

Comida y guerra entre los tarascos del siglo xv

Rodolfo Fernández*

Mi propósito en este ensayo es extraer de un documento novohispano del siglo xvi, la *Relación de Michoacán*, referencias asociativas de la comida y la guerra, en el contexto de las luchas interinas pertinentes a la unificación del estado michoacano del Posclásico tardío.¹ Se trata de pasajes de gran riqueza descriptiva, empleados como *exempla* por su autor en el magno discurso retórico de la epopeya tarasca, que ilustra y justifica el avasallamiento de los señoríos sedentarios de la cuenca de Pátzcuaro por la tribu dominante, sus parientes los uacú-

secha, grupo cazador, venido del norte, que acabó conquistando a los señoríos lacustres de Michoacán durante medio siglo xv.²

La asociación entre comida y guerra me vino al percatarme de que la ingesta de alimentos, objetivos o simbólicos, acompañaba la vida bélica de manera cotidiana y trascendental. Lo hacía contribuyendo de manera significativa al entendimiento de la dinámica social en el Michoacán de entonces, que implicaba a la estructura y a su respectiva superestructura como un universo indisociable. Ocurre que los dioses tenían una faceta humana que consumía y ofrecía alimento, en condiciones sobre todo simbólicas, pero a menudo representadas por bienes objetivos como los cautivos, que eran sus reservas

* Centro INAH Jalisco.

¹ Jerónimo de Alcalá, *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobernación de los indios de la provincia de Michoacán* (coord. Moisés Franco Mendoza), Zamora, El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, 2000. La *Relación de Michoacán* es un texto novohispano, de autor no explícito; data del segundo cuarto del siglo xvi, y su destinatario principal parece haber sido el virrey Antonio de Mendoza. Se puede considerar como una obra pionera del conjunto de textos que Walter Mignolo designa como relaciones de la conquista y de la colonización. De acuerdo con Mignolo, estas relaciones, se caracterizan por sus rasgos pragmáticos y organizativos; y se distinguen del grupo de las “cartas relatorias” y del de las “crónicas” o “historias”. “El núcleo de este tipo discursivo lo ejemplifican las *Relaciones geográficas de Indias*”; Walter Mignolo, “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”, en Luis Iñigo Madrigal (coord.), *Historia de la literatura hispanoamericana*. Tomo I. *Época Colonial*, Madrid, Cátedra, 1992, pp. 57-116.

² Según el manual de retórica de Vice Mortara Garavelli, el ejemplo tiene su efecto por inducción. Recurre a un hecho concreto, real o ficticio, pero verosímil, que puede generalizarse. Y nos recuerda cómo “Perelman y Olbrechts-Tyteca tratan al ejemplo como uno de los tres tipos de argumentos basados en el ‘caso concreto’” que en la antigüedad se consideraban ejemplos, siendo los otros dos la ilustración y el modelo. “Cuando la descripción de un fenómeno o la narración de un suceso se introducen en una argumentación con el fin de fundamentar una regla constituyen un ejemplo, y para asumir tal función deben ser incontestables.” Vice Mortara Garavelli, *Manual de retórica* (3ª ed.), Madrid, Cátedra, 2000, p. 86.

alimenticias, los que a veces fueron ingeridos por otros humanos.

Los cautivos permanecían en el universo objetivo hasta que eran reclamados por sus dueños, que existían en el mundo subjetivo, igual que en el objetivo. Así, los dueños cruzaban una frontera difusa entre ambos subuniversos. Los dioses tenían sus referentes objetivos en los sujetos o lugares del ángel y el cielo, del catálogo de lugares de la tópica cristiana, que más tarde concretó y publicó Diego de Valadés.³

Esta tópica, inspirada en los sujetos lulianos, reunidos en el catálogo de lugares de Diego de Valadés, había sido empleada con anterioridad de manera magistral por Jerónimo de Alcalá en su urdimbre argumentativa de la epopeya tarasca comprendida en la *Relación de Michoacán*. Allí Dios no sólo era el centro del Universo, sino el ente organizativo de la realidad y del discurso en toda la epopeya. Todo se explicaba por él y en función de él.⁴ Y esta idea era extensiva a los dioses paganos del panteón tarasco, en torno a los cuales se organiza el texto entero de la *Relación*.

Las referencias a la alimentación en el contexto guerrero de la obra son de variada índole. Abarcan desde la simple mención del consumo de nutrientes en distintas circunstancias hasta la descripción detallada de un episodio en que se

da de comer a señores de pueblos rivales la carne de su propio sacerdote y líder mediante un engaño. Hay casos en que se describe comida relativamente sofisticada, como la ofrecida a contingentes amigos que se dirigen a “una entrada” o incursión guerrera, al pasar por una comunidad cuyo señor ordena ofrecerles un refrigerio apropiado para el calor, la sed y el cansancio. En otro caso, en el contexto del reacomodo de personajes en torno al protagonista, éste mandaba a sus herederos, escogidos entre sus consanguíneos que eran sus sobrinos y no sus hijos, a asesinar a su primogénito en medio de un banquete, para que allanase el camino a la hegemonía sobre todos los pueblos michoacanos. Es de especial relevancia el uso simbólico de la palabra “comida” usada como metonimia significante de pertenencia de los cautivos de una guerra al acervo alimenticio de los dioses; aunque se intuye que se trataba de los dioses de los señores rivales que los habían capturado. Una vez preso eran comida de los dioses; pertenecían de manera pública a su despensa.⁵

Los relatos

Empecemos por el caso arriba citado, en el que los señores dominantes dan de comer a los señores rivales, sus antagonistas, la carne de uno de sus propios sacerdotes, que habían tomado preso, sacrificado y cocinado, y los animan a in-

³ Diego de Valadés, *Retórica cristiana*, México, UNAM/FCE, 1989, ff. 54-84, pp. 149-189. Sobre los sujetos “cielo” y “ángel” en la tópica cristiana véase Rodolfo Fernández, “La Relación de Michoacán frente a la tópica cristiana de Diego de Valadés”, ponencia presentada en las *II Jornadas Latinoamericanas de Investigación en Estudios Retóricos: “Retórica y Análisis del Discurso”*, México, UNAM, 21-23 de mayo de 2012.

⁴ Hasta ahora he revisado los sujetos dios, el ángel y el cielo. Estoy tratando de identificar algunos de los lugares lulianos subsecuentes al de dios en la obra de Alcalá. Los sujetos, que muchos llaman tópicos o términos, en general son nueve. Dichos sujetos o lugares del catálogo cristiano, que comprenden sus repositorios genéricos de razonamientos para urdir las *argumentatio* de los discursos, son: Dios, ángel, cielo, hombre, imaginación, sentido, fuerza vegetativa, fuerza ‘elementativa’ y fuerza ‘instrumentativa’; Diego de Valadés, *op. cit.*, p. 56. Mauricio Beuchot, “Retórica y lulismo en Diego de Valadés”, en *Studia Luliana*, vol. XXXII, 1992, p. 156.

⁵ Siguiendo a George Lakoff y Mark Johnson, se puede definir la metonimia como un proceso que tiene una función primaria referencial, que nos permite usar una entidad para representar a otra; pero esta entidad no es tan sólo un dispositivo referencial, sino que también tiene la función de proveer entendimiento. No se trata sólo de representar el todo por la parte, más bien de escoger una característica particular del todo que esté asociada a la parte que se emplea para representarla. George Lakoff y Mark Johnson, *Methaphores we Live by*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1980, p. 36. Traer leña para los altares es la parte que representa a todo el culto. Rodolfo Fernández, “Herencia luliana en Nueva España, la tópica del culto a los dioses en la *Relación de Michoacán*”, en Luisa Puig y David García Pérez (eds.), *Retórica y Argumentación: perspectivas de estudio*, México, IIF-UNAM, 2011, pp. 231-248.

gerirlo mediante un engaño. Las estratagemas de los dominantes eran sumamente ingeniosas. Esto ocurre en el contexto de las primeras hostilidades entre los cazadores intrusos, los uacúsecha, y los señoríos sedentarios de la cuenca lacustre.

He aquí el relato. Reaccionando ante el retorno de la tribu uacúsecha a la zona de Pátzcuarro, convertida ésta en chichimeca, varios de los señoríos viejos de la cuenca tratan de unirse para expulsar a los parientes intrusos, los que se ostentan como herederos del señorío total en la cuenca y se disponen a conquistarla. Al enterarse los uacúsecha de la estrategia enemiga, por información de otro sacerdote, Quarácuri, que era su aliado, logran saber el itinerario del contingente enemigo capitaneado por el primer sacerdote, Nacá. Emboscado, cae Nacá y es llevado ante Taríacuri, el señor uacúsecha, quien lo manda sacrificar y cocinar para enviarlo —tatemado y partido en cuarterones— a los señores antagonistas y que éstos coman su carne diciéndoles que es de un esclavo, el cual había tenido amores con una de sus mujeres.

Más tarde, y de manera calculada, el señor uacúsecha envía mensajeros que son buenos corredores, para que en el momento en que los enemigos estén disfrutando el banquete les hagan saber que se trata de su propio sacerdote.⁶

Nótese la riqueza del relato, que ilustra con creces la asociación entre alimento y actividad guerrera, aunque me obliga a una digresión acerca del canibalismo, por las implicaciones objetivas y simbólicas que esta práctica tiene en la reconstrucción de las sociedades mesoamericanas del Posclásico tardío. El envío de cuerpos humanos en cuarterones tatemados, como obsequio culinario, lo tenemos registrado en una ocasión más en la propia Nueva Galicia, y en ambos casos el manjar es enviado a sus receptores en cuarterones. José Francisco Román nos narra el otro caso sucedido en cercanías de Tequila, según relato recogido por el oidor Martínez de la Marcha en su recorrido de visita.

⁶ Jerónimo de Alcalá, *op. cit.*, pp. 402-411.

En este sitio [señala Román] realizó informaciones acerca de los indios llamados Tezoles, acusados de haber dado muerte al alcalde de Tequila y realizado prácticas idolátricas en sus antiguos templos; allí mismo mostraron al oidor “un cuarto del dicho alcalde que los indios tezoles habían enviado en señal de amistad a sus vecinos, los de *Guajacatlán*.”⁷

La antropofagia me parece verosímil, pero prácticamente incontrastable. Pienso que en las sociedades prehispánicas del Posclásico tardío los pueblos rivales se comían unos a otros por razones dietéticas, en el sentido de que había guerras periódicas de las que obtenían cautivos para sacrificar y comer. Percibo que las guerras floridas los proveían de manera generalizada de carne humana para consumo por sus iguales, quienes se repartían el usufructo en función de su destreza. Nunca hasta ahora cuestioné las fuentes referentes a ella, no obstante haber estado por un tiempo al pendiente de su uso en argucias retóricas entreveradas en una etnografía permeada de tópica medieval, como los presagios y la tópica del mundo al revés adelante referida. No se me había ocurrido reflexionar sobre la relación entre la retórica y el consumo humano por otros humanos.

La gama de posiciones que percibí al revisar algo de bibliografía sobre esta vertiente de obtención de alimentos, la antropofagia, va del escepticismo y la negación de la práctica de manera casi delirante —como lo hace William Arens—, hasta la explicación económica de la costumbre con una lógica de costo-beneficio articulada y verosímil que propone Marvin Harris.⁸ Pero si algo me interesa del episodio en que el sacerdote Nacá es comido y disfrutado es

⁷ José Francisco Román Gutiérrez, *Sociedad y evangelización en Nueva Galicia durante el siglo XVI*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/Universidad Autónoma de Zacatecas/INAH, 1993, pp. 69-131.

⁸ William Arens, *El mito del canibalismo: antropología y antropofagia*, México, Siglo XXI, 1981; Marvin Harris, *Bueno para comer: enigmas de alimentación y cultura*, Madrid, Alianza, 2011.



el relato en sí. Se nos cuenta que una vez satisfechos los adalides rivales, los mensajeros les dicen que la carne consumida era de su sacerdote. Entonces les entró el asco por habérselo engullido, y luego el arrepentimiento. Siguiendo tipologías de los antropólogos, tenemos que entre los consumidores de aquel manjar era aceptada la práctica de una antropofagia guerrera exógena, y gracias al engaño había resultado endógena y prohibida. Se comieron a un igual, y eso no era lícito. En mi registro, lo relevante de ese relato de Naca es su valor simbólico. A los señores lacustres les capturaron a su sacerdote y guía y luego se los dieron de comer.

Otro evento en que guerra y comida ocurren en asociación significativa en la *Relación de Michoacán* es el narrado en el episodio que precede la captura y muerte del sacerdote Nacá. Ahí se cuenta cómo, con anterioridad a su aprehensión, con objeto de saber su itinerario y ponerle la trampa pertinente, su par Quarácuri le ofrecería una merienda a la vera del camino. He aquí la instrucción que Taríacuri le da para propiciar que Nacá, estando de fiesta, al momento de salir a orinar sea abordado, por un mensajero de Quarácuri, a quien Taríacuri da las siguientes instrucciones:

Y entonces haráste encontradizo con él y diráste: “pues, ¿qué hay, hermano?, ¿qué haces por aquí?”. Y responderásle: “señor, tu hermano Quarácuri me envía a ti y díjome: ve a mi hermano Nacá y dile que resebí mucha vergüenza en dalle tan poco a comer. Pregúntale en qué día y de aquí a qué tanto volverá, porque le espere con comida a la vuelta. Y haré pan de bledos y vino de maguey para que beba a la vuelta, porque hace calor y tienen sed los caminantes”. Esto le dirás por saber el día en que ha de venir [...]⁹

Lo que se brinda a los viajeros es “pan de bledos”, una suerte de palanqueta de amaranto ligado con miel (como las que hoy llamamos

⁹ Jerónimo de Alcalá, *op. cit.*, p. 403.

alegrías), acompañadas de pulque o aguamiel. ¿Qué mejor refrigerio podría ofrecerse al paso de un contingente armado rumbo a la guerra? Parece que el pan de bledos era muy gustado. Como prueba del aprecio que la golosina tenía, adelante veremos usado el término como metáfora de la bondad de una persona. Así, cuando Taríacuri, el gran señor, describe la conducta de uno de sus hijos, antes que se volviese la oveja descarriada de su estirpe, lo califica como un “pan de bledos”.¹⁰

Sobre la costumbre de llevar comida al camino y ofrecerla a las milicias amigas en tránsito, tenemos la siguiente descripción:

Y enviaba el cazonçi con toda la gente su capitán general y aquél llevaba otro tiniente suyo. Y encomendaban a toda la gente que [l]levasen todas las vituallas y los arcos e flechas e rodela y harina e pan de bledos y ofrendas quel caçonçi enviaba para los dioses que iban a la guerra. Cada pueblo se llevaba sus vituallas y así se partía toda aquella gente de los pueblos y por los pueblos que pasaban les sacaban al camino mucha comida [...]¹¹

Véase lo trascendente de su vida culinaria, de la que ahora quiero resaltar cómo los dioses participaban en la dinámica social humana en torno a la comida. Era a ellos a quienes les mandaban pan de bledos. Y el pan de bledos, como la comida en general, sobre todo la simbólica, era una práctica íntimamente ligada al culto a los dioses, y a la tópica particular que del mismo culto se desprendía, articulada de manera magistral para organizar el texto de la epopeya.¹²

Por ejemplo, en el discurso abarcador de toda la epopeya tarasca, cuando el sacerdote mayor, el petámuti, llama a cuentas a todos los señores sometidos al dios Curicaueri —y a Taríacuri, su referente humano—, les dice un dis-

¹⁰ *Ibidem*, p. 506.

¹¹ *Ibidem*, p. 271.

¹² Rodolfo Fernández, *op. cit.*

curso en que recita lo que no cumplieron los derrotados cuando fueron reinstalados en sus señoríos, y era: hacer sementeras a Curicaueri, traer leña para los altares, formar batallones para la guerra y llevar la comida al dios. La causa final de la guerra era llevar comida al dios. Les estaba exigiendo que cumplieren con el canon, llevando leña para sus altares, pero también que cumplieren cultivando sus predios agrícolas.

Otro de los anunciados relatos es aquel sucedido cuando Tariácuri manda a sus herederos escogidos, sus sobrinos Hirepan y Tangáxoan, que asesinen a su primogénito —el repudiado Curátame— en un banquete, con objeto de allanarse el camino al dominio total de la cuenca de Pátzcuaro. En pocas palabras, el fragmento relata el convite a un comelitón antes de sacrificarlo. Este es el pasaje que lo retrata:

Y venía Curátame asentado en una silla en la canoa, con una manta de pluma de patos puesta [...] Y como llegasen a la ribera, sus criados, pusieron a su lado, y así llegó al puerto y saltó de la canoa y saludólos [...] Y llegaron donde estaba hecho el rancho para él [...] y quitáronle el carcaj y pusieronle en otro rancho [...] Y trujeron de comer y pusieronlo delante y él dió a Hiripan y a los otros de aquella comida y comieron todos. Y díjoles Curátame: “¿qué haremos, hermanos, no habrá un poco de vino que bebiésemos en regocijo?”. Y dijéronle ellos: “por qué no, señor, sí hay; aquí tenemos vino que se ha hecho en las mismas cepas de maguey”. Y diéronle a beber. Y dábale a beber Tangáxoan. Dióle cuatro tazas y después otras cuatro, y emborrachóse y llamó a Hiripan y vino y asentóse a la entrada del rancho. Y estaban platicando entrambos. Tornóle a dar más a beber Tangáxoan y púsose a la puerta. Y tenía puesta una porra metida entre la paja del rancho. Y estando bebiendo, dióle otra taza Tangáxoan... Y estaba hablando y llegó la taza a la boca para beber. Entonces sacó de presto Tangáxoan la porra de

la paja y dióle en el pescuezo un golpe y acogotóle y hízole caer de bruces y tornóle a dar otra vez y saltó la sangre, muy colorada, de una parte, y de otra, que corría dél.¹³

Percátense los lectores de que en este fragmento se concreta el cambio de sucesión en la estirpe dominante en un banquete. Imagínese un conflicto de sucesión como los ocurridos entre los reinos de Europa. En el primer episodio por una comida los uacúsecha desarticulaban una alianza en su contra de parte de los señoríos lacustres. En el segundo momento, ofreciendo una comida urdieron una ingeniosa afrenta a sus rivales. En un tercer momento, por otra comida, Tariácuri resolvió su problema de sucesión que permitió consolidar la estirpe y hacer viable la conquista de los demás señoríos tarascos.

Pasemos al glamoroso episodio en que una mujer de la casa de Tariácuri es enviada a matar, en una gran fiesta, a un destacado joven guerrero entre los señores rivales, al que ella escoja, luego de seducirlo y disfrutarlo a plenitud. Este sacrificio simboliza de manera explícita el acto de alimentar a los dioses. El pasaje ocupa un capítulo entero de la *Relación*, pues primero relata la instrucción detallada que el cazonci da a la referida mujer, para llevar a cabo la ejecución. El discurso incluye los aspectos ideológicos justificantes del asesinato, como los preparativos del sacrificio.¹⁴ Coherente con su título, el capítulo trata “de cómo fue muerto un señor por una hija de Tariácuri.”

Llevada a cabo la ejecución, la mujer regresó a casa y nos dice el relator que:

Puso allí la cabeza en un lugar llamado Pirúen y vínose a su casa a Tariácuri y contóle lo que le había acontecido y hicieron todos grande regocijo. Y díjole Tariácuri: “ya has dado de comer a los dioses; echen la culpa a quien quisieren; no se nos dé nada; atrebúyanlo a quien quisieren”. Esto

¹³ Jerónimo de Alcalá, *op. cit.*, p. 480.

¹⁴ *Ibidem*, capítulo XXXIV de la segunda parte.

dice esta gente que aconteció en Corínguaro, pueblo de sus enemigos. Y así lo puse aquí según su relación y manera que me lo contaron.

Habiendo visto cómo el susodicho señor asesinado se vuelve alimento de los dioses viene al tema otro ejemplo, el del hijo descarriado de Tariácuri objeto de consideración en su calidad de cautivo, condición que lo hace alimento de los dioses. Queda claro que ese personaje, aun siendo hijo de señor, ya pertenece a la despensa de los dioses por haber sido capturado en guerra; y ni su padre, en caso de ser conminado a salvarlo, osaría intervenir en su favor. Lo manda el canon de usos y costumbres.

Y todo esto ocurre en un universo en que se traslapan la estructura y la superestructura, divididas por una frontera difusa entre el inframundo de los dioses y el mundo objetivo de los actores humanos, en el que los dioses participan; pero los actores objetivos también incurren en el devenir de la superestructura. Transforman a los dioses a su imagen y semejanza.

La charnela entre aquella suerte de universos paralelos suele situarse en el malpaís.¹⁵ Pero las relaciones verticales entre linajes y dioses suben y bajan de manera axial en función de la frontera difusa entre ambos. Cada señor y dios tiene su referente en el sitio correspondiente del esquema paralelo de organización de la realidad. Hombres y dioses son simbióticos, pero a instancias de los humanos, de manera sutil, al grado de que podemos identificar la transformación cultural de las deidades, de su condición nómada temprana a la sedentaria plena, tardía. Y todo ello en función del alimento, pues con el tiempo los antiguos

¹⁵ El dios del infierno les ha enviado protuberancias de roca ígnea como cimientos de los cúes de sus dioses principales, las que emergían de las cumbres de los promontorios. Imaginan a las protuberancias como estatuas de sus dioses y les dan su nombre. El sitio resulta ser el asiento anterior de Curicaueri. Ahí estaba la puerta del cielo, por donde subían y bajaban los dioses. Fue ahí donde siguieron trayendo sus ofrendas a los dioses. Jerónimo de Alcalá, *op. cit.*, cap. VII.

dioses gustosos aceptaban ofrendas de procedencia claramente agrícolas, como el maíz. Todo esto lo sabemos en virtud de la comida. Y la comida en la guerra era algo trascendental. Primero en la urdimbre de las futuras entidades políticas; luego en el desarrollo de las argucias preparativas; después en el desarrollo de las campañas y, finalmente, en la justificación de actos punitivos en la dinámica social pertinente. La metáfora genérica del parentesco como esquema organizador de la realidad, a la manera de Mark Turner, nos sugiere que la metáfora de la alimentación podría tener usos semejantes y generar importantes acercamientos a la realidad pertinente.¹⁶

Veamos la historia de Tampucheca el hijo descarriado de Tariácuri, que fue tomado prisionero en un combate por los soldados de un señor rival:

[...] trujeron las nuevas de su prisión a Tariácuri, su padre, y holgóse mucho y dijo: “sí, sí, mucho placer tengo. Ya [he] dado yo de comer al sol y a los dioses del cielo. Yo engendré aquella cabeza que cortaron; yo engendré aquel corazón que le sacaron. Mi hijo era como un pan muy delicado, y era pan de bledos. Ya he dado de comer de todo en todo a las cuatro partes del mundo; esto ha sido muy bueno, ¿qué cosa podía ser mejor?”

Este fragmento de texto, nos da a entender que el cautivo ha sido ya ejecutado. Sin embargo, adelante Tampucheca exclama, estando aún vivo, un reclamo a sus colegas, que le sugieren recurrir a la influencia de su padre:

“¿Qué decís? No me tengo de ir porque ya me dió del pie nuestro dios Curicaueri, ya saben los dioses del cielo cómo estoy preso, y ya me han comido, dame vino que me quiero emborrachar”. Y no quisieron dárselo. Y dijéronle: “¿por qué dices esto,

¹⁶ Mark Turner, *The Literary Mind*, Nueva York, Oxford University Press, 1996.



señor? Irte tienes a tu casa”. Dijo él: “no me tengo de ir, ¿por qué me tengo de ir? ¿Qué dirá mi padre cuando lo sepa que me vuelvo? Que ya le han llevado las nuevas: traé los atavíos que ponen a los cativos y cantaré a los dioses del cielo”.¹⁷

Acto seguido viene una digresión del autor, quien advierte:

Acostumbraba esta gente cuando eran cativos algunos en la guerra, de no osar volver a sus pueblos porque los mataban si lo hacían, porque decían que los dioses los habían tomado para comer de los suyos y también porque no diesen avisos a sus enemigos [...]¹⁸

Como se observará, el hecho de dar muerte a un señor enemigo era un acto alimenticio votivo, de orden simbólico, lo que trae a colación una reflexión ineludible. La comida registrada por la *Relación* presenta un gradiente de significado localizable entre la realidad objetiva y la simbólica. Por ejemplo, en el extremo objetivo tenemos al refrigerio ofrecido al contingente del sacerdote Nacá: pulque o aguamiel con palanquetas de amaranto.

En el otro extremo tenemos la ofrenda simbólica de alimento a los dioses, nunca consumido por ellos de manera objetiva. Lo hemos visto en los cautivos y los personajes ejecutados. En este contexto, la mujer de casa de Taríacuri que mató a Cando regresa airosa con la cabeza del asesinado, y no hay referencia al destino del resto de su cuerpo; pero el acto de alimentar a los dioses se había consumado con el sacrificio. Ese monto discreto de carne humana, cuyo destino no es documentado de manera clara, permite la conjetura de que lo consumían sus devotos.

Visto que en la *Relación* es importante el uso simbólico de la comida, significando pertenencia de los cautivos a los dioses, resulta la siguiente reflexión en un contexto que contempla

el gradiente de contenido simbólico de los pasajes narrados, para darles una interpretación más amplia.

Se puede proponer entre texto y los actores una gama de relaciones de coherencia que va de la coherencia etnográfica escueta a la coherencia retórica. El primer ámbito de reflexión sería el consumo objetivo de alimentos. Por ejemplo, la descripción del refrigerio ofrecido al sacerdote Nacá es etnográficamente confiable. En contraste, relatos como la seducción y asesinato de Cando requieren mayor interpretación textual, por las posibles marcas retóricas de índole occidental que puedan contener, y deslindarlas de narraciones autóctonas, objetivas y simbólicas, como el ofertorio y consumo por los dioses del alimento objetivo.

Las relaciones de coherencia etnográfica suelen producir relatos verosímiles en un contexto histórico, con cierta gama de matices pertinentes a su veracidad objetiva. Las relaciones de coherencia retórica pueden implicar información etnográficamente válida; pero pueden incorporar urdimbres argumentativas ulteriores y exóticas, como cuando se enfatiza la bondad de la evangelización y se explica todo en torno a Dios, o se condenan los rumbos equivocados de los conquistados durante su gentilidad.

Es en esta línea de acción que se recurre a la tópica del mundo al revés, y se encausa a la gente en conductas colectivas sugeridas por presagios de corte bíblico.¹⁹ Véase por ejemplo el siguiente pasaje de la *Relación* que cabe en ambas categorías. Mírese cómo el siguiente agüero, presagio de la Conquista española, es significado por medio de la tópica del mundo al revés:

Esto es lo que supo aquella vieja y decían que había de haber agüeros: que los cerezos, aún hasta los chiquictos, habían de tener fruto, y los maguey[e]s pequeños habían de

¹⁷ Jerónimo de Alcalá, *op. cit.*, p. 506.

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ Ernst Robert Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina*, México, FCE, 1998, pp. 144-149; Guy Rozat Dupeyron, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, Xalapa, Universidad Veracruzana/ INAH, 2002, pp. 32-33, 42-45 y 47.

echar mástiles. Y las niñas que se habían de empreñar antes que perdiesen la niñez; esto es lo que decían los viejos, y ya se cumple. En esto tomaremos señales [...] ²⁰

Los artículos comestibles que aquí se describen sólo tienen sentido retórico. Los que participan de aquella intersubjetividad saben que el autor recurre a la tópica medieval. En contraste, el pasaje que arriba se nos cuenta, el del sacerdote que mandó convidar a uno de sus pares a tomar un refrigerio, es verosímil.

He aquí una descripción de un episodio objetivo y prácticamente incontestable, pues su descripción no tiene carga ideológica aparente, aunque implique un importante esfuerzo persuasivo de valor retórico. Sin embargo, una descripción de alimentos tan sencillos y tan sofisticados a la vez sugiere un universo alimentario complejo entre los michoacanos de la cuenca de Pátzcuaro a mediados del siglo xv.

En la *Relación* aparecen episodios relatos tomados de tradiciones textuales clásicas o medievales, como el arriba citado, claramente identificables por los estudiosos como retóricos. Así, en la epopeya tarasca las grandes catástrofes anunciadas y la tópica del mundo al revés se entreveran con los relatos verosímiles. Pero en ese rango de variación tipológica entre los textos que se acercan más a la etnografía y los que se agrupan en torno a la retórica, existe toda una gama de posibilidades intermedias de interpretación. Necesitamos deslindar sus contenidos subjetivos, como el retórico, de los más o menos objetivos como las relaciones geográficas.

Conclusión

Esta reflexión sobre la comida tarasca en tiempos y situaciones de guerra produce resultados de cierta trascendencia. Destaca en este contexto el encuentro con el discurso simbólico construido en torno a los cautivos de guerra, pues en él

la comida suele mediar las relaciones entre los humanos y los dioses. Esta parece ser un ingrediente indispensable de la latría por sacrificio. El consumo es consecuente con la inmólación, aunque a veces implique sólo consumo simbólico, pues no encuentro registro de cremación ni de otro tipo de disposición de los restos humanos pertinentes. Así, la ingesta de carne humana cobra sentido como rito de sublimación en el ceremonial ofertorio de alimento a los dioses.

Conforme nos percatamos del enorme contenido retórico que documentos como los citados en este texto suelen llevar entreverado, se vuelve más importante elaborar esquemas conceptuales que nos faciliten distinguir entre la realidad objetiva y simbólica que nos presentan.

En la *Relación de Michoacán* la asociación entre guerra y comida es trascendental. La asociación simbólica contribuye a explicar las relaciones entre los dioses y los humanos. La objetiva ayuda a entender las relaciones entre los dioses y la comida; media también en las relaciones entre los conjuntos humanos, rivales y aliados, participantes en las conflagraciones.

El alimento simbólico es un importante articulador de las relaciones sociales entre los subuniversos michoacanos. En su práctica se unen el mundo y el inframundo. Los humanos consumen alimento objetivo en esos contextos, representando a sus dioses. Las encrucijadas entre universos son los lugares particulares de organización de la realidad; son los articuladores del mundo y el inframundo, el de la realidad objetiva y el de la simbólica. Desde ahí organizan sus mundos los dioses y los protagonistas de la dinámica social, pero con cierta armonía y agencia de ambos lados en el conjunto. Ahí es donde se ofrecen y se comen los cautivos.

Sin comida no habría vida, ni siquiera en ese olimpo donde los dioses pasean en función de los humanos. Y a través de esa comida los actores significan sus relaciones sociales en multitud de ocasiones.

²⁰ *Relación de Michoacán*, f. 41v.