Mitos mesoamericanos
Hacia un enfoque histórico

ENRIQUE FLORESCANO

Myths are no history, yet they manifest in time and create history and so are clothed in the language of becoming and change.
Anne Baring y Jules Cashford, *The myth of the Goddess*, p. 305.

EN LAS ULTIMAS DÉCADAS, una nueva atención a los relatos cosmogónicos, el desarrollo de los estudios iconográficos e iconológicos, y la lectura de los glifos mayas,[1] han estimulado la revisión de los mitos mesoamericanos y puesto a prueba sus antiguas interpretaciones. Estas notas proponen ubicar esos avances dentro de una interpretación más histórica, como complemento a la visión estructural dominante.

LOS PRIMEROS MITOS DE CREACIÓN Y SU VINCULACIÓN CON LA DIOSA MADRE

Siguiendo los estudios recientes de Marija Gimbutas, Anne Baring y Jules Cashford, podría decirse que en Mesoamérica el mito de creación más antiguo está representado por la figura de la Diosa Madre[2]. En diversas partes de Mesoamérica se han encontrado numerosas figurillas de la Diosa Madre. Una de las más antiguas la descubrió Christine Niederberger y data de 2300 años a. C. Sus equivalentes europeos son mucho más antiguos, proceden del Paleolítico y del Neolítico. Como en Europa, la Diosa Madre mesoamericana aparece desnuda, bajo la forma de pequeñas esculturas que destacan sus poderes reproductores: senos acentuados, grandes caderas, piernas abultadas y bien marcada la región donde nace la vida. En esculturas más tardías (1600 a.C.), localizadas en la Cuenca de México, las bellas figurillas de la Diosa Madre de El Arbolillo, Zacatenco y Tlatilco exaltan los poderes de la fecundidad. Además de destacar los senos, las amplias caderas y la vulva, la diosa carga un niño, o tiene doble rostro: la imagen de la vida y de la muerte en el mismo cuerpo.[3]

Al referirse a figuras semejantes en el área maya, fechadas entre 1500 y 1000 a. C., Michael Coe señala:

> These objects, generally female, were made by the thousands an in many later Preclassic villages of both Mexico and the Maya area, and while nobody is exactly sure of their meaning, it is generally thought that they had something to do with the fertility of crops, in much the same way as did the Mother Goddess figurines of the Neolithic and Bronze Age Europe.[4]

En el neolítico europeo, la diosa desnuda es ciertamente una diosa de la fecundidad y de la renovación vegetal, pero también de los animales, el cielo, la tierra y las aguas. Como gran Diosa Madre preside el conjunto de la creación y es diosa de la vida, la muerte y la regeneración: contiene en ella misma la vida de las plantas, los animales y los seres humanos.[5] Entre los años 7000 y 3500 a. C., en la llamada por Gimbutas "civilización de la vieja Europa", esta diosa fue la figura dominante en un mundo de agricultores y recolectores. Hasta las primeras invasiones de los indoeuropeos, hacia 4500 a.C., estos pueblos gozaron de un período de paz prolongado. En sus poblados no había murallas. Sus dioses no portaban lanzas o espadas, ni amenazaban con la imagen destructora del rayo. No se han encontrado grandes diferencias sociales en sus entierros. Sus símbolos y representaciones no celebran la guerra. Los testimonios arqueológicos sugieren que no había una superioridad marcada entre hombres y mujeres, y más bien describen una sociedad igualitaria y no patriarcal.[6] Marija Gimbutas sostiene que era una sociedad matrilineal en la que descendencia y herencia provenían de la línea materna, y en la cual la mujer jugó un papel importante en los rituales religiosos:

> In the models of house–shrines and temples females are shown supervising the preparation and perfomance of rituals dedicated to the various aspects and functions of the Goddess. Enormous energy was expended in the production and equipment and votive gifts. Temple models show the grinding of grain and the baking of sacred bread... Females made and decorated quantities of various pots appropriate to different rite. Next to the altar of the templo stood a vertical loom on which were probably woven the sacred garment and temple appurtenaces. The most sophisticated creations of Old Europe —the most exquisite vases, sculptures, etc. now extant— were woman word.[7]

Súbitamente esta Arcadia de los agricultores fue trastornada por las invasiones de los pueblos indoeuropeos y semitas. El centro de Europa y el cercano Oriente, tierra de las primeras civilizaciones agrícolas, fueron arrasadas por sucesivas oleadas de grupos guerreros, manejadores del caballo, el carro ligero y las armas de hierro. Los indoeuropeos eran un pueblo de guerreros, polígamico y patriarcal, adorador de dioses celestes como el relámpago, el trueno, el viento, el sol o el fuego. Sus dioses eran tribales, y más tarde se convirtieron en los patronos de la ciudad y del reino. Los pueblos

agricultores fueron sometidos y obligados a aceptar los valores del vencedor. Surgieron grandes ciudades rodeadas de murallas, de las que sobresalían altos templos dedicados a los nuevos dioses. Poco antes de las invasiones portadoras de estos nuevos dioses, el papel de la Diosa Madre en los mitos de creación comenzó a disminuir.

En los mitos la Diosa Madre ya no es la creadora del cosmos y sus diversas regiones y criaturas. En Sumeria y en Egipto aparece un dios creador que separa primero el cielo de la tierra y luego inicia el proceso de creación del cosmos. La creación de la vida vegetal y la renovación anual de las plantas no son más tareas propias de la Diosa Madre. En Sumeria la Diosa Madre Inana tiene su contraparte en Dumuzi, el dios del inframundo y de las plantas. En Babilonia, Isthar anualmente desciende al inframundo para despertar a Tammuz y llevarlo otra vez a la superficie terrestre, donde su aparición marca la renovación de la vegetación. En Egipto, Isis es la esposa de Osiris, el dios cuyo descenso al inframundo simula la siembra de los granos en el interior de la tierra y su resurgimiento de esa región equivale a la aparición de las plantas en la superficie terrestre. Osiris es el dios de la renovación vegetal y de la resurrección de los muertos. En todos estos casos el festival de la renovación vegetal, que era la ceremonia anual más importante, es ahora presidido por una deidad masculina.

Más tarde, con la intrusión de las tribus de guerreros, las antiguas cosmologías y mitologías de la Diosa Madre se transformaron, o como dice Joseph Campbell, fueron reinterpretadas o completamente suprimidas. Los héroes y dioses de la guerra predominan en el *Mahabarata*, lo mismo que en la *Iliada* o en el *Nuevo Testamento*.[8] Los dioses se han convertido en los guerreros más temibles, pues ahora aparecen armados con las poderosas fuerzas celestes de la naturaleza. En la India, Persia, Canán o en las culturas cristianas e islmámicas, la supremacía de los dioses masculinos se vuelven regla general y descansa en un sacerdocio también masculino.[9]

LA DIOSA MADRE EN MESOAMÉRICA

Hasta hace poco había contados estudios de los mitos de creación mesoamericanos y escasos análisis comparativos con los mitos de otras regiones del mundo, de modo que no era posible apreciar las similitudes y diferencias en su estructura y desarrollo. Es cierto que en Mesoamérica y otras regiones del continente americano la arqueología no ha avanzado mucho en las épocas que van más atrás de los años 1500 o 2000 a. C. No hay testimonios ni estudios comparables a los que se tienen para el Paleolítico o el Neolítico en Europa. Sin embargo, se han encontrado restos que indican que al igual que en Europa, en Mesoamérica hubo una época remota en que las diosas fueron importantes, y particularmente el culto a la Diosa Madre.

Las figuras femeninas de Zoahpilco, Tlatilco, Tlapacoya, Chupícuaro y otros lugares señalan que en diversas partes del centro de México era común el culto a la Diosa Madre entre los años 2200 y 1200 a. C. (Figs. 1 y 2). Era un culto consagrado a la reproducción de la vida humana y vegetal. Otros testimonios indican que a semejanza de la Europa del Neolítico, en las cuevas se practicaban ritos asociados con la



Fig.1. Diosa Madre de Zohapilco. En la parte de la cara se distinguen cuatro hoyos y la nariz muy pronunciada. En la parte inferior destaca el ombligo y las amplias caderas. Dibujo basado en Niederbergen, 1987. T. I, Fig. 167.



Fig.2. Figura femenina procedente del área de Chupícuaro, con los símbolos de la reproducción muy acentuados. Dibujo basado en Piña Chan, 1955. Fig. 12.

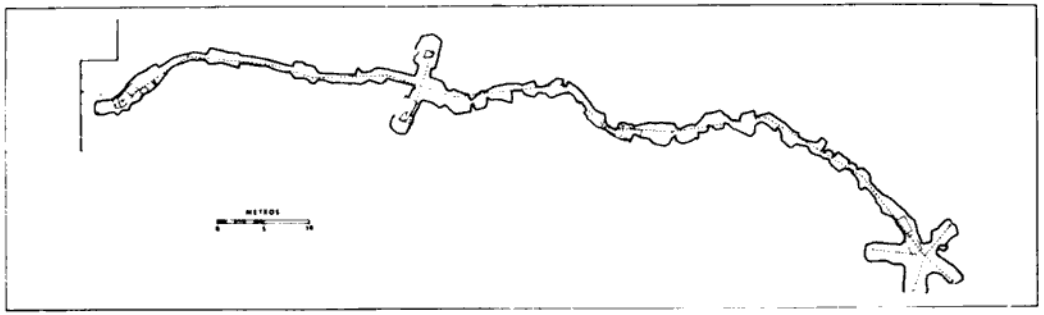


Fig.3. Plano reconstructivo de R. Millon de la cueva que recorre el interior de la Pirámide del Sol. Dibujo basado en Millon, p. 386 1992.

fertilidad y la caza de animales. La mayoría de los mitos de origen de los pueblos mesoamericanos cuentan que los primeros ancestros nacieron en el recinto húmedo y oscuro de las cuevas, que en estos relatos aparecen como una suerte de matrices míticas. Pero mientras que los pueblos toltecas, mexicas y chichimecas se identificaron con cuevas de origen situadas en el norte lejano, los pueblos más antiguos del centro y sur de Mesoamérica parecen aludir a cuevas de emergencia ubicadas en el mismo lugar que habitaban desde tiempo atrás.

Hay testimonios arqueológicos que sugieren que Teotihuacan, la ciudad mayor de Mesoamérica, se fundó en el lugar donde había una de estas cuevas de origen, sobre la cual se levantó el monumento piramidal más grande de esta ciudad (Figs. 3 y 4).[10] Por otra parte, los estudios arqueológicos e iconográficos señalan que la principal deidad de Teotihuacan era una diosa, que Rene Millon llama "Gran Diosa" y Esther Pasztory Diosa de la Cueva.[11] Iconográficamente esta diosa es la más representada en Teotihuacan, y cuando la acompañan otras deidades, como el Dios de las Tormentas, por ejemplo, éste aparece subordinado a ella. En sus representaciones más tempranas predominan las cuevas, de las cuales parece brotar. En una de las pinturas más antiguas de Teotihuacan, encontrada en el llamado Templo de la Agricultura: sólo se representa la cueva, que contiene en su interior caracoles, semillas y piedras preciosas, y de la cual emanan corrientes de agua, cuyo flujo ondulado cubre la mayor parte de la pintura. En otra pintura del mismo lugar aparece la diosa en los extremos, en una representación muy geométrica (Fig. 5): tiene la apariencia de una montaña, se levanta sobre una cueva y lleva nariguera, orejeras y un collar. En medio de las dos figuras de la diosa diversos personajes parecen hacer ofrendas, de donde viene el nombre de Mural de las Ofrendas con el que se conoce a esta pintura.



Fig. 4. Las 7 cuevas mitológicas de Chicomoztoc, según una pintura de la *Historia tolteca-chichimeca*, fig. 162.

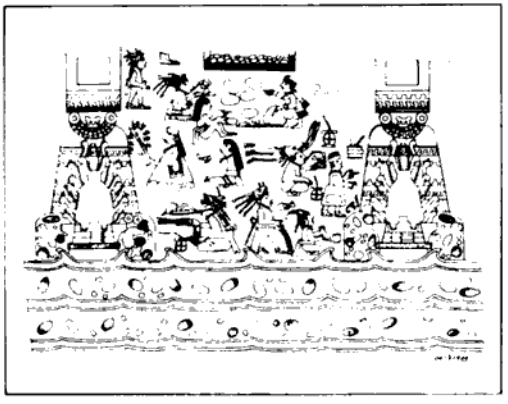


Fig. 5. Pintura llamada Mural de las Ofrendas del Templo de la Agricultura. En sus extremos se ven dos figuras semejantes, en cuyo interior hay una especie de cueva. Por sus orejeras, adorno bucal y collares, estas figuras se han interpretado como representaciones tempranas de la Diosa de la Cueva.

La representación más conocida de la Diosa de la Cueva es la de la pintura mural de Tepantitla (Fig.6), que Alfonso

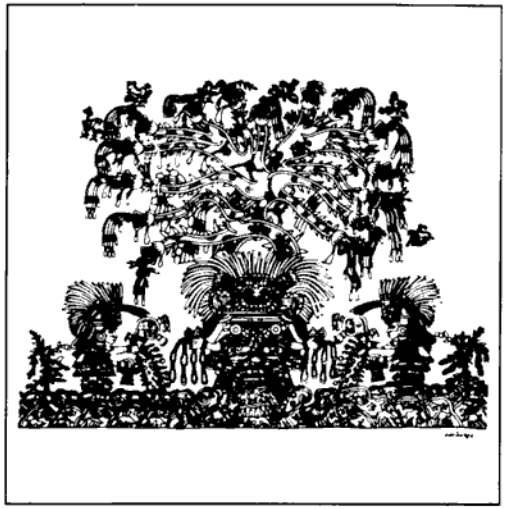


Fig.6. Pintura Mural de la Diosa de la Cueva celebrando un acto de fertilidad de las aguas y fecundación de las plantas, en Tepantitla, Teotihuacan. Dibujo basado en la reproducción de esta pintura del Museo Nacional de Antropología.

Caso llamó "El paraíso de Tláloc".[12] En esta extraordinaria pintura la diosa emerge de una cueva (que ocupa la parte inferior del cuerpo), en cuyo interior hay estrellas de mar, chalchihuites y semillas, y de la cual salen dos borbotones de agua, uno de color azul y otro rojo, que dan origen a una corriente que forma la superficie acuática de la parte baja del mural. La diosa de la Cueva parece brotar de estas aguas nutricias y toda ella evoca el agua: de su boca brotan dos corrientes de agua y de sus manos escurre el agua en forma de grandes gotas.

En la parte superior de la deidad sobresale un gran penacho en forma de pájaro quetzal (o de búho, según otras interpretaciones). La cara combina elementos del antiguo Dios del Fuego (los ojos romboides) y de los dioses de la lluvia, que la emparientan con la figura del Mural de las Ofrendas. Detrás del penacho de plumas verdes dos enredaderas se entretejen y forman un gran árbol de la vida, un símbolo que relaciona el interior de la tierra (la cueva), con la superficie terreste y la región celeste. Los troncos de las enredaderas, al cruzarse, hacen el símbolo conocido entre los aztecas con el nombre de *ollin*, y como éste, cada rama tiene un color: la rama roja está salpicada de flores y la amarilla de mariposas. Ambas ramas terminan en floraciones y escurrimientos de agua y en su alrededor hay pájaros que vuelan o se posan en el árbol.

A los lados de esta imagen que festeja los poderes del agua y la fertilidad, dos oficiantes con vestido femenino sostienen en una mano la bolsa ritual del copal mientras que de la otra sale un chorro de semillas que fertilizan la parte baja, de la cual a su vez brotan plantas. En el talud de esta pintura dedicada a celebrar las fuerzas fecundadoras del agua y la renovación vegetal está la famosa escena del paraíso, donde

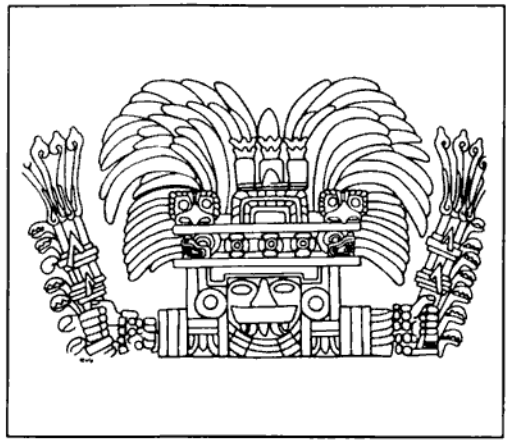


Fig.7. Reconstrucción de una escultura en relieve de la Diosa de la Cueva encontrada en la Calle de los Muertos. Probablemente del período 200–700 d.C. Dibujo basado en Berrin y Pasztory, 1993.

decenas de figurillas humanas parecen deleitarse en un paisaje de corrientes de agua, fuentes brotantes, humedad, semillas nutricias, mariposas, pájaros, plantas y cantos floridos. Por las vírgulas que salen de las bocas de los sacerdotes que flanquean a la diosa y de las pequeñas figurillas humanas y los pájaros, parece que todos cantan un himno a la fertilidad.[13]

Es evidente que el simbolismo de esta pintura está concentrado en las fuerzas fecundadoras de la diosa, que a su vez se relacionan con la cueva de la que brota. Varias representaciones sólo muestran la parte superior del cuerpo de la diosa, quizá porque para los teotihuacanos era entendido que la inferior correspondía a la cueva como puede apreciarse en las figuras 7, 8, 9, 10. En las tres primeras el poder



Fig.8. Mural llamado de la Diosa de Jade en Tetitla, Teotihuacan, 650–750 d.C. Dibujo basado en Berrin y Pasztory, 1993. Fig. 2.

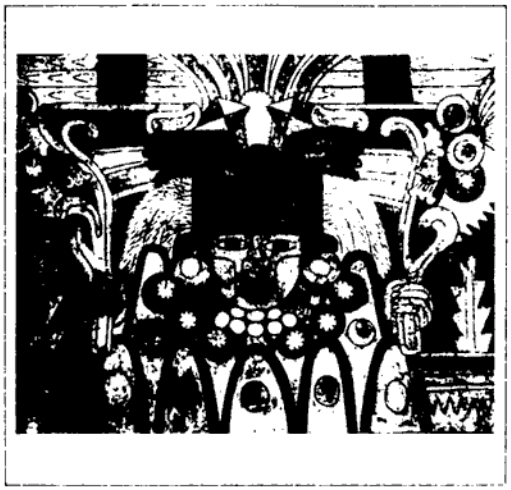


Fig.9. Pintura de la Diosa de la Cueva, fuertemente restaurada. Se encuentra en el Denver Art Museum. Dibujo basado en Berrin y Pasztory 1993. Cat. 41.

reproductor de la diosa está indicado por las plantas y objetos preciosos que salen de sus manos. La figura 10 sugiere que la diosa habita en la misma cueva, pues las huellas de pies que se ven en la parte inferior del símbolo que la contiene indican un camino o peregrinación que se dirige al interior de la cueva. En otros casos el aspecto benéfico de la diosa está señalado por sus manos, que se representan abiertas, en actitud de derramar semillas, piedras preciosas o flores (Fig.11).

Sin embargo, en otra representación simbólica de la diosa (Fig.12) sólo se ve su boca dentada en el interior de una cueva. De la boca salen dos corrientes de agua cargadas de flores y objetos preciosos, pero sus manos, en lugar de estar abiertas y derramar bienes, son dos garras sobrecogedoras. Quizá en esta pintura, como en otras que aluden al sacrificio de corazones y a la muerte, se quiso representar los dos rasgos que en la antigüedad caracterizaron a la Diosa Madre: el de creadora de vida y el de devoradora de los seres humanos, las plantas y los astros. En la figura 13 aparecen también las temibles garras de la diosa, entretejidas con símbolos de redes que aluden quizá a las aguas primordiales.

Janet Berlo y Karl Taube, además de confirmar las anteriores interpretaciones, destacan sus vinculaciones con la mariposa y la araña, manifestaciones sagradas de la Diosa Madre. Berlo sostiene que las figuras de la diosa en forma

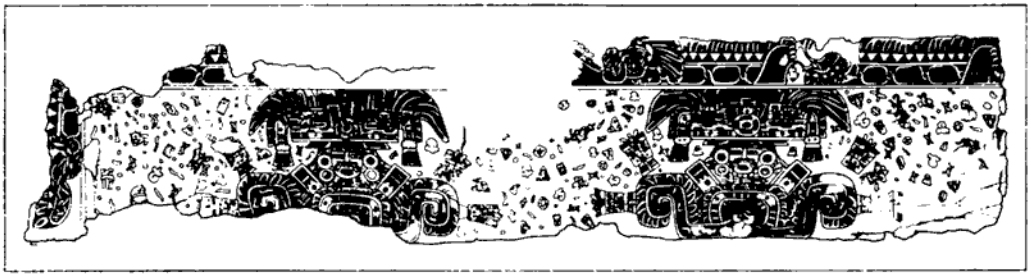


Fig.10. El llamado Mural de los glifos de Teotihuacan, donde se representa a la Diosa Madre asentada en una cueva. Dibujo basado en Berrin y Pasztory, 1993. Fig. 8.

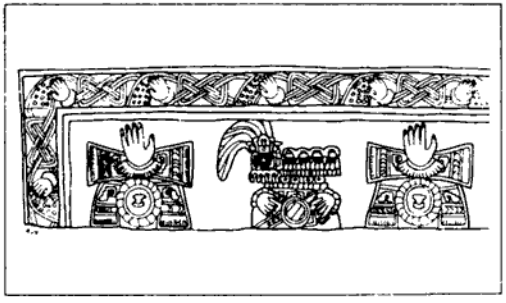


Fig.11. Pintura mural llamada de las Manos divinas. Esta pintura se encontro en un edificio de Tetitla, dedicado a la Diosa de la Cueva. Dibujo basado en Berlo, 1992. Fig.7.

de mariposa (Fig.14), con atributos militares, son más frecuentes fuera de Teotihuacan. Señala que, como la Izpapálotl mexica, la Diosa Madre representada en forma de mariposa es patrona de la guerra.[14] Taube agregó a estos símbolos los de la araña y los espejos, y recuerda que el tejido y la adivinación son dos de los atributos importantes de la Diosa Madre.[15] Por su parte, quienes se han ocupado de las escasas esculturas de la diosa descubrieron en éstas simbolismos semejantes a los encontrados en las representaciones de la pintura mural y la cerámica.[16]

Esther Pasztory, cuyos finos análisis iluminaron el simbolismo e importancia de esta diosa, afirma que los famosos incensarios (Fig.15), y particularmente las extrañas figuras desnudas con el interior hueco (Fig.16), que al abrirse descubren una diminuta población multiplicada, son también representaciones de la Diosa Madre. Según Pasztory, estas últimas figuras "evocan un ser grande, benigno y vago, cuyo

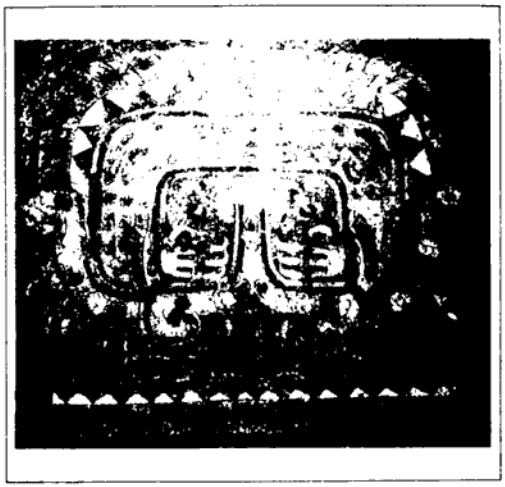


Fig.12. Pintura con una representación muy estilizada de la Diosa de la Cueva, procedente de Techinantitla. 650–750 d.C. Dibujo basado en Berrin y Pasztory, 1993. Cat. 40.

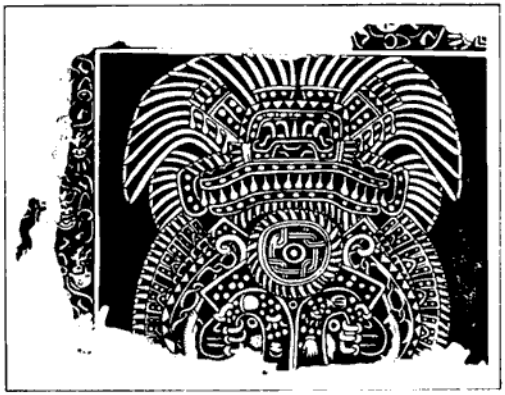


Fig.13. Representación de una imagen en la que predominan los motivos del llamado tejido de red. De entre estos brotan las garras de la diosa, que derraman objetos marinos, manos y otros símbolos. Dibujo basado en Miller, 1973. Fig. 124.

cuerpo es literalmente un hogar. Siguiendo esta metáfora, podría decirse que la población de Teotihuacan residía en el cuerpo sagrado de la Diosa de la Cueva".[17] Estas representaciones, y principalmente las pinturas que ornaban las paredes de los conjuntos habitacionales y templos de Teotihuacan, transmitían el mensaje de que en esa ciudad los dioses habían reunido las potencias benéficas de la tierra y el cielo para desterrar el espectro del hambre, creando un paraíso donde abundaban las aguas y los productos más diversos de la tierra, un jardín del edén protegido por la Diosa de la Cueva.



Fig.14. Representación de una Diosa Mariposa, de estilo teotihuacano, en un vaso de Kaminaljuyú, Guatemala. Dibujo basado en Berlo, 1992. Fig.8.

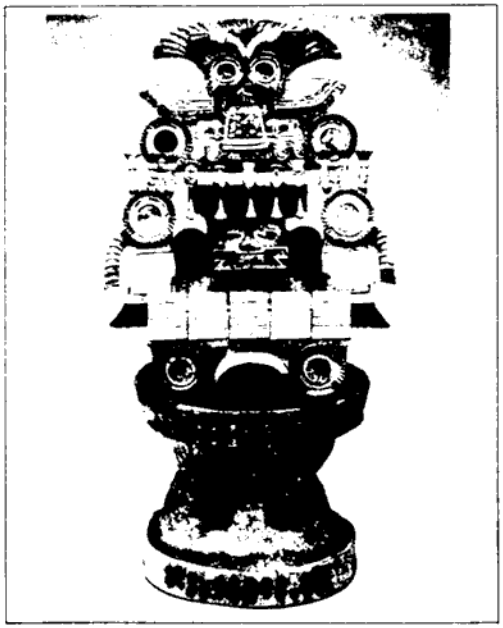


Fig.15. Incensario compuesto de diferentes niveles y símbolos. En el interior aparece siempre un rostro, semioculto por una gran nariguera, que algunos identifican con el rostro de la Diosa de la Cueva. Dibujo basado en Berrin y Pasztory, 1993. Cat. 76.



Fig.16. Figura de cerámica, con el interior hueco. Al retirar la parte externa de estas esculturas, se descubren numerosas figurillas humanas, animales y personajes. Dibujo basado en Berrin y Pasztory, 1993. Cat. 66.

La relación de estos símbolos con la Diosa de la Cueva parecen demostrar que la deidad principal de Teotihuacan, probablemente desde los inicios de este centro hasta su destrucción en el siglo VIII, fue la Diosa de la Cueva, una entidad femenina. El hecho de que esta deidad estuviera identificada con la cueva, y que su culto se dedicara al ciclo de nacimiento, muerte y regeneración de la vida, indican que en el estado teotihuacano predominaron los valores y mitos de las antiguas civilizaciones agrícolas.

La idea de que el interior de la tierra contenía una cueva donde se acumulaban los alimentos esenciales y se regeneraba la vida es la concepción dominante en los mitos de creación mesoamericanos. Los mitos más antiguos declaran que el cosmos y la nueva humanidad tuvieron su origen en las profundidades de la tierra, en el inframundo, la zona oscura, húmeda y germinal. En Teotihuacan, esta concepción antiquísima está presente en el conjunto de la ciudad y en sus más importantes manifestaciones simbólicas y religiosas. Su dios principal es la Diosa de la Cueva, de cuyo interior brotó la tierra con sus montañas, valles, aguas, animales y seres humanos. Otras de sus representaciones muestran que es la diosa de las aguas terrestres, pluviales y marítimas, y de las fuerzas germinales de la tierra. Es dadora de la vida y de la muerte, porque por su gran boca desaparecen las semillas, los seres vivos, los animales y los astros, que al oscurecer descienden a la región del inframundo. Es la madre de las fuerzas sagradas y de los dioses porque todas emanan de su mismo cuerpo y ninguno es superior a ella. En Teotihuacan, como muchos años antes en el Altiplano Central, la Diosa Madre era una deidad autocreada, omnipresente y sin rival.

EL ASCENSO DE LOS DIOSES Y DE LOS MITOS PATRIARCALES

Ignoramos porque sólo en Teotihuacan pervivió esta antigua cosmovisión, propia de los pueblos recolectores y agricultores. En la misma época, en el resto de Mesoamérica domina una cosmovisión centrada en el género masculino, patriarcal y dinástica.

El más antiguo mito de creación escrito que conocemos lo mandó grabar el rey maya Chan Bahlum, en el año 690, en los templos del Conjunto de la Cruz de Palenque.[18] En este texto notable, que pretende fundar una cosmogonía, una teología y una nueva legitimidad dinástica en el reino de Palenque, el origen del cosmos, como en las tradiciones más antiguas, tiene lugar en el inframundo. El texto palencano reconoce la presencia de la Primera Madre, pero el principal protagonista de la creación es Hun Nal Ye, el Primer Padre, que es el Dios del Maíz.[19] En este texto tampoco encontramos la unidad y complementariedad de las fuerzas cósmicas que describe el mito de la Diosa Madre. Por el contrario, hay caos y contradicción entre las diferentes regiones y fuerzas del cosmos. De ahí que la primera tarea de Hun Nal Ye sea separar el cielo, la tierra y las aguas primordiales (ámbitos que la Diosa Madre de Teotihuacan mantenía unidos), para lo cual crea tres regiones distintas: el inframundo, la superficie terrestre y el cielo, a las cuales les asigna dioses, símbolos y propiedades diferentes. Luego establece las cuatro direcciones del cosmos, con sus dioses, símbolos y colores respectivos. Una vez ordenado y dividido el cosmos crea el maíz y los seres humanos, y seguidamente el sol y los astros, cuyos movimientos ponen en acción la máquina universal e inauguran el transcurrir del tiempo.

Como se observa, en este mito el Primer Padre ha sustituido a la Diosa Madre en los actos de creación y ordenamiento del cosmos. La antigua Diosa Madre no desaparece, pero ocupa un lugar subordinado a los dioses masculinos. En estos mitos cada una de las regiones creadas tiene un patrón tutelar, con su correspondiente pareja femenina. Pero quienes son nombrados primero y reciben antes sus atributos, son las deidades masculinas. Y sobre todo, las distintas fuerzas del cosmos, antes concentradas en la Diosa Madre, se han convertido en unidades autónomas, cada una gobernada por distintas deidades.

Durante el nacimiento y desarrollo de los reinos mayas de la época Clásica temprana (200–600 a.C.), al mismo tiempo que el gobernante supremo concentra en su persona las funciones políticas, militares y religiosas, se afirma el poder dinástico y los linajes nobles. El linaje lo define ahora el padre: los dirigentes políticos, sociales y religiosos son masculinos, y su ascenso a los cargos de poder está determinado por los prestigios del linaje al que pertenece.

También es claro que uno de los propósitos principales del mito palencano es fortalecer el poder real, el cual se hace descender de los dioses fundadores del cosmos. El soberano es la encarnación del Primer Padre, y a semejanza de él, regula las fuerzas del cosmos, dirige los destinos humanos y mantiene la comunicación con los ancestros y los seres sobrenaturales. Con el mismo propósito, los mayas de la época Clásica identificaron la muerte y resurrección del dios del maíz que cada año conmemoraba el mito cosmogónico, con

el ciclo de muerte del rey y ascensión al trono del nuevo soberano, de modo que la monarquía se convirtió en una institución eterna, semejante al ciclo interrumpido de muerte y renovación de la naturaleza. Los reyes mayas, al igual que los ciclos eternos del tiempo o de los astros, se autorrenovaban por sí mismos y eran indestructibles.

Una función antigua que conservan los mitos de creación de la época Clásica, y otros posteriores, como el mito mixteco inscrito en el Códice de Viena, es la de ser instrumentos dedicados a fortalecer la identidad étnica. El mito maya de la creación del cosmos, como antes el de Teotihuacan y más tarde el de los mixtecos se refieren a un cosmos propio, cuyos límites son las fronteras del reino y su centro la capital del mismo. En este sentido son mitos legitimadores del territorio ocupado y de la etnia o grupo asentado en él, y por eso afirman que en ese preciso lugar se originó el cosmos, los dioses, los seres humanos y la vida civilizada.

Así, el nacimiento del dios creador mixteco, llamado 9 Viento, está asociado con el principio del orden cósmico y del tiempo, con el comienzo de una nueva era del mundo. En el Códice de Viena la aparición de 9 Viento en la tierra se vincula con el acontecimiento principal que narra el mito, que es el surgimiento de la tierra mixteca. Luego el mito dice que 9 Viento es testigo del nacimiento de los dioses protectores de los reinos y primeros linajes mixtecos en la legendaria región de Apoala. Más tarde concierta alianzas matrimoniales, funda dinastías, participa en la ceremonia de encender el primer fuego y transmite los conocimientos de la vida civilizada. Asume, en otras palabras, las características de un héroe cultural de naturaleza divina.[20]

LA CAÍDA DE LOS REINOS DE LA ÉPOCA CLÁSICA Y LA APARICIÓN DE NUEVOS MITOS DE CREACIÓN

El derrumbe de Teotihuacan, seguido por la caída de Monte Albán y los numerosos reinos mayas inauguran una época de caos, migraciones y creación de nuevas organizaciones políticas, que a su vez dieron origen a nuevos mitos de identidad. Al desaparecer el poderoso estado teotihuacano quedó sin protección la frontera norte, y por esa región comenzaron a penetrar oleadas continuas de grupos migrantes. Uno de estos grupos, conocido bajo el legendario nombre de toltecas, aprovechó este vacío de poder para fundar en el siglo IX, junto con grupos originarios del centro de México, un Estado basado en estructuras políticas y sociales nuevas. Uno de los mitos más famosos del México antiguo, el del renombrado rey Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl y su reino maravilloso, difundió la ideología y los valores de este Estado extraño a la tradición política y cultural de Mesoamérica.

Dice el mito que un guerrero tolteca llamado Mixcóatl (Serpiente de Nubes) incursionó en las tierras fértiles del sur y entabló combate con una cacique de la región llamada Chimalman, a quien venció y convirtió en su mujer. De la unión entre este conquistador extranjero y la mujer nativa nació Topiltzin Quetzalcóatl, quien fundó un reino en Tula, pobló esa ciudad de edificios y templos maravillosos, estableció un sacerdocio y un culto ejemplares, y bajo su reinado Tula se convirtió en un reino colmado de riquezas. Según el mito, la Tula de Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl era un reino feliz, donde se habían juntado el poder guerrero con el religioso, el gobierno sabio, las artes, los conocimientos más avanzados y la riqueza material. Sin embargo, este reino maravilloso fue súbitamente destruido por una serie de grandes catástrofes. Topiltzin Quetzalcóatl infringió sus propias reglas sacerdotales y una deidad maligna, Tezcatlipoca, hizo caer sobre Tula desgracias sucesivas. Afligido por sus propias culpas y los males que uno tras otro cayeron sobre su pueblo, Topiltzin Quetzalcóatl abandonó Tula y se dirigió al oriente, donde al llegar al mar él mismo se inmoló y se convirtió en un astro refulgente: el Señor del Alba, la Estrella Matutina. Otros textos cuentan que se internó en las tierras del sureste. Según esta segunda versión, Quetzalcóatl recorrió Cholula, la costa de Veracruz–Tabasco, la península de Yucatán y las tierras de Guatemala, hasta llegar a Centroamérica, y en todas esas regiones originó linajes y fundó reinos memorables.[21]

Este resumen de la larga saga de Topiltzin Quetzalcóatl es suficiente para percibir los grandes cambios experimentados en la estructura y el contenido de los mitos después de la fundación del reino de Tula (siglos IX-XI). En contraste con los mitos de la Diosa Madre y los mitos de los mayas Clásicos, en el mito de Quetzalcóatl las antiguas diosas aparecen claramente dominadas por los guerreros invasores del norte (Mixcóatl–Chimalman). También es muy claro que las antiguas deidades agrarias han sido sustituidas por dioses solares. En contraposición a los mitos mayas que celebran el nacimiento de las dinastías nativas y sus orígenes divinos, el mito tolteca y sus equivalentes quichés y cakchiqueles celebran el poder extranjero impuesto a poblaciones nativas. En los mitos de origen de tradición tolteca, quiché o cakchiquel, se exalta a los recién llegados sobre los habitantes más antiguos, al hermano menor sobre los mayores, a los guerreros sobre los agricultores, y a los aguerridos fanáticos de un dios tribal sobre los pobladores que reverenciaban múltiples deidades. En la mayoría de estos mitos la legitimidad de los invasores se hace descansar en la superioridad del armamento bélico, en el matrimonio del extranjero con las mujeres nativas, y en la apropiación por los recién llegados de los saberes antiguos y prestigiosos.

Por otra parte, el emblema de la Serpiente Emplumada se multiplica y difunde por varias regiones de Mesoamérica. Pero ahora, antes que referirse a la renovación vegetal o al antiguo Dios del Maíz, parece estar relacionado con un alto cargo militar o religioso. En las crónicas cakchiqueles y quichés los nombres de Kukulkán, Gucumatz, Náxcit, Serpiente Emplumada o Quetzalcóatl aluden a un dirigente que tiene poderes sobrenaturales, realiza conquistas, funda ciudades que se convierten en cabeza de reinos y edifica en ellos templos grandiosos que llevan su nombre.

Asimismo, el mito descubre la presencia de una forma de *polis* u organización política diferente a la de los reinos de la época Clásica. La Tollan maravillosa del mito es una *polis* multiétnica, una metrópoli que domina varias etnias y regiones, cuyos señores obligadamente reciben sus investiduras en Tollan y le rinden homenaje y tributo al poder instalado en ella. Bajo el lenguaje del mito, estos relatos revelan la irrupción de una forma de poder expansivo que a través de migraciones y conquistas impuso en las regiones del centro y sur de Mesoamérica una nueva forma de gobernar, una suerte de confederación de varias ciudades regidas por un

poder colectivo (*mul tepal* le llamaron los mayas de Yucatán), basado en grupos militares y sustentado en el tributo de los vencidos. El mito no describe ni explica esta estructura de poder, pero sí exalta sus símbolos. Tollan, la metrópoli ideal, es el símbolo que ahora reúne los prestigios antes concentrados en el soberano: es el centro del poder político, la cuna de la civilización, la sede de la abundancia agrícola, la residencia de los dioses y el centro que mantiene el equilibrio y la armonía del cosmos. Tollan es el emblema del reino, el símbolo del poder universal y legítimo, no la figura del soberano.[22]

QUETZALCÓATL EN TENOCHTITLAN

El propósito de resaltar los cambios que sufren los mitos en el proceso histórico, puede llevar a olvidar las continuidades, a no otorgarle la importancia debida a las estructuras que a pesar de los cambios históricos permanecen inamovibles en el relato mítico. El análisis del mito de Quetzalcóatl en la época de los aztecas es uno de los mejores ejercicios para comprender tanto la continuidad de las estructuras, como los cambios que inducen los procesos históricos en un núcleo mítico que se prolonga a través del tiempo.

Un examen superficial de los mitos nahuas de creación revela la permanencia de la antigua cosmovisión agrícola. En *La leyenda de los soles* y otros textos nahuas, Quetzalcóatl y Xólotl son los equivalentes de los gemelos divinos mayas: al igual que estos héroes legendarios, cuya presencia está registrada desde los primeros años de la era actual en dos estelas de Izapa, Quetzalcóatl baja al inframundo, lucha con los señores de esta región, los derrota y lleva a la superficie terrestre los huesos de la antigua humanidad y el alimento precioso: el maíz. De modo semejante al Hun Nal Ye maya, y al Ehécatl mixteco, el Quetzalcóatl mexica interviene directamente en la creación del Quinto Sol, que es la edad presente del mundo, y es un héroe cultural: es el dispensador de la civilización, el revelador del tiempo, el sabio que conoce el movimiento de los astros y el destino de los seres humanos. El calendario y la escritura, los dos saberes que ordenaban los conocimientos fundamentales, eran actividades presididas por el dios Quetzalcóatl y estaban a cargo de los dos supremos sacerdotes mexicas, quienes asimismo, ostentaban el título de Quetzalcóatl.

En Tenochtitlan, Quetzalcóatl es una entidad proteica, recoge los símbolos y atributos que a lo largo del tiempo caracterizaron al Dios del Maíz, al Dios del Viento y al Dios de la Estrella de la Mañana. También incorpora a su persona el simbolismo y los atributos del legendario Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl de los toltecas. Para los aztecas Topiltzin Quetzalcóatl es el arquetipo del sacerdote y por eso lo elevaron al rango de dios patrono del Calmeca, el lugar donde los nobles mexicas aprendían los altos oficios del sacerdocio y del gobierno.

Los testimonios mexicas también destacan la figura de Topiltzin Quetzalcóatl como fundador y gobernante del reino ideal. Del mismo modo que en la mitología mexica Tula es el arquetipo de la ciudad y el reino ideal, Topiltzin Quetzalcóatl es el paradigma del gobernante, el creador de las insignias, investiduras y símbolos reales, el fundador de la dinastía y el poder tolteca, antecedente del poder mexica.[23]

Pero aun cuando el Quetzalcóatl mexica parece recoger la mayor parte de los atributos y símbolos que distinguían a sus antecesores, es claro que para los mexicas su jerarquía e importancia religiosa habían disminuido. Por ejemplo, es notorio que uno de los atributos de Quetzalcóatl que exaltaban los cantos toltecas y lo alzaban al rango de conquistador de reinos, ha desaparecido de la memoria nahua. Entre los mexicas, las virtudes del guerrero victorioso y fundador de reinos se han transladado a Huitzilopochtli, la deidad tribal mexica que a semejanza del Topiltzin Quetzalcóatl tolteca se ha convertido en el numen protector de su pueblo y en modelo del guerrero victorioso.

También es evidente que en la cosmogonía y la teología mexica el rango de Quetzalcóatl ha disminuido. Es cierto que varios textos nahuas nombran a Quetzalcóatl y a Ehécatl entre los dioses que intervienen en la creación de los soles que preceden a la última creación del cosmos. Pero es claro que la deidad que origina, ordena y pone en movimiento a la presente era del mundo es el dios azteca Tonatiuh, y por eso la era actual lleva el nombre de *Ollintonatiuh*, Sol de Movimiento.[24]

En el panteón mexica que conocieron Cortés y sus soldados, Huitzilopochtli, Tonatiuh y Tláloc sobrepasaban en rango y culto a Quetzalcóatl, y es evidente que muchos de los atributos de éste estaban en vías de ser transferidos a las deidades mexicas. Tláloc, por ejemplo, había asumido las cualidades fertilizadoras y regeneradoras de las anteriores deidades agrícolas.[25]

En este sentido debe destacarse un proceso muy notorio en el estado mexica: la multiplicación de las deidades y de sus cultos, tanto por la aceptación de los antiguos dioses como por la incorporación de nuevas deidades y cultos, procedentes de los pueblos conquistados. Al aceptar los numerosos cultos a las antiguas deidades del centro de México, y al incorporar los dioses de los pueblos conquistados, los mexicas crearon un panteón extensísimo, prácticamente universal, pero en realidad gobernado por la deidad tribal mexica, Huitzilopochtli–Tonatiuh, que se convirtió en el dios del Estado mexica.

La elevación del culto de Huitzilopochtli–Tonatiuh a culto oficial del Estado mexica es la culminación de varios procesos. En primer lugar, consolida el triunfo de los dioses sobre las antiguas deidades femeninas. Las deidades masculinas dominan ahora los principales cultos y ceremonias religiosas del calendario sagrado.[26] Janet Berlo interpreta la célebre contienda entre Huitzilopochtli y Coyolxauhqui, su hermana rebelde, quien finalmente es muerta, decapitada y desmembrada por el feroz guerrero mexica, de la manera siguiente:

> ...One of the central myths of the Aztec Empire *is* this struggle between newly born male warrior god and the warrior goddess who preceded him. I believe that this myth structuraly embodies the ideological struggle between the Great Goddess of the Central Mexican past and the new Aztec order in which the significant ties of mythic kinship are redrawn to emphasize the male lines of Huitzilopochtli and Tlaloc. In this fraternal kinship network, the northern invaders and their ancestral god Huitzilopochtli are firmly linked with the Central Mexican past, embobied by Tlaloc.[27]

En la nueva dimensión imperial que asume México-Tenochtitlan a fines del siglo XV, la religión y los mitos de origen vuelven a ser fundamentales para legitimar el Estado. Como sus antecesores toltecas, los mexicas fundan un poder confederado (la Triple Alianza) para gobernar una población compuesta de etnias, lenguas, religiones y tradiciones diversas. Apoyándose en las experiencias de sus antepasados, y en la rica herencia del centro de México, edifican su ciudad bajo los principios astronómicos y cosmológicos antiguos, de modo que Tenochtitlan es, como lo fue antes Teotihuacan, el centro del universo, el lugar sagrado donde se unen las fuerzas de los tres niveles y las cuatro esquinas del cosmos. Y al mismo tiempo que convierten el centro de su ciudad en ombligo del mundo, proclaman ser el pueblo escogido para alimentar a los dioses y conservar la energía vital que mantiene el movimiento y la armonía del cosmos. El mito del Quinto Sol declara como misión del pueblo mexica el sacrificio de corazones humanos para alimentar al Sol. En este sentido, el mito de la creación del Quinto Sol jugó el mismo papel que en la época Clásica el mito de la ascendencia divina de los reyes y el carácter indestructible del poder real. Fue el mito que cohesionó al pueblo y a los gobernantes para construir el poder y el Estado mexica.

Desde el descubrimiento y traducción de los relatos cosmogónicos nahuas se ha separado el texto de la creación del Quinto Sol de la crónica que relata la sucesión de reyes y acontecimientos que forjaron la historia mexica posterior. Sin embargo, lo más probable es que originalmente formaran una unidad, como se observa en el Códice de Viena y en el *Popol Vuh*. Es decir, el mito de la creación del Quinto Sol era seguido por los anales y crónicas que conocemos del pueblo mexica, del mismo modo que el *Popol Vuh* contiene, en su núcleo más antiguo, el mito de los orígenes del cosmos y a continuación la crónica del pueblo quiché, desde la creación de los primeros seres humanos hasta la fundación del reino y su conquista por los españoles. La inclusión de las migraciones, guerras, desventuras, conquistas y fundaciones de la nación quiché o mexica, al lado de los mitos de origen, muestra que desde la época de los toltecas los relatos sobre el origen del cosmos forzosamente debían incluir la historia del grupo étnico. Quiero decir que en el Postclásico, los mitos de creación incluían los relatos sobre el desarrollo del grupo étnico porque ambas partes, el mito de origen del cosmos y la crónica del pueblo, formaban la trama fundamental de un mito de identidad étnica.[28]

NOTAS

[1] Michael Coe abrió el camino para una nueva interpretación del inframundo maya, los gemelos divinos y los dioses de la renovación vegetal en sus estudios *The Maya scribe and his world*, Nueva York, The Grolier Club, 1973; *Lords of the Underworld*. Princeton, Princeton University Press, 1978; "The hero-twins: myth and image", en Justin Kerr, *The Maya vase book*. Nueva York, Kerr Associates, 1989. Vol. I, pp. 161-184. Entre los nuevos estudios que analizan los mitos del México central destacan las obras de Michel Graulich, *Mythes et rituels du Mexique ancien prehispanique*. Bruxelles, Académic Royale de Belgique, 1982; de Alfredo López Austin *Los mitos del Tlacuache*. México, Alianza Editorial Mexicana, 1990; y Christian Duverger, *El origen de los aztecas*. México, Editorial Grijalbo, 1987. Un ejemplo de los estudios que aplican nuevos métodos es el de Brant Garner "Reconstructing the ethnohistory of myth", en Gary H. Gossen (Ed.), *Symbol and meaning beyond the closed community*. New York, The University at Albany, 1986. pp. 19-34. El estudio que mejor combina los avances iconográficos, iconológicos y etnográficos más recientes es el de David Freidel, Linda Schele y Joy Parker, *Maya Cosmos*. Nueva York, William Morrow, 1993.

[2] Marija Gimbutas, *The Goddesses and Gods of old Europe, 6500-3500 b.C.*, London, Thames and Hudson, 1980; de la misma autora, *The language of the Goddess*. San Francisco, Harper and Row, 1989; y Anne Baring y Jules Cashford, *The myth of the Goddess*. London, Penguin Books, 1993.

[3] Véase Christine Niederberger, "Early sedentary economy in the Bassin of Mexico", *Science* 203, 1979, pp. 138-139; y su obra principal, *Paleopaysages et archeology pre-urbaine du Bassin de Mexico*. México, Centre d'Études Mexicaines et Centroamericaines, 1987, 2 vols. T. I, fig. 167; y Roberta H. Markman y Peter T. Markman, *The flayed God. The mithology of Mesoamerica*. Nueva York, Harper San Francisco, 1992. Cap. II.

[4] *The Maya*. Nueva York, Thames and Hudson, 1993. p. 37.

[5] Baring y Cashford, *The myth of the Goddess*, p. 48.

[6] Ibid, p. 56.

[7] Gimbutas, *The early civilizations of Europe*. Los Angeles, University of California Press, 1980. Cap. II.

[8] Joseph Campbell, *The mask of God: Occidental mythology*. Nueva York, Penguin Books, 1976. pp. 7 y 121; Baring y Cashford, *The myth of the Goddess*, pp. 156-157.

[9] Baring y Cashford, *The myth of the Goddess*, pp. 296-298.

[10] Véase Doris Heyden, "An interpretation of the cave underneath the pyramide of the sun in Teotihuacan, Mexico", en *American Antiquity*, 40, 1975, pp. 131-147; Karl Taube, "The Teotihuacan cave of origin", en *Res*, núm. 12, 1986. pp. 51-82; y Karen Bassie-Sweet, *From the mouth of the dark cave*. Norman, University of Oklahoma Press, 1991. Caps. 3, 4 y 5.

[11] Rene Millon, "Teotihuacan studies", en Janet Catherine Berlo (Ed.), *Art, ideology and the city of Teotihuacan*. Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1992, pp. 383 y 390; Esther Pasztory, *Teotihuacan: an experiment in living*, Cap. VI (en prensa); y Janet Berlo, "The Great Goddess reconsidered", en Berlo (Ed.), *Art, ideology and the city of Teotihuacan*, pp. 129-168.

[12] Alfonso Caso "El paraiso terrenal en Teotihuacan", *Cuadernos Americanos*, 6, 1942. pp. 127-136.

[13] Esta interpretación se sustenta en Caso, artículo citado, y Esther Pasztory, *The murals of Tepantitla, Teotihuacan*. Nueva York, Garland Publishing, 1976; Hasso Von *Winning, La iconografía de Teotihuacan*. México, UNAM, 1987, Vol. I. p. 136; Doris Heyden, *México, origen de un símbolo*. México, Departamento del Distrito Federal, 1988. p. 78; y Enrique Florescano, "Mito e historia en la memoria nahua", *Historia Mexicana*, núm. 155, enero-marzo, 1990. pp. 617-619.

[14] Janet Catherine Berlo, "The Great Goddess reconsidered", pp. 136-137.

[15] Taube, "The Teotihuacan spider Woman", *Journal of Latin American Lore*, Vol. 9, núm. 2, 1983. pp. 107-109. Taube también señala en este artículo la relación entre la diosa de Teotihuacan y la Gran Madre Araña de los indios del suroeste de Norteamérica: "Both are associated with the earth, caves, precious stones, war, clarivoyance and powerful shamanic creatures. Moreover, both appear to have figured prominently in myths concerning creation and the emergence", p. 140.

[16] Según Von Winning "se reúnen en las estatuas los conceptos primordiales de los dioses de la tierra, de la vegetación y el agua, y probablemente también las del Dios Viejo del Fuego, deidades que en el transcurso del tiempo evolucionaron hasta constituir configuraciones con rasgos propios". Hasso Von Winning, *La iconografía de Teotihuacan*. T. I, pp. 139-140.

[17] Pasztory, *Teotihuacan: an experiment in living*, Cap. VI.

[18] Véase Linda Schele y David Freidel, *A forest of Kings*. New York, William Morrow and Company. 1990. pp. 244–254.

[19] Véase Freidel, Schele y Parker, *Maya Cosmos*.

[20] Véase Jill Leslie Furst, *Codex Vindobonensis Mexicanus I: A commentary*. Albany, Institute for Mesoamerican Studies–State University of New York, 1978; Alfonso Caso, *Reyes y reinos de la mixteca*. México, Fondo de Cultura Económica, 1977. 2 vols; y Doris Heyden "Uno Venado y la creación del cosmos en la crónica y los Códices de Oaxaca", en Jesús Monjaráz (Coord.), *Mitos cosmogónicos del México indígena*. México, INAH, 1987, pp. 87–124.

[21] El mejor análisis de los textos que se refieren al mito de Ce Ácatl Topiltzin Quezalcóatl es la tesis de Henry B. Nicholson, "Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan". La obra de Michel Graulich, *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*. (Institut woor Amerikanistick, Amberes, 1988), contiene una recopilación de los textos que se refieren a este personaje. Un análisis de los problemas que plantea Topiltzin y su ciudad maravillosa, puede verse en la obra de Nigel Davies, *The toltecs*. Norman, University of Oklahoma Press, 1977.

[22] Enrique Florescano, *El mito de Quetzalcóatl*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993. pp. 142–147.

[23] Véase Burr C. Brundage, *The Phoenix of the Western World. Quetzalcoatl and the sky religion*. Norman, University of Oklahoma Press, 1982, pp. 102–110; Eloise Quiñones Keber, "The Aztec image of Topiltzin Quetzalcoatl", en Kathryn Josserand y Karen Dakin (Eds.), *Smoke and mist. Mesoamerican Studies in memory of Thelma D. Sullivan*. Oxford, Bar, 1988, pp. 329–343; David Carrasco, *Quetzalcoatl*. Chicago, The University of Chicago Press, 1982. pp. 64–65, 78–80 y 174; y Florescano, *El mito de Quetzalcóatl*, pp. 64–69.

[24] Florescano, *El mito de Quetzalcóatl*, pp. 160–162.

[25] Para una visión general de la religión mexica, véase Henry B. Nicholson, "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", en Robert Wauchope (Ed.), *Handbook of Middle American Indians*. Austin University of Texas Press, 1971. pp. 395–446.

[26] Veánse las sugerentes interpretaciones que ofrece Richard F. Townsend de los dioses y fiestas religiosas mexicas en *The Aztec*. London, Thames and Hudson, 1992.

[27] Berlo, "The Great Goddess reconsidered", pp. 153–154.

[28] Sostengo esta tesis en *El mito de Quetzalcóatl*, p. 147 y tabla adjunta.

Simposio: Cosmology and natural Modeling Among the Aboriginal Peoples of the Americas, CONACULTA. Austin, Texas. 4–7 noviembre 1993. ✠

