

*Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, Yolotl González Torres, coordinadora, México, Conaculta-Instituto Nacional de Antropología e Historia, Plaza y Valdés Editores/Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones, 2001, 322 p.<sup>1</sup>

Los indígenas mesoamericanos por su cercanía con la naturaleza, han incluido al mundo vegetal y al animal como símbolo de principios y fuerzas cósmicas y como receptáculo de potencias divinas, dotaron a plantas y animales de poderes sobrenaturales e integraron en un cosmos viviente, en cuyo centro estaba el hombre. Sin embargo, salvo excepciones como los estudios ya centenarios de Francisco del Paso y Troncoso sobre medicina y botánica<sup>2</sup> y los de Eduard Seler y Alfred Tozzer y G. Allen sobre representaciones de animales en códices,<sup>3</sup> hasta los años 80 del siglo XX escaseaban las investigaciones sobre este tema.

A partir de estas fechas, empezaron a surgir interesantes contribuciones como el libro intitulado *Flora y fauna mexicana* de Carmen Aguilera,<sup>4</sup> la obra de Gabriel Espinosa Pineda sobre la flora y la fauna de los lagos del altiplano central<sup>5</sup> así como trabajos más detallados sobre algunos animales, como el de Mercedes de la Garza sobre la serpiente entre los mayas y el de Alfredo López Austin sobre el tlacuache.<sup>6</sup> No sorprende entonces encontrar entre los participantes de este volumen, precisamente a tres de los autores que acabo de mencionar.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Los artículos de Doris Heyden, Ana María Velasco Lozano, Lourdes Suárez Diez, Carmen Aguilera, Guiliano Tescari y Gabriel Espinosa Pineda, y el artículo "El jaguar" de Yolotl González Torres son reseñados por Guilhem Olivier; en tanto que el de Henryk Karol Kocyba, Alfonso Arellano Hernández, Marie-Odile Marion, los dos de Mercedes de la Garza, el introductorio sobre los animales de Yolotl González por Martha Iliá Nájera C.

<sup>2</sup> "Estudios sobre la historia de la medicina en México", *Anales del Museo Nacional*, 1886, vol. 3, p. 137-235.

<sup>3</sup> Eduard Seler, "The Animal Pictures of the Mexican and Maya Manuscripts" en *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, ed. Charles P. Bowditch, Culver City, California, Labyrinthos, 1996 [1909-1910], vol. 5, p. 167-340; Tozzer, Alfred y G. Allen, "Animal Figures in the Maya Codices" en *Papers Peabody Museum*, Cambridge, Harvard University, 1910.

<sup>4</sup> *Flora y fauna mexicana. Mitología y tradiciones*, México, Editorial Everest Mexicana, 1985.

<sup>5</sup> *El embrujo del lago. El sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexicana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996.

<sup>6</sup> Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Maya, 1984; Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.

<sup>7</sup> Convendría añadir los estudios de los arqueólogos y de los antropólogos sobre botánica y fauna en sus respectivos campos de investigación. Véase por ejemplo Oscar J. Polaco (coord.), *La fauna en el Templo Mayor*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991, y Alejandro Casas, Juan Luis Viveros y Javier Caballero, *Etnobotánica mixteca. Sociedad, cultura y recursos naturales en la montaña de Guerrero*, México, Conaculta, Instituto Nacional Indigenista, 1994.

Abre este volumen un estudio dedicado al maíz y a sus diversas manifestaciones divinas. Conviene valorar la síntesis que nos ofrece Doris Heyden en vista de la importancia del tema y sobre todo de la abundante documentación disponible. A partir de diversos relatos míticos, donde es patente que las deidades del precioso cereal son tanto masculinas como femeninas, la destacada especialista subraya la doble naturaleza sexual del maíz. Así mismo, Heyden señala que a cada etapa del crecimiento del maíz, correspondía un numen especial: Xilonen para el maíz tierno, Chicomecóatl para el maíz maduro, Ilamatecuhtli tal vez para el maíz viejo y seco. Posteriormente describe varios rituales relativos al ciclo de cultivo del maíz como la siembra y la cosecha. Al referirse a la fiesta de *Huey Tozoztli*, Doris Heyden menciona la ceremonia llamada *centeotl ana*, “quitar el dios de las mazorcas” así como las escaramuzas que hacían los jóvenes frente a la estatua de Chicomecóatl. Se trataría de “... una especie de actividad mágica para asustar y eliminar a “los enemigos de la vegetación, que son los animales nocivos, las heladas, la sequía y demasiada agua” (p. 30). Por su parte Michel Graulich propone que esas actitudes agresivas frente al maíz constituirían en realidad una verdadera batalla donde las mazorcas serían los cautivos y la misma cosecha sería comparada con la guerra.<sup>8</sup> Por otra parte, el maíz se usaba también en otros ritos como la adivinación con granos, los de curación y hasta en ceremonias con motivo de la construcción de un acueducto que traería el agua a la ciudad de México; en estos últimos se ofrecía maíz de color azul. Doris Heyden no deja de subrayar la equivalencia entre el cuerpo humano y la planta que los nahuas llamaban “nuestra carne”. Al respecto, menciona algunas costumbres de los nahuas actuales de Tepoztlán, en especial las singulares muñecas de las niñas: “... la pequeña muñeca es un jilote apenas naciendo, encontrada con su ‘mama’, la mazorca madura. El elotito, todavía envuelto en su cáscara, tiene los pelos del maíz con los que la gente hace trenzas, así la muñeca se parece a una planta bebé en su cobija.” (p. 31).

El *huauhtli* o amaranto representa otro grupo de plantas importantes tanto en la dieta como en la cosmovisión mesoamericana. Según Ana María Luisa Velasco Lozano, convendría añadir el *huauhtli*: “... a la tan aludida trilogía ‘maíz, frijol, chile’ o ‘maíz, frijol, calabaza’” (p. 46). La autora nos proporciona interesantes datos sobre el valor nutritivo de este grupo de plantas, rico en proteínas, minerales y vitaminas. Sigue un análisis lingüístico muy detallado: el *huauhtli* se re-

<sup>8</sup> *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999, p. 328-334.

fiere a la planta tomando en cuenta sobre todo la semilla; el *huauhzontli* es el nombre de la planta con su inflorescencia y el *huauhquilitl* designa a la planta tierna. Otros términos tanto del náhuatl como del maya-yucateco y del purépecha también son analizados por Ana María Luisa Velasco. El *huauhtli* formaba parte del tributo de 17 provincias conquistadas y la cantidad que se almacenaba en las trojes de México-Tenochtitlan se evalúa en unas 20 000 toneladas.

La segunda parte de este estudio trata de los “cuerpos divinos”, es decir de las figuras de los dioses realizadas precisamente con masa de *huauhtli*, a veces mezclada con otras semillas o con otros ingredientes. Se “sacrificaban” estas imágenes divinas y a continuación se consumían de manera ritual. Ana María Luisa Velasco aborda la controvertida cuestión de la sangre de niño que, según autores como Las Casas, se usaría para amasar las semillas. Señala la investigadora que Sahagún y Durán, nuestras fuentes más fidedignas, no mencionan este “uso” de sangre de niño. Como sea, este tema ameritaría una investigación exhaustiva en las fuentes —Muñoz Camargo por ejemplo menciona su utilización para la mezcla destinada a construir las pirámides de Cholula.<sup>9</sup> También convendría indagar los posibles antecedentes europeos, bíblicos o greco-latinos (¿quizás los sacrificios de niños que realizaban los cartagineses?), de esta supuesta costumbre. Podría formar parte de esos “rasgos salvajes”, que los españoles solían atribuir a sus enemigos para justificar sus propias conquistas. Ana María Luisa Velasco describe una serie de rituales durante los cuales se elaboraban figuras divinas de *huauhtli* para representar a diversas deidades, como Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, Xiuhtecuhtli, Chicomecóatl, los dioses de los Cerros, etc. Plantea también varias hipótesis relativas al significado de la teofagia, es decir el hecho de ingerir el cuerpo de los dioses. Por supuesto, la similitud de estos rituales con el sacramento cristiano de la comunión provocaría de inmediato su prohibición por parte de las autoridades españolas; cita la autora como epígrafe el juicio inapelable de Jacinto de la Serna: “... puede el amor de Cristo que nos sacramentó debajo de las especies de pan y vino por su amor: mas el demonio procura hacerlo por odio que tiene a Dios, usando de la comida de los tzoales y de la bebida del pulque con las ceremonias de sus supersticiones...” (p. 39).

En el artículo “Consideraciones críticas en torno al significado religioso de la ceiba entre los mayas”, Henryk Karol Kocyba trata de

<sup>9</sup> Diego Muñoz Camargo, “Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala” en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, ed. René Acuña, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, vol. 1, p. 250.

probar que si bien la ceiba representaba un *axis mundi* en el área maya, el concepto surge a partir del periodo colonial (p. 75 y 78); considera, después de realizar una amplia revisión de la imagen del árbol en la plástica, que no existen pruebas suficientes para hablar de la ceiba como *axis mundi* o asociada a los rumbos cardinales en el periodo prehispánico, sino se trata de otros árboles. Uno de sus argumentos es que sólo se menciona a la ceiba en textos coloniales como en el *Chilam Balam de Chumayel*; sin embargo, sabemos que si bien tienen influencia cristiana, habría que tener en cuenta que estos escritos son esenciales para conocer diversos aspectos de la cultura maya prehispánica, pues fueron redactados por indígenas en lengua maya yucateca conocedores de la antigua tradición.

El autor busca la representación naturalista de la ceiba en la iconografía prehispánica; no obstante, sabemos que gran parte de las imágenes no son naturalistas, sino estilizadas y que se caracterizan por mezclar o privilegiar diferentes elementos, lo que en realidad importa es representar la idea, lo que se ejemplifica en las páginas 75 y 76 del *Códice Madrid* (p. 72). En esta imagen se recrea la forma cuatripartita del cosmos, en la parte central está lo que diversos autores han interpretado como ceiba, con una apertura en el centro por el cual se tiene acceso al mundo inferior y que se encuentra con frecuencia en la frente de las representaciones del monstruo terrestre en el arte maya Clásico, además, sobre el tronco está una barra horizontal que asemeja su forma a un templo, un lugar sagrado.<sup>10</sup>

Otro de sus ejemplos son los árboles que aparecen en las páginas 25c a 28c del *Códice Dresde* (p. 72); que en efecto, como señala el autor no se parecen a una ceiba, pero no observó los textos glíficos donde dice: “se irguió el *ya'axche'*...” en los cuatro rumbos cósmicos, ceremonia que ocurre durante los *uayeb*.<sup>11</sup> Si *ya'axche'*, como Kocyba acepta, significa ceiba, entonces las láminas mencionadas no son cualquiera otros árboles.

Hay algunos datos que pueden dar lugar a confusión, como hablar de las estelas de Izapa para referirse a diferentes árboles cósmicos de los mayas, sin aclarar que dichas estelas fueron labradas por hablantes de mixe-zoqueano, si bien su pensamiento influyó en los

<sup>10</sup> Pierre Becquelin, “L'axe vertical dans la cosmologie maya”, *TRACE*, México, CEMCA, diciembre 1995, no. 28, p. 55.

<sup>11</sup> Véase David Freidel, Linda Schele y Joy Parker, *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 51, fig. 1.10 y p. 412; Karl Andreas Taube, *The ancient Yucatec new year festival: The liminal period in Maya ritual and cosmology*, A Dissertation Presented to the Faculty of The Graduate School of Yale University in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, Michigan, 1988, pp. 239-240.

mayas (p. 70). También afirma que la ceiba no posee ningún valor alimenticio (p. 68), de acuerdo a Faustino Miranda las semillas de la *pentandra* son comestibles una vez cocidas.<sup>12</sup> Señala que durante el Clásico Temprano el árbol cósmico, como equivalente del rey, cumplía una función desconocida por la historia de las religiones, justificando y legitimando su poder. Pero en otras religiones, como en la de Mesopotamia, el rey es en la tierra la representación de la divinidad y a los ojos de su pueblo figura como un árbol que llega hasta el cielo, cuyo poder se extiende hasta los rincones más lejanos del mundo, cuyos frutos abundantes proporcionan alimento a todos. El profeta Daniel, explicaba un sueño del soberano babilonio Nabucodonosor: “El árbol... eres tú, o rey”.<sup>13</sup> Este es pues un artículo que da lugar a discusión.

En artículo titulado “Uso ritual de plantas psicoactivas entre los nahuas y mayas” Mercedes de la Garza propone una perspectiva muy completa de las características de esas plantas, su uso ritual, forma de empleo, efectos que se perseguían, así como las ceremonias donde se consumían. Como el título lo sugiere, se trata de un análisis comparativo que aborda las conductas rituales en las que se manejó la flora sagrada que causaba cambios profundos en la esfera de la experiencia, en la percepción de la realidad; con su empleo buscaban el logro de un estado alterado de la conciencia y llegar a un trance extático para alcanzar el desprendimiento voluntario del espíritu y poder comunicarse con el ámbito divino.

Hace hincapié en que sólo los naguales, “los que tienen el cerebro abierto” eran los elegidos por los dioses para ejercer el ritual; al comunicarse con el mundo divino estarían capacitados para adivinar o curar. La autora divide a las plantas psicoactivas en: alucinógenos; aquellas con propiedades sedantes y las narcóticas cuya función es analgésica; dependiendo de la dosis podían ser venenosas. Entre las alucinógenas estaba el peyote, importado del norte; el *ololiuhqui* llamado por los mayas *xtabentún*, y el *titiliztín*, al que los mayas llamaban *yaxce’ lil*. Algunas se relacionaban con el dios Tláloc, porque nacen en tiempo de lluvia, y curaban enfermedades de origen “frío”. Las plantas, señala la autora, tenían sexo, manifestaciones animales y dioses asociados; como por ejemplo estaría Macuilxóchitl o Xochipilli.

Desde luego conocieron el uso de la *datura*, llamadas toloaches, algunas por sus efectos nocivos, relacionadas con el inframundo. El *yauhlli*, del grupo de plantas de Tláloc, con poderes alucinógenos y

<sup>12</sup> Faustino Miranda, *La vegetación de Chiapas*, México, Gobierno del Estado de Chiapas, Conaculta, p. 218

<sup>13</sup> Manfred Lurker, *El Mensaje de los símbolos. Mitos, culturas y religiones*, Barcelona, Editorial Herder, p. 170.

medicinales, el *iztauhyatl* o estafiate, planta psicoactiva que la daban a los tocados de rayo; las semillas del *tzompanquáhuill* o *tzité* entre quichés, empleadas en la iniciación de los chamanes. Por supuesto se menciona el tabaco o *picietl*, llamado en maya *noholkik'uts* o *may* que altera la percepción; se consideraba una deidad y se empleaba en un sinnúmero de rituales, pues además de dar energía, quitar el dolor y el cansancio, estimula el aliento vital y cura las enfermedades. En suma, termina la autora, con la ingestión de estas plantas, se buscaban visiones inducidas para externar el espíritu y que éste realizara acciones imposibles en el estado corporal: desplazarse a ámbitos sagrados como el cielo y el inframundo, comunicarse con los dioses.

Yolotl González ofrece una visión introductoria del simbolismo de diversos animales en Mesoamérica, pero no se limita a esta área cultural, sino menciona fenómenos similares en religiones distantes que ubican al pensamiento mesoamericano en un ámbito universal, pero con sus propias particularidades. A lo largo de su escrito señala aspectos fundamentales como las relaciones de índole diversa que el hombre estableció con la fauna. Destaca la participación de los animales en los mitos, en especial los antropogónicos que relatan como los “humanos” de otras épocas se transformaron en animales; a su vez nos recuerda que las almas de los que fallecen se convierten en volátiles, o bien los naguales exteriorizan su alma en forma animal; aún el *alter ego zoomorfo* acompaña desde el nacimiento hasta su muerte al hombre. Nos remite al señor de los animales, figura relevante en las sociedades de cazadores y que protege tanto el éxito como el exceso en la cacería y menciona que los alimentos esenciales para la comunidad poseen un alma relacionada con un animal. No deja de mencionar la eficacia simbólica de los animales en los calendarios y la carga que cada uno conlleva, así como su función en las cuentas augurales. Hace hincapié en la relevancia de las principales valencias simbólicas del águila, de la serpiente y del jaguar. Presenta una revisión de algunos dioses mesoamericanos, que se apropian de las características de los animales consideradas sobrenaturales y termina con el uso ritual de algunos animales como las ranas, las codornices, los perros y el venado que desempeñaban el papel de víctimas sacrificiales.

Entre la fauna mesoamericana, el jaguar ocupa sin duda un lugar prominente. Omnipresente en la iconografía olmeca, lo encontramos también tanto en el arte zapoteco, maya, teotihuacano, como en el tolteca y mexica de la época posclásica. Yolotl González Torres nos ofrece una buena síntesis de la amplia documentación relativa al jaguar en Mesoamérica. Animal asociado con la noche y el inframundo —es también el sol nocturno entre los mayas—, el jaguar aparece como

símbolo del poder de transformación de los chamanes así como del poder político de los dirigentes. Yolotl González rastrea cada una de estas asociaciones a través del rico corpus iconográfico mesoamericano. Además, y esto constituye la parte más original de su contribución, utiliza datos valiosos sobre el jaguar proveniente de América del Sur, basándose en las investigaciones del destacado antropólogo colombiano Gerardo Reichel Dolmatoff.<sup>14</sup> Una pintura olmeca de Oxtotitlan (Guerrero) ha llamado la atención de los especialistas. Se trata de la representación de un personaje de cuyos testículos sale un jaguar. De manera muy sugerente, Yolotl González relaciona esta imagen con "... un mito kogí en el que los chamanes se intoxican con una sustancia llamada "testículo" o "esperma de jaguar", que es la que les da el poder de transformación" (p. 128). Así mismo vincula la autora el dios GIII que aparece como niño jaguar en vasijas mayas del Clásico con "... los jaguarcitos de la mitología sudamericana, hijos de una mujer y de un jaguar, que se dedican a hacer todo tipo de fechorías y que nos suenan muy parecidos a los chaneques." (p. 134). Sigue una interesante discusión acerca del estudio de George Kubler sobre el simbolismo de los jaguares en Teotihuacán. Yolotl González critica, con justa razón a mi juicio, la posición de Kubler que considera que los jaguares no hubieran estado vinculados con la noche y la guerra sino hasta la época tolteca. La destacada investigadora aborda en la última parte de su estudio el papel del jaguar en la cosmovisión de la época posclásica, sus lazos con la guerra, el sacrificio, su papel como doble de Tezcatlipoca y las connotaciones del signo calendárico que lleva su nombre tanto entre los nahuas como en el mundo maya.

En su segundo artículo Mercedes de la Garza se refiere precisamente a la serpiente pero en el ámbito maya. Considera que la serpiente por sus cualidades extraordinarias, es uno de los principales símbolos religiosos en muchas religiones. Expone las características biológicas que más llamaron la atención de los ofidios, como su agilidad, pero acentúa su gran vitalidad, menciona que psicológicamente se equipara al falo. Otras, las víboras, son portadoras de muerte por el veneno que inoculan.

Después de una cuidadosa búsqueda tanto en la plástica como en las fuentes explica cuáles fueron las consideradas sagradas, se destaca la familia *Crotalidae* y entre éstas la de cascabel tropical llamada Tsab Can y Ahau Can en yucateco; además adquirieron relevancia las nauyacac del género *Bothrops*, así como el cantil de las *Agkistrodon*. Pero hubo otras, como la *Boa constrictor*, que aunque no es venenosa, se dice

<sup>14</sup> Véase por ejemplo su libro *El chamán y el jaguar*, México, Siglo XXI, 1978.

que por su gran tamaño causa un terror fascinante en su víctima que las inmoviliza y así las devora con facilidad.

Considera que es tal la importancia de la serpiente en la religión maya que su plurivalencia cubre los tres planos del cosmos, pues subraya, es la energía sagrada de la que participan dioses y hombres.

En cuanto su imagen celeste se presenta como dragón, a veces bicéfalo; a la serpiente se le agregan rasgos de ave, lagarto, jaguar y venado; las dos cabezas las interpreta como la representación de la armonía de contrarios: sequía y lluvia, vida y muerte o bien la infinitud de la temporalidad. La serpiente puede aunar atributos de ave lo que alude a la fertilidad terrestre, uniendo la potencia vital del falo y la energía celeste. Se identifica con la anciana deidad creadora antropomorfa Itzamná y por supuesto con Kukulcán. A su vez las Pléyades son llamadas “Cascabel de serpiente” y el ofidio conduce al Sol por el firmamento, lo que la asocia a la Vía Láctea.

En las cosmogonías funciona como la energía creadora y como el principio vital del cielo. Pero expresando la ambivalencia de la propia serpiente en la plástica se vincula con el dios de la muerte en el inframundo y desde ahí infunde vida vegetal encarnando a su vez la fertilidad ctónica. Dado que integra lo masculino y lo femenino, es también el agua, ya sea terrestre o celeste; su cuerpo enroscado contiene los depósitos acuáticos terrestres y es la que también desciende convertida en lluvia y como tal se vincula con Chaac, Chauk o el Kanhel o Anjel de grupos contemporáneos.

En el ámbito ritual la autora encuentra que la serpiente se relaciona con la iniciación, su cuerpo es la vagina, vía de acceso al útero-inframundo; es también la sangre que surge del cuello del decapitado y sus cascabeles forman parte del hisopo de los sacerdotes. Los gobernantes mayas portaban en sus atributos múltiples figuras serpentinas que les otorgaba el poder de la deidad celeste. En síntesis, termina el artículo, es una potencia sagrada que impregna el universo.

Y también refiriéndose a los dragones como seres híbridos, pero en este caso haciendo hincapié en los cocodrilos, Alfonso Arellano, con su habitual tono sarcástico y un tanto humorístico, pero no por ello carente de rigor científico, escribe “Llegó el caimán: los dragones en el mundo maya”. Indaga dentro del orden de la *Crocodylia*, cuáles fueron las familias que habitaron Mesoamérica, así como sus características anatómicas y conductuales que permitieron su deificación. Analiza las múltiples valencias de un saurio con características sobrenaturales, entre las que destacan su relación con el inframundo, las aguas del origen y por ende la Tierra y la creación.

Como buen científico, Arellano crea nuevos géneros, el *Draco mesoamericanensis mirabilis*, aquel monstruo fantástico que flotaba en las aguas primordiales llamado *cipactli* entre los nahuas, la tierra, asociado al primer día del calendario y a *Cipactónal*, la forma humana de la pareja creadora; en la cosmogonía figura también como Tlaltecuhltli. Entre los huastecos curiosamente la tierra es un cocodrilo hembra.

Entre los mayas, dice el autor se trata de la subfamilia *Draco mayensis stupefaciens*; parte de una propuesta de Thompson que considera al cosmos como una manifestación de Itzam Na “Casa de Iguanas” y a la tierra específicamente como Itzam Na Cab Ain, “Casa de Iguana Tierra Cocodrilo”, Arellano analiza el término y señala que más que de iguanas, sería “Casa de Cocodrilos”. El *itzam* de la subfamilia *mayensis*, el cocodrilo cósmico se caracterizaría por ser bisexual, creador del mundo, asociado con las lluvias y ciertas enfermedades; en el mito quiché del *Popol Vuh* podría equivaler a Zipacná.

Otra imagen asociada es el *imix*, equivalente calendárico al *cipactli* nahua; el *imix*, señala el autor se relaciona con la vegetación, el Inframundo, el gobierno y los linajes; faltaría aclarar el porque sus vínculos con el gobierno y los linajes. Se representa tanto como un lirio acuático, o bien como con un ser reptilíneo de larga nariz y mandíbula descarnada y se asocia a ámbitos acuáticos, que como Gabriel Espinosa señala más adelante en un excelente artículo, es una prolongación del inframundo. La lectura epigráfica de *imix* aunada al glifo *na*, remite al mar y a un inframundo acuoso así como a madre, el *naab*, simbólicamente equivale al *itzam*, el cocodrilo.

Una relación más que señala es la del cocodrilo con la ceiba o *ya'axche'* imagen muy antigua en Mesoamérica; aclara que la ceiba joven, la *aescucifolia* tiene espinas cónicas en el tronco, idea que aunada a diversas representaciones, corrobora esa interpretación; en las fuentes coloniales como en el *Chilam Balam de Chumayel*, que remite a la tradición prehispánica, se habla de cuatro ceibas en cada uno de los rumbos; los mayas contemporáneos la llaman *imox*, es el árbol de los linajes y conecta los tres niveles cósmicos. Imagen simbólica que se repite con la montaña, cuyas entradas son las cuevas, los ojos y las fauces del monstruo terrestre. La montaña, el *witz (cauac)* aparece como un monstruo y puede estar decorada con signos *cauac*, su glifo de acuerdo con el contexto en que se encuentre puede ser *tun*, que significa algo duro, como la piedra o los huesos; su lectura epigráfica es *k'u*, dios o sagrado, por lo que califica al objeto sobre el que se plasmó. Por lo tanto, señala el autor, el monstruo que tiene el signo *cauac* se diviniza, se vuelve *witz*, montaña sagrada. (p. 215). El monstruo *witz* es una variante más del cocodrilo terrestre y sería la *terra mater*, la parte

femenina del cosmos, divinidad ctónica que tendría su correspondencia con Cipactónal.

En “los moluscos en el *Tonalámatl de Aubin*”, Lourdes Suárez Diez nos ofrece una nueva parte de su investigación sobre el material de concha en los atavíos de los dioses plasmados en los códices. Después de analizar este tipo de material en manuscritos pictográficos como el *Códice Borbónico*, el *Códice Magliabechiano*, y la *Matrícula de Tributos*, la investigadora se enfrenta al poco estudiado *Tonalámatl de Aubin*. El carácter sistemático de su análisis y el reconocimiento de los diversos tipos de moluscos —*Fasciolaria*, *Strombus* y otros *Busycon*— en las pictografías revela que los antiguos mexicanos usaban una gran variedad de materiales de concha para realizar los muy diversos ornamentos de los dioses. De hecho, pocas son las deidades que no ostentan materiales de concha: de las 18 trecenas que se conservan para el *Tonalámatl de Aubin*, 16 aparecen con objetos de concha. A lo largo de su descripción, Lourdes Suárez procede a un cotejo con las representaciones del *Códice Borbónico*, lo que contribuye a un estudio comparativo de ambos manuscritos. Dentro del mismo *Tonalámatl de Aubin*, la autora señala la recurrencia de atavíos de concha entre varios dioses: así el *anáhuatl* aparece con Tezcatlipoca, Itztlacoliuhquí, Xiuhtecuhtli, Tlahuizcalpantecuhtli y Xiuhtecuhtli; mientras que encontramos el *ehcacózcatl* entre los adornos de Quetzalcóatl, Xólotl y Huehucóyotl. Estos datos nos pueden ayudar a agrupar a los dioses, tratando de encontrar la lógica de estos símbolos que comparten. Así que el estudio minucioso de Lourdes Suárez constituye un primer paso para desentrañar el complejo significado de los atavíos de concha de los dioses.

Sorprendentemente, los estudiosos no han prestado al quetzal, uno de los animales más significativos de la fauna mesoamericana, toda la atención que merece. Su papel en la historia, la economía y la mitología mesoamericanos está documentado en numerosas representaciones, documentos escritos y aun tradiciones indígenas actuales. Carmen Aguilera se dio a la tarea de recopilar y analizar el destino de esta ave excepcional, tanto en las fuentes del altiplano central como en las de la zona maya. Llama la atención el hecho de que su nombre maya yucateco *Ah K'uk'um* signifique “el emplumado por excelencia”. Sabemos que desde la época olmeca, sus largas plumas verdes eran estimadas al igual que las piedras verdes y hasta más que el oro. Carmen Aguilera, después de mencionar la importancia del comercio de plumas de quetzal en Mesoamérica, describe las diferentes representaciones de esta ave en la iconografía del altiplano central y en la maya. Subraya su asociación con el árbol cósmico y sobre todo con el maíz. Para analizar el simbolismo del quetzal, la autora combina varias fuen-

tes, entre ellas la *Leyenda de los Soles* donde se explicita la asociación de las plumas de quetzal con las hojas de maíz. La última parte del artículo está dedicada a Quetzalcóatl y a Xochiquétzal, dos de las principales deidades del panteón que incluyen la palabra quetzal en su nombre. Dioses creadores, vinculados con el maíz y las riquezas en general, Quetzalcóatl y Xochiquétzal tienen también asociaciones con la fertilidad, la sexualidad y el poder generador. Con mucha razón, insiste la autora sobre los aspectos guerreros de ambas deidades ya que "... la abundancia y la riqueza debían resguardarse con la fuerza de las armas." (p. 236). Añadiría al respecto que las características guerreras de Quetzalcóatl y de Xochiquétzal implican también estrechos vínculos con las ideas de sacrificio y de creación: de hecho la guerra representaba una metáfora del acto sexual<sup>15</sup> y en el caso de Xochiquétzal, su muerte en el campo de batalla, significaba su deceso al dar a luz al dios del maíz. Terminaré mencionando un bello dato de campo que recogió Carmen Aguilera en Tepeticpac (Tlaxcala): "... en una ocasión que amenazaba lluvia, el campo verde de maíz ondeaba por el viento y varios señores dijeron: "Por allí anda Quetzalcóatl". Comenta la investigadora: "En verdad las plantas de maíz, al ser agitadas por el viento, formaban ondas que simulaban una serpiente emplumada en movimiento" (p. 233).

Bien ilustrado por fotografías del autor, el ensayo de Giulano Tescari está dedicado al animal más destacado en la vida de los huicholes: el venado. Si bien desde Carl Lumholtz y Robert Zingg, numerosos autores han subrayado su papel único en los mitos y ritos de este pueblo, persisten numerosos interrogantes respecto al cérvido. Episodio fundamental del ciclo ritual huichol, la cacería del venado revela, a través de complejos preparativos e instrumentos (trampas, flechas, plumas, etc.), una serie de oposiciones complementarias entre el tiempo actual y el tiempo mítico, lo humano y lo animal, lo humano y lo divino, lo individual y lo colectivo, etc. Giulano Tescari plantea de manera sutil la cuestión del proceso de identificación que confunde el cazador con su víctima; el primero llega "... a compartir en cierta medida la misma naturaleza del venado y volverse así máarakáme, representante e intermediario del máarra, el venado; es decir el chamán." (p. 247). Me permito añadir que este mismo proceso de identificación entre los guerreros y sus cautivos destinados al sacrificio está documentado para el México antiguo. Además, así como

<sup>15</sup> Guilhem Olivier, *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque: Tezcatlipoca, le "Seigneur au miroir fumant"*, Paris, Institut d'Ethnologie du Musée de l'Homme, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1997, p. 300.

en el pensamiento huichol, los mexicas y otros pueblos mesoamericanos consideraban al venado como la víctima sacrificial por excelencia y por lo tanto sustituto posible de un hombre inmolido. El antropólogo italiano nos resume a continuación un largo mito relativo a Tamátsi, a la vez hombre y venado, antepasado de los huicholes y prototipo de los chamanes.<sup>16</sup> Giulano Tescari interpreta este relato como un modelo de iniciación chamánica. A partir de algunos episodios, como cuando el héroe persigue sus propias huellas que son de venado y emprende entonces la cacería de sí mismo, el autor propone que "... la ambigüedad esencial del venado es el reflejo especular de la ambigüedad con que el pensamiento huichol caracteriza también la naturaleza humana que no se quiere ver en contraposición a la del animal [...] ¿por qué no admitir también para los seres humanos el privilegio de la animalidad y la disponibilidad de poderes aparentemente sobrenaturales?" (p. 252). Estas reflexiones nos invitan a explorar la temática compleja de las definiciones de categorías en el mundo mesoamericano, entre animales, antepasados, hombres y dioses. Se antoja que estos conceptos europeos no siempre coinciden con las clasificaciones indígenas; de ahí la necesidad de estudios más finos, lingüísticos entre otros, que tomen en cuenta la naturaleza más dinámica del pensamiento mesoamericano.

Gabriel Espinosa Pineda empieza su estudio de la "fauna de Ehécatl" con los animales que incluyen la palabra viento, *ehécatl*, en sus nombres: *ehēcacóatl*, serpiente de viento; *ehecatócatl*, araña de viento; *ehecatótoll*, ave del viento; *ehēcachichinqui*, ave que chupa el viento; etc. Después examina los vínculos entre ciertos animales y la idea del torzal o camino helicoidal, concepto que planteó López Austin al estudiar el tlacuache como doble predilecto de Quetzalcóatl-Ehécatl y creador de los caminos helicoidales del cosmos que permiten la circulación de los flujos del tiempo.<sup>17</sup> A lo largo de su análisis Gabriel Espinosa utiliza datos etológicos precisos que se pueden relacionar con características aparentemente míticas de los animales. Acerca del torzal asociado al tlacuache, el autor precisa que "... el "resorte" en la cola del tlacuache no es sólo un símbolo: se trata de un animal cuya cola es prensil, como la de los monos; esto es, su cola se puede enroscarse efectivamente formando un torzal ..." (p. 262). La misma lógica conduce a agrupar el tlacuache con los monos y las serpientes, animales todos vinculados con Quetzalcóatl-Ehécatl. Los caracoles también estaban relacionados con el viento —se

<sup>16</sup> El mito completo fue publicado en Leocadio López Carrillo y Giulano Tescari, *Vásmos a Tivikyé*. Sciamanismo e storia sacra wirrárila, Milano, Franco Angeli, 2000.

<sup>17</sup> Véase nota 6.

utilizaban para realizar instrumentos musicales— y con la figura del espiral; de hecho Quetzalcóatl-Ehécatl ostenta a menudo el atavío llamado *ehcailacacozcatl*, el famoso “joyel del viento”. Gabriel Espinosa sigue su demostración examinando el caso de las hormigas, asociadas con Quetzalcóatl-Ehécatl en el conocido mito del origen del maíz. Utiliza los trabajos de Esther Katz sobre los mixtecos quienes relacionan las hormigas con el viento y con el inicio de la temporada de lluvia.<sup>18</sup> Luego, regresa Gabriel Espinosa sobre las aves acuáticas y sus lazos con el viento, el hecho que sean expertos buceadores o que vuelan en forma de remolino. Otra sección de este largo artículo está dedicada al inframundo, el cual según el autor empieza justo abajo de la tierra; menciona también el mar como espacio perteneciente al inframundo, siguiendo una propuesta de Johanna Broda.<sup>19</sup> Si bien el viento es originario del mundo inferior, su asociación con animales que se encuentran o pasan por el inframundo como las hormigas o las aves acuáticas es lógica. Después de Scott O’Mack,<sup>20</sup> Gabriel Espinosa trata de encontrar el origen natural del pico de Quetzalcóatl-Ehécatl: en realidad, “... es un pico que mezcla diversos rasgos de las aves acuáticas, en especial de las aves del viento” (p. 290). En la última parte de su trabajo, el autor propone algunas reflexiones de orden metodológico: plantea un modelo respecto a las asociaciones de animales con el viento, incluyendo, entre otras, las categorías de frío y caliente propuestas por López Austin. Reconoce que otros animales como las abejas, las golondrinas y otros más podrían incluirse entre la fauna de Ehécatl. Excluye Gabriel Espinosa los “animales mitológico” como la “serpiente emplumada” de su estudio y admite que otras deidades y otros animales podrían sumarse a este tipo de análisis para conformar modelos taxonómicos más complejos.

Indudablemente, este trabajo constituye una aportación muy valiosa para el conocimiento del papel de la fauna en la cosmovisión mesoamericana. Es muy notable la erudición de Gabriel Espinosa, y descubre asociaciones sutiles entre dioses, animales y fenómenos naturales.

Sin embargo, me parece que un elemento importante de su demostración ameritaría investigaciones más detalladas. Si bien, de paso,

<sup>18</sup> “Les fourmis, le maïs et la pluie” en *Journal d’Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée*, vol. 37, 1995, p. 119-132.

<sup>19</sup> “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros” en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (ed.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, p. 461-501.

<sup>20</sup> “Yacatecutli and Ehecatl-Quetzalcoatl: Earth-Divers in Aztec Central Mexico”, *Ethnohistory*, vol. 38-1, 1991, p. 1-33.

menciona que el viento representa, "... un elemento completamente disímbolo, peor muchas clases de viento ..." (p. 299), faltaría precisamente analizar cuáles eran estas diferentes clases de viento y cómo eran percibidas por los mesoamericanos. La documentación sobre los vientos es abundante y muchos mitos les confieren un papel fundamental, por ejemplo para otorgar a los hombres los instrumentos ... de viento precisamente, e inclusive para suscitar el movimiento del Sol y de la Luna. Además, bien conocidas son las glosas que los indígenas actuales proporcionan a los etnólogos acerca de los famosos aires.<sup>21</sup> No aparece en el estudio de Gabriel Espinosa el concepto de Yohualli Ehécatl, viento nocturno, nombre de la deidad suprema pero también de Tezcatlipoca e inclusive de Quetzalcóatl. Tezcatlipoca aparece en efecto en el *Códice Borgia* con el pico de Ehécatl y con atavíos de concha y caracoles; entre sus dobles, contamos el zopilote pero también el mono y hasta en ocasiones el tlacuache.<sup>22</sup> En cuanto a la antigüedad del pico de Ehécatl, lo ostenta un personaje plasmado en el año 870 en la estela 19 de Seibal.

Marie-Odile Marion, quien trabajó durante muchos años de su vida al lado de los lacandones escribió el artículo titulado "Representación simbólica de la selva maya y de sus huéspedes" en donde desfilan los conceptos mitológicos que esta comunidad tiene de los animales con los que conviven, historias sagradas donde es posible observar muchos elementos del periodo prehispánico. Refiere que la multitud de historias sobre la selva responde a la angustia que les causa el percibir como desaparece día a día junto con sus habitantes. Entre los huéspedes del río ella también alude a un caimán gigante, el *Xok*, quien copulando junto con la tortuga, reproducían los animales para la pesca y ayudaba a los hombres con abundante alimento, a diferencia del cocodrilo de Arellano, éste representaría la parte masculina de la pareja creadora.

Y como huéspedes de los árboles no podían faltar los monos, sobrevivientes de hombres caídos de otras épocas que hoy día sólo sirven de alimento; los monos aulladores a su vez se identificaron con los maya Kimin (cuya raíz es muerte), pues en épocas recientes fueron transmisores de la fiebre amarilla, eran pequeños seres que parecían volar sin tener alas. Dentro de las cavernas se refugian los temidos jaguares, asociados tanto a destrucciones anteriores de la humanidad como a futuras, viven en el inframundo bajo el cuidado de Mensabäk. Analiza varios mitos en los que interactúan el jaguar y los hombres, se

<sup>21</sup> Véase por ejemplo, Alfredo López Austin, "El mal aire en el México prehispánico" en Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero (eds.), *Religion en Mesoamerica, XII Mesa redonda*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, p. 399-408.

<sup>22</sup> Olivier, *op. cit.*, p. 35-40.

establecen contratos matrimoniales, filiaciones, copulan, agreden, raptan a mujeres lacandonas; historias que la autora interpreta como un reflejo de las costumbres lacandonas o de su transgresión, como puede ser la residencia uxoro-local, la alianza poligínica sororal, la integración de seres ajenos a la comunidad, entre otras.

Entre los huéspedes de la tierra menciona a la serpiente, pero ésta aparece como braguero de los dioses Mensabäk y Zukunyum, el primero asociado a las lluvias y el segundo al inframundo, que de acuerdo al estudio del simbolismo de la serpiente que aparece en este mismo libro, se observa una continuación de las creencias prehispánicas; la autora supone que Zukunyum sería el equivalente maya y masculino de Coatlicue y de Chicomecóatl, pero queda muy confusa dicha identificación. Marion también refiere el equivalente a los dragones mencionados por De la Garza y Arellano, un monstruo legendario con cuerpo de saurio llamado Subin relacionado con las sequías, un aspecto más del ambivalente dragón prehispánico, ya sea cocodrilo o serpiente. Pero la selva está habitada por otros seres del imaginario social, como el Señor de la Roca o el Señor de la Selva, a quienes los lacandones temen y respetan.

Si bien los especialistas solemos quejarnos de la falta de estudios sobre tal o cual tema que nos interesa, en el caso de las plantas y de los animales, la carencia de investigación es patente. Afortunadamente, y este volumen lo demuestra, algunos estudiosos se están dedicando a cubrir esas áreas olvidadas del conocimiento. Esas apasionantes temáticas a las cuales nos dedicamos se parecen a los clotitos que las niñas de Tepoztlan usan como muñecas: requieren de dedicación, de cariño pero también de críticas constructivas para crecer y madurar como bellas mazorcas.

MARTHA ILIA NÁJERA C.  
Centro de Estudios Maya, IIF-UNAM  
GUILHEM OLIVIER  
IIH-UNAM