

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

ANALES DE ANTROPOLOGÍA



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
VOLUMEN XXXII MÉXICO 1995

TRAS UN MÉTODO DE ESTUDIO COMPARATIVO ENTRE LAS COSMOVISIONES MESOAMERICANA Y ANDINA A PARTIR DE SUS MITOLOGÍAS*

Alfredo López Austin

Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

Yo soy testigo de haber oído vez y veces a mi padre y a sus contemporáneos cotejando las dos repúblicas, México y Perú, hablando en este particular de los sacrificios de hombres y del comer carne humana... Garcilaso de la Vega "El Inca", Comentarios reales, Lib. II, cap. viii.

Resumen: Las notables semejanzas y diferencias entre la cosmovisión mesoamericana y andina han ofrecido a los estudios inquietantes incógnitas que merecen una cuidadosa atención científica. Como bien hace notar Pedro Carrasco, la localización de rasgos individuales comunes a ambas culturas no proporciona una suficiente solidez a las comparaciones etnológicas. En busca de una vía más firme para el estudio comparativo, en este trabajo se proponen las bases de un método de investigación en el cual se analicen semejanzas y diferencias a partir de paradigmas cósmicos extraídos de la mitología. Se pretende que este tipo de estudio permita trascender el dato etnográfico aislado para llegar a un marco interpretativo más amplio que dé sentido a los elementos de comparación. La propuesta incluye la forma de detección de los paradigmas y cinco ejemplos de éstos, procedentes de estudios actuales de la mitología mesoamericana.

Palabras clave: cosmovisión, mito, Mesoamérica, estudio comparativo.

INTRODUCCIÓN

La intensidad de los estudios comparativos entre las tradiciones mesoamericana y andina no corresponde a la importancia del tema. Sin desconocer la

* Ponencia presentada en las VI Jornadas del Inca Garcilaso celebradas en Montilla, Córdoba, España, del 11 al 13 de septiembre de 1996.

calidad científica de numerosos trabajos individuales y los valiosos resultados de previas reuniones académicas de especialistas en ambas áreas, la temática por abordar y los problemas por resolver superan, con mucho, las soluciones propuestas. Los vínculos académicos entre andinistas y mesoamericanistas son insuficientes. Arrastramos viejos procederes: países hermanados por historias paralelas desde las primeras ocupaciones humanas hasta nuestros días, unidos hoy por aspiraciones similares y necesitados de proyectos afines, no hemos desarrollado mecanismos de comunicación.

Toda aproximación a las cosmovisiones de las sociedades indígenas andinas y mesoamericanas nos advierte que su comparación es productiva. De inmediato percibimos semejanzas que parecen ir más allá de la mera casualidad y diferencias que no esperábamos encontrar. Unas y otras desconciertan, invitando al investigador a trascender los límites de las primeras impresiones para enfocar los asuntos con el detenimiento propio del enfoque científico.

Comparaciones primarias

El simple enunciado de semejanzas y diferencias entre las cosmovisiones mesoamericana y andina ocuparía un buen espacio de exposición. Mi propósito actual no es hacer tal enunciado. Sin embargo, no puedo menos que apuntar de paso unas cuantas de las múltiples similitudes que pueden dar idea de las dimensiones del tema. Para empezar, a muchos estudiosos intriga el parecido de la cultura chavín y su contemporánea olmeca, con sus obsesiones iconográficas por el jaguar, la serpiente y los hombres felinizados. Pese a que la dualidad de opuestos complementarios es una concepción difundida en el planeta, es indudable que son muchas las proximidades entre las concepciones andinas y mesoamericanas en la división polar del cosmos; por ejemplo, la asociación mesoamericana norte-tierra-jaguar y sur-cielo-águila es semejante a la bipartición simbólica del templo de Akapana, en Tiwanako, donde los motivos de cóndores aparecen en sahumeros, clavos y cerámica en la parte sur de la pirámide, mientras que los de pumas se encuentran en la parte norte.¹

Son paralelas, hasta nuestros días, las tradiciones de los cerros guardianes de las comunidades, cada uno como proveedor de alimentos y todos enlazados en órdenes jerárquicos. Hay también en una y otra de las superáreas la creencia de que los vestigios de épocas arcaicas son sagrados, restos de los

¹Manzanilla, *Akapana*, pp. 107-109.

“abuelos” que vivieron antes de la salida primigenia del Sol. En cuanto a la presencia de lo sobrenatural, en ambas regiones los cruces de los caminos han sido sitios de comunicación entre vivos y muertos; los guardianes de los ríos son pequeños personajes emparentados con los dioses de los cerros, y las marcas corporales como el estrabismo, la deformidad en los pies y la existencia de seis dedos en las extremidades revelan naturaleza divina.²

Para los antiguos nahuas los muertos tenían que cruzar el río del inframundo con la ayuda de un perro de color leonado; para los aimaras, el cruce debe hacerlo el muerto montado en la oreja de un perro negro.³ Tanto en los Andes como en Mesoamérica hay un vigoroso nexo causal entre el ámbito de los vivos y el de los muertos.⁴

En el mito mesoamericano la doncella tejedora queda preñada a consecuencia de que el Cielo, convertido en un pájaro, le revolotea en el seno; en el mito quechua Cuniraya Viracocha se transforma en pájaro, sube al árbol al pie del cual teje la virgen Cavillaca y hace caer sobre ella el fruto en que previamente ha depositado su semen.⁵ En otro mito, Viracocha, al partir, dejó dicho que en el futuro mandaría a sus mensajeros para que amparasen a los hombres; Quetzalcóatl prometió su regreso, y por ello los mexicas confundieron a los españoles con sus enviados. Cuenta el mito que Inkarrí fue hijo del Padre Sol y de mujer salvaje,⁶ mientras que en las hierogamias indígenas de México –como más adelante se verá– aparece el connubio entre el Cielo y la doncella salvaje.

En cuanto a los mitos de origen de los pueblos, se narra en los Andes que Viracocha formó de barro a las distintas naciones, que dio a cada una su lengua y sus tradiciones, y las mandó penetrar en la tierra para que permaneciesen ahí hasta el momento en que deberían aparecer en su superficie;

²Sobre los incas lo registra Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, Lib. II, cap. IV, v. I, p. 112.

³Harris y Bouysse-Casagne, “Pacha: en torno al pensamiento aymara”, p. 255.

⁴Millones afirma: “...la ansiedad que despertaban los ritmos de la naturaleza está largamente documentada por los rituales... [de los ciclos]... y se les asociaba a lo que hoy podemos entender como formas de existencia latentes, tal como las semillas y los fetos. Se trata de elementos que no participan directamente en las cosas diarias, pero –al igual que nuestros difuntos– no han desaparecido. Están ubicados en un tiempo y espacio que se opone al nuestro, pero con el que vive en íntima relación”. *Historia y poder en los Andes Centrales*, p. 117.

⁵*Dioses y hombres de Huarochirí*, pp. 26-27.

⁶G.Y. Pease, *El dios creador andino*, p. 139.

algo semejante hizo Quetzalcóatl, formando a los hombres de huesos y sangre; los grupos humanos esperaron bajo la tierra hasta el momento en que, al abandonar el lugar mítico, obtuvieron del dios, por separado, sus lenguas y dioses patronos. Los grupos incas salieron del cerro Tampu Tocco (“Ventanas de la casa”), mientras que en Mesoamérica la montaña paridora fue Chicomóztoc, la de las siete cuevas.⁷

Los hombres primigenios se distinguen en los mitos de origen por pertenecer a la etapa auroral del mundo, por su nomadismo y su vida ferina, pobre e ignorante: así, Guamán Poma habla de las generaciones *pacarimoc runa* (“los de la aurora”) que no sabían hacer nada;⁸ los primeros padres aimaras viajaron en busca de su asentamiento en el tiempo antiquísimo en que no había Sol, en la edad llamada Puruma, caracterizada por su oscuridad y carácter salvaje,⁹ y los quichés peregrinaron para encontrar su tierra prometida cuando sólo había luz de aurora, cubiertos de pieles de animales, sin dominio del fuego y alimentándose sólo de chupar los cabos de sus bastones.¹⁰

Los antepasados de los quechuas, tras dejar descendencia, se convirtieron en piedras, aves y otros animales; los patronos quichés, después de conducir a sus pueblos hasta la tierra prometida, se convirtieron en piedras al salir el Sol por vez primera. Las diarquías andinas y sus comandantes militares duales¹¹ pueden compararse, en el Centro de México, con el gobierno dual de *tlatoni-cihuacóatl*, los dos comandantes militares, los dos sacerdotes supremos y los dos jefes hacendarios entre los mexicas, y en Cholula, con la diarquía del señor “de lo alto” y el señor “de lo bajo”.¹² Tanto en Mesoamérica como en los Andes las fiestas a los muertos son de carácter agrícola, pues la época de lluvias se relaciona con la visita que hacen al mundo las fuerzas subterráneas. Hoy día, en los Andes y en Mesoamérica, la pérdida del alma, robada por la Tierra en barrancos y hondonadas, se considera un peligro real,

⁷ Limón Olvera hace una comparación entre las creencias incas y mayas en *Las cuevas y el mito de origen*. Es interesante comparar las múltiples representaciones de Chicomóztoc en los códices pictográficos mesoamericanos con las de Tampu Tocco en los dibujos 79 y 264 de Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, v. I, pp. 62 y 238.

⁸ Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, v. I, p. 41.

⁹ Sobre la equiparación de la edad Puruma a lo antiguo, salvaje y yermo, véase Harris y Bouysson-Casagne, “Pacha: en torno al pensamiento aymara”, p. 230.

¹⁰ *Popol vuh*, pp. 110-117.

¹¹ Zuidema, *El sistema de ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los incas*; Duviols, “La dinastía de los incas. ¿Monarquía o diarquía?”; Rostworowski de Diez Canseco, *Estructuras andinas del poder*.

¹² Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, fol. 72v y 197r.

y el remedio es su rescate y su reinstalación en el cuerpo del enfermo. Hasta en creencias sencillas puede verse un paralelismo, cuando se estima, por ejemplo, que apuntar con el dedo al arco iris puede ocasionar un daño grave.

Tras un método comparativo

Son los anteriores, repito, sólo casos aislados de la que pudiera ser una larga lista de rasgos similares. Sin embargo, la evaluación de las similitudes es un asunto complicado. ¿Se deben éstas a contactos entre los Andes y Mesoamérica? ¿Son paralelismos nacidos de la semejanza de las concepciones del ser humano cuando se encuentra en situaciones similares? ¿Proviene de un arcaico origen común americano y de un posterior desarrollo paralelo? ¿Nacen algunas de las prácticas y creencias tras la Conquista, teniendo como fuente el pensamiento europeo? ¿Otras serán respuestas semejantes de las culturas indígenas ante la intrusión de conceptos europeos? Volvemos a muy viejas preguntas. La desgastada polémica entre el difusionismo y el paralelismo caducó antes de ser superada. Han quedado cuestiones pendientes. Más que desecharse, esta polémica debe ser replanteada con bases más sólidas y con un cuestionamiento más complejo. Simultáneamente, hay que proponer nuevos métodos para la evaluación de las semejanzas y diferencias entre ambas tradiciones. A este último aspecto se dirige mi propuesta: deseo plantear una de las vías pertinentes para la evaluación de las similitudes.

Básicamente mi propuesta es sencilla: analizar los rasgos en sus contextos social y cosmológico, de tal manera que no sean manejados como elementos aislados, sino como partes significantes de dichos contextos. Coincido para ello con Carrasco cuando critica la forma en que los difusionistas reúnen sus materiales de estudio. Señala que estos investigadores “se afanan por localizar geográficamente rasgos individuales, especialmente los de cultura material, y se ocupan menos de comparar cómo se configuran en su totalidad las sociedades y culturas correspondientes”.¹³ La crítica es atinada, ya que la evaluación de los rasgos fuera de su contexto es un camino demasiado inseguro. Existe el riesgo, por una parte, de tomar como reales semejanzas que sólo lo son en apariencia y, por el contrario, no aquilatar la equivalencia de rasgos de apariencia diferente que cumplen iguales funciones en contextos cosmológicos afines. Aparte de esto, si no se toman en cuenta los contextos so-

¹³ Pedro Carrasco, “América indígena”, p. 182.

cial y cosmológico, difícilmente se puede encontrar una razón de presencias y ausencias.

Mi propuesta descansa en el análisis del contenido cosmológico del mito. Para exponerla me refiero a trabajos de los que he sido autor o coautor en los últimos años. Tiene, por tanto, cierto carácter de balance.

LA COSMOVISIÓN, LA TRADICIÓN Y EL NÚCLEO DURO

La comparación entre dos cosmovisiones será más factible si se exponen previamente entre colegas algunas definiciones fundamentales. No se trata, desde luego, de buscar una utópica homogeneización conceptual, sino de sentar claramente las bases del diálogo. Con este ánimo, preciso qué entiendo por cosmovisión, por tradición y por núcleo duro.

Definición de cosmovisión

La cosmovisión puede definirse como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo, integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender el universo (cuadro 1).¹⁴

Cuadro 1

Cosmovisión	}	Hecho histórico De producción de pensamiento social Inmerso en decursos de larga duración Integrado por diversos sistemas ideológicos Como un macrosistema estructurado congruente
-------------	---	--

¹⁴ López Austin, “La cosmovisión mesoamericana”, p. 476.

Al afirmar que su carácter es histórico, se insiste en la pertenencia de la cosmovisión a un todo social que se transforma permanentemente. Pero es necesario aclarar que su propia transformación es sumamente lenta en su parte medular,¹⁵ aunque otros de sus elementos sean más dúctiles ante los cambios de la historia. La cosmovisión es, además, un hecho de producción de pensamientos y creencias que condiciona la percepción de la realidad y orienta la acción sobre ella.¹⁶ Se considera que el producto es social porque, a pesar de la valiosa participación de los individuos en la construcción de la cosmovisión, la acción individual sólo adquiere naturaleza cosmológica cuando es expresada, difundida, aceptada, asimilada y reinterpretada en un amplio radio colectivo.

La cosmovisión es un hecho histórico sumamente complejo porque se va integrando a partir de sistemas ideológicos muy heterogéneos. Los comprende, abarcándolos globalmente, estructurándolos y articulándolos en forma congruente. De esta manera la cosmovisión se constituye en un sistema de sistemas.

La reducción de los diversos sistemas a un macrosistema lleva a un alto nivel de abstracción. Sin embargo, la cosmovisión conserva su carácter instrumental, pues sus principios son la guía para la percepción del universo y para la acción. Existe, por tanto, un enlace constante de flujo y de reflujo entre los principios más generales de la cosmovisión y la actividad práctica de quienes la construyen.

En defensa del concepto de cosmovisión

La definición anterior será puesta en duda por los autores que niegan el concepto de cosmovisión suponiendo que las visiones coherentes y ordenadas del mundo, de las que hablamos algunos etnólogos e historiadores, corresponden más a nuestras propias construcciones teóricas que a una realidad social. Tal visión –aseguran– ni toma en cuenta las diferencias de pensamiento entre los distintos componentes de una sociedad, ni corresponde en su totalidad a la de ninguno de ellos, ni se da conscientemente este tipo de

¹⁵ Para una referencia a las distintas duraciones históricas puede consultarse el artículo clásico de Braudel, “La larga duración”, en Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, pp. 60-106.

¹⁶ Véase la precisión de los hechos de masa de pensamientos y creencias en Vilar, *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, p. 43.

explicaciones con tal precisión de lineamientos. Ante esta crítica se hace indispensable separar sus argumentos.

En cuanto al primer componente de la crítica, se reconoce que existen diferencias considerables en las concepciones de quienes participan en una cultura. Son diferencias nacidas de la división social, de las contradicciones, de las tensiones y de otros muchos factores. Pero en el nicho social en que se dan estas relaciones conflictivas o desiguales se producen mecanismos de interacción que permiten no sólo la comunicación y la convivencia, sino la creación de tradiciones que, en grados diversos de cohesión, corresponden a grandes sectores del complejo social. Pertenecer a una tradición o poseer una cosmovisión no implica, en forma alguna, uniformidad de pensamiento, sino capacidad relativa de intercomunicación e interacción en un contexto social dado.

En lo que toca a la posibilidad de que un solo individuo posea una concepción global, ordenada y totalmente coherente del cosmos, no la considero un requisito necesario para la integración de este tipo de pensamiento. La lógica de la comunicación va produciendo una depuración que conduce a la participación de los miembros de una sociedad en el uso y construcción de un pensamiento holístico que no pertenece a nadie en su totalidad y es de todos en diversos segmentos y proporciones. La producción social alcanza altos niveles de congruencia y racionalidad, sin que pueda esperarse que éstas sean absolutas. Considero que el mejor ejemplo de los sistemas que nacen a partir de este procedimiento es la gramática, construcción de racionalidad y coherencia extremas, obra de todos y de nadie.

El ejemplo de la gramática vale contra el tercer argumento. La racionalidad de la gramática nada tiene que ver con la conciencia de su creación. Al ser obra de todos y de nadie, nuestra participación surge del solo ejercicio del diálogo. Cada usuario contribuye con granos de talco en el proceso de transformación-creación gramatical. Cada vez que violamos una regla, gestamos una posibilidad infinitamente pequeña de cambio; nuestras "faltas" se enfrentarán a la suerte de la depuración social; pero a final de cuentas la gramática se transforma, y lo hace en forma permanente. Así se crea la parte medular de la cosmovisión. No es el producto original de los sabios, sino de la participación social generalizada. Nace en los actos constantes, cotidianos, de quienes ni siquiera se imaginan creadores de cosmovisión. En cualquier campo de acción, en cualquier ejercicio reiterado, se ensaya consciente o inconscientemente, se repiten las innovaciones, éstas se suman a las reglas, las reglas se incorporan a un arte, con las artes se hacen sistemas y los siste-

mas se aglutinan congruentemente hasta formar el macrosistema que es la cosmovisión.

Tal vez mi enunciado sea demasiado esquemático; pero lo cierto es que la diversidad de ejercicios sociales, con toda su carga de racionalidad práctica, fluye hacia una abstracción que en cada uno de sus pasos los somete a pruebas de aceptación social, lo cual es otra vía de racionalidad. Puede agregarse que en el paso de lo concreto a lo abstracto y en el reflujo de las aplicaciones prácticas de los principios hay nuevas depuraciones, y el resultado es que, si bien el ser humano no puede aspirar a la racionalidad absoluta, tampoco puede vivir fuera de los cánones de la racionalidad.

Definición de tradición

En una obra de reciente publicación, López Luján y yo hemos definido tradición como un acervo intelectual creado, compartido, transmitido y modificado socialmente, compuesto por representaciones y formas de acción, en el cual se desarrollan las ideas y pautas de conducta con que los miembros de una sociedad hacen frente individual o colectivamente, de manera mental o exteriorizada, a las distintas situaciones que se les presentan en la vida. No se trata, por tanto, de un mero conjunto cristalizado y uniforme de expresiones sociales que se transmite de generación en generación, sino de la forma propia que tiene una sociedad para responder intelectualmente ante cualquier circunstancia.¹⁷

El núcleo duro

Anteriormente, al definir la cosmovisión, afirmé que es un hecho histórico inmerso en decursos de larga duración, puesto que algunos de sus elementos –los que forman su parte medular– son sumamente resistentes al cambio. Estos elementos constituyen un complejo que puede recibir el nombre de núcleo duro. Son los que permiten el reconocimiento histórico de una forma característica de concebir el mundo a través de milenios.

El núcleo duro de la cosmovisión posee un valor fundamental en la tradición, puesto que los elementos más dúctiles y mutables que se van

¹⁷ López Austin y López Luján, *El pasado indígena*, p. 62.

integrando al acervo tradicional se estructuran y adquieren sentido gracias a sus principios rectores.

Las tradiciones de estructura fuerte

Al caracterizar la cosmovisión como un macrosistema con un alto nivel de congruencia, debe quedar muy claro que tal nivel sólo se alcanza en sociedades que poseen una tradición de estructura fuerte. Son sociedades en que las interrelaciones de los distintos ámbitos de acción son muy estrechas y rígidas. Por ello muchos especialistas reservan el término *cosmovisión* a los macrosistemas que se dan en las llamadas “sociedades tradicionales”, excluyendo, por tanto, a las sociedades modernas, ya que en éstas hay una gran independencia entre los distintos ámbitos de acción social.

EL MITO

El constante enlace de flujo y reflujo entre el macrosistema y los sistemas integrados hace que cada uno de éstos –en mayor o menor medida– pueda conducirnos al conocimiento de la cosmovisión. Sin embargo, en este sentido hay sistemas privilegiados, ya que sus referencias al núcleo duro son más directas. Entre ellos pueden mencionarse la mitología y el ritual. He escogido la primera como vía hacia la comparación de las cosmovisiones ya que durante varios años me he dedicado al estudio de los mitos de la tradición mesoamericana.

La tradición religiosa mesoamericana y el estudio del mito

Antes de abordar la definición del mito, quiero advertir que para llegar a ella tomé en cuenta sólo el contexto de la tradición religiosa mesoamericana. Esto significa que en ningún momento pretendo que tal definición sea aplicable a toda tradición cultural.

En mis estudios sobre el mito he partido de una distinción entre la religión mesoamericana y la tradición religiosa mesoamericana (cuadro 2). La primera comprende las creencias y las prácticas religiosas indígenas desde el surgimiento de la vida sedentaria-agrícola –esto es, desde el nacimiento de

Mesoamérica— hasta la Conquista española. Cronológicamente la religión mesoamericana se inicia hacia el siglo XXV aC y concluye con la evangelización en el siglo XVI. La segunda abarca todo el periodo anterior, pero a éste se suma el periodo de las religiones coloniales indígenas, que se inicia con la Conquista y se prolonga a nuestros días.

Cuadro 2

Siglo xxv aC	Siglo xvi dC	Siglo xx dC
Tradicón religiosa mesoamericana		
Religión mesoamericana	Religiones indígenas coloniales (también de la tradición cristiana)	

Las religiones indígenas coloniales se forman dentro de dos tradiciones: la del pensamiento mesoamericano y la cristiana, pero no como una mera combinación de ambas, sino como producto de una diferente realidad histórica: la situación colonial de los pueblos indígenas. Ésta empieza con la dominación europea y continúa, pese a las interpretaciones histórico-políticas oficiales, hasta hoy.

Si bien el mito mesoamericano se transforma bajo la situación colonial, perduran muchos de sus elementos, al punto que para un adecuado conocimiento de la mitología antigua es necesario recurrir al auxilio de las concepciones y creencias actuales, y viceversa. Pero advierto sobre el peligro de las proyecciones acrílicas; es necesario tomar en cuenta la historia de la vida autónoma indígena y la historia colonial para aquilatar las formas de transformación del mito.¹⁸ El historiador del pensamiento religioso debe enfocarse a la comprensión no sólo de las persistencias y los cambios, sino de las causas y las consecuencias de unas y otros en su contexto social y en la integración del sistema religioso.

¹⁸ Sobre diferentes formas de transformación del mito colonial, López Austin, “Cuando Cristo andaba de milagros”.

Definición de mito

El mito tiene elementos comunes con la cosmovisión (cuadro 3). Es, como ella, un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración. El mito se caracteriza, además, en que se forma en torno a diversos núcleos, de los cuales dos son los principales: el mito-creencia y el mito-narración, recíprocamente dependientes (cuadro 4).

Cuadro 3



El mito-creencia es un conjunto de concepciones causales y taxonómicas que atribuyen el origen y la naturaleza de los seres a conjunciones de acciones divinas. Las creencias míticas se manifiestan en expresiones, conductas y obras heterogéneas y dispersas en muy diversos campos sociales de acción.

El mito-narración es una construcción que se refiere a las conjunciones mencionadas, expresándolas en forma de acontecimientos de tipo social (aventuras de los dioses que concluyen en la creación de seres individuales, de clases de seres o de procesos cósmicos). La construcción es de discursos narrativos, principalmente en forma de relatos orales.¹⁹

¹⁹ Esta definición se encuentra en las conclusiones de mi libro *Los mitos del tlacuache*, pp. 451-452.

Cuadro 4

Núcleos del mito	Creencia:
	Concepciones causales y taxonómicas con expresiones heterogéneas y dispersas
	Narración:
	Relatos en formas hazañosas que concluyen en la incoación de los seres en el tiempo primigenio

EL CONTENIDO DEL MITO

Como otros medios de expresión, la narración mítica es un vehículo de asuntos de distinta naturaleza: cosmológicos, estéticos, recreativos, de cotidianeidad comunal, personales, etcétera.²⁰ Uno de los valores de la narración mítica es, precisamente, la armonía del conjunto, vinculada a la variedad de funciones que cumple simultáneamente el diálogo entre el relator y su auditorio.

Los asuntos cosmológicos de la narración mítica

En la propuesta aquí presentada importa el aspecto cosmológico del contenido del relato mítico. Es necesario advertir que los mensajes de contenido cosmológico cristalizan en el relato como un producto social no cabalmente explícito. Esto hace que en buena parte sean independientes del grado de comprensión del relator y de su público. Una actividad exegética puede llegar a desentrañar significados que tal vez pasan inadvertidos a los participantes en el relato.

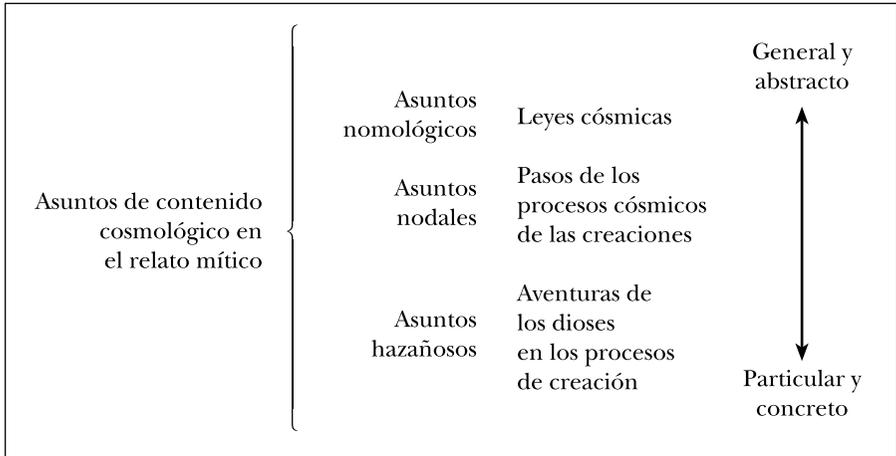
²⁰ Sobre este tema, véase el capítulo “Asuntos dignos de ser contados...” de mi trabajo *Los mitos del tlacuache*, pp. 341-356.

Asuntos hazañosos, asuntos nodales y asuntos nomológicos

El contenido cosmológico se refiere a los procesos mediante los cuales la acción divina crea el cosmos, produce la realidad del mundo y mantiene la creación cotidiana en la reactualización permanente del tiempo primigenio.

Podemos advertir notables diferencias entre los asuntos cosmológicos (cuadro 5). Si se toman en cuenta los matices entre lo particular y concreto frente a lo general y abstracto de su significado, se perciben, a grandes rasgos, tres tipos de asuntos. En primer término están los asuntos *hazañosos*: son los que narran las aventuras de los dioses en un proceso que va de la inexistencia previa de un ser a la intervención creadora y a la incoación de la criatura. En sus actos de creación, los dioses poseen características muy próximas a las humanas. Tienen fines y medios, pasiones, apetencias y necesidades; interactúan comunicándose entre sí; se desenvuelven en un ámbito divino, y sus acciones y pensamientos son semejantes a las de los hombres: desean ser adorados, violan los preceptos establecidos, se auxilian, se enamoran, se agreden, se destruyen.

Cuadro 5



Tras estos asuntos de hazañas aparecen otros más abstractos: hay fuerzas de tal y cual clase que se proyectan, se funden, se transforman, y con su interacción llevan de la previa inexistencia de un tipo de seres a su presencia definitiva en el mundo. Los asuntos de este mensaje son los *nodales*, los que exponen los pasos de los procesos, los que se refieren a la interacción de las

sustancias cósmicas, independientemente de todas las variaciones hazañosas del relato; esto es, más allá de los cambios de los personajes, de los escenarios o de las aventuras mismas. Así, distintas versiones de un mito o distintos mitos pueden tener un nodo común. Se alcanza el sentido de la creación a través –y a pesar– de las diferencias de los relatos.

Por último, los asuntos alcanzan un grado mayor de abstracción cuando por el mito se llega a las leyes cósmicas, las que rigen los distintos procesos cosmológicos. Éstos son los asuntos *nomológicos*.

Como puede suponerse, ni existe independencia entre lo hazañoso, lo nodal y lo nomológico, ni hay entre uno y otro tipo de asuntos una delimitación tajante. Son, simplemente, puntos de referencia en una graduación de matices.

La falta de transparencia de los asuntos del mito

Creo que casi todos los que nos dedicamos al estudio del mito llegamos en un momento dado a preguntarnos el porqué de la falta de transparencia del relato mítico. ¿Por qué esta permanente remisión a reducciones más abstractas que denominamos “significado”? ¿Por qué los “significados” se sobreponen como capas de cebolla? ¿Por qué se entra al campo de las aventuras en vez de inventar una fórmula, una ecuación, una expresión escueta y precisa? Pero creo que antes de responder debemos hacernos una pregunta más: ¿por qué “la verdad” del cosmos no se encuentra en el sentido más profundo, sino en todo el conjunto de las capas significantes?

Quienes consideramos que el relato mítico está cargado de racionalidad no debemos olvidar que no todo en el mito es racional, que la explicación no es el único fin social del mito, y que cuando los fines se combinan, la razón y la emoción estética pueden potenciarse recíprocamente. En primer lugar, el mito *explica* en cuanto *declara*, en cuanto *manifiesta* saberes; no necesariamente *descubre lo oculto*, *resuelve lo problemático* o *supera lo contradictorio*. El mito expone tanto saberes fundamentales como saberes intrascendentes. Más que resolver, el mito sintetiza lo que cotidianamente se resuelve en la vida común. Y lo hace cumpliendo simultáneamente fines diversos. Así, en un terreno predominantemente estético, quien escucha una narración mítica se emociona al ir encontrando en ella, consciente o inconscientemente, sus propias respuestas cotidianas a la heterogeneidad del mundo. No es totalmente ajeno al argumento del relato; hay ya presupuestos y entendidos previos; deduce, se adelanta mentalmente a la trama, a la conclusión. Participa en el desarrollo

narrativo en un juego de aciertos y desaciertos en los cuales radica buena parte de la emoción estética.

En el terreno predominantemente estético ¿qué estéril resultaría una fórmula! Ésta es una potencialidad del pensamiento colectivo que nunca se explicita; tal vez, que nunca se conciencia cabalmente. Es una diana invisible a la que apuntan infinitos dardos. Aun en un terreno predominantemente inquisitivo, donde el mito sí es usado como vía de respuesta a un problema concreto, la fórmula no sería cabalmente útil, pues la verdad se busca en la analogía, en la metáfora. Con ellas la respuesta incide y traspasa la conciencia del consultante.

La búsqueda de los asuntos nodales

La división enunciada señala uno de los aspectos del método: si bien el ingreso al estudio del mito es el análisis de las hazañas de los dioses, la meta inmediata debe ser el descubrimiento de los nodos, pues éstos explican, por una parte, el juego de las variantes míticas y, por otra, las leyes del cosmos. Los nodos son, en pocas palabras, el eje de la comprensión del mito. Para llegar al nodo hemos de aprovechar los equivalentes, las “sinonimias” de los asuntos hazañosos, la diversidad de los personajes divinos y cómo unos sustituyen a otros de sexo, poder y características diferentes.

Pongamos por ejemplo varios relatos míticos astrales, fijando por ahora nuestra atención sólo en el juego de los personajes, en especial proto-Luna y proto-Sol. En los relatos aparecen, respectivamente, como hermano mayor y hermano menor, madre e hijo, hermana y hermano, dios rico y dios miserable, hermana con oro y hermano con plata, etcétera. Vemos primero que proto-Luna aventaja a proto-Sol en mayoría de edad, autoridad jerárquica, sexo femenino sobre el masculino, riqueza o suerte. Pero vemos después que se produce una inversión cuando sobre la mayoría de edad triunfan la castidad o la llegada a la edad adulta, cuando el valor derrota a la adversaria superior y cuando la astucia o el arrojío se imponen a la suerte o a la riqueza. El vencedor proto-Sol se convierte en el superior Sol, y el vencido proto-Luna se convierte en el inferior Luna. De esta manera edad, jerarquía, sexo, riqueza o primeros logros en la aventura divina son sólo indicadores de un sentido más profundo; los detalles de la aventura apuntan a lo nodal.

Para ser un receptor activo del relato mítico es necesario participar de la cosmovisión que ha servido de nicho a esta producción social. Algunos

de los elementos del mito son *indicadores*, esto es, nombres, sobrenombres o peculiaridades de los personajes, topónimos, características ambientales, circunstancias míticas, etcétera, que tienen sentido en el contexto mítico general de la tradición estudiada o que dentro del relato sirven de apoyo para descubrir significados y jerarquizar los diversos componentes del texto. Así, por ejemplo, en las distintas versiones actuales del mito del “espíritu” del maíz²¹ se dice que el padre del personaje principal fue un músico o un cazador o un colibrí o un pájaro parlante, mientras se presenta a su madre como una tejedora caníbal, una virgen salvaje, una doncella reacia al matrimonio o la hija de padres caníbales (cuadro 6). Éstos son elementos de un código mesoamericano con el cual se hace referencia a las figuras divinas de Cielo y Tierra. El sentido del mito da a conocer que el “espíritu” del maíz es producto de una hierogamia. En sus aventuras, según las distintas versiones, el personaje va a un lugar habitado por los negros, o por los hombres a quienes no gusta

Cuadro 6

Ejemplos de indicadores en el relato mítico	
Características de los personajes	Identificación
Músico Cazador Colibrí Pajaro parlante	El Cielo
Tejedora Caníbal Hija de los caníbales Doncella reacia al matrimonio	La Tierra
Los negros Los que odian la música Los viejos truenos Los de la presidencia municipal Los reyes	Guardianes de la lluvia en el mundo de los muertos

²¹ López Austin, “Homshuk”.

la música, o por los viejos truenos, o por los de la presidencia municipal, o por los reyes, nombres que se refieren tácitamente a los seres acuáticos, guardianes de la lluvia, que pueblan el mundo de los muertos. De esta manera pequeñas frases, detalles de apariencia insignificante, adjetivos distribuidos en el relato, van guiando al auditorio hacia un contenido no explícito: el nodal.

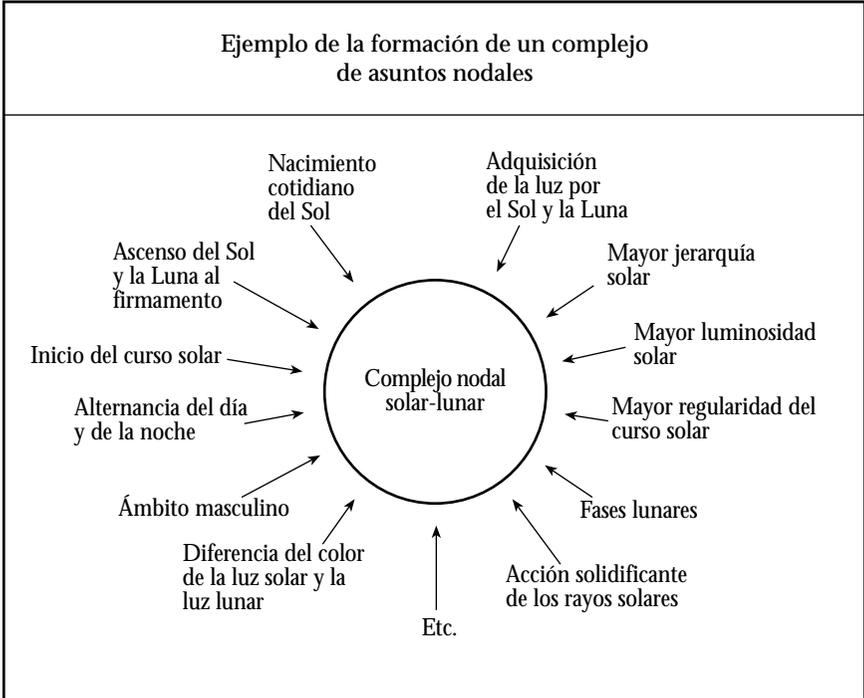
La formación de grupos de asuntos nodales

Una vez encontrados los asuntos nodales en los contenidos cosmológicos del mito, es pertinente agruparlos en razón a su afinidad. El agrupamiento debe comprender los diversos asuntos nodales que se refieren a un mismo campo de procesos cósmicos. Pongamos como ejemplo el conjunto de los mitos solares-lunares. Toda narración mítica se dirige, como se ha dicho anteriormente, a un punto de incoación, que es básico en el asunto nodal. Las incoaciones de los mitos solares-lunares pueden ser muy variadas: el ascenso de los astros al firmamento, el establecimiento del curso solar o de los cursos del Sol y de la Luna, el recorrido diurno del Sol, la obtención de la luz por los dos cuerpos astrales, la superioridad del Sol sobre la Luna, la mayor luminosidad del Sol, el color dorado de la luz solar frente al plateado de la lunar, la regularidad de la marcha solar frente a las aceleraciones y desaceleraciones del recorrido lunar, las fases lunares, la alternancia de los dominios del Sol y de la Luna en el cielo, los ámbitos de poder masculino del Sol y los femeninos de la Luna, la acción solidificante del Sol sobre los seres húmedos y proteicos del mundo primigenio, etcétera (cuadro 7). Todos estos asuntos pueden ser considerados facetas complementarias de un solo complejo, lo que puede advertirse —entre otros aspectos— en la facilidad y frecuencia con que las narraciones en que aparecen intercambian argumentos e, incluso, hazañas.

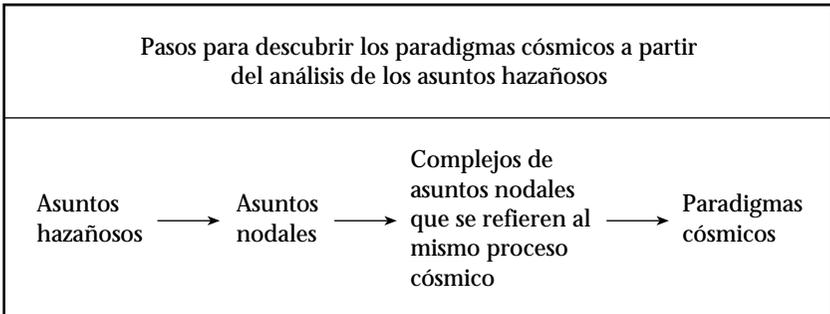
Del agrupamiento de los asuntos nodales al descubrimiento de los paradigmas

Al analizar en conjunto los asuntos nodales afines se percibe un sentido lógico de un proceso más general. Éste es, por lo regular, un macromito tácito, del cual numerosos mitos particulares son facetas. En otras palabras, los mitos particulares sólo adquieren significado pleno si se entienden como partes del complejo. El macromito puede recibir el nombre de *paradigma cósmico* (cuadro 8).

Cuadro 7



Cuadro 8



El conocimiento de los paradigmas es importante para la comprensión de las tradiciones culturales, y en ellas desde sus niveles máximos de abstracción hasta sus aspectos de cotidianeidad práctica. Se ha visto que los innumerables procesos prácticos, generalizados, tanto de la vida social como de las operaciones del hombre sobre la naturaleza, dan origen a la cosmovisión como un producto abstracto sumamente depurado; pero debe enfatizarse que ésta, al cristalizar en un conjunto de paradigmas que rigen la percepción del universo y guían la acción del ser humano en todos los ámbitos, actúa sobre los diversos campos particulares de los que emana, otorgando sentido a pautas, principios, técnicas y valores en la existencia cotidiana.

EJEMPLOS DE LOS PARADIGMAS CÓSMICOS

Durante los últimos años se han venido agrupando numerosos asuntos nodales de los mitos mesoamericanos a partir de la afinidad de sus contenidos. Esto ha permitido delinear algunos de los paradigmas cósmicos de la tradición cultural (cuadro 9).

Cuadro 9

Cinco paradigmas cósmicos de la tradición religiosa mesoamericana
<ol style="list-style-type: none"> 1. La formación de las criaturas a partir de la sustancia divina. 2. La creación del tiempo y de las leyes de su transcurso. 3. La ciclicidad de los opuestos. 4. La creación de los grupos humanos por los patronos. 5. La aparición de los grupos humanos en el tiempo-espacio mundano.

Enunciaré cada uno de ellos, acompañándolo de la referencia, también escueta, a alguno de los mitos comprendidos en su esfera lógica.

*La formación de las criaturas a partir de la sustancia divina*²² (cuadro 10)

Para los mesoamericanos toda criatura (mineral, vegetal, animal, astral, humana, aun artificial) poseía un componente de la sustancia divina, imperceptible por los sentidos, con capacidades de intelección y comunicación, y con poder para actuar voluntariamente sobre el ser que la contenía y sobre su entorno. Era una especie de alma racional que determinaba las características esenciales de la especie a la que pertenecía el individuo. Era inmortal, pero se encontraba sujeta al ciclo de vida/muerte, por lo cual, al fallecer o ser destruido el individuo que la llevaba en sí, el alma debía trasladarse al mundo de la muerte, de donde salía de nuevo para formar la esencia de un nuevo individuo de la misma especie.

Cuadro 10

Paradigma de la formación de las criaturas a partir de la sustancia divina		
Tiempo-espacio del mito	Salida primigenia del Sol	Tiempo-espacio mundano
Blandura	→ Calor y luz solares	→ Solidificación
Aventuras divinas	→ Cese brusco de las aventuras divinas	→ Captura de los dioses en el ciclo vida/muerte
Proto-seres mundanos	→ Creación de los seres mundanos	→ Existencia de los seres mundanos en el ciclo vida/muerte

El relato mítico se refiere a un tiempo blando, oscuro, húmedo y proteico, en el cual participan seres divinos en calidad de gérmenes de las criaturas. Actúan de muy diversas maneras, transformándose, hasta el momento en que

²² Trato ampliamente este paradigma en *Los mitos del tlacuache*.

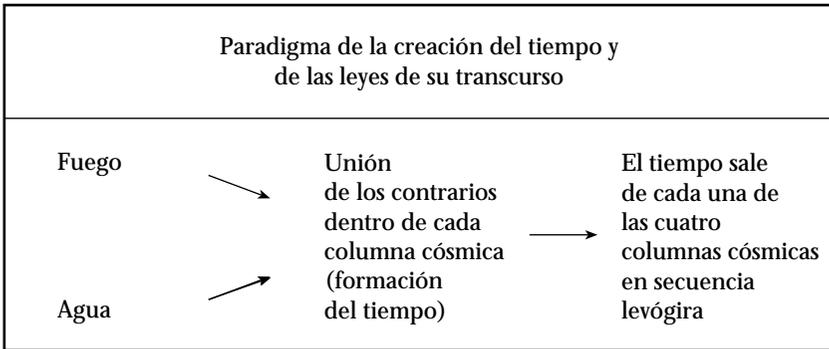
el Sol, designado gobernante del mundo por los dioses supremos, solidifica con sus rayos la superficie de la tierra y produce así el fin del periodo proteico. Los personajes del mito son fijados a partir de la primera irradiación solar; su forma definida en dicho momento pasa a ser la de la especie que crean a partir de sí mismos, y quedan capturados por el ciclo de vida/muerte.

Un considerable número de mitos sigue este esquema para explicar el origen particular de los diversos seres mundanos. En algunos de los relatos se menciona la “muerte” de los dioses, esto es, su captura por el ciclo vida/muerte. En un antiguo mito solar se dice que, al nacer el Sol en el horizonte, no inició su marcha hasta que todos los dioses fueron sacrificados para darle fuerzas. Uno de los dioses, el señor de las transformaciones, se negó a morir. Huyó y cambió de formas para no ser reconocido; pero al fin de cuentas fue alcanzado, reconocido y muerto, dando origen así al batracio conocido con el nombre de ajolote.²³

*La creación del tiempo y las leyes de su transcurso*²⁴ (cuadro 11)

Según las concepciones mesoamericanas, tanto la sustancia ligera (la que caracterizaba a los dioses y a las esencias) como la pesada (la que, con la ligera, formaba las criaturas) estaban compuestas por dos clases de materias, opuestas y complementarias. Por una parte, existía la materia caliente-luminosa-alta-masculina-viva-seca; por la otra, la fría-oscura-baja-femenina-muerta-húmeda.

Cuadro 11



²³ Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Libro VII, cap. II, v. II, pp. 479-482. El ajolote es el *Amblystoma tigrinum* L.

²⁴ Trato ampliamente este paradigma en *Los mitos del tlacuache*.

Ningún ser era imaginado puro. Las proporciones de ambas clases de materia en la composición de los seres—incluidos los divinos—definían sus peculiaridades.

La sustancia divina estaba separada en dos grandes espacios: la porción predominantemente caliente ocupaba el espacio superior, los nueve cielos más altos; la porción predominantemente fría estaba en el espacio inferior, los nueve pisos del mundo de los muertos. La parte central, cuatro pisos sobre la superficie de la tierra, era el lugar de las criaturas. Esta geometría se conservaba gracias a la presencia de cinco columnas, colocadas una en el centro y cuatro en los extremos del plano terrestre. Estas columnas eran huecas, y por su interior transitaban los seres divinos.

El tiempo era concebido como sustancia divina, emanación de las divinidades que poblaban los pisos superiores e inferiores. Las emanaciones calientes que descendían por el interior de las columnas se unían ahí a las frías y ascendentes. Su violento encuentro producía el tiempo, ser compuesto que, al salir de las columnas, se extendía sobre el mundo creado para transformarlo.

Cada unidad temporal formaba parte de ciclos de distintas dimensiones: los había diurnos, de fracciones de días o de distintos números de días: 13, 20, 260, 360, 365, 18 980, etcétera. Cada momento, por tanto, era sumamente complejo, pues era la combinación de los segmentos en turno de una gran cantidad de ciclos. Cuando una unidad temporal era representada como un dios, éste era un ser compuesto por otros dioses que lo integraban.

La sustancia divina, al formar el tiempo, quedaba regida por un orden estricto: el calendárico. Cada unidad surgía, por turno, por uno de los cuatro árboles de los extremos del mundo en una secuencia levógira: este, norte, oeste, sur, este, norte...

Elijo como ejemplo mítico uno de los relatos que se refieren a la unión de las sustancias opuestas que formaban el tiempo. Una vez separados el Cielo y la Tierra (las sustancias caliente y fría), trataron de unirse de nuevo, provocando un diluvio. Los dioses intervinieron para restablecer el orden y colocaron en los extremos del mundo cuatro columnas, personajes o árboles que tenían como función impedir una nueva catástrofe. Con ello, la mezcla de lo celeste y lo terrestre quedó prohibida; se trataba de una relación sexual. Las columnas mantuvieron Cielo y Tierra en sus lugares; pero no pudieron impedir que, al convertirse ellas mismas en vías de las sustancias divinas, éstas viajaran por su interior, y que en su interior se diera la unión vedada. Ante tal resultado, las cuatro columnas quedaron encargadas de mantener la ley sobre el mundo: determinarían la secuencia de sus liberaciones del tiempo, esto es, serían las responsables del orden calendárico.

Un conocido mito del centro de México se refiere al pecado de la unión de las sustancias contrarias. Es la historia de la pareja que se salva del diluvio. Tata y Nene se libraron de la muerte al encerrarse en el tronco de un árbol, dentro del cual navegaron. Cuando las aguas se retiraron, Tata y Nene encontraron sobre la húmeda superficie los restos de los peces que habían quedado varados. El hambre hizo que los dos personajes tomaran aquellos cuerpos y los asaran; pero el humo llegó a los cielos, los dioses se indignaron y castigaron a Tata y a Nene, decapitándolos, poniéndoles las cabezas en sus culos y formando así a los perros.²⁵ Pese al castigo, la unión ya se había dado: los peces, materia húmeda, fría, muerta, habían sido puestos en contacto con el fuego, el elemento celeste.

*La ciclicidad de los opuestos*²⁶ (cuadro 12)

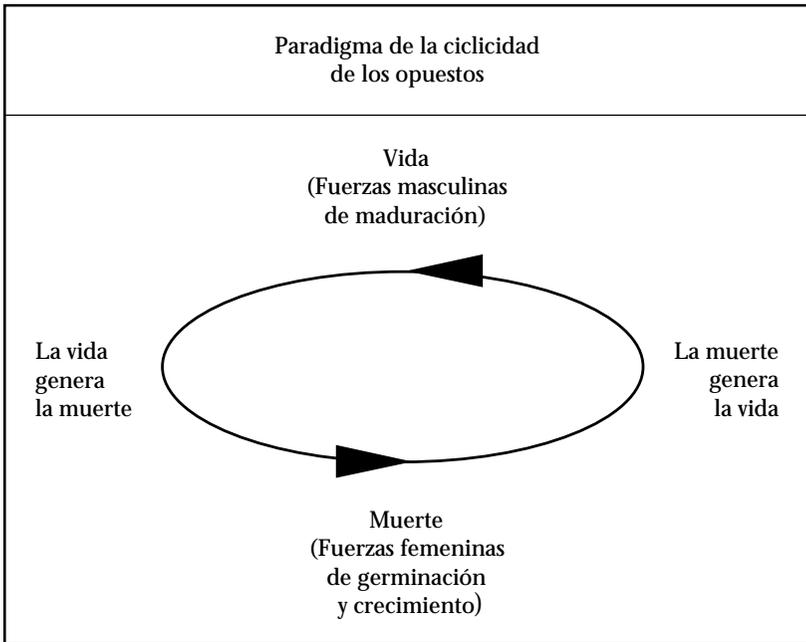
La permanencia del mundo sólo podía concebirse como la continua lucha de los opuestos. La armonía, el equilibrio indefinido en la lucha, el empate, el triunfo de una de las fuerzas o la homogeneización final de la materia causarían la extinción de todas las criaturas. Era indispensable que uno de los contendientes se impusiese sobre el otro, y que fuese después vencido en sucesión cíclica.

Obviamente, este modelo derivaba de la observación de la naturaleza, principalmente de la sucesión del día y la noche, de las estaciones del año y de las fases lunares. Para el agricultor el ciclo arquetípico fue la alternancia de las temporadas de lluvias y de secas, y, consecuentemente, el modelo fue el cultivo del maíz. Esto equiparaba la temporada de lluvias con el tiempo en que dominaban sobre el mundo las fuerzas de la muerte y la humedad. Las esencias de las plantas de cultivo, llamadas “corazones”, salían del mundo de la muerte para activar las siembras de los agricultores. Habían permanecido encerradas en un gran recipiente subterráneo junto al agua de la lluvia y a las fuerzas del crecimiento, que también pertenecían al ámbito femenino del cosmos. Durante medio año, el agua, la muerte, la femineidad y el crecimiento cubrían de verdor la superficie de la tierra y gobernaban en el mundo. Repuestas las fuerzas del cielo, tomaban el mando, y el Sol maduraba las mieses, volviendo amarillo el paisaje con la sequedad. Durante el medio año

²⁵ *Leyenda de los soles*, pp. 119-120.

²⁶ Trato ampliamente este paradigma en *Los mitos del tlacuache* y en *Tamoanchan y Tlalocan*.

Cuadro 12



de dominio masculino, las fuerzas reproductivas volvían a ocupar su lugar de descanso en el mundo de la muerte.

Este paradigma no sólo expone la alternancia de los opuestos, sino la generación del contrario. Las fuerzas de la muerte, de la oscuridad y de la humedad, representadas por la mujer preñada, son las que crean la etapa de la vida; las fuerzas de la vida, de la luz solar y de la sequía, representadas por el guerrero, son las que producen la etapa de la muerte.

Uno de los mitos que relata el establecimiento de la alternancia de las fuerzas cósmicas cuenta cómo el dios de la oscuridad envió al negro y tenebroso dios del viento a capturar a los músicos del Sol, cada uno de ellos vestido con el color de una de las cuatro columnas cósmicas. El Sol advirtió a sus músicos contra los engaños del dios del viento; pero éste cantó con voz tan melodiosa, que un músico respondió al canto y quedó con ello atrapado. Así se repitió la operación otras tres veces, hasta que la música y el canto quedaron establecidos sobre la tierra.²⁷

²⁷ *Historia de México*, pp. 111-112; Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Libro II, cap. III, v. I, p. 86.

Cito también la parte conducente de la versión chol actual de un mito del origen del maíz, pues habla muy directamente del “corazón” del grano. El maíz se encontraba guardado dentro de una gran piedra, debajo de la tierra. El hombre solicitó ayuda a distintos seres para que lo extrajeran, y uno a uno lo fueron intentando: el pájaro carpintero, el rayo blanco, la hormiga negra, la hormiga roja... Cuando le tocó a ésta el turno de auxiliar al hombre, sacó el grano de maíz y se lo entregó. “Pero el maíz ya no tiene su mero corazón. Ese corazoncito donde se nace como milpa ya no tiene el maíz. Ese maíz que recibió el hombre ya no tiene su vida; o tiene cómo se va a criar que fuera milpa. Por eso el hombre lo conoció el maíz pero todavía no puede sembrarlo”. Siguió el rayo rojo, y luego lo intentó el ratón. Éste sacó el grano, pero se tragó el corazón, por lo que el maíz no pudo reproducirse. Por fin lo intentó el rayo verde, que rompió la roca sin destrozar el corazón al maíz, pues es el rayo de la vida.²⁸

*La creación de los grupos humanos por los patronos*²⁹ (cuadro 13)

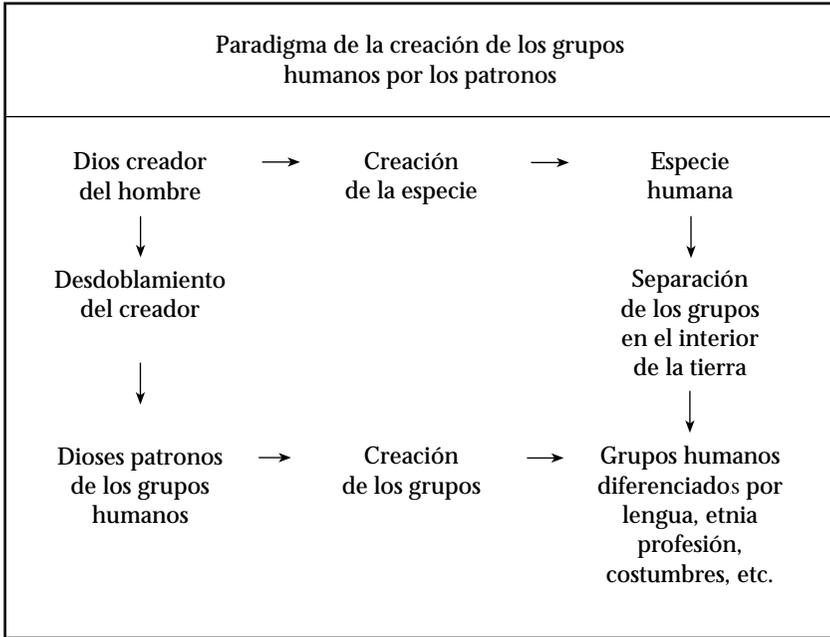
Si bien el hombre participa de la forma de creación con el resto de las criaturas, su situación es sumamente más compleja. La especie humana fue creada por un dios que le proporcionó su sustancia, y con ella sus características esenciales. Sin embargo, hay otras características humanas que, de acuerdo con las antiguas concepciones mesoamericanas, también eran esenciales, pero no comunes a todos los hombres. Habían sido obtenidas en el momento de la creación; pero eran distintivas de los diversos grupos humanos. Entre ellas estaban las peculiaridades étnicas, la lengua y la profesión grupal.

¿Cómo salvar esta contradicción? La solución descansó en el poder de cada dios para dividirse y formar, así, varias personas. En efecto, entre las facultades divinas estaban las de fusión y fisión. Dos o más dioses podían unirse para formar otro dios más complejo, como lo hemos visto en el caso de las unidades temporales; pero, al mismo tiempo, un dios podía fraccionarse en dos o más dioses diferentes entre sí. En el caso del dios creador de la especie humana, su ser se dividía en tantos dioses como grupos humanos existían, y así cada uno de los patronos, al formar el “corazón” de sus protegidos a partir de sí mismo, le dio a su pueblo características distintas.

²⁸ Morales Bermúdez, *On o t'ian*, pp. 94-99.

²⁹ Trato ampliamente este paradigma en *Tamoanchan y Tlalocan*, pp. 35-39.

Cuadro 13



En lo que toca a la mitología, los nahuas del Altiplano Central de México recurrieron a una solución muy interesante. Un relato habla de la hazaña del creador del hombre, que viaja al mundo de los muertos para extraer la materia fría: huesos y cenizas. Después de difíciles aventuras, llega al lugar de la creación, Tamoanchan, y sangra su pene para unir a los huesos la sustancia caliente. De la masa surgiría el ser humano.³⁰ En otro relato el protagonista divino no es el creador del hombre, sino su hermano gemelo. La aventura es la misma; sólo que en vez de llegar con la materia fría a Tamoanchan, lugar genérico de creación, la lleva a Chicomóztoc, sitio mítico caracterizado por parir grupos humanos diferentes, de siete en siete. En dicho lugar quienes se sangran son 1 600 dioses.³¹ De esta manera, cada patrón transmite su “corazón” al grupo que protegerá.

³⁰ *Leyenda de los soles*, pp. 120-121.

³¹ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Lib. II, cap. I, v. I, pp. 83-84.

*La aparición de los grupos humanos en el tiempo-espacio mundano*³² (cuadro 14)

Los grupos humanos van surgiendo a la historia sucesivamente. El proceso de creación se inicia en un tiempo nocturno, cuando el creador de los hombres forma a la especie. Después todos los seres humanos existen reunidos en un lugar mítico donde se habla una sola lengua. El creador de la especie, que también lo es del amanecer, produce la luz auroral, y como señor del orden es el rector de las cuatro columnas cósmicas de cuatro colores. Al aparecer las primeras luces de la aurora, él distribuye a los hombres en el mundo, entregando a cada uno de los grupos que van saliendo de sus dominios la lengua que hablará, un dios patrono y un bulto sagrado. Del dios patrono derivará la profesión del grupo. En posesión de su tesoro, todavía en el tiem-

Cuadro 14

Paradigma de la aparición de los grupos humanos en el tiempo-espacio mundano		
Tiempo nocturno	Tiempo auroral	Orto solar
<p>Creación de la especie humana</p> <p>Existencia en el lugar genérico de la creación</p> <p>División en grupos</p> <p>Existencia latente en el interior de la tierra</p>	<p>Aparición de la luz y del orden</p> <p>Salida por lugares específicos de creación</p> <p>Distribución, al salir, de patronos, lenguas, características étnicas, profesiones, etc.</p> <p>Migración hasta la tierra prometida</p>	<p>Establecimiento</p> <p>Los patronos se convierten en piedra</p> <p>Toma de posesión de la tierra prometida</p>

³² Este paradigma es planteado por López Austin y López Luján en *El pasado indígena*, pp. 262-270, y desarrollado por ellos mismos en *Mito y realidad de Zuyuá*.

po de la aurora, el grupo emigrante busca con la luz de la aurora el sitio donde habrá de establecerse. Durante el trayecto tiene existencia chichimeca, es decir, vive de la caza y la recolección. Al llegar a la tierra prometida, el grupo resguarda a su dios patrono para que no reciba de lleno la próxima luz del día y espera la primera salida del Sol. Éste aparece en el horizonte, seca con sus rayos lo existente y da a los seres su definitividad mundana. El grupo, ya asentado, queda en posesión de su tierra.

En mayor o menor medida, los mitos de origen de los pueblos siguen este paradigma de tres tiempos: nocturno, auroral y del orto solar. Sin embargo, destaca entre los más puntuales el bello relato del origen del pueblo quiché, en el *Popol vuh*. En él aparece el creador de la especie humana con el nombre de Gucumatz (“Serpiente Emplumada”). En el lugar de la noche, que recibe el nombre de Oriente, los hombres se reproducen, aunque todavía no se diferencian allí por su lengua. Salen de Oriente siguiendo la luz del amanecer y llegan al lugar de la distribución, la ciudad llamada Tulán Zuyuá, y también “El lugar de las siete cuevas”, “El lugar de las siete barrancas”. Al dejar Zuyuá los grupos son particularizados con la recepción de sus dioses patronos y sus lenguas. Inician, todavía con la luz de la aurora, un penoso viaje, hambrientos y vestidos sólo con pieles de animales, hasta que llegan al lugar donde esperarán la primera salida del Sol. Con ella quedan instalados en el mundo.³³

CONCLUSIONES

En resumen, propongo el estudio comparativo de las cosmovisiones andina y mesoamericana a partir del cotejo de sus respectivos paradigmas cósmicos. Propongo también la obtención de estos paradigmas por medio del análisis del contenido cosmológico de sus mitologías.

La similitud entre paradigmas no sería una prueba directa de la existencia de contactos entre las superáreas culturales; pero significaría un paso firme en el estudio de las razones históricas, sociales, políticas y, en general, culturales de las semejanzas y diferencias entre ambas tradiciones.

Abstract: Notable similarities and differences between the Mesoamerican and the Andean cosmologies have offered researchers important questions deserving careful scientific attention. As Pedro Carrasco points out, the identification of common individual traits of both

³³ *Popol vuh*, pp. 103-143.

cultures does not provide a solid enough ground for ethnological comparison. In search of stronger premises for a comparative study, this work proposes a research methodology based on cosmic paradigms taken from mythology. This type of study aims to transcend isolated ethnographic data in order to reach a larger interpretative framework, which will in turn add sense to the elements being compared. The proposal includes a way to detect paradigms, giving five examples from current studies of Mesoamerican mythology.

Keywords: cosmovision, myth, Mesoamerica, comparative study.

REFERENCIAS

BRAUDEL, FERNAND

1974 *La historia y las ciencias sociales*. Alianza Editorial, Madrid.

CARRASCO, PEDRO

1985 América indígena. Nicolás Sánchez-Albornoz (dir.), *Historia de América Latina, 1*, pp. 9-266, Alianza Editorial, Madrid.

1966 *Dioses y hombres de Huarochirí*. Traducción y prólogo de José María Arguedas, Siglo XXI, México.

CÓDICE CHIMALPOPOCA

1975 *Leyenda de los soles*. pp. 119-142, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

DUVIOLS, PIERRE

1979 La dinastía de los incas. ¿Monarquía o diarquía? Argumentos heurísticos a favor de una tesis estructuralista. *Journal de la Société des Américanistes*, 66: 67-83.

GARCILASO DE LA VEGA "EL INCA"

1982 *Comentarios reales*. 2v., Secretaría de Educación Pública y Universidad Nacional Autónoma de México, México.

GARIBAY K., ÁNGEL MA.

1965 Historia de México (Histoire du Mechique). *Teogonía e historia de los mexicanos*, pp. 91-120, Porrúa, México.

HARRIS, OLIVIA Y THÉRÈSE BOUYSSÉ-CASAGNE

1988 Pacha: en torno al pensamiento aymara. *Raíces de América: el mundo aymara*, Xavier Albó (comp.), pp. 217-281, Sociedad Quinto Centenario, Alianza Editorial, Madrid.

LIMÓN OLVERA, SILVIA

- 1990 *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexica*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

- 1992 Homshuk. Análisis temático del relato. *Anales de Antropología*, 29: 261-283, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica, México.
- 1996 La cosmovisión mesoamericana. Sonia Lombardo y Enrique Nalda, (coords.), *Temas mesoamericanos*, pp. 475-511, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- 1996 *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. Alianza Editorial Mexicana, México, 1990 [reeditado por la Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas], México.
- 1997 Cuando Cristo andaba de milagros. Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses*, pp. 229-254, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, México.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO Y LEONARDO LÓPEZ LUJÁN

- 1996 *El pasado indígena*. Fideicomiso Historia de las Américas/El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, México.
- s/f *Mito y realidad de Zuyuá: Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*. Fideicomiso Historia de las Américas/El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, México.

MANZANILLA, LINDA

- 1992 *Akapana. Una pirámide en el centro del mundo*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

MENDIETA, FRAY GERÓNIMO DE

- 1945 *Historia eclesiástica indiana*. 4 v., Editorial Salvador Chávez Hayhoe, México.

MILLONES, LUIS

- 1987 *Historia y poder en los Andes Centrales*. Alianza Editorial, Madrid.

MORALES BERMÚDEZ, JESÚS

- 1984 *On o't'ian, antigua palabra. Narrativa indígena chol*. Universidad Autónoma Metropolitana, México.

MUÑOZ CAMARGO, DIEGO

- 1981 *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las Indias y del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas*. Ed. facs. del Manuscrito de Glasgow, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

PEASE G.Y., FRANKLIN

- 1973 *El dios creador*. Mosca Azul Editores, Lima.

POPOL VUH

- 1964 *Popol vuh. Las antiguas historias del Quiché*. trad. de Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO

- 1988 *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*, 3a. ed. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO DE

- 1989 *Historia general de las cosas de Nueva España*. Josefina García Quintana y Alfredo López Austin (eds.), 2 v., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Alianza Editorial Mexicana, México.

VILAR, PIERRE

- 1981 *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*. Editorial Crítica, Grupo Editorial Grijalbo, Barcelona.

ZUIDEMA, R. T.

- 1995 *El sistema de ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los incas*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.