

Venados melómanos y cazadores lúbricos: cacería, música y erotismo en Mesoamérica

Music-Loving Deer and Lewd Hunters: Hunting, Music, and Eroticism in Mesoamerica

GUILHEM OLIVIER Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Université de Toulouse Le Mirail. Investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Es autor de *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, y de *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, 'Serpiente de Nube'*.

RESUMEN El artículo analiza la dimensión erótica de la cacería en Mesoamérica, así como los nexos entre la cacería, la guerra y el sacrificio. Se describen las relaciones entre los cazadores y sus presas que siguen un modelo matrimonial y se emparentan a una conquista amorosa en la cual la música desempeña un papel importante. A la vez, el venado aparece como presa de caza por excelencia y como modelo de la ofrenda sacrificial equiparada con una víctima humana. La combinación de características femeninas atribuidas a los cérvidos y a las víctimas sacrificiales con los rasgos fecundadores que también les son asignados se analiza en el marco del proceso de identificación entre el cazador y su presa de caza, así como entre el sacrificante y el sacrificado.

PALABRAS CLAVE Cacería, guerra, sacrificio, sexualidad, música, venado, Mixcóatl, Toci-Tlazoltéotl.

ABSTRACT The article explores the erotic dimension of hunting in Mesoamerica, as well as the ties between hunting, warfare, and sacrifice. It describes the connections between hunters and their prey that follow a model based on marriage linked to an amorous conquest in which music plays a key role. Meanwhile, the deer appears as the prey par excellence and as a model of a sacrificial offering comparable to a human victim. The combination of female characteristics attributed to deer and to sacrificial victims with fertility traits that are also assigned to them is analyzed within the framework of the identification of the hunter and his prey, as well as between the individual making the sacrifice and the sacrificial victim.

KEYWORDS Hunting, warfare, sacrifice, sexuality, music, deer, Mixcoatl, Toci-Tlazolteotl.

Venados melómanos y cazadores lúbricos: cacería, música y erotismo en Mesoamérica¹

Guilhem Olivier

para Michel Graulich

Las venadas se dejan apresar en la cacería cuando se toca la flauta y se canta, y se echan de placer. Si hay dos cazadores, uno canta o toca la flauta a la vista, el otro se mantiene atrás y dispara cuando el primero le hace seña de que llegó el momento. Si acontece que la venada tiene las orejas paradas, escucha bien y no es posible sorprenderla, pero si las tiene bajas, se deja sorprender.

Aristóteles, *Historia de los animales*

En un artículo seminal, Michel Graulich (1997) analizó los estrechos nexos que existían entre la cacería y el sacrificio en el México antiguo. Después de insistir sobre la cercanía entre los hombres y los animales en las ontologías indígenas, el autor demuestra que la guerra era asimilada a una verdadera cacería de hombres, cuya meta era la obtención de víctimas sacrificiales identificadas con presas de caza. Se trataba entonces de un sistema ideológico que privilegiaba el modelo cinegético sobre el modelo agrícola, independientemente de las condiciones económicas de las sociedades mesoamericanas.

Ahora bien, el venado² ocupaba una posición central en este sistema de pensamiento, a la vez presa de caza por excelencia y modelo de la ofrenda

1 Una primera versión en francés de este artículo se publicó en Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier (coords.), *La quête du Serpent à Plumes. Arts et religions de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, París, Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études. Sciences Religieuses, v. 145, 2011, p. 57-79.

2 Utilizo por comodidad los términos venado o cérvido. Los especialistas han clasificado a los ciervos en cinco especies: el ciervo rojo o wapiti (*Cervus elaphus*) que se extinguió a principios del siglo XX; el venado bura o cola negra (*Odocoileus hemionus*); el venado cola blanca (*Odocoileus virginianus*); el temazate rojo o corzo (*Mazama americana*) y el

sacrificial. Por lo anterior, la inmolación ritual de un cérvido era considerada como equivalente a la de un cautivo de guerra (Graulich 1997: 435-438; 2005: 190; Olivier 2010: 453-457) (figura 1). Las fuentes revelan también la importancia de la dimensión sexual de las prácticas cinegéticas mesoamericanas. Empezar el análisis de los aspectos sexuales de la cacería nos conduce a profundizar en el estudio del complejo simbolismo del cérvido. Además, se trata de un tema –poco abordado por los especialistas– que contribuye sin duda a un mejor entendimiento de los aspectos guerreros y sacrificiales de la cacería en Mesoamérica.

Empezamos por los mitos del México central, en los cuales los personajes que van de cacería –como Mímich, Xiuhnel o Mixcóatl– se enfrentan con diosas que pueden ser venadas o jaguares hembras que se dejan cazar, o bien con Tzitzimime que les dan muerte, a veces en el momento preciso del acto sexual (*Leyenda de los soles* 1992: 92-94; 1992b: 151-153). De la misma manera, la diosa Itz'papálotl (Mariposa de Obsidiana) –la cual devora a los 400 Mimixcoa antes de ser flechada por los cinco Mimixcoa (entre ellos Mixcóatl)– podía presentarse con la apariencia de un venado de dos cabezas (*Anales de Cuauhtitlan* 1993: 3; 1992b: 23; *Historia de los mexicanos por sus pinturas* 1941: 217). En cuanto al dios de la cacería, Mixcóatl, éste disparó flechas hacia la diosa Chimalma cuando la encontró. Sin embargo, el dios cazador fracasó en sus disparos y acabó por tener relaciones sexuales con la diosa, la futura madre de Quetzalcóatl (figura 2). Cabe precisar que mientras Mixcóatl estaba ocupado con la diosa, “le tomaron el ciervo que traía, por cuyo favor él vencía” (*Historia de los mexicanos por sus pinturas* 1941: 217; *Leyenda de los Soles* 1992: 94 [153]).³ La pérdida del “ciervo” –que corresponde al bulto sagrado (*tlaquimilolli*)

temazate gris (*Mazama pandora*) (Leopold 1959: 501-523). El venado bura, alto, de orejas largas y de cola corta y oscura, es un habitante típico de los desiertos y pastizales secos del norte de México. En cuanto al venado cola blanca, está presente en todo el territorio mesoamericano y la mayoría de nuestros datos se refieren a él. Los temazates son los cérvidos más pequeños de México (menos de veinte kilogramos). El temazate rojo o corzo (*Mazama americana*) se encuentra en los bosques tropicales de la Costa del Golfo, en Yucatán, y en general en el sureste y parte del suroeste mexicano; en cambio el temazate gris (*Mazama pandora*) habita en las selvas de Chiapas, de Campeche y de Quintana Roo.

³ Cabe precisar que Chimalma aparece más bien como una mujer jaguar y no como una mujer venado (véase Graulich 1987: 176).

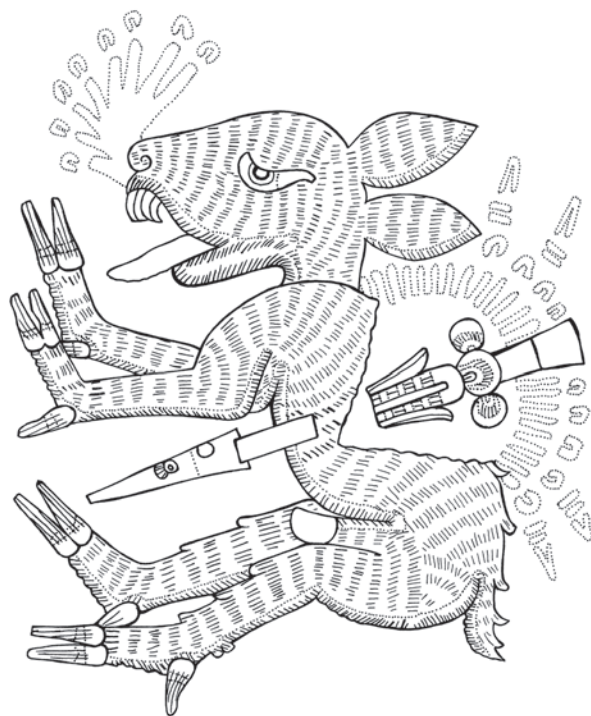


Fig. 1: Venado alcanzado por una flecha (*Códice Borgia* 1963: 22).
Dibujo de Rodolfo Ávila.

de Mixcóatl— desencadenó la muerte del dios, desprovisto de alguna manera de su energía (Graulich 1988: 108-109). Así, un encuentro sexual se inserta en un contexto cinegético cuyo desenlace es la muerte del cazador lúbrico, en este caso Mixcóatl. Narraciones similares han sido recopiladas entre los huicholes, donde el dios Kauyumári o Párikuta Muyéka “hiere a algunos venados con sus flechas. Enseguida, los animales heridos se transforman en mujeres que tratan de seducir al cazador, que las sigue hasta el inframundo [...]” (Preuss 1998: 278).

Interrumpo este bello relato mítico en el que las presas-cérvidos se vuelven seductoras,⁴ para señalar que inclusive en las crónicas que narran “acontecimientos históricos”, una cacería puede desembocar en un matrimonio.

⁴ Entre los siux oglala, se menciona que los ciervos de cola negra pueden aparecer ante los cazadores en forma de hermosas doncellas que los seducen y los matan (Brown 1994: 46).

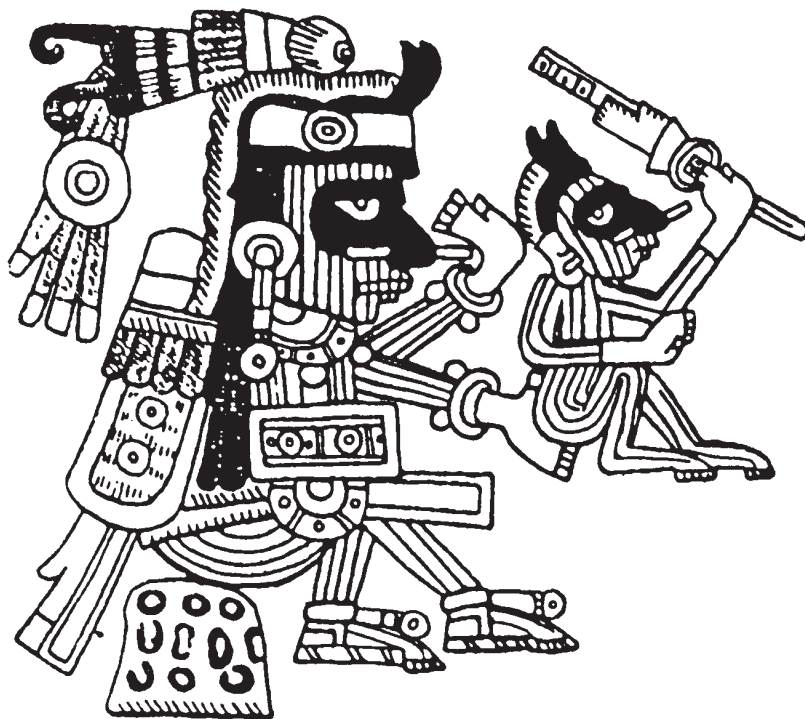


Fig. 2: Mixcóatl, el dios de la cacería (*Códice Borgia* 1963: 15).
Dibujo de Rodolfo Ávila.

Al igual que Golaud encuentra a Melisandre después de haberse perdido en una cacería –en la famosa ópera de Claude Debussy–, Huactzin (rey de Cuauhtitlan) encuentra a su futura esposa Itztolpanxóchitl (hija de Cócox, rey de Culhuacan) durante una expedición cinegética (*Anales de Cuauhtitlan* 1945: 27; 1992: 31; 1992b: 63-64).⁵ La cacería y la sexualidad aparecen estrechamente imbricadas en estos relatos, cuyo desenlace puede ser la captura de mujeres, de presas de caza o bien la seducción y la muerte de los cazadores imprudentes o lúbricos.⁶

⁵ Acerca de la zona amazónica, Stephen Hugh Jones (1996: 136) señala que “la etnografía regional abunda en paralelos simbólicos entre la toma de presa de caza y la de mujeres para el matrimonio, así como entre la alimentación y la sexualidad”.

⁶ Señala Danièle Dehouve (2008: 20) que “El término en náhuatl *ana* (coger, capturar), se utilizaba para designar la depredación y la captura de un guerrero, pero designa también

La equivalencia más obvia entre cacería de venado y ataque sexual se encuentra en un conjuro para cazar venados incluido en el *Ritual de los Bacabes*. Texto difícil al parecer y seguramente coloquial, con términos indignos de figurar en los diccionarios de los religiosos, lo que explicaría que Ralph Roys (en *Ritual de los Bacabes* 1965: 113) renunciara a proponer una traducción. Citemos algunos fragmentos de la traducción de Ramón Arzápalo (en *Ritual de los Bacabes* 1987: 419-420):

De varios capítulos es mi discurso a *Hun Sactab Ik* “El-gran-viento-blanqueado” y a *Top Kay Ik* “Viento-de-canciones-obscenas”.

Recuerda el canto de la fornicación; que se canta diez veces.

Incitante es su masculinidad y con el líquido de su miembro le lubrica la entrada.

Trascienden mis cantares, se extienden mis cantares por los grandes vientos.

Aquí van pasando sutilmente junto al venado.

Ve a atravesarla, a quitarle la virginidad, la belleza, a tu venadita.

Ven a colocarte sobre lo placentero de tu venadita hasta la décima capa del inframundo, donde se desvanece el viento [...].

Bien entumido tiene el rabo, recogido lo tiene el venado...

Las connotaciones eróticas del conjuro son más que evidentes y el cazador, con esta enunciación, anticipa la captura del animal, descrito en claros términos sexuales. Cabe precisar que este texto forma parte de un rico corpus de conjuros antiguos y modernos utilizados por los cazadores de toda Mesoamérica para asegurar el éxito de sus empresas cinegéticas.⁷

La etnografía nos ofrece también sugestivos datos al respecto. Los mixtecos de Yosotato (Oaxaca) usan la expresión “tirar a un venado” para designar el acto sexual. Tal vez existe para ellos también un vínculo entre la cacería del venado con lazos y la expresión “amarrarse una chamaca”,

la alianza matrimonial y, hoy en día en el estado de Guerrero, el verbo *c-on-ana* (lit. “la captura lejos de aquí”) significa “la desposa”.

⁷ Véase sobre todo el largo conjuro para cazar venado recopilado en lengua náhuatl por Ruiz de Alarcón (1987: 161-166).

que significa seducirla (Katz 1990: 256). Encontramos datos similares al analizar los sueños que anuncian al cazador su suerte en sus futuras empresas cinegéticas. Para los mixtecos la mujer con quien se sueña representa al animal que se cazará el día siguiente (*ibid.*). Asimismo, los mixes consideran que soñar que abrazan a una mujer significa que van a cazar un venado (Lipp 1991: 45). Los lacandones, por su parte, interpretan el sueño de cazar una presa como el cortejo de una mujer y viceversa. Si se sueña que se besa a una mujer en la boca significa que pronto se probará carne (Bruce 1979: 234, 237). Se podrían citar muchos otros ejemplos procedentes de otras regiones americanas.⁸

Veamos ahora cómo los hombres podían utilizar un mismo procedimiento, tanto para atraer a las mujeres como para cazar venados. Según María Chona, india pápago,

Platicábamos [las mujeres] acerca de una raíz que los hombres usan para atraer a los venados y que también sirve para atraer a las mujeres. Tiene un olor dulce y fuerte y se puede percibir en las manos sudorosas del hombre que baila junto a uno. Tiene mucha fuerza y ha sido usada en muchas conquistas amorosas; a veces se transforma en un hombre. Se va acercando a una mujer mientras ella duerme y le inspira sueños (Underhill 1975: 90).

Una misma lógica podría explicar el uso de ciertas flores (*huacalxochitl*, *Philodendron sp.*) por los cazadores; en efecto, nos dice el protomédico Francisco Hernández (1958: II, 390) que “ponen los cazadores en sus sombreros a guisa de penacho el fruto con su tallo, para encontrar así caza más abundante y bien dispuesta”.⁹ Llama la atención el hecho de que

⁸ Según los návajos, soñar con una muchacha en la casa o con tener relaciones sexuales representa un augurio positivo para la cacería de venados (Hill 1938: 109, 114). Asimismo, los achuar de Ecuador interpretan el sueño de una mujer gordita desnuda que se ofrece sexualmente como un buen presagio para la cacería de pecaríes (Descola 1986: 325). Robert Brightman (1993: 24) narra una bella anécdota en la que un cazador cree de Canadá, al encontrar un lince hembra en una trampa, afirma que se trataba de la encantadora mujer con quien había soñado.

⁹ Agradezco sinceramente a Leonardo López Luján, quien me señaló esta interesante referencia.

Leonardo López Luján y Marie-France Fauvet-Berthelot (2005: 138) identificaron esta misma flor en las manos de un mono –animal asociado con excesos sexuales– cuya estatua se conserva en el Museo del Quai Branly en París. Cabe añadir que las concubinas de Motecuhzoma II utilizaban flores similares (*teccizuacalxochitl*) para “placeres culpables”, según los informantes de Sahagún (CF XI: 209). Hoy en día los cazadores triquis entregan ofrendas a Tabayuco –el Dueño del Monte y de los Venados– para agradecer la obtención de presas de caza. Colocadas en una cueva o encima de una piedra en la que hay un hueco, estas ofrendas están compuestas de aguardiente, de cigarros y de veintiún manojos de flores de platano (“siete por tres” nos precisaría el maestro Antonio Ramírez Silva)¹⁰ envueltas en hojas de naranjo de suave aroma. Ahora bien, para pedir una novia se entrega el mismo número de manojos de estas flores, pero envueltas en el envés de las hojas.¹¹

Algunos bailes manifiestan un simbolismo sexual parecido: entre los coras de Santa Teresa, la danza del venado escenifica cómo un joven persigue a una muchacha que porta astas de venado (Coyle 1997: 165). En la misma danza de los mexicaneros de Durango, los actores que representan a los perros se suben encima del que representa al venado y simulan un acto sexual. En realidad, se asimila la cacería del venado con el rapto de las mujeres durante las fiestas (Alvarado Solís 2004: 233, 236). En cuanto a los pápagos, en sus danzas para pedir la lluvia en las que se reúnen y se enamoran los jóvenes, “los rostros de las mujeres estaban rayados con polvo, y sus brazos estaban manchados imitando al joven venado [...]” (Galinié 1997: 303).

10 Conversación del 5-VII-2013.

11 El uso de plantas olorosas por parte de los cazadores para atraer a sus presas está documentado en otras regiones americanas. Por ejemplo, acerca de un largo mito de los tacana de Bolivia donde se detallan numerosas reglas de cacería, una de las cuales consiste en bañarse con las hojas perfumadas de cierto arbusto, Claude Lévi-Strauss (1966: 297-298) señala que “los cazadores indios de Virginia se untan el cuerpo con una raíz de *Angélica*, “the hunting root” y, contrariamente a su costumbre, se colocan a sotavento, seguros de que el olor hará acercarse al cérvido”. En cuanto a los tukano de Colombia, éstos emplean varias plantas mágicas (*tádëxka*) que provocan el éxito tanto en la cacería como en el amor (Reichel-Dolmatoff 1973: 106, 239).

Por lo que acabamos de comentar, no sorprende que ciertas prácticas matrimoniales hagan intervenir el venado como objeto de intercambio por la novia. Así, entre los indios de Zacatecas descritos por Arlegui (1851: 143) a principios del siglo XVIII, “lo común que ejecutan estos bárbaros para el ajuste de sus desposorios, es cazar algún venado, y traerle a las puertas de la novia, y si su padre y ella le reciben, ya tiene como por su mujer a la muchacha”. En el siglo XVIII, los antiguos habitantes del Nuevo Santander (Tamaulipas) tenían costumbres similares, ya que el pretendiente cazaba algún venado o algún caballo y lo “lleva a la barraca de los padres de la pretensa, en cuyas manos la pone [la caza], sin otra salutación ni diligencia, aunque sea de distinta nación” (Santa María 1930: 399-400). Si el cazador era invitado a compartir la presa de caza en una comida, significaba que había conseguido su empresa matrimonial. Los coras actuales han conservado la misma costumbre, ya que el suegro suele pedir un venado en intercambio por su hija (Coyle 1997: 164).

En ocasiones, podía ser la piel del animal la que era requerida a cambio de una novia. Entre las costumbres de los antiguos habitantes de Nuevo León que escandalizaron al cronista Antonio de León (1961: 29), destaca que “a quien por un venado o cuero que el pretendiente le da, compra [a] la hija que no repugna [...]”. Asimismo, para poderse casar, los zuñis de Nuevo México necesitan haber matado dos venados sin haber maltratado su piel, es decir, ahogándolos con sus propias manos; después de lo cual entregan las dos pieles de venado en perfecto estado a su futuro suegro (Tedlock 2004: 123). Recordemos también este bello mito maya-kekchí en el cual el héroe solar se pavonea cargando un venado todos los días frente a la casa de Luna y de su futuro suegro. Desafortunadamente, el joven presuntuoso resbala sobre agua de cal que la joven había tirado y su cargamento se rompe: se trataba de una piel de venado repleta de ceniza y de hojas (Thompson 1930: 126). Este intercambio de piel del cérvido contra mujeres se vuelve metáfora en la lengua de los otomíes de la Sierra de Puebla; al respecto, Galinier (1997: 235) afirma que la palabra *siphani* significa “piel de venado”, ¡pero también quiere decir una “bella muchacha”!¹²

12 Se pueden mencionar también al respecto “las mantas de matrimonio” de los algonquinos, hechas de cuero de venado, que sirven para evitar el contacto de las epidermis durante el

En este marco, tal vez se pueda proponer una interpretación de un ritual que realizaban los cochimíes de Baja California a principios del siglo XVIII:

Solo reparé, de nuevo, en los llanos unos caminos limpios, anchos y largos; y, al remate, una choza o casa redonda, bien formada. Y, como ví varios por donde passavamos, pregunté después que era aquello, y que ceremonias hazian en aquellos caminos y casas. Y me respondieron que en ellos se hazian las fiestas de las pieles de los venados. Consiste esta fiesta (que llaman en su lengua *Cabet*) en juntarse varias rancherías, en un tiempo determinado, cada año, en que traen todas las pieles de los venados que han muerto en aquel año. Las tienden como alfombras en estos caminos anchos y largos; y, tendidas, van entrando los principales Caziques en la casa; y, sentados, van chupando. Y a la puerta está parado el hechicero, predicando las alabanzas de los matadores de venados. Entre tanto, los Indios van dando carreras como locos sobre las pieles. Al rededor de esta calle, están las mugeres baylando y cantando. Cansado ya de hablar el Predicante, paran las carreras, y salen los Caziques a repartir las dichas pieles a las mugeres para vestuario de aquel año (Pícolo 1962: 193-194).

Si bien estamos concientes de que se requeriría más datos sobre las concepciones de los cochimíes al respecto, se puede especular, no obstante, que al pisar de manera reiterada las pieles de venados, los cazadores anticipan de manera simbólica la fecundación de sus mujeres a quienes se ofrecen dichas pieles al final del ritual.

Estas connotaciones eróticas y matrimoniales del venado podrían explicar una serie de medidas que toman los cazadores antes de irse de cacería. En general se trata de ayunos y de prohibiciones sexuales que James George Frazer (1981: I, 593-614) había descrito para diversos pueblos de

coito (la manta tiene un agujero que permite a los esposos consumir el acto sexual). En este caso, la manta o cobija establece una disyunción temporal de los esposos, mientras que se supone que los cérvidos favorecen la conjunción de los amantes fuera del matrimonio (Lévi-Strauss 1968: 319-320).

cazadores y pescadores en muchas partes del mundo. Señalaba acertadamente el sabio escocés que “parece suponerse en general que la consecuencia negativa de la incontinenencia no es debilitar al que la realiza, sino ofender por una u otra razón a los animales quienes, por consiguiente, no se dejan cazar” (*ibid.*: 597). Antes de regresar sobre este hecho y tratar de explicarlo, veamos algunas de estas prácticas rituales entre los cazadores mesoamericanos.

Por ejemplo, la cacería colectiva que se llevaba a cabo durante la fiesta de *Quecholli* era precedida por ayunos y autosacrificios (figura 3). Así los guerreros, los jóvenes y los hombres en edad de casarse (*in tequjoaque, in telpuchtli, in tlapalivi*) se identificaban con venados y se sangraban para conseguir éxito en la cacería (CF II: 134). Había un ayuno general y “nadie dormía con una mujer (*aiac cioacochia*)” (*ibid.*: 135). En su descripción de la misma veintena celebrada por los habitantes de Tlaxcala, de Huexotzinco y de Coatepec, Diego Durán (1995: II, 82-83) precisa que ochenta días antes de la fiesta elegían a un viejo sacerdote o bien alguien se ofrecía para representar al dios. Durante todos estos días ayunaba de manera estricta, “a pan y agua”, por lo cual “quedaua tan flaco y debilitado y macilento que apenas se podía tener en los pies ni echar la habla”. Participaban en la cacería ritual señores, cazadores y “capitanes de la caza que los hauian nonbrado y señalados los nonbres de los quales eran a huitztequilmaque ó almiztlatoque [...] los quales hauian ayunado cinco días antes deste día pidiendo favor y abundancia de caça”. Destacan en estos testimonios la práctica del autosacrificio para conseguir que los venados se dejen cazar. Asimismo los mayas de Yucatán veneraban al dios de la caza “y se horadaban las lenguas y les sacrificaban porque les diese ventura en la caza” (Scholes y Adams 1938: 61). Gonçalo de Balsalobre (1987: 238) señala que los cazadores zapotecos realizaban “una penitencia de tres días, y ayuno de veinte y cuatro horas” en honor del “Dios Noçana, que es de sus antepasados”. Menciona de nuevo este autor “tres días de penitencia” previos a una ofrenda dirigida hacia el Dios del infierno –¡realizada en la iglesia, dicho sea de paso!– en un día especial para pedirle venados (*ibid.*: 250). Otro testigo zapoteco de San Miguel Sola añade que “tres mañanas antes [de ir de cacería] se han de bañar de madrugada en el río y en tres noches no se han de juntar con sus mujeres” (Berlin 1957: 39).

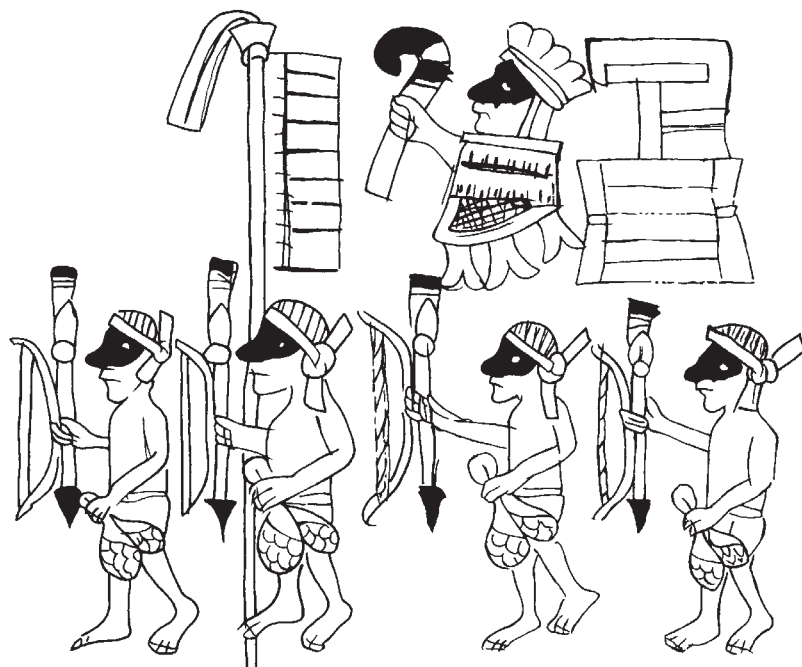


Fig. 3: La fiesta de la veintena de *Quecholli* (Sahagún 1993: fol. 252r).
Dibujo de Rodolfo Ávila

Numerosos datos etnográficos atestiguan la sobrevivencia de estos cuidadosos preparativos rituales antes de enfrentarse al Dueño de los Animales para adquirir uno de sus protegidos. Largos y rigurosos son los ayunos de los huicholes quienes –además de no bañarse, de estrictos ayunos alimenticios y de abstinencia sexual– pasan varias noches sin dormir y cantando durante la cacería ritual del venado, en el marco de rituales vinculados con la búsqueda del peyote (Lumholtz 1986: II, 153; Preuss 1998: 276). Ayunos rigurosos siguen también los cazadores chontales, que se apartan de sus esposas durante nueve días, comen un sola vez al día después de mediodía y no deben tomar bebidas alcohólicas ni fumar. Después de realizar un ritual propiciatorio en un manantial, emprenden un nuevo ayuno de tres días (Carrasco 1960: 98). De los cazadores nahuas de Guerrero se dice que deben “juntar varios ayunos” en tanto que los tlapanecos ayunan y se alejan de sus mujeres durante “varios días” (Hémond 1996: 275; Dehouve 2006b: 196). Más aún, los tlapanecos evitan comer

condimentos, cuyo consumo es considerado equivalente a un acto sexual (*ibid.*).¹³

En ocasiones los ayunos sexuales se extienden más allá del periodo de cacería. Los mazatecos no pueden tener relaciones sexuales con sus respectivas esposas después de consumir la carne del animal cazado: cualquier transgresión desencadenaría la pérdida de la buena puntería (Incháustegui 1977: 107). Asimismo, los cazadores návajos tomaban un baño de vapor después de cazar venados. Para poder tener relaciones con sus esposas, los hombres que regresan de cacería son obligados a bañarse de nuevo en el pueblo (Hill 1938: 113). Encontramos también la idea según la cual las empresas cinegéticas de un hombre enamorado están, de manera irremediable, condenadas al fracaso. Acerca de los cazadores huicholes, Carl Lumholtz (1986: II, 40) revela que “solamente los puros de corazón pueden tomar parte en la cacería, pues ningún venado caería en una trampa colocada por un enamorado, sino que la descubriría, daría un resoplido y se volvería corriendo por donde vino. Buena fortuna en amor significa mala suerte en la caza”.¹⁴ Por lo anterior, antes de llegar a Wirikuta, los huicholes suelen hacer una confesión pública de sus transgresiones sexuales (Myerhoff 1974: 131-136; Gutiérrez del Ángel 2002: 130-130, 177).

Para explicar el carácter generalizado de estas precauciones rituales antes de la cacería, cabe examinar las relaciones entre los cazadores y el Dueño de los Animales. Puede manifestarse como un animal de gran tamaño que protege a sus congéneres o bien con una apariencia antropomorfa que puede ser la de una deidad vinculada con las montañas y con la tierra. Limitándonos al México central, Tepeyóllotl (Corazón del Monte), el aspecto jaguar de Tezcatlipoca, era considerado como “el Señor de los Animales” (*Códice telleriano-remensis* 1995: fol. 9v) (figura 4). En cuanto a Mixcóatl, deidad tutelar de los cazadores, éste tiene nexos estrechos con los venados: de hecho, Mixcóatl se transforma en un cérvido en un relato

13 En cambio los requisitos de los cazadores nahuas de Ichcatepec (Veracruz) parecen menos estrictos: según Luis Reyes García (1960: 37), solamente “en la noche anterior a la cacería el hombre sólo puede tener relaciones sexuales exclusivamente con su esposa”.

14 Asimismo, Barbara G. Myerhoff (1974: 174-175) afirma que los huicholes que van a capturar un venado con trampa no pueden estar enamorados, lo cual explica que pocos jóvenes participen en este tipo de cacería.



Fig. 4: Tepeyótl, el “Señor de los Animales” (*Códice borbónico* 1991: 3).
Dibujo de Rodolfo Ávila

mítico (*Relación de Michoacán* 1988: 293-294; Graulich 1987: 183-184). Es más, dos categorías de cérvidos que fueron descritos por los informantes de Sahagún (CF XI: 15) presentan alusiones claras al dios Mixcóatl. El *tamacazcamazatl* (venado sacerdote) ostenta una mancha negra alrededor de los ojos (*mixtetlilcomolo*), idéntica a la del dios Atlahua, un avatar de “Serpiente de Nube” (Sahagún 1997: 108). La descripción del *iztac mazatl* (venado blanco) es también reveladora; lo califican de “Señor de los Venados”, es decir, como la deidad ancestral Íztac Mixcóatl, el “padre de los pueblos” del México central en los mitos de origen (Benavente o Motolinía 1971: 10). Además de estas figuras divinas que protegían a los animales, los cazadores precavidos invocaban y proveían de ofrendas a numerosas deidades –entre las cuales estaba el dios del fuego–, y los dioses de los cerros ocupaban un lugar prominente (Ruiz de Alarcón 1987: 161-166).

Sea como fuere, las fuentes señalan insistentemente la necesidad de prevenir la susceptibilidad de los Dueños de los Animales. Al respecto, la narrativa indígena actual es sumamente rica en episodios en los cuales algunos cazadores o sus familiares transgreden las normas de la cacería y ofenden al Dueño de los Animales. Entre las transgresiones más comunes aparecen las relaciones sexuales prohibidas: se menciona a menudo el adulterio de la esposa del cazador.¹⁵ Como consecuencia, éste último no tarda en fracasar en sus empresas cinegéticas. En general los amantes culpables que consumen la carne que ha traído el cazador reciben un castigo ejemplar: son azotados o muertos por el cazador mismo o bien por agentes del Dueño de los Animales, como son serpientes o alacranes.¹⁶

Otros relatos describen las desventuras de cazadores transgresores: así, un cazador mam que había tenido relaciones sexuales con su esposa le disparó al Dueño de los Venados. Tomando la apariencia de un muchacho, el Dueño lo llevó adentro de la montaña. Después de enseñarle “sus animales”, el Dueño permitió al cazador retirarse, pero de ahí en adelante debería ofrecer un costumbre a Tui-pich-jab y a Santiago. Nuestro cazador, que finalmente corre con más suerte que otros muchos transgresores, decidió renunciar a su oficio (Wagley 1957: 187-188). En ocasiones el propio cazador ofrece sus presas a su amante, lo que provoca que ambos sean castigados con latigazos proporcionados por iguanas debidamente enviadas por el iracundo Dueño de los Animales (García de León 1969: 294). La locura fue el castigo de otro cazador tlapaneco que también había regalado carne a su amante: el pobre fue encontrado perdido en el monte, “como un animal salvaje” (Dehouve 2006: 198).¹⁷ En efecto, se recomienda

15 Aparte del contexto narrativo, algunas actitudes de los cérvidos observados pueden delatar las transgresiones de las esposas de los cazadores: entre ellas, los návajos mencionan el acoplamiento y una venada orinando (Hill 1938: 115).

16 Weitlaner y Castro (1973: 210-211); *ibid.* (1981: 112-113); Incháustegui (1984: 52-54); Reyes García y Christensen (1989: 81-82); Loo (1989: 38-39), etcétera.

17 Este tipo de castigo es común entre los pueblos siberianos, en particular para los chamanes que rechazan el llamado amoroso de la hija del Espíritu del Bosque. Peligran también los cazadores que se enamoran de la hija del Espíritu del Bosque y abusan de sus favores, los cuales consisten en una abundante caza. En efecto, a la larga, el cazador pierde su alma, retenida por la hija enamorada, lo que desencadena la locura y la muerte (Haymon 1990: 516-518).

destinar el producto de la caza a la familia del cazador (García de León 1969: 307; Hémond 1996: 276); de ahí la prohibición común de vender la carne o bien de ofrecerla a un precio demasiado alto (Weitlaner 1981: 131; Loo 1989: 38). Asimismo, en múltiples relatos se sanciona a los cazadores excesivos o que abusan de su suerte, en ocasiones facilitada por poderosos talismanes (los famosos bezoares difundidos en toda Mesoamérica) (Olivier 2013: 387-393). Entre los castigos que se aplican a estos cazadores inmoderados, aparecen el abandono de la práctica de cazar, los sustos e incluso la muerte (Weitlaner 1981: 131; Burns 1995: 130-131).

En ocasiones el cazador transgresor se ve obligado a retribuir al Dueño de los Animales de distintas maneras. Véamos el caso de un cazador nahuat de la Sierra de Puebla que tenía dos mujeres y vendía la carne de sus presas de caza. El Tepeuani, Dueño de los Animales, capturó al perro del cazador y le pidió una de sus esposas a cambio. El cazador aceptó el trato y la desgraciada mujer sirvió de comida para las presas que éste había matado. El lacónico narrador añade que el cazador, ya monógamo, consiguió animales a cambio y que a partir de entonces “vivió bien” (Beaucage 1992).¹⁸ Se trata entonces de un intercambio de mujer contra presa de caza entre el cazador y el Dueño de Animales, un motivo que encontramos también con los tlapanecos de Acatepec (Guerrero). En efecto, el hijo de un cazador le contó a Danièle Dehouve (2008: 11) que su padre se encontró viudo cinco veces en su vida. Un caza excesiva –tres o cuatro venados en una sola noche– y la escasez de ofrendas dedicadas al Señor de los Animales desencadenaron la muerte de sus sucesivas esposas. Comenta la antropóloga francesa que “la muerte de las mujeres era la compensación de la muerte de los venados, en función del principio de dualidad que asienta la equivalencia entre la esposa del cazador y la presa”. Encontramos conceptos de intercambio parecidos entre los chinantecos de Oaxaca, don-

18 Alessandro Lupo (carta del 1 de abril de 2011) tuvo la gentileza de proporcionarnos una versión semejante –e inédita– de este relato, que recopiló también entre los nahuas de la Sierra de Puebla. El cazador excesivo llevó a su mujer adúltera a Cuauhtahuehuetzin, el dueño del monte. Este último la ofreció a sus animales (tigres y jabalíes) que la comieron; luego Cuauhtahuehuetzin dijo al cazador: “Ten, llévate esa mujer. –dice– Igualita a la que trajistes, ya otra.” El cazador lleva a casa su “nueva” mujer, la cual se transforma en serpiente para matar al amante de la primera esposa.

de la esposa, la hermana o la madre del cazador excesivo es entregada al Dueño de los Animales, que envía a su “víbora sorda” para que mate a la desafortunada, que se vuelve esposa del Dueño de los Animales en el otro mundo (Oliveras de Ita 2010: 365). Por su parte, los mazatecos de Oaxaca aseguran que el Dueño del Cerro (Chacún Nanguí) puede pedir a un cazador “una vida” a fin de continuar otorgándole venados. Fue la razón que se le dió a Carlos Incháustegui (1977: 128) para explicar por qué Ramón Ronquillo, un famoso cazador, al tratar de matar a Tiburcio Marcelino, lo hirió de dos puñaladas, una en el hombro y la otra en un costado. Se precisa que la víctima estaba borracha, mientras que Ramón estaba sobrio en el momento del delito. De la misma manera, entre los kets de Siberia, se asegura que los chamanes, por lo menos una vez en su vida, tienen que entregar una vida humana a Xosedam, Espíritu del Bosque dador de presas de caza. Se trata de un contradon para Xosedam, quien autorizó el matrimonio del chamán con su hija, la cual le entrega las almas de las presas de caza (Hamayon 1990: 537).

Otro tipo de intercambio entre el Dueño de los Animales y el cazador está documentado entre los jacaltecos de Guatemala en los años 1920: en este caso es la vida misma del cazador la que se entrega al Dueño del Monte después de haber matado un determinado número de venados. La Farge y Byers (1931: 132) señalan el caso de un capitán de danza cuyos extraordinarios éxitos cinegéticos desencadenarían, según comentarios autorizados de sus compañeros, una muerte segura dentro de unos pocos años.¹⁹

Volverse presa de caza puede ser también el destino del cazador abusivo: los zopilotes agujeraron sus nalgas cuando los airados espíritus de la tierra, Dueños de los Animales, lo envolvieron en una piel de venado. En este último caso, el desafortunado cazador huasteco fue salvado por un zorrillo quien ahuyentó a los zopilotes con sus apestosas ventosidades (Ariel de Vidas 2002: 178-179). Un destino semejante –pero trágico esta vez– está ilustrado en un relato tlapaneco: en efecto, un cazador que se había excedido en el número de sus presas fue transformado en venado

¹⁹ Esta anécdota nos remite de alguna manera a las concepciones de los pueblos siberianos, los cuales consideran que la muerte ideal del cazador ya anciano es adentrarse al bosque para morir voluntariamente, entregándose al Espíritu del Bosque (Hamayon 1990: 577).

por el Dueño del Monte. La triste consecuencia fue que otros cazadores lo mataron una y otra vez durante siete años (Loo 1989: 38-39). Ahora bien, el calvario del desafortunado cazador tlapaneco no terminó ahí: fue atado en la morada del Dueño de los Animales y unas venadas lo mordieron y arrancaron sus carnes, mientras los venados violaban a su esposa, incluso con sus astas (Loo 1989: 38-39).

Se enfatiza aquí el destino de los transgresores sexuales como presa de cacería. Además, estas inversiones de rol entre presa de caza y cazador –que encontramos en muchos mitos– traducen a la vez la cercanía entre el hombre y el animal, éste último puede ser un doble del hombre, así como la identificación entre el cazador y su presa. Hemos analizado esta identidad entre el “sacrificante” –el que ofrece y se beneficia del sacrificio– y su víctima en los rituales mexicas, en los cuales el venado y el cautivo, ambos asimilados a *Mimixcoa*, constituyen los prototipos de las víctimas sacrificiales (Olivier 2010) (figura 5). Volviendo al relato tlapaneco, su final trágico ilustra la equivalencia entre el acto de comer y el acto sexual,²⁰ manifiesta en los castigos que reciben el cazador excesivo y la mujer adúltera.

Otras sanciones, más leves, consisten en curar a los animales heridos en la morada del Dueño de los Animales e incluso en “reponer” los animales cazados. Muy significativo al respecto es un relato que Schultz Jena (1977: 30-31) recopiló en los años 1930 entre los pipiles de Izalco (Salvador). Después de herir a un venado, un cazador siguió el rastro de sangre y en el camino encontró a una muchacha, que lo regañó por matar a sus hermanos. La muchacha lo llevó con su padre, quien le mostró los huesos de sus hijos, diciéndole que el cazador tenía la obligación de resucitarlos. Después de casarse con la muchacha, cada día nacían dos venaditos: “Así estuvo por diez días en la choza de los Muchachos de la Lluvia, teniendo cada día dos venaditos”. En realidad, habían pasado diez años y desde su regreso al mundo de los mortales el hombre nunca más volvió a cazar.

Por último, quisiera citar un mito huichol en el que una mujer, *Matírla-lai* –que rompió un ayuno ritual–, se transformó en venada. En cuanto a su amante-cazador, llamado *Kupéme*, éste murió por haber tenido relaciones íntimas con esta mujer-venada. Prepararon la ceremonia del entierro, pero

20 Véanse al respecto los comentarios de Saúl Millán (s. f.).



Fig. 5: Un Mimixcoa, prototipo de los guerreros sacrificados asimilados a cévidos (Códice telleriano-remensis 1995: fol. 40r). Dibujo de Rodolfo Ávila

el cuerpo de Kupéme desapareció: “había ido a unirse con la mujer venado, para poder vivir felizmente juntos en las montañas”. Junto con su esposa-venado, Kupéme conoció al Padre-Sol, quien le dijo: “Ahora te has transformado en hombre-venado; haré tu pene más largo para que puedas procrear hijos venados. Cada mes de octubre tendrás la época de celo; de esta manera tendrás una familia, para que la gente no pueda acabar con tu raza” (Zingg 1982: 213; 1998: 106-107). Claramente, el Señor de los Venados –el Padre-Sol en el caso de los huicholes– utiliza a un cazador transgresor y a su esposa, también transgresora, para reponer los venados en peligro de extinción por culpa de los hombres. Como lo señala atinadamente Saúl Millán (s. f.) acerca de los nahuas de la Sierra de Puebla, encontramos un sistema de intercambio entre el Dueño de los Animales y los cazadores que refleja los procedimientos de los curanderos: “de la misma manera que los curanderos utilizan animales domésticos para sanar las almas de sus pacientes, los dueños del monte emplean los cuerpos humanos para

curar a sus animales domésticos, y se sitúan por lo tanto en el lado inverso de los médicos tradicionales”.

Sigamos con los relatos que sancionan las transgresiones sexuales de los cazadores o de sus esposas. Estas narraciones se integran en un esquema general de intercambio de tipo matrimonial entre el Dueño de los Animales y los cazadores. Este tema ha sido tratado por H. Edwin M. Braakhuis (2001) entre los mayas, en un excelente estudio. A partir del análisis de materiales etnográficos y también de representaciones antiguas en vasijas mayas, el autor holandés propone que la presa es considerada por el cazador como una esposa y que el Dueño de los Animales se vuelve un suegro con quien el cazador tiene que cumplir un servicio, idéntico al que realiza el esposo a cambio de la novia. Las ofrendas que el cazador realiza antes de la cacería tendrían el propósito de adquirir los venados-esposas por parte del Dueño de los Animales. En ocasiones, el “servicio” que se le debe al Dueño de los Animales puede tomar la forma de una regeneración de los huesos de los venados muertos que el cazador hace renacer teniendo relaciones con su esposa-venada, como lo vimos en el mito pipil (*supra*).

Aunque Braakhuis no lo menciona, estamos ante una cosmovisión cinegética extraordinariamente similar a la de otros pueblos de cazadores en el mundo. Veamos algunos ejemplos citados por Eveline Lot Falk (1953: 55-56, 76, 153-154) en su gran libro sobre los ritos de cacería entre los pueblos siberianos. Por una parte menciona que para atraer a los renos, el chamán de los toungouses puede tomar el aspecto de un reno hembra. La atracción entre el cazador y su presa es indispensable según los youkaghir, quienes afirman que si el reno no está enamorado del cazador, no se dejará matar. Asimismo, los chamanes ghiliak solían entonar cantos de amor para atraer a los osos fuera de su madriguera. Más recientemente Roberte Hamayon (1998) analizó cómo estos pueblos de cazadores asimilan la cacería con un intercambio entre hombres y espíritus de los animales. Los hombres se nutren de los animales, pero a cambio los espíritus de los animales consumen la fuerza vital de los hombres. Por lo tanto, para legitimar la toma de animales se necesita adquirir un estatuto legítimo de “tomador” de mujeres. Se establece una “alianza matrimonial” metafórica entre una esposa hembra de cérvido –presa de caza por excelencia– y el chamán, cuya función es facilitar la captura de animales del bosque. Este espíritu hembra se le

aparece en sueños al chamán y lo elige como esposo por sus cualidades de macho. La debe cuidar como esposa y no puede revelar su existencia, si no se corre peligro de muerte. Como su esposa es un cérvido hembra, el chamán se tiene que “animalizar” durante el ritual, y lo hace a través de su indumentaria (piel de venado, astas) y por sus actos que imitan al venado macho que se pelea con sus contrincantes y se acopla con la hembra. Al final del ritual el chamán cae y queda sin movimiento sobre un tapete que simboliza el bosque. Se vuelve ofrenda y presa de caza, al igual que el cérvido con el cual se identificó. Es una manera de devolver lo que tomó y si bien Hamayon afirma que no se le asimila a una presa femenina de manera explícita, su papel femenino se podría manifestar por su posición inmóvil, metáfora de la muerte. De hecho se supone que los espíritus lo consumen en este momento, después de lo cual los asistentes al ritual “lo reaniman”.

Numerosos ejemplos amerindios confirman que la cacería se considera como un proceso de seducción para las presas de caza, a veces por medio de las Dueñas o de los Dueños de los Animales. Es el caso de los tukano de Colombia, que conciben una relación de intercambios recíprocos entre los hombres y los animales: para compensar las presas cazadas, el chamán ofrece a Waí-maxsë, el Dueño de los Animales, las almas de individuos transgresores o de enemigos, que se transformarán en presas de caza. Además, el chamán tiene en sueños relaciones sexuales con las hembras, para contribuir a la multiplicación de los animales (Reichel-Dolmatoff 1973: 90, 160-161). Entre los achuar de Ecuador “la cacería es una empresa inacabada de seducción de los animales, cuyo resultado es siempre incierto” (Descola 1986: 320-322). Conviene establecer relaciones cordiales e incluso de alianza con las Madres de los Animales y sobre todo con los *amana*, animales especiales que protegen a cada especie. Los cazadores tienen nexos personales con los *amana* a través de cantos engatusadores, los *anent* (*ibid.*). La idea de seducir a las presas de caza la volvemos a encontrar entre los candoshi del norte de Perú; sin embargo, “ninguna compensación está prevista a cambio de las presas, y el nexo peligroso que el cazador establece con las presas es la expresión de una ideología de rapiña disfrazada en seducción amorosa” (Surrallès 2003: 144).

En cuanto a los cree de Canadá, éstos parecen oscilar entre dos tipos de ideología: intercambio recíproco con los animales y rapiña sin contra-

parte. Sea como fuere, los cree otorgan gran importancia a la seducción de las presas y los animales se comportan como mujeres que se ofrecen a los cazadores. Para conseguir su propósito, los cazadores necesitan el apoyo de los Dueños de los Animales y sobre todo de los espíritus Pawākan, con quienes establecen vínculos estrechos e incluso lazos “amorosos”. El buen éxito de las empresas cinegéticas se asegura por medio del respeto hacia las presas y a través de ofrendas, cantos y banquetes, verdaderos sacrificios en los cuales participan las entidades protectoras de los animales y de los cazadores (Brightman 1993: 89, 103-104, 111-116, 122-132, 187, 196-201, 228-230).

Volviendo a nuestros materiales mesoamericanos, es tiempo de examinar a las diosas Tlazoltéotl y Xochiquétzal, asociadas con la fertilidad, el amor y los cérvidos. En efecto, aparecen en los códices con astas o bien con yelmos de venado (*Códice Laud* 1994: 42; *Códice Borgia* 1963: 59) (figuras 6 y 7). En el caso de Xochiquétzal, es significativo que aparezca en dos ocasiones con dicho yelmo en una sección del *Códice Borgia* dedicada a pronósticos de matrimonios (Nowotny 2005: 234-235; Boone 2006). Según Jacinto de la Serna (1987: 350), se sacrificaba a una prostituta durante la tercera fiesta móvil que correspondía a los días “Uno Venado”. Ahora bien, tanto Tlazoltéotl –que rige la trecena que empieza con el día “Uno Venado”²¹ como Xochiquétzal eran las diosas patronas de las *ahuianime*, las prostitutas (Olivier 2004: 324-326). No sorprende entonces que de la prostituta, los informantes de Sahagún (CF X: 56) afirmen que “sigue el camino ancho, el camino del conejo, el camino del venado (*quitoca in patlaoac vtli, in tochin maçatl iuuui*)”. Se trata entonces de significar que los transgresores pueden caer metafóricamente en redes,²² pero también apunta hacia un vínculo entre transgresión y destino de presa de cacería –se trata en efecto de “red de conejo, red de venado”.

De hecho, el cérvido está asociado con excesos sexuales desde la época clásica. En antiguas piezas de cerámica mayas se plasmó la figura de un

21 *Códice Borgia* (1963: 63), *Códice Vaticanus* 3773 (1902-1903: 51). Esta diosa está vinculada también con el día Siete Venado en el *Códice Tudela* (1980: fol. 92v).

22 Louise M. Burkhart (1986: 122) ofrece otros ejemplos en donde las transgresiones morales son designadas metafóricamente como “caer en trampas o lazos”.

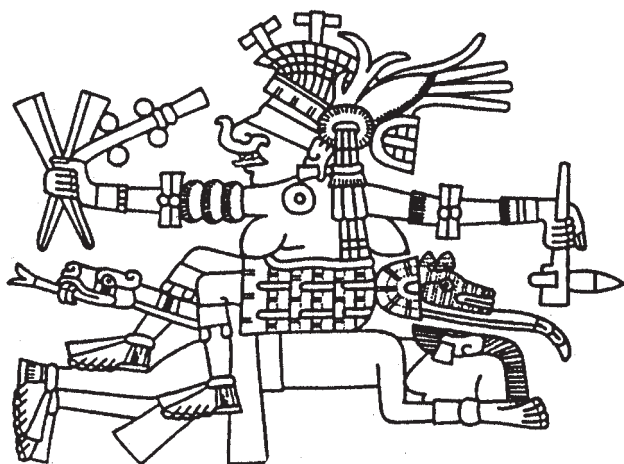


Fig. 6 : Tlazoltéotl representada con astas de venado (*Códice Laud* 1994: 42).
Dibujo de Rodolfo Ávila



Fig. 7: Xochiquétzal representada con un yelmo de venado (*Códice Borgia* 1963: 59).
Dibujo de Elbis Domínguez

venado que seduce a una mujer desnuda, a la que después lleva cargando en su lomo. El carácter licencioso del venado se manifiesta por la presencia en su oreja del glifo de la basura y del excremento (la voluta *caban*) (Houston, Taube y Stuart 2006: 220). En otras fuentes en lengua náhuatl vuelven a aparecer connotaciones negativas vinculadas con las transgresiones sexuales de los venados. Debemos a Louise M. Burkhart (1986: 118-121) un excelente estudio de varias metáforas en lengua náhuatl donde se utilizan conjuntamente las palabras “venado” y “conejo”. Concluye la especialista estadounidense que ambos animales estaban asociados con excesos, el conejo respecto a la ebriedad, y el venado en cuanto a la sexualidad. Contrasta las figuras del águila y del jaguar que caracterizan a los guerreros virtuosos, cazadores valerosos y masculinos, con el conejo y el venado, que se utilizan para designar a los transgresores, a los cautivos, a los cobardes y a los afeminados.

Una anécdota incluida en la obra de Juan Suárez de Peralta (1949: 57-58) ilustra perfectamente esta oposición. Motecuhzoma II, para probar la supuesta valentía de un capitán soberbio llamado Ajayacatzin, lo envió en contra de los tarascos de Acámbaro. Pero en lugar de pelear, “mostró grandísima cobardía, y huyó”. Muy revelador fue el castigo aplicado al presumido Ajayacatzin por el encolerizado *tlatoani*:

le mandó vestir una camisa de india que llaman hueypili; y poner una cabeza de liebre desollada con sus orejas en la suya, y unos pies de venado en los suyos, y de esta suerte le hizo sacar a la vergüenza un día de tianguis [...] y después de esto le mandó cortar los miembros de la generación, porque no hubiese casta de un hombre tan cobarde y hablador.

Además de ataviarlo con insignias de conejo y de venado que manifiestan su cobardía,²³ el desventurado Ajayacatzin es vestido como mujer y castrado, enfatizando aún más su feminización como víctima.²⁴

23 En la antigua Roma, los soldados cobardes que huían ante los enemigos eran designados como *cervi* (venados) (Pastoureau 2004: 66).

24 Durante las entradas triunfales de los ejércitos incas en Cuzco, se vestía a los prisioneros como mujeres (Zuidema 1986: 74). Por ejemplo, “Cuando Inca Urco es derrotado y muerto [por Inca Yupanqui], los soldados de su ejército serán traídos al Cuzco como

Otro personaje de mala reputación era la prostituta (*ahuiani*), descrita por los informantes de Sahagún de esta manera:

Borracha, ebria. Es víctima para el sacrificio, esclava bañada para el sacrificio, cautiva de los dioses, destruida para los dioses, muerte venerable [...] vive como esclava bañada para sacrificio, se hace pasar por víctima de sacrificio (*xocomicqui*, *tequixocomicqui*, *tequitlaoanqui*, *iellelacic*, *tlacamicqui*, *suchimicqui*, *tlaaltilli*, *teumicqui*, *teupoliuhqui* [...] *tlaaltinemi*, *mosuchimiccanenequi*).²⁵

Esta comparación podría aludir a la posibilidad real por parte de las *ahuianime* de morir sobre la piedra de sacrificio. En efecto, las prostitutas podían venderse a sí mismas como esclavas y, en caso de no cumplir con sus obligaciones, sus dueños las vendían para ser sacrificadas (CF IV: 95; Zorita 1999: I, 362; Torquemada 1977: IV, 356). Sabemos además que en algunas fiestas se elegía a prostitutas para representar a deidades y que en ocasiones eran sacrificadas (Olivier 2004: 318-319). Sea como fuere, tanto las connotaciones sacrificiales de las *ahuianime* como su equiparación con venadas-presas, podrían explicar por qué en Tlaxcala, durante la fiesta de *Quecholli*, aparte de la cacería ritual y del sacrificio de los cérvidos,

se manifestaban las mujeres públicas ramera y desonestas y se ofrecían al sacrificio, en traje convenido y de moderado, para que fuesen como las cuales llamauan maqui que estas iban a las guerras con la soldadesca y a morir, o se metían á donde fuesen sacrificadas y muertas, con cuchillos de crueldad como gente aburrida y desesperada, como a manera de voto y promesa que harían a sus ydolos el qual género de mugeres eran muy desonestas y desvergonçadas y satiricas que quando yban a morir yban maldiciendo a sí mismas y tratando de desonestidades ynfamando a las mugeres buenas recogidas y honradas [...] (Las Navas s. f.: 174).

prisioneros de guerra, vestidos ‘con ropas largas con muchas borlas’, como mujeres” (*ibid.* 1989: 339).

²⁵ CF X: 55; *ibid.* en López Austin (1980: II, 265-266, 275-276).

Este texto, inédito hasta donde sabemos,²⁶ al revelar la presencia de *abuianime* en la fiesta de *Quecholli*, apoya lo que venimos sugiriendo, que las mujeres públicas, presas idóneas de los deseos sexuales de los hombres, y en particular de los guerreros, eran, al igual que los venados, víctimas idóneas para el sacrificio.²⁷ Recordemos al respecto que esta condición de transgresores y culpables asignada a la vez a los venados y a las prostitutas como víctimas de sacrificio corresponde al modelo de “sacrificio como expiación” propuesto por Michel Graulich (2000). En el mito de origen de la Guerra Sagrada, los Mimixcoa –asimilados con venados– se describen como borrachos lúbricos que no cumplen con sus deberes asignados por el Sol. Como consecuencia, son sacrificados y se transforman en los modelos de las víctimas ofrecidas al Sol y a la Tierra (*Leyenda de los soles* 1992: 92 [150-151]; Graulich 2000: 362-363).

El origen solar de la música en los mitos y los nexos entre los venados y el astro del día nos llevan a examinar unos singulares procedimientos cinegéticos. En efecto, al igual que en el viejo continente (Aristote 1969: III, 75; Aymard 1951: 335-337),²⁸ una manera de atraer a los venados en Mesoamérica era por medio de instrumentos musicales.²⁹ Para hacer caer

26 Lo reproduce en parte Torquemada (1975-1983: III, 427).

27 Una prostituta compartía los últimos momentos del guerrero que representaba a Ixcotzauhqui, que sería sacrificado en la fiesta de *Izcalli* (CF II: 169; Sahagún 1997: 67). Mi propuesta es que las cuatro mujeres que representaban a las diosas que se “casaban” con la imagen de Tezcatlipoca (también un guerrero) en *Tóxcatl*, eran en realidad prostitutas (CF II: 70-71; Olivier 2004: 374-378).

28 Para España, Alonso Martínez de Espinar (1761: 210-217) explica cómo y en qué circunstancias los cazadores utilizan un cuerno para imitar el bramido de los venados en su época de celo, y así atraerlos. Hoy en día los cazadores de Francia del Este siguen utilizando cuernos especiales –pero también tubos de cartón o botellas de plástico– para imitar el bramido del cévido (Hell 1985: cap. “Chasse et fièvre”, p. 18). Según Thomas T. Allsen (2006: 22), quien estudió las cacerías reales en Eurasia, “Llamar a los venados tiene una larga historia en el norte de Asia. Bajo los Qitan, sus sujetos jürchen [pueblo tungus originario de Siberia oriental] proveían, como parte del tributo a la corte de Liao [dinastía mongol que reinó en China de 907 a 1125], expertos que imitaban el bramido del venado con un cuerno”. Los cazadores de antílopes de Costa del Marfil utilizan largas flautas para atraer a sus presas, mientras que los ostiak de Siberia tocan un instrumento de viento hecho de corteza para el mismo propósito con los venados (Aymard 1951: 337).

29 De hecho, muchos instrumentos musicales estaban hechos con astas, pezuñas o piel de cévidos. Entre muchas referencias y limitándonos a las fuentes antiguas, se pueden citar a los “*omichicahuaztli* de venado” utilizados por los mexicas (Alvarado Tezozómoc 1980:

en la trampa al venado, los huicholes frotan uno contra otro dos huesos estriados de venado, a fin de producir un ruido que sirva de acompañamiento al canto de los cazadores (Lumholtz 1986: II, 153). Ahora bien, la gran mayoría de los datos hablan del uso de silbatos o señuelos. Así, se conservan silbatos de hueso, de cerámica o de cuerno de venado que se utilizaron como señuelos. Thompson (1963: 95-96) menciona que en un silbato de cerámica hallado en Lubaantun (Belice), está representado un cazador matando con un cuchillo a un venado. En vasijas mayas aparecen cazadores disfrazados de venados con silbatos o conchas, seguramente para atraer a sus futuras presas (Reends Budet 1994: 263; Houston, Taube y Stuart 2006: 220, 264). A partir del análisis del *Vocabulario de lengua tzelndal* de fray Domingo de Ara (alrededor de 1570), Mario Humberto Ruz (1996: 100) descubrió testimonios lingüísticos de “la utilización de reclamadores durante las cacerías, los cuales empleaban al parecer algún tipo de silbatos (ya que *oquezan* significa soplar flautas o cañas), se hace obvio en el verbo *oquemtayegh chig*: reclamar venado”.

Los datos etnográficos actuales confirman la persistencia de esta manera de atraer a los venados: los nahuas de Pajapan (Veracruz) utilizan “el *a:gapito*, llamado ‘gamito’ en español. Éste era un silbato que servía para llamar a los venados, hecho con un pedazo de carrizo y con una membrana vibratoria de piel de venado” (García de León 1969: 307). A principios del siglo xx, el joven Tozzer (1982 [1907]: 72, 96) escribía: “el grito del venado es reproducido fielmente por un silbato producido por los nativos (lacandones y mayas de Yucatán) [...] Los mayas de Yucatán hacen un silbato de cuerno, con el cual imitan el llanto del venado joven, que usan para la caza”. Quedándonos en Yucatán, en Chan Kom, para imitar el llamado del cervato, se usa un silbato de madera o bien se sopla con la nariz (Redfield y Villa Rojas 1934: 48).³⁰ Aunque los cazadores podían oír

301, 561), los “silbatos hechos con las cañas de los huesos de venados” y los “carapachos de tortugones grandes con astas de venado” que tocaban los mayas de Yucatán (Landa 1986: 39; López de Cogolludo 1954: I, 180), así como los tambores con membrana hecha de piel de venado entre los mexicas y los purépechas (Mendieta 1980: 141; *Relación geográfica de Cuiseo de la Laguna en Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán* 1988: 82).

³⁰ Los huicholes colocan sus manos sobre la boca para imitar el llamado o silbido del venado (Myerhoff 1974: 126), mientras que los cazadores zuñis de Nuevo México utilizaban

a otro personaje que silbaba, pero ¡para avisar a los venados de la presencia de éstos! Se trataba del dios Zip, un pequeño ciervo –del tamaño de un perro– que lleva un nido de avispas entre los cuernos. Se decía que soplab a través de sus “manos juntas” (*sic*) cuando se acercaban los cazadores, provocando la huída inmediata de sus protegidos. Por esta razón, se le rezaba solicitando su discreción (*ibid.*: 351).

Otro tipo de señuelo, bastante singular, podía usarse para atraer venados. Se trata de un dato que presenta un interesante pero difícil problema de interpretación. Nos referimos a los mixes de Oaxaca: “Para llamar al venado PM [el informante de Miller] usa a veces una gamitadera, hecha con ala de murciélago. No explica si usa esta membrana porque constituye un buen llamador, o si hay alguna otra razón. En cierta ocasión, necesitando él unas alas para este fin, fuimos a matar murciélagos en una de las cuevas” (Miller 1956: 254). En la región del río de las Balsas (Guerrero) visitado en 1941 por Pedro Hendrichs Pérez (1945: I, 47-48), se utilizaba también una “gamitadera” para imitar la voz de la corza,

un pequeño instrumento que se hace de dos pedazos cortos de carrizo, uno de ellos de un diámetro mucho más pequeño, de modo que entra forzosamente en el otro. Se cubre uno de los extremos del carrizo delgado con una “telita”, como membrana del ala del murciélago o un pedazo de la epidermis de cualquier carne, se le restira bien y así se introduce en el extremo del otro carrizo. Si es necesario, se completa el cierre hermético con un poco de cera. Este reclamo se coloca a una distancia de pocos centímetros frente a la boca abierta y con la garganta se imita la llamada de la corza. La membrana reproduce entonces la voz más sonora y con más naturalidad. Algunos cazadores me aseguraron que este pequeño instrumento es tan eficaz que lo preferible es subirse a un árbol antes de tocarlo, porque no es solamente la venada la que se presenta en escena para buscar su cría, sino que viene también el venado macho y muchos otros animales que piensan aprovecharse: viene el gato montés, el tigre y hasta la

cantos especiales para reunir a los venados y podían remedar el sonido de la corneja, que los atraía (Tedlock 2004: 78).

mazacoata, y si el cazador no anda con cuidado, puede sufrir un susto mayúsculo.

La eficacia de la “gamitadera” transformaba entonces al cazador nahua en un verdadero Orfeo nativo, aunque aparentemente el hecho de atraer a los animales con música no garantizaba la docilidad de éstos.³¹

Para tratar de esclarecer el significado de estos singulares señuelos, invito al lector a seguirme en una pequeña digresión relativa a la diosa Itzpapálotl (Mariposa de Obsidiana). En efecto, esta aterradora diosa ostenta en sus alas unos rombos con puntos, motivos que se asocian con el agua, con la tierra y con la noche (*Códice Borgia* 1963: 66) (figura 8). Los mismos rombos se encuentran en las alas del dios murciélago (*ibid.*: 44; Olivier 2004c: 105-107) (figura 9). ¿Cómo explicar que las alas del murciélago tengan el poder de atraer a los venados? Un elemento podría ofrecer pistas para avanzar en el entendimiento de ese enigma. En el mito del origen de la música, Tezcatlipoca envía a su doble Yohualli Ehécatl (Viento Nocturno) hacia la morada del Sol, que disfrutaba de músicos de distintos colores. A pesar de las advertencias del astro rey, uno de los músicos solares respondió al canto “melifluo” de Yohualli Ehécatl, proceso que desencadenó el descenso de los músicos colorados hacia la Tierra (Thévet 1905: 32-33). Ser nocturno vinculado con el inframundo, el murciélago con sus alas terrestres, cumple con el mismo papel que Yohualli Ehécatl, es decir, provocar que los venados solares cayesen en manos de los cazadores.³² Los cérvidos serían entonces equivalentes a los músicos de diferentes colores

31 Se puede establecer un paralelo con la antigüedad clásica, al recordar la doble flauta que hizo Atenea con huesos de venado. El desafortunado Marsias recuperó dicha flauta y compitió con ella en contra de Apolo, que tocaba la lira. Vencido, Marsia fue desollado por el vengativo Apolo, que colgó su piel de un árbol (Graves 1967: I, 87-88). Este relato inspiró a muchos artistas europeos e incluso a Guaman Poma de Ayala (1980: I, 117) para representar el desollamiento de Inca Illescas (Zuidema 1996: 209-210).

32 En un mito de los nahuas de Durango, un joven ayuda a un caimán, el cual, agradecido lo asiste en varias pruebas. En una de ellas, tiene que cuidar venados. Desgraciadamente, éstos se escapan. El caimán le da un “pito” (se usa la palabra española) con el cual el joven logra atraer a los venados (Preuss 1981: 430-435). De manera que un ser terrestre, equivalente al *cipactli*, está relacionado con un instrumento de viento que confiere poder sobre los cérvidos.

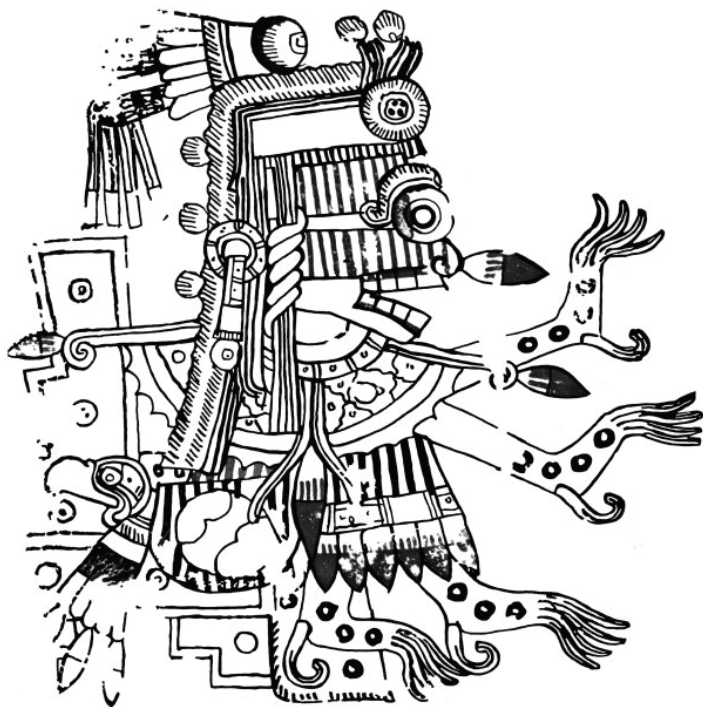


Fig. 8: Itzpápálotl (Mariposa de Obsidiana) con alas adornadas con motivos terrestres (Códice Borgia 1963: 66). Dibujo de Rodolfo Ávila

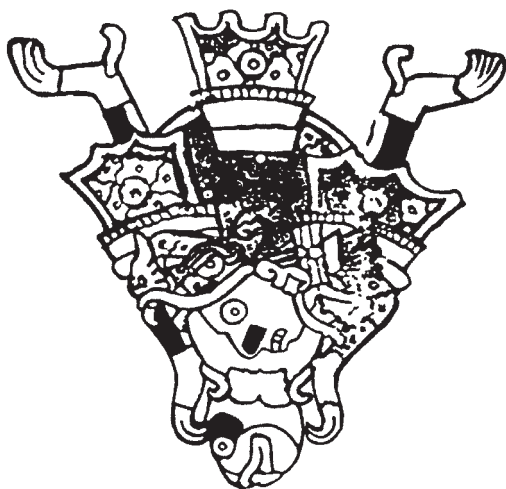


Fig. 9: El dios murciélago con alas adornadas con motivos terrestres (Códice Borgia 1963: 44). Dibujo de Rodolfo Ávila

quienes, a pesar del aviso del Sol, no supieron resistir al llamado musical de “Viento Nocturno”.

Al respecto, no podemos dejar de mencionar el mito en el que el murciélago “al qual enbiaron los dioses que mordiese a una diosa que ellos llaman suchiqçal [Xochiquétzal] que quiere dezir Rosa que le cortase de un bocado lo que tiene dentro del miembro femenino y estando ella durmiendo lo cortó y lo traxo delante de los dioses” (*Códice magliabechiano* 1996: fol. 61r). Sigue el relato narrando el origen de las flores a partir del pedazo de vulva de la diosa. ¿No volvemos a toparnos aquí, de nuevo, con la temática del “ataque sexual”, otra vez vinculado con la cacería, señalando párrafos antes? La diosa Xochiquétzal, la cual aparece con yelmo de venado en el *Códice Borgia* (1963: 59), es nuevamente la víctima sexual por excelencia de los dioses; lo es en otras ocasiones de Tezcatlipoca o de Huehucóyotl, en Tamoanchan (*Códice telleriano-remensis* 1995: fol. 10v, 13r, 22v). Es más, Elizabeth Boone (2007: 204) propuso que la lámina 44 del *Códice Borgia* escenificaba en parte el mito del origen de las flores: en efecto, aparecen representados un árbol florido que nace del corazón de Xochiquétzal, así como un murciélago con un flujo de sangre que baja hacia la diosa. En cuanto a las “connotaciones viriles” del murciélago, conviene recordar que, en el mismo mito registrado en el *Códice magliabechiano* (1996: fol. 61r), se nos dice que este ser nocturno nació... ¿de la esperma de Quetzalcóatl!³³ Estos datos míticos nos permiten entender mejor el uso –a primera vista tan singular– de un silbato con membrana de piel de murciélago para atraer a los venados.

El retrato que hemos esbozado de los cérvidos como presas feminizadas³⁴ y como víctimas sacrificiales es incompleto. En efecto, un rasgo fundamental del ciervo –complementario del anterior, como vamos a ver enseguida– es su papel de fecundador. Lo hemos vislumbrado en el mito tlapaneco en el cual un venado viola con sus astas a la esposa del cazador

33 De hecho, en el *Códice Borgia* (1963: 49) y en el *Códice Vaticanus* 3773 (1901-1902: 24), el dios murciélago ostenta el tocado de Quetzalcóatl.

34 Claude Lévi-Strauss (1966: 294) señala que los cérvidos son considerados como “animales femeninos” en numerosas lenguas sudamericanas (bororo, jíbaro, mundurucu, yupa, guaraní, etcétera).

transgresor. Otros datos históricos y etnográficos van en el mismo sentido, como este rito que se llevaba a cabo en Yucatán en el siglo XVI:

y a este Arquín [Ah Kin] tenían gran reverencia, al cual llevaban las indias que no estaban corrompidas para que con un pedernal o un cuernecito de venado las corrompiese, para que sus maridos pudiesen tener cuenta con ellas... (*Relación de Popola, Sinsimato, Samyol, Tixholop y Tixmukul*, en *Relaciones Histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán* 1988: II, 217).

Definitivamente, la afirmación de que después de ser “corrompidas” con un pedernal o con un cuerno de venado los maridos podían “tener cuenta con ellas” significa que en ese entonces la noción de mujeres con vagina dentada existía en Yucatán.³⁵ Al expediente se puede añadir el relato huichol en el cual el héroe Kauymari rompió con astas de venado los dientes de las vaginas de las primeras mujeres (Zingg 1982: II, 233). Otros relatos asignan a la pezuña del cévido una función similar, por ejemplo en un mito maya-kekchí, en el cual fue a partir de la huella de un pequeño venado (*yuk*) que al caminar sobre la diosa de la luna acostada en un barranco hizo que se formara la vagina de aquella deidad (Thompson 1930: 129).³⁶

Al principio de este artículo hemos señalado que la guerra era asimilada con una cacería de hombres y que el sacrificio de cérvidos era equivalente a la inmolación ritual de cautivos de guerra. En ese contexto, el papel fecundador de los guerreros muertos en el campo de batalla o sobre la piedra de sacrificio es muy sugerente (Graulich 1987: 334-336; 2005: 192-198). En otro trabajo, hemos destacado también las características viriles de las víctimas sacrificiales –identificadas a la vez con los Mimixcoa y con los cérvidos–, víctimas tanto humanas como animales que la iconografía

35 Sobre el tema de la vagina dentada en Mesoamérica, véase el reciente estudio exhaustivo de Félix Báez-Jorge (2008).

36 El aspecto fecundador del venado se encuentra también en Occidente: “Como en la antigüedad grecolatina, el venado sigue siendo en la Edad Media un fuerte símbolo de lubricidad y de sexualidad. Numerosos preladados y pastores prohíben a sus fieles “hacer el venado”, es decir, durante el Carnaval o durante algunas fiestas tradicionales, disfrazarse de venado y exhibir un gigantesco sexo masculino con el cual simulan el acto carnal” (Pastoureaux 2004: 356, n. 46).

presenta en ocasiones con el sexo descubierto (figuras 1 y 10).³⁷ Asimismo, cabe recalcar la similitud entre los ritos mortuorios de los guerreros y los que se hacían con los huesos y los cráneos de los venados: en ambos casos se trataba de propiciar el renacimiento tanto de los enemigos sacrificados como de los venados cazados (Olivier 2010: 457-461). A partir de estas reflexiones, ¿cómo explicar la combinación de características femeninas atribuidas a los cérvidos y a las víctimas sacrificiales en ciertos contextos con los rasgos fecundadores que en ocasiones les son asignados?

Podríamos plantear la posibilidad de un cambio de género de las víctimas en el momento de la captura o del sacrificio, según un modelo que Maurice Bloch (1997: 131-136) elaboró al estudiar el sacrificio de los bovinos entre los dinka de Sudán.³⁸ Algunos datos amazónicos pueden también orientar nuestras reflexiones: por ejemplo, los jíbaros asignan un papel fecundador al hecho de matar una presa de caza y consideran que “la reproducción de los animales de caza depende de los humanos depredadores”. Por una parte, el Dueño de los Animales reproduce a sus protegidos en forma de presas feminizadas ofrecidas a los cazadores que las matan y las fecundan. Por otra parte, durante un ritual de iniciación en el cual los guerreros se confrontan con el fantasma de un valiente guerrero (el *arutam*), los iniciados se separan de su parte femenina, pero al matar a enemigos adquieren la capacidad de las mujeres de generar niños (Taylor 2000: 323-329). Recordemos que las famosas cabezas reducidas de enemigos funcionan simbólicamente como amantes de las mujeres del grupo del guerrero y también, por su tamaño diminuto, como feto que está por nacer en el grupo de los captores. Se dice asimismo que el matador se encuentra “embarazado” de su víctima y que adquiere una fecundidad extraordinaria que se extiende a todos los miembros de su grupo (*ibid.* 1993: 671-672; 2006: 75). Entre los pakaa-novas, se piensa que el guerrero se llenó de la sangre del enemigo que mató, sangre que se transforma en

37 *Códice Borgia* (1963: 18, 21, 22); Olivier (2010: 464). La desnudez de los cautivos de guerra se encuentra también entre los antiguos mayas (Houston, Taube y Stuart 2006: 207-213).

38 Asimismo, acerca de los baruya de Nueva Guinea, Maurice Godelier (1996: 107) explica que “En [lengua] baruya, una presa de caza, por ejemplo, una vez muerta se vuelve femenina”.



Fig. 10: Mimixcoa fecundador, con un falo postizo
(*Códice borbónico* 1991: 30). Dibujo de Rodolfo Ávila

esperma con el cual puede engendrar a hijos que no son sino encarnaciones del enemigo mismo (Viveiros de Castro 1996: 96). Entre otros grupos de Amazonas, se habla de la “feminización del matador”, de su “fecundación” o “posesión” por parte de su víctima; una situación que debe ser ritualmente transformada en un poder específicamente masculino de creación (*ibid.*: 95).

En Mesoamérica, testimonios históricos y etnográficos dan cuenta de un proceso de identificación entre el guerrero y su cautivo y entre el cazador y su presa, lo cual conlleva en ambos casos la prohibición de consumir sus propias presas (Olivier 2010: 466-467). En otro trabajo hemos propuesto que, como consecuencia de este fenómeno, los guerreros mexicas integraban ontológicamente a sus enemigos, los cuales se identificaban con los Mimixcoa y con los venados. Cabe recordar que Mixcóatl era la deidad tutelar de los principales enemigos de los mexicas, es decir, de los pueblos del Valle de Puebla-Tlaxcala (*ibid.*). De manera que los guerreros mexicas se identificaban con sus enemigos por medio de la guerra y del sacrificio y se apropiaban de los poderes fecundadores de sus víctimas. En cuanto a las mujeres mexicas, éstas se identificaban con la diosa Tlazoltéotl cuando daban a luz a sus hijos (Olivier 2014) (figura 11). Por lo anterior se llega a entender más cabalmente por qué los mexicas llamaban “enemigos” a los recién nacidos –de alguna manera procedían de los enemigos que sus padres habían “integrado”– y también la razón por la cual el parto era asimilado a una batalla durante la cual la mujer apresaba a un cautivo de

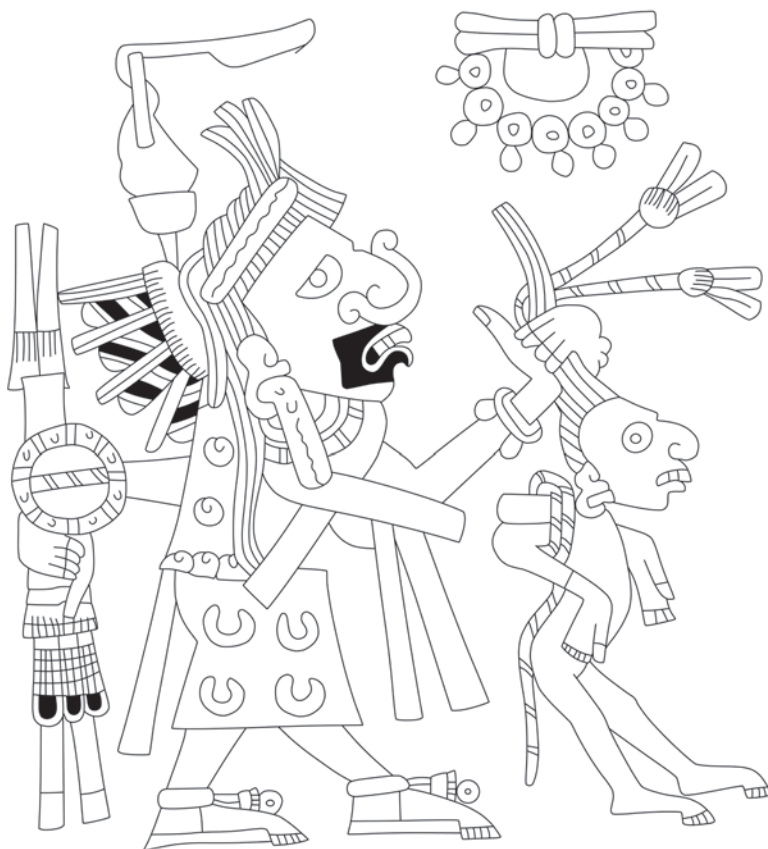


Fig. 11: Tlazoltéotl captura un cautivo identificado con un niño, simbolizado por el collar situado en la parte superior (Códice Borgia 1963: 63). Dibujo de Elbis Domínguez

guerra (Sullivan 1966). Además, se atribuía un origen extranjero a Tlazoltéotl, diosa que como vimos presidía los partos, diosa que se identificaba con un cérvido. Por último, el papel de antepasado que se atribuía tanto a Mixcóatl y a Tlazoltéotl –a ésta se le llamaba también Toci (Nuestra Abuela)– como a los cérvidos, puede dar cuenta de sus funciones genésicas complementarias (Benavente o Motolinía 1971: 10; Olivier 2008: 211-212). Quedarían por analizar los nexos entre ancestralidad y sacrificio en el contexto de este complejo modelo cinagético, el cual se revela como crucial para entender a las sociedades mesoamericanas en un marco amerindio más amplio.

BIBLIOGRAFÍA

Allsen, Thomas T.

2006 *The Royal Hunt in Eurasian History*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Alvarado Solís, Neyra Patricia

2004 Titailpí... timokotonal. *Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicanos de Durango*, Morelia, Michoacán, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Alvarado Tezozómoc, Hernando

1980 [1878] *Crónica mexicana*, Manuel Orozco y Berra (ed.), México, Porrúa.

Anales de Cuauhtitlan

1992 en John Bierhorst (ed.), *Códice Chimalpopoca. The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, Tucson y Londres, The University of Arizona Press, p. 3-84.

1992b en John Bierhorst (trad.), *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, Tucson y Londres, The University of Arizona Press, p. 23-138.

Ariel de Vidas, Anath

2002 *Le tonnerre n'habite plus ici. La culture de la marginalité chez les Indiens teenek (Mexique)*, París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Aristote

1969 *Histoire des animaux*, París, Les Belles Lettres.

Arlegui, José

1851 [1737] *Crónica de la provincia de N.S.P.S. Francisco de Zacatecas*, México.

Aymard, Jacques

1951 *Essai sur les chasses romaines (Cynegetica) des origines à la fin du siècle des Antonins*, París, De Boccard.

Báez-Jorge, Félix

2008 *El lugar de la captura. Simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana*, México, Gobierno del Estado de Veracruz.

Balsalobre, Gonçalo de

1987 [1892] “Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca”, en Francisco Benítez (ed.), *El alma encantada*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 227-260.

Beaucage, Pierre

1992 “Héros civilisateur ou oppresseur ridicule? La représentation de l'étranger dans la littérature orale maseual (nahuatl) du Mexique”, en Simon Harel (coord.), *L'Étranger dans tous ses états. Enjeux culturels et littéraires*, Montréal, XYZ éditeur, p. 105-122.

Benavente o Motolinía, fray Torobio

1971 *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, Edmundo O'Gorman (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Berlin, Heinrich

1957 *Las antiguas creencias en San Miguel Sola, Oaxaca, México*, Hamburg, Hamburgischen Museums für Völkerkunde und Vorgeschichte.

Bloch, Maurice

1997 [1992] *La violence du religieux*, Catherine Cullen (trad.), París, Odile Jacob.

Boone, Elizabeth H.

2006 “Mariage Almanacs in the Mexican Divinatory Codices”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, v. 89, p. 71-92.

2007 *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*, Austin, University of Texas Press.

Braakhuis, H. Edwin M.

2001 “The Way of All Flesh. Sexual Implication of the Mayan Hunt”, *Anthropos*, v. 96, p. 391-409.

Brightman, Robert

1993 *Grateful Prey. Rock Cree Human-Animal Relationships*, Berkeley/Los Angeles/Oxford, University of California Press.

Brown, Joseph Epes

1994 [1992] *Animales del alma. Animales sagrados de los oglalas*, Barcelona, Hesperus.

Bruce, Robert D.

1979 *Lacandon Dream Symbolism. Dream Symbolism and Interpretation among the Lacandon Mayas of Chiapas, Mexico*, México, Ediciones Euroamericanas.

Burkhart, Louise M.

1986 "Moral Deviance in Sixteenth Century Nahua and Christian Thought: The Rabbit and the Deer", *Journal of Latin American Lore*, v. 12, p. 107-139.

Burns, Allan Francisco

1995 [1983] *Una época de milagros. Literatura oral del maya yucateco*, Pilar Abio Villarig y José C. Lisón Arcal (trad.), Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán.

Carrasco, Pedro

1960 *Pagan Rituals and beliefs among the Chontal Indians of Oaxaca, Mexico*, Los Angeles, University of California, Anthropological Records, v. 20, núm. 3.

Códice Borgia

1963 Eduard Seler (ed.), México, Fondo de Cultura Económica.

Códice Laud

1994 *MS Laud Misc. 678, Bodleian Library Oxford*, Ferdinand Anders y Maarten Jansen (eds.), Graz/México, Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.

Códice magliabechiano

1996 *Libro de la vida. Texto explicativo del llamado Códice magliabechiano*, Ferdinand Anders y Maarten Jansen (eds.), Graz/México, Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.

Códice telleriano-remensis

1995 *Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, Eloise Quiñones Queber (ed.), Austin, University of Texas Press.

Códice Tudela

1980 José Tudela de la Orden (ed.), Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericano.

Códice Vaticanus 3773

1902-1903 Eduard Seler (ed.), Berlín/Londres, Edinburgh University Press.

Coyle, Philip Edward

1997 “‘*Hapwan Chanaka*’ (‘On top of the earth’): The Politics and History of Public Ceremonial Tradition in Santa Teresa, Nayarit”, Mexico, tesis de Doctorado en Antropología, The University of Arizona.

Dehouve, Danièle

2006 “Les rituels cynégétiques des Indiens mexicains”, en Sidéra (coord.), p. 195-204.

2008 “El venado, el maíz y el sacrificado”, *Diario de campo*, Cuadernos de Etnología, v. 4.

Descola, Philippe

1986 *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, París, Maison des Sciences de l'Homme.

Durán, fray Diego

1995 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 v., José Rubén Romero y Rosa Carmelo (eds.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México).

Frazer, James George

1981 *Le Rameau d'Or. Le roi magicien dans la société primitive. Tabou et les périls de l'âme*, Pierre Sayn y Henri Peyre (trad.), París, Robert Laffont.

Galinier, Jacques

1997 “De Montezuma a San Francisco: el ritual wi:gita en la religión de los pápagos (tohono o'odham)”, en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coord.), *De hombres y dioses*, Zamora, Zinacantepec, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, p. 256-326.

García de León, Antonio

1969 “El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 8, p. 279-311.

Godelier, Maurice

1996 [1982] *La formation des grands hommes*, París, Fayard.

Graulich, Michel

1987 *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruselas, Académie Royale.

- 1988 *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan* Antwerpe, Instituut voor Amerikanistiek v.z. w.n.
- 1997 “Chasse et sacrifice humain chez les Aztèques”, *Bulletin des Séances de l'Académie Royale des Sciences d'Outre Mer*, v. 43, n. 4, p. 433-446.
- 2000 “Aztec Human Sacrifice as Expiation”, *History of Religions*, v. 39, n. 4, p. 352-371.
- 2005 *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, París, Fayard.
- Graves, Robert
- 1967 *Les mythes grecs*, 2 v., París, Fayard.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe
- 1980 *Nueva crónica y buen gobierno*, 2 v., Franklin Pease (ed.), Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Gutiérrez del Ángel, Arturo
- 2002 *La peregrinación a Wirikuta: el gran rito de paso de los huicholes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara.
- Hamayon, Roberte
- 1990 *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- 1998 “Le sens de l'”alliance” religieuse. “Mari” d'esprit, “femme” de dieu”, *Anthropologie et Société*, Numéro spécial, “Médiations chamaniques. Sexe et genre”, v. 22, n. 2, p. 25-48.
- Hémond, Aline
- 1996 “Pratiques cynégétiques et nouveaux discours écologiques chez les Nahuas du Balsas (Mexique)”, *Jatba, revue d'Ethnobiologie*, v. 38, n. 2, p. 269-288.
- Hendrichs Perez, Pedro R.
- 1945 *Por tierras ignotas. Viajes y observaciones en la región del río de las balsas*, México, Editorial Cultura.
- Hernández, Francisco
- 1959 *Historia natural de Nueva España*, en *Obras completas*, v. 2 y 3, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- HILL, W. W.
- 1938 *The Agriculture and Hunting Methods of the Navaho Indians*, New Haven, Londres, Yale University Press.

Historia de los mexicanos por sus pinturas

1941 en *Nueva colección de documentos para la historia de México*, Joaquín García Icazbalceta (ed.), México, Salvador Chavez Hayhoe, p. 209-240.

Houston, Stephen, Karl Taube y David Stuart

2006 *The Memory of Bones. Body, Being, and Experience among Classic Maya*, Austin, University of Texas Press.

Hugh-Jones, Stephen

1996 “Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l’ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande”, *Terrain*, v. 26, p. 123-148.

Incháustegui, Carlos

1977 *Relatos del mundo mágico mazateco*, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

1984 *Figuras en la niebla. Relatos y creencias de los mazatecos*, Puebla, México, Premiá, Tlahuapan.

Katz, Esther

1990 *Des racines dans la “Terre de la Pluie”. Identité, écologie et alimentation dans le haut pays mixtèque*, Tesis de Doctorado, Université de París X-Nanterre.

La Farge II, Oliver y Douglas Byers

1931 *The Year Bearer’s People*, Nueva Orleans, The Tulane University of Louisiana.

Landa, Fray Diego de

1986 *Relación de las cosas de Yucatán*, Ángel M. Garibay K. (ed.), México, Porrúa.

Las Navas, Fray Francisco de

s. f. *Cuenta antigua de los indios naturales desta Nueva España la qual guardaron y observaron hasta agora en nuestros tiempos*, Col. Antigua del Museo Nacional de Chapultepec, v. 210.

León, Alonso de

1961 *Historia de Nuevo León, con noticias sobre Coahuila, Tamaulipas, Texas y Nuevo México*, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León.

Leopold, Starker A.

1959 *Wildlife in Mexico*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press.

Lévi-Strauss, Claude

1966 *Du miel aux cendres*, París, Plon.

1968 *L'origine des manières de table*, París, Plon.

Leyenda de los Soles

1992 en John Bierhorst (ed.), *Códice Chimalpopoca. The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, Tucson y Londres, The University of Arizona Press, p. 85-100.

1992b en John Bierhorst (trad.), *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, The University of Arizona Press, Tucson y Londres, p. 139-162.

Lipp, Frank J.

1991 *The Mixe of Oaxaca. Religion, Ritual and Healing*, Austin, University of Texas Press.

Loo, Peter van der

1989 "Thematical Units in Mesoamerican Religions: Why Deer Hunting and Adultery are a Dangerous Combination", en David Carrasco (coord.), *The Imagination of Matter, Religion and Ecology in Mesoamerican Traditions*, London, BAR, p. 31-49.

López Austin, Alfredo

1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

López de Cogolludo, Diego

1954-1955 *Historia de Yucatán*, 3 v., Campeche, Comisión de Historia.

López Luján, Leonardo y Marie-France Fauvet-Berthelot

2005 *Azèques. La collection de sculptures du Musée du Quai Branly*, París, Quai Branly.

Lot-Falck, Eveline

1953 *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, París, Gallimard.

Lumholtz, Carl

1986 [1904] *El México desconocido*, 2 v., Balbino Dávalos (trad.), México, Instituto Nacional Indigenista.

- Martínez de Espinar, Alonso
1761 *Arte de ballestería y montería*, Madrid, Antonio Marín.
- Mendieta, Gerónimo de
1980 [1870] *Historia eclesiástica indiana*, Joaquín García Icazbalceta (ed.), México, Porrúa.
- Millán, Saúl
s. f. “Hacia una mitología menor: introducción al animismo nahua”, manuscrito.
- Miller, Walter S.
1956 *Cuentos mixes*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Myerhoff, Barbara G.
1974 *Peyote Hunt. The Sacred Journey of the Huichol Indians*, Ithaca y Londres, Cornell University Press.
- Nowotny, Karl Anton
2005 [1961] *Tlacuilolli. Style and Contents of the Mexican Pictorial Manuscripts with a Catalog of the Borgia Group*, George A. Everett y Edward B. Sisson (ed. y trad.), Norman, University of Oklahoma Press.
- Oliveras de Ita, Daniel
2010 “Soplando mundos dobles: algunas notas sobre la cosmovisión chinanteca”, en Alicia M. Barrabas y Miguel A. Bartolomé (coord.), *Dinámicas culturales. Religiones y migración en Oaxaca*, Oaxaca, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Oaxaca, p. 360-381.
- Olivier, Guilhem
1998 “Tepeyótlotl, ‘Corazón de la montaña’ y ‘señor del eco’: el dios jaguar de los antiguos mexicanos”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 28, p. 99-141.
2004 “Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del posclásico”, en *Historia de la vida cotidiana en México*, v. 1, “Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España”, Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, p. 301-338.
2004b [1997] *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, Tatiana Sule (trad.), México, Fondo de Cultura Económica.

- 2004c “Las alas de la Tierra: reflexiones sobre algunas representaciones de Itzpapálotl, ‘Mariposa de Obsidiana’, diosa del México antiguo”, en Patrick Lesbre y Marie-José Vabre (coords.), *Le Mexique préhispanique et colonial. Hommage à Jacqueline de Durand-Forest*, París, L’Harmattan, p. 95-116.
- 2008 “Le cerf et le roi : modèle sacrificiel et rite d’intronisation dans l’ancien Mexique”, *Journal de la Société des Américanistes*, v. 94, n. 1, p. 191-230.
- 2010 “El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas”, en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 453-482.
- 2013 “Pratiques divinatoires, rêves et talismans de chasse en Mésoamérique”, en Katia Buffetrille, Jean-Luc Lambert, Nathalie Luca y Anne de Sales (coords.), *D’une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire. Hommage à l’œuvre de Roberte Hamayon*, París, École Pratique des Hautes Études, Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines, p. 379-407.
- 2014 “Why Give Birth to Enemies? Or the Warrior Aspects of the Aztec Goddess Tlazolteotl-Ixcuina”, *RES, Anthropology and Aesthetic*, Cambridge, Harvard University.
- Pastoureau, Michel
2004 *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, París, Seuil.
- Pícolo, Francisco María
1962 *Informe del estado de la nueva cristiandad de California 1702 y otros documentos*, Ernest J. Burrus (ed.), Madrid, José Porrúa Turanzas.
- Preuss, Konrad Theodor
1982 [1968] *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, Mariana Frenk-Westheim (trad.), México, Instituto Nacional Indigenista.
1998 *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (eds. y trad.), México, Instituto Nacional Indigenista/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas
1934 *Chan Kom, a Maya village*, Washington, Carnegie Institution of Washington, Pub. 448.

Reichel-Dolmatoff, Gerard

1973 *Desana. Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupés*, París, Gallimard.

Relación de Michoacán

1988 Francisco Miranda (ed.), México, Secretaría de Educación Pública.

Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán.

1987 René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán

1983 2 v., Mercedes de la Garza (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.

Reyes García, Luis

1960 *Pasión y muerte del Cristo Sol*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

Reyes García, Luis y Dieter Christensen (coords.)

1989 *El anillo de Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los nawas actuales de los estados de Veracruz y Puebla*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Fondo de Cultura Económica.

Ritual de los Bacabes

1965 Ralph Roys (ed. y trad.), Norman, University of Oklahoma Press.

1987 Ramón Árzapalo (ed. y trad.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Ruiz de Alarcón, Hernando

1987 “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España”, en Francisco Benítez (ed.), *El alma encantada*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 125-223.

Ruz, Mario Humberto

1996 “De lazos, flechas, trampas y cerbatanas. La caza en los vocabularios coloniales mayas”, en Mayán Cervantes (coord.), *Mesoamérica y los Andes*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, p. 83-140.

Sahagún, fray Bernardino de

1950-1981 *Florentine Codex. General History of the things of New Spain*, Fray Bernardino de Sahagún, Charles E. Dibble y Arthur J. O. Ander-

son (ed. y trad.), Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and the University of Utah.

1993 *Primeros Memoriales*, ed. facsimilar, Norman, University of Oklahoma Press.

1997 *Primeros Memoriales*, Thelma Sullivan (ed. y trad.), Completed and Revised, with Additions, by Henry B. Nicholson, Arthur J.O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber and Wayne Ruwet, Norman, University of Oklahoma Press.

Santa María, fray Vicente

1930 *Relación histórica de la colonia del Nuevo Santander y costa del seno mexicano*, en *Estado general de las fundaciones hechas por D. José de Escadón en la colonia del Nuevo Santander y costa del seno mexicano*, v. 2, México, Talleres Gráficos de la Nación, p. 351-483.

Serna, Jacinto de la

1987 “Manual de ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México”, en Francisco Benítez (ed.), *El alma encantada*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 261-475.

Scholes, France y E. B. Adams

1938 *Don Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán, 1561-1565*, México, Biblioteca Histórica de Obras inéditas, v. 14 y 15.

Schultze-Jena, Leonhard

1977 [1935] *Mitos y leyendas de los pipiles de Izalco*, Gloria Menjivar Rieken y Armida Parada Fortin (trad.), San Salvador, ed. Cuscatlán.

Suárez de Peralta, Juan

1949 *Tratado del descubrimiento de las Indias (noticias históricas de Nueva España)*, Federico Gómez de Orozco (ed.), México, Secretaría de Educación Pública.

Sullivan, Thelma D.

1966 “Pregnancy, childbirth, and the deification of the women who died in childbirth”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 6, p. 63-95.

Surrallès, Alexandre

2003 *Au cœur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*, París, Centre National de la Recherche Scientifique, Maison des Sciences de l’Homme, .

Taylor, Anne-Christine

1993 “Remembering to forget: identity, mourning and memory among the Jivaro”, *Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 28, n. 4, p. 653-678.

2000 “Le sexe de la proie. Représentations jivaro du lien de parenté”, *L'Homme*, v. 154-155, p. 309-334.

Tedlock, Barbara

2004 [1992] *Rituels et pouvoirs avec les Indiens zuñis, Nouveau Mexique*, Josiane y Alain Deschamps (trad.), París, Plon.

Thévet, André

1905 “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVIe siècle”, Edouard de Jonghe (ed.), *Journal de la Société des Américanistes*, nouvelle série, v. 2, p. 1-41.

Thompson, J. Eric S.

1930 *Ethnology of the Mayas of southern and central British Honduras*, Chicago, Field Museum of Natural History, Anthropological Series 17, n. 1.

1963 *Maya Archaeologist*, Norman, University of Oklahoma Press.

Torquemada, fray Juan de

1975-1983 *Monarquía Indiana*, 7 v., Miguel León-Portilla *et al.* (eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Tozzer, Alfred M.

1982 [1907] *Mayas y lacandones. Un estudio comparativo*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Underhill, Ruth,

1975 *Biografía de una mujer pápago*, México, Secretaría de Educación Pública.

Viveiros de Castro, Eduardo

1996 “Le meurtrier et son double chez les Arawete : un exemple de fusion rituelle”, en Michel Cartry y Marcel Detienne (coords.), *Destins de meurtriers. Systèmes de pensée en Afrique Noire*, v. 14, París, École Pratique des Hautes Études, p. 77-104.

Wagley, Charles

1957 *Santiago Chimaltenango. Estudio antropológico-social de una comu-*

nidad indígena de Huehuetenango, Joaquín Noval (trad.), Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteco.

Weitlaner, Roberto J.

1981 *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Weitlaner, Roberto J. y Carlo Antonio Castro

1973 *Usila (morada de colibries)*, México, Museo Nacional de Antropología.

Zingg, Robert M.

1982 *Los huicholes. Una tribu de artistas*, 2 v., Celia Paschero (trad.), México, Instituto Nacional Indigenista.

1998 *La mitología de los huicholes*, Eduardo Williams (trad.), Jay C. Fikes, Phil Weigand y Acelia García de Weigand (eds.), Zamora/Zapopan/Guadalajara, El Colegio de Jalisco/El Colegio de Michoacán/Secretaría de Cultura de Jalisco.

Zorita, Alonso de

1999 *Relación de la Nueva España*, 2 v., Ethelia Ruiz Medrano, José Mariano Leyva y Wiebke Ahrndt (eds.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Zuidema, Tom R.

1986 *La civilisation inca au Cuzco*, París, PUF.

1989 *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*, Lima, Fomciencias.

1996 “Fête-Dieu et fête de l’Inca. Châtiment et sacrifice humain comme rites de communion”, en Antoinette Molinié (coord.), *Le corps de Dieu en fêtes*, París, Cerf, p. 175-222.