

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

Guilhem Olivier.

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

Saúl Millan\*

A semejanza de la antropología, que suele padecer los síntomas de su hermana mayor, la historia de Mesoamérica encierra zonas que permanecen oscuras a lo largo de los años y de repente se iluminan por obra y gracia de un libro revelador. Las puertas del pasado se abren entonces para indicar nuevos caminos, cuyos senderos conducen generalmente a sitios inesperados que otras obras y otras aproximaciones prefirieron pasar por alto. Necesariamente, el efecto es deslumbrante. Después de *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca* (2004), Guilhem Olivier nos entrega ahora un libro polémico y fascinante que rastrea las huellas de Mixcóatl en el laberinto de las divinidades prehispánicas, pero sólo en la medida en que ese trazo conduce la investigación hacia un ámbito que otros estudios habían considerado marginal y de poca importancia. En el marco de los esquemas evolucionistas que arqueólogos e historiadores adoptaron a lo largo del siglo xx, la cacería se revelaba casi siempre como una actividad residual que no correspondía al carácter civilizatorio de los pueblos mesoamericanos, generalmente examinados bajo sus aspectos agrícolas y sedentarios. Las actividades cinegéticas no sólo se concibieron en efecto como un estado arcaico de desarrollo, característico de los grupos nómadas del norte de México, sino también como prácticas que resultaban hasta cierto punto antagónicas con el concepto de “civilización”, empleado en las teorías evolucionistas



\* Escuela Nacional de Antropología e Historia.

para definir aquellas sociedades que contaban con formaciones estatales y sistemas de cultivo relativamente elaborados. Olivier se pregunta, sin embargo, qué llevó a las civilizaciones mesoamericanas a privilegiar ideológicamente a la cacería en ámbitos tan relevantes como la mitología, la guerra y el ejercicio del poder, donde las referencias a la cacería de animales son más frecuentes de lo que uno podría suponer. En efecto, aun cuando los productos agrícolas habían desplazado en el plano económico a los recursos cinegéticos, la cacería se presentó a lo largo del Posclásico como un modelo recurrente al que los mexicas acudían para justificar las guerras floridas, los ritos efectuados durante la veintena de *quecholli* y el sacrificio de los cautivos.

Más que reminiscencias, arguye el autor, las huellas de Mixcóatl delatan la presencia de un rasgo que es común a diferentes pueblos amerindios, cuyas actividades cinegéticas pueden ser concebidas como un intento de incorporar al enemigo en el seno de los límites que definen la identidad de un grupo. Esta “alteridad constituyente”, como la ha llamado Viveiros de Castro, explica en buena medida la antigua propensión a identificar el captor con el cautivo durante los procedimientos previos al sacrificio, pero también la costumbre de asumir la fisonomía de las divinidades tutelares que regían a los enemigos. ¿Cómo entender, en efecto, que a pocos años de haber iniciado la conquista el soberano mexica encabezara una gran cacería en el cerro de Zacatépetl, ataviado con las prendas y los signos distintivos de Mixcóatl, “dios de la cacería” que para entonces representaba la divinidad tutelar de sus principales enemigos? A cambio de una respuesta sencilla, Olivier ofrece una investigación puntual, imaginativa y erudita que a lo largo de setecientas páginas desglosa los pormenores de la pregunta, para concluir que “los enemigos constituían una parte esencial en la conformación de la identidad mexica y la de sus dioses tutelares.” Entre la pregunta inicial y las conclusiones finales, el lector acude a un ejercicio de erudición que detecta las huellas de sus personajes con el mismo afán de los antiguos cazadores, develando los signos que se esconden en medio de los códices, las crónicas coloniales y los materiales etnográficos. La tarea del historiador y la del cazador se confunden en este ejercicio interpretativo, ya que ambos descifran señales, despejan la espesura de los campos e intuyen el rastro de sus objetivos.

Situado en el centro de la maleza, donde los rayos de luz apenas alcanzan a iluminar las sombras de una vegetación abundante, el libro de Olivier recorre con la lupa del explorador las fuentes que revelan los conjuros, las armas y las técnicas empleadas durante las cacerías del venado, cuya captura se efectuaba de manera semejante a las campañas emprendidas contra los enemigos cercanos. En efecto, si

los mexicas establecían un proceso de identificación entre el sacrificante y el sacrificado, llamando al segundo con los términos de la filiación, las guerras prolongaban los principios esenciales de la cacería, identificando a las presas con los cautivos destinados al sacrificio. La cacería no sólo representaba en este caso una forma de sacrificar al animal capturado, sino también un medio para asegurar la reproducción de la especie a través de procedimientos rituales que tenían por objeto regenerar las osamentas de las víctimas. De ahí que la inmolación de los enemigos cautivos no fuera en esencia distinta a la de los venados, que a decir de Diego Durán se sacrificaban “*al mismo modo que de los hombres*”, extrayéndoles el corazón y desollándolos. Si la guerra y la cacería se articulaban mediante una secuencia compartida que iniciaba con la alteridad del enemigo y culminaba con la identificación de los sujetos involucrados, el sacrificio era el medio que hacía posible esa ecuación, ya que la regeneración de las víctimas dependía de los procedimientos sacrificiales utilizados. Guilhem Olivier sugiere, en efecto, que el nacimiento constituía el equivalente conceptual del sacrificio humano, sobre todo si se considera que dar a luz era un proceso similar al de capturar un enemigo en el campo de batalla: “tal como el guerrero que peleaba para matar o sacrificar un enemigo, fuente de poder y fertilidad para el grupo, la mujer preñada luchaba por capturar a un ser del inframundo que estaba por emerger sobre la tierra”, curiosamente concebido como si fuera un enemigo. La criatura transitaba de esta forma de una condición alterna hacia una condición familiar, al igual que esos cautivos que terminaban por identificarse con los descendientes de sus propios captores. De la misma manera que los venados se humanizaban mediante el acto del sacrificio, los recién nacidos se despojaban de su condición inicial mediante las acciones bélicas de la partera, quien literalmente los capturaba del inframundo para garantizar su acceso a la superficie terrestre. Por esta razón, señala Olivier, las muertes provocadas durante el parto y durante el combate tenían el mismo destino, que consistía en seguir al Sol en su recorrido.

Hace apenas unos años, Claude Baudez (2013) había hecho notar que los mesoamericanos emplearon distintas técnicas para abolir la diferencia entre mexicas y enemigos, a fin de suprimir la distancia que mediaba entre los verdugos y sus víctimas. La asimilación daba pie a una idea singular, según la cual el captor y el cautivo estaban hechos de la misma carne y compartían en consecuencia los lazos de filiación que unían a los padres y los hijos. Destinada a capturar enemigos en el campo de batalla, la guerra terminaba por producir una relación filial entre los adversarios, y en esa medida correspondía a las facultades que numerosas narraciones indígenas confieren a la cacería, generalmente concebida como una especie

de intercambio matrimonial entre los cazadores y el dueño de los animales. La antigua relación de parentesco que vinculaba al sacrificante con el sacrificado se traduce en la relación que une a los cazadores con sus presas, las cuales son consideradas como esposas antes de ser sacrificadas. A partir del análisis de los materiales etnográficos y de las representaciones en las antiguas vasijas mayas, Braakhuis (2001) propuso que los cazadores no sólo consideran a las presas como sus consortes, sino también asumen los servicios que corresponden a las alianzas matrimoniales, esencialmente idénticos a los que un esposo realiza a cambio de la novia. Si las alianzas matrimoniales entre seres humanos incluyen la donación de bienes, los servicios laborales y la prolongación de la descendencia, las alianzas que se desprenden de la cacería contemplan a su vez la donación de las ofrendas, la transferencia de alimentos y la regeneración de la especie capturada. De ahí que la costumbre de depositar los huesos en las cuevas con fines regenerativos, común entre los cazadores indígenas contemporáneos, resulte hasta cierto punto análoga a los procedimientos prehispánicos, cuando los cráneos de las víctimas sacrificadas se depositaban en los templos o en las ramas de los árboles, bajo el modelo conocido como *tzompantli*.

Guilhem Olivier advierte que no sólo es posible equiparar las osamentas de las presas con los cráneos de los enemigos capturados, sino también los huesos de las víctimas con los frutos y semillas que se encuentran contenidos en las cavidades terrestres. La idea subyacente consiste por lo tanto en devolver las osamentas a sus dueños originales, pero sólo a condición de que éstas sean regeneradas mediante la acción del sacrificio. Así como la cacería puede considerarse “un ciclo en el que la carne se reduce a huesos y los huesos se regeneran como carne”, según la atinada observación de Braakhuis, el sacrificio puede ser entendido mediante un proceso semejante donde los “cráneos representan sin duda frutos de los que los guerreros van a renacer”, como apunta sugerentemente Guilhem Olivier. El destino de los enemigos no era por consiguiente distinto al de las presas de caza, que por la vía del sacrificio garantizaban la reproducción de la especie y renacían en las cavidades subterráneas, en calidad de frutos o semillas que proporcionaba la superficie terrestre. La creencia de que los niños recién nacidos procedían de *Mictlan*, el lugar oscuro y frío de los difuntos, era en este sentido consecuente con la idea de que los frutos y las semillas se resguardaban en *Tlalocan*, lugar de los mantenimientos y de la abundancia. Las parteras y los guerreros tendrían así una función semejante a la de los agricultores y los cazadores, ya que unos y otros capturaban los productos del inframundo mediante actos que remitían a los campos de batalla. Los testimonios de Diego Durán indican que escuadrones enteros arremetían

contra las sementeras durante la veintena de *huey tozoztli*, arrancando las cañas del cereal como si éstas fueran de alguna manera equivalentes a los cautivos de la guerra, considerada además una “cosecha de hombres” para los dioses.

Instrumento de regeneración, técnica cinegética y medio para identificarse con el enemigo, el sacrificio se nos presenta en la obra de Guilhem Olivier como una operación ontológica que transforma la cualidad de los seres. En este sentido, su análisis se aleja sustancialmente de una visión sacramental, casi siempre extraída de nuestra propia tradición religiosa, según la cual el sacrificio sería el servicio que los hombres brindan a los dioses. En trabajos anteriores, de hecho, Olivier (2014) había dudado que la noción de “dios” traduzca con justicia lo que los nahuas prehispánicos querían decir cuando pronunciaban la palabra *téotl*, un término polisémico que abarcaba por igual a los animales fantásticos y a las “cosas cuyo prestigio procedía de su potencia excepcional”. Los destinatarios del sacrificio no eran por lo tanto divinidades en el sentido judeocristiano del término, y en esa medida distaban de ser los personajes de un drama religioso que se jugaba exclusivamente entre los creadores y sus criaturas. Los efectos del sacrificio no sólo incidían sobre la supervivencia de los destinatarios, quienes dependían de los actos humanos para alimentarse, sino también sobre la naturaleza de los seres sacrificados. Más que una inmolación, el sacrificio constituía un medio de transformación que alteraba la condición temporal de las víctimas y determinaba su destino subsecuente, a fin de proveer a los hombres de las presas y los enemigos necesarios. En efecto, si el destino *post mortem* dependía de las formas de morir, o bien de la elección de los dioses hacia ciertos individuos, el sacrificio canalizaba sus víctimas hacia los intereses que profesaban guerreros y cazadores. Forzando un poco los datos que ofrece Olivier, es factible suponer que el sacrificio regulaba los destinos mortuorios de los seres sacrificados y, en esa medida, suplía la función que tradicionalmente se concedía a las divinidades, quienes también “capturaban” a los hombres para convertirlos en sus vasallos, como era el caso de los famosos *tlaloque*. Hombres, espíritus y divinidades obtenían sus recursos de otros ámbitos, ajenos en principio al mundo que ellos mismos habitaban.

En este contexto, conviene preguntarse si el sacrificio no era por lo tanto una operación cósmica, una especie de cosmopolítica global, y si la regeneración de los hombres no dependía en consecuencia de los ritos sacrificiales del inframundo. Algunos pasajes de la obra dejan entrever que los hombres percibían cráneos y osamentas ahí donde los dioses apreciaban frutos y semillas, convertidas en cuerpos humanos una vez que se extraían del inframundo. Los mitos contemporáneos proponen de hecho una idea similar, dado que atribuyen funciones semejantes al

dueño de los animales. Los nahuas de la sierra poblana arguyen actualmente que en la casa de Tenzonte, propietario de los cerros y de la fauna, los visitantes podrán observar con asombro el techo de su morada, de donde cuelgan los cráneos de sus víctimas humanas, semejantes a los cráneos que coleccionan los cazadores o a los *tzompamtlis* que se formaban con las osamentas de los cautivos. Si la “morada del dueño de los animales se presenta a menudo como un mundo invertido”, según anota Guilhem Olivier, no es aventurado suponer que esta inversión afecta a su vez los productos obtenidos a través del sacrificio, de tal manera que las osamentas humanas son los frutos y las semillas del inframundo. En esta lógica, las víctimas humanas de Tenzonte no sólo serían equivalentes a los venados inmolados por los cazadores, sino también el resultado de un sacrificio con fines regenerativos. Al ser una actividad generalizada, que se cultiva con esmero entre los hombres y los dioses, la cacería tendría un destino compartido que culmina en la regeneración de la especie sacrificada, tanto en la esfera terrestre como en el inframundo. A través del ejercicio cinagético, las presas y los cautivos parecen en efecto compartir destinos comunes, y no hay demasiados motivos para suponer que los cazadores humanos llevaban a cabo acciones distintas a sus contrapartes, dueños y señores del inframundo. La “cacería de almas” que se atribuye a los nahuales, así como las enfermedades anímicas que se desprenden de esta operación, redundan finalmente en una transformación sustancial de las víctimas, que en este caso resultan análogas a los antiguos mártires del sacrificio. La equivalencia entre almas y cautivos no se advierte tan sólo en que ambos son sujetos de la predación, sino sobre todo en el hecho de que ambos se presentan como objetos alimenticios, destinados a ser consumidos por las divinidades o los habitantes del inframundo. Al igual que los destinatarios del sacrificio, quienes se alimentaban de los cautivos, los nahuales contemporáneos se nutren de las almas humanas, literalmente concebidas como presas de cacería.

Más que iluminar las zonas oscuras de la historia precolombina, el libro de Olivier intenta develar la lógica que conecta el sacrificio con la cacería, y en ese esfuerzo descubre lo que acaso no se atreve a nombrar: la íntima dependencia de las cosmogonías mesoamericanas a los sistemas predatorios, cuyos modelos resultan suficientemente recurrentes para examinar ámbitos tan distintos como el nahualismo, las prácticas terapéuticas e incluso los cultivos agrícolas. Como cualquier obra innovadora que amerite ese adjetivo, el libro culmina en efecto donde debería empezar, en ese puente que se tiende entre cacería y agricultura como formas complementarias de concebir el mundo. Si las últimas páginas nos invitan a reflexionar sobre la validez de esa dicotomía, forjada durante siglos por el natu-

ralismo occidental, dejan en suspenso un debate que inevitablemente se abre para las investigaciones futuras, donde la agricultura y el cultivo del maíz no podrán seguir siendo los únicos ejes de análisis para comprender las claves del pensamiento mesoamericano. En este, como en otros casos, el avance del conocimiento no se logra tan sólo empujando sus fronteras y consolidando el terreno conquistado, sino demoliendo los reductos de error dentro de las ciudadelas de las creencias establecidas. ✦

## Referencias

- Baudez, Claude, 2013, *El dolor redentor. El auto sacrificio prehispánico*, México, UNAM.
- Braakhuis, H. E. M., 2001, "The way of All Flesh", *Anthropos* 96, pp. 391-409.
- Olivier, Guilhem, 2014, "Venados melómanos y cazadores lúbricos: cacería, música y erotismo en Mesoamérica", *Estudios de Cultura Náhuatl* 47, p. 121-168.