

sujetarme a la cuerda, además, yo ya conocía de antemano todo lo que iba a pasar. Sin embargo, debo decir que fue una jornada de mucha emoción para mí: incluso si no corría de ninguna manera el riesgo de matarme, tenía la viva impresión de que corría el riesgo de hacer el ridículo. Había alrededor de 100 niños y niñas que estaban sentados para ver el espectáculo y que se hubieran divertido mucho si no hubiera logrado salir airoso, es decir, lograr ponerme de cabeza, con los brazos extendidos en cruz y aterrizar corriendo en el suelo, lo que, a pesar de todo, demanda cierta habilidad o cierta buena suerte. Todo salió bien y me sentí aliviado. Es un recuerdo que conservo hasta el día de hoy.⁴⁰

Guilhem Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Fondo de Cultura Económica-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2015, 744 p.

por Helios Figuerola Pujol

Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube", de Guilhem Olivier, representa, sin duda, una obra mayor, un trabajo importante para el conocimiento de Mesoamérica. Se trata de un escrito notable de síntesis, enriquecido por una información excepcional, apoyado por numerosas fuentes (algunas de primera mano y traducidas del náhuatl por el autor) y referencias bibliográficas tan numerosas como pertinentes. El autor sorteá, de manera brillante, la trampa que le tienden las fronteras, a menudo artificiales, de las ciencias humanas y sociales, y logra, con éxito, inmiscuyéndose en los intersticios de ellas, construir un objeto de investigación tan rico como original, privilegiando, y ése es uno de los tantos méritos de este trabajo, el punto de vista indígena.

Olivier centra su atención en el análisis de ciertos artefactos (como el propulsor, el arco, las flechas, las plumas, los bultos sagrados, las bolsas de

40 *Viaje a la Huasteca*, p. 30-32.

flechas, etcétera), se focaliza en un animal emblemático (el venado), estudia cuidadosamente un ritual de cacería colectivo (la fiesta de la veintena de *quecholli*) y analiza un conjunto de ritos de acceso al poder (de entronización y de acceso a la nobleza) en varios pueblos mesoamericanos.

Profundizando en cada uno de estos expedientes, cotejando sistemáticamente los resultados de diversos estudios arqueológicos, analizando la iconografía y las interpretaciones procedentes de los códices y de los textos antiguos, de análisis etnohistóricos y de informaciones antropológicas y lingüísticas, Olivier extrae los atributos dominantes que le permiten establecer una comparación tan amplia como fructífera.

En este sentido, nos parece que una de las virtudes esenciales de este trabajo, y hay muchas, es el esfuerzo considerable de síntesis para darle una coherencia general a una multiplicidad de ejemplos pictográficos, narrativos y descriptivos que aparecen en las fuentes como expresiones singulares y muy a menudo desconectadas entre sí. Y aunque algunos de ellos están físicamente incompletos, y otros han sido alterados por las interpretaciones, Guilhem Olivier, completando el rompecabezas de la ausencia, avanza, sistemáticamente y sin especular, hipótesis inspiradas en observaciones extramesoamericanas, algunas física y culturalmente lejanas (como las provenientes de África, América, Asia, Europa y Medio Oriente).

Tal comparación no tiene como finalidad reemplazar mecánicamente los antecedentes ausentes o distorsionados por datos alógenos, ni dar explicaciones descontextualizadas, ni especular sobre su pertinencia en Mesoamérica. En este sentido, nos parece que el autor sabe “regresar en puntitas de pies” a Mesoamérica, para profundizar la reflexión y elaborar algunas hipótesis. Además, lo realiza sin violar los silencios respectivos, tomando en cuenta, labor más que difícil en la fábrica local de la historia y en la construcción étnica de la memoria, esa “memoria-patrimonio” —en palabras de Paul Ricœur— transformada en bien común, en herencia colectiva que tiene como propiedad —única— que su contenido es reactualizado en permanencia, gracias a la comunicación intensa e incesante de los hombres con sus divinidades y sus componentes ontológicos. Es así como el autor escruta relatos expuestos al olvido, sometidos a las negociaciones entre seres humanos y no humanos, presentes incluso en el sueño de los hombres. Esto último tampoco escapa a la mirada atenta del investigador, que, volviéndose brevemente

“psicoanalista”, interpreta los sueños y vigila celosamente los sentimientos íntimos de los hombres y los deseos de las divinidades.

Inspirándose en las técnicas cinegéticas utilizadas por los cazadores siberianos, amazónicos y europeos, Olivier estudia cuidadosamente la manufactura de flechas y da cuenta de la existencia lingüística de una taxonomía fina y elaborada por los nahuas para distinguirlas de manera precisa: por la forma de las puntas (puntiaguda, delgada, etcétera), por el filo, por su material (hueso, pedernal u obsidiana), por el grosor, por el color de las plumas empleadas, por el material usado en la fijación de la punta al cuerpo de la flecha (nervios de animal, mecate, etcétera) y por las características de los carcajes para guardarlas. Y nos habla de la utilización del propulsor y del arco por diversos pueblos mesoamericanos. La descripción subraya el carácter casi industrial y sofisticado que había adquirido la confección de flechas entre los mexicas, al punto de que tenían talleres y habían construido edificios especiales que servían como armadurías para almacenar las flechas destinadas a la cacería, a la guerra y también a los rituales.

Sobrepasando el análisis material, el autor estudia las relaciones ontológicas que guardaban algunas armas con las presas, y éstas con los cazadores y sus divinidades. Explora el contenido simbólico de ciertos rituales destinados a dotar a la flecha y al cazador de poderes sobrenaturales para ganar eficacia. En este sentido, Olivier nos muestra que los motivos místicos con que los cazadores pintaban las flechas no obedecían a una preocupación estética, sino que constituían un lenguaje críptico que los hombres y las divinidades habían desarrollado para comunicarse, con el propósito de influir sobre el desenlace de la cacería. No es de extrañar que cada etapa de la manufactura estuviese puntuada por la realización de rituales específicos y complejos, encargados de conferirle poderes especiales y una especificidad a cada arma, dotándola de particularismos que la distinguía de la de los pueblos vecinos. No es, pues, sorprendente que para los pueblos del altiplano central, así como para los purépechas y los mixtecos, la flecha estuviese dotada de una fuerte agentividad, y que ésta fuera tal que, con el deseo secreto de influir sobre el desenlace de una batalla, los gobernantes mandaran espías que enterraban puntas de flechas en territorio enemigo.

Sabiendo de la antropomorfización simbólica de la flecha, el autor no se sorprende de que ella tuviese fuertes connotaciones sexuales, como lo habían

indicado Eduard Seler, Alfredo López Austin y Leonardo López Luján para los mexicas, y Johannes Neurath para los huicholes. Queriendo ampararse de la fuerte agentividad de la flecha, tanto los hombres como las divinidades la utilizaron —como lo simboliza la iconografía— como instrumento para intentar materializar sus deseos, en particular los sexuales. Así, emperadores y dioses aprovecharon tales cualidades para poseer a la mujer deseada, como lo hizo el pícaro e inteligente Huitzilíhuitl para burlar la vigilancia de un padre celoso y lograr transmitirle una flecha que escondía una diminuta piedra de jade a la codiciada Miahuaxíhuitl, lo que la dejó embarazada. Coherente con esta interpretación, el autor nos hace descubrir que en la iconografía de la época clásica y posclásica del México central, y también en la zona maya, el ritual sacrificial de flechamiento tenía una dimensión simbólica altamente sexuada.

Tales propiedades no podían escapar al uso chamánico de la flecha, como lo indica Neurath para los huicholes, quienes la utilizaban como instrumento privilegiado de adivinación, y como ocurre con muchos pueblos mesoamericanos, que se sirven de ella para comunicarse con sus divinidades, sin olvidar, por supuesto, el uso terapéutico atribuido a la flecha, que entre los chamanes tepehuanos sustituye al paciente, al punto de que ésta será sepultada a la muerte de la persona.

Olivier sintetiza las observaciones hechas por Eduard Seler, Konrad Preuss, Martha-Ilia Nájera Coronado, Didier Boremansé, Alain Ichon y otros sobre las connotaciones cósmicas representadas en la iconografía mesoamericana por la flecha, en particular para simbolizar el planeta Venus y los rayos solares.

Observando detalladamente las representaciones del *Códice Vaticanus B* y del *Códice Borgia*, así como a partir de los comentarios de la *Relación geográfica de Cuiseo*, Olivier sostiene la hipótesis del uso de flechas en el autosacrificio. Tales observaciones le permiten trazar una relación simbólica entre la víctima sacrificial y la cacería, información que se ve reforzada por la relación polisémica y compleja que Mixcóatl tenía con las flechas, una divinidad que, por lo demás, representaba el prototipo de los guerreros sacrificados.

Al investigar sobre la cacería, tema muy poco tratado en los estudios sobre Mesoamérica, el autor resalta la figura de una presa especial y de gran valor: el venado, animal que acapara toda su atención para demostrar, de manera clara y sistemática, su asimilación a la víctima sacrificial humana. El

autor llena así un vacío importante en el conocimiento mesoamericano de la actividad cinegética, hablando de las operaciones conexas y describiendo una multiplicidad de ardides de las que se valen los cazadores para conseguir sus propósitos. La influencia simbólica de la caza en la sociedad es tal que, en el juego amoroso, la narrativa local muestra que los hombres son asimilados al cazador y la mujer, a la presa.

El autor explora los silencios y las prohibiciones lingüísticas que rodean a la actividad cinegética, y nos enseña que, con variantes, éstos se extienden a otras regiones del mundo (África negra, Asia, Europa y Sudamérica). Incluso, en algunos casos, para evitar la ira del amo de la futura presa, los cazadores la designan, en sus cantos y plegarias, con perífrasis, eufemismos y hasta términos extranjeros para evitar que la presa se entere que están hablando de ella y, desconfiada, huya. Es más, muchas veces se silencia su nombre o toda alusión indirecta a su identidad. En fin, los dioses mesoamericanos, aunque en ocasiones severos y hasta crueles con los hombres, también pueden —si les conviene, claro— convertirse en cómplices de ellos en sus engaños y astucias para lograr cazar un animal.

En este sentido, nos parece particularmente interesante y profunda la interpretación que el autor hace de la plegaria para cazar venados, por ejemplo, la que transcribe Ruiz de Alarcón, estudiada profundamente por Alfredo López Austin. Pensamos que esta empresa es tanto más meritoria cuanto que el rezo es sumamente complejo, como lo demuestran López Austin y Olivier, dada la utilización de un lenguaje hermético y la polisemia de los términos empleados en el ritual, todo ello aunado a los cambios constantes de sujeto y al uso sistemático de figuras retóricas complejas, sin olvidar, claro, el uso metódico del paralelismo, técnica oratoria bien conocida de los sufridos lingüistas mesoamericanistas.

Nos parece que aquí se abre una pregunta que la antropología se esfuerza en responder, a saber: si las plegarias —en los rituales en las que se insertan— se inscriben en un tiempo y espacio míticos que el chamán, para atraer el poder de las divinidades, recrea en el ritual (Danièle Dehouve) o si, en una interpretación más pragmática, cuando, en un esfuerzo desesperado para ganar eficacia, el especialista ritual se asocia con las divinidades evocadas para lograr influir sobre el mundo a fin de tener éxito en sus propósitos (Perig Pitrou). Tal vez el error sea ignorar que ambos se influyen recíprocamente, así como olvidar que,

según la finalidad y los intereses, el especialista ritual, para ganar en coherencia y eficacia, los está adaptando constantemente. El especialista adapta el ritual terapéutico al problema personal y familiar de su paciente; adapta también el ritual profiláctico colectivo al contexto social y político de la comunidad, e incluso al humor mismo de las divinidades a las que se dirige. Así, aun cuando dos rituales tengan la misma finalidad y sean realizados por el mismo especialista ritual, no serán exactamente los mismos, ni tampoco lo serán las plegarias correspondientes. En fin, el ritual y sus plegarias, para ganar en inteligibilidad, nos parece que necesariamente deben ser contextualizados. En este sentido, nos parecen pertinentes los comentarios hechos por Bertrand Hell, quien nos recuerda que los marcos rituales son flexibles y los símbolos son susceptibles de ser manipulados, así como también los propios mitos. Es así como el ritual aparece como una operación eminentemente circunstancial y creativa, características que los antropólogos a menudo olvidamos considerar.

Este tipo de reflexión sitúa la figura del chamán en el centro de la operación ritual y lo caracteriza como un verdadero creador; junto a él hay que señalar la plegaria, no como un simple ejercicio retórico o un medio particular de comunicación, sino como un “acto de palabra”, en el sentido que le diera Bronislaw Malinowski, y también John Austin a propósito de lo que llama “palabra ontológica”. Sin ella, toda actividad ritual pierde su eficacia; como lo muestran los tzeltales de Chiapas, la plegaria carece de sentido si no es hablada: no sirve escribirla y pierde toda eficacia si se realiza en silencio. La dificultad, pues, en el análisis etnohistórico, es que, salvo rarísimas excepciones, el investigador carece de tal instrumento para alimentar su reflexión. Y si los hay, a menudo son transcripciones y traducciones, a veces acompañadas de glosas elaboradas por los propios colonizadores. Esto plantea un problema importante, ya que amputa la interpretación de una fuente básica; tanto más que la plegaría, si bien no explica el ritual, “adosada” a él, completándolo, ayuda a interpretarlo, en el sentido de que las metáforas de sus versos, las figuras retóricas empleadas por el locutor, suelen tener una relación directa con las manipulaciones que éste efectúa y, a veces, hasta describen sus deseos e intenciones.

Regresando a los apasionantes rituales de cacería analizados por Olivier, sabemos de la existencia de una serie de dones rituales (en platos cocinados) destinados a los dueños de los animales, que los cazadores, interesados, les

dirigen con la esperanza de que les cedan una de sus crías. Pero también para agradecer a la presa el haberse dejado capturar y para tratar que interceda ante sus congéneres para convencerlos de que hagan lo mismo, razón por la cual dan de beber y comer al animal muerto. Sabemos, gracias a Arturo Gutiérrez del Ángel, que con el mismo propósito los huicholes dramatizan el acto, llorando amargamente ante el cadáver de la presa y que muchos pueblos mesoamericanos guardan cuidadosamente los huesos del animal muerto.

Nos parece que uno de los temas más fascinantes tratados por el autor es el que concierne a la relación estrecha entre cacería, seducción, muerte y acto sexual, confirmada por una serie de fuentes etnohistóricas y antropológicas, en particular narrativas y oníricas. El uso de las mismas plantas y raíces usadas como filtros amorosos para atraer tanto a la mujer deseada como a la presa constituye una pista importante, sobre todo porque son las mismas que Leonardo López Luján y Marie-France Fauvet-Berthelot descubrieron en manos de estatuas de monos, animal asociado a la lujuria. No es, pues, raro que la narrativa popular incluya una amplia variedad de cuentos, relacionando así la caza y el adulterio femenino.

Disfraces, perfumes, seducción, sortilegios, sueños, sonidos, artilugios sofisticados: de ningún recurso parecen haberse privado los pueblos mesoamericanos para conseguir el éxito en la cacería del venado.

Sabemos, gracias a la perspicacia del autor, que el hermoso y sensual venado no sólo es víctima sacrificial cuyo destinatario era, y en algunos casos sigue siendo, el sol, sino que Olivier prueba que esta hermosa víctima sacrificial es melómana. Sabedores de tal secreto, los cazadores lo atraen con música y cantos especiales. Para ello se han dotado de una infinidad de artilugios, como flautas de cerámica, de hueso, de cuerno de venado y de conchas. Actualmente los cazadores usan silbatos de carrizo, de tripas de iguana o bien un señuelo hecho con alas de murciélago, un animal que tenía, en el México antiguo, claras connotaciones viriles. Pero puede también que el cazador, nos dice Johannes Neurath, sirviéndose de los fuertes sentimientos maternos del animal, imite el llanto de un venado joven para atraerlo. No resulta raro, como precisa el autor, que, en rituales actuales de matrimonio, la figura del venado esté ampliamente representada. Como Jacques Galinier lo señala, para manifestar la sensualidad que les inspira una mujer hermosa, los otomíes le dicen “que es piel de venado”.

Ritos propiciatorios y prohibiciones diversas marcaban la preparación del cazador de venados, como ayunos, baños de purificación, abstinencia sexual, prohibición del adulterio, consumo de tabaco, abstinencia de alcohol, régimen alimenticio, banquetes, pronunciación de plegarias, cantos, etc.

Observa Guilhem Olivier que Sahagún hace mención, entre los mexicas, del empleo de perífrasis, utilizando el venado para referirse a la vida que llevaban los homosexuales y las prostitutas, diciendo el “camino del venado, el camino del conejo”: aquél señalado como exceso de la práctica sexual y éste para indicar un consumo de alcohol exagerado. Y se sabe que los fuertes sentimientos alejarían a la presa del cazador, así como también lo hacían el olor vaginal y la menstruación.

El análisis que hace el autor de las fuentes iconográficas muestra el papel fecundador del venado, simbolizado en las vestimentas de los dioses y las autoridades (trajes, cinturones, yelmos) y en partes del cuerpo (cuello, orejas, rodillas, tobillos, etcétera), además de que las astas y las pezuñas del animal guardaban una fuerte connotación sexual. Gracias a Eduard Seler sabemos que tales características explican que el venado se haya transformado en el nahual del dios quiché Tohil y del lacandón Ah K’ajk’. Pero también de los hombres. Y que Mixcóatl, reconocido fecundador, aparezca en la iconografía con ciertos atributos de venado. Sin olvidar los nexos particulares que guardaban los ancestros con el animal, figura seductora, símbolo sexual y fecundador notorio.

En fin, volviendo a la figura animal central del estudio, la víctima sacrificial del venado, descubrimos que a este hermoso animal —seductor, sensual, gracioso, ágil, veloz, inteligente, de piel suave y de carnes exquisitas y cuantiosas— los pueblos mesoamericanos lo situaban en el centro de una actividad ritual polisémica tan abundante como rica. El autor nos comunica la impresión de que, contrariamente a la tradición europea, el venado es presentado por los pueblos mesoamericanos no como un simple objeto estético de fascinación, como una figura pasiva que extasía a sus observadores por su belleza y ligereza, sino como un verdadero actor, que comparte —como nahual— el quehacer de la persona, incluso del monarca y hasta de los dioses mismos. El cazador lo busca y lo mata, no simplemente para consumir sus carnes, sino también para apoderarse, aunque provisoriamente, de sus poderes. Es entonces, nos dice Olivier, que cobra sentido el uso de atavíos confeccionados con partes del cuerpo del animal.

Pero el venado tampoco es, como en la tradición europea, un animal pasivo e indefenso, un objeto de admiración: no sólo se defiende, sino que se hace justicia mordiendo al cazador compulsivo. Además, rompiendo con la pretendida “inocencia” atribuida al animal, los pueblos mesoamericanos le imputaban fuertes connotaciones sexuales y una reproducción prodigiosa. Lejos estamos de la rigidez bipolar de la religión del invasor, que dividía el quehacer humano entre el bien y el mal, y que connotaba la sexualidad como sucia y demoniaca. La indígena, en cambio, menos rígida, la percibe como un todo que incorpora las contradicciones y, sobre todo, sitúa el placer en el centro de la reflexión existencial. Es entonces que surge, no la figura de un indígena fatalista, sino la de un ser gozador de los placeres de la vida. Este carácter hedonista es tan fuerte que la hueste de santos —intolerantes y severos— que acompañaban a los invasores y se quedaron en tierra indígena para vigilar la conducta de los hombres y reprimir todo brote de incredulidad, después de un tiempo, al contacto con la población local, imperceptiblemente, se volvieron bailarines, guitarreros, violinistas, borrachos y, sobre todo, grandes seductores, al punto de que se sospecha que, en algunas comunidades, son padres ilegítimos de muchísimos bebés. En Cancuc (Chiapas), hasta la mismísima virgen María, aquella que es agasajada en una fiesta especial, la que los rezadores, profundamente respetuosos, evocan sistemáticamente en las plegarias como “la Gran Paridora, la Gran Madre”, acude cuando los hombres la llaman para que los ayude, bailando y contorneando su cuerpo de manera sensual, y, al son del violín del mismísimo santo patrón san Juan, recoge sus polleras y, sin calzones, abre sus piernas para exponer su sexo a los hombre y animales, que, ante tal visión, se ruborizan y quedan petrificados. Y la actitud provocadora de esta curiosa pareja divina —algo libertina— no avergüenza para nada a los cancuqueros que, desconfiados, perciben tal representación como una alerta del peligro que presenta la seducción femenina y la utilización del cuerpo de la mujer como arma secreta contra los hombres, a tal punto que, cuenta fray Francisco Ximénez, intentando romper el cerco militar que les tendían los españoles, en un intento postrero por debilitar al enemigo, los tzotziles de Chamula emplearon, delante de la primera línea de guerreros, otra de mujeres desnudas que exponían su sexo a los soldados invasores.

Regresando a *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica*, habría que señalar, particularmente, el análisis comparativo que el autor hace a partir

de varias fuentes documentales (Benavente o Motolinía, Muñoz Camargo, *La orden que los yndios tenían en su tiempo para hacerse Tecutles* y Cervantes de Salazar), sobre los ritos de acceso a la nobleza mexica y tolteca. Tal comparación le permite distinguir aspectos disimulados de un enigmático gesto ritual, fruto de una influencia española: es el caso de la bofetada que recibía en la mejilla el futuro gobernante.

El autor se detiene para observar las representaciones pictográficas de una cactácea, la biznaga cuya polisemia evocaba, a la vez, la larga gesta mítica de los mexicas desde Aztlán y el rito sacrificial. Y observa que, apropiándose del significado, la misma iglesia colonial lo adoptó como base de las cruces atriales.

El autor comparte la interpretación de Federico Navarrete Linares respecto del encendido del fuego nuevo, asimilando el inicio de la migración desde Chicomóztoc, al comienzo de una nueva temporalidad y de un nuevo gobierno, y reafirmada, nos precisa Olivier, por el cambio de nombre de los nuevos gobernantes mexicas y también mayas.

El autor le da sentido al intrigante ritual del paso de desnudez y a la no menos curiosa acción provocadora de insultos públicos que, estoicos, debían soportar los nuevos gobernantes mexicas antes de ser entronizados. La desnudez, precisa el autor, asimilando el individuo a un recién nacido, confundiendo en una masa anónima, le borraba toda marca social. Además, animalizaba al futuro rey, identificándolo con la víctima sacrificial, como lo muestra ampliamente la iconografía mesoamericana. Compartiendo las observaciones de Victor Turner, Olivier piensa que los insultos significaban la destrucción simbólica del estatuto del monarca anterior, así como una advertencia para que su sucesor, una vez en el cargo, no abusase de su futuro poder.

Las investigaciones de Michel Graulich, de Leonardo López Luján y del mismo autor reseñado, que interpretan la guerra que iniciaba el nuevo monarca como parte del rito de entronización (al reactualizar la Guerra Sagrada en la que los Mimixcoa servían de alimento para el sol y la tierra), le permiten al autor situar tal ritual como el primero de una cadena en que el rey moría simbólicamente tres veces: al identificarse con un bulto sagrado (al que le reserva un apartado), durante el rito de perforación del tabique nasal (al que le dedica también un apartado especial) y durante el sacrificio de una víctima sustituta que representaba al sol o al dios del fuego. Es decir

que los ritos del sacrificio, símbolo de la monarquía, se encontraban supeditados al orden instaurado por el mito, en que tanto el rey como las propias divinidades —salvo la pareja suprema—, para regenerar el poder y el orden cósmico, tenían que ser necesariamente sacrificadas.

Para concluir, como dice Guilhem Olivier, esta investigación revela la existencia, en el seno de las sociedades mesoamericanas, de una fuerte matriz cinegética que asocia estrechamente los conceptos de sacrificio y los de poder. Resalta la existencia de una equivalencia entre la cacería y la guerra, destaca la identificación del cazador con su presa, equipara simbólicamente la figura del guerrero con su enemigo y precisa el papel de víctima sacrificial de los gobernantes. Tal ideología se refleja tanto en la iconografía como en los mitos y en los ritos de acceso al poder, lo que le permite al autor plantear la hipótesis de que muchos de los mitos y de los ritos mesoamericanos transmiten y reflejan la transición, interrumpida por la llegada de los españoles, de una sociedad de cazadores nómadas a otra de agricultores sedentarios, ambas coexistiendo, como lo ilustra tanto la personalidad de Mixcóatl como su propia biografía.

Figura compleja, Mixcóatl concentra propiedades de la labor cinegética como dueño de los animales, pero también agrícolas, como responsable de la fertilidad de la tierra y protector de las plantas. En tanto que su sucesor, su hijo Quetzalcóatl no sólo es percibido como creador del maíz, sino que aún hoy muchos pueblos lo siguen identificando con él. En fin, los esfuerzos del hijo por resucitar al padre, siempre según Olivier, dan origen a la transformación simbólica del cazador en presa de caza, ya que el padre se convierte en venado, desencadenando la cadena de identificaciones y sustituciones —en particular la inversión del papel de sacrificador en víctima sacrificial— que gobiernan el mecanismo del sacrificio propio en una ideología mesoamericana de cazadores. Tal afirmación, nos dice el autor, se ve confirmada por las observaciones hechas por Roberto Martínez y Saúl Millán a propósito de la ideología de depredación que gobierna el cosmos y que marca las relaciones jerárquicas entre los chamanes y los nahuales.

Guilhem Olivier nos deja, haciendo suya la hermosa metáfora de Jorge Luis Borges, un libro sin fin, un escrito científico destinado, con el tiempo, a ser enriquecido y profundizado, tarea que, a la luz de la lectura de *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica*, se presenta como bastante difícil.