

Roberto Martínez González

Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

2013

280 p.

Ilustraciones

(Serie Culturas Mesoamericanas, 6)

ISBN: 978-607-02-4575-6

Formato: PDF

Publicado en línea: 13 de abril de 2016

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cuiripu/cuerpo.html>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2016, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, Ciudad de México

LOS TARASCOS Y SU SOBRENATURALEZA

En un capítulo posterior nos ocuparemos del tratamiento de las deidades en función de sus relaciones con los pueblos a los que se encontraban asociadas; lo que ahora nos ocupa es el estudio de los dioses como tales y la naturaleza de los vínculos que los ritualistas solían establecer con ellos.

Prácticamente no contamos con ningún texto indígena sobre época prehispánica ni disponemos de documentos pictográficos tempranos y como justamente la *Relación de Michoacán* ha perdido la parte en que se trata sobre los “dioses más principales”, resulta sumamente delicado tratar de “identificar” al panteón p’urhépecha cuando sólo se dispone de nombres y datos aislados. Existen numerosos trabajos en torno a las deidades tarascas, el problema es que, dada la escasez de datos, las nuevas investigaciones no suelen hacer más que interpretar de un modo diverso aquellas informaciones que desde hace cien años ya eran conocidas. El resultado es una multitud de propuestas pobremente sustentadas sobre lo que tales o cuales dioses pudieran haber representado.

A grandes rasgos, las estrategias analíticas en las que hasta ahora se ha incurrido pueden ser clasificadas en dos grandes grupos: quienes recurren a la comparación con panteones mesoamericanos mejor conocidos y quienes prefieren el estudio de las deidades en el contexto de los propios documentos en que figuran.

Casi cien años después de su primera publicación, el escrito de Eduard Seler continúa siendo el trabajo comparatista más serio y riguroso que se ha realizado. Aunque el sabio alemán estaba lejos de dominar la lengua p’urhépecha, recurrió a diversos argumentos lingüísticos para tratar de reconocer a personajes como Huitzilopochtli y Quetzalcóatl en la mitología michoacana; y, pese a las limitantes de la época, dicha labor tiene el mérito de no sólo haber procurado ‘identificar’ puntualmente a las divinidades sino de haber pretendido llegar a una visión de conjunto de la cosmovisión tarasca.¹ Corona Núñez, quien sostenía que “la religión de los tarascos, con variaciones ligeras, es todo semejante a las obras religiosas de las culturas más avanzadas de Mesoamérica”, se basó en gran medida en el

¹ Seler, “Los antiguos habitantes de Michoacán”, p. 147-233.

trabajo de su célebre antecesor, pero añadió una serie de interpretaciones sumamente forzadas para tratar de generar un esquema aún más coherente. Por lo prolífico de sus publicaciones y la falta de discusiones al respecto, estas afirmaciones terminaron por convertirse en una suerte de verdades absolutas que, aun hoy en día, continúan replicándose sin el menor cuestionamiento.² Faugère, por ejemplo, retoma su interpretación del mito de Cupanzieeri y Achuri Hirepe para tratar de demostrar la existencia de cierto vínculo entre el venado y el sol.³ Siendo que tales personajes sólo aparecen una vez en las crónicas tempranas la lectura original del relato debió basarse principalmente en el significado etimológico de los nombres de los dioses y lugares: Cupanzieeri “el sol tomado por los cabellos”, Jacona “casa de la tarde” y Achuri Hiripe, “la noche que se apresura”, así, el relato estaría hablando de “el sol” que va a la “casa de la tarde” a morir en manos de “la noche que se apresura” y termina convertido en cérvido. El único problema aquí es que Jacona no quiere decir “casa de la tarde”, y aunque el sentido de Cupanzieeri todavía resulta poco claro, la etimología en que se basa la autora es absolutamente incorrecta.⁴ A ello se suma que dicho relato es sugestivamente parecido al conocido mito del niño-maíz que se encuentra ampliamente difundido por Mesoamérica y no a los textos conocidos sobre el origen o desplazamiento del helioastro.⁵

En reacción a esta clase de abusos surge una serie de investigadores que, postulando el carácter único de la religión y la cultura tarascas, se rehúsan a hacer la más mínima comparación.⁶ Pollard, por ejemplo, dice que “aparentemente el ‘dualismo’ nunca fue parte principal del ordenamiento entre los tarascos [...] Los principales dioses del centro de México no fueron de ninguna manera objetos de veneración [...] No hubo ningún dios Tláloc entre los tarascos [...] No hubo

² Corona Núñez, “Esquema de deidades de los tarascos antiguos”, p. 139-145; *Mitología tarasca*. “La religión de los tarascos”, p. 369-408.

³ Faugère, “Le cerf chez les anciens P’urhépecha du Michoacán”, p. 125-126. Véanse también Ávila García, sobre el agua y las nubes, y Pereira sobre los nombres de los sacerdotes antiguos. Patricia Ávila García, “La mitología p’urhépecha y la estrategia sociocultural de uso y manejo ecológico del agua. El caso de la Meseta P’urhépecha”, *Estudios Michoacanos VI*, Víctor Gabriel Muro (coord.), Zamora, El Colegio de Michoacán, p. 41-81; Pereira, “El sacrificio humano en el Michoacán antiguo”, p. 247-272.

⁴ Monzón, comunicación personal, 2011; Villar Morgan, comunicación personal, 2011.

⁵ Véase, por ejemplo, Simone Ricciatti, *Tatei Kie. Indagine antropologica sul popolo Huichol de la Sierra Madre Occidentale*, Roma, Collana, 2007, p. 78.

⁶ No carece de interés subrayar que, muchas veces, fueron los historiadores indígenas quienes se opusieron a las equivalencias fáciles entre dioses tarascos y aztecas.

ningún Quetzalcóatl”.⁷ En la mayoría de los casos el rechazo a los enfoques comparatistas terminó por generar una mayor dependencia hacia análisis filológicos que, en la mayoría de los casos, no fueron realizados por lingüistas. El problema es que como la lengua p’urhé cuenta con fonemas que no fueron registrados en el siglo XVI y que, en esa época, la misma ortografía del castellano no se encontraba del todo estandarizada, es común que los nombres de las divinidades deban ser reconstruidos a partir de glosas que, en su más estricta pronunciación, no significan nada.⁸

Existen, sin embargo, dos trabajos particularmente remarcables producidos bajo esta perspectiva. En primer lugar tenemos el muy cuidadoso análisis etimológico de los nombres de los dioses, realizado por Cristina Monzón, que terminó por producir una visión sumamente coherente del cosmos tarasco, que además coincide, casi punto por punto, con la imagen que se desprende de las narraciones míticas recogidas por el padre Ramírez.⁹ El segundo trabajo es el análisis contextual de las deidades de la *Relación de Michoacán*, de Claudia Espejel, permitió la reconstitución de un sistema cultural que, más allá de la definición de los atributos particulares de las deidades, permite reconocer los principios básicos de la religión prehispánica.¹⁰

La *Relación de Michoacán* nos presenta alrededor de 80 diferentes nombres de dioses; el problema es que, en poco más del 50% de los casos, tales personajes son mencionados en una única ocasión. Si a ello sumamos la posibilidad de que un numen pudiera contar con más de una denominación, las probabilidades de esclarecer la identidad de cada una de las deidades parecen esfumarse. Las fuentes tempranas distinguen dos principales clases de divinidades: las del cielo y las del ynfierno. El

7 Helen Pollard Perlstein, “La construcción de ideología en el surgimiento del estado tarasco prehispánico”, en *El Michoacán antiguo*, Brigitte Boehm (coord.), Zamora, El Colegio de Michoacán, 1994, p. 224.

8 Véanse, por ejemplo, Francisco Hurtado Mendoza, *La religión prehispánica de los purépechas* y José Ricardo Aguilar González, *Tz̄inz̄untz̄an trechequa. Política y sociedad en el estado tarasco*, tesis de licenciatura en historia, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2005. Aunque por lo regular se acepta que, al menos, los nombres sí derivan de deidades indígenas, no falta quien haya puesto en duda la autenticidad de los datos presentados por la *Relación de Michoacán*. Ramírez, por ejemplo, llega al extremo de afirmar que, salvo Curicaueri y Cueráuaperi, “los demás dioses que figuran en la *Relación de Michoacán* fueron inventados por los frailes y cronistas españoles”. Félix Ramírez, *Ireti Khatape. Ensayo de una interpretación de la Relación de Michoacán. Personajes y dioses michoacanos*, México, Ed. Casa Ramírez, 1956, p. 23.

9 Monzón, “Los principales dioses tarascos...”, p. 135-168.

10 Espejel Carbajal, *La justicia y el fuego*.

problema es que, en la mayoría de los casos, es sumamente difícil establecer a cuál de tales ámbitos corresponde cada uno de nuestros personajes.¹¹

La pregunta que surge entonces es qué tanto podemos avanzar en el conocimiento de los númenes cuando no disponemos de nueva información. Podemos asociar, con relativa facilidad, a Curicaueri con el sol, pero las cosas se ponen mucho más complicadas cuando intentamos demostrar los vínculos de Xaratanga con la luna, los de Vréndequavécara con Venus o los de los Tiripemecha con las nubes. La semejanza entre Curicaueri y Huitzilopochtli parece sumamente evidente mas es casi imposible confirmar la identificación de Curita Caheri con Xólotl y Quetzalcóatl o de Tares Upeme con Tezcatlipoca. Dada la casi inexistencia de contextos sintácticos en lengua indígena es poco probable que podamos superar el análisis léxico de Monzón en tanto no se cuente con un mayor conocimiento de la lengua p'urhépecha y mientras no contemos con nuevas fuentes documentales difícilmente se podrá mejorar el recuento de las cualidades y atributos de los dioses de Espejel. La iconografía arqueológica es demasiado parca como para permitirnos reconstruir el panteón tarasco con base en ella; incluso en el arte rupestre, donde se observan más motivos en su contexto de enunciación, la variabilidad de formas y asociaciones parece bastante reducida. La comparación con datos etnográficos contemporáneos tampoco nos arroja muchas luces, pues, salvo honrosas excepciones, el antiguo panteón se encuentra del todo ausente en la literatura oral de los siglos XX y XXI y, en sentido inverso, notamos que los personajes más populares de la mitología moderna, como Miringua y Japingua, apenas figuran en los diccionarios de la colonia temprana.

Es por ello que, de momento, hemos preferido renunciar a tratar de identificar a las divinidades y, en su lugar, procuraremos definir qué es aquello a lo que las crónicas tempranas solían llamar dioses. Comenzaremos por definir los diferentes tipos de acciones que realizan los númenes en las distintas fuentes, veremos el tipo de vínculos que estos establecen entre sí y con los seres humanos para determinar si las deidades cumplen o no con los criterios necesarios para ser incluidas dentro

¹¹ La división en estos conjuntos de deidades ya había sido previamente notada por Claudia Espejel, “La religión de los tarascos a través de la *Relación de Michoacán*”, en *Las sociedades complejas del occidente de México en el mundo mesoamericano. Homenaje al Dr. Phil C. Weigand*, Eduardo Williams, Lorenza López y Rodrigo Esparza (eds.), Zamora, El Colegio de Michoacán, 2009, p. 255-270. Incluso, en lo tocante a los indígenas contemporáneos, Nuño Gutiérrez explica que “la ubicación del sol establece dos espacios: el arriba en contraposición con el abajo”. María Rosa Nuño Gutiérrez, “La relación naturaleza-cultura en una comunidad purépecha a través de sus expresiones orales”, en *Naturaleza y cultura en cinco zonas rurales*, Luisa Paré y Martha Judith Sánchez (coords.), México, Plaza y Valdés-UNAM, 1996, p. 62.

de la categoría p'urhépecha de persona. Con la finalidad de comprender mejor el tipo de relaciones que los hombres establecían con las deidades, exploraremos los atributos y funciones de los sacerdotes tarascos, es decir, aquellos personajes que fungían como interlocutores principales de las entidades sobrenaturales. Y, por último, buscaremos definir cuál era el rol del sacrificio humano en la interacción con las divinidades ya que, según veremos, éste constituía un medio privilegiado de comunicación.

LA NATURALEZA DE LOS DIOS

El mismo uso del término “dios” por parte de los cronistas parece de por sí significativo, pues no es anodino que en lugar de usar “demonio” la mayoría de los cronistas michoacanos del siglo XVI haya optado por un apelativo similar al que acordaban a su propia deidad.

Todavía existen dudas acerca del origen exacto del término castellano “dios”; tanto es posible que derive del latín *deus* como que provenga directamente de los vocablos griegos *Zeus*, *dios* o *theos*.¹² Cualquiera que sea el caso, la acepción cristiana refiere a una entidad generalmente inmaterial que, encontrándose en el origen de todo lo existente, vela por el bienestar de los hombres procurándoles, al mismo tiempo, un destino tánico acorde a su comportamiento moral en la tierra.¹³ Al confrontarse con datos etnográficos de diversas partes del mundo, los investigadores se dieron cuenta de que una buena parte de tales características estaba ausente en las deidades de pueblos exóticos, y, por consiguiente, la academia optó por definiciones sumamente vagas que sólo ponen en relieve aspectos generales como la trascendencia, su capacidad creadora y el ser objeto de culto por parte de los hombres.¹⁴

Algunas de las cualidades de la deidad cristiana están efectivamente presentes en los dioses tarascos, pero existen otras características que más bien parecieran acercarlos a los hombres comunes.

¹² Véase *Diccionario etimológico*, etimologias.dechile.net, 2001-2011, consultado el 7 de julio de 2011.

¹³ Véase Louis Bouyer, *Diccionario de teología*, Francisco Martínez (trad.), Madrid, Herder, 2002, p. 214-224.

¹⁴ Pedro Rodríguez Santidrián, *Diccionario de las religiones*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 149; *Diccionario Espasa de religiones y creencias*, Enrique Miret (prólogo), José María Martínez Manero (trad.), Madrid, Espasa Calpe, 1997, p. 231. Es interesante observar que muchos diccionarios de religiones evitan presentar definiciones generales del concepto de dios y, en su lugar, se limitan a discutir las nociones clásicas de la divinidad o las que derivan de religiones abrahámicas. Véase, por ejemplo, Mircea Eliade (ed.), *The encyclopedia of religion*, Nueva York y Londres, MacMillan Publishing Company, 1987.

Parece dudoso, en primer sitio, que los númenes tarascos hayan sido etéreos, invisibles o eternos pues, además de poder tocar a los hombres, el mito recogido por el padre Ramírez explica que los árboles y las plantas fueron creados para que las deidades se pudieran ocultar durante sus visitas a la tierra.¹⁵ Es claro que, en la mayoría de los casos, los dioses están dotados de un cuerpo similar al humano pues, además de contar con una apariencia antropomorfa —tal como se atestigua en las pocas láminas de la *Relación de Michoacán* que ilustran divinidades— sabemos que al menos eran capaces de sangrar, caminar, llorar, comer, beber, vestir y dormir.¹⁶ Las deidades están sexuadas, las hay masculinas y femeninas, copulan, conciben y paren, prácticamente del mismo modo que los hombres; esto resulta por demás explícito en el mito de Cupanzieeri quien dejó a su mujer embarazada de Siratatapezi y en el mismo nombre de Cueráuaperi “la que pare con dificultad” se hace evidente esta capacidad.¹⁷ Así, hay dioses que nacen, crecen y envejecen —o se presentan como viejos— tal como lo haría cualquier otro ser vivo.¹⁸ Y, aunque todavía es difícil estimar la seriedad de tal afirmación, no podemos ignorar que, en opinión del mismo Ramírez, las divinidades “eran hombres principales entre ellos, que se avían señalado mucho; a los cuales les hacía el demonio adorar, después de muertos, apareciéndoseles en muchas figuras”.¹⁹ Al menos es claro que los relatos de muerte de Cupanzieeri y Achuri hirepe tienen muy poco que ver con la cosmovisión cristiana.²⁰

¹⁵ Ramírez, “Relación sobre la residencia...”, p. 359.

¹⁶ Véase Alcalá, *Relación...*, f. 37v, 111v, 112, 122v, 35v y capítulo 1 de la presente obra. Ramírez Francisco, “Relación sobre la residencia...”, p. 359. Si bien es cierto que la mayoría de las esculturas pétreas han sido localizadas en ámbitos ceremoniales, llama la atención que, en la mayoría de los casos, éstas no porten ninguna vestimenta. Sin embargo, el hecho de que las mujeres de *cazonci* hicieran mantas para Curicaueri bien pudiera sugerir que las imágenes eran ataviadas con ropajes reales. Alcalá, *Relación...*, f. 11v.

¹⁷ Alcalá, *Relación...*, f. 41; Monzón, “Los principales dioses tarascos...”, p. 136-168.

¹⁸ Alcalá, *Relación...*, f. 126.

¹⁹ Ramírez, “Relación sobre la residencia...”, p. 361.

²⁰ Alcalá, *Relación...*, f. 41. Cabe recordar que también entre los mexicas se suponía que ciertos dioses podían llevar una existencia terrenal para después morir. Huitzilopochtli muere para unirse al dios Tetzauhteotl, Quetzalcóatl muere, después de la caída de Tollan, para convertirse en estrella de la mañana y Tezcatlipoca muere para volverse un cadáver pestilente. Véase Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*, Federico Navarrete Linares (trad.), México, Proyecto Templo Mayor, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 1991, p. 119; *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, Primo Feliciano Velázquez (ed.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1945, p. 111; Sahagún, v. III, p. 21.

Tampoco encontramos en las deidades tarascas la omnisciencia que caracteriza al dios cristiano, pues, cuando Carocomaco se aproxima a la cima del templo de Querenda angapeti, la mujer del numen dice: “—Yo no sé su nombre. Yo no sé cómo le tengo de nombrar, que no le conozco. Mirá que no sé dónde está Querenda angápeti”.²¹

Cercanos a la condición humana, los dioses experimentaban emociones como la tristeza, el sufrimiento, el deseo de venganza y la ira. Y, más aún, llevaban a cabo acciones tan típicas de los hombres como cazar, emborracharse, contraer matrimonio, jugar a la pelota, enterrar a los muertos, sacrificar y hacer fiestas.²² Tanto en el caso de Querenda angapeti como en el concilio que anuncia la llegada de los españoles, se deja en claro que las divinidades viven en casas, y, aunque ignoramos si éstas se ubicaban en la tierra o algún espacio mítico, en la historia de Siratatapezi parece sugerirse que algunos de ellos habitaban pueblos.²³

Más allá de la distinción entre dioses “primogénitos”, “mayores” y “menores”, se notan algunas diferencias jerárquicas entre las divinidades; se distingue, por ejemplo, a Curicaueri de los “dioses comunes”, Curita Caheri y el dios del ynfierno reciben órdenes de Cueráuaperi, en tanto que Querenda angapeti tenía tanto un mensajero como viejos que custodiaban su morada.²⁴ Cuando los chichimecas encuentran al pescador se dice que las divinidades de ambos grupos p’urhépecha eran consideradas como parientes, y aunque ignoramos si ello implica la supuesta existencia de dioses no relacionados, contamos con múltiples evidencias de que el panteón tarasco se constituía como una suerte de familia extensa. Avicanime era tía de los dioses del cielo, Camavaperi era hermana de Vnazi hirecha, los dioses del cielo eran padres de Curicaueri, Curita Caheri y Tiripamenquanencha eran hermanos, etcétera; notamos incluso, en el caso de Siratatapezi, que una deidad podía tener padres adoptivos.²⁵ Los pocos datos disponibles apuntan a la existencia de una estructura matrilineal: las fuentes indican que Cueráuaperi era la madre de los dioses, pero queda implícita la identidad de su progenitor, se nos dice que Manovapa era hijo de Xaratanga pero no se nos indica quién era su padre.²⁶ Todo esto sugiere que, a grandes rasgos, los numenes conformaban una sociedad bastante semejante a la humana.

Sin embargo, también observamos marcadas divergencias entre los hombres y los dioses. Tanto los humanos como las divinidades sufren hambre, la diferencia estriba

²¹ Alcalá, *Relación...*, f. 111v-112.

²² Alcalá, *Relación...*, f. 41, 37, 37v, 41, 42v, 111v. Queda abierta la pregunta de si los dioses, como los hombres, destinaban sus sacrificios a alguna otra entidad.

²³ Alcalá, *Relación...*, f. 37, 41, 112.

²⁴ Alcalá, *Relación...*, f. 17, 18v, 111v, 118v; Ramírez, “Relación sobre la residencia...”, p. 359-360.

²⁵ Alcalá, *Relación...*, f. 41, 68, 69v, 88, 126, 130v, 37.

²⁶ Alcalá, *Relación...*, f. 49. Ramírez, “Relación sobre la residencia...”, p. 359; Espejel Carbajal, *La justicia y el fuego...*, v. II, p. 69-72.

en que, además de consumir comidas comunes, como venados, tamales y mazamoras, los dioses se alimentan de sangre, leña y olores.²⁷ Y es justamente esta diferencia alimentaria la que, en un primer momento, habría hecho suponer a los tarascos que los españoles eran dioses: “Luego, como vieron los indios los españoles, de ver gente tan extraña y ver que no comían sus comidas de ellos y que no se emborrachaban como ellos, llamábanlos *tucúpachá*, que son dioses”.²⁸ También entre los nahuas contemporáneos los hábitos alimentarios pueden servir para diferenciar entre los humanos y aquellos seres antropomorfos que, en realidad, no lo son.²⁹

Al igual que los hombres, sabemos que entidades sobrenaturales, como el sol y la luna podían defecar; la diferencia es que, mientras los hombres producen excremento, los astros dan lugar al oro y la plata.³⁰

Mientras los hombres sólo engendran seres de su misma especie, las diosas parecen haber sido capaces tanto de parir a otras divinidades como a los cerros, las plantas y los animales. Más interesante aun resulta el hecho de que, en tanto que los entes de la naturaleza derivan de un acto de procreación, los primeros seres humanos son producidos por medios asexuales (sangre de la oreja + ceniza), pues eso parece implicar que, pese a su carácter antropomorfo, los animales, las plantas y los montes son más cercanos a las deidades que la propia gente.³¹ Esta diferencia esencial aparece claramente expresada en el mito contemporáneo del origen del tabaco, pues en él se dice que cuando un individuo penetra en los dominios de los espíritus de la lluvia puede ser detectado por su simple olor.³²

Hemos visto que los númenes podían habitar en casas e incluso pueblos, pero la ubicación de sus moradas parece diferir en mucho de las que habitualmente ocupan los hombres. Además de poder radicar en la tierra, encontramos dioses que viven en el cielo y el ynfierno—lugares a los que la gente común sólo puede acceder después de la muerte—; hay dioses de los montes y dioses que moran en el fondo de

²⁷ Alcalá, *Relación...*, f. 38v 63v, 64, 67v, 77, 82, 118, 126, 135.

²⁸ Recuérdese que también se llegó a suponer que los conquistadores se alimentaban de oro y que, por ello, lo solicitaban con tanta insistencia. Véase Alcalá, *Relación...*, f. 50, 52v.

²⁹ Marie-Noëlle Chamoux, “Persona, animacidad, fuerza”, en Saúl Millán, “Hacia una mitología menor: introducción al animismo nahua”, manuscrito del autor, 2009. Véase también Sybille De Pury Toumi, *Sur les traces des indiens nahuatl, mot a mot*, París, Éditions La Pensée Sauvage, 1992, p. 107-146.

³⁰ Alcalá, *Relación...*, f. 131v.

³¹ Véase el capítulo “Los orígenes de los tarascos”. La única posible excepción concierne a los españoles, pues estos son mencionados como “invencibles hijos del sol”. El único detalle es que, al parecer, éstos también fueron vistos como dioses en un momento dado. Herrera Tordesillas, *Historia general de los hechos de los castellanos...*, v. VI, decena 3, p. 285.

³² Genaro Zalpa Ramírez, “La mitología del agua en la Meseta Purépecha (Michoacán)”, *Revista de literaturas populares*, 2002, n. 1, p. 113; Acevedo Barba *et al.*, *Mitos de la Meseta Tarasca...*, p. 99.

un río; todos estos espacios son inhabitables para los humanos o requieren ser transformados para posibilitar el asentamiento.³³ El monte es el único de dichos espacios en el que puede incursionar una persona viva y, como ya hemos visto, tales espacios suelen permitir el encuentro con las divinidades, sin embargo, la incursión en él también supone hoy una serie de peligros que pueden incluso desembocar en la muerte.³⁴

De hecho, el hombre común de la actualidad es tan ajeno a tales lugares que para evitar percances debe anunciar su presencia con un silbido o grito particular. El hecho de que un pretendiente anuncie su llegada a la morada de la amada del mismo modo sugiere que la relación del hombre con el monte es semejante a la que mantiene con su futura familia política.³⁵ Así pareciera ser que para los p'urhépecha los seres del cerro aparecen como una suerte de alteridad a la que es posible tener acceso sólo si se siguen pautas de comportamiento especiales.

También contamos con claras evidencias de que, ocasionalmente, los dioses podían figurar bajo formas muy distintas de la humana. Tenemos menciones de ídolos en forma de perro o mono, lagarto, pez, león, armadillo y, por supuesto, coyote.³⁶ La *Relación de Michoacán* nos dice que Curicaueri se presentó ante la manceba del señor de Ucareo bajo la forma de un águila blanca con una verruga en la frente, que un pescador fue raptado por un dios caimán y que los dioses del cielo se podían manifestar como aves de rapiña.³⁷ Es el mismo caso de los diablos que, según el *Códice Plancarte*, asistían a Vacuxen en forma de águilas, serpientes y lobos.³⁸ Al menos en el caso de Curicaueri parece claro que la adopción de una apa-

33 Alcalá, *Relación...*, f. 10, 14v, 38v-39, 63v, 65, 79v. Ramírez, “Relación sobre la residencia...”, p. 360.

34 La literatura oral contemporánea está llena de relatos de personajes que enferman, se pierden o mueren a consecuencia del encuentro con seres como los *sumbatsi* o la *miringua*. La creencia antigua en esta clase de personajes se atestigua en los diccionarios del siglo XVI. *Diccionario grande...*, v. II, p. 337-338; Gilberti, *Diccionario...*, p. 511. Véase también Motte-Florac, “Santos, humores y tiempo...”, p. 194; Cárdenas Fernández, *Los cuentos en lengua p'orhé...*, p. 144, 375; Gallardo Ruiz, *Hechicería, cosmovisión y costumbre...*, p. 117, 147-148; Nuño Gutiérrez, “La relación naturaleza-cultura en una comunidad purépecha...”, p. 50-52.

35 Miguel Monje, comunicación personal, 2008. En trabajo de campo por Erongaricuaró, Michoacán; Ramírez Herrera, *La vida cotidiana de las mujeres purhépecha de Cherán*, p. 59.

36 “Relación de Cuiseo de la Laguna”, en *Relaciones geográficas...*, p. 82. Beaumont, *Crónica de Michoacán*, v. II, p. 46; León, *Los tarascos...*, p. 184-185; *Proceso, tormento y muerte del Caçonzi...*, p. 26; Rojas González, “Los tarascos en la época colonial”, en *Los tarascos: monografía histórica, etnográfica y económica*, Lucio Mendieta y Núñez (dir.), México, Imprenta Universitaria, 1940, p. 86.

37 Alcalá, *Relación...*, f. 17, 36v, 38v.

38 *Códice Plancarte*, p. 14. Hemos dicho en un trabajo preliminar que, aunque no es posible determinar con certitud si existió o no un nahualismo p'urhépecha, encontramos una serie de nociones que sugieren la existencia de elementos nahuálicos en su cultura. Véase Roberto Martínez González, 2009a,

riencia zoomorfa no eclipsa totalmente sus capacidades humanas, pues el texto nos dice que él podía hablar aún cuando apareciera como ave.³⁹ Otra de las formas que podían adoptar las divinidades es la de piedras: contamos, por un lado, con la ya citada forma de núcleo de obsidiana del bulto de Curicaueri y, por el otro, la presencia de los dioses chichimecas en las peñas que servirían de asiento al templo de Pátzcuaro. En este último caso, el hecho de que se reconozca a las deidades en rocas “como ídolos por labrar” sugiere que el dios se encuentra en la piedra aún antes de que ésta se convierta en escultura.⁴⁰

Es cierto que también se atribuían cualidades metamórficas a algunos hombres especiales: “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”.⁴¹ La diferencia radica en el hecho de que, para los dioses, tomar una forma diferente no necesariamente implica renunciar a todas las anteriores; un numen puede, por ejemplo, ser bulto sagrado sobre la tierra y antropomorfo en el cielo. De modo que, más que su carácter multiforme, lo propiamente divino es la multilocalidad.⁴² Es, posiblemente, con relación a este mismo tipo de cualidades que los seres sobrenaturales pueden introducirse en el cuerpo de un humano y controlar sus acciones a voluntad.⁴³

“Sobre la existencia de un nahualismo purépecha y la continuidad cultural en Mesoamérica”, *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, v. XXX, n. 117, p. 213-262. Hasta donde sabemos, en Michoacán, la mención más temprana del término *nahual*, o *nagual*, *nahualli*, *nawal*, es un proceso inquisitorial de 1774 en el que una mujer llamada María Isabel se negó a entregar unos muñecos llenos de espinas “porque le quitan el pie de la nauala”. Véase Archivo Histórico Manuel Castañeda Ramírez, legajo 44 en Arturo Argueta y Xóchitl Prado, “Inquisición y medicina popular en el Obispado de Michoacán, siglos XVII y XVIII”, *Relaciones, estudios de historia y sociedad*, 1985, v. VI, n. 23, p. 129. En un proceso del siglo XVI, se menciona a ciertos *naguales* que, cerca de Pátzcuaro, agredieron físicamente a un mensajero de don Antonio Huitziméngari, sin embargo, nada en el documento parece indicar que se haya tratado de ritualistas y, por consiguiente, más bien se debió aludir a indígenas nahuas y no a verdaderos *nanahualtin*. Véase Rodrigo Martínez Baracs y Lydia Espinosa Morales, *La vida michoacana en el siglo XVI. Catálogo de los documentos del siglo XVI del Archivo Histórico de la Ciudad de Pátzcuaro*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999, p. 55.

³⁹ Alcalá, *Relación...*, f. 37.

⁴⁰ Alcalá, *Relación...*, f. 72v, 138.

⁴¹ “Relación de Ajuchitlan” en *Relaciones geográficas...*, p. 36. Véase también Alcalá, *Relación...*, f. 98.

⁴² Algo que también se observa en el caso de Cueráuaperi, quien podía habitar simultáneamente en el cielo y el oriente. Alcalá, *Relación...*, f. 10.

⁴³ Alcalá, *Relación...*, f. 10v.

Otra de las propiedades divinas es la posibilidad de contagiar sus cualidades a sus partes o los objetos adyacentes. Esto sucede, por ejemplo, con las navajas que se extraen de la piedra-bulto de Curicaueri y la manta que la esposa de Ticatame debía sustraer del bulto de Vaçóriquare.⁴⁴ En ambos casos, parece tratarse de un mecanismo metonímico por el que la parte representa el todo o la proximidad con el bulto confiere al objeto cualidades semejantes. Asimismo, los dioses se valen de emisarios animales para transmitir sus designios a los hombres y se aparecen en sueños para tratar con individuos particulares.⁴⁵ De igual modo, notamos que las deidades no sólo son capaces de cambiar de forma a voluntad, sino que también pueden alterar la apariencia o forma de otros —tal como sucedió al hijo de Hopotaco por vía de Avicanime o a los sacerdotes de Xaratanga por intermedio de su deidad.⁴⁶

No obstante, la capacidad más relevante en las divinidades parece ser aquella que involucra su potencial creativo y destructivo. Los dioses, como hemos visto, crearon a los hombres y destruyeron a los prehombres cuando éstos no cumplieron con sus expectativas.⁴⁷ Traen las nubes, lluvias y mantenimientos, pero también producen hambrunas y tormentas.⁴⁸ Ordenan el mundo, dan origen al tiempo y crean al sol.⁴⁹ Los númenes vigilan el desarrollo moral de los hombres y castigan su mal comportamiento —en particular la falta de ofrendas y sacrificios— con enfermedades y derrotas en la guerra.⁵⁰

Recapitulando, lo que hasta ahora se ha dicho sobre la noción p'urhépecha de persona podemos decir que se define a través de aspectos sustanciales —se requiere tener un cuerpo humano—, relacionales —implica la plena integración a una red social— y potenciales —en el mito, la plena humanidad no sólo se alcanza por una forma acabada sino por la adquisición de capacidades como el movimiento y la reproducción. Dadas estas características podemos preguntarnos si para los tarascos las deidades podrían ser consideradas como personas. Hemos visto que los

44 Alcalá, *Relación...*, f. 65v, 109v.

45 Alcalá, *Relación...*, f. 124.

46 Alcalá, *Relación...*, f. 41, 68-68v, 126.

47 Ramírez, “Relación sobre la residencia...”, p. 359.

48 Ramírez, “Relación sobre la residencia...”, p. 359; Alcalá, *Relación...*, f. 10-10v, 65v, 67v.

49 Véase capítulo sobre los orígenes de los tarascos. Ramírez, “Relación sobre la residencia...”, p. 360. *Huriyata*, que alude tanto a la coronilla como al helioastro, se refiere al tiempo y, como unidad, a la longitud del día; incluso, hoy en día se supone que con su aparición dio inicio la cuenta cronológica. Al igual que “sol”, el término *cutsi* “luna” designa una unidad de tiempo, traducida por mes”, que refiere a un periodo de veinte días. *Diccionario grande...*, v. 1, p. 256-257, 490. Gilberti, *Diccionario...*, p. 297. María Rosa Nuño Gutiérrez, “La relación naturaleza-cultura en una comunidad purépecha...”, p. 62. Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 48v, 56.

50 Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 14v, 73v.

númenes prehispánicos poseen un cuerpo antropomorfo, conforman una sociedad, socializan con los humanos y, al parecer, cuentan con todas las capacidades de los hombres. Sin embargo, también hemos visto que las divinidades gozan de múltiples cualidades que se encuentran ausentes en la gente, radican en lugares usualmente inhabitables para los humanos comunes y, aunque su aspecto es semejante, parece claro que el cuerpo divino no es igual al del indígena.

En virtud de ello, podemos considerar que los dioses p'urhépecha no son propiamente personas sino más que personas. Las diferencias entre hombres y dioses son de índole potencial, esencial y contextual, mas es la posesión de una vida social prácticamente idéntica la que permite el establecimiento de relaciones entre la sociedad y la sobrenaturaleza bajo parámetros semejantes a los que los humanos emplean para interactuar entre sí.

GESTIÓN DE LA SOBRENATURALEZA

Tal vez pecando de un funcionalismo excesivo, y en clara oposición a algunas propuestas recientes, considero a la ideología no como algo dado sino como una construcción social cuya existencia busca responder a necesidades específicas. De modo que si una sociedad se dota de un universo poblado de seres trascendentes que detentan y administran los recursos que requiere para su pervivencia, esa sociedad también debió proveerse de los medios para tratar con ellos. En otras palabras, la sobrenaturaleza no se crea simplemente por una necesidad explicativa limitada por las condiciones materiales, sino que su existencia permite al hombre manipular aquello a lo que por medios tecnológicos no es posible acceder.

Así, en el apartado siguiente, procuraremos definir los principales atributos de los personajes y medios de los que disponían los antiguos tarascos para interactuar con el entorno a través de las deidades.

UN ACERCAMIENTO A LOS RITUALISTAS TARASCOS

De acuerdo con el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* un sacerdote es, simplemente, una “persona dedicada y consagrada a hacer, celebrar y ofrecer sacrificios”.⁵¹ En los diccionarios de religión, se suelen encontrar dos indicadores constantes de la función sacerdotal; el primero es la práctica sacrificial

⁵¹ *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, en <http://buscon.rae.es>, consultado el 9 de septiembre de 2011.

y el segundo la realización de rituales en representación de una cierta colectividad.⁵² La cuestión es que en Michoacán –y Mesoamérica, en general– existían múltiples personajes dedicados a dichas funciones y su estatus iba desde la gente común hasta los propios dioses pasando por el *cazonci*.⁵³

En la Biblia, el sacerdote –del latín *sacerdos*, “don sacro”–, es la persona debidamente consagrada para mediar en las relaciones entre Dios y la sociedad, y para hacer sacrificios por los pecados de los hombres. El fundamento de su función radica en el hecho de que, por naturaleza, el hombre no goza del favor de la deidad y por consiguiente requiere de personajes que conozcan los caminos del Señor y puedan llevar a cabo la reconciliación. Además de administrar los ritos, el sacerdote es un maestro religioso del pueblo. En el cristianismo, donde se supone la existencia de un pueblo de sacerdotes –en cuanto a que todos participan en la eucaristía– pero cuyo único verdadero sacerdote es Cristo, el cura aparece simplemente como aquel que actúa en lugar de la divinidad.⁵⁴

Ya hemos visto que las crónicas tempranas suelen distinguir dos grandes clases de ritualistas: los “sacerdotes”, por un lado, y los “médicos”, “hechiceros”, “brujos”, etcétera, por el otro. En este sentido, podemos esperar que los hombres reconocidos por los cronistas como sacerdotes indígenas deberían ser personajes públicos, encargados de la administración de los rituales y dotados de ciertas funciones pedagógicas frente al común de la población.⁵⁵

La tercera parte de la *Relación de Michoacán* distingue once diferentes tipos de sacerdotes, con atributos y funciones específicas; la cuestión es que, en el resto del texto, el cronista se preocupa muy poco por especificar de qué tipo de ritualista se habla. De hecho, sólo cinco de los personajes listados son mencionados en otras secciones de nuestra fuente y, por el contrario, encontramos otros dos sacerdotes –los *vatárecha* y los *hauripicipecha*– que no figuran en la sección consagrada a los

⁵² Véase *Diccionario Espasa de religiones y creencias*, p. 679; Willard G. Oxtoby, “Priesthood, an overview” en Mircea Eliade (ed.), *The enciclopedia of religión*, tomo 11-12, p. 528; Pike E. Royston, *Diccionario de religiones*, Elsa Cecilia Frost (traducción y adaptación), México, Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 402.

⁵³ Véase Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 41, 88v, 123.

⁵⁴ *Diccionario bíblico*, en <http://www.wikicristiano.org/diccionario-biblico>, consultado en 9 de septiembre de 2011.

⁵⁵ Es interesante notar que, así como los españoles consideraron a ciertos ritualistas indígenas como sacerdotes, los tarascos vieron a los frailes como *cúritecha*. Véase Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 53-53v.

ritualistas.⁵⁶ Es por ello que, para entender sus funciones, aquí hemos preferido partir de una descripción genérica de sus prácticas y atributos.

Ninguna crónica explica el origen del sacerdocio, mas el hecho de que en la “Relación de Ajuchitlan” se califique al hombre que sobrevivió al diluvio que antecedió a la era actual como *teopixqui* tiende a señalar que dichas funciones existieron desde el origen de la humanidad.⁵⁷ En la *Relación de Michoacán* parece claro que los chichimecas ya tenían sacerdotes antes de asentarse en la cuenca de Pátzcuaro y, en ese sentido, pareciera ser que aunque el sacrificio humano se adquiere tras el contacto con los autóctonos, la función sacerdotal estaba de antemano presente en ambos grupos.⁵⁸

Tampoco poseemos datos precisos sobre la forma en que los sacerdotes tarascos adquirirían su cargo, pero ninguna de las fuentes disponibles sugiere la existencia de escuelas especializadas semejantes al Calmecac mexica.⁵⁹ La *Relación de Michoacán* dice que “veníanles por linaje estos oficios”; el problema es que, en otros pasajes de la misma fuente, queda en claro que algunos de tales ministros podían obtener su condición por designación de un gobernante.⁶⁰ Esto parece más o menos concordar con lo descrito por la “Relación de Cuiseo de la Laguna” donde se anota que tales ritualistas “eran elegidos de los principales y por voto del pueblo. Y les duraba el cargo un año, después de lo cual se casaban a su modo”.⁶¹ Es entonces probable que los sacerdotes fueran electos por el señor o el común de la población siempre y cuando pertenecieran a una estirpe o grupo social específico. Lo relevante aquí es que tales personajes son seleccionados por los seres humanos, no por la deidad, y, al menos en el caso de los chichimecas convertidos en ritualistas por un señor isleño, parece claro que la elección deriva de su mayor proximidad a la deidad patrona de su grupo de origen —en este caso, Curicaueiri.

Más allá del *petámuti*, como cabeza de la Iglesia, y la existencia de un “sacerdote mayor” en cada templo, carecemos de datos precisos sobre la estructura jerár-

⁵⁶ Véase Alcalá, *Relación...*, f. 10v, 11-11v, 67v.

⁵⁷ “Relación de Ajuchitlán”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI...*, p. 36. *Teopixque* es un término náhuatl que significa “guardián de los dioses” y que se encuentra ampliamente documentado en las fuentes del centro de México. Véase, por ejemplo, Sahagún, *Florentine Codex...*, libro I, p. 75, libro II, p. 109, libro III, p. 69, libro VI, p. 161, libro VIII, p. 4 39, 52, 61, 62, 63, 64, 65, 81, libro X, p. 169, 194, libro XI, p. 68.

⁵⁸ Alcalá, *Relación...*, f. 63.

⁵⁹ Véase Sahagún, *Florentine Codex...*, libro III, p. 61.

⁶⁰ Alcalá, *Relación...*, f. 102v, 121.

⁶¹ “Relación de Cuiseo de la Laguna” en *Relaciones geográficas del siglo XVI...*, p. 83.

quico-religiosa prehispánica.⁶² La tercera parte de la *Relación de Michoacán* describe distintas especialidades sacerdotales, pero ignoramos cuál podría haber sido la cadena de mandos.

En cuanto a sus funciones, contamos con múltiples menciones de sacerdotes que participaban o dirigían danzas rituales; entre otras cosas, se bailaba con las imágenes de las deidades, las insignias señoriales de un *cazonci* muerto y las pieles de las víctimas sacrificiales.⁶³ Hemos visto en el capítulo relativo al cuerpo y la imagen corporal que la capacidad de movimiento era uno de los elementos clave para la definición de lo propiamente humano, de modo que hacer bailar aquello que, por definición, es ausente o inanimado muy bien pudiera haber tenido la intención de dotarles de cierta humanidad o subjetividad. Es posible que la costumbre de cargar las representaciones de los dioses —una actividad propia del *tiuime*— y llevarlas a la guerra —cosa que hacían los *cúritiecha*— haya tenido una intención semejante, pues, al menos en una ocasión, se explica que a los portadores “les llaman de aquel nombre de aquel dios que llevan a cuestras”.⁶⁴

Con frecuencia los sacerdotes aparecen en las fuentes depositando ofrendas de leña, tabaco e incienso a las deidades; incluso se menciona a un “sacerdote mayor”, “deputado sobre la leña de los fogones del dios del fuego” y a especialistas dedicados a poner incienso en los braceros —los *curixitacha* o *curípecha*— y hacer traer leña —los *curitiecha*.⁶⁵ También se registran ofrendas alimentarias, a cargo de mujeres diputadas especialmente para ello, y de sangre humana para el fuego y una mujer poseída por la diosa Cueráuaperi.⁶⁶ La actividad ofrendaria mejor documentada es, sin duda, la correspondiente a la llamada “ceremonia de la guerra” —de la que Espejel presenta una minuciosa definición.⁶⁷ Aunque, seguramente, la parte perdida de la *Relación de Michoacán* debió contener una descripción detallada de la misma, sabemos que ésta consistía en una serie de ofrendas de olores, plegarias y prácticas adivinatorias dedicadas a obtener los favores divinos en la actividad bélica —más específicamente, hacer que los enemigos enfermaran.⁶⁸ Lo relevante aquí es que dicho ritual no parece haber incluido sacrificios humanos, cosa que sí sucede al

⁶² Alcalá, *Relación...*, f. 11.

⁶³ Véase Alcalá, *Relación...*, f. 10, 10v, 31, 136v; “Relación de Cuiseo de la Laguna” en *Relaciones geográficas...*, p. 82-83.

⁶⁴ Véase Alcalá, *Relación...*, f. 11, 16-16v, 34v, 90v.

⁶⁵ Véase Alcalá, *Relación...*, f. 11, 63, 67v, 110v, 113.

⁶⁶ Véase Alcalá, *Relación...*, f. 10v, 38, 110v.

⁶⁷ Espejel Carbajal, *La justicia y el fuego...*, v. I, 201-202.

⁶⁸ Véase Alcalá, *Relación...*, f. 11v, 13-14v, 17, 35, 73, 95v, 127.

término de una campaña militar. Si, como se ha visto, existía una suerte de comercio de sangre entre los hombres y los dioses, esta clase de prácticas más bien parecería tener una intención propiciatoria y, en ese sentido, la ofrenda sería más una parte del proceso de petición que un contradon.

Obviamente también el sacrificio, ejercicio sacerdotal por excelencia, se encontraba dentro del rango de acción de los ritualistas tarascos. Son sacerdotes quienes reciben a los cautivos en la ciudad y los conducen al altar de los dioses, son ellos quienes los presentaban al *cazonci* y quienes los depositaban en las cárceles hasta la ceremonia en que serían dedicados. Son sacerdotes quienes eligen a las víctimas entre los prisioneros y quienes los inmolan; incluso se supone la existencia de una clase sacerdotal dedicada a recoger los cadáveres de los sacrificados y destazarlos para el banquete ceremonial.⁶⁹

Sin embargo, si hacemos un análisis detallado de las fuentes, también podemos observar que los sacerdotes no eran los únicos personajes capaces de hacer o dirigir rituales. La danza ritual no es de modo alguno exclusiva de la clase sacerdotal, pues tenemos menciones de gobernantes, mujeres y hombres comunes que participaban en este tipo de prácticas, y, al menos, los nobles y señores también solían animar los restos de las víctimas sacrificiales —en particular, las pieles— en ceremonias específicas, incluso conocemos el caso de la hija de un señor que solía ataviarse como la diosa Xaratanga.⁷⁰ La ofrenda tampoco es restrictiva de los sacerdotes. Las mujeres ofrecen mantas o comida a los dioses y recogen mazorcas de maíz para la fiesta de Vapánsquaro, los mandatarios hacen sahumeros en la “casa de los papas” y un recién casado acompaña con fuego sus oraciones en los templos; de hecho, tenemos muchas más referencias sobre dones de leña por parte de los señores que por la de los especialistas rituales.⁷¹ Las plegarias, velas y autosacrificios son particularmente recurrentes entre los gobernantes.⁷² El contacto directo con las deidades se atestigua tanto en ritualistas como entre los gobernantes y la gente común.⁷³ Son los señores y no los sacerdotes quienes se encargan de bañar al *cazonci* muerto y sus acompañantes durante las exequias,⁷⁴ y al menos ocasionalmente eran los gobernantes quienes se encargaban de contar los días antes de que tuviera lugar un com-

⁶⁹ Véase Alcalá, *Relación...*, f. 10, 11v, 15-15v, 97.

⁷⁰ Véase Alcalá, *Relación...*, f. 11v, 54, 95v, 106, 110v, 113, 136, 137. *Proceso, tormento y muerte del Cazonzi...*, p. 68, 89, 94, 102.

⁷¹ Véase Alcalá, *Relación...*, f. 28, 63, 63v, 64v, 67, 77, 88, 91, 92v, 98, 98v, 100v, 102v, 103, 104, 105v, 109, 111v, 116, 137, 6, 22; “Relación de Cuiseo de la Laguna”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI...*, p. 83.

⁷² Véase Alcalá, *Relación...*, f. 17v, 23v, 64v, 82, 96v, 104v, 106-107.

⁷³ Véase Alcalá, *Relación...*, f. 36v, 38v-39, 41, 122v, 123v-124.

⁷⁴ Alcalá, *Relación...*, f. 30.

bate; “—¡Mirá questá contando los días el *cazonci*, nuestro rey, para que demos batalla a nuestros enemigos!”⁷⁵

La cuestión del alosacrificio —sacrificio del otro— es algo más compleja; pues aunque la *Relación de Michoacán* indica sobre los *axámencha* “que eran los sacrificadores, y desta divinidad era el *caçonçi* y los señores”, en ningún lado se dice que tales ritualistas, y mucho menos los señores, hayan realizado inmolaciones rituales humanas.⁷⁶ De hecho, el objeto óseo que en las láminas aparece asociado a estos personajes parece más un punzón de autosacrificio que un cuchillo ceremonial.⁷⁷ Y cuando el texto nos dice que Hiquingaje se volvería “sacrificador”, lo que hace el personaje no es realizar cardiectomías en el templo sino hacer penitencia: traer leña, ayunar y hacer autosacrificio.⁷⁸ Salvo el ofrecimiento de venados a los dioses, tampoco se mencionan alosacrificios en relación a otros gobernantes y en lugar de ello parecen mucho más frecuentes las automortificaciones.⁷⁹

Así, aunque los datos no son concluyentes, nosotros nos inclinamos a pensar que en condiciones ordinarias el sacrificio humano sí era exclusivo de la clase sacerdotal.

A pesar de que la tercera parte no dice nada al respecto, en la segunda sección de la *Relación de Michoacán* se observa que, en múltiples ocasiones, son los sacerdotes quienes se encargan de transmitir los mensajes de los gobernantes a los pueblos vecinos.⁸⁰ Son sacerdotes quienes van a negociar con el enemigo la recuperación de los cadáveres de los señores caídos, es un *cúritiecha* quien lleva la noticia de que ha muerto un señor y es este mismo tipo de ritualista quien se encarga de entregar a la novia durante la boda. El sacerdote mayor anuncia al recién electo que ha de ser entronizado y lo presenta ante los caciques como futuro *cazonci*. Y son los sacerdotes de Cueráuaperi, y no quien fuera poseída por la diosa, quienes dan aviso al señor de los agüeros de la conquista.⁸¹

Los ritualistas michoacanos se encargaban de difundir los relatos míticos entre los legos. Es bien conocido que en la fiesta de Equata consquaro el *petámuti*

⁷⁵ Alcalá, *Relación...*, f. 17. Tal vez, esto refiera a la existencia de un calendario adivinatorio semejante al *tonalpohualli* de los nahuas del centro de México. Véase Sahagún, *Florentine Codex...*, libro IV.

⁷⁶ Alcalá, *Relación...*, f. 11; Véase Espejel, *La justicia y el fuego...*, v. II, p. 223-224.

⁷⁷ Alcalá, *Relación...*, f. 9, 35v.

⁷⁸ Alcalá, *Relación...*, f. 117v.

⁷⁹ Alcalá, *Relación...*, f. 77v, 82, 90v, 116v.

⁸⁰ Alcalá, *Relación...*, f. 79, 80, 80v, 81v, 83v, 97, 38v. En otras muchas ocasiones se habla de “viejos” que actúan como mensajeros, mas como este título también se daba a los ritualistas es probable que, en realidad, tengamos muchas más evidencias de este tipo de actividades sacerdotales.

⁸¹ Véase Alcalá, *Relación...*, f. 22, 24v, 26v, 33-34, 36, 76v.

debía narrar la historia de los ancestros y que los “sacerdotes menores” la divulgaban entre los pueblos, pero también sabemos que los sacrificadores se ocupaban de “decir la historia de los huesos”, que otros personajes contaban “los sucesos de sus guerras”, que “sabían las historias de sus dioses e sus fiestas” y que, en general, los especialistas solían indicar “lo que debían honrar aquel dios, y lo que avía hecho por ellos”.⁸² Ocasionalmente, “revestíase el Demonio en uno de los indios que estaban dedicados para los templos, como n[uest]ros sacerdotes, y aquél, a veces, como predicador, puesto en lo alto del *cuy*, hablaba al pueblo y predicaba”.⁸³

Lo interesante aquí es que también las deidades parecen haber dispuesto de mensajeros para mediar con los hombres. Tenemos, en primer lugar, el caso de Sirunda arán, quien comunica a Querenda angápeti las acciones emprendidas por Carocomaco para ganar sus favores.⁸⁴ En segundo, a Curita Caheri, “el mensajero de los dioses”, quien, por el significado etimológico de su nombre, “gran sacerdote”, parece haber sido la divinidad emblemática de la función sacerdotal. Es este último personaje el que, además de crear y destruir a los primeros hombres, en un primer momento, recibe el agüero de la conquista por parte de Cueráuaperi y delega a su hermano el trasmitirlo a los otros dioses.⁸⁵

Al menos en el caso de los emisarios de Motecuhzoma parece claro que el sacrificio podía ser una vía de comunicación entre los hombres vivos y los seres que pueblan los espacios míticos. Se dice que cuando llegaron de vuelta los mexica a Michoacán, Zuangua ya había muerto y por ello su hijo decide sacrificarlos para que le trasmitieran el mensaje correspondiente: “—No sabemos qué es el mensaje que traen; vayan tras mi padre a decillo allá adonde va, al infierno [...] Y compsiéronlos como solían componer los cativos y sacrificáronlos en el *cu* de Curicaueri y Xaratanga”.⁸⁶ En la “Relación de Acámbaro” se explica que “si en las guerras prendían [a] alguna persona, los sacrificaban delante dellos y le rogaban les diese victoria contra sus enemigos”.⁸⁷ Y es también en relación con el sacrificio que los sacerdotes podían trasmitir los designios divinos al pueblo: “Era muy

⁸² Véase Alcalá, *Relación...*, f. 62v, 121, 136. “Relación de Cuiseo de la Laguna” en *Relaciones geográficas...*, p. 83. Ramírez, “Relación sobre la residencia...”, p. 361.

⁸³ “Relación de Tiripitío” en *Relaciones geográficas...*, p. 341.

⁸⁴ Alcalá, *Relación...*, f. 111v-112v.

⁸⁵ Alcalá, *Relación...*, f. 37, 48v.

⁸⁶ Alcalá, *Relación...*, f. 43.

⁸⁷ “Relación de Acámbaro” en *Relaciones geográficas...*, p. 63. Entre los antiguos nahuas del centro de México, el término *tlamacazqui*, tradicionalmente traducido por “sacerdote”, alude tanto a los ritualistas humanos como a ciertas deidades proveedoras. Véase José Contel y Katarzyna Mikulska-

ordinario el aparécerseles el demonio en varias figuras; particularmente quando, después de aver sacrificádole, le cantaban los cantares que para eso tenía; y particularmente se aparecía a los sacerdotes mayores, mandándoles que hiciesen matar a muchos”.⁸⁸

Como ya se ha visto, las fuentes antiguas reconocen la existencia de ciertos especialistas rituales que, aparentemente, no estaban comprendidos entre los llamados “sacerdotes”. Por desgracia, los escasos datos disponibles ni siquiera nos permiten definir mínimamente sus cualidades esenciales. Es por ello que para comprender mejor la especificidad del sacerdocio tarasco contrastaremos sus principales características con las del *sikwame* contemporáneo. Es probable que, tras la desaparición de las Iglesias prehispánicas, los *sikwamecha* hayan terminado por cumplir funciones que originalmente no poseían y que, después de casi cinco siglos de dominación colonial, hayan perdido ciertas cualidades para reemplazarlas por las que tipifican a la bruja europea, sin embargo, consideramos que, a falta de mejores alternativas, lo poco o mucho que conserven tales personajes de tiempos antiguos puede ayudarnos a alcanzar los fines que se persiguen.⁸⁹ Lo que se presenta a continuación no pretende ser un estudio pormenorizado de esta clase de ritualistas sino tan sólo un esbozo general que nos permita poner en relieve las cualidades y funciones de los sacerdotes prehispánicos.

En las fuentes antiguas, se adjudica el título de médico –traducido por *xurhiski*– a ciertos personajes que, además de curar, parecen haber sido capaces de producir enfermedades, adivinar el futuro, causar o resolver problemas amorosos, encontrar objetos perdidos y descubrir a sus ladrones. Ignoramos el modo en que tales personajes podrían haber adquirido sus funciones, mas sabemos que existió un diputado sobre ellos que mandaba sobre sus acciones.⁹⁰ Aunque en época contemporánea se conserva el término *xurhiski* y tal personaje mantiene la mayoría de sus funciones, suele prevalecer la idea de que éste sólo actúa como terapeuta empírico y, cuando usa o abusa de ciertas facultades sobrenaturales, suele más bien considerársele como *sikwame*.⁹¹

Dabrowska, “Mas nosotros que somos dioses nunca morimos. Ensayo sobre *tlamacaçqui*: ¿Dios, sacerdote o qué otro demonio”, Mecanuscrito de los autores, 2011.

⁸⁸ Ramírez, “Relación sobre la residencia...”, p. 361.

⁸⁹ La *Relación de Michoacán* presenta tres grandes clases de ritualistas; los “sacerdotes”, los “médicos” y los “hechiceros”. El problema es que, a veces, pareciera ser que se trata de los mismos personajes; se habla de “sacerdotes y hechiceros”, “hechiceros y médicos”. Alcalá, *Relación...*, f. 53, 133v.

⁹⁰ “Relación de Chilchotla” en *Relaciones geográficas...*, p. 110; Alcalá, *Relación...*, f. 8v, 29, 45v, 61v.

⁹¹ Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p'urhépecha...*, p. 180.

En términos generales los *sikwamecha* son, sobre todo, mujeres que se valen de ciertos poderes sobrenaturales para tratar las diversas problemáticas que afectan la vida de las personas.⁹² Dotados de una alineación ambivalente, tales personajes pueden tanto curar y prevenir como causar enfermedades, resolver o desatar conflictos amorosos, adivinan el pasado y el futuro de los hombres, encuentran objetos perdidos y descubren a los responsables de hurtos.⁹³ Entre los múltiples poderes que se les imputan son recurrentes las capacidades de volar, de hacerse invisibles y la de transformarse en tecolote, guajolote, gato y otros tantos animales domésticos o nocturnos.⁹⁴ Se dice que cuando practican la brujería los *sikwamecha* se dirigen por la noche a los cerros, barrancas y cuevas desoladas para negociar con seres considerados peligrosos, como *japingua*, *miringua* o los muertos; y es a través de ofrendas y súplicas que logran obtener sus favores ya sea para salvar la vida de un paciente o para infundir diversas patologías a sus enemigos.⁹⁵

Aunque, en principio, la condición de *sikwame* tiende a transmitirse al interior de la familia, también se suele decir que, para fungir como tal, se requiere ser de “sangre”, “pensamiento” o “espíritu” fuerte.⁹⁶ Las novicias deben pasar por un proceso de aprendizaje al lado de alguna de sus ascendentes para, al término de su instrucción, superar una serie de pruebas, en un espacio alejado del poblado, que culminan con la realización de un pacto con entidades potencialmente nocivas. En algunos casos, se espera, además, que tales mujeres violen algún sepulcro para apropiarse de aquellos restos humanos que, cuidadosamente resguardados, le servirán

⁹² Archivo Histórico Casa de Morelos (en adelante AHCM), Ramo Inquisición, *El señor Inquisidor fiscal de este santo oficio Contra Maria y Xetrudis hermanas hijas de vna Manuela ya difunta, vecinas de dicha Ciudad Por Maestras de supersticiones hereticas*, Salvatierra, 1743; AHCM, *El secretario que haze ofizio de señor fiscal contra Joseph Miguel de Torres y Moya y contra una muger que comúnmente llaman la Guari Negra*, Guanajuato, 1745; AHCM, *El señor fiscal de este santo ofizio contra Vna curandera*, San Miguel el Grande, 1746; Velásquez Gallardo, *La hechicería en Charapán...*, p. 124. Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p'urhépecha...*, p. 20; Ralph Beals, *Cherán: un pueblo de la sierra tarasca*, Agustín Jacinto Zavala (trad.), Zamora, El Colegio de Michoacán, 1992, p. 372.

⁹³ Velásquez Gallardo, *La hechicería en Charapán...*, p. 124; León, “Los indios tarascos del lago de Pátzcuaro”, p. 161-162; Beals, *Cherán...*, p. 377.

⁹⁴ Velásquez Gallardo, *La hechicería en Charapán...*, p. 124; Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p'urhépecha...*, p. 24; Gallardo Ruiz, *Hechicería, cosmovisión y costumbre...*, p. 192; Beals, *Cherán...*, p. 373.

⁹⁵ Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p'urhépecha...*, p. 213, 232; Gallardo Ruiz, *Hechicería, cosmovisión y costumbre...*, p. 179; Velásquez Gallardo, *La hechicería en Charapán...*, p. 124.

⁹⁶ Velásquez Gallardo, *La hechicería en Charapán...*, p. 126; Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p'urhépecha...*, p. 26, 184; Gallardo Ruiz, *Hechicería, cosmovisión y costumbre...*, p. 149; Dirección General de Culturas Populares, *Notas sobre el curanderismo en la Meseta Tarasca*, Cuadernos de Trabajo 3, México, Secretaría de Educación Pública, 1981, p. 18.

de amuleto durante sus funciones. Como pago por el don recibido, a partir de entonces, la aspirante se comprometerá a matar gente por medio de sus hechizos.⁹⁷

De modo que, aunque puedan ser útiles a su comunidad, siempre se les verá como eminentemente peligrosas. De hecho, los *sikwamecha* aparecen hoy como la última instancia a la que se puede recurrir para recuperar la salud cuando los terapeutas más convencionales ya han fracasado en sus intentos.⁹⁸ El trato con esta clase de ritualistas se encuentra enmarcado por el conflicto, pues no sólo se dice que combaten entre sí —a veces, simulando una pelea con cuchillos— para dañar o proteger a los clientes, sino que además las patologías que atienden o provocan suelen ser motivadas por el deterioro de las relaciones sociales al interior de la colectividad.⁹⁹

Sin embargo, también se ha observado que raras veces los ritualistas se presentan abiertamente como *sikwamecha* y, más comúnmente, afirman ser *xurhiskiecha*.¹⁰⁰ De hecho, se indica que quienes sean descubiertos practicando brujería corren el riesgo de terminar ejecutados.¹⁰¹ Hasta donde sabemos, se suele ver como *sikwame* a mujeres dedicadas a la terapéutica que carecen de marido, son demasiado dominantes o, incluso, a quienes tienen reputación de prostitutas.¹⁰² Así, pareciera ser que la diferencia entre *sikwame* y *xurhiski* no depende tanto de sus funciones sino de su reputación al interior de la comunidad, de modo que todo *xurhiski* es también potencialmente *sikwame*.

En contraste con los *sikwamecha* contemporáneos podemos ver que mientras éstos son predominantemente femeninos los sacerdotes —a excepción, tal vez, de las mujeres recluidas en los templos para hacer ofrendas a los dioses— son general-

97 Velásquez Gallardo, *La hechicería en Charapán...*, p. 127-132; Barba de Piña Chan, “Apuntes no sistematizados...”, p. 374; Dirección General de Culturas Populares, *Notas sobre el curanderismo...*, p. 27; León, “Los indios tarascos...”, p. 161; Beals, *Cherán...*, p. 373.

98 Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p'urhépecha...*, p. 224.

99 Velásquez Gallardo, *La hechicería en Charapán...*, p. 147. Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p'urhépecha...*, p. 20. Acevedo Barba et al., *Mitos de la Meseta Tarasca...*, p. 72; Beals, *Cherán...*, p. 375. El daño siempre es visto como un castigo; existe un orden que ha sido quebrantado y es necesario repararlo. “El individuo afectado no lo está sólo por la acción de una ‘mala voluntad’, sino que él mismo está ‘sucio’ por su mal comportamiento para con sus semejantes”. Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p'urhépecha...*, p. 135, 146.

100 Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p'urhépecha...*, p. 20, 177-178; Gallardo Ruiz, *Hechicería, cosmovisión y costumbre...*, p. 128; George Pierre Castile, *Cherán: la adaptación de una comunidad tradicional de Michoacán*, Antonieta de Hope y María Elena Hope (trans.), México, Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Educación Pública, 1974, p. 112.

101 Acevedo Barba et al., *Mitos de la Meseta Tarasca...*, p. 71.

102 Velásquez Gallardo, *La hechicería en Charapán...*, p. 166. Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p'urhépecha...*, p. 185. Beals, *Cherán...*, p. 372.

mente masculinos.¹⁰³ En ambos casos la herencia parece haber tenido cierta importancia en la adquisición del cargo, pero mientras los *sikwamecha* buscan obtener la venia de las deidades los sacerdotes más bien son designados como tales por los hombres. Los sacerdotes actúan de modo público y en ocasiones francamente ostensible en los templos, en tanto que los *sikwamecha* prefieren la privacidad de la vivienda y para la práctica de la brujería optan por lugares desolados y ocultos. La función sacerdotal está íntimamente ligada a la colectividad y en el caso de la ceremonia de la guerra interceden claramente en su favor; la tarea del *sikwame*, por el contrario, parece más enfocada a los individuos independientemente de cual sea su filiación.¹⁰⁴ Los sacerdotes parecen más propicios a la colaboración, en tanto que la labor de los *sikwamecha* se encuentra enmarcada por la competencia y el conflicto entre especialistas. Los sacerdotes median con las deidades en tanto que los *sikwamecha* recurren a la sobrenaturaleza para resolver problemas esencialmente sociales. Por último, mientras la actividad del sacerdote se dirige a la perpetuación del orden existente la del *sikwame* se enfoca en la reparación de las eventuales irrupciones que pudieran poner en riesgo esta continuidad.¹⁰⁵

Pareciera así que entre los tarascos las actividades rituales se encontraban distribuidas según su ámbito de acción en dos polos diametralmente opuestos; lo masculino, público, colectivo y tendiente a la continuidad, por un lado, y lo femenino, privado, individual y reparador, por el otro.

Si bien se ha dicho que algunos sacerdotes podían representar o encarnar a las deidades frente a la comunidad, parece claro que éstos actúan en primera instancia para los hombres, ya que los sacrificios, así como la mayor parte de sus rituales asociados, siempre se realizan en nombre de la colectividad y no en el de la divinidad. Sabemos que las deidades hacían sacrificios y que, al menos en el caso del autosacrificio, éste podía tener una función creativa en relación al origen de los hombres; parece, incluso, probable que los dioses también hayan requerido de sacerdotes, como Curita Caheri, para comunicar con diferentes ámbitos del mundo. Hemos visto que los ritualistas no tenían el monopolio de la negociación con las deidades y que, ocasionalmente, la gente común podía ser poseída por entidades sobrenaturales; la diferencia radica en que sólo los especialistas parecen tener un rol activo en tal comunicación. Para tal efecto los númenes pueden buscar el encuentro directo con los hombres, mientras que los sacerdotes recurren a medios extralingüísticos

¹⁰³ Véase Alcalá, *Relación...*, f. 110v.

¹⁰⁴ Las *sikuamecha* pueden trabajar para individuos de otros pueblos, pero cuando hacen esto corren el riesgo de ser atacadas por sus colegas. Velásquez Gallardo, *La hechicería en Charapán...*, p. 168.

¹⁰⁵ Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p'urhépecha...*, p. 21.

para transmitir sus mensajes y, en ese sentido, el sacrificio aparecería como una suerte de *lingua franca* en las interacciones que tienen lugar entre los diferentes seres que pueblan el cosmos.

EL SACRIFICIO Y SUS FUNCIONES

A pesar de que la *Relación de Michoacán* alude al sacrificio en casi ochenta ocasiones, los datos presentados suelen ser fragmentarios y repetitivos, nunca se presenta la secuencia ritual completa y, ocasionalmente, existe cierta ambigüedad entre ejecución y muerte ritual. Las láminas que ilustran esta clase de eventos, casi siempre, se centran en la cardiotomía mientras que la iconografía arqueológica prefiere guardar absoluto silencio al respecto, pues si bien la ausencia generalizada de escenas en el arte tarasco prehispánico pudiera explicar tal falta, cabe destacar que ni siquiera contamos con figuraciones explícitas de corazones ensangrentados o cráneos amputados en la cerámica, la escultura o el arte rupestre.¹⁰⁶ Dicha situación pudiera indicar que, en lugar de guardarse memoria de tales eventos, se prefiere conservar el recuerdo de sus resultados.

“La palabra sacrificio proviene del latín *sacro + facere*; es decir, ‘hacer sagradas las cosas’”.¹⁰⁷ Acorde a ello, la noción bíblica correspondiente no necesariamente implica la muerte ritual, pues, según se ve en el relato de Jefé, éste promete sacrificar a su hija y, en vez de matarla, ella sólo es apartada para servir en el tabernáculo o santuario móvil.¹⁰⁸ Tomando como punto de partida esta clase de definiciones, Hubert y Mauss consideran que “el sacrificio es un acto religioso que, a través de la consagración de la víctima, modifica la condición de la persona moral que lo realiza o de ciertos objetos por los que está concernido”.¹⁰⁹ En ese sentido, no toda muerte ceremonial sería un sacrificio sino que, para poder calificar como tal, sería

¹⁰⁶ Véase Alcalá, *Relación...*, f. 85, 96v, 19, 9. Algo semejante ha sido observado en Teotihuacan, donde todas las alusiones al sacrificio son altamente metafóricas. Véase Nicolás Latsanopoulos, “Dent de loup et coeur de cerf: Observations sur la place de l’animal dans l’idéologie de la guerre et du sacrifice à Teotihuacan”, en *Journal de la Société des Américanistes* 2008, v. 94, n 2, p. 71-108. Para una reconstrucción de tal secuencia ritual, consúltese Pereira, “El sacrificio humano en el Michoacán antiguo”, p. 247-272.

¹⁰⁷ *Diccionario etimológico*, etimologias.dechile.net, 2001-2011, consultado el 7 de julio de 2011.

¹⁰⁸ *Biblia: La santa Biblia*, México, Sociedad Bíblica Latinoamericana, 1960, *Jueves* 11:31, 11:39, *Éxodo* 38:8.

¹⁰⁹ Véase Henri Hubert y Marcel Mauss, “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, texto tomado de *Année sociologique*, n 2, 1899, p. 29-138, recolocado por Jean-Marie Tremblay http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html, 2002, p. 11.

necesario que hubiera un sacrificante, quién ofrece la víctima, un sacrificador, que ejecuta el sacrificio, y un destinatario, que lo reciba.¹¹⁰

En la mayoría de los casos resulta sumamente difícil evaluar si los ‘sacrificios’ tarascos se apegaban o no a las concepciones clásicas. Los frailes buscaron un equivalente p’urhépecha a la noción de “sagrado” —*santoen hando* o *vhcha curacata*; la cuestión es que ninguno de estos términos, que por cierto debieron ser inventados por los misioneros, aparece en los vocablos por los que se traduce sacrificio y, por consiguiente, parece muy poco probable que su finalidad haya sido volver sagradas las cosas.¹¹¹ Es por ello que, en este apartado, evitaremos partir de una definición de sacrificio preestablecida por estudiosos modernos para, en lugar de ello, procurar clarificar un sentido más general de la muerte ritual tal como ésta es presentada por las fuentes.

Encontramos dos términos para “sacrificio” en los diccionarios del siglo XVI: el primero, *parandi*, tiene igualmente el sentido de “ofrenda”, mientras que el segundo, *chapácuhpēni* “sacrificar hombres”, alude explícitamente a la realización de un corte.¹¹² Así, en un primer acercamiento, podemos imaginar que el “sacrificio” tarasco no sólo se define como un don ritual sino como uno que implica el derramamiento de sangre a través de la incisión. En la *Relación de Michoacán* se presentan dos principales tipos de muerte ritual: una realizada por cardiectomía y la otra por desnucamiento con una porra. Corona Núñez y Sierra Carrillo ven en la segunda una suerte de sacrificio difamatorio, mientras que, para Pereira, ésta sería el prototipo de la matanza no sacrificial.¹¹³ A pesar de que la idea del corte pareciera claramente dar la razón al investigador francés, los datos disponibles muestran que la distinción entre ambas prácticas es un tanto más compleja.

La porra es una de las principales armas guerreras michoacanas y, en los textos, se le encuentra ligada al combate, el asesinato, la ejecución de cautivos y la matanza de acompañantes mortuorios en los funerales de gobernantes. El cuchillo, por el

¹¹⁰ Las matanzas *kosher* o *hallal* son ejemplos típicos de muerte rituales que, por carecer de destinatario, no califican como sacrificios.

¹¹¹ Véase *Diccionario grande...*, v. I, p. 635.

¹¹² Véase *Diccionario grande...*, v. I, p. 635; Velásquez Gallardo, *Diccionario de lengua phorhepecha*, p. 113. Las relaciones de Tiripitío y Xiquilpan contienen interesantes datos sobre las técnicas empleadas en el sacrificio. Véase *Relaciones geográficas...*, p. 341, 413. Al respecto, puede también consultarse La Rea, *Crónica de la orden de N. seráfico P. S. Francisco, Provincia de S. Pedro y S. Pablo de Mechoacan en la Nueva España*, Patricia Escandón (ed.), Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996, p. 82.

¹¹³ José Núñez, *Mitología tarasca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 55; Dora Sierra Carrillo, “La muerte entre los tarascos”, *Arqueología mexicana*, 2002, v. X, n 58, p. 63; Pereira, “El sacrificio humano en el Michoacán antiguo”, p. 262.

contrario, aparece generalmente como el principal instrumento sacrificial, pero también figura ocasionalmente vinculado a asesinatos que en principio no tendrían nada de ceremonial; tal es, por ejemplo, el caso de la muerte de Cando a manos de la mujer o hija de Tariácuri.¹¹⁴ La víctimas de cardiectomía suelen ser cautivos de guerra, voluntarios y delincuentes elegidos para el sacrificio, en tanto que entre los aporreados encontramos infractores ejecutados en determinadas ceremonias, voluntarios y esposas o sirvientes de los gobernantes muertos. Así, vemos que no solamente ambos tratamientos podían ser aplicados a los transgresores, sino que muchas veces el propio sacrificio era visto como castigo.¹¹⁵ Pereira argumenta que en el caso de las ejecuciones con porra “el que ejerce el castigo no lleva el título de sacrificador”, no obstante, cabe recordar que, como ya se ha visto, en la *Relación de Michoacán* el que realiza el sacrificio tampoco recibe jamás este apelativo.¹¹⁶ En cambio, a nivel iconográfico podemos ver que, en las láminas correspondientes, los personajes que llevan a cabo la muerte ritual son bastante similares a los que realizan las ejecuciones; tomando este hecho en consideración, valdría la pena preguntarse si, efectivamente, no eran los mismos (figuras 1, 20). En todo caso, es bien sabido que los más importantes sacerdotes sí estaban dotados de funciones judiciales y, por consiguiente, la ejecución de delincuentes no parece haber sido totalmente ajena al ámbito religioso.¹¹⁷ La mayor parte de los ritos preparatorios, así como el tratamiento de los restos de los sacrificados se llevaban a cabo en la “casa de los papas”, mientras que los lugares mencionados para el sacrificio son los templos y los montes. Según se ve en las láminas de la *Relación de Michoacán* éstos también parecen haberse realizado directamente en los campos de batalla.¹¹⁸ El sitio para la

¹¹⁴ Véase Roberto Martínez González, “Guerra, conquista y técnicas de combate entre los antiguos tarascos”, 2009c, *Tzintzun*, n. 49, p. 23-24, 26; Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 136.

¹¹⁵ Véase Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 112v, 113, 3v, 10-10v, 87, 38v; Ramírez, “Relación sobre la residencia...”, p. 361. “Relación de Chilchotla” en *Relaciones geográficas...*, p. 107; Herrera Tordesillas, *Historia general de los hechos de los castellanos...*, v. 6, década 3, p. 304. Por otro lado, vemos que lo expuesto por nuestra fuente parece también distanciarse de la tesis de Girard—según la cual para evitar el desencadenamiento de venganzas sucesivas el sacrificio actuaría como una suerte de placebo en el que la víctima inocente reemplaza al verdadero culpable, pues, aun en el caso de los cautivos de guerra, parece poco probable que a la vista del pueblo los sacrificados hayan estado libres de toda culpa. René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Joaquín Jordá (trad.), Barcelona, Editorial Anagrama, 1995.

¹¹⁶ Pereira, “El sacrificio humano en el Michoacán antiguo”, p. 262.

¹¹⁷ Véase Alcalá, *Relación...*, f. 85, 96v, 19, 61, 134v.

¹¹⁸ Véase Alcalá, *Relación...*, f. 10, 83-83v, 87, 88v, 104, 106, 111, 113v. Ramírez, “Relación sobre la residencia...”, p. 361; Relaciones de Chilchotla y Xiquilpan en *Relaciones geográficas...*, p. 107, 413; *Proceso, tormento y muerte del Caçonzi...*, p. 88, 108.

ejecución de los delincuentes parece haber sido una plaza rodeada por edificios cívicos de cierta importancia.¹¹⁹ En ambos casos se trata de espacios públicos y se atestigua la eventual presencia de espectadores. Tratándose de los acompañantes fúnebres del *cazonci* Pereira señala, con razón, que aquí no se cumple con “la estructura ternaria (sacrificante-sacrificado-destinatario) del sacrificio tal como lo definen Henri Hubert y Marcel Mauss”, pero olvida que también existen múltiples menciones de “sacrificio” en las que no parece claro que haya habido un destinatario particular, en cambio, cuando se habla de delincuentes ejecutados con porras, nuestra fuente deja en claro que éstos estaban dedicados al dios del infierno.¹²⁰ A ello se suma que el hecho de que una muerte no sea ritual no parece haber sido impedimento para que ésta se presentara como ofrenda. De hecho, sabemos que después de matar a Cando, la mujer o hija de Tariácuri depositó su cabeza en el mismo altar [llamado Pirúen] donde “ponían los cativos o los traían alrededor, cuando los traían de la guerra”; y, por si fuera poco, en tal ocasión el gobernante comentó “ya has dado de comer a los dioses”.¹²¹

En síntesis, vemos que, sin ser un elemento diagnóstico, el uso de una u otra arma es un buen indicador sobre el tipo de muerte abordado. Tanto el aporreamiento como la cardiectomía pueden tener funciones punitivas y, en ambos casos, parece tratarse de eventos rituales. Más importante aún, no se requiere del sacrificio, o siquiera la muerte, para que algunas partes del cuerpo humano pudieran servir de alimento a los dioses, pues, como se ha visto en el capítulo del cuerpo y la imagen corporal, la simple sangre derramada en el campo de batalla podía ser consumida por las divinidades celestes. Y “si acontecía morir algunos señores en la guerra, estaba muy triste el *cazonci* y decía: —Por eso mataron los dioses a los nuestros, por probarnos como mantenimientos”.¹²²

Esto último parece indicar que, de algún modo, el sacrificio también tenía cierta función en relación a los hombres. De hecho parece factible que sólo por el intermedio del tratamiento sacrificial una persona podía ser transformada en alimento para los hombres.

Resulta sumamente difícil distinguir con claridad en qué ocasiones se alimentaban las deidades con los restos de las víctimas, sin embargo, para los hombres parece claro que no toda muerte ritual implicaba la antropofagia. No contamos con

¹¹⁹ Véase Alcalá, *Relación...*, f. 61, 134v, 20v.

¹²⁰ Véase Pereira, “El sacrificio humano en el Michoacán antiguo”, p. 263; Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 3v, 19v, 87, 41, 48, 52v, 84, 112v, 113, 134v.

¹²¹ Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 137v.

¹²² Alcalá, *Relación de Michoacán...*, f. 20.

datos suficientes como para establecer con claridad quiénes tenían acceso a la carne humana, mas la “Relación de Chilchotla” sugiere que tal privilegio estaba reservado a los gobernantes, sus mujeres y los hombres de guerra.¹²³ Sabemos que tanto los delinquentes sacrificados como los cautivos de campañas militares podían ser consumidos tras el “sacrificio”, pero también conocemos casos en los que, después de la cardiectomía, los cuerpos simplemente fueron arrojados al agua.¹²⁴ Aunque no contamos con una explicación para ello, es importante señalar que, ya fuera que se les abandonara en el campo o que se les sepultara junto al cadáver de un gobernante, los despojos de los aporreados nunca eran comidos por los humanos. Según se ha visto, el contacto y consumo de la sangre tenía un carácter patógeno y por lo tanto es posible que sólo después de haberse extraído el corazón y desangrado el cuerpo éste pudiera perder sus cualidades nocivas.¹²⁵ No sirviendo de alimento, sino como sirvientes o estrado, resulta lógico que no se tomaran tales precauciones con quienes morían para acompañar al *cazonci* en su morada postmortem.¹²⁶

Aunque por lo común en las imágenes los muertos suelen figurar horizontalmente dispuestos y con los brazos extendidos a un lado de la cabeza, parece existir una distinción iconográfica entre los desnucados y los que fallecen por cardiectomía, pues, mientras los primeros aparecen de cara al piso, los segundos tienden a estar boca arriba. Considerando que, según dijimos, la cabeza y el rostro reflejaban en buena medida el estatus social de los individuos, el ocultamiento de los rasgos faciales bien pudiera significar una cierta despersonalización. Esto pudiera verse corroborado por el hecho de que en el mito de creación de la humanidad es justamente un golpe en la cabeza —similar al desnucamiento— el que produce la transformación de los primeros hombres en perros.¹²⁷ Acorde a ello, en las láminas sobre ejecuciones públicas se observan los cadáveres de hombres y mujeres entremezclados, mientras que en las representaciones de sacrificios ambos géneros tienden a permanecer separados.¹²⁸ Los restos de los sacrificados eran conservados como reliquias y, al menos ocasionalmente, podían recibir ofrendas; en cambio, los cuerpos de los delinquentes aporreados eran abandonados en los campos para que

¹²³ “Relación de Chilchotla” en *Relaciones geográficas...*, p. 108.

¹²⁴ Aunque no es imposible que sucediera lo contrario, cabe aclarar que ninguna fuente indica que dicho acto haya fungido como ofrenda. Véase Alcalá, *Relación...*, f. 87, 112v, 113; Basalenque, *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán del orden de N.P.S. Agustín*, p. 125.

¹²⁵ Véase el primer capítulo.

¹²⁶ Véase Alcalá, *Relación...*, f. 119v, 29v, 31.

¹²⁷ Véase capítulo 2.

¹²⁸ Véase Alcalá, *Relación...*, f. 134v, 19, 20v.

fueran devorados por carroñeros.¹²⁹ Y mientras los transgresores estaban dedicados al dios del infierno sabemos que, al menos, algunos sacrificados debían ir al cielo, un espacio al que, en principio, “yban los dioses y los demás que lo merecían aver sido”.¹³⁰ Sin embargo, el carácter difamatorio no parece radicar tanto en la forma de la ejecución sino en el hecho de que se abandone el cuerpo tras la muerte; los restos de Ticatame fueron abandonados tras su deceso tal como se propone hacer con los de las mujeres transgresoras después del sacrificio.¹³¹

En ambos casos parece existir una profunda transformación del ser; el sacrificado adquiere, por la forma de su muerte, un estatus tal que lo hace digno de culto, mientras que el ejecutado parece haberse visto a tal punto degradado que no sólo se difumina su identidad sino que se busca igualmente hacer desaparecer sus restos. Esto último parece particularmente visible en el hecho de que, tras una infracción, no sólo se mataba al transgresor, sino también a su parentela y se hacían incautar sus bienes.¹³² Así, aunque los datos son escuetos, podemos constatar que, lejos de reducirse a un simple don ritual, los objetivos del sacrificio varían en función de los diferentes agentes que participan en su realización. Bajo la perspectiva de los hombres que lo ofrecen, el sacrificio es un mensaje que se dirige a los dioses, un castigo para los transgresores y un alimento privilegiado para personas de gran mérito. En relación a las deidades destinatarias el sacrificio es una forma de nutrimento y un medio para la recepción y transmisión de información hacia los humanos; en tanto que para la víctima se trata de un proceso de transformación que le permitirá adquirir una condición trascendental.

En síntesis, hemos podido observar que a pesar de que los dioses poseen un cuerpo antropomorfo y muchas de sus capacidades se asemejan a las humanas, éstos parecen distinguirse por sus cualidades esenciales, potenciales y contextuales. La socialización divina emula a la de las personas, pero sus seres radican en espacios imposibles para la gente común y están dotados de facultades sobrehumanas. Dadas estas circunstancias, la sobrenaturaleza responde a la alianza y la reciprocidad de un modo semejante a como lo haría cualquier hombre, pero en función de su condición diversa tanto las solicitudes como las respuestas tienden a expresarse por medios

¹²⁹ Véase Alcalá, *Relación...*, f. 10v, 134v, 136; Herrera Tordesillas, *Historia general de los hechos de los castellanos...*, v. 6, década 3, p. 307.

¹³⁰ Ramírez, “Relación sobre la residencia...”, p. 360.

¹³¹ Véase Alcalá, *Relación...*, f. 66v, 87, 112v, 113. Es interesante notar que se hizo algo semejante con los puercos y perro que el *cazonci* recibió de los españoles tras su llegada a Michoacán. Alcalá, *Relación...*, f. 44.

¹³² Alcalá, *Relación...*, f. 21v.

distintos a los ordinariamente empleados. Es por ello que, como una suerte de mensajeros o traductores, los sacerdotes, humanos o divinos, se encargan de gestionar las relaciones entre ambos grupos. Y aunque probablemente existieron muchos otros medios disponibles, las fuentes tienden a privilegiar al sacrificio como vía principal de comunicación. La muerte humana se convierte, así, en un puente entre la sociedad y la sobrenaturaleza transformando la condición de los hombres –a través de la degradación o divinización– al tiempo que, como vehículo de intercambio, tiende a reinstaurar o fortalecer los vínculos entre la sociedad y sus númenes.

Cuadro 3

Muertes rituales entre los antiguos tarascos

	Cardiectomía	Aporramiento
Instrumento	Cuchillo	Porra
Lugar	Templo, cerro	Plaza
Ejecutante	Sacerdote	“Carcelero”
Víctimas	Cautivos de guerra, voluntarios y delincuentes elegidos	Delincuentes, acompañantes de gobernante muerto
Destinatario	Huréndecavéquara, Curicaueri, Cuerauaperi, Xaratanga	Dios del infierno

UNAM - IIH