225.

<sup>85</sup> Memorial, 61-63.

<sup>86</sup> *Popol Vuh*, 183-184.

Son en realidad estas narraciones, tan parecidas, mitos de los que arranca la historia de los pueblos.

El *Título* narra la historia de las tres ramas de la primera parcialidad de los quichés. Sus caudillos, a los que también llama padres y abuelos, son cuatro, tal vez al obedecer el número a patrones míticos. El guía más importante, electo por unanimidad y a quien Nacxit en persona dio el regalo, fue Balam-Qitzé, caudillo de los cavekib.<sup>87</sup> Los dioses tutelares, en cambio, son tres, uno por cada pueblo, y aunque se refiere a ellos la fuente relacionándolos con cada uno de los caudillos, dice que uno de los guías no tiene dios porque no tiene consorte y, por tanto, carece de descendencia:

El nahual o dios de Balam-Qitzé se nombraba Tohil; el de Balam-Agab, Avilix; el de Mahucutah, Hacavitz. Iqi-Balam murió soltero.<sup>88</sup>

En el primer asentamiento, en Hacavitz-Chipal, los quichés fueron atacados por sus enemigos. Sus dioses –tal como Curicaueri lo había hecho con los pueblos que hostilizaron a los chichimecas uacúsechas– provocaron un daño a los atacantes, en este caso un sueño que permitió que fuesen sorprendidos por los quichés.<sup>89</sup> También, como los chichimecas en la región de Pátzcuaro, los tres grupos se separaron con cada uno de sus dioses. Recibieron tras la separación, en tres sitios sagrados distintos, el milagro del amanecer, con el que se puede creer legitimaron su existencia.<sup>90</sup> A diferencia de los chichimecas, las tres ramas continuarían unidas en el resto de la relación.

Si resumimos las categorías de personajes mencionados hasta aquí, tenemos:

- a. Un dios que rige el lugar de creación de los hombres. Entrega a los caudillos, cuando éstos salen del mundo, un objeto sagrado que los ayudará contra sus enemigos, el envoltorio de la piedra del poder, el *girón-gagal*.
- b. Cuatro caudillos de los que proceden los tres pueblos, guías en los primeros tiempos de existencia; intérpretes de la voluntad de los dioses, con los que dialogan; fundadores de las casas que gobernarán a los quichés hasta el fin de la historia.
- c. Tres dioses tutelares, uno por cada pueblo, custodiados por los caudillos.
- d. El pueblo migrante.

<sup>87</sup> Título, 216.

<sup>88</sup> Título, 218.

<sup>89</sup> Título, 219.

<sup>90</sup> Título, 225.

Estos personajes bastarán para explicar la primera parte de las formas de adquisición de poder: el fuego del linaje.

Descender de Balam-Qitzé, Balam-Agab o Mahucutah no es lo mismo que descender de Hireti-ticátame. Cuando menos no del Hireti-ticátame tan humano que conocemos a través de la *Relación de Michoacán*. Los caudillos quichés son, aunque mortales, seres sobrenaturales. Milagrosos, saben producir con encantos nubes, truenos, relámpagos, granizo y temblores para derrotar a sus enemigos.<sup>91</sup> Pero aparte de estas facultades recibieron en la Pa Tulán de la creación una delegación de poder del señor Nacxit, el bulto mágico *girón-gagal* que podía ser utilizado para hacerse respetar de los enemigos. Este instrumento fue paralelo a la fuerza mágica transmitida por el linaje, pues heredaron los caudillos a sus hijos el envoltorio que contenía la piedra preciosa de Nacxit.

Fuerza mágica de linaje y *girón-gagal* se vieron robustecidos por la protección de los tres dioses. Son ellos los que dirigen a los quichés a través de sus portavoces, pues en los momentos más difíciles no sólo intervienen con sus poderes sobrenaturales, sino que dan las instrucciones sabias que guían al pueblo.<sup>92</sup>

Ya con esto aparece una particularidad de importancia. La liga entre caudillos y dioses protectores de los pueblos no es la que impone a los primeros su condición de gobernantes; los caudillos previamente recibieron el poder en Pa Tulán, Pa Civán, y el soberano del lugar de origen les concedió al salir un instrumento adicional de fuerza. Existe, desde el momento mismo del nacimiento de los hombres, una instancia superior que graciosamente otorga el mando. Esto, evidentemente, no tiene importancia sólo a nivel de mito, primero porque el mito ha sido reflejo de una realidad, y segundo porque está condicionado la realidad política en su calidad de arquetipo justificante.

El poder transmitido por linaje —tanto el de herencia biológica como el del envoltorio y el de la liga con los dioses tutelares— constituye la virtud de la estirpe de las familias gobernantes de los quichés. El primer paso de los poderes opera milagrosamente, cuando los caudillos sobrenaturales desaparecen para dejar en su lugar con los mismos nombres a tres de sus hijos.<sup>93</sup> En las palabras de despedida se mencionan específicamente “fuego y majestad de que nos dotó nuestro padre Nacxit”.<sup>94</sup> Es el mismo fuego del que sus enemigos quisieron privar a los caudillos, pretendiendo que tres her-

<sup>91</sup> Título, 220.

<sup>92</sup> Título, 219 y 225.

<sup>93</sup> Título, 225-226.

<sup>94</sup> Título, 226.

mosas doncellas los incitaran y les hicieran perder tanto la energía como la protección de sus dioses tutelares, que los aborrecerían por su incontinencia.<sup>95</sup> Cuando se piensa en este fuego como fuente de poder, y en la fuente como justificación de dominio, puede explicarse el celo con que la nobleza protegía su linaje a través de la endogamia. De los nobles de Utatlán se dice que aquel que se unía a plebeya quedaba en la categoría y con el apellido de la mujer, sujeto a trabajos y tributos, con riesgo de ser hecho esclavo y sin los bienes materiales que en su calidad de noble poseía.<sup>96</sup>

Pese a que la fuente del poder del linaje se eleva hasta la sobrenaturalidad de los antepasados, no queda excluida entre los quichés la actividad individual de búsqueda de unión con los dioses para obtener el poder por medio de una vida de penitencia y virtud. Como la transmisión del fuego se hacía en los hijos, biológicamente, sólo tres de los caudillos habían quedado representados después de su desaparición. Iqi-Balam, el soltero, había desaparecido también, y era necesario que alguien ocupase su lugar. Los quichés encontraron sustituto en un penitente que hallaron cazando codornices. La historia dice que se sorprendió con la llegada de los peregrinos y creyó que lo matarían; pero éstos le dijeron: "De hoy en adelante seréis nuestro hermano y compañero, obtendréis el lugar y todos los honores y preeminencias de Iqi-Balam, muerto en estas peregrinaciones, y seréis el compañero de Mahucutah."<sup>97</sup> Qotuhá demostraría posteriormente que la vida de penitencia lo había hecho adquirir fuego de poder: fue conocido con el nombre de Gucumatzel, esto es, el que tiene poder para convertirse en serpiente emplumada.<sup>98</sup>

La tercera fuente de poder es la donación del soberano de Oriente. Cuando los quichés han derrotado a sus enemigos y se sienten seguros de sus fuerzas, deciden solicitar del señor Nacxit de Tulán los títulos e instrucciones que les permitan vivir invencibles y majestuosos.<sup>99</sup> Son electos emisarios Qocaib y Qocavib, ambos hijos de Balam-Qitzé, y se lanzan en busca de Nacxit, uno hacia el oriente y otro hacia el occidente. Es Qocaib quien encuentra al señor, le rinde homenaje, le plantea la petición y vuelve con los títulos, las insignias de poder y las instrucciones necesarias para su uso. Los objetos son palios, joyas, uñas de águilas y tigres, pieles, objetos de piedra y madera . . . y el *Popol Vuh* agrega un instrumento más: "las

<sup>95</sup> Título, 220.

<sup>96</sup> Fuentes y Guzmán, 11, 313.

<sup>97</sup> Título, 227.

<sup>98</sup> Recinos, Título, 231, n. 22.

<sup>99</sup> Título, 222.

pinturas, como le llamaban a aquello que ponían en sus historia",<sup>100</sup> objetos sagrados que legitiman a los pueblos.

¿Quién es este Nacxit? ¿Dónde está esta Tulán? No se sabe, y por lo pronto deben quedar planteadas las posibles soluciones a la incógnita:

1. Que Nacxit el mencionado al relatar el inicio de la vida de los quichés y Nacxit el que concede los títulos sean un mismo e imaginario personaje. El viaje sería en este caso un ritual justificante de la instauración de un nuevo tipo de gobierno.

2. Que el primero y el segundo Nacxit sean reales. Es perfectamente posible su realidad y su no identidad, pues Nacxit no es sino Kukulcán, Quetzalcóatl, y es sabido que esta denominación corresponde más a un título que al nombre de un personaje único. En tal caso la guerra de que hablaron los cakchiqueles pudo haber sido el origen de una conquista que obligó a los pueblos a reconocer como superior al conquistador y a solicitar la delegación de su poder para capacitarse mágicamente en el gobierno. El mito sería en este caso la cobertura de un hecho histórico, la adaptación de la relación sagrada del origen del pueblo a un incidente que marcó profundamente la vida de los quichés.

3. Que el primer Nacxit sea meramente mítico, y real el segundo, representante éste de aquél sobre la tierra. En este caso una situación de hecho, la existencia de un pueblo poderoso, estaría fuertemente respaldada por el mito de creación.

4. Que sea real el primero, independientemente de que su título y poder deriven de un arquetipo mítico, y meramente imaginario el segundo, verdadero recuerdo del que realizó el hecho histórico. Reflejaría esto la existencia de un ritual que evocara una antigua conquista.

Contra la realidad de Nacxit puede argumentarse que no hay en la fuente noticia de entrega de tributo ni de otro tipo de dependencia en beneficio de una potencia dominante. También en contra está la afirmación que los dos hijos de Balam-Qtz'é salieron en busca de Nacxit por rumbos diferentes, hacia oriente y hacia occidente. Es aceptable que el rumbo de occidente pudiera ser la dirección de la Laguna de Términos, como afirma Recinos; pero no tanto que el oriente sea Chichén Itzá o Mayapán.<sup>101</sup> En su favor, el registro mencionado de los cakchiqueles de una guerra y una conquista, relación omitida en la fuente quiché. En favor de la existencia del segundo Nacxit, y con él la de una Tulán emanante de

<sup>100</sup> Popol Vuh, 222.

<sup>101</sup> Recinos, Memorial, 67 nota 84 y Recinos, Título, 222 nota 10.

poder, recordemos que de las confirmaciones de señoríos no sólo hablan los cakchiqueles, sino pueblos de la Mesoamérica no maya. Incluso la perforación del tabique nasal que mencionan los cakchiqueles como procedimiento usado por Nacxit para otorgar las dignidades <sup>102</sup> es un ritual que con ese fin se practicaba en la otra parte de Mesoamérica. Por si fuera poco, las ciudades en que se confirmaba a los gobernantes parecen haber tenido el nombre genérico de Tollan. Lo mismo puede decirse en relación al gobernante: Nacxit-Xuchit, o Hunac Ceel Ah Nacxit Kukulcán, o Topiltzin Quetzalcóatl, son nombres de personajes reales que se consideraban relacionados de algún modo con el dios que había procreado a los hombres.

Queda por lo pronto el tema más interesante de la historia política quiché sin solución. Es ésta, para el cuestionario que ha de ser enriquecido con el análisis de las fuentes, una pregunta en verdad inquietante.

Una vez obtenidos los títulos del señor Nacxit y establecidos los quichés en la población de Chi-Izmachí, fueron distribuidas las dignidades e instaurado el gobierno, al frente del cual quedó el *ahpop*. Qotuhá fue electo soberano con este título,<sup>103</sup> el más alto de los concedidos en Oriente.

Tras su establecimiento en Chi-Izmachí, los quichés se convirtieron en un pueblo poderoso. De ellos emanarían nuevos títulos y dignidades, sin que se mencione la necesidad de confirmación en Pa Tulán. Con un pueblo no quiché, Malah, constituyeron un gobierno triple, para lo cual otorgaron a sus señores, entre otras, las dos más altas dignidades: *ahpop* y *ahpop-camhá*.<sup>104</sup> Con poca claridad la fuente habla de discordias recién fundada esta alianza de las tres grandes casas. Posteriormente existieron veinticuatro casas,<sup>105</sup> de las que el *Título* da los siguientes orígenes: nueve de Qocaib, nueve de los nihayib, cuatro de Mahucutah y dos de Qotuhá.<sup>106</sup> En el *Popol Vuh* la lista de casas hace suponer especialidades de funciones de gobierno, de las que los cavekib poseían las más importantes.<sup>107</sup>

Nuevos problemas políticos hicieron caer otro gobierno, el de Qikab.<sup>108</sup> Los quichés se dispersaron, y en la dispersión los conquis-

<sup>102</sup> Memorial, 67-68.

<sup>103</sup> Título, 229.

<sup>104</sup> Título, 232-233.

<sup>105</sup> Popol Vuh, 225.

<sup>106</sup> Título, 235.

<sup>107</sup> Popol Vuh, 230-231.

<sup>108</sup> La fuente le da el nombre de Qiká-Cavazimah, uniendo su nombre con el del *ahpop-camhá*. Recinos, Título, 234, nota 32.

tadores de nuevos territorios crearon los títulos de *ahpop* y *agalel* que fueron siendo necesarios.<sup>109</sup>

Nuestra fuente se refiere a los dos tipos de sujeción de pueblos extraños: la espontánea y la de conquista. En el camino inicial mismo se acercaron a los quichés hombres que buscaron su protección, diciendo a Balam-Qitzé, Balam-Agab y Qotuhá: “‘Vosotros sois nuestros abuelos, nuestros padres y nuestros jefes’. Adoraron a los nahuales, les ofrecieron pajarillos y se unieron.”<sup>110</sup> En cuanto a la conquista, parece no haber más justificación que la felicidad que produce el dominio a los conquistadores. Cuando se lanzaron a tomar posesión de la tierra, los señores quichés, tras la caída de Qikab, oyeron el discurso: “Mostrad valor y firmeza en todos los peligros; acordaos que de vosotros pende la felicidad de tantos pueblos; id, pues, a reconocer y tomar posesión de los montes y valles que os parezcan.”<sup>111</sup> Y la conquista, al parecer, justificaba la sumisión en los mismos términos en que se refiere a ella la *Relación de Michoacán*. Dice el *Popol Vuh*: “Humilláronse los pueblos ante Balam-Qitzé, Balam-Acab y Mahucutah. –Tened piedad de nosotros, no nos matéis, exclamaron. –Muy bien. Aunque sois dignos de morir, os volveréis nuestros vasallos por toda la vida, les dijeron.”<sup>112</sup>

### *Comparación y resultado*

Como primera advertencia es necesario señalar la pobreza de descripción de las condiciones socioeconómicas de ambos pueblos. La naturaleza de las fuentes produce un enfoque en el que la atención sobre la superestructura se magnifica.

La descripción de los fundamentos mágico-religiosos del poder en estos dos pueblos tan lejanos muestra con claridad el parentesco. Lo hay hasta en detalles que pudieran ser considerados muy particulares, como es la delegación de poder por medio de insignias que el poderoso regala al subordinado. Entre las similitudes conviene mencionar las siguientes:

- a. Los pueblos necesitan legitimarse por medio del enlace milagroso con una divinidad protectora en un cerro sagrado.
- b. El poder emana de una fuerza que se obtiene de los dioses, ya por medio de la herencia que viene del caudillo “original” que

<sup>109</sup> Título, 236-237.

<sup>110</sup> Título, 229.

<sup>111</sup> Título, 237.

<sup>112</sup> Popol Vuh, 216.

estableció la relación con el numen, ya por el esfuerzo personal de penitencia, virtud y ejecución de actos propiciatorios.

c. La fuerza debe conservarse con una vida virtuosa. En particular las transgresiones sexuales provocan la pérdida de la energía del poder.

d. Los nobles justifican su posición por una mayor concentración de poder. La endogamia es un medio de protección.

Las diferencias también son notables. Conviene tratar de explicarlas, aludiendo a sus posibles causas:

a. Las costumbres e instituciones descritas en la *Relación* tienen una claridad muy superior a las del *Título*. Entre los rudos uacúsechas, tan próximos todavía a su vida bárbara, todo parece más humano que en los quichés. La razón puede estribar en que la lucha por el dominio se da como cosa nueva. En la zona simbiótica no se menciona una hegemonía anterior semejante. No se han anquilosado las instituciones. El modelo pudo haber existido, si no en la zona, en el exterior, como unión de tres poderosos para establecer un dominio hegemónico; pero la adaptación es nueva y en los momentos iniciales la conquista rezuma justificaciones, excusas, pretextos, con una abundancia de razones que muestra, precisamente, que no hay tanta seguridad de tener la razón. En cambio los quichés se desenvuelven en un medio en que todo parece ser viejo, firme, institucionalizado. Dominados, enemigos y súbditos son seres borrosos. La conquista no necesita ser justificada; sólo importa la felicidad de los dominadores.

b. Entre los uacúsechas el milagro de origen no tiene necesidad de ser descrito. Hireti-ticátame lleva simplemente a Curicaueri al cerro. En cambio la historia quiché, como la cakchiquel, se inicia en el momento culminante para ir descendiendo a lo profano. Todavía el mito uacúsecha es igual al de cualquier otro pueblo de los contornos. El de los quichés se ha perfeccionado como reflejo de jerarquías inamovibles en las que ellos ocupan un sitio intermedio entre un lejano señor supremo y muy próximos pueblos sojuzgados.

c. Hireti-ticátame es un hombre. Los caudillos quichés son seres sobrehumanos y milagrosos. La estratificación social quiché debió de haber sido pétreo. Los nobles descendientes de aquellos personajes no paridos eran de distinta naturaleza que los campesinos sujetos.

d. El rey quiché Qotuhá tiene poderes de transformación en serpiente emplumada. El gran Taríacuri no puede siquiera tener un sueño milagroso a pesar de que dedicó toda su vida al acarreo de leña para los dioses. Es de creerse que la posibilidad de aceptar

los milagros de un soberano está en razón directa a la distancia que éste mantiene con el pueblo. A quien se ve comer, amar y dormir no se le conceden facultades sobrenaturales.

e. Entre los habitantes de la región lacustre de Pátzcuaro la obtención del poder por voluntad propia es algo frecuente y casi normal. Entre los quichés hay un solo caso, y el penitente teme que los señores lo maten. Sólo ocupa el poder por la gracia de los tres caudillos. La proliferación de beneficiados por los dioses no es sino reflejo de una inestabilidad política, de un verdadero caos de poderes locales envueltos en pleitos de sucesión, golpes de estado, triunfo de audaces. Era el ambiente previo al gran cambio que fue la sujeción general de la zona por los uacúsechas.

f. Paradójicamente, los plebeyos de la región de Pátzcuaro que quieren alcanzar el poder usan el camino que marca la ideología. Los nobles hijos de Qikab, por el contrario, usan la fuerza para destronar a su padre. No se conoce en detalle este suceso. Tal vez los recursos de la ideología fuesen demasiados elaborados ya, a fin de evitar golpes de estado. Una vida política de gran antigüedad pudo cerrar todos los intersticios ideológicos por donde pudiera colarse el peligro, y el resultado fue el estallido.

g. Entre los uacúsechas el poder deriva de los dioses tutelares. Entre los quichés, de los propios caudillos como seres sobrenaturales, de Nacxit el del *girón-gagal*, de los dioses tutelares y de Nacxit el concedente de títulos y dignidades. Los uacúsechas están aún muy ligados a la relación gentilicia que tiene como núcleo la dependencia de un dios tutelar. Los quichés son hombres de viejas relaciones estatales.

Semejanzas, diferencias e intentos de explicación pudieran continuar. Es necesario cerrar esta ponencia con lo que puede abrir futuras investigaciones, más preguntas que deben ser resueltas:

a. Conviene investigar por qué los pueblos tienen que legitimar su existencia con el milagro de origen. Sobre todo si cupiera la sospecha de alguna relación con el derecho a la posesión de tierras.

b. Los conceptos mágico-religiosos, como el de fuerza divina, que aún son vagos, deben irse precisando para que adquieran notas ciertas y nomenclatura adecuada. La imagen es aún muy borrosa.

c. Todo quedó pendiente de las relaciones entre cosmovisión y constitución estatal. Los números 24, 9, 13, 4, 3, 3 que se complementa con 1 para tener ambivalencia de 4 y de 3, aparecidos frecuentemente en ambos documentos, no tienen por ahora explicación.

d. Nacxit y Pa Tulán son las incógnitas más inquietantes.

e. La relación entre el gobernante y su fuerza tiene muchas inte-

rrogantes. ¿Se va extinguiendo la fuerza con los años? ¿Existe relación entre fuerza, potencia sexual y estado de embriaguez? ¿El culto a los gobernantes muertos tiene valor de conservación de objetos mágicos poderosos?

Al final de esta ponencia que toda ha sido ejemplos, sólo queda una palabra: etcétera.

OBRAS CITADAS

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Formas de gobierno indígena*, México, Imprenta Universitaria, 1953, 224 p., ils.
- GHIMALPAHIN, Domingo. *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, en *Diferentes historias originales de los reynos de Culhuacan y México, y de otras provincias*, en *Corpus Codicum Americanorum Mediæ Aevi*, edidit Ernst Mengin, Havniae, Sumptibus Einar Muksgaard, 1949, v. III, xl-142 p.
- FUENTES Y GUZMÁN, FRANCISCO ANTONIO. *Recordación florida. Discurso historial y demostración natural, material, militar y política del Reyno de Guatemala*, en *Obras históricas*, estudio introductorio de Carmelo Sáenz de Santamaría, 3 v., Madrid, Ediciones Atlas, 1969-1972, (Biblioteca de autores españoles, v. CCXXX, CCLI, CCLIX).
- KIRCHHOFF, Paul. "La Relación de Michoacán como fuente para la historia de la sociedad y cultura tarascas", en *Relación... de Michoacán*, p. xix-xxxiv.
- LITVAK KING, Jaime. "En torno al problema de la definición de Mesoamérica", *Anales de Antropología*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, v. XII, 1975, p. 171-196.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973, 214 p. (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías, 15.)
- Memorial de Sololá. Anales de los cakchiqueles*, trad., introd. y notas de Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, 306 p., publicado con *Título de los señores de Totonicapán* (Biblioteca Americana, Serie de literatura indígena, 11.)
- PAJERM, Ángel. *Introducción a la teoría etnológica*, México, Universidad Iberoamericana, Instituto de Ciencias Sociales, 1967, 388 p. (Colección del estudiante de ciencias sociales, 1.)
- Popol-Vuh. Las antiguas historias del quiché*, trad., introd. y notas por Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, 1953, 290 p. (Serie de literatura indígena.)
- Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la Provincia de Michoacán. (1541)*, transcripción, prólogo, introducción y notas por José Tudela, revisión de las voces tarascas por José Corona Núñez, estudio preliminar por Paul Kirchhoff, Madrid, Aguilar, 1956, xxxiv-278 p., ed. facs.
- Título de los señores de Totonicapán*, trad. de Dionisio José Chonay, introd. y notas de Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, 306 p., p. 209-242, publicado con *Memorial de Sololá. Anales de los cakchiqueles* (Biblioteca Americana, Serie de Literatura indígena, 11.)
- Veinte himnos sacros de los nahuas*, recogidos por fray Bernardino de Sahagún, publicados con versión, introducción, notas y apéndices de Ángel María Garibay K., México, UNAM, Instituto de Historia, 1958, 280 p. (Fuentes indígenas de la cultura náhuatl, Informantes de Sahagún, 2.)
- ZANTWIJK, R. A. M. *Servants of the Saints. The social and cultural identity of a Tarascan community in Mexico*, Assen, Van Gorcum, 1967, xiv-304 p.