



VIEJOS LUGARES

*LOS VOLCANES. XOCHIMILCO. CUERNAVACA. JARDINES Y
PALACIOS. TEOTIHUACAN.*

Tlalocan purépecha

Rodrigo Martínez Baracs

Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México, vol. XIV, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Seminario de Lenguas Indígenas-UNAM, 2004, 240 pp.

Tlalocan significa “el lugar de Tláloc”, dios de la lluvia, del rayo y de la fertilidad. Era el cuarto cielo del mundo superior, el paraíso de Tláloc, lugar de verdura, humedad y abundancia. Tlalocan fue también el nombre de los templos de Tláloc en los centros ceremoniales de las ciudades mesoamericanas. Y *Tlalocan* fue el nombre que en 1943 escogieron Robert H. Barlow y George T. Smisor, dos jóvenes estudiantes de náhuatl (con Wigberto Jiménez Moreno) en la Escuela para Extranjeros, en Mascarones, de la Universidad de México, para la revista que fundaron al amparo de “The House of Tláloc”, de Sacramento, California.

El subtítulo de la revista era *A Journal of Source Materials on the Native Cultures of Mexico*, el cual definió su finalidad: el res-

cate, estudio y difusión de fuentes de primera mano sobre las culturas nativas de México, escritas o no en lenguas indígenas. Como lo expresó el antropólogo y nahuatlato mexicano Fernando Horcasitas, el más duradero editor de *Tlalocan*, “la voz que dio inspiración y matiz a la revista era la de Joaquín García Icazbalceta”. De manera significativa, Barlow y Smisor citaron en su presentación del primer número, “Introducing *Tlalocan*”, el célebre fragmento de la carta de García Icazbalceta a José Fernando Ramírez del 22 de enero de 1850: “Cada día echa mayores raíces en mi ánimo la convicción de que más se sirve a nuestra historia [...] con publicar documentos inéditos o muy raros, que con escribir obras originales, casi nunca exentas de deficiencias y errores.”

La revista se pensó sin periodicidad fija, pero, de manera ciertamente intermitente, *Tlalocan* se mantuvo hasta la fecha con su cometido inicial, y este año cumple 62 de existencia. *Tlalocan* se sostuvo no sin dificultades, momentos de zozobra y grandes esfuerzos, gra-

cias al empeño de sucesivos editores y bajo el amparo de diferentes instituciones y promotores. Como que el imperativo de editar una pequeña revista para especialistas, con un trato escueto pero siempre riguroso de los documentos antiguos o textos recogidos oralmente, con artículos escritos en español o en inglés, ha sido una necesidad íntimamente sentida por investigadores tanto mexicanos como extranjeros. La revista se ha mantenido también como un reconocimiento al espíritu y a la fuerza y generosidad vital de su fundador Robert H. Barlow, que en sus 33 años de vida, que él mismo interrumpió (1918-1951), se dedicó tan de lleno y de manera tan productiva y ejemplar a las fuentes para el estudio de las culturas indias de México.

Barlow y Smisor dirigieron *Tlalocan* en sus dos primeros volúmenes y el primer número del tercero (cada volumen estaba dividido en cuatro números). Tuvieron que meter dinero de sus propios bolsillos y obtuvieron finalmente el apoyo de la texana San Jacinto Museum of History Association.

Barlow también se dirigió a Pablo Martínez del Río, director de la Escuela Nacional de Antropología, quien obtuvo que el INAH, que dirigía el arquitecto Ignacio Marquina, adquiriera cien ejemplares de los 200 que (me parece) tiraba *Tlalocan*.

George T. Smisor tuvo que retirarse y a partir de 1947 Fernando Horcasitas Pimentel (1925-1980) apoyó a Barlow como secretario de la revista. Antes de morir en 1951 Barlow dejó una carta testamentaria en la que dispuso que el mismo Horcasitas y el antropólogo y arqueólogo mexicano Ignacio Bernal y García Pimentel (bisnieto de Joaquín García Icazbalceta) quedaran como editores de *Tlalocan*. Bernal y Horcasitas llevaron la revista hasta su volumen VI con el apoyo de la Association del Museo de Historia de San Jacinto, de la fundación Wenner Gren y del INAH. También contó con el apoyo desinteresado de investigadores del INAH como Doris Heyden, quien trabajó como secretaria de la revista.

En 1977 Miguel León-Portilla sustituyó a Ignacio Bernal, y editó junto con Fernando Horcasitas los volúmenes VII y VIII, al amparo ahora de dos institutos de la UNAM, el de Investigaciones Antropológicas y el de Investigaciones Históricas. Se abandonó el formato de cuatro números por volumen; a partir de entonces se publicaron gruesos volúmenes (comparables a los de *Estudios de Cultura Náhuatl* y *Estudios de Cultura Maya*, que también edita la UNAM), sin periodicidad fija, con una diferente representación del paradisiaco Tlalocan o del dios Tláloc en cada portada.

En 1981 Karen Dakin sustituyó al recién fallecido Fernando

Horcasitas, quien había entregado 33 años de su vida a la revista. Karen Dakin y Miguel León-Portilla editaron los volúmenes IX, X y XI, con el apoyo del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM y ahora el de Investigaciones Filológicas, que sustituyó al de Antropológicas. Y ya sola, desde 1997, Karen Dakin asumió la responsabilidad como editora de la revista, en sus volúmenes XII, XIII y XIV. Actualmente cuenta con el apoyo académico del Seminario de Lenguas Indígenas del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, coordinado por Ascensión Hernández Treviño de León-Portilla. Cuenta asimismo con una editora técnica, Adda Stella Ordiales (quien presenta un interesante recuento del difícil trabajo editorial que exige una revista especializada y sobre tantas lenguas indígenas como *Tlalocan*). Algunos volúmenes monográficos quedan bajo la responsabilidad de un editor particular, tarea que en el caso de este volumen XIV dedicado a la lengua y la cultura purépechas quedó encomendada a la lingüista Frida Villavicencio, del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Debe verse como un signo del nuevo milenio el que hoy todas las editoras y la mayor parte de los colaboradores de *Tlalocan* sean mujeres.

Es notable que en el gran entusiasmo indigenista nacional se haya mantenido la necesidad de sostener la llama de una revista especializada, rigurosa, particular, de tiraje limitado —ahora escasos 500 ejemplares—, dedicada a las fuentes para el estudio de las culturas indígenas de México. Tal vez la necesidad de su existencia se deba a la búsqueda de un fondo de

autenticidad, de verdad, no ideologizado, que sólo los documentos pueden dar. La nómina de los sucesivos editores de *Tlalocan* da una clara idea de su muy alta calidad, que se confirma al considerar a sus colaboradores, tales como Paul Radin, Ángel María Garibay K., Salvador Mateos Higuera, Rafael García Granados, Wigberto Jiménez Moreno, Federico Gómez de Orozco, Byron Mc Afee, Carl Sauer, Pedro Carrasco, Arturo Monzón, Vicente T. Mendoza, H. R. Wagner, Miguel León-Portilla, Roberto J. Weitlaner, Carlos Navarrete, Otto Schuman, J. Eric Thompson, Howard F. Cline, George Kubler, Donald Robertson, Mary Elizabeth Smith, H. B. Nicholson, Rudolf van Zantwijk, Thelma Sullivan, Luis Reyes García, Jesús Monjarás-Ruiz (editor de las *Obras* de Robert Barlow), Lorenzo Ochoa, Peter Gerhard, James Lockhart, Stephanie Wood, Patrick Johanson y Gudrun Lenkersdorf, entre muchos otros.

El último *Tlalocan*, dedicado a los purépechas, está dividido en tres grandes apartados: Textos de interés histórico, de interés lingüístico y de interés etnográfico. Aunque en realidad todos tienen interés histórico, lingüístico y etnográfico, como bien lo destaca Frida Villavicencio en su presentación. Se advierte, sin embargo, una predominancia de lo lingüístico sobre lo histórico, y si bien todos los trabajos tienen un fuerte interés histórico, éste es más documental que analítico.

El estudio sobre la lengua michoacana, tarasca o purépecha atraviesa hoy por una fase peculiar. En el siglo XVI, los franciscanos fray Jerónimo de Alcalá, fray Maturino Gilberti, fray Juan Baptista de Lagunas y el anónimo autor del manuscrito *Diccionario*

grande, editado por J. Benedict Warren, produjeron un muy notable fundamento para el conocimiento y la conservación de la “lengua de Mechuacan”. Otras gramáticas, diccionarios y obras de evangelización se siguieron escribiendo en los siglos XVII (como el *Arte de la lengua tarasca* del agustino fray Diego Basalencque), XVIII (como el *Catecismo breve en lengua tarasca* del padre Joseph Zepherino Botello Movellán, recientemente editado por J. Benedict Warren y Frida Villavicencio), XIX (como los estudios de Nicolás León y Raoul de la Grasserie), y XX, con el desarrollo de la lingüística como ciencia (Maurice Swadesh, Mary Lecron Foster, Pablo Velásquez Gallardo, Paul Friedrich, Paul De Wolf, Eréndira Nansen, entre otros).

Esta profusión de estudios lingüísticos contrasta con la extrema escasez de documentación legal, histórica o literaria escrita por los propios purépechas durante estos siglos. Todavía no se ha dado una explicación satisfactoria de esta escasez de documentos en purépecha, que a su vez contrasta con la muy abundante documentación existente de documentos en náhuatl, en maya, en mixteco y otras lenguas americanas. Pero, además de la escasez de documentos coloniales en purépecha, es lamentable que estos pocos documentos existentes no hayan sido transcritos, traducidos, estudiados y editados. Tampoco lo han sido, por cierto, las obras de evangelización en lengua michoacana del siglo XVI. Los artes y vocabularios de los frailes han sido reeditados (debemos una serie notable de facsimilares y estudios históricos a J. Benedict Warren y a la imprenta moreliana Fímax Publicistas) y se han comenzado a estudiar; pero

las obras de evangelización, particularmente las muy notables de Gilberti, no han sido traducidas, y tampoco se cuenta con ediciones facsimilares, que serían tan de desear. Tal vez el escaso estudio de las fuentes para el conocimiento histórico de la lengua purépecha se deba a que el interés de los lingüistas se ha orientado preferentemente al purépecha actual.

Como lo señala la coordinadora Frida Villavicencio, los estudios sobre la lengua purépecha han sido, si bien valiosos, relativamente escasos durante el siglo XX; pero en la última década del siglo comenzó un auge de estudios lingüísticos, visible en la cantidad de tesis de doctorado serias, voluminosas y especializadas. Cito títulos de los trabajos para que se aprecie el carácter preciso de las cuestiones estudiadas: Claudine Chamoreau (“Grammaire du purépecha parlé sur les îles du lac de Pátzcuaro”, Université de Paris, 1998), Cristina Monzón (“Los morfemas de espacio del p’urhépecha. Morfosintaxis y significado”, UNAM, 1998), Fernando Nava (“La voz media en p’urhépecha. Un estudio de formas y significados”, UNAM, 2004), y Frida Villavicencio (“Estructura y cambio del sistema de casos del purépecha. Del siglo XVI al siglo XX”, El Colegio de México, 2002), que destaca de las demás tesis por su interés histórico —ojalá pronto se publique—. Estos y otros autores han producido valiosos estudios tanto especializados como destinados a un público amplio mexicano y purépecha.

Al considerar estos estudios, sorprende encontrar que el purépecha no deja de revelar sutilezas y se mantiene como una lengua difícil, enigmática, orgullosa. Enigmática no sólo por el enigma de su origen,

lengua casi absolutamente aislada, con un hipotético parentesco, muy lejano, de miles de años, con el quechua sudamericano y con el zuni norteamericano. Pero enigmática también por su propia dificultad, lengua aglutinante y casi totalmente “sufijante”: todos los sufijos pequeños y sutiles se agregan al final del núcleo nominal o verbal, en el que se mantiene el acento tónico (en la primera sílaba o, con mayor frecuencia, en la segunda). Acaso la dificultad de la lengua purépecha se deba a su existencia predominantemente oral, siempre complementada por énfasis en la voz, gestos y expresiones faciales.

Muestra esta dificultad del purépecha la renuencia de los estudiosos a traducir los documentos coloniales. También la muestra el tipo de estudios especializados que siguen siendo necesarios, como muchos de los de este nuevo volumen purépecha de la revista *Tlalocan*. La mayoría de los artículos consiste en un texto en purépecha transcrito, traducido y comentado. Y en cuatro casos los textos son transcritos de manera analítica, “monemática”, para identificar claramente las partículas y elementos de cada segmento: hay variantes, pero por lo general la primera línea es una transcripción fonética y analítica del segmento, la segunda es una identificación léxica y gramatical de cada uno de ellos, la tercera es una traducción directa, y finalmente una traducción al español común y corriente. Este procedimiento permite una aproximación tanto didáctica como analítica, como en la descripción de “algunos procesos narrativos en purépecha” que Claudine Chamoreau encuentra en el relato oral que recogió sobre la fiesta de “El encuentro del tabardillo”.

Lamenté la escasez de documentos existentes en purépecha del periodo colonial y también la de traducciones y ediciones de estos documentos. Por eso son de agradecer los dos “Textos de interés histórico” del *Tlalocan* purépecha, ambos del siglo XVI. El primero se lo debemos a Moisés Franco Mendoza, que tradujo una página del *Diálogo de doctrina christiana en lengua de Mechuacan*, publicado en 1559 por fray Maturino Gilberti, voluminoso tomo de 600 páginas a doble columna, enteramente escrito en purépecha, diálogo entre un maestro y un alumno, que fue perseguido y prohibido por la Inquisición episcopal a cargo en Michoacán del obispo Vasco de Quiroga y en México del arzobispo fray Alonso de Montúfar.

Las razones de la persecución inquisitorial del *Diálogo* de Gilberti han dado mucho de qué escribir a los historiadores, pero el hecho es que más allá de las dos o tres páginas que el inquisidor Quiroga mandó traducir a los curas Gordillo Negrón y de la Cerda en 1560 (sobre la Trinidad, las buenas obras, y el culto a las imágenes), nada se ha traducido desde entonces. Algo pudo encontrar sobre los temas tratados y la estructura de la obra J. Benedict Warren, a partir de algunos títulos o glosas en latín o español, y de los términos eclesiásticos que aparecen a lo largo de la obra. Pero nada más se sabe y urge una edición facsimilar, en papel o en disco, y una traducción. Esta última es la tarea que emprendió, en el Centro de Estudio de las Tradiciones de El Colegio de Michoacán, Moisés Franco Mendoza, quien informa que en el *Diálogo*, “de cuestión en cuestión el maestro ilustra la doctrina con uno o más ejemplos, acumulando

en el trayecto de la exposición 143 ejemplos”.

El dato es importante porque no se había constatado la presencia de ejemplos en el *Diálogo de doctrina christiana* de Gilberti. Estos ejemplos, debe precisarse, son *exempla*, las pequeñas historias, más o menos ejemplares o simbólicas, usadas por los sacerdotes de la Edad Media europea para ilustrar su prédica. Los *exempla* medievales, reunidos en latín en compilaciones impresas desde finales del siglo XV, fueron retomados por los predicadores cristianos en América, tanto frailes, como jesuitas y sacerdotes seculares, que tradujeron muchos a las lenguas de los indios. Recientemente se publicó un importante estudio, realizado por Danièle Dehouve, sobre los *exempla* incorporados en los sermones en lengua náhuatl publicados sobre todo por los jesuitas en los siglos XVII y XVIII. Por ello resulta notable la existencia de *exempla* en la prédica franciscana del siglo XVI en Michoacán, que en esto, como en varias otras cosas, se anticipó al resto de la Nueva España.

A manera de muestra, Franco Mendoza tradujo el *exemplum* que se encuentra en las fojas 55v y 56r del *Diálogo* de Gilberti, sobre el “Préstamo de oro celebrado entre un cristiano y un judío”. Este texto y el de los otros 142 *exempla* del *Diálogo* necesitan ser traducidos y estudiados, para determinar, como lo hizo Dehouve con los *exempla* en náhuatl, a qué tipo de transformaciones conceptuales y religiosas fue sometida la lengua purépecha para transmitir la información religiosa.

Es curiosa la historia de este *exemplum* de Gilberti, de obvio origen europeo (pues los judíos estaban excluidos del contexto

cotidiano español y americano): un judío prestó oro (*tirípeti*) a un cristiano, a quien pidió que diera fe del préstamo ante el altar de San Nicolás (*Sant Nicolaseueri altar*). Cuando llegó el día de devolver el oro, el cristiano se negó a pagar y alegó que ya lo había devuelto. Acudieron ante un juez, a quien el cristiano engañó jurando en falso, con una artimaña, que ya había devuelto el dinero. Iba el cristiano contento de regreso a su casa, cuando se echó a dormir y lo atropellaron unos bueyes uncidos a una carreta. El oro no devuelto se desparramó. El judío lo vio todo, pero no quiso recoger su dinero, porque el cristiano estaba muerto. Lo llevaron entonces al altar de San Nicolás, quien les hizo el milagro de revivir al cristiano muerto, que reconoció su engaño y se arrepintió. Al ver lo acontecido, el judío se convirtió a la fe cristiana y se bautizó. (Curioso *exemplum*: más bien el cristiano debió haberse convertido al judaísmo...)

Danièle Dehouve advirtió que muchos de los *exempla* medievales que los jesuitas transmitieron a los nahuas en los siglos XVII y XVIII se conservan en la memoria de comunidades nahuas actuales del estado de Guerrero, en forma de historias y leyendas transmitidas oralmente. ¿Es posible encontrar supervivencias semejantes en Michoacán? Tal vez lo deje pensar otro de los textos recogidos en este *Tlalocan* purépecha, éste de interés etnográfico, el relato que Sue Meneses Eternod recogió de boca de un niño purépecha de ocho años de Comachuen, municipio de Nahuatzen, con la historia de “El conejo y su guitarra”: un conejo estaba barre y barre y encuentra un dinero (*sentabu*), quiere comprarse una guitarra, no le alcanza,

encuentra más dinero y se compra finalmente una. Estaba tocando la guitarra cuando la ardilla se la pide prestada y no se la devuelve. Llegan entonces la tuza, que le ayuda a recuperarla, se la pide prestada y ella también se la roba. Llegan entonces el coyote, le ayuda a recuperar la guitarra y ahora él se la lleva... ¿Habrá aquí una reminiscencia del *exemplum* del préstamo no devuelto al judío?

El segundo texto de interés histórico del siglo XVI que incluye el *Tlalocan* purépecha es un texto, no impreso, como el anterior, sino manuscrito, de naturaleza no religiosa, sino comercial y legal, en el que en 1553 don Antonio Huítziméngari, gobernador indio de la ciudad y provincia de Mechuacan desde 1545 hasta su muerte en 1562, compra por 150 pesos unas tierras y casas a don Diego, gobernador, y otros indios nobles del pueblo de Tlazazalca. El hallazgo del documento, que debemos a Cayetano Reyes, es de gran importancia, porque fue muy grande la influencia del culto don Antonio Huítziméngari, hijo del Cazonci Tangáxoan, que hablaba español, latín, griego y algo de hebreo, leía teología, filosofía y a Erasmo y tocaba la vihuela, que gobernaba no sólo en el ámbito inmediato de Pátzcuaro, alrededor del lago, sino que tuvo poder en toda la provincia de Mechuacan y fue una pieza decisiva en la relativamente balanceada aculturación purépecha.

En comparación con su importancia histórica, son escasos los documentos sobre Huítziméngari, y más bien nulos los escritos en lengua purépecha. De ahí la importancia del trabajo de Frida Villavicencio que, tras una breve introducción, presenta una reproducción facsimilar del “Concierto y

carta de venta de tierras y casas”, en purépecha y en su antigua traducción al español; enseguida una transcripción rigurosa de ambas versiones, purépecha y castellana, del documento; y finalmente un “Análisis lingüístico del texto tarasco”, con el mencionado método de separar cada uno de los elementos de los segmentos de texto.

El análisis de Frida Villavicencio del “Concierto y carta de venta” es eminentemente lingüístico y nada nos dice sobre el contexto del documento, que se encuentra en el Archivo General de la Nación, ramo Tierras, vol. 1942, exp. 2, f. 213r. Habrá mucho que investigar y comentar, desde el hecho mismo de que el poderoso gobernador indio de la ciudad y provincia de Mechuacan, treinta años después de la conquista española, pueda y quiera adquirir tierras en diferentes pueblos de la provincia pagando dinero, mediante una transacción legal europea, registrada ante escribano, purépecha, y ante el alcalde mayor, un corregidor y un testigo españoles. Estas tierras compradas pasaban a formar parte del patrimonio personal de don Antonio Huítziméngari, independiente de los cargos políticos que ocupara. Y estas tierras incluían casas y, me parece que debe suponerse, estas casas incluían gente, llamados “terrazgueros” y “rrenderos” en español y *açipecha* en lengua michoacana, semejantes a los *mayerque* nahuas, adscritos a las tierras de los indios nobles y que eludían el pago del tributo a los españoles.

Es notable que a don Antonio Huítziméngari, cuando se le nombraba de manera abreviada en la versión purépecha, se le llamara don Antonio, en español, y no Huítziméngari, en purépecha. Y

es notable también que, aún así, en purépecha se le llamara “*yrecha don Antonio*”. *Irecha* significa “rey”, según el *Vocabulario en lengua de Mechuacan* del mismo Gilberti (de 1559), pero difícilmente la traducción al español hecha en 1553 toleraría que se asentara que don Antonio era el rey de la provincia de Mechuacan, inadmisibles usurpación al rey de España, ya que don Antonio no era rey, sino gobernador de la ciudad y provincia de Mechuacan. Felipe Castro Gutiérrez, en su reciente estudio sobre *Los tarascos y el imperio español*, piensa que la designación de *irecha* era exclusiva de don Antonio y su linaje. De cualquier manera, sería interesante saber si en otros documentos en purépecha alguno de los gobernadores de los pueblos (*irétecha*) que componían la provincia de Mechuacan también llegó a recibir en lengua michoacana el título de *irecha*, para traducir el cargo de *gobernador*, autorizado y supervisado por las autoridades españolas. Lo deja entender el anónimo *Diccionario grande*, de fines del siglo XVI, según el cual *yrecha* significa: “rei, emperador”, pero también “príncipe comissario provincial, y persona que es cabeça de otros”.

En 1554 el obispo Vasco de Quiroga regresó de España, donde, entre otras cosas, había ganado el título de “ciudad de Mechuacan” para su Pátzcuaro episcopal, y que la rival ciudad de Mechuacan en Guayángareo (décadas después llamada Valladolid, y siglos después Morelia) quedara reducida a la categoría de “pueblo de Guayángareo”. Pero en 1553, Quiroga no había regresado y en Michoacán continuaba la guerra lingüística entre Pátzcuaro y Guayángareo para apropiarse el título de “ciu-

dad de Mechuacan”. En este contexto es significativo que la versión española del documento dé como lugar “la ciudad de Mechuacan barrio de Pázcuaro”, mientras que el texto en tarasco diga sin más “Pázquaro”; y por qué la versión española menciona a don Antonio como “gobernador de la provincia de Mechoacan”, y no “gobernador de la ciudad y provincia de Mechuacan”.

Pero lo más notable es que en la versión tarasca se le mencione como “*governador yxu virípehchacuaro*”, que se traduce como “gobernador aquí en Uirípehchacuaro”. Como es sabido, hay una discusión inconclusa acerca del posible nombre en lengua tarasca del reino del Cazonci, que se designaba en lengua náhuatl: Mechuacan (“Lugar de los dueños de los peces”), por lo que desde ahora Uirípehchacuaro es un nuevo candidato para nombrar al reino tarasco o a su capital. Frida Villavicencio pone signos de interrogación en su transcripción analítica en el lugar donde aparece este topónimo Uirípehchacuaro. Acaso venga de *Uirhipu*, que puede significar “círculo o rueda”, raíz de varios términos afines, o también: “cuna de niño”. El sufijo *-cuaro* es un locativo, por lo que Uirípehchacuaro pudiera entonces significar “lugar de los Uirípehcha”. Los *uirípehcha...*; este etnónimo sería la base del topónimo Uirípehchacuaro.

Es inevitable advertir que el posible etnónimo *uirípehcha* suena parecido al etnónimo *p'urhépecha*, cuya capital sería entonces *P'urhépechacuaro*, “Lugar de los purépecha”. Uirípehchacuaro, Purépechacuaro son dos nuevos nombres de Pátzcuaro y acaso del reino michoacano todo, que mere-

cen un estudio lingüístico e histórico detallado.

No repetiré ahora lo que se ha dicho sobre la etimología de “purépecha”: los migrantes, viajantes, visitantes, trabajadores y guerreros. Habría que analizar de manera semejante la etimología de *Uirípehcha*, vinculado a círculo o rueda, o a la cuna de los recién nacidos. El nombre evoca centralidad, vivir alrededor del lago, ir y regresar, lugar de nacimiento y regreso, constitución de la ciudad y del reino.

Soy historiador y los “Textos de interés histórico” son los que más me atrae comentar, lo cual no quita valor a los “Textos de interés lingüístico” y a los de “interés etnográfico” del *Tlalocan* purépecha. Como lo señala Frida Villavicencio, la “Narración de una mujer p'orhépecha” que presenta Alejandra Capistrán Garza, de la Universidad Autónoma Metropolitana, tiene, además de interés lingüístico, profundo valor como testimonio humano, pues muestra las difíciles condiciones económicas y familiares de la vida de los purépechas que migran a ciudades como la de México, sin romper sus relaciones con sus pueblos de origen y sus tradiciones y valores. Ya comenté la calidad del detallado análisis de los “procesos narrativos” (como los “marcadores transfrásticos” y el “infinitivo narrativo”), que realiza Claudine Chamoreau, del Centre d'Études des Langues Indigènes d'Amérique, del CNRS, con base en el relato de un anciano sobre el desarrollo de la fiesta del encuentro del tabardillo en Tiríndaro. Y el análisis realizado por E. Fernando Nava L., del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, de tres artículos del periódico *Uárho*

(Mujer), escrito por mujeres purépechas para mujeres purépechas, de interés lingüístico y también político.

Entre los “Textos de interés etnográfico”, el más valioso es el que realizó, en purépecha y en español, Néstor Dimas Huacuz, ahora investigador del zamorano Colegio de Michoacán, que estudia la “Antigua canción p'urhépecha” “*Súmakua tsitsiki*, ‘Flor de añil’”, que recogió en 1863 el general, historiador y novelista Vicente Riva Palacio en campaña contra la intervención francesa, de boca de Toribio Ruiz, vecino de Uruapan y padre de Eduardo Ruiz, escritor e historiador liberal y romántico. Con base en el análisis de algunos términos purépechas en la *pirecua* (recogida por Riva Palacio en *México a través de los siglos*), Néstor Dimas propuso atribuirle un origen serrano, esto es, de la Meseta Tarasca.

Pedro Márquez Joaquín, purépecha, investigador de El Colegio de Michoacán, entregó una reflexión en versión bilingüe sobre “Vivir en matrimonio” que muestra de manera viva la integración en los pueblos de la tradición con la libertad de expresar un pensamiento individual. Sue Meneses Eternod, del Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios de El Colegio de México, comenta, transcribe y traduce el ya mencionado cuento narrado por un niño de Comachuen, sobre “El conejo y su guitarra”, que vimos que podía ser reminiscencia de un antiguo *exemplum* medieval transmitido por algún fraile o sacerdote lector del *Diálogo* de Gilberti. Claudia Alejandra Pureco Sánchez, del INAH, reseña el ritual de la danza de los viejos (no dice “viejitos”), en Acachuen, pueblo de la Cañada

de los Once Pueblos, danza que, según un participante entrevistado, había sido inventada “para divertir a los españoles”. Y finalmente Karla Katihusca Villar Morgan, también del INAH, hace un análisis, basado en su tesis

de licenciatura sobre el tema, de una de las formas de la tradición oral purépecha, llamada *ch'anántirakwa*, anécdota graciosa que se integra a la vida social y la memoria de uno o varios pueblos purépechas.

Es muy grata e instructiva la lectura de estas historias y cuando se llega al final del *Tlalocan* purépecha, sólo queda el deseo de que no cese este rescate documental de las culturas indígenas de México.

Melancólicos y endemoniados en Nueva España

Antonio Rubial García

Roger Bartra (ed.), *Transgresión y melancolía en el México colonial*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM, 2004.

Desde la Antigüedad, algunos tipos de locura fueron incluidos bajo el denominador común de la melancolía. Ésta, sin embargo, no era vista como una patología única. En su campo semántico se incluían, junto con la locura, la posesión demoniaca, el anuncio de hechos futuros, el vicio de la asedia y algunos fenómenos relacionados con el misticismo. Para muchos médicos, al igual que para los teólogos, el Demonio podía utilizar los humores para lograr sus fines perversos, pues solía aprovecharse de la oscuridad que reinaba en las mentes invadidas por la bilis negra. Para algunos galenos, también se podía explicar, con base en la teoría de los humores, porque los melancólicos podían tener una habilidad natural para predecir el futuro. La melancolía también se

llegó a asimilar a la asedia, pecado asociado con la indiferencia, que consistía en un “torpor o pereza del corazón”, y que era “el enemigo más peligroso de los solitarios” según el monje Casiano (360-435). Finalmente, una confusión similar se daba entre melancolía y experiencia mística, aunque la tristeza inspirada en Dios podía llegar a curar la tristeza mundana y esta actitud, muy cercana a la melancolía positiva, podía ayudar a superar los momentos de sequedad que asediaban al alma en su camino hacia Dios.

Roger Bartra, quien ha dedicado una vida al estudio de la melancolía y de sus implicaciones culturales, nos presenta este volumen con varios trabajos de sus discípulos en los que se abunda sobre este fascinante tema. En la introducción, el recopilador reitera este hecho, constatado en otras de sus publicaciones: “La noción de melancolía desde los tiempos antiguos se caracterizó por estar dotada de una gran plasticidad, por lo cual se adapta a muy diversas situaciones. El morbo melancólico

lo mismo puede crear a una hereje que a una mística, a una mentecata o a una santa.” Y no debe sorprendernos el que sea utilizado en esta frase sólo el género femenino, pues para la medicina de la época, lo mismo que para la religión, las mujeres eran más susceptibles tanto a la posesión demoniaca como a la melancolía, como lo señalaba el médico Paolo Zacchias (1584-1659), quien sostenía que “por cada hombre poseído por el demonio hay seiscientas mujeres poseídas [...] Más aún, es cierto que la melancolía cuando afecta a las mujeres es mucho peor que en los hombres, su locura es más fuerte y más incurable”.

El autor de la introducción, obviamente no se hace partícipe de esa opinión y nos muestra casos de melancólicos novohispanos de ambos sexos. En una exploración hecha con una docena de casos, la mayoría documentados en el Ramo Inquisición del Archivo General de la Nación, Roger Bartra y sus alumnos han querido esbozar “una especie de etnografía melancólica de la locura en