

Mitos cósmico y de la fertilidad en los cuentos orales

p'urhépecha de La mujer serpiente

BLANCA CÁRDENAS FERNÁNDEZ

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO, MÉXICO

Para desarrollar este trabajo se tomaron varias versiones de tres cuentos *p'urhépecha*: “La mujer del Tzirate”, “La mujer serpiente” y “La *japingua*”. El primero versa sobre un hombre que sube al cerro del Tzirate a cortar leña y se encuentra con una joven doncella indígena que le pide que la lleve cargada al templo de Santa Fe de la Laguna para ser desencantada, a cambio ella se casará con él o le dará riquezas, él tendrá que seguir las indicaciones de no voltear hacia atrás a mirarla y no hacer caso de las voces que le diga que lo haga. Sin embargo, el hombre no cumple lo prometido y al escuchar las voces voltea a ver a la doncella que se ha convertido en serpiente, él la arroja al suelo, entonces la doncella-serpiente desaparece.

En los cuentos de “La mujer serpiente” un hombre va al campo a cuidar el ganado cerca de las *yákatas* o pirámides, escucha la voz de una doncella que le suplica que se la lleve cargada a la casa de él a cambio de riquezas. Ella le da las mismas indicaciones que las del cuento anterior: no voltear a mirarla aunque escuche voces diciéndole que lo haga. También en este cuento el hombre voltea a ver a la doncella que se ha convertido en serpiente, él la tira y ella desaparece. En algunas versiones de este relato, al tirar a la serpiente ésta cae al suelo convertida en monedas de oro que, al momento en que el hombre se inclina a recogerlas, desaparecen.

En los cuentos de “La *japingua*”, un hombre o una mujer salen al campo, encuentran a una serpiente que les pide que los lleven a su casa a cambio de riquezas. Quien se la lleva la coloca en un cuarto oscuro de su casa, ahí la *japingua* le da dinero o monedas de oro diariamente para que compre posesiones.

En el primer cuento, en el cerro, arriba, encontramos a una mujer indígena identificada con dinero y encantamiento, signos que nos remiten a lo profano. Por el contrario, los signos templo, hombre como habitante de abajo se identifican con lo sagrado, con el templo de Santa Fe de la Laguna. La oposición profano/sagrado es un antagonismo que relaciona a la mujer y al hombre en cuanto habitantes de arriba y de abajo respectivamente. Si retrocedemos en el tiempo, los primeros cuatro signos evidencian también el espacio sagrado *p'urhépecha* de la época prehispánica, en cuanto a que en ellos se representan los tres lugares cósmicos. El cerro como eje axial comunica a éstos entre sí, no obstante hay signos que también se relacionan con cada uno de estos mundos, por ejemplo, la doncella que vive en lo alto, en la montaña, nos refiere al cielo, pero la descripción que se hace del lugar concreto donde habita alude a objetos terrestres. Por otra parte, la serpiente que se engendra en la mujer y el tesoro que ésta lleva implícito son asociados al inframundo, tanto porque la serpiente en la cultura *p'urhépecha* antigua se representa como diosa del mundo de los muertos, como porque los tesoros se encuentran enterrados en el mismo lugar cósmico que ella habita.

En la semántica del relato el encantamiento de la joven indígena se manifiesta como un estado demoníaco que necesita pasar a un estado de purificación; el estado demoníaco lo posee la princesa en un lugar profano como lo es el cerro del *Tzirate*, de donde pide ser trasladada a un sitio sagrado, o templo de Santa Fe de la Laguna. En estas circunstancias la oposición arriba/abajo posee tres connotaciones, una histórica, una cósmica y otra religiosa. La histórica se encuentra relacionada con la conquista española, ya que en estos momentos muchos indígenas huyen a los lugares geográficamente altos para no ser sometidos, eso explica que hayan sido evangelizados con posterioridad a los que se quedaron en las riberas del lago de Pátzcuaro. La cósmica se encuentra vinculada a la ubicación de los sitios arriba/abajo, lo que señala simbólica y culturalmente la relación entre los tres lugares cósmicos: cielo, tierra e inframundo. La connotación religiosa puede observarse en la demanda de la princesa de ser desencantada, y está relacionada con lo sagrado español, con el querer ser evangelizada. Este discurso del encantamiento encubre en los *p'urhépecha* la aceptación de la religión cristiana y el rechazo de la suya.

La serpiente pide ser llevada cargada al templo cristiano como una prueba que ella le pone al hombre para medir su capacidad de elección entre el presente y el pasado, y el hombre escucha las voces del presente a costa de perder los tesoros del pasado. En este contexto, la relación entre el hombre y la doncella, además de ser el de abajo y la de arriba, se da la de despojo y de apropiación, es decir, él que no tiene posesiones y ella que sí las tiene. En los cuentos de “La mujer serpiente”, contrariamente a los de la del *Tzirate*, la mujer se encuentra en un lugar sagrado antiguo, los templos prehispánicos o *yákatas*, y pide ser trasladada a uno profano, la casa del hombre. En estos relatos existe una correspondencia de “fuera” con *yákatas* y de “dentro” con la casa del hombre. Lo sagrado en la mujer del *Tzirate* se encuentra relacionado con el templo cristiano mientras que en la mujer serpiente con lo pagano, en este último relato, por una parte se prioriza lo prehispánico al dar el carácter sagrado, pero por otra, se le concede una connotación maléfica que causa temor a los habitantes del lugar, por lo que en esta contradicción se visualiza la “satanización” que los evangelizadores hicieron de lo sagrado indígena.

En ambos cuentos aparece lo sagrado, pero en el primero se refiere directamente al templo cristiano y remite a lo sagrado antiguo sólo por asociaciones culturales. Sin embargo, en el cuento de “La mujer serpiente”, lo sagrado antiguo se evidencia en la mención directa a las *yákatas*, y lo cristiano aparece en la asociación que se hace entre los templos prehispánicos con lo diabólico. Las *yákatas* y la casa adquieren el atributo de sagrado y profano respectivamente, lo que las polariza. La pertenencia de lo sagrado corresponde a la mujer y la de lo profano al hombre. Pero también este sagrado se identifica con animal (mujer) y lo profano con humano (hombre), de ahí a que la mujer sea equiparada con la serpiente o animal divino del mundo subterráneo, siendo la que pone condiciones al hombre, de la misma forma en que lo hizo Dios en el Paraíso Terrenal con Adán y Eva, cuyo incumplimiento ameritó, igualmente, el castigo a su desobediencia.

Antes de iniciar el acercamiento a los cuentos de la *japingua* nos dimos a la tarea de investigar el significado de la palabra, todos los entrevistados coincidieron en que era una serpiente o un duende que daba dinero a quien la tenía en su casa. Sin embargo, en un diccionario del siglo XVI encontramos que *japingua* significa “tener hacienda,

posesiones". Por tanto, desprendemos que durante la conquista michoacana, *japingua* prehispánica, como "hacienda, posesiones", sufrió una resignificación en la medida en que la propiedad indígena pasaba a manos de los conquistadores hasta convertirse en *japingua* propia de éstos y en un mero sueño de los indios.

Creemos que en el proceso de despojo de las propiedades precolombinas es cuando se ficcionaliza la situación de pobreza de los indios michoacanos. Las relaciones sociales entre amos y sirvientes aparecen veladas en la *japingua* personaje, el indio sólo puede acceder a la riqueza a través de la ficción. Esto se puede observar en las expresiones de los narradores al referirse a los beneficios del personaje: "Aquel joven humilde comenzó a enriquecerse abriendo una gran tienda y comprando cantidad de terrenos y casas por donde quiera" (María del Refugio Alejo Rodríguez de *Carapan*). En otro cuento doña Elvira *Erape* dice refiriéndose a una familia beneficiada de la *japingua*: "Desde entonces comenzaron a volverse ricos, comprando varios terrenos, casas y hasta un molino de nixtamal, el cual aún conservan y siguen trabajando".

Una de las constantes de los cuentos de la *japingua* es que ésta es encontrada "fuera" de la casa del beneficiado, en el cerro, en el campo, o en la calle, por lo que él tiene que llevarla "dentro" de su casa. La relación dentro/fuera está supeditada a la voluntad de quien la encuentra, es decir, si decide llevársela o dejarla. Esta relación también parece significar la posesión primigenia de la riqueza y su posterior despojo: lo que se tuvo existe fuera del alcance del antiguo poseedor, sólo con la probabilidad ficticia de recuperación. Las acciones del personaje "La *japingua*" pueden estandarizarse en el mismo parámetro semántico que el de los personajes de "La mujer del Tzirate" y los de "La mujer serpiente", e en los tres cuentos encontramos las mismas constantes o ejes sintagmáticos: el protagonista sale fuera de su casa, al campo, el protagonista encuentra a un ser mágico, el ser mágico le pide que lo lleve dentro, el protagonista se lleva al ser mágico, el ser mágico se transforma en "nada" o en dinero.

En los tres cuentos se observa una relación paradigmática en la oposición interior exterior y una sintagmática en el antagonismo fuera/dentro y sus consiguientes relaciones binarias: pedir/ aceptar, llevar/dejar, dar/recibir. Los personajes femeninos en los tres

relatos (*Tzirate*, serpiente y *japingua*) son propios del espacio exterior: cerro, *yákatas* y campo, pero piden ser llevados a un espacio interior (la casa, el templo), relación que también puede representarse en el binomio fuera/dentro, y que se encuentra en el mismo plano, la tierra. La *japingua* se da al beneficiado en el espacio interior de éste, en su casa, mientras que los otros dos personajes no logran penetrar el espacio interior (casa o templo) y retornan al exterior de donde son originarios.

La oposición binaria exterior/interior, en relación a los personajes en cuestión es sintetizada sólo en la *japingua*, personaje que traspasa la frontera para ubicarse en esta última, gracias a la ayuda que le confiere el beneficiado de su fortuna. Pero el beneficiado también traspasa la frontera del lugar mágico cuando encuentra a su benefactor, sólo así lo mágico se concretiza en dinero, en el espacio concreto interior. En cambio la mujer del *Tzirate* y la mujer de las *yákatas* vuelven al exterior con el dinero para volver a iniciar el ciclo. Al no darse el traspaso de la frontera todo vuelve al inicio para intentar, en otro momento, llegar al templo o a la casa del hombre, por lo que las acciones de los personajes se cierran en un círculo en el que el final vuelve al principio para dar comienzo a las mismas acciones infinitamente.

El exterior y el interior se encuentran en el plano tierra, sin embargo, se distinguen por ser lo exterior-mágico y lo interior-humano. El espacio exterior se encuentra identificado con el mundo mágico donde habitan seres también mágicos, mientras el interior se identifica con los seres humanos, con el mundo real o con lo cristiano.

Sin embargo, se encuentra también una relación sintagmática si partimos del modelo arriba (cielo y/o tierra) y abajo (inframundo). Desde esta perspectiva situamos al ser mágico-serpiente no en la tierra, sino debajo de ésta, es decir, el hombre se encuentra en lo superior y el ser mágico en lo inferior; la serpiente es una diosa que habita el inframundo, donde se encuentran también los tesoros. En este contexto, serpiente y tesoro se identifican: ser mágico y tesoro habitan en el mismo lugar cósmico, eso explica que la serpiente, en todos estos cuentos, se encuentre relacionada con el dinero y con los tesoros.

En cuanto a la ubicación de los lugares en que se hallan las doncellas, vemos una diferencia, Tzirate se encuentra en lo alto, arriba y pide ser llevada abajo. Los espacios arriba y abajo, nos remiten a cielo, tierra e inframundo. Así tendríamos en la mujer del Tzirate a una serpiente que pide ser llevada a la tierra o segundo lugar del cosmos y no a su sitio de origen, el inframundo. Algo similar sucede en la mujer serpiente que se encuentra abajo cerca de los templos prehispánicos y pide ser llevada a la casa del hombre. Ambas serpientes o tesoros desean quedarse en la tierra, en el sitio que habita el hombre que se interesa por ellas como posesiones, como seres que fertilizan. Así pues, la historia de ambas se desarrolla en el mismo plano cósmico en el que puede darse la relación estrecha entre el hombre y la serpiente. Y ésta, por el plano que habita como por su connotación de riqueza, remite pues a fertilidad. Similar sucede con la *japingua* en cuanto a que se da también en el plano que habita el hombre, lo que quiere decir que la función fertilizadora de la serpiente se efectúa en beneficio del ser humano.

El cosmos *p'urhépecha*, lugar de dioses

En el pueblo *p'urhépecha* prehispánico encontramos que la visión cósmica celeste se transplanta a la terrenal y de ella a la del inframundo, y que esta visión se evidencia a través de representaciones dramáticas que se encuentran incrustadas en los rituales dedicados a los dioses que rigen las fuerzas y los fenómenos de la naturaleza, ya se trate de dioses del cielo, de la tierra o del mundo subterráneo, puesto que la construcción cósmica celeste representada en los mitos de la creación de los dioses del cielo, se reproduce en los mitos de la creación terrestre.

Esta visión cósmica ha traspasado las fronteras del tiempo a pesar de la ruptura del espacio cultural por la conquista española, de aquí que la tradición oral y otras representaciones culturales se encuentren aún cargadas de simbolismo antiguo, y que en el imaginario *p'urhépecha* los mitos aún incidan en las prácticas culturales de este pueblo. Un ejemplo son, precisamente, los cuentos de la mujer serpiente, donde el mito cósmico se expresa en toda su plenitud en los espacios de desplazamiento del personaje principal que encarna divinidades *p'urhépecha*. En esta cultura los dioses no tienen necesidad de

violiar la frontera para trasladarse de un mundo a otro, porque tienen la peculiaridad de comunicarse del cielo a la tierra y al mundo de los muertos, subir y/o bajar no significa ninguna dificultad, no hay separación entre lo interior y lo exterior, entre lo de arriba y lo de abajo, ellos transitan igualmente por lo humano lo divino.

Podremos comprender lo anterior al darnos cuenta que a diferencia del cosmos cristiano, el *p'urhépecha* se caracteriza por poseer un eje axial que se manifiesta en su mitología como una montaña, como una columna de humo o como una puerta que comunica los tres mundos, así lo podemos constatar en *La Relación de Michoacán* (Alcalá, 1988: 346) por eso vemos a los dioses transportándose por ellos sin problema. Otra particularidad consiste en que los dioses terrestres son meras advocaciones de los celestes, de aquí que la diosa creadora *Cuerauaperi* en el cielo sea la madre de todos los dioses celestes y tenga sus aposentos en medio de las cuatro estrellas o Constelación de la Cruz del Sur; y que en la tierra sea la esposa del dios del inframundo y la madre de todos los seres vivos, los cuales salen de su vientre, de aquí la significación de su nombre, la que desata o otros de su vientre, o mujer preñada (Monzón y Roth, s.f.: 11). El mundo subterráneo es pues, en sí mismo, fertilidad.

Así como *Cuerauaperi*, su hija *Xarátanga*, la luna nueva es una diosa celeste que tiene que ver tanto con lo celestial como con lo terrenal. Si su madre es la responsable de parir la vida en la tierra, ella lo es de hacerla germinar y crecer. La diosa *Xarátanga* era adorada por los *p'urhépecha* antiguos en Jerécuaro y en Xaráquaro, en este último pueblo se le conocía “con el nombre de *Acuitze-catápame* [que significa] la serpiente que aprisiona” (Corona y Núñez, 1984: 72), de aquí que podamos asegurar que en los *p'urhépecha* la serpiente es una advocación terrestre de *Xarátanga* o luna nueva, diosa de las mieses y los mantenimientos, y que en este pueblo también existe el carácter lunar de la serpiente y, como en otras culturas, posee:

El mismo simbolismo central de fecundidad y de regeneración sometidas a la luna y distribuidas por el astro mismo [...] la serpiente conserva su carácter lunar (de regeneración cíclica) unido al carácter telúrico. En un momento dado la luna es identificada con la tierra, considerada a su vez como la matriz de todas las formas vivas [...] la serpiente se convierte en el animal funerario por excelencia, que encarna a las almas de los muertos, al antepasado. (Eliade, 2004: 163)

También la tierra, en la cultura *p'urhépecha*, posee una significación de fertilidad que involucra a la vida y a la muerte, las cuales se manifiestan tanto en el ciclo lunar como en el ciclo vida-muerte-vida, lo que nos lleva a pensar en una fertilidad doble, primero porque la misma serpiente como ser vivo femenino lleva implícita la fertilidad, y segundo, porque al habitar en el mundo subterráneo engendra también la muerte, el *Cumiehchucuaró* es el lugar a donde van los muertos a fertilizar la tierra, por lo que éstos engendran también la vida. En los *p'urhépecha* no podemos desligar el mito del cosmos de los mitos de la fertilidad, porque la deidad luna nueva del cielo, encarnada en la serpiente, como diosa del inframundo fertilizan el plano subterráneo que fructifica en el medio, la tierra, para mantener a los hombres, existe pues una interrelación de los tres planos debido al propio carácter triplicado de los dioses que accionan en ellos.

Simbolismo de la doncella, la serpiente y el tesoro como presencia de fertilidad

La identificación de la doncella con el tesoro se da en que ambos se transportan de un lugar a otro, esto lo podemos confirmar en varios pasajes de la *Relación de Michoacán* donde los indígenas prehispánicos hacen traslados de los tesoros que expropiaron a los dioses extranjeros en las guerras, para llevarlos a los recintos sagrados de sus divinidades. La mujer del Tzirate, como tesoro, pide ser llevada al templo cristiano de Santa Fe de la Laguna para santificarse. La mujer serpiente, en cambio, suplica al hombre para que la lleve cargada en sus brazos, de un lugar sagrado prehispánico a la casa de él. Vemos pues que la doncella, como tesoro, demanda ser llevada al templo o es arrancada de éste, es decir, ella, como tesoro es propia de un templo según la creencia y significado en los indios prehispánicos. Sin embargo, el hecho de sacarse de un templo antiguo y pedir ser transportada a un templo cristiano conlleva una presencia histórica, también registrada en *La Relación de Michoacán*: en la guerra por la unificación del reino *p'urhépecha* los indios recogen los tesoros de los dioses de los pueblos vencidos y los llevan al templo de Tzitzuntzan, cuando ya no caben en las trojes de este templo los tesoros se reparten entre el reino de Ihuatzio y las cinco islas del lago de Pátzcuaro, ya que cada una de ellas venera y representa a las divinidades de las cuatro partes del mundo y a la diosa *Cuarauaperi*.

Con la conquista española vuelve a darse el traslado de tesoros de estos lugares nuevamente a Tzitzuntzán, pero ahora para ser entregados a Nuño de Guzmán y desaparecer del reino de Michoacán.

Entre los *p'urhépecha* antiguos el traslado de tesoros es una acción religiosa que actualmente se ha ficcionalizado, entre otras manifestaciones culturales, en los cuentos de “La mujer serpiente”, y que el indio guarda en la memoria colectiva como un hecho mágico. Sin embargo, la representación de la serpiente como tesoro también significa posesiones, dinero, alimentos, por lo que serpiente y tesoro son uno mismo, y su función es proporcionar la sobrevivencia a los hombres que poseen la tierra. Este significado también se encuentra ficcionalizado en los cuentos de la serpiente *japingua*, que ya no les pertenece a los indios despojados primero, por los españoles y después por los mestizos. La ficcionalización de la posesión de la tierra en la *japingua* es otro acto mágico con el cual el indio encubre su carencia de la tierra.

BIBLIOGRAFÍA

ALCALÁ, Jerónimo de (1988). *La Relación de Michoacán*. México, SEP.

CORONA NÚÑEZ, José (1984). *Mitología Tarasca*. Morelia, Balsal.

CROS, Edmond (1992). *Ideosemas y morfogénesis del texto*. Frankfurt, Vervuert Verlag.

ELIADE, Mircea (2004). *Tratado de historia de las religiones*. México, Era.

LOTMAN, Luri (2000). *La Semiosfera III Semiótica de las artes y de la cultura*. Madrid, Cátedra.

MONZÓN, Cristina y A. ROTH (s.f.). *Referentes religiosos en el siglo XVI, acuñaciones y expresiones en lengua tarasca*. Zamora, El Colegio de Michoacán.