2010 : « La polisemia del sacrificio tlapaneco », *in* L. López Luján et G. Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesomaericana,* Mexico, INAH-UNAM, p. 499-518.

La polisemia del sacrificio tlapaneco

Danièle Dehouve

Los sacrificios practicados hoy día por los indígenas mexicanos de habla tlapaneca ofrecen datos que permiten plantear la cuestión de la polisemia del acto y de la víctima sacrificial, es decir, el hecho de que conllevan varios significados simultáneos.

El grupo lingüístico tlapaneco ocupa la parte oriental del estado de Guerrero y se reparte principalmente entre cuatro municipios. Los datos aquí presentados fueron recogidos en el municipio de Acatepec, que consta de 30 000 habitantes y unas 50 comunidades. Los tlapanecos se distinguen por la práctica de numerosos sacrificios animales, realizados a lo largo del año.

Dichos sacrificios tienen lugar en el marco de un tipo específico de ceremonia a la cual he dado el nombre de "depósito ritual" (Dehouve 2007). Consiste en depositar en el suelo conjuntos de objetos vegetales en números contados, siguiendo configuraciones orientadas en el plano horizontal y en niveles verticales sobrepuestos (figura 1). El último nivel es el del sacrificio animal, o recibe restos de animales sacrificados. De esta manera, la morfología del depósito ritual tlapa-

Figura 1. Un depósito ritual a San Marcos, potencia del cerro y de la lluvia (municipio de Acatepec, Guerrero). Fotografía de Danièle Dehouve.

neco es semejante a la de los depósitos rituales encontrados por los arqueólogos en el Templo Mayor, y generalmente nombrados "ofrendas". Éstas han sido definidas por Leonardo López Luján (1993) como el depósito de conjuntos de objetos diversos, verticalmente colocados en el suelo en niveles sobrepuestos; en cada nivel los objetos se ordenan en el espacio según ejes imaginarios, y se agrupan en conjuntos de elementos contados. La superficie del depósito está protegida por piedras y coronada por un sahumador, en el cual se quemó incienso de copal.

El sacrificio realizado por los tlapanecos en el último nivel de sus depósitos rituales corresponde a la definición clásica del sacrificio según Hubert y Mauss: "el sacrificio es un acto religioso que, por medio de la consagración de una víctima, modifica el estado de la persona moral que lo realiza o de ciertos objetos que le interesan" (Hubert y Mauss 1968: 205). Como lo ha subrayado el antropólogo Alain Testart (1993: 27), según esta definición, el sacrificio descansa en una trilogía: *1)* El hombre o el grupo de hombres que ofrece el sacrificio y recibe el nombre de "sacrificante"; representa a la persona moral que ve modificarse su estado por la realización del acto sacrificial; *2)* la víctima sacrificial consagrada y destruida; *3)* una o varias deidades a las cuales se ofrece el sacrificio. Además, el sacrificio no se realiza en cualquier lugar ni en cualquier momento, sino en un espacio y un tiempo sagrados. De esta manera, el sacrificio se distingue del asesinato porque la violencia y la destrucción de una vida están enmarcadas en un ritual específico.

Si falta uno de estos elementos, no se puede hablar de sacrificio. Así, por ejemplo, según Testart (1993: 28), un cazador que corta un pedazo de su presa para ofrecerlo a una entidad sobrenatural hace una ofrenda, pero no un sacrificio, pues el animal no ha sido destruido en el curso del ritual, sino en una cacería previa. Otro ejemplo: un toro muerto al final de una corrida no es un sacrificio porque, como no se ofrece a ninguna deidad, falta el último elemento de la trilogía sacrificial.

Así definido, el sacrificio es una categoría de análisis menos amplia que la de "muerte ritual" *(ritual murder* o *ritual killing)*. Se refiere a una clase de fenómenos pertenecientes a una familia más extendida que abarca todas las muertes violentas realizadas en un contexto ritual. Valerio Valeri (1994: 130) propone al respecto la noción de *spectrum of sacrifice,* para incluir varias prácticas, desde la cacería, la cacería de cabezas humanas, hasta el sacrificio propiamente dicho. Cabe aclarar que en las comunidades indígenas actuales existen varios contextos rituales en los cuales se matan animales; en particular, entre los tlapanecos, cualquier fiesta comunal o de mayordomía es la ocasión de preparar una comida colectiva con base en el cuerpo de un animal (chivo o buey). El animal matado para el efecto es víctima de una muerte ritual, pero no de un sacrificio, según la definición de Hubert y Mauss, ya que no se ofrece a una deidad.

La definición estricta proporcionada por Hubert y Mauss hace más de un siglo sigue siendo útil para el análisis, con la condición de que no lleve a descartar de modo dogmático todas las muertes rituales que no le corresponden. En otros términos, el sacrificio según Hubert y Mauss debe considerarse como una clase especial de muerte ritual, la cual pertenece al *spectrum of sacrifice* en su conjunto. Sin embargo, en esta contribución dejo de lado todas las muertes rituales realizadas por los tlapanecos que no sean sacrificios en el sentido estricto de la palabra, no por dogmatismo, sino para concentrarme en el sacrificio realizado en el contexto del depósito ritual.

El depósito ritual tlapaneco

Entre los tlapanecos, cada depósito ritual tiene su destinatario principal: el Fuego (*mbatson*), la Tierra (*kumba*), el dios del Cerro y de la Lluvia (*ajku*) —equivalente al Tláloc de los mexicas—, el Manantial o Río (*ajkuaya*) —equivalente a la Chalchihuitlicue de los mexicas—, sin olvidar a los difuntos. Estos destinatarios del depósito y del sacrificio que lo acompaña reciben a menudo, por parte de los antropólogos, el nombre de "deidad". Pienso que es preferible utilizar "potencia" o "ser potente", que abarca a la vez las potencias naturales y los difuntos.

Los depósitos se realizan en muchos lugares del territorio comunal, sea en el centro del pueblo, sea en su periferia, en el camposanto, en los cerros, las cuevas, los ríos y los manantiales. No existe ninguna ceremonia sin depósito ritual; por lo tanto, los depósitos se realizan a lo largo del año y acompañan el calendario ceremonial.

En el municipio considerado, los encargados de realizar los depósitos son las autoridades municipales. La costumbre permanece muy viva en el nivel subalterno de los municipios, es decir, en las agencias municipales llamadas "comisarías" del estado de Guerrero. El comisario, su suplente, sus regidores y sus policías son designados por un año entre los vecinos de cada comunidad, y encargados —entre otras tareas— de vigilar el funcionamiento ritual del grupo social. Para el efecto, son ayudados por un sacerdote tlapaneco, llamado *xiña* ("abuelo"), quien acostumbra permanecer en su cargo de manera vitalicia.

El análisis de los depósitos rituales tlapanecos ha sido detallado en otra obra (Dehouve 2007). Su elaboración se basó en la observación de varias decenas de depósitos, así como en la transcripción y la traducción de los rezos en tlapaneco que los acompañan. Para mayores detalles se remite al lector a ese libro.

El depósito ritual tiene por finalidad "pedir el año", es decir, la lluvia, el buen temporal, la salud, la fuerza, el poder político, etc. Consta de varios niveles sobrepuestos. El primero, en la base, está conformado por unas hojas grandes de palma o de helecho en número contado y representa la base o el "petate" sobre

Figura 2. Primer nivel: la base de palmillas y los manojos de hojuelas (municipio de Acatepec, Guerrero). Fotografía de Danièle Dehouve.

el cual se construye el depósito (figura 2). Luego siguen varios objetos vegetales, todos en número contado: manojos de palmillas, collares de flores, rollos y cadenas de hojas y mechas de hilos de algodón (figuras 3 y 4). Como ha sido detallado en el libro mencionado, todos estos objetos conforman el asiento de la potencia invocada y su imagen. La invitación termina con la presentación de los dones: un collar de flores para adornar el cuello de la potencia, unas velas que representan un regalo de luz, un animal sacrificado que encarna la comida y la bebida ofrecida al invitado divino. En suma, el depósito ritual es la representación figurativa de la invitación del ser potente invocado, el cual, como se ha dicho, puede ser el Fuego, la Tierra, el Manantial, el Cerro, los difuntos, etc. La estructura de la invitación es la misma en cualquier ocasión ritual; sin embargo, los animales sacrificados varían según el tipo de depósito y de destinatario.

El sacrificio de los animales de granja

Los animales sacrificados con mayor frecuencia son de granja: pollos y gallinas (y su sustituto, el huevo), chivos, borregos y, más escasamente, vacas y cerdos. La sangre, al ser regada sobre el depósito, representa la bebida; el cuerpo, al ser enterrado a poca distancia en una fosa, figura la comida regalada a la potencia. El don de este tipo de animales cuadra muy bien con la representación de una

Figura 3. Segundo nivel: los hilos de algodón (municipio de Acatepec, Guerrero). Fotografía de Danièle Dehouve.

Figura 4. Tercer nivel: cadenas y algodón en greña (municipio de Acatepec, Guerrero). Fotografía de Danièle Dehouve.

Figura 5. Cuarto nivel: Sacrificio de una gallina (municipio de Acatepec, Guerrero) Fotografía de Danièle Dehouve.

invitación terminada por un banquete. Sin embargo, aunque parezca un acto de fácil entendimiento, el don de comida está cargado de varios significados simultáneos que es preciso descifrar (figura 5).

Los invitados solidarios

En primer lugar, cabe resaltar que cada sacrificio tiene un destinatario principal, quien es la potencia invocada y representada en el depósito —Fuego, Cerro o Manantial, por ejemplo—. Sin embargo, esta potencia nunca se queda sola para consumir la comida ofrecida, sino que poco a poco todas las demás potencias se reúnen con ella. Al final, cuando el animal es degollado, todas las potencias reconocidas por los tlapanecos están reunidas.

Si tomamos el ejemplo del depósito ritual al Cerro, asistimos a la confección del depósito vegetal, terminado por el don de collares de flores que adornan las piedras que representan el ídolo y el propio depósito vegetal. A partir de ahí, empiezan a llegar, uno por uno, los demás invitados. Primero llega el Fuego, "sentado en las velas" prendidas por el "rezandero". De esta manera, encender una vela no significa únicamente hacer un don de luz a la potencia invitada; tiene como sentido adicional el figurar la llegada del potente ser Fuego. Por eso es que,

después de prender las velas e invocar al Fuego, el rezandero nombra a todas las potencias ígneas, es decir, el Sol y los cristos "solares" de la Pasión.

Ya que se han hecho presentes el Fuego y las demás potencias ígneas, el rezandero nombra a la Madre Tierra. Ella se materializa en el momento exacto en que el rezandero degüella al animal. La sangre se reparte entre el destinatario principal de la ofrenda, materializado en el depósito vegetal, y la Tierra, quien bebe el líquido vital en dos pocitos confeccionados en el suelo. Luego, el cuerpo del animal muerto se entierra en una fosa cercana cubierta de piedras; se dice que la Tierra, que reside ahí, es la que come el cuerpo.

De esta manera, aunque el sacrificio tenga un destinatario principal, es recibido por todas las potencias del universo, reunidas en la mesa del banquete. Este hecho es de importancia, ya que el don así realizado desencadenará supuestamente, un contra-don de parte de todos los elementos naturales reunidos, lo cual reforzará la eficacia del ritual.

El don y el contra-don

El don de un ser de cierto género tiene como contrapartida el contra-don de seres del mismo género. Como lo dice muy claramente el rezandero en la plegaria que acompaña el sacrificio, el pollo muerto es "lo que pide": muchos pollos vivos en los corrales de los hombres. Como, además, el pollo es el paradigma de todos los animales de granja de mayor precio (chivos, borregos y vacas), matar un pollo equivale a pedir, y obtener en el mismo acto, muchos animales domésticos.

El simbolismo de la víctima

El animal sacrificado no representa únicamente el plato fuerte de la invitación, sino que es un ser simbólico cuyos atributos deben estar en completa armonía con la naturaleza del destinatario de la ofrenda y de los bienes que se le piden. Por lo tanto, todas sus características tienen importancia y conllevan un significado preciso.

En primer lugar, y como lo hemos visto, importa la especie del animal. El pollo es una ofrenda muy apreciada porque representa todos los animales consumidos por el hombre, pedidos en contra-don. De modo general el sacrificio de los otros animales de granja tiene como significado pedir, en contrapartida, muchos animales de granja.

También importa la edad del animal sacrificado. Éste debe tener menos de un año, ya que representa la juventud, la fertilidad y la reproducción de todos los

animales domésticos; además, el ciclo de la vegetación y de las lluvias es anual y el sacrificio animal es el don que supuestamente debe servir para todo el año vegetativo.

No hay que echar de menos el color del animal. La Tierra no es de un solo color y, como ella, el animal tiene que ser de varios colores a la vez. Además, los colores contribuyen a representar simbólicamente los deseos del hombre: así, por ejemplo, un pollo rojo y blanco, representa, como lo aclara el rezandero en su plegaria, el maíz de color rojo y blanco.

Se puede concluir que en el animal sacrificado todo "habla" —su especie, su edad, su color— y habla del hombre, de la potencia y de las necesidades humanas.

La función de mediación

Además, el pollo sacrificado sirve como mediador o mensajero entre los hombres y el más allá: recibe sobre su cuello un polvo metálico, llamado por el rezandero "oro" o "dinero", cuyo significado principal es representar el tributo pagado por el pueblo a las potencias naturales. Se piensa que al morir, el animal lleva el polvo a sus destinatarios.

La agonía

Los animales y los hombres tienen en común contar con sangre (*ediú*), corazón (*ajkiú*) y aliento (*xú*). La finalidad del sacrificio es que los hombres tengan fuertes (o calientes) su sangre, su corazón y su aliento, un tríptico metafórico que figura la fuerza de las autoridades y, por consiguiente, de todos los habitantes de la comunidad. Por eso es que se observa cuidadosamente la fuerza de la sangre, del corazón y del aliento del animal sacrificado.

La fuerza de la sangre se nota en el derramamiento de mucho líquido vital. De un animal que pierde mucha sangre, los observadores del sacrificio dirán que tiene (y otorga) mucha fuerza. La potencia del corazón y del aliento se conjeturan en la duración de la agonía. De un animal que muere lentamente, se dice que "tiene el corazón fuerte" para resistir. También se dice que es fuerte su aliento, pues éste es el que impide que se riegue la sangre, porque el animal respira para no dejar que salga su sangre. Por lo tanto, una agonía prolongada otorga corazón y aliento vigorosos a los hombres.

Sin embargo, existe un elemento de incertidumbre en la manera en que va a morir el animal. Cierto es que un animal fuerte riega mucha sangre y muere lentamente, pero un animal más debil tiene poca sangre y muere rápidamente: tal

incertidumbre da paso a la función adivinatoria del sacrificio. Nada está escrito y, en el tipo de agonía del animal, los asistentes leerán las señas del porvenir de los sacrificantes.

Los múltiples significados de la víctima animal del primer tipo —el animal de granja— son los siguientes: el animal es vector de intercambio, de simbolismo y de mediación; su agonía es fuente de fuerza y de adivinación del futuro.

El sacrificio de los animales potentes

En ciertas ocasiones, los animales sacrificados son animales domésticos asimilados a depredadores: gatos y perros. Así, una vez al año, al recibir su cargo, el comisario municipal y su equipo sacrifican un gato, encima de un depósito ritual vegetal. Los sacrificantes, es decir, los que intentan beneficiarse de este acto, son el edil y sus ayudantes, y uno de ellos se encarga de buscar y proporcionar el animal.

El sacrificio se basa en la identificación del comisario con el gato. En efecto, es realizado en la casa comunal llamada "comisaría". El animal degollado, con el cuello cubierto de un collar honorífico, es enterrado sentado, encima del depósito vegetal colocado en una tumba excavada debajo del asiento del comisario. Así, su postura reproduce la del comisario, haciendo frente a la puerta, en majestad, mirando a los que penetran en el edificio. Al terminar el sacrificio, el sacerdote cierra la tumba y enciende unas velas en su superficie. Durante el año que sigue, el comisario y el gato permanecen en contacto estrecho, el primero con los pies sobre la tumba.

El gato

El sacrificio del gato ostenta todas las características propias de los sacrificios de los animales de granja al ser vector de intercambio, de simbolismo y de mediación (figura 6). En efecto, en primer lugar, encarna un don llamando un contradon; ofrecido a la Tierra, el gato proporciona su sangre y su cuerpo, los cuales representan la comida y la bebida regaladas, en espera de que la potencia telúrica cuide la casa comunal e impida que se produzcan terremotos y huracanes destructores. Además, el gato es un ser simbólico, plagado de significados. Importa su especie: el gato es un animal doméstico asimilado al jaguar (como lo precisa el rezandero en su plegaria), depredador potente que "espanta con las uñas", como lo aclaran los actores rituales. Su potencia y su capacidad de infundir temor son los atributos anhelados por el comisario y sus ayudantes al hacer el sacrificio. También

Figura 6. El sacrificio del gato (municipio de Acatepec, Guerrero). Fotografía de Danièle Dehouve.

importa su edad: el gato ha de tener menos de un año, porque cuando se realiza su sacrificio, el comisario está iniciando sus funciones y, por lo tanto, su poder es joven. Además, como los cargos políticos tienen una rotación anual, el animal otorgará su fuerza durante el año por venir. Es importante el sexo del animal, que debe ser macho para identificarse con el comisario. Y, finalmente, hay que tener cuidado con su color, pues, destinado a la Tierra, debe ostentar, como ella, un pelo de varios colores mezclados. Además, el gato cumple con una función de mediación, ya que, al igual que el pollo, recibe sobre su herida el polvo brillante que asemeja el dinero pagado a las potencias por el equipo municipal.

Su agonía es fuente de potencia; como en el caso de los animales de granja, la sangre, el corazón y el aliento del gato revelan su fuerza en el momento de la muerte. Más resistente que un pollo o un chivo, el gato tuerce su cuerpo, se defiende y resiste a la muerte durante largos minutos, otorgando potencia al edil. También por esta razón, su agonía es susceptible de proporcionar las señas que permiten descifrar el porvenir del comisario y de sus ayudantes. Así, en una ocasión, al ser degollado, un gato mordió profundamente la mano del policía que lo agarraba. Unos meses más tarde, el comisario se peleó con el comandante de los policías, quien acabó renunciando a su cargo. Los hombres comentaron que la seña había aparecido durante el sacrificio, cuando el gato (representante del comisario) había mordido al policía (representante del comandante).

Pero, además de estas funciones presentes en cualquier sacrificio animal, el gato cumple con una función inédita: al morir, se vuelve una "potencia", al igual que el Fuego, el Cerro o la Tierra, potencia de la cual el sacrificante desea conseguir la fuerza. El gato, transformado en jaguar potente, se yergue como la imagen de un dios capaz de proteger al grupo en el poder. Se dice que el hombre que entra con malas intenciones, queriendo pelear con el comisario, caerá en estado de confusión mental y olvidará sus propósitos. Además, las propiedades del gato se transmiten al comisario, al cual otorga el valor de hacer justicia, es decir, de cumplir con el papel de juez para los delitos menores que le da la Constitución, y mandar a la cárcel a sus conciudadanos delincuentes. Cabe recordar que entre los mexicas los jueces del rey o *tlahtoani* se llamaban sus *tecuani*, "comedores de hombres" o "jaguares".

El perro

Si el gato es la potencia asociada al cargo de comisario, el perro es la asociada a la policía comunal, integrada por el comandante y sus policías. Este grupo de cargueros tiene la misma rotación anual que el equipo municipal y, poco después del sacrificio del gato realizado en provecho del comisario, el perro es inmolado en nombre del comandante. Esta vez, el sacrificio se realiza en una tumba excavada en el umbral de la puerta de la comisaría. El cuerpo del perro se coloca sentado sobre el depósito vegetal, mirando hacia afuera, con el collar en el cuello y el hocico cuidadosamente abierto para espantar a quienes entren en el edificio. Al terminar, se cierra la tumba y se prenden unas velas encima de ella.

El perro cumple con todas las funciones acostumbradas de un animal sacrificado: es un don dirigido a la Tierra, que bebe su sangre y come su cuerpo; es un ser simbólico cuyas características son significativas —especie, edad, sexo y color—; cumple con una función de mediación al llevar en su herida el polvo metálico pagado en tributo a las potencias. Su muerte es fuente de fuerza, proporcional a la cantidad de sangre derramada y a la duración de la agonía. Pero, además, y al igual que el gato, el perro mismo se vuelve potencia. Escondido debajo del umbral de la puerta, sirve de protector secreto a los residentes del edificio comunal, pues cualquier persona que entre tiene que pasar sobre su tumba sin saber que está ahí. Tiene características propias de su especie: según se dice, el perro "no le tiene miedo a nadie", como lo comprueba su valor para correr y ladrar detrás de los hombres sin temor a las piedras que le tiran. Estas propiedades pasarán al grupo de los policías que necesitarán valor para correr detrás de los delincuentes y encerrarlos en la cárcel, sin sentir miedo. De este modo, la unión entre el policía-perro y el comisario-jaguar es necesaria para que reine el orden en el pueblo.

Los múltiples significados de la víctima animal del segundo tipo —el animal potente— se pueden resumir del modo siguiente: el animal es vector de intercambio, de simbolismo y de mediación; su agonía es fuente de fuerza y de adivinación del futuro; pero, además, él mismo se vuelve un ser potente cuyas propiedades son anheladas por los sacrificantes. No por eso deja de ser un don a la potencia Tierra, de manera que se convierte, simultáneamente, en comida y en potencia.

El sacrificio de los animales no comestibles

Aparte de los animales de granja y de los animales potentes, existe un tercer tipo de sacrificado: el animal no comestible. El depósito ritual en el cual se realiza su sacrificio tiene la misma morfología aparente que los demás —consta de varios

niveles sobrepuestos hechos de objetos vegetales coronados por el sacrificio— y el mismo significado —representa la invitación de una potencia.

Sin embargo, en este caso, la potencia invocada es temible; se trata del "hombre malo", el que encarna las malas relaciones sociales, el coraje y la envidia, es el ser que, "sentado en el sombrero y la ropa de los hombres", provoca los pleitos. Es necesario deshacerse de él. Por lo tanto, después de realizar el depósito de los objetos vegetales, el sacerdote sacrifica una víctima no comestible por el hombre, la lagartija; los vegetales y el animal son envueltos dentro de una bola, bien encerrada con un lazo. El cuchillo que ha servido para el degollamiento, así como todos los desechos rituales que han estado en contacto con el depósito, se encierran cuidadosamente en la bola, ya que se consideran contaminados por el mal. Luego, el sacerdote pasa la bola sobre la nuca de los cargueros municipales y sopla para "limpiarlos" de los malos sentimientos. Cuando está terminado, se tira la bola en un lugar desértico del monte alejado del pueblo. En lugar de lagartija, ciertos pueblos utilizan una tarántula y un alacrán. Si no ha sido posible capturar tales animales, su sustituto sacrificial puede ser el fruto picante del pino.

En este marco ceremonial muy especial, ¿cuáles son las características de la víctima sacrificial? Como cualquier sacrificado, representa un don; sin embargo, es ofrecida a cambio de un contra-don de una naturaleza particular. En efecto, se pide que el destinatario de la invitación acepte alejarse del mundo de los hombres, es decir, que rompa las relaciones con ellos. El animal posee características simbólicas propias, pues pertenece a una especie no comestible, asquerosa y, en ciertos casos, picante. Todo el sentido simbólico de este tipo de víctima descansa en su especie: su edad, su sexo y la duración de su agonía no intervienen.

Como el gato y el perro, se puede considerar que la lagartija y la tarántula, además de sus propiedades como vectores de intercambio y seres simbólicos, se convierten en potencias invocadas en el depósito ritual. Nada más que en este caso el ser potente encarnado en el animal sacrificado es malo: la finalidad de su sacrificio no es la identificación con él, sino su expulsión del grupo social.

Los significados de la víctima animal del tercer tipo —el animal no comestible— se pueden resumir del modo siguiente: el animal es vector de intercambio y de simbolismo; se vuelve un ser potente y su expulsión del grupo es puesta en escena.

Con este tercer tipo de sacrificado concluye la descripción de los sacrificios animales tlapanecos. La reflexión sobre estos datos permite ofrecer algunas propuestas más generales de análisis de los principios implementados en estos sacrificios.

Los sacrificios de apropiación y de separación

Las muertes animales presentadas pertenecen a dos tipos distintos de sacrificio. El primero puede recibir el nombre de sacrificio de apropiación, ya que responde a la búsqueda de cercanía y de identificación entre el hombre y el ser potente destinatario del ritual. Concierne a los sacrificios de animales de granja y de animales potentes. En efecto, las potencias naturales como el Fuego, el Cerro, la Tierra y el Manantial poseen, cada una en su campo de acción, una fuerza considerable de la cual quiere apoderarse el hombre para conseguir lluvias, buenas cosechas y salud. Tal es la razón del don de la sangre y de la carne de los animales de granja. Por su parte, el gato y el perro están asimilados a depredadores temibles, cuyas propiedades son anheladas por los representantes municipales y explican su sacrificio.

El segundo tipo puede recibir el nombre de sacrificio de separación, ya que su finalidad es separarse de la potencia invocada. Concierne a los animales no comestibles, tales como la lagartija y la tarántula. En este caso, los malos sentimientos de los hombres se encarnan en un ser malévolo, destinatario del sacrificio del animal asqueroso; dicha representación figurativa permite teatralizar su expulsión del grupo social.

Estas dos categorías ya habían sido definidas por Hubert y Mauss (1968: 255 y *ss*) con el nombre de "sacrificios de sacralización y de expiación". Partiendo de la definición del sacrificio como un acto religioso basado en la consagración de una víctima ofrecida por el sacrificante, Hubert y Mauss buscan cómo varía el esquema según la finalidad del ritual. En el marco de la primera categoría, la función del sacrificio es "aumentar la religiosidad del sacrificante" (Hubert y Mauss 1968: 157), para lo cual es necesario que se asocie a la víctima consagrada lo más estrechamente posible, lo que implica a menudo la comunión alimenticia, medio excelente de conseguir "la identificación entre el sacrificante, la víctima y el dios" (Hubert y Mauss 1968: 258, nota 318). De esta manera, el carácter deseado "va de la víctima hacia el sacrificante". La segunda categoría, al revés, tiene como propósito liberar al sacrificante de una mancilla. Ésta ha sido contratada al no respetar las prohibiciones religiosas o al tener contacto con las impurezas. En todo caso, para Hubert y Mauss, esta mancilla conlleva enfermedad, muerte y pecado, y es necesario expulsarla. Como la mancilla tiene un carácter sagrado, se puede decir que la propiedad transmitida por el sacrificio va, "no de la víctima hacia el sacrificante, sino del sacrificante hacia la víctima" (Hubert y Mauss 1968: 261). Esto se logra, como en el ritual del chivo expiatorio del Levítico, cargando el chivo con los pecados del pueblo y expulsándolo al desierto.

Reconocemos en la primera categoría de Hubert y Mauss (sacrificio de sacralización) lo que hemos llamado "sacrificio de apropiación", y en la segunda

(sacrificio de expiación) nuestro sacrificio de separación. Los sabios franceses se habían percatado, con razón, de los dos sentidos de circulación de las propiedades entre el sacrificante y la víctima: uno al permitir que adquiera el carácter deseado; el otro al eliminar el carácter no deseado. Sin embargo, y como consecuencia de su descubrimiento, Hubert y Mauss llegaron a argumentar la equivalencia entre lo sagrado y la mancilla, el *sacer* y la falta, propuesta que generó gran polémica en torno al significado del *sacer* latín y la concepción misma de lo sagrado. Nuestra posición es que no se necesita entablar una discusión sobre la naturaleza del carácter deseado o rechazado, pues basta con reconocer su doble sentido de circulación en el curso del sacrificio. Y para evitar malentendidos, parece más adecuado utilizar el término de sacrificio de separación, preferentemente, a los de expiación o purificación de Mauss.

Más que del *transfer* de los atributos sagrados del sacrificante a la víctima y viceversa, pensamos que es preferible hablar de las modalidades de identificación entre ambos. El primer tipo de sacrificio se basa en la identificación del hombre con la potencia a través de la víctima, con el propósito de apropiarse de un carácter deseado. El segundo se basa en la identificación del hombre con la potencia a través de la víctima, con el propósito de eliminar un carácter no deseado.

El funcionamiento de los códigos simbólicos

Las víctimas animales de los sacrificios tlapanecos están llenas de significados simbólicos, ya que, como dijimos, en ellos todo "habla" —su especie, su edad, su sexo, su color, etc.—. Cabe reflexionar sobre las reglas de funcionamiento de estos códigos.

El símbolo y la magia imitativa

El simbolismo ha sido el gran descubrimiento de la antropología en el siglo XX. Sin embargo, y para limitarnos a la escuela francesa, después de Marcel Mauss y en el pensamiento de Claude Lévi-Strauss, los símbolos han sido considerados como medios de comunicación y de clasificación, echando de menos su utilización en los rituales, y particularmente en los sacrificios. Por lo tanto, es interesante volver a las notas que —aunque breves— Mauss consagró a esta cuestión.

En un ritual de los aborígenes australianos aranta, o arunda, para conseguir el agua, los hombres se sangran para simbolizar la lluvia, mientras cantan "*Ngaï, ngaï, ngaï...*", según el antropólogo Von Strehlow (Mauss 1968: 294-295). Ninguno hubiera penetrado el sentido de esta onomatopeya, si los indígenas no

hubieran aclarado que reproduce el sonido de las gotas de agua al caer en una roca, así como el de las gotas de la tormenta mítica desencadenada por los ancestros. Así, dice Mauss, las aclaraciones de los actores rituales son las únicas capaces de otorgar su sentido al símbolo. Dicha anotación es de importancia en la medida en que el estructuralismo francés ha construido oposiciones simbólicas sin prestar atención a los significados atribuidos por los propios actores rituales.

Pero el símbolo no es únicamente un signo —código de comunicación—, sino un medio eficaz de acción ritual. Mauss había aclarado este punto en su ensayo sobre el sacrificio al notar que los caracteres de la víctima dependen de la naturaleza de la cosa deseada: por ejemplo, al querer agua, tal pueblo sacrificará vacas negras y no otro animal. "Se puede dar a este principio general una razón muy plausible. Ahí, como en el acto mágico con el cual estos rituales se confunden por ciertos lados, el rito actúa, a fin de cuentas, por él mismo. La fuerza liberada es eficaz. La víctima se amolda a la fórmula votiva, se incorpora en ella, la llena, la anima, la lleva a los dioses, se vuelve su espíritu, su vehículo" (Hubert y Mauss 1968: 273). Retomando aquí este punto de vista, el cual ha sido desarrollado de manera separada por varios otros autores, podemos decir que *el simbolismo de la víctima sacrificial funciona como un medio de "magia imitativa"*.

Tal es la razón de la importancia de la agonía del animal en el sacrificio tlapaneco. La expresión metafórica que designa en su lengua la "fuerza" —carácter deseado otorgado al sacrificante por medio del sacrificio— es "la sangre, el aliento, el corazón". Como lo hemos dicho, al ser degollado el animal, éste derrama una cantidad más o menos considerable de sangre, y manifiesta una resistencia más o menos larga a la muerte debido, según el pensamiento local, a la potencia de su aliento y de su corazón. En otros términos, la metáfora lingüística que designa "la fuerza" está literalmente puesta en acción en la muerte del animal. Sangre, aliento y corazón constituyen las fuentes inmediatas de la eficacia ritual que remiten a los procedimientos de la magia imitativa. Los sacrificantes obtienen la fuerza por el solo hecho de nombrar sus equivalentes metafóricos y ponerlos en escena por medio del degollamiento.

Los códigos de la identificación

Los códigos simbólicos se plasman en las dos categorías de sacrificio definidas anteriormente. Si se trata de un sacrificio de apropiación, el animal sirve como principal vector de la identificación con la potencia. Por lo tanto, todas sus propiedades simbólicas tendrán que reforzar dicho proceso de identificación.

Ser metafórico, el animal sacrificado debe representar tanto al sacrificante, como a la potencia invocada. De esta manera, podemos descifrar los significados

de los animales de granja —singularmente de los pollos—, a menudo sacrificados en los rituales de apropiación.

No es indiferente que el pollo sea un animal doméstico. Aun cuando fuera posible matar a un animal del monte, no sería deseable en este tipo de contexto. En efecto, el hombre busca la proximidad entre él y las potencias invocadas. El pollo representa un medio excelente de reunirlos, pues resulta de la acción conjunta de ellos; el hombre ha criado al pollo en su hogar, mientras la Tierra y el Cerro son los seres responsables de la crianza de todos los pollos existentes. Además, el hombre come pollo a lo largo del año, mientras las potencias comen pollo en los días de sacrificio. De esta manera, el sacrificio del pollo marca la proximidad y semejanza entre los seres humanos y divinos, al definir a los hombres y las potencias como productores y consumidores del mismo animal.

Por otra parte, los colores del pollo también pueden aparecer como medios simbólicos de identificación. Hemos mencionado el sacrificio de un pollo de dos colores, rojo y blanco, cuyo significado se colige de la plegaria que lo acompaña. Por una parte, el pollo ostenta los colores mezclados de la tierra, es decir, se parece a ella. Por otra parte, ostenta los colores del maíz —alimento deseado y pedido por el hombre—. Así, la significación simbólica de estos colores es crear un vínculo entre el hombre y la potencia, es una metáfora de identificación.

Se pudieran dar muchos ejemplos más, pero lo importante es sacar las consecuencias de este caso para aclarar el funcionamiento de los códigos simbólicos. No se trata de utilizar las equivalencias simbólicas a la manera de ecuaciones: Rojo y blanco = Tierra, Rojo y blanco = Maíz, Tierra = Maíz.

La finalidad del simbolismo de los colores no es trazar una equivalencia general entre la tierra y el maíz, sino tender un puente entre la potencia Tierra, por un lado, y el hombre representado por su cultivo y alimento, por el otro.

Además, en función de la eficacia ritual inmediata y "mágica" del símbolo que hemos mencionado antes, el color de la víctima sacrificial es supuestamente capaz de inducir a la Tierra a favorecer el crecimiento del maíz en las milpas de los hombres.

Los códigos de la separación

Al tratarse de un sacrificio de separación, el animal sirve también como principal vector de la identificación con la potencia. En este caso, la identificación preexiste al ritual, ya que la potencia mala es, literalmente, conformada por los malos sentimientos humanos, es un concentrado de coraje y de envidia. Por lo tanto, la finalidad del ritual no es reforzar la identificación entre el hombre y el ser malévolo, la cual está dada desde el inicio, sino promover su separación. En este contexto, ofrecer

un pollo sería peligroso, ya que trazaría un vínculo entre el hombre y la potencia por medio de su comida común, lo que no ocurre al escoger un animal no comestible que demuestra la diferencia de naturaleza entre el hombre y el ser de maldad.

La polisemia

Después de haber sacado a la luz algunos principios de funcionamiento de los códigos simbólicos en la víctima sacrificial, se vuelve posible abordar el punto más difícil de entender: su polisemia, es decir, el hecho de que conlleva varios significados simultáneos.

El diccionario define la polisemia como el "carácter de un signo que posee varios contenidos". Todos los componentes del sacrificio responden a esta definición.

En primer lugar, el mismo acto sacrificial puede recibir sentidos distintos. En el municipio tlapaneco estudiado no existe más que un modelo de depósito ritual coronado por el animal sacrificado; sin embargo, según su finalidad, puede servir de medio de apropiación o de separación.

La víctima sacrificial también produce varios significados. El ritual se basa en la creación de una identificación entre el hombre y la potencia invocada, lograda por medio de las características simbólicas del animal. Por lo tanto, todo en la víctima está dotado de significación: su especie, su edad, su sexo, su color, su agonía. Estas múltiples referencias metafóricas trazan vínculos entre el hombre y la potencia y responden a la definición de la polisemia, reuniendo muchos sentidos distintos en un solo animal.

De esta manera, la víctima representa, principalmente, al sacrificante y la potencia. Pero, si la víctima tiene las mismas características que la potencia, fácilmente puede llegar a encarnar a la potencia misma. Y es lo que pasa con el gato y el perro que representan, a la vez, un animal-don y un animal-potencia, una ofrenda a la potencia Tierra y una potencia en sí mismo.

Volviendo un siglo atrás, hemos visto que Mauss había descubierto el papel del simbolismo en el campo sacrificial. Sin embargo, no había percibido la existencia de la polisemia. Así, al tratar del sacrificio de construcción, Mauss nota la costumbre de enterrar en el nuevo edificio el cráneo de una víctima humana, un gallo o una cabeza de búho. Concluye: "el sacrificio tendrá por objeto crear el espíritu o la deidad cuidadora *o bien* será una ofrenda al genio del suelo que los trabajos de construcción van a molestar" (Hubert y Mauss 1968: 272, subrayado por nosotros). Con la coordinación *o bien,* Mauss muestra que no concibe que el sacrificio pueda ser las dos cosas a la vez: la creación de un deidad *y* la ofrenda a una deidad, como lo enseña el sacrificio tlapaneco.

El sacrificio animal y el sacrificio humano

Al cabo de esta reflexión sobre el sacrificio tlapaneco, cabe preguntarse, ¿en qué ayuda el estudio del sacrificio animal entre los indígenas actuales a entender el sacrificio humano prehispánico? En la base de esta investigación está la convicción de que los principios y estructuras que organizaron el sacrificio antes de la Conquista persisten en los actos sacrificiales contemporáneos, a pesar de que haya cambiado el tipo de víctima. Por lo tanto, los principios de la polisemia del sacrificio tlapaneco proporcionan pistas de reflexión para el pasado.

En primer lugar, pensamos que las crónicas españolas del siglo XVI ofrecen la prueba de la existencia precolombina de los dos tipos de sacrificio. El sacrificio de apropiación ocurría cada vez que el hombre quería conseguir algún don por parte de una potencia natural, en los rituales propiciatorios de la lluvia a Tláloc, por ejemplo. El sacrificio de separación, aunque de morfología muy semejante, se puede reconocer en los procedimientos de expulsión que lo acompañaban. Por ejemplo, el 15 de septiembre, el sacrificio de la diosa Atlatonan, que representaba a los leprosos, pertenecía sin duda a esta categoría: el cuerpo de la mujer que la encarnaba era echado en un pozo excavado en el templo para este efecto, y los sacrificadores tomaban mucho cuidado en tirar con él todas sus ropas, los platos en que había comido y las esteras en que había dormido (Durán 2002, II, cap. 14: 142-143).

Además, la atención aportada por los antiguos mexicanos a la profusión de sentidos simbólicos de la víctima lleva testimonio de su búsqueda de polisemia. La víctima era escogida según su edad y su sexo —un niño moría en los rituales a los tlaloque, una niña era echada en el remolino de Pantitlan, una manceba era sacrificada en la fiesta de Xilonen, una mujer de edad en las ceremonias dedicadas a Toci, etc.—. Los atavíos que cubrían a los sacrificados denotaban un simbolismo exuberante, en los colores y materiales utilizados. Finalmente, el tipo de muerte de la víctima dependía del ritual y de la potencia invocada, degollamiento para Tláloc, desollamiento para Xipe Tótec, etc. Al cabo, se puede conjeturar que todos estos códigos simbólicos tenían por finalidad crear una identificación entre los hombres y las potencias.

Bibliografía

Dehouve, Danièle
2007 *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Plaza y Valdés/Universidad Autónoma de Guerrero/INAH/CEMCA.

Durán, fray Diego
2002 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Hubert, Henri y Marcel Mauss
[1899] 1968 "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", en Marcel Mauss, *Œuvres*, t. 1, París, Minuit, pp. 193-307.

López Luján, Leonardo
1993 *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, INAH.

Mauss, Marcel
[1924] 1968 *Sociologie et anthropologie*, París, Presses Universitaires de France.

Testart, Alain
1993 *Des dons et des dieux. Anthropologie religieuse et sociologie comparative*, París, Armand Colin.

Valeri, Valerio
1994 "Wild Victims: Hunting as Sacrifice and Sacrifice as Hunting in Huaulu", *History of Religions*, vol. 34, núm. 2, pp. 101-131.