



ROBERTO MARTÍNEZ GONZÁLEZ
Universidad Nacional Autónoma de México
nahualogia@yahoo.com.mx
 orcid.org/0000-0002-0253-2831

LOS TARASCOS ANTE EL SACRIFICIO HUMANO

Fecha de recepción: 06.04.2021

Fecha de aceptación: 02.09.2022

Resumen: El objetivo central del presente escrito es elucidar los principios lógicos del sacrificio humano entre los tarascos. Partimos del análisis de las fuentes documentales de los siglos XVI y XVII; en ellas, nos enfocamos en los usos de los cuerpos de las víctimas y los resultados que se desprenden del trabajo invertido en la ceremonia. Se observa, desde esta perspectiva, que si bien la oblación ritual puede interpretarse como un don o un acto de comunicación con las deidades, lo más importante es que se transfieren bienes hacia distintas clases de personas y colectivos. Concluimos, pues, que el tipo de sacrificio realizado por los habitantes del antiguo Michoacán ha de ser visto como un complejo proceso de redistribución de energía, capaz de afectar a distintos tipos de entidades. Según un principio acumulativo, este inicia con la concentración de méritos por el trabajo, continúa con la transformación de la víctima en beneficios potenciales y culmina con la dispersión de beneficios entre aliados.

Palabras clave: tarascos, Michoacán, sacrificio humano, intercambio, concepción del cuerpo

Title: The Tarascans in the Face of Human Sacrifice

Abstract: The aim of this text is to elucidate the logical principles of human sacrifice among the Tarascans. We start by analyzing sixteenth- and seventeenth-century documentary sources in search of the uses of the bodies of victims and the results of the labor invested in the ceremony. From this perspective, although the ritual oblation ritual oblation can be interpreted as a gift or an act of communication with the deities, the most important aspect is that goods are transferred to different types of people and groups. Thus, we conclude that the type of sacrifice carried out by the inhabitants of ancient Michoacan must be seen as a complex process of energy redistribution capable of affecting different types of entities; following an accumulative principle, this begins with the concentration of merits for the work, it continues with the transformation of the victim into potential benefits, and it culminates in the dispersion of benefits among allies.

Keywords: Tarascans, Michoacán, human sacrifice, exchange, conception of the body

INTRODUCCIÓN

El sacrificio es, sin duda, uno de los temas más presentes en las fuentes documentales sobre los antiguos tarascos¹: prácticamente todas las *Relaciones geográficas del siglo XVI* lo mencionan (Espejel Cabrajal 2016: 103), mientras que en la *Relación de Michoacán* dicho término figura en 76 de los 153 folios de la obra (Alcalá 2000)². Su estudio, sin embargo, presenta un número considerable de dificultades.

Las excavaciones en los grandes sitios arqueológicos del Posclásico Tardío siguen siendo inhabituales y, en la mayoría de los casos, los vestigios humanos localizados no aportan información directa sobre occisiones rituales (cf. Macías Goytia 1986, Cabrera Castro 1987, Pollard y Cahue 1999). Una probable excepción es la enorme acumulación de restos óseos con huellas de corte, procedentes del Edificio B de Tzintzuntzan, actualmente analizado por Punzo Díaz (2020: 366)³. La iconografía arqueológica, sea lapidaria, cerámica o arte rupes-tre, suele ser sumamente esquemática y, por consiguiente, no es nada común que se representen escenas de ningún tipo (cf. Williams García 1992, Hernández Díaz 2006, Gómez Mussenteh 2010, Olmos Curiel 2010, Sanjuan Pérez 2011). Los seres, por lo general, se figuran solo en superficie y son infrecuentes las imágenes de cuerpos descarnados, corazones sangrantes, cabezas amputadas, pieles de desollados o elementos esqueléticos⁴.

La cuestión no parece mejor en el ámbito documental. No se conoce, a la fecha, ningún manuscrito pictórico michoacano de origen prehispánico y en todos los disponibles hasta el momento se nota una marcada influencia cristiana o europea. La principal fuente escrita, la *Relación de Michoacán* (Alcalá 2000), ha perdido casi en su totalidad la primera de sus partes, aquella en la que se describen los dioses y las fiestas que se hacían en su honor; los textos restantes son, en su mayoría, tardíos y no presentan más que datos aislados que, de ninguna manera, podrían bastar para entender las lógicas del sacrificio. Dicho de otro modo, para estudiar los rituales que aquí nos conciernen, o cualquier otro tema ligado a la visión del mundo tarasca, ha de partirse de fuentes en las que estos solo son tratados de manera tangencial o contextual; ello significa que cualquier abordaje del tema ha de ser necesariamente aproximativo.

Aun así, en uno de los trabajos más importantes al respecto, Pereira (2010) logra plantear un modelo congruente y con una adecuada argumentación. El investigador francés propone, a partir del análisis de la *Relación de Michoacán*, la existencia de dos diferen-

¹ Se conoce como tarascos a una sociedad estatal multiétnica, con el p'urhepecha como lengua de uso común, que, al momento de la conquista española, ocupaba más o menos el mismo territorio que el actual estado mexicano de Michoacán.

² El tema es algo menos explícito en las láminas que acompañan al manuscrito: de las 44 ilustraciones que se conservan, solo 8 aluden directamente al sacrificio (cuatro escenas de aporreamiento, tres de cardioectomía y dos de antropofagia).

³ Pereira reporta, sin embargo, un posible caso de cardioectomía. Se trata de un esqueleto en entierro secundario cuyo esternón muestra marcas de corte (1999: 194-196).

⁴ Entre las pocas excepciones conocidas se encuentran la magnífica máscara en cobre de un posible desollado conservada en el Museo Nacional de Antropología, y una pipa en forma de cráneo con anteojeras (cf. Sanjuan Pérez 2011).

tes formas de sacrificio. La primera tendría por principales víctimas a cautivos extranjeros y estaría dedicada a las deidades celestes, la segunda sería ejercida sobre miembros de la propia comunidad y estaría dirigida a las deidades telúricas. Añade, además, que, contrariamente a lo dicho por autores anteriores (cf. Corona Núñez 1957: 55, Sierra Carrillo 2002: 63), la práctica del aporreamiento de infractores y acompañantes mortuorios no debería considerarse como sacrificial; pues, además de no tener un destinatario definido y no ser necesariamente ejecutado por ritualistas –la lámina 2 refiere a un “carcelero”–, estas acciones no parecen haber requerido de ritos de preparación ni haber derivado en rituales sucesivos.

Se trata, sin duda, de una investigación seria y de gran erudición, pero presenta dos inconsistencias, a nuestro parecer, relevantes. La primera de ellas es que la distinción entre ajusticiamiento y sacrificio parece, en realidad, mucho menos nítida de lo que se pretende⁵. Pereira reconoce que durante las fiestas se podía llegar a elegir a algunos delincuentes para su occisión ritual, pero advierte que estas ocurrían en “un contexto de escenificación” en el que los restos de las víctimas “eran tratados con cuidado y devoción” (2010: 263-264). Esto es lo que, de hecho, se observa en las ceremonias de Sicuíndiro y Cuingo (cf. Colmich 2008: ff. 10, 10v, 14v, 96v, 134v) pero no parece ocurrir en otras ocasiones. Así, en castigo por adulterio, Caricaten ejecutó a flechazos a Aramen y ordenó que sus hermanas fueran sacrificadas y sus cuerpos lanzados a la laguna por “bellacas, malas mujeres” (la lámina correspondiente muestra claramente la cardioectomía, f. 87; cf. Fig. 1). Asimismo, Tariácuri propuso que a Mauina, por el mismo delito, “¡Pluguiera a los dioses que la tomaran y la sacrificaran sus hermanos y la echaran en el río!” (f. 112v). Una práctica semejante se deduce de lo dicho por Basalenque sobre la laguna de Yuririapundaro: “dicen algunos que allí echaban los cuerpos que se sacrificaban a sus dioses” (1963: 125).

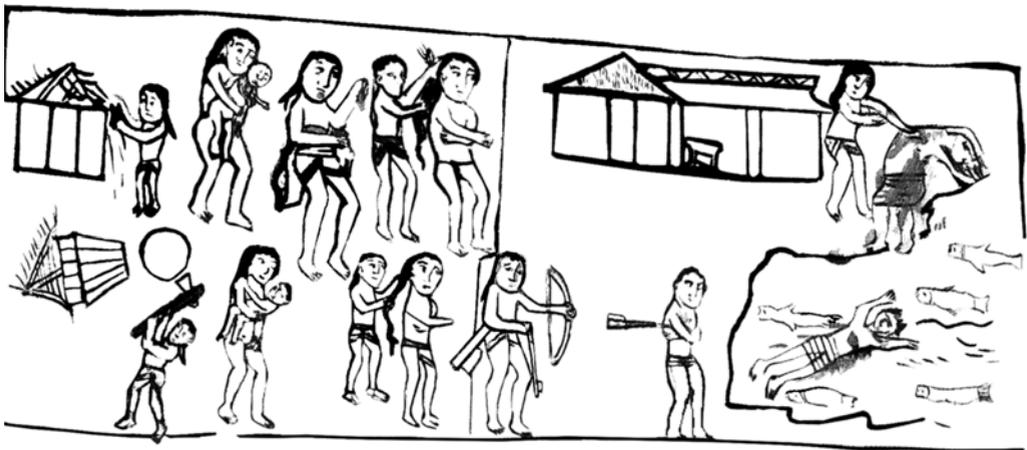


Fig. 1 El sacrificio de las hermanas de Aramen, en la *Relación de Michoacán* (Colmich 2008).

⁵ Eso sin decir que, como bien apunta Espejel Carbajal (2008), es muy probable que el tema de la justicia haya sido en buena medida introducido por el fraile compilador de la *Relación de Michoacán*.

Nuestra segunda objeción se refiere a las deidades a las que se dirigían los sacrificios. Es cierto que, aun cuando, por lo general, esto no suele aclararse, en algunas ocasiones, sí se distingue entre sacrificios para el cielo (Colmich 2008: ff. 73, 113v, 119v, 135) y sacrificios para la tierra (ff. 43, 134); sin embargo, como en su análisis de los nombres de las deidades, Pereira (2010: 258-259) cometió el error de seguir a Selser (2000: 227), cuyos conocimientos del p'urhepecha eran menos que incipientes, resulta un poco problemático establecer qué deidades corresponden a cuál de estos dos dominios⁶. Más importante aún es el hecho de que el planteamiento de Pereira (2010) parece descartar la posibilidad de que un mismo sacrificio pudiera estar simultáneamente dedicado a más de una divinidad, ya que, como veremos, múltiples pasajes de la *Relación de Michoacán* aluden a ello (Colmich 2008: ff. 10-10v, 43, 69v, 135; cf. Espejel Carbajal 2008: 314).

Ninguno de los inconvenientes expuestos parece suficiente para invalidar la propuesta de Pereira (2010); bastan, sin embargo, para plantear la necesidad de explorar el sacrificio por una vía diferente, la del cuerpo, sus partes y las formas en que se concentra o distribuye el trabajo invertido en la producción del ritual. En nuestro análisis, la clave se encuentra en las maneras en que hubo de circular la sangre sacrificial, las propiedades esenciales de dicho líquido y los tipos de relaciones que, a partir de su consumo, se podían establecer. La discusión que emprenderemos acerca de la práctica ofrendaria, en general, nos será útil para entender la occisión ritual y la automortificación en términos de acumulación; lo mismo se verá al revisar los procesos de preparación para las grandes festividades. El reconocimiento de los destinos de los segmentos y fluidos que se desprenden del cuerpo de la víctima nos ayudará, por último, a plantear que el sacrificio tarasco hubo de seguir una lógica redistributiva en la que el esfuerzo y riquezas invertidos derivaban en el dispendio de beneficios tanto para los dioses como para la colectividad humana.

⁶ Mucho más acertado hubiera sido recurrir al trabajo de Monzón (2004). Uréndequauécara es explícitamente referido como “dios del lucero” por la *Relación de Michoacán* (Colmich 2008: f. 14). No parece descabellado imaginar que Curicaueri fuera la divinidad solar: nosotros mismos, en un trabajo previo (cf. Olivier y Martínez González 2015), reconocimos múltiples semejanzas con el dios mexica Huitzilo-pochtli. La identificación de Cuerauaperi como “diosa de la tierra” tampoco parece especialmente problemática (cf. Pereira 2010: 259), ya que de ella se dice que era “madre de los dioses de la tierra”, que daba las mieses y semillas y que enviaba las nubes desde el oriente (Espejel Carbajal 2008, II: 69-70). A ella se ofrecían delinquentes durante la fiesta de Sicuíndiro (Colmich 2008: ff. 10-10v) y, en una charla con Tariácuri, Zurumban supone haber explicado: “óngome ahora este color porque sacrificué unos malhechores llamados vázcata para que vayan sus ánimas con las ofrendas a la madre Cuerauaperi” (f. 94). El hecho de que se ofrecieran a las deidades del “infierno” los malhechores, ejecutados a porrazos, cuyos cuerpos habrían sido dejados a los carroñeros (f. 134) nos hace pensar que, en efecto, esta diosa hubo de pertenecer al mismo ámbito. Resulta mucho más dudosa la identificación de Xaratanga con la luna; pues, lo poco que sabemos de ella más bien remite a atributos lacustres (Espejel Carbajal 2008, II: 268-290).

EL SACRIFICIO EN EL CONTEXTO TARASCO

Nuestro principal documento menciona algunas grandes ceremonias públicas en las que, eventualmente, se podría deducir la realización de sacrificios humanos (cf. Espejel Cabrajal 2008: 311). La mayor parte de las referencias a tal clase de rituales aparecen en el contexto del conflicto entre los uacúsecha, el grupo dominante al momento del contacto, y las otras poblaciones de la cuenca de Pátzcuaro. La narración de la mito-historia de la segunda parte de la *Relación* se construye en torno a la oposición entre dos diferentes modelos comportamentales: el de los isleños, ligado a la vida agrícola, y el de los chichimecas asociado a la caza y la guerra. Ambos grupos practican el sacrificio desde el inicio pero parecen hacerlo bajo diferentes modalidades, los autóctonos inmolan humanos y los recién llegados, ciervos; la serie de conquistas y alianzas que se describen desemboca, eventualmente, en la sedentarización de los uacúsecha, la adopción de la agricultura, la erección de templos y la sustitución de los animales por víctimas humanas en el ritual (cf. Martínez González 2010). Así, las prácticas registradas al momento de contacto pueden considerarse como emblemáticas del modo de ser tarasco, producto de la fusión de colectivos de carácter opuesto y complementario.

Los tipos de sacrificio que se describen son, *grosso modo*, tres: la cardioectomía, la punción del lóbulo auricular y el aporreamiento. Los contextos en los que tales eventos se desarrollan son, sobre todo, la impartición de justicia, la guerra y la sucesión señorial al interior del *irechequa*, o estado tarasco. Lo interesante es que, en algunos casos, estos parecen articularse formando secuencias; así, por ejemplo, mientras las guerras se inician con el autosacrificio y culminan con la cardioectomía (Colmich 2008: ff. 15, 131; *Relación de la Provincia de Acámbaro* en Acuña 1987: 63), la sucesión señorial se inicia con el aporreamiento de los acompañantes funerarios del gobernante fallecido y culminan con la matanza por cardioectomía de los primeros cautivos tomados por el nuevo *cazonci* (Colmich 2008: ff. 30v-31v, 35, 118v-119)⁷. Por ello, podría pensarse en la existencia de un sistema sacrificial en el que cada una de las prácticas registradas posee una lógica propia y que los vínculos entre estas se construyen según los propósitos específicos de la ceremonia en cuestión.

Dos de las prácticas registradas parecen distanciarse de la mayoría: la ejecución de delincuentes y la matanza de acompañantes mortuorios. En ambos casos, puede ser que exista coincidencia en el hecho de que algo de sus personas haya supuesto dirigirse a aquel espacio mítico denominado como “el infierno” (Colmich 2008: ff. 43, 118v-119, 134)⁸; el tratamiento de sus cuerpos parece, sin embargo, bastante diferente.

Ya sea que murieran aporreados o por cardioectomía, los cadáveres de los transgresores suelen terminar siendo abandonados entre las hierbas o arrojados al agua (ff. 87, 112v, 134), como si parte del castigo impuesto radicara en hacerlos desaparecer. El desnucamiento,

⁷ Otras fuentes mencionan la realización de autosacrificios como antecedente al sacrificio de cautivos (Acuña 1987: 291, 342).

⁸ El destino de los transgresores es explícito; el de los acompañantes funerarios se deduce del que se enuncia para los gobernantes fallecidos que “los había de llevar consigo” (Colmich 2008: f. 30v).

en especial, aparece asociado a una suerte de proceso de degradación: un mito recogido por el padre Ramírez sugiere, incluso, que el achocamiento de las cabezas de los sobrevivientes del diluvio hubo de conducir a la pérdida de todos los seres humanos. También en este caso parece claro que se trata de un acto punitivo, desencadenado por la transgresión de haber ahumado el cielo, y se explica que fue un “sumo sacerdote”, enviado por la “madre de los dioses” el que “les dio con una calabaza en la cabeza, y se tornaron perros” (1980: 360).

La occisión de acompañantes mortuorios, por el contrario, se describe como parte de los trabajos requeridos para los funerales señoriales: se dice que se les ataviaba con joyas y que se les colocaba en grupos en el interior de la sepultura del *cazonci* o sus inmediaciones (Colmich 2008: ff. 30v-31v, 118v-119). Vale decir que nuestros datos sugieren la preservación de, al menos, una parte de sus funciones y sus vínculos con el soberano; eran aquellos que “habían comido su pan” y, habiéndole servido en vida, le continuarían sirviendo tras el deceso (ff. 30-31v).

Vemos, pues, que la diferencia entre estos dos tipos de víctimas no radica tanto en los procedimientos empleados, sino en los sentidos en los que se dirige el esfuerzo, ya que mientras en el primer caso este concluye con la extinción, en el segundo se dirige hacia la concentración en un solo punto, la sepultura del gobernante. Lo que se nota en el resto de los casos es el desprendimiento de, al menos, un segmento o sustancia corporal para aprovecharlo de un modo diferente. Entre estos, el más relevante, por su frecuencia, es, en definitiva, la sangre; sin embargo, existen otros, como los huesos, la carne y la piel, que podrían ayudarnos a entender mejor las lógicas de la distribución.

LOS CAMINOS DE LA SANGRE

La *Relación de Michoacán* señala, en múltiples ocasiones, que una de las principales funciones de la guerra, el sacrificio y el asesinato significaba “dar de comer” a los dioses (Colmich 2008: ff. 69v, 82, 97v, 107-107v, 135, 137). Sabemos que a estos se entregaban las primicias de las cosechas, tabaco, leña, presas de caza y, sobre todo, sangre humana (ff. 63v, 72; cf. Márquez Joaquín 2015: 217-224)⁹.

Las deidades suponen haber consumido la sangre que se les ofrecía a través de los individuos que, ocasionalmente, llegaban a poseer; se cuenta así que “esta diosa Cuerávaperi se revestía en alguno, de improviso, y caíase amortecido y después íbase él mismo a que le sacrificasen y dábanle a beber mucha sangre y bebíala” (Colmich 2008: f. 10v).

Al menos, en la fiesta de Sicuíndiro también existía la posibilidad de entregar el líquido hemático a Cuerávaperi y los otros dioses de Zinapécuaro vertiéndolo directamente sobre las pozas de agua en las que se ubicaban:

⁹ Antón Caicedo, uno de los primeros exploradores de Michoacán, dijo que “en algunos cues de los que a entrado oro e plata e joyas frijoles e axi e maíz” (en Warren 1994: 418).

Sacrificaban los dichos esclavos y, en sacando los corazones, hacían sus ceremonias con ellos, y así calientes como estaban, los llevaban a las fuentes calientes del pueblo de Araro desde el pueblo de Çinápequaro, y echábanlos en una fuente caliente pequeña y atapábanlos con tablas echaban sangre en todas las otras fuentes que están en el dicho pueblo, que eran dedicadas a otros dioses que estaban allí. (Colmich 2008: f. 10)¹⁰

La mayor parte, sin embargo, parece ser que para hacer llegar la sangre a los númenes bastaba con untarla directamente sobre sus efigies. Beaumont, por ejemplo, cuenta que, cuando los primeros españoles que llegaron a Michoacán regalaron al *cazonci* un perro, este decidió sacrificarlo: “tendieron al lebril como harían con los hombres, de espaldas sobre las gradas del templo en la piedra piramidal, tentándole el lado del corazón, con gran destreza con una navaja de pedernal se lo abrieron, y sacándolo tentaron y untaron con él los rostros de sus ídolos” (1932, II: 17). Varios testimonios coloniales dan cuenta del hallazgo de “ídolos” antropomorfos y zoomorfos de piedra, metal o madera embadurnados con sangre; en uno de ellos, Antonio de Oliver especifica, incluso, que

a entrado en muchos cues de los que tienen los yndios de la dicha provincia para hazer sus sacrificios e ydolatrías en los quales a visto e hallado muchas figuras de perros e de tigres e de rostros de onbres de piedra e de cobre [...] ha visto las dichas figuras puestas en veneración en los dichos cues los rostros de las dichas figuras llenas de sangre e ofrecidas ante ellas gallinas e codornices cortadas las cabeças. (en Warren 1994: 409; cf. Warren 1994: 398, 399, 400, 408; *Relación de la Ciudad de Pátzcuaro* en Acuña 1987: 200)

La *Relación de Tiripitio* añade que estos “eran feos, horribles, y muy hediondos por la sangre humana que cada día les ponían” (en Acuña 1987: 342).

Evidentemente, la transferencia de sangre a las deidades no hubo de constituir una acción desinteresada; nuestras fuentes dejan en claro, en múltiples ocasiones, la intención explícita de obtener a cambio buena fortuna: “Adoraban ídolos de piedras y madera, a los c[ua]les ofrecían comidas y, si en las guerras prendían [a] alguna persona, los sacrificaban delante dellos y le rogaban les diese victoria contra sus enemigos” (*Relación de la Provincia de Acámbaro* en Acuña 1987: 63). Algo semejante parece constatarse en aquel episodio en el que, no pudiendo vencer a los de Bániqueo (calificados de “valientes hombres”), Hiripan y Tangaxoan optaron por la automortificación: “Sacrificáronse las orejas, y toda la gente, por podellos vencer. Y avergonzábanse unos a otros porque no eran más esforzados. Y comieron todos y tornaron a dalles combate y durmieron allí y tornaron a la mañana a pelear y entráronles a medio día” (Colmich 2008: f. 131). Podría deducirse de ello la instauración de un circuito de reciprocidad en el que, como

¹⁰ Es interesante notar que entre los pocos sacrificios que figuran en la mitología contemporánea, se encuentran justamente aquellos que se dedican a fuentes de agua; en la mayoría de los casos se trata de huérfanos cuya inmolación supone aumentar el flujo de líquido vital (cf. Ávila García 1995: 95).

plantea Mauss, el don de sangre obliga al contradon de la suerte (2009: 100). Las cosas, sin embargo, parecen un tanto más complejas.

Notamos, para empezar, que los dioses no siempre parecen requerir de sacrificios para poder alimentarse: la propia *Relación de Michoacán* establece que, durante la guerra “descalabrándose alguno, alimpiábase con la mano la sangre porque no cayese [borrado] en el suelo y ruciábanla con los dedos hacia el cielo para dar de comer a los dioses” (Colmich 2008: f.113v), e indica que, durante los combates, “abajaban los dioses del cielo a comer sangre” (f. 20). Se cuenta, igualmente, con un pasaje en el que una hija de Tariácuri engaña a un noble enemigo, llamado Cando, para asesinarlo; una vez el propósito cumplido, regresa con su padre: “Y díjole Tariácuri: –Ya has dado de comer a los dioses” (f. 137v).

La *Relación de Michoacán* parece distinguir, sin embargo, entre los verdaderos sacrificios y algunos procedimientos que, por su forma, se le asemejan pero que, en realidad, no lo son. Esto es lo que ocurre con los amantes de la esposa de Tariácuri, cuando intentan hacer creer a su señor que habían sido injustamente ajusticiados por él: “Los adúlteros, yéndose a su casa, por el camino sacrificáronse las orejas, que se hicieron grandes aberturas en ellas y hendiéronselas como solían hacer a los que tomaban en adulterio y iban corriendo sangre de ellas y dando gritos” (f. 92).

La captura del sacerdote Nacá, por Zétaco y Aramen, también constituye un engaño pero parece un tanto diferente. Se cuenta que los primos se sangraron las orejas y la derramaron sobre unas falsas huellas para hacer creer a su enemigo que, estando de cacería, habían herido un venado y se encontraban acechándolo. Lo invitan a participar en la partida, prometiéndole las mejores partes del animal; Nacá es, entonces, flechado, capturado y sacrificado en el templo (ff. 82v-83v; cf. Fig. 2). Se trata de una farsa, por supuesto, pero, a diferencia del caso anterior, aquí consta el uso de una parafernalia ritual; al entregar una navaja a Zétaco y Aramen, Tariácuri explica: “–Con ésta daba yo de comer al dios del fuego, que hace llamas en medio de las casas de los papas, y llevad también estas guirnaldas de cuero de venado [...] Y llevaban todos sus carcajes a las espaldas y todos entiznados y unas uñas de venados atadas en las piernas” (ff. 82v-83). Se nota, además, que este segundo caso tiene como resultado la captura de un cautivo.



Fig. 2 La captura de Nacá, en la *Relación de Michoacán* (Colmich 2008).

Parece, entonces, que, aunque basta el derramamiento de sangre para que las divinidades se nutran, se requiere adherir a las formas rituales propias del sacrificio para el establecimiento de una relación –y, por consiguiente, la obtención del beneficio deseado–.

Por otro lado, las deidades no parecen ser los únicos destinatarios de la sangre sacrificial, sino que, al menos ocasionalmente, los propios sacrificantes se impregnaban de ella: la *Relación de Tancítaro* señala que los tarascos “se sacaban sangre de sus orejas, y de otras partes, y se untaban las caras con ella” (en Acuña 1987: 291). Si se alimentaba a los dioses vertiendo el líquido hemático sobre los rostros de sus efigies, ¿es posible considerar que, en caso de que un humano la aplicara sobre sí mismo, como se atestigua, este se convertiría igualmente en su receptor? Los datos son escasos e imprecisos pero, al menos, los vocabularios sugieren que algunos seres no necesariamente divinos podrían llegar a beneficiarse de su consumo; se alude, de hecho, a la existencia de ciertas “brujas” que, ávidas de sangre, succionaban los cuerpos de los menores hasta provocar su muerte: Gilberti refiere a la *siquame huriata pitsipe*, “ritualista que desbasta o alisa la fontanela”, como “bruja que chupa sangre” (1997: 230), en tanto que el *Diccionario grande de la lengua de Michoacán* alude a una “bruja que mata chupando la criatura”, *siquame huriyata picuhtsicuhpe*, de *picuhtsicuni* “despeçonar la fruta” (1991, I 119; II: 423)¹¹.

El mito de creación registrado por el padre Ramírez (1980: 359-360) y la *Relación de Ajchitlán* (en Acuña 1987: 36-37) muestra que la sangre divina extraída en autosacrificio tiene la capacidad de animar objetos aparentemente inertes:

Los hombres decían aver hecho los dioses de ocho pelotillas hechas de ceniza [o ceniza y metales], ruciadas con sangre que se sacó de las orejas un mensajero que los dioses del cielo enviaron para eso, llamado Curiti Caheri, que quiere decir gran sacerdote; y a cabo de averlas tenido algunos días en un bacín, de las quatro salieron varones; y de las otras quatro, mujeres [...] Y por averles contentado a los dioses, les echaron la bendición, y comenzaron a multiplicar y de allí vinieron los demás. (Ramírez 1980: 359-360)¹²

Consta, por otro lado, que, eventualmente, la transferencia de sangre humana podía servir para dañar a otros. La *Relación de Michoacán* señala que:

¹¹ A excepción de un proceso en contra de unas brujas mulatas que pretendían “chupar una criatura”, no hemos podido encontrar otros datos sobre brujas chupa-sangre en la región (cf. Argueta, Xochitl Reyes y Ballesteros 1983: 5, 131). Para mayor información sobre esta clase de brujería, puede consultarse Martínez González (2006 y 2009).

¹² La *Relación de Michoacán* no preserva este mito. Sin embargo, parece que este también hubo de estar vigente entre sus informantes, ya que se explica que “decía es esta gente que los hombres hicieron los dioses de ceniza” (Colmich 2008: f. 26v). En el Lienzo de Jiquilán –también llamado de Jucutacato–, el lugar de origen lleva el nombre de Chalchihuitl Ahpazco, “en el cajete de piedra verde”, y se muestra a un grupo de hombres emergiendo de un vaso. Esta imagen se acompaña de la glosa “Del cajete de piedra preciosa verde vinieron los creados de ceniza, y la casa de los dardos y los toltecas, todos los nahuas, y los poseedores (trabajadores) de la pluma de quetzal y los taladradores de piedra (que fabricaban cuentas de piedra preciosa verde) y los que hacían el resplandeciente adorno pulido para el pelo” (Seler 2000: 158; cf. Roskamp 1998: 116). Como bien lo ha demostrado Roskamp (1998), se trata de un texto creado por grupos nahuas incorporados al imperio michoacano.

Antes que peleasen con sus enemigos, iban aquellas espías y llevaban de aquellas pelotillas de olores y plumas de águilas y dos flechas ensangrentadas y entraban secretamente en los pueblos y escondíanlo en algunas sementeras, o cabe la casa del señor, o cabe el cu, y volvíanse sin ser sentidos, y eran aquellos hechizos para hechizar el pueblo. (Colmich 2008: f. 15)¹³

En otra parte, se añade: “También aquellos hechiceros hicieronles en creyente, que el agua con que se bautizaban, que les echaban encima las cabezas, que era sangre y que les hendían las cabezas a sus hijos y por eso no los osaban bautizar, que decían que se les habían de morir” (Colmich 2008: f. 53). Podría ser que la sangre, en contexto no ceremonial, simplemente, fuera nociva para los humanos comunes, como se propuso en otras ocasiones (cf. Martínez González 2013: 35-36). Hoy consideramos, no obstante, mucho más probable que su carácter benéfico o nefasto hubiera variado de acuerdo con la intención de aquellos que la transferían.

Un último punto a considerar es el hecho de que, al menos, algunas veces, los dones de líquido hemático no solo parecen haber afectado a quienes lo recibían, sino también a quienes se lo extraían. Se registran, al respecto, dos diferentes resultados: la transformación, por un lado, y la comunicación con las deidades, por el otro. Respecto a lo primero, se dice, así, que ciertos personajes “horadábanse las orejas; echábanse en ríos hondos y estábanse allí metidos, decían que de allí salían valientes, unos hechos tigres, otros leones y, otros, lagartos, y otros culebras, y que en efecto se transformaban estas figuras como en España las brujas” (*Relación de Ajuchitlán* en Acuña 1987: 36)¹⁴. En cuanto a lo segundo, se explica “que a los pobres que habían traído leña y se habían sacrificado las orejas, les aparecían en sueños sus dioses y les decían qué habían dicho: que les darían de comer y que se casasen con tal o tal persona” (Colmich 2008: f. 36).

La sangre aparece, entonces, como una preciada esencia cuyo flujo hace posible la subsistencia de aquellos dioses que crearon la vida humana y garantizan su continuidad. El simple derramamiento de líquido hemático no parece producir nada en particular; las deidades, como tal vez otros seres, parecen alimentarse por sí mismos y, por consiguiente, no parecen requerir de los vivos para obtenerlo. Lo que hacen los tarascos, a través del sacrificio, es intervenir sobre la circulación de sangre en su propio beneficio, sea para dañar a los enemigos o para propiciar un vínculo la reciprocidad con los númenes. Los datos sugieren, además, que la práctica sacrificial no solo incide en aquellos que reciben la sangre, sino también en quienes la ofrecen, abriendo así la posibilidad de sobrepasar los límites de los humanos normales para entrar en contacto con los dioses o para animalizarse.

¹³ Tales prácticas han desaparecido en la actualidad; es notable, sin embargo, el hecho de que aún se recurra al sacrificio en caso de conflicto político. Uno de los informantes de Gallardo Ruiz comenta al respecto: “Esa gallina sin plumas en la plaza echaron ahí los priistas; fueron esos mismos que lo echaron [...] También habían echado unos gatos pelados ahí en el panteón. Buscan haber como es que ganan ya” (2008: 228).

¹⁴ También la *Relación de Michoacán* alude a personajes capaces de cambiar de forma a voluntad. Se cuenta que los de Curíngaro “enviaron [a Pátzcuaro] espías diciendo que estaba en lugares muy fragosos; y vinieron las espías, y no podían llegar y tornáronse y contrahicieron los ádives y leones y lechuzas y otros pájaros llamados purúcuzi, Y venían ansí escuchando hasta el lado de las casas” (Colmich 2008: f. 97v). Desgraciadamente, no se dice nada acerca de los procedimientos usados.

Los sacrificios de sangre que acabamos de describir parecen, como veremos, bastante cercanos a las ofrendas de leña a los templos. Es, tal vez, por ello que el término p'urhepecha *parandi* se utiliza para traducir tanto la noción de “ofrenda, presente” como la de “sacrificio” (*Diccionario grande...* 1991, II: 404)¹⁵. Considerando que el aporte de madera es la práctica ritual más frecuentemente mencionada por la *Relación de Michoacán* (en 106 de los 153 folios), parece importante dedicarle un espacio para comprender el funcionamiento del sacrificio en general.

EL FUEGO, EL TRABAJO Y EL SACRIFICIO TOTAL

Como bien señala Espejel Carbajal, “el *cazonci* estaba en lugar de Curicaueri para hacer traer leña” (2008, I: 300), los principales caudillos uacúsecha son descritos como grandes leñadores (cf. Colmich 2008: ff. 63, 63v, 67, 67v, 77, 77v, 78, 88v, 98, 90, 13, 104, 105v), los gobernantes contaban con sacerdotes, como los *cúritiecha* y los *hirípatiecha*, encargados de asegurar los suministros para el fuego de los templos (ff. 11, 14, 35) y el común de la gente estaba obligado a proveerla siempre que se requiriera (ff. 24, 25, 61)¹⁶.

El aporte de madera a los templos, como el autosacrificio, tiene, para empezar, un aspecto penitencial; se dice, así, por ejemplo, de Hiripan y Tangaxoan que “traían las espaldas desolladas de la leña que habían traído para los cúes, que se les entraban los ganchos de la leña por las espaldas” (f. 103). La leña para los fogones, tal como la sangre, suponía servir para “dar de comer a los dioses celestes y a los dioses de las cuatro partes y al dios del infierno” (f. 77v). Al igual que las ofrendas de líquido hemático, los dones de fuego hubieron de servir para construir relaciones de reciprocidad con las deidades y obtener de ellas bienes difícilmente accesibles por medios tecnológicos, entre estos, la prolongación de la vida (ff. 125-125v) y, sobre todo, éxito en la guerra:

Antes que se partiesen a la guerra, por la fiesta de Hanzíuansquaro, mandaba traer el *cazonci* leña para los cúes por toda la Provincia, y en la vigilia de la fiesta, estaba alzada toda aquella leña en grandes rimeros en el patio. Entonces un sacerdote llamado *hirípati*, y cinco de los sacrificadores y cinco de otros sacerdotes llamados *cúritiecha*, hacían unas pelotillas de olores, en una casa que estaba en su casa del *cazonci* [...] Y venía aquel sacerdote llamado *hirípati* y llegábase al fuego y tomaba de aquellas pelotillas de olores y hacía la presente oración al dios del fuego: –Tú, dios del fuego, que aparesciste en medio de las casas de los papas, quizá no tiene virtud esta leña que tenemos

¹⁵ Los diccionarios de la colonia presentan muchos otros términos como traducciones de sacrificio; la mayoría, sin embargo, son de carácter descriptivo. Entre estos, destacan *chapácuheni*, “sacrificar hombres” (*Diccionario grande...* 1991, I: 635; II: 151), *chuhcuquareni* “sangrarse” (1991, II: 167), *hangahtahpeni*, *hangaqua hucaratahpeni* “horadar las orejas a el modo antigua” (1991, II: 212), *mintzita picutspeni* “sacarles el corazón” (1991, II: 334), *vemani* “morir sacrificado” (1991, II: 704) y *vichu chapacuhuaní* “sacrificar perros, o animales muertos” (1991, II: 714).

¹⁶ Se dice, incluso, que se daba pena de muerte a “los que cuatro veces habían dejado de traer leña para los fogones” (Colmich 2008: f. 61).

traído para los qué, y estos olores que tenemos aquí para darte. Rescibelos tú, que te nombran primeramente mañana de oro, y a ti Vréndequavécara, dios del lucero, y a ti que tienes la cara bermeja. Mira, que con grita trujo la gente esta leña para ti. Acabada esta oración nombraba todos los señores de sus enemigos, por sus nombres a cada uno, y decía: –Tú, señor, que tienes la gente de tal pueblo en cargo, rescibe estos olores y deja algunos de tus vasallos para que tomemos en las guerras [...] Y hacían todas estas cirimonias porque sus dioses diesen enfermedad en los pueblos de sus enemigos, donde habían de ir a conquistar. (ff. 13v-14v; cf. ff. 63, 73 y 128)

Las ofrendas de leña por parte del *cazonci* parecen, además, haber contribuido a mantener a las poblaciones estables; se decía, de este modo, al recién electo gobernante: “Óyeme esto que te dijere: sé obidiente y trae leña para los qué, porque la gente común esté fija, porque si tú no traes leña, ¿qué ha de ser dellos, si tú eres malo? Entra en las casas de los papas a tu oración y retén los vasallos de nuestro dios Curícaveri, que no se vayan a otra parte” (f. 22).

El funcionamiento de tal práctica se torna mucho más inteligible en el caso de aquellas revelaciones divinas que conducen a la adquisición del poder señorial. Es bien conocido el caso de Hirípan y Tangáxoan, quienes, después de años ofrendando leña a las deidades, pasan por un ayuno alimentario a la entrada de una cueva y, durante el sueño, reciben de Curicaueri y Xaratanga la noticia de que han de ser señores y conquistar toda la tierra. La imagen correspondiente a este pasaje muestra claramente los fogones y a las divinidades despertando a los caudillos (ff. 123-124; cf. Fig. 3). Algo parecido se describe sobre Zurumban, que:

Como trujese leña para los cúes, la diosa Xarátanga le favoreció y fué Sacerdote mayor, y el dios del infierno le oyó y un topo que salió encima de la tierra, en medio del camino donde él traía leña en Vnguani, púsose aquel topo en el camino levantado y allí le mandó que fuese señor y que tuviese por diosa a Xarátanga, y ahora lo es. (f. 79v)

El caso de Carócomaco parece más claro aún, ya que, al no descender de una familia gobernante, resulta evidente que accede al poder gracias a una suerte de proceso de acumulación de méritos:

Vino al pueblo de Zacapu y empenzó a traer leña para los cúes de Querenda angápeti. Y traía la leña y poníala por todo el patio, y llegó al medio del patio a dormir con su leña, donde estaba el madero muy largo donde descendían los dioses del cielo; y después dormió más adelante, en un asiento llamado Vanáquaro, y así cada noche se iba llegando al cu de Querenda angápeti. Y llegó donde estaba Sirunda arán mensajero del dios Querenda angápeti, y estando al pie del cu tampoco tuvo sueños. Y después empenzó a sobir por las gradas dél. En cada grada dormía una noche por tener algun sueño y faltaba poco para llegar a lo alto del cu [...] Querenda angápeti indica a Sirunda arán:] Toma estos atavíos que yo tengo, que son insignias de señor y será como yo. Ve y dile que está una mujer llamada Quénomen ques del pueblo de Huruapa, que es pobre como él, que por ahí anduvo a vender agua y se alquilaba para moler maíz en piedras,

que entrambos se casarán, y que no esté en Çacapu, que no ha de ser señor allí otro señor mas de yo; que no ha de estar otro en mi lugar, que yo me soy el señor en Çacapu. Mas que se vaya a ser señor en Quérequaro, cerca de Çacapu, y su mujer que no esté con él, mas en otro pueblo llamado Quaruno. (ff. 111v-112v)

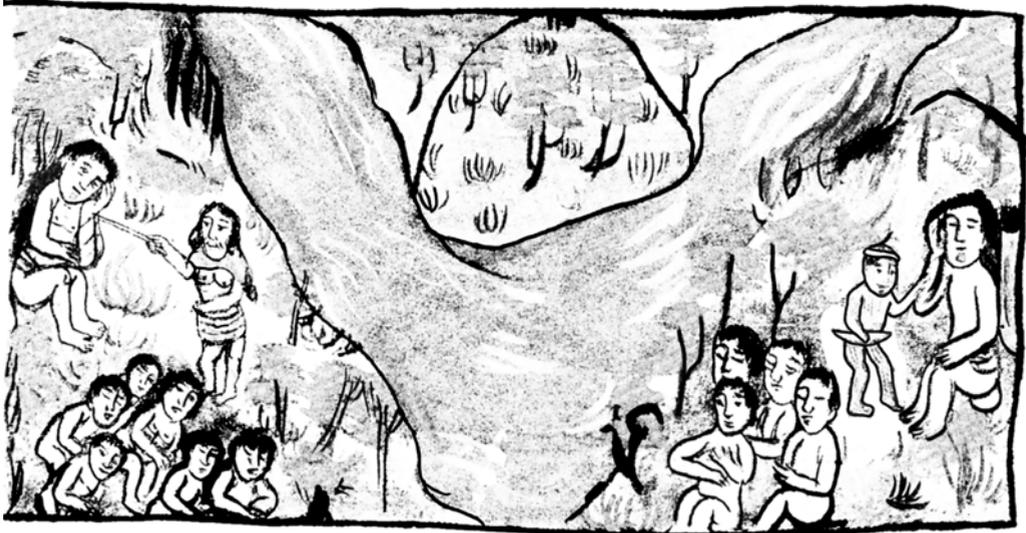


Fig. 3 Hiripan y Tangaxoan ante los dioses Curicaueiri y Xaratanga, en la *Relación de Michoacán* (Colmich 2008).

Las fuentes antiguas no permiten entender el por qué de la relación entre sacrificio de sangre y ofrenda de fuego; es posible, sin embargo, que, como en época contemporánea, se considerara que, al igual que la leña, el líquido hemático supusiera contener calor (cf. Foster 1972: 187, Ruiz Méndez 2000: 80, Gallardo Ruiz 2008: 86, Motte-Florac 2008: 188-189). Lo relevante, en todo caso, es que la ofrenda de leña permite ver el sacrificio en términos de trabajo, algo que deriva en la concentración de una suerte de energía que obliga a quienes lo reciben a realizar un contradon.

En cuanto a la cardioectomía, conocemos un pasaje del tardío *Códice Plancarte* que sugiere que esta también implicaba la transferencia de cierta vitalidad; se cuenta que, habiéndose debilitado un dios, “empezaron sus ministros que sacaron corazones para que con ellos se curara el ídolo y a juntar todas las criaturas de pecho causándoles mucha tristeza por haber desmayado el ídolo y dios de ellos” (1959: 14).

La mayor parte de los datos relativos a esta clase de sacrificio humano, sobre todo en las grandes fiestas, dan cuenta de enormes cantidades de trabajo y recursos se gastaban en él¹⁷. Se dice, por ejemplo, que cuando se acercaba la ceremonia de Hiquándiro, los tarascos se preparaban llevando a la guerra un sinnúmero de tesoros: se mencionan rodela de plata, orejeras, cascabeles y brazaletes de oro, guirnaldas de cuero de venado,

¹⁷ De las cuales se registran catorce en la *Relación de Michoacán* (Espejel Cabrajal: 2008: 311).

penachos, escudos y jubones decorados con plumajes preciosos, cientos de banderas de plumas de Curicaueri y hasta las propias efigies de los dioses (Colmich 2008: ff. 15-16v), todo ello puesto en juego para obtener las víctimas que se habrían de sacrificar. Además del ya conocido acarreo de leña, se mencionan música, oraciones, ofrendas de tabaco, abstinencia sexual, ayunos y derramamiento de sangre como actos previos a la guerra para la obtención de cautivos (cf. Colmich 2008: ff. 13v-15, 19v, 34v; Espejel Cabrajal 2008: 301, 309); se señala explícitamente que, al menos, la abstinencia y la penitencia eran necesarios para la obtención de prisioneros. En su discurso previo al combate, el “capitán general” señalaba lo siguiente: “–Si no cativáredes o matáredes los enemigos, no será sino por el olvido que tuvistes con las mujeres en vuestros pueblos, por los pecados que hicistes con ellas y por no entrar a la oración en la casa de los papas” (Colmich 2008: ff. 18-18v). Dicho de otro modo, todo apunta a que la adquisición de víctimas requería un movimiento de concentración de bienes y trabajo.

Lo siguiente sería la batalla y, en caso de victoria, la obtención de cautivos y botines. Viejos, niños y heridos eran sacrificados en el campo de batalla y sus carnes consumidas *in situ*; el resto era llevado a la capital, donde se iniciaría un nuevo proceso de acumulación ritual (ff. 19-19v)¹⁸. Esta vez se mencionan brazaletes de cobre, mitras de plata, guirnaldas de trébol, plumajes y banderillas de papel; se citan, cantos, danzas, velaciones, sahumados y combates fingidos con un “chocarrero” o “truhán” (Espejel Cabrajal 2008: 312-313) –al menos, en el caso de las danzas consta que esto se hacía para al futuro sacrificado “hacelle que vaya al cielo presto” (Colmich 2008: f. 136)–.

A la oblación ritual sigue la dispersión de la víctima en múltiples sentidos. Según declara Ticatame, con los venados sacrificados se daba de “comer al sol y a los dioses celestes engendradores, y a las cuatro partes del mundo” (f. 69v). La muerte de Tamapucheca en los templos de Yzípáramucu servía para alimentar “al sol y a los dioses del cielo [...], a las cuatro partes del mundo” (f. 135). Ya hemos mencionado que durante la fiesta de Sicuíndiro, dedicada a la diosa Cuerauáperi, se ofrecían corazones y sangre tanto a esta divinidad como a los otros dioses de las fuentes de Araro (f. 10); vale ahora añadir que en dicha ceremonia también se renovaban los templos de Curicaueri (f. 96v), aunque ignoramos si ello implicaba igualmente sacrificios.

Los dioses, sin embargo, no parecen haber sido los únicos destinatarios del sacrificio, sino que, como hemos adelantado para otras prácticas, también los humanos podían obtener de él beneficios; se nota así la distribución de, al menos, algunas de las partes de la víctima, principalmente, la carne, los huesos y la piel.

La carne es, en definitiva, la sustancia corporal más consumida por los humanos (cf. Colmich 2008: ff. 19, 64, 64v, 83v, 84, 84v, 85; *Relación de Chilchotla* en Acuña 1987: 108). Lo interesante es que, sean productos de caza o de guerra –también descrita como acción

¹⁸ “Con un parlam[en]to que hacía uno de los sacerdotes a la[s] gente[s] que estaban mirando, falso, degollaban a los indios p[ar]a el sacrificio, y le sacaban el corazón y ofrecían a los ídolos, y la sangre; y el cuerpo se comían [...] Y [dicen] que la carnicería humana q[ue] allí se hacía se repartía en los hombres de guerra, y ellos la comían y hacían gran fiesta entre ellos. Y esto no se hacía, sino cuando ganaban alguna victoria de los enemigos, en señal de agradecimiento a sus falsos dioses” (*Relación de Chilchotla* en Acuña 1987: 108).

cinagética (Colmich 2008: f. 35)–, parece habitual la entrega de alguna parte de la “presa” a aliados; Hireti Ticatame obsequia la carne de los venados heridos que encuentren a sus “cuñados”, los chichimecas cambian conejo por pescado con su primer amigo isleño, con engaños, la carne de Nacá a Zurumban para su alimento y los gobernantes, en múltiples ocasiones, reservan una porción de carne para “hacer la salva a los dioses” (ff. 4, 38v, 64, 83v-84v, 69v).

Los datos sobre las pieles son mucho menos cuantiosos, pero se tiene noticia del reuso ritual tanto de cueros humanos como de los de ciervos; la *Relación de Michoacán* señala que se cubría la efigie de la deidad principal con pellejos de venado –“no es pellejo ni sirve de pellejo sino de mantas, porque las cortimos y ablandamos y envolvemos en ellos a nuestro dios Curicavéri” (f. 65)–, el *Proceso, tormento y muerte del Cazonzi*, por su parte, refiere a un “ídolo que se dize Uricuaro” que estaba recubierto con “un pellejo de un cristiano” (1997: 85). Se dice, asimismo, que, en las ceremonias de Sicuíndiro y Cuingo, unos sacerdotes, llamados *hauripicípecha* y *jupiéncha*, bailaban vestidos con las pieles de víctimas desolladas (Colmich 2008: ff. 10v, 134-134v) y el mismo *Proceso...* subraya que el propio gobernante hacía lo mismo en sus areytos (1997: 85). La *Relación de Zapotlan*, donde se hablaban tanto náhuatl como p’urhepecha, da cuenta de un uso diferente: se dice que a los sacrificados “los desollaban, y el cuero henchían de paja y bailaban alrededor dél” (en Acuña 1987: 392).

Respecto a la conservación de huesos, cuenta la *Relación de Michoacán* que, cuando los uacúsecha derrotaron a los de Curinguaro, “pusieron en unos varales las cabezas de los sacrificados, que hacían gran sombra” (Colmich 2008: ff. 97-97v); la existencia de *tzompantli* tarascos se confirma en otros pasajes (ff. 11v, 126v). Las fuentes también refieren a la preservación de restos óseos a título individual. En *Códice Plancarte* se explica que si alguien cometiese el delito de cultivar una tierra ajena, “tenga pena de la vida y le quiten la cabeza y sea puesta encima de una mojonera de las dichas tierras que cultivaba no siendo suyas y el cuerpo sea llevado a Tzintzuntzan ofrendar a los ídolos y esta facultad les dio a los carga-flechas” (1959: 13). Se menciona también a un tal Máhi-quasi que, tenido por loco, “a los que vienen por el camino les da en la cara con las mantas revueltas y si se enojan los lleva a sacrificar; y tien[e] un atabal de un muslo de hombre y tañe con él y con un brazo tañe hecho trebejo, y con la calavería de un hombre bebe vino” (Colmich 2008: ff. 87-87v). También el relato Cúpanzieri, sacrificado por Achuri hirepe muestra que este conservaba sus huesos pero, además, sugiere a que estos contenían cierta cualidad vital capaz de generar nueva vida¹⁹:

El dios llamado Cúpanzieeri jugó con otro dios a la pelota, llamado Achuri hirepe, y ganóle y sacrificóle en un pueblo llamado Xacona [...] [El hijo] fué allí para probarse con el que había muerto a su padre, y vencióle y sacrificó al que había muerto a su padre y cavó donde estaba enterrado y sacóle y echósele a cuestras y veníase con él. En el camino estaba en un herbazal una manada de codornices, y levantáronse todas

¹⁹ Al parecer, algunos de los restos óseos “extra” que acompañan entierros corresponden a este tipo de prácticas, lo mismo que los huesos con cortes perpendiculares tipo *omichicahuaztli* que se han encontrado en Huandacareo y Tzintzuntzan (Pereira 2005: 293-312).

en vuelo, y dejó allí su padre por tirar a las codornices, y tornóse venado el padre y tenía crines en la cerviz, como dicen que tienen esos que traen esas gentes, y su cola larga. (f. 41)

Por último, sabemos que en la fiesta de Húnispéraquaro se “velaban con los huesos de los cativos en las casas de los papas”, que hombres y mujeres cantaban y danzaban en ella y que un sacrificador debía “decir la historia de los huesos” (f. 136)²⁰. Ignoramos cuáles pudieron haber sido los beneficios aportados por la preservación de tales segmentos corporales; fuentes procesales más tardías sugieren que, al menos, los huesos conferían a sus poseedores facultades especiales. Entre los habitantes de Quacomán, nahuas al servicio del *cazonci*, sabemos que se podía provocar la enfermedad al introducirse huesos humanos, por medio de brujería, en el cuerpo de una persona²¹. Otros documentos refieren a mulatos y mestizos que usaron huesos para no ser vistos al hurtar y liberar a una persona de la cárcel²².

De sobra está decir que los beneficios obtenidos por el sacrificio no siempre parecen haber requerido de un soporte material. La obtención de cautivos parece haber sido un importante medio para la adquisición de estatus o prestigio: “Venían todos los señores y traían muchos cativos para sus sacrificios [...] [El *cazonci*] hacía mercedes a todos aquellos que habían cativado esclavos” (ff. 35-35v). Y queda claro, además, en otro pasaje, que solo tras la organización de esta clase de rituales un individuo podía verdaderamente acceder al estatus de *cazonci*:

Estaba dos días el *cazonci* en la cibdad y después decía que quería ir a caza, y así lo pensaban todos, que quería ir alguna montería y era que quería ir alguna entrada. Iban con él los sacerdotes que ponían el encienso en los braseros, y de la otra gente que habían quedado en la cibdad y llevaba consigo las trompetas, diciendo que iba a montería. Y íbase derecho a una frontera que estaba cerca de sus enemigos, llamada Cuýnacho, y hacía allí una entrada de presto y tomaba cien cativos o ciento y veinte y tornaba antes que viniese la gente que había enviado a la guerra. Y después venían todos los señores y traían muchos cativos para sus sacrificios. Este era el principio de su reinado y quedaba entonces por señor. (f. 35)

²⁰ Ya hemos descrito en otra ocasión las cualidades atribuidas a tales segmentos corporales (Martínez González 2013: 30-86). Lo que ahora interesa subrayar es el hecho de que su apropiación hubiera tenido el potencial de desencadenar otras prácticas sociales, como intercambios, en el caso de la carne, danzas y rituales colectivos, para la piel y los huesos.

²¹ “Información contra Hernán Sánchez Ordiales, beneficiado de Cuacomán, en Michoacán, por haberse curado con una india, porque según decía, lo habían hechizado y la india le chupó una llaga que tenía en la pierna y con esto le sacó tres huesos de muerto que el hechicero le había metido con sortilegios” (1624) Inquisición 348, Michoacán, f. 101. México, Archivo General de la Nación.

²² “Proceso contra Petrona Theresa Novaro, la Sorda, mulata libre, casada con un Fro. Rodríguez y Rita Antonia, mulata libre, mujer de Salvador Merino. Todos vecinos de Salvatierra” (1755) Rollo 785786. Morelia, Archivo Histórico Casa de Morelos; “Declaración de Michala de Ortega” (24 de marzo de 1724), Inquisición 792, Acámbaro, f. 349. México, Archivo General de la Nación.

Lo que vemos, en síntesis, es que el sacrificio tarasco no se reduce a un asunto de comunicación con lo “sagrado” por el intermedio de una víctima, como pretendían Hubert y Mauss (1899). Ese aspecto, sin duda, está presente, pero lo que observamos involucra igualmente flujos en otras direcciones, sea a través de las partes del sacrificado o de medios menos tangibles. Es como si se tratara de una suerte de maquinaria que, alimentándose de trabajo y bienes, se utiliza a discreción para distribuir “beneficios” en múltiples direcciones.

A MANERA DE CIERRE

El uso del término “sacrificio” en nuestras fuentes parece remitir a múltiples formas de oblación, don o mortificación, sin que quede siempre del todo claro si estas ocurrían o no en contextos propiamente rituales. Encontramos, sin embargo, algunas prácticas que podrían ser descritas como “falsos sacrificios”, acciones que, por su forma, se asemejan a él pero cuyos resultados parecen bastante diferentes. A esta clase pertenecen algunos intentos de engaño y ejecuciones punitivas, sean por aporreamiento o por cardioectomía, donde el resultado final es la virtual desaparición de los cuerpos. Mención aparte merecen las matanzas de acompañantes funerarios, pues, aunque ocurren en eventos ceremoniales no parecen implicar la transferencia de elementos orgánicos disociados ni aluden a más vínculos que a los preexistentes entre los señores, sus parentelas y sus servidumbres. El resto de los llamados “sacrificios” se caracterizan por presentarse como series de dones que, por lo común, resultan en la obtención de beneficios específicos.

El cuerpo humano parece haber sido visto como contenedor de cierta clase de fuerza o energía, probablemente calórica, que se concentraba o almacenaba en algunos segmentos y fluidos. Siendo que la muerte o el desprendimiento en vida de tales elementos no parece haber implicado su extinción, encontramos algunos seres capaces de apropiarse de estas esencias para su provecho. Los corazones y la sangre hubieron de constituir, entre otras cosas, el principal alimento de las deidades; si consideramos que estas disponían de medios suficientes para ampararse de ellos, habremos de considerar que la acción de “darles de comer” no se limitaba a una intención nutricia. Sabemos que en los mitos de creación la transferencia de sangre divina posibilitaba la animación de aquellas bolas de ceniza y metales de las que emergerían los tarascos; ignoramos, por desgracia, si el derramamiento de sangre humana sobre los “ídolos” hubiera podido tener consecuencias semejantes. De ser el caso, las efigies de las deidades tarascas habrían podido funcionar en modo semejante a los fetiches africanos, es decir, como objetos originalmente inanimados a los que se dota de volición, intencionalidad y capacidad de acción a través del sacrificio (Kedziarska-Manzon 2016, *cf.* Goody 1962: 225).

Notamos, por otro lado, que los tarascos no solo recurrían a los cuerpos humanos para hacer circular las citadas energías, sino que disponían de medios “artificiales” para producirlas y transferirlas; el principal de estos es, en definitiva, la ofrenda de leña, pero es probable que otros alimentos y acciones rituales hubieran tenido un sentido equivalente. Dichas acciones parecen haber seguido una lógica acumulativa,

ya que, según se ve en múltiples casos, la suma de trabajo y dones termina por obligar a las deidades a actuar en reciprocidad.

Las ofrendas de sangre de la automortificación y las matanzas por cardioectomía también provocaban el contradon. La diferencia estriba en que dicha clase de acciones no solo afectaba a sus destinatarios, sino también a sus emisores; de suerte que, al liberarse aquella fuerza contenida en el organismo, esta podía simultáneamente dirigirse hacia diversos fines: dar de comer a los dioses, sortear algún percance, cambiar de forma a voluntad, dañar a los enemigos. Es como si, tras la muerte o el sacrificio, las partes y fluidos hubieran terminado por adquirir una agencia de segundo orden, es decir, la capacidad de afectar a las personas y el entorno por la acción de un tercero (*cf.* Gell 1988: 21-23). Podríamos imaginar, así, que tales prácticas se construyen bajo un modelo cercano al que propone Griaule (1940) para el sacrificio dogon, es decir, como la liberación de fuerzas cuya gestión por el ritual depende de las circunstancias y los actores involucrados.

El sacrificio en las grandes festividades, por su parte, parece haber participado también de una lógica semejante a la de la ofrenda de leña; se observa la concentración de grandes cantidades de trabajo que, tras la oblación ritual, conduce a múltiples acciones de repartición de beneficios que conciernen tanto a las deidades como a distintos sectores de la sociedad humana. Podríamos concluir con un paralelo con lo planteado por Strathern (1969) acerca de los modos de intercambio de las tierras altas de Nueva Guinea, que se trata de un proceso similar al “financiamiento”. Como allá, se trata aquí de un sistema en el que la labor colectiva se concentra en torno a personajes cuya condición habrá de transformarse gracias a un acto de redistribución que conduce a la consolidación de los vínculos tanto con las deidades como con los otros miembros de la colectividad.

BIBLIOGRAFÍA

- Acuña, R., ed. (1987) *Relaciones geográficas del siglo XVI. Michoacán*. México: IIA-UNAM
- Alcalá, J. de (2000) *Relación de Michoacán*, coord. por Franco Mendoza, M. Paleografía de Martínez Ibáñez, C. y Molina Ruiz, C. Zamora: El Colegio de Michoacán – Gobierno del Estado de Michoacán
- Argueta, A., Prado, X., Reyes, A. R. y Ballesteros, H. (1983) *Medicina p'urhépecha en la región del lago de Pátzcuaro*. Uruapan: Dirección General de Culturas Populares, Secretaría de Educación Pública
- Ávila García, P. (1995) “La mitología p'urhépecha y la estrategia sociocultural de uso y manejo ecológico del agua. El caso de la Meseta P'urhépecha”. En *Estudios Michoacanos VI*, coord. por Muro, V. G. Zamora: El Colegio de Michoacán, 41-81
- Basalencque, D. de (1963) *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán del orden de N. P. S. Agustín*, ed. por Bravo Ugarte, J. México: Jus
- Beaumont, P. (1932) *Crónica de Michoacán*. 3 Tomos. México: Publicaciones del Archivo General de la Nación – Talleres Gráficos de la Nación

- Cabrera Castro, R. (1987) "Tzintzuntzan, décima temporada de excavaciones". En *Homenaje a Román Piña Chan*, ed. por Dahlgren, B., Navarrete Linares, C., Ochoa, L., Serra, M. y Sugiera, Y. México: IIA-UNAM, 531-565
- Códice Plancarte* (1959) dir. por Corona Núñez, J. Morelia: Universidad de Michoacán (Colección Siglo XVI)
- Colmich, El Colegio de Michoacán (2008) *Relación de Michoacán: Instrumentos de consulta* [en línea] disponible en <<http://etzakutarakua.colmich.edu.mx/proyectos/relaciondemichoacan/default.asp>> Compilación y textos de Claudia Espejel Desarrollo de Carlos Alberto Villalpando
- Corona Núñez, J. (1957) *Mitología tarasca*. México: Fondo de Cultura Económica
- "Declaración de Michala de Ortega" (24 de marzo de 1724), Inquisición 792, Acámbaro, f. 349. México: Archivo General de la Nación
- Diccionario grande de la lengua de Michoacán* (1991) ed. por Warren, B. Morelia: Fimax Publicistas
- Espejel Carbajal, C. (2008) *La justicia y el fuego. Dos claves para leer la Relación de Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán
- Espejel Carbajal, C. (2016) "Diversidad cultural en el reino tarasco. Ensayo comparativo a partir de las *Relaciones geográficas del siglo XVI*". En *Unidad y variación cultural en Michoacán*, ed. por Martínez González, R., Espejel Carbajal, C. y Villavicencio F. Zamora: IIH-UNAM – El Colegio de Michoacán, 89-116
- Foster, G.M. (1972) *Tzintzuntzan: los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*. México: Fondo de Cultura Económica
- Gallardo Ruiz, J. (2008) *Hechicería, cosmovisión y costumbre: una relación funcional entre el mundo subjetivo y la práctica de los curadores p'urhépecha*. Tesis doctoral no publicada. Zamora: El Colegio de Michoacán
- Gell, A. (1988) *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press
- Gilberti, M. (1997) *Vocabulario en lengua de Mechuacan*, ed. por Jacinto Zavala, A., Martínez, C. y Warren, B. Zamora: El Colegio de Michoacán
- Gómez Mussenth, T. (2010) *Análisis contextual para la interpretación de los petrograbados de las islas del lago de Pátzcuaro*. Tesis de maestría no publicada. La Piedad: El Colegio de Michoacán
- Goody, J. (1962) *Death Property and the Ancestors. A Study of the Mortuary Customs of the LoDagaa of West Africa*. Stanford: Stanford University Press
- Griaule, M. (1940) "Remarques sur le mécanisme du sacrifice Dogon (Soudan français)". *Journal de la Société des Africanistes*. 10, 127-130
- Hernández Díaz, V. (2006) *Los janamus grabados en la arquitectura prehispánica y virreinal de Tzintzuntzan, Michoacán*. Tesis de maestría no publicada. México: FFYL-UNAM
- Hubert, H. y Mauss, M. (1899) "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice". *Année sociologique*. 2, 29-138
- "Información contra Hernán Sánchez Ordiales, beneficiado de Cuacomán, en Michoacán, por haberse curado con una india, porque según decía, lo habían hechizado y la india le chupó una llaga que tenía en la pierna y con esto le sacó tres huesos de muerto que el hechicero le había metido con sortilegios" (1624) Inquisición 348, Michoacán, f. 101. México: Archivo General de la Nación

- Kedzierska-Manzon, A. (2016) “Le sacrifice comme mode de construction: du sang versé sur les fétiches (mandingues)”. *Archives de sciences sociales des religions*. 61 (174), 279-301
- Macías Goytia, A. (1986) “Los entierros de un centro ceremonial tarasco”. *Estudios de Antropología Biológica*. 4, 531-559
- Márquez Joaquín, P. (2015) *Amberiequa-haxequa religiosidad en el yrechequa: una visión endógena de Michoacán en el siglo XVI*. Tesis doctoral no publicada. México: FFYL-UNAM – IIF-UNAM
- Martínez González, R. (2006) “Le nahualli-tlahuipuchtli dans le monde nahuatl”. *Journal de la Société des Américanistes*. 92 (1-2), 111-136
- Martínez González, R. (2009) “Sobre la existencia de un nahualismo purépecha y la continuidad cultural en Mesoamérica”. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*. 30 (117), 213-262
- Martínez González, R. (2010) “La dimensión mítica de la peregrinación tarasca”. *Journal de la Société des Américanistes*. 96 (1), 39-75
- Martínez González, R. (2013) *Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán*. México: IIF-UNAM
- Mauss, M. (2009) *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, ed. por Giobellina, F. Trad. por Bucci, J. Buenos Aires: Katz
- Monzón, C. (2004) “Los principales dioses tarascos: un ensayo de análisis etimológico en la cosmovisión tarasca”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. 104, 135-168
- Motte-Florac, E. (2008) “Santos, humores y tiempo: El clima y la salud entre los purépechas de la Sierra Tarasca (Michoacán, México)”. En *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, ed. por Lamel, A., Katz, E. y Goloubinoff, M. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos – Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social – Institut de Recherche pour le Développement, 481-518
- Olivier, G. y Martínez González, R. (2015) “Translating Gods: Tohil and Curicaueri in Mesoamerican Polytheism in the *Popol Vuh* and the *Relación de Michoacán*”. *Ancient Mesoamerica*. 26 (2), 347-369
- Olmos Curiel, A. G. (2010) *Los petrograbados de Tzintzuntzan, Michoacán: un sistema de comunicación gráfica*. Tesis de maestría no publicada. La Piedad: El Colegio de Michoacán
- Pereira, G. (1999) *Potrero de Guadalupe: anthropologie funéraire d'une communauté pré-tarasque du nord du Michoacán, Mexique*. Oxford: Archéopress –BAR International Series
- Pereira, G. (2005) “The Utilization of Grooved Human Bones: A Reanalysis of Artificially Modified Human Bones Excavated by Carl Lumholtz at Zacapu, Michoacan, Mexico”. *Latin American Antiquity*. 16 (3), 293-312
- Pereira, G. (2010) “El sacrificio humano en el Michoacán antiguo”. En *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, ed. por López Luján, L. y Olivier, G. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia – Universidad Nacional Autónoma de México, 247-272

- Pollard, H. P. y Cahue, L. (1999) "Mortuary Pattern Regional Elites in the Lake Patzcuaro Basin of Western Mexico". *American Antiquity*. 10 (3), 259-280
- "Proceso contra Petrona Theresa Novaro, la Sorda, mulata libre, casada con un Fro. Rodríguez y Rita Antonia, mulata libre, mujer de Salvador Merino. Todos vecinos de Salvatierra" (1755) Rollo 785786. Morelia: Archivo Histórico Casa de Morelos
- Proceso, tormento y muerte del Cazonzi, último gran señor de los tarascos por Nuño de Guzmán 1530* (1997) Introducción, versión, paleografía y notas de Escobar Olmedo, A. M. Morelia: Frente de Afirmación Hispanista
- Punzo Díaz, J. L. (2020) "El palacio de Tzintzuntzan. Primeros datos arqueológicos e históricos para su estudio". En *Las sedes del poder en Mesoamérica*, ed. por Manzanilla, L. México: IIA-UNAM, 351-376
- Ramírez, F. (1980) "Relación sobre la residencia de Michoacán [Pazcuaro]". En *Relación de Michoacán*, ed. por Miranda, F. Morelia: Fimax Publicistas, 359-362
- Roskamp, H. (1998) *La historiografía indígena de Michoacán. El Lienzo de Jucutacato y los Títulos de Carapan*. Leiden: University of Leiden-Research School of Asian, African, and Amerindian Studies
- Ruiz Méndez, T. (2000) *Ser curandero en Uruapan*. Zamora: El Colegio de Michoacán
- Sanjuan Pérez, L. E. (2011) *Las representaciones humanas en Michoacán durante el periodo Posclásico*. Tesis de licenciatura no publicada. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia
- Seler, E. (2000) "Los antiguos habitantes de Michoacán". En *Relación de Michoacán*, Jerónimo de Alcalá. Zamora: El Colegio de Michoacán – Gobierno del Estado de Michoacán, 147-233
- Sierra Carrillo, D. (2002) "La muerte entre los tarascos". *Arqueología Mexicana*. 10 (58), 62-69
- Strathern, A. (1969) "Finance and Production: Two Strategies in New Guinea Highlands Exchange Systems". *Oceania*. 40 (1), 42-67
- Warren, B. (1994) "El Fiscal contra don Pedro de Arellano sobre cierto oro que tomó a los indios de Michoacán y demás cosas de que fue acusado". En *El Michoacán antiguo*, ed. por Warren, B., Carrillo Cazares, A., Méndez Hernández, S. y coord. por Boehm, B. Zamora: El Colegio de Michoacán, 335-441
- Williams García, E. (1992) *Las piedras sagradas. Escultura prehispánica del Occidente de México*. Zamora: El Colegio de Michoacán