

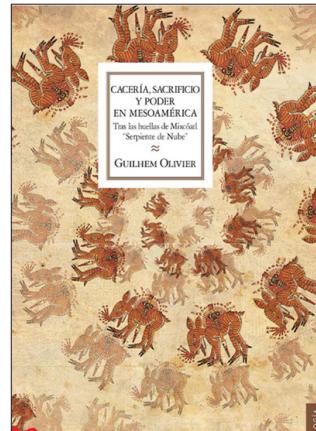
CACERÍA, SACRIFICIO Y PODER EN MESOAMÉRICA. TRAS LAS HUELLAS DE MIXCÓATL, “SERPIENTE DE NUBE”

Guilhem Olivier

Fondo de Cultura Económica / Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 2015, pp. 744.

David Lorente Fernández* y Osiris Quezada Ramírez**

Mixcóatl, “Serpiente de Nube”, el dios de la cacería, es la figura que el historiador francés Guilhem Olivier toma como pretexto para desarrollar un estudio minucioso y exhaustivo en torno a tres conceptos medulares dentro de la cosmovisión mesoamericana: la cacería, el sacrificio y el poder. El libro constituye un verdadero tratado, una obra enciclopédica, frazeriana, de las que sólo muy de vez en cuando surgen en el mundo académico: ingente esfuerzo de recopilación, análisis y síntesis. Se trata de un volumen donde Mixcóatl y la cacería fungen como telón de fondo de los cinco apartados principales que lo integran –tratados cortos, sería quizás el término más adecuado para designarlos–, que a su vez se constituyen por breves ensayos... los hilos mediante los cuales Olivier teje de manera armoniosa la trama del texto.



* Dirección de Etnología y Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH / Posgrado en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, david_lorente_fernandez@hotmail.com

** Posgrado en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, oquezadar@yahoo.com.mx

Tras las huellas de Mixcóatl constituye una investigación original en muchos sentidos, pues, como señala el autor en una nota al pie de la introducción, pese a que Mixcóatl “era un dios omnipresente tanto en el México central como en otras regiones de Mesoamérica [...] nunca ha sido objeto de un trabajo detallado” (p. 22). No obstante, la originalidad no estriba únicamente en llenar el vacío analítico acerca de esta deidad, sino en poner sobre la mesa la relevancia simbólica del papel de la cacería en la construcción de la cosmovisión mesoamericana, histórica y contemporánea, así como en explicitar los nexos de la actividad cinegética con el sacrificio y el poder. Al hilo de este argumento, el autor nos ofrece también nuevas interpretaciones e iluminaciones de algunos fenómenos que han sido temas de estudio clásicos en la historia y la etnología mesoamericanista, y presenta contribuciones distintivas: el cuestionamiento de la naturaleza de *téotl*, más allá de la noción occidental de “dios” (Olivier, 2010); el análisis minucioso de los “bultos sagrados”, a los que el autor ha consagrado estudios que hoy son referentes (Olivier, 2006); las interpretaciones de oraciones y plegarias de fuentes coloniales; el análisis de las relaciones hombre-animal, o, por citar sólo una más, indagaciones acerca de la agencia y poder de los artefactos (en este caso, cinegéticos) y su vínculo ontológico con las presas.

Olivier construye su investigación teniendo como objetivo central esclarecer dos incógnitas: por qué el soberano mexica se dedicaba ritualmente a la cacería –una actividad que había dejado de ser económicamente significativa en Mesoamérica–, y por qué el *tlatoani* revestía en este contexto los atavíos de Mixcóatl, deidad tutelar de los tlaxcaltecas, sus principales enemigos (p. 18). Ante estas paradojas, el autor va desenredando la madeja de concepciones profundas, para posteriormente urdirlas. Una de ellas es la noción de ancestro, la cual parece descansar sobre la imagen arquetípica de Mixcóatl –cazador por excelencia cuya actividad se asocia y distingue a los pueblos que se asumen de estirpe chichimeca–, pues su papel como guía se reitera en los relatos de migración mexica (pp. 497-498). Desde aquí comienza a vislumbrarse una primera conexión entre el ancestro cazador y el *tlatoani* que practica la caza ritual portando los atavíos de la deidad: la concepción de poder. También destaca el rol del sacrificio y de las múltiples dimensiones del venado. El cérvido se presenta como la víctima sacrificial por excelencia en los mitos y rituales ligados a la cacería (pp. 310-313). Se corresponde con los Mimixcoa, guerreros que incumplieron la exigencia del Sol al no ofrecerle sus presas de caza, tuvieron un fatídico fin y fueron ellos mismos inmolados y ofrecidos al astro rey, asumiendo de este modo el lugar de las presas de caza (pp. 30-35). El venado asimila así la identidad de presa, cautivo y víctima. Estamos ante un proceso de paridad entre Mimixcoa y venado convertido en *leitmotiv* que Olivier va deshilvanando a lo largo del libro, y que en cierto momento asume un lugar central en la trama (pp. 310-329).

Acerca del método

¿Pero cómo se ha fraguado la investigación? Aunque Olivier elige como escenario el México Central y como temporalidad el Posclásico, no se restringe a ellos. Tal como procedió en *Texcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca* (2004), se ve obligado a exceder los límites espacio-temporales, a incursionar en otras áreas de Mesoamérica y a tomar en cuenta información que abarca desde el Preclásico hasta la llegada de los españoles, así como de contextos coloniales y de poblaciones actuales; de ese modo erige una visión diacrónica. En cuanto a los materiales históricos, Olivier conforma un aparato crítico vasto y diverso, en el que integra la gran mayoría de las fuentes del siglo XVI, crónicas en castellano y pictografías en distintas ediciones, estudios y traducciones. Un ejemplo es la *Historia General de las cosas de Nueva España* y los *Primeros Memoriales* de fray Bernardino de Sahagún, pues el historiador revisó al menos tres ediciones diferentes (p. 714-715). Además, Olivier suma escritos con datos arqueológicos, lingüísticos e iconográficos que contribuyen a fundamentar sus proposiciones y explicaciones, todos ellos sometidos a un minucioso escrutinio y cotejo de fuentes. Su análisis iconográfico en torno a los mitos y la efígie de Mixcóatl no se circumscribe sólo a pictografías elaboradas sobre un soporte flexible (papel o pieles curtidas), también se vale de elementos como pintura mural, vasijas cerámicas, estelas (p. 622), esculturas (p. 415), pectorales de concha labrados (p. 543), etcétera.

En este sentido, el libro de Olivier representa un modelo y una propuesta metodológica, pues ofrece creativamente una diversidad de procedimientos y estrategias para articular fuentes, enfoques y disciplinas distintas con un propósito común. Alternando entre las perspectivas *emic* y *etic*, entre los modelos y teorías vernáculas construidos desde la narrativa indígena y los modelos científicos, más esquematizados y abstractos, derivados del ejercicio del investigador –por seguir la distinción plateada por Descola (2012: 175, 181)–, el autor da cabida a la etnografía y a los datos de campo, analizados con mirada de antropólogo (“tomando en serio las palabras de los informantes”, en términos de Viveiros de Castro [2010]), que articula con la información histórica procedente de las fuentes referidas; el corpus resultante es discutido mediante un aparato conceptual inspirado en referentes teóricos de Mesoamérica, Amazonía, Siberia e incluso de estudiosos de la Antigüedad clásica europea.

Integrando etnografía e historia, el método de Olivier asimila, además, siguiendo cierta tradición francesa, el enfoque comparativo, como se explica con detalle en la Introducción, donde el autor indica: “Estamos conscientes del carácter polémico de esta elección, desde un punto de vista metodológico. Ahora bien [...] hemos de confesar que la frustración ante la posibilidad de interpretar datos aislados en nuestro corpus mesoamericano explica en parte la decisión de acudir a materiales procedentes de otras áreas geográficas. Finalmente,

numerosos aspectos de las concepciones cinegéticas de los pueblos cazadores amerindios –e incluso de otros pueblos, como los siberianos– fueron esenciales para elaborar un modelo de explicación coherente donde cabrían y tendrían sentido los datos mesoamericanos”. Las comparaciones de Olivier hacen pensar en lo que Marilyn Strathern (2004 [1991]) designó como “conexiones parciales”, una forma de poner a dialogar y situar juntos datos recopilados según diversas metodologías. Para el autor, el complejo método comparativo, utilizado con gran maestría a lo largo del libro, persigue dos propósitos clave: “liberar nuestra área de especialización de una visión demasiado encerrada en sí misma, y, por otra parte, participar en los debates internacionales, tanto de historiadores como de antropólogos [...], en los que desafortunadamente no se suelen mencionar los ricos materiales mesoamericanos”.

Pero, ¿de qué manera gestiona y aprovecha el autor en el libro su enorme acopio de fuentes y referencias bibliográficas? De forma, diríamos, erudita y elegante, pues, ante el ingente volumen de información proveniente de geografías y tiempos distintos, Olivier logra asir la madeja de datos y mantener el hilo y el ritmo narrativo. A lo largo del volumen, uno puede descubrir que el autor se remite constantemente a ciertos pasajes aludidos previamente, referencias que no son estáticas, sino que operan a la manera de un péndulo que, en cada vaivén, contribuye a clarificarlas poco a poco, en un argumento en espiral que, sumando exégesis, enriquece la tesis central.

Cacería y guerra, presas y cautivos

Uno de los ejes centrales del libro de Olivier es el cuidadoso argumento que presenta la identificación conceptual entre guerra y cacería, entre presas y cautivos, según una lógica mesoamericana de larga duración. Un principio importante de equivalencia es el que se establece entre la cacería y la guerra. Las técnicas y armas empleadas en la cacería del venado –considerada la presa por excelencia– se asimilan con las empleadas en la captura de enemigos en la guerra –empresas ambas colectivas–. Si el propósito de la cacería es la obtención de animales destinados al sacrificio, la finalidad de la guerra es conseguir cautivos para el mismo fin. En ambos casos opera un proceso de identificación: del cazador con su presa y de la figura del guerrero con su cautivo. En la guerra y la cacería se asiste a la creación de relaciones de parentesco entre los términos involucrados en la relación, al intercambio de papeles entre ellos y al destino común del ser apresado. Además, ambos tipos de seres se identifican, al grado de poder intercambiarse: “el venado cautivo, víctima por excelencia de los cazadores [...] [es] el animal idóneo para el sacrificio, llegando incluso a sustituir a los hombres destinados a la muerte ritual” (p. 310). También el modo de sacrificar a las presas y los cautivos se asimilaba. La víctima sacrificial –venado o enemigo– era sometida ritualmente a la cardiectomía, a la

extracción del corazón (pp.310-314). El cuerpo recibía una atención especial en los dos casos: el venado y el cautivo recibían un tratamiento equiparable en lo que concierne a la piel. En cuanto al destino de un elemento sumamente significativo de ambos seres –los huesos–, se le dispensaba un trato ritual: los huesos no se desechaban; constituyan el elemento “cargado de vida” que permitía, en caso de recibir el cuidado ceremonial adecuado, desencadenar la regeneración de la víctima. Asociados de cerca con las semillas, los huesos expuestos o albergados en cuevas contribuían a la conservación y a la perpetuación de la especie.

Uno de los episodios más notorios de la identificación de la cacería con la guerra es la fiesta de la veintena de *quechollí*, ritual de cacería colectivo asociado con una serie de ritos de entronización y de acceso al poder entre la nobleza prehispánica.

Una etnografía del venado y de su captura

Olivier nos brinda, principalmente en los capítulos centrales del libro, lo que cabría denominar como ‘una etnografía del venado’, una elaboración analítica de las asociaciones simbólicas y rituales que circundan y se atribuyen al cérvido en Mesoamérica mediante el recurso de someter a lectura e interpretación etnográfica la multiplicidad de datos de campo existentes en torno a este animal (muchas veces en diálogo con datos etnográficos pertenecientes a regiones de Siberia y Amazonía).

Partiendo de la diversidad de especies en el territorio nacional, Olivier se concentra en el venado cola blanca (*Odocoileus virginianus*), el más frecuentemente referido por las fuentes y el que resulta más adaptable. Indica el autor que “los testimonios indígenas demuestran el interés y el alto grado de conocimiento que tenían los indios de los hábitos de los cérvidos” (p. 145). Este interés lo trasluce también la etnografía actual. El venado aparece a menudo como una manifestación del “dueño de los animales”, en forma de un cérvido de mayor tamaño del habitual, Tepeyólotl en las fuentes antiguas, ser protector de los miembros de su especie o de los animales del bosque, considerados sus “hijos”. Mediante los rezos entonados por los cazadores, esta deidad libera a los animales que se ocupa de cuidar. El Dueño de los Animales tiende a identificarse con el Dueño del Monte, con frecuencia una deidad sexualmente dual: el macho protege a los venados y la hembra a las venadas. Pero el Dueño de los Animales o de los Venados también puede estar sujeto a la antropomorfización, y figurar como un hombre pequeño o un viejo barbudo, o un charro montado en un gran venado con enormes cuernos. También puede ocurrir que esta figura la asuma un santo (san Antonio, san Lucas, san Cecilio o san Pascual); los animales que cuida son entonces concebidos como “su ganado”. Asimismo, el Dueño de los Animales puede ser pensado como un diablo con cuernos de ciervo. Olivier destaca que esta deidad de los Venados suele ser asociada por los

indígenas como el Dios de la Tierra, habitante del interior de las montañas., desde donde envía y controla los truenos y la lluvia, adoptando así los atributos del Dios del Rayo. Algo que, para el autor, resulta de suma importancia, pues la figura de Mixcóatl “está a la vez asociada e identificada con el venado y también estrechamente vinculada con las nubes, la lluvia y el rayo, como lo indica su nombre, ‘Serpiente de Nube’”(p. 184).

En cuanto a las técnicas cinegéticas, las fuentes destacan el uso de arcos y flechas –asociadas con Mixcóatl–, así como de redes y lazos. Los cazadores indígenas a menudo tienden a bendecir, alimentar o sahumar sus armas –como escopetas–, marcar las balas con una cruz para tener buena suerte (p. 189) o llevar a cabo rituales especiales para restablecer la puntería. También se registra el uso de disfraces confeccionados con piel de venado donde el cazador se camufla para acechar al animal, dispositivo que a la vez contribuye a identificar al cazador con su presa. En cuanto a los perros, son protegidos antes de la cacería sahumándolos con copal, siguen un ayuno alimenticio semejante al de los cazadores y comen parte de los animales sacrificados en las ofrendas. Para lograr éxito en la cacería, se acude a prácticas adivinatorias de diversos tipos, ayunos, sacrificios, ofrendas y conjuros.

Un aspecto destacable asociado con los venados lo constituyen las piedras bezoares, concreciones pétreas de pelos de cérvido que se encuentran en la panza de estos rumiantes (p. 200). Se consideran instrumentos adivinatorios con propiedades curativas y amuletos que propician cacerías exitosas, protección y destreza. Como objetos rituales, necesitan de alimentación y ser conservados en secreto, sin revelar su posesión. De la misma manera, se consideran de suma importancia los sueños, como recursos adivinatorios, en los que se establece una relación con el Dueño de los Venados antes de ir a cazar: “soñar con matar a un hombre se considera premonitorio de la caza de un venado, lo cual sugiere la equivalencia entre la guerra –cacería de hombres– y la cacería de cérvidos”(p. 206). En la cacería de venados resultan importantes ciertas prohibiciones lingüísticas, que incluyen no pronunciar el nombre del animal cazado y no aludir a la actividad cazadora que se va a realizar, ni al regreso vanagloriarse de los resultados de la caza, y se evita hablar de “muerte”. De igual manera, se le hacen ofrendas al venado muerto en su recibimiento, se le sahúma, se le viste, se le alimenta, se da su sangre al fuego o seunta a los ídolos-dioses de los venados.

Una dimensión importante en la que se detiene Olivier es la connotación erótica del cérvido. Se hace frecuente alusión a la transformación, mítica u onírica, de los venados en mujeres. Cacería y sexualidad aparecen estrechamente imbricadas; la mujer con que sueña el cazador puede equivaler a la presa que castrará al día siguiente, y los sueños eróticos auguran buenas cacerías. Existen fuentes que “equipara[n] de manera explícita la cacería de venados y la cacería de mujeres”(245). El venado se identifica como mujer seductora y seducida, “con una presa sexual o una esposa metafórica del cazador”(p. 261). Tales asociaciones explican los ayunos alimenticios y abstinencia sexual a los que deben de someterse los cazadores antes

de ir de cacería. Si el cazador tuviera relaciones, el olor de las mujeres repelería a la caza, o supondría una ofensa para el Dueño de los Animales. La clave reside en la concepción del intercambio establecido entre el cazador y el Dueño de los Venados en el proceso de obtención de la hija-presa y en la seducción del venado feminizado. No obstante, la relación entre presa y cazador siempre es reversible.

De la agricultura a la cacería: lógicas de depredación en la cosmología mesoamericana

Mixcóatl, *leitmotiv* de la obra, concluye Olivier al final del volumen, tiene una faceta cinegética como dios captor de los animales, pero también claras asociaciones agrícolas con la fertilidad de la tierra (p. 639). En Mixcóatl, convergen, pues, cacería y agricultura. Esta imagen dual de su personaje-protagonista sirve a Olivier para plantear un problema, que formula en los siguientes términos: “¿cómo el modelo cinegético se enfrentó, o, más bien, se empalmó con otro modelo basado en los ciclos agrícolas[?]” Considerando “los procesos históricos que llevaron a la coexistencia de ambos modelos” –escribe– [...] “nos parece que convendría emprender un estudio detallado del entrelazamiento conceptual entre la cacería y la agricultura en Mesoamérica” (pp. 637-638). Revisando fuentes históricas, como la *Historia* de fray Diego Durán, destaca “las connotaciones guerreras de ciertas prácticas agrícolas”, y resume las acciones de la fiesta de Huey tozoztli indicando que “se trata claramente de atacar a la milpa y capturar sus productos como si fuesen cautivos de guerra” (p. 641). Los planteamientos de Olivier abren toda una vía de análisis para explorar la compleja combinación de lógicas –agrícola y predatoria– en los sistemas cosmológicos mesoamericanos. Donde había imperado únicamente una visión agrícola, se aprecia, a nivel ideológico, “la existencia de una verdadera matriz cinegética”.

Frente a otras regiones culturales como Siberia o las tierras bajas de América del Sur, donde domina principalmente una lógica cinegética, tal vez uno de los rasgos importantes de Mesoamérica se insinúe precisamente en la articulación de ideologías agrícolas y cazadoras.

Un caso interesante al respecto es el de los nahuas de la Sierra de Texcoco. Este grupo cultural, entre cuyas raíces se encuentra la chichimeca, presenta actualmente una cosmología en la que la agricultura y la lógica de la depredación se encuentran articuladas (Lorente, 2011). Emplazados en los antiguos dominios del *tlatoani* Nezahualcóyotl, los serranos habitan un territorio configurado por el sistema de regadío texcocano, en el que practican una agricultura de autoconsumo. En su cosmovisión dominan las deidades del agua denominadas *abuaques*, que son en realidad exhumanos, nahuas que murieron por la acción de los “dueños del agua” y pasaron a formar parte de sus dominios. De esta manera, las “víctimas” o “presas” humanas

capturadas por los *ahuaques*, al transformarse ellas mismas en “dueños del agua”, se tornan en seres cazadores o depredadores, invirtiéndose la relación entre presa y captor. La lógica nahua de Texcoco señala que estos seres del agua necesitan para subsistir y reproducir sus dominios de los seres y bienes de la superficie terrestre. De este modo surgen verdaderas *razzias* en las que las deidades de la lluvia depredan cultivos de los serranos (mediante el granizo que envían desde el cielo “cosechan el aroma de las semillas”), mientras que animales y objetos humanos, al ser destruidos mediante los rayos, son transportados en su dimensión espiritual al interior de los arroyos y manantiales del sistema texcocano, donde se asume habitan los *ahuaques*. A cambio de esta depredación terrenal, de este expolio periódico emprendido por las deidades del agua a lo largo de la estación húmeda (*xopanistli*), los *ahuaques* pueden mantener activo su mundo y enviar la lluvia fecundante a la tierra, con la que crece el maíz y los cultivos serranos. La lógica de la cacería o depredación –concebida como un sacrificio voluntario al que los nahuas serranos se encuentran expuestos, y que es condición *sine qua non* para que surja la lluvia– se alterna o imbrica con actos de reciprocidad asociados con una ideología agrícola del intercambio. Los cultivos se desarrollan gracias al agua que cae del cielo y la de los canales de regadío, que surge del inframundo por la acción depredadora de las deidades pluviales, siempre prestas a “cosechar” para su sustento los bienes de la tierra. La agricultura aparece vinculada con un principio de rapiña o cacería que domina cuando se trata de entender las acciones del granizo y del rayo (Lorente, 2011). Constituye un caso empírico que contribuye a ilustrar la tensión entre ambas lógicas articuladas en una cosmología contemporánea de Mesoamérica.

Apunte final

Cabe destacar que la obra de Olivier, sustentada en un carácter interdisciplinario, muy seguramente incitará a esas mismas disciplinas constitutivas del libro –como la etnografía o la arqueología, por citar sólo dos– a encontrar en él una suerte de sistematizaciones de pistas a partir de las cuales emprender investigaciones empíricas y creativas, en casos particulares, acerca de la cacería, el sacrificio y el poder en Mesoamérica, teniendo a esta gran obra fundacional como punto de partida.

Bibliografía

- Descola, Philippe, 2012 [2005], *Más allá de naturaleza y cultura*, Amorrortu, Buenos Aires.
Olivier Guilhem, 2010, “El panteón mexica a la luz del politeísmo grecolatino: el ejemplo de la obra de fray Bernardino de Sahagún”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*,

- vol. 76, núm. 2, pp. 389-410.
- Olivier Guilhem, 2006, “The Sacred Bundles and the Coronation of the Aztec King in Mexico-Tenochtitlan”, in Julia Guernsey y F. Kent Reilly (coords.), *Sacred Bundles. Ritual Acts of Wrapping and Binding in Mesoamerica*, Barnardsville, Boundary and Archeology Research Center, pp. 199-225.
- Olivier Guilhem, 2004, *Tezcatlipoca. Burlas y Metamorfosis de un Dios Azteca*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Lorente Fernández, David, 2011, *La razzia cósmica. Una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Iberoamericana.
- Strathern, Marilyn, 2004 [1991], *Partial Connections*, Oxford, Rowman & Littlefield.
- Viveiros de Castro, Eduardo, 2010, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires, Katz editores.