

QUETZALCÓATL: PUENTES SIMBÓLICOS Y LEGADOS ETNOGRÁFICOS¹

Félix Báez-Jorge

Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales
Universidad Veracruzana

*El símbolo —genio evocado— tiene su propia vida,
actúa y se reproduce indefinidamente.*

Marcel Mauss

Ocho décadas atrás (en su estudio total sobre la cerámica de Nicaragua y Costa Rica) Lothrop (1926: 146) consideró a la Serpiente Emplumada el símbolo básico del ritualismo en América. Destacó su presencia en el arte y la mitología autóctona desde el sur de Canadá, extendiéndose con variantes morfológicas hasta las más lejanas tierras sudamericanas². El planteamiento de Lothrop no tendría eco en nuestros círculos antropológicos e históricos, confrontados entonces con las turbulencias del poder en una nación que transitaba hacia una configuración política contraria a la pluralidad étnica. Con evidencias suficientes sabemos hoy que los paralelismos entre las mitologías de los pueblos americanos tienen explicación en la historia cultural del continente, en un antiguo sustrato prehistórico que no tiene que entenderse en términos de homogeneidad. La reflexión conduce necesariamente al punto de vista de Lévi-Strauss (1989: 48-49) quien (después de analizar cientos de relatos mitológicos, decenas de ellos centrados en el origen de las plantas comestibles), concluyó que “los mitos no existen aislados por un lado en Perú y por otro en Canadá, sino que surgen repentinamente en áreas intermedias. En verdad son más mitos panamericanos que mitos dispersos por diferentes partes del continente”.

En tanto símbolo de la fertilidad, la Serpiente Emplumada (asociada a Quetzalcóatl, el Pájaro-Serpiente o el Gemelo Precioso), fue examinado por Enrique Florescano en dos extensos y tempranos ensayos publicados en 1963 y 1964, trabajos en los que integró los aportes arqueológicos y epigráficos, los mitos registrados por la etnografía y los informes de las fuentes históricas. En uno de esos estudios preliminares, Florescano (1963) disiente de la hipótesis de Sejourne “en el sentido de que Teotihuacan es la Tollan de Quetzalcóatl”, compleja problemática que le llevaría a compararla con *La*

¹ Ponencia presentada en el coloquio-homenaje en honor a Enrique Florescano. CONDUMEX. Junio 16 de 2004.

² Soustelle (1983: 178) indica: “Se encuentran figuras de serpientes emplumadas en el arte indígena de la América del Norte y del Centro, desde los *mounds* del Valle de Ohio y del Misisipi hasta Nicaragua”.

comedia de las equivocaciones, del genial Lope de Vega. Examina detalladamente sus hipótesis al punto de considerar que la precitada autora llega a “crear su propio mito de Quetzalcóatl” (*Ibid.*: 207). Una lectura acuciosa de ese ensayo (titulado *Tula, Teotihuacan, Quetzalcóatl y la Toltecatl*) descubre las claves analíticas y las ideas embrionarias que Florescano desarrollaría en posteriores investigaciones. Explicando la naturaleza de los dioses por las insatisfacciones y anhelos de los hombres (“en el sentido de Fierbach o de Marx”), advierte que la identificación de la Serpiente Emplumada con Quetzalcóatl es la expresión de “un proceso mistificador de siglos, de cambios religiosos, de sucesivas sincretizaciones, de adecuaciones políticas e ideológicas [...] la Serpiente Emplumada, de deidad de las aguas y la renovación vegetal en Teotihuacan II, pasa a ser, a través de Xochicalco, Tajín, Cholula, mayas, toltecas y aztecas, héroe cultural, lucero de la mañana y de la tarde, dios del viento y de los comerciantes, profeta, demiurgo, hechicero, mago, paradigma del sacerdocio, gran pecador, dios creador, salvador, etc.” (*ibid.*: 230-231). Florescano (1964: 121-123) observa en otro de esos artículos iniciales que la “oscuridad y confusión” presente en los estudios del mito de Quetzalcóatl obedecía no “al problema intrínseco que plantea”, sino “al exagerado subjetivismo metodológico”. Con sentido prospectivo establecería la necesidad de realizar un programa de investigación referido al estudio filológico del nombre de los dioses, su morfología y símbolos, su desarrollo histórico-teológico y los sincretismos precolombinos, propuesta que cumplió con acierto.

Historiador autocrítico, en investigaciones posteriores Florescano (1994, 1995 y 2004) enmendaría y enriquecería sus hipótesis iniciales, sustentando que las transformaciones en la civilización mesoamericana determinaron cambios sustanciales en el simbolismo del antiguo dios del maíz. De tal manera, tejiendo en apretada síntesis las contribuciones de Coe, Lowe, Taube, Armillas, Ruz Lhuillier, Pasztory, Joramelon (entre otros destacados estudiosos), Florescano (1995: 221) concluiría que “Desde los tiempos más remotos hasta la época de los aztecas, parece que el significado de la Serpiente Emplumada remitía a la renovación vegetal. Las plumas verdes del quetzal que cubren el cuerpo de la serpiente eran una representación simbólica del momento en que la estación seca será sustituida por el ropaje verde de la vegetación. La tierra representada por la piel rugosa de la serpiente o el caimán se cubría de las hojas verdes del maíz, y ese fenómeno agrícola maravilloso tomaba la forma, en el imaginario mesoamericano, de una Serpiente Emplumada”.

Florescano (2004: 15-16) se declara atrapado en la “fatalidad” que implica descubrir el sentido de las innumerables manifestaciones de Quetzalcóatl (“un espejismo que alternativamente se descomponía en múltiples personalidades...”). Tal reto, confiesa, le “llevó a romper con los hábitos del historiador tradicional, dominado por el paradigma del texto escrito como fuente esencial del conocimiento histórico”. Las múltiples formas simbólicas inherentes a esta divinidad le “impusieron el estudio del mito, la imagen y el rito, los vestidos bajo los cuales se representan [...] los héroes fundadores, el gobernante carismático, o los emblemas del poder en la antigüedad mesoamericana”, aprendizaje que le conduciría a establecer la relación de Quetzalcóatl con la fundación de “la Tollan primordial”, es decir Teotihuacan (*ibid.*). De hecho los diversos planos de este personaje

evanescente cambiarían su concepción de la historia, como él mismo lo declara (Florescano, 1998: 5). En esta ruta analítica examina con atención el “significado del dios del maíz en Mesoamérica” (es decir, la transformación de la semilla en deidad) siguiendo las contribuciones de Covarrubias, Joramelon y Taube respecto a la cosmovisión olmeca; en la que se advierte “una concepción del nacimiento y consunción de la semilla [...] semejante a la que varios siglos más tarde se expresó en el *Popol Vuh*” (*ibid.*: 18-21). En efecto, en su pesquisa (Florescano 1995: 104 ss. y 2004: 39 ss.) examina el origen del cosmos de acuerdo con la visión del mundo maya, situando en este ámbito las primeras tareas sagradas de Hu Nal Ye (temprana advocación de Quetzalcóatl). Identifica los fundamentos de la antropogénesis mesoamericana con el ciclo de muerte y resurrección del maíz, y destaca la importancia del inframundo en la creación cosmogónica. Aquí es necesario apuntar que un aspecto cimero de sus investigaciones es la comparación de las prodigiosas aventuras de los Gemelos Divinos (narradas en el *Popol Vuh*) con los estudios que descifran los textos y el simbolismo advertido en la cerámica, los monumentos mayas y otros hallazgos arqueológicos.

Al respecto, merece un comentario especial la interpretación que en su más reciente libro, Florescano (2004: 60-61, fig. 40) propone en torno a las imágenes labradas en unos huesos descubiertos en Tikal. Identifica en ellas “al dios del maíz transportado en canoa y acompañado por animales y dioses remeros, quienes lo llevan al lugar de la Montaña de los Mantenimientos”. En su opinión, la figura reitera que el descubrimiento de la semilla ocurre siempre en el interior de una cueva o montaña sagrada, lugares de donde es rescatada por la divinidad del maíz o por Chak, el dios de la lluvia. Este punto de vista tiene especial interés en tanto difiere del que Lévi-Strauss (1970: 117-118ss.) plantea en *El origen de las maneras de mesa*, en relación con la misma evidencia arqueológica descubierta “en la tumba de un sacerdote o dignatario”. De acuerdo a la opinión de Lévi-Strauss (no analizada por Florescano), los tripulantes de la piragua serían el Sol y la Luna. El estrabismo y los “ojos anormalmente grandes” advertidos en el personaje que gobierna la canoa, la ancianidad representada en la figura situada en la popa, y las narices romas de los personajes, son elementos que motivarían a Lévi-Strauss para establecer su asociación con el “dios del cielo Itzamná, viejo desdentado, amo del día y de la noche, estrechamente asociado a la Luna y el Sol”. El diferendo interpretativo requiere, ciertamente, de una amplia discusión.³

Florescano supera las limitaciones analíticas que circunscribían los avatares de Quetzalcóatl a una sola tradición mitológica. Más allá de las posturas especializadas extremas, su enfoque metodológico es idóneo para examinarlos como parte de una historia cultural compartida, el legado de los olmecas, teotihuacanos, mayas, mixtecos, zapotecas y mexicas (cf. Broda 1998: 20). Las seis entidades que Armillas distinguió en el mito de Quetzalcóatl, y que Nicholson redujo a una triada de significados, Florescano (2004: 277) —en sugerente elaboración conceptual— las comprime en tres metáforas

³ Florescano basa su interpretación en un dibujo publicado por Shele y Miller en su libro *The Blood of kings. Dynasty and Ritual in Maya Art* (1986). Lévi-Strauss fundamenta su interpretación en el artículo de S. Trik “The Splendid Tomb of Temple I at Tikal”, publicado en *Expedition* (1963). Sus reflexiones son parte de un extenso capítulo (“El viaje en piragua de la Luna y el Sol”) en el que examina mitos tukuna, wasnau, arkuna, sherente, dené (entre otros) referidos al tema.

que “resumen los mitos fundadores de Mesoamérica”: la del dios creador y proveedor; la del reino paradigmático de Tollán; y la metáfora del gobernante sabio. En efecto, como lo indica nuestro autor, la “metáfora es la expresión preferida del lenguaje religioso y poético”. Sin embargo, en cuanto instrumento analítico precisa el registro de la parte variable del símbolo que se analiza, es decir, el significante, representación que revela los múltiples sentidos epifánicos del mito y la divinidad. De ahí su necesaria referencia.

Gracias a la “fatalidad” que ha vinculado el quehacer historiográfico de Florescano con las múltiples recargas simbólicas inherentes a Quetzalcóatl, los estudios mesoamericanistas recibieron un nuevo impulso para realizar ejercicios comparativos, desde luego, más allá de los radicalismos difusionistas. En el capítulo V de su libro *El mito de Quetzalcóatl* (1995: 291) propone revelar “las semejanzas sorprendentes en los símbolos, los ritos y los mitos” entre los dioses de la vegetación del Viejo Mundo y la deidad mesoamericana. Dumuzi, Tammuz, Osiris, Adonis y Perséfone son parte de este breve, pero sugerente, examen comparativo que ya había anunciado en sus primeros ensayos sobre el tema. Observa que tanto “en los mitos mesopotámicos y egipcios como en los griegos y mesoamericanos, la secuencia narrativa del relato repite la temporalidad que adapta el proceso biológico de la gestación de las plantas, con las variantes propias del clima y del cultivo (*ibid.*: 359). De la misma manera que en Egipto Osiris fue reverenciado como el propagador de la agricultura, en Mesopotamia y Grecia ésta es un don de las actividades terrestres, que se asocia al protagonismo de los héroes culturales. Asimismo en Mesoamérica, advierte Florescano, “el dios del maíz es sinónimo de vida civilizada”. Ciertamente, esta divinidad (que como hemos visto originalmente se llamó Hun Nal Ye) mudó de nombre, de símbolos y cultos. Fue, sucesivamente, conocida como 9 Viento, Ehécatl, Kukulkán, Ná Cxit, Quetzalcóatl y Hun Hunahpu. “Muchas veces su nombre y su culto se mezclaron con los de otros dioses y el culto del antiguo dios del maíz recibió a su vez la influencia de nuevos dioses y cultos” (*op. cit.*: 367), mutación denominativa, cambio de máscaras, adopción de nuevos disfraces que corresponden plenamente con el carácter cambiante del pensamiento mítico.

Desde luego, en su análisis el autor incorpora el mito del primigenio ser andrógino dividido en dos (el cielo y la tierra) por Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, concepción creacionista que la cosmovisión mesoamericana comparte con las de Egipto y Mesopotamia. En este trazo comparativo establece también similitudes entre los misterios de Eleusis (como se sabe, el sitio donde se erigió el templo dedicado a Deméter, en el que se realizaban ritos vinculados con el tránsito vida-muerte) y el culto que en torno a la aparición anual de la planta de maíz se celebraba en la ciudad maya de Copán. Advierte en tal sentido que en el ritual de Eleusis la “representación de la semilla del trigo adquiriría el sentido de una revelación única, destinada al grupo privilegiado. El proceso litúrgico convertía paso a paso la semilla vegetal en un objeto sagrado, y los fieles descubrían que el sentido último de los cereales era volverse carne de los seres humanos” (*op. cit.*: 360-361).

Siguiendo esta perspectiva comparativa, en su más reciente ensayo Florescano (2004: 35-37) equipara las imágenes del dios olmeca del maíz (representado como

mazorca) con “las fuerzas de la naturaleza esenciales para la supervivencia humana” (el *elen vital*) que Jacobsen identifica en el proceso de creación de los dioses mesopotámicos. En este cotejo analítico traza también semejanzas con la cultura moché de Perú, advirtiéndole que la cara de Ai-apaec (la deidad del maíz) es representada como una mazorca de la cual “brotan sus vástagos”. Ciertamente, atendiendo a la observación que López Austin (1992: 272) formulara hace más de una década, el ciclo de las esencias es “uno de los complejos básicos de la tradición religiosa mesoamericana [...] los individuos parecen pero no su clase, puesto que lo que constituye su esencia, pasa tras la muerte, a un proceso de purgación que restituye a la esencia su pureza original y la devuelve al mundo de los hombres. La esencia, frecuentemente llamada «corazón» o «semilla», pasa a otro ser que está por nacer”.

Las reflexiones comparativas entre las deidades, rituales y símbolos mesoamericanos con sus paralelos del Viejo Mundo planteadas por Florescano, han sido celebradas por sobresalientes estudiosos. Heyden (1998: 14) advierte en ellas “una rica contribución a la historia, religión y mitología”, referida particularmente a Quetzalcóatl. Broda (1998: 23), por su parte, considera que los trazos comparativos llevados a cabo por Florescano muestran “que en los estudios mesoamericanos hace falta superar los análisis limitados de una sola tradición cultural [...]. También significa trascender los etno-centrismos maya y mexica”. Recordemos que en las investigaciones sobre Mesoamérica el péndulo comparativo se detuvo bruscamente en 1962, cuando las hipótesis difusionistas de Kirchhoff (1964) en torno a las relaciones simbólicas de las divinidades calendáricas hindúes y los dioses mesoamericanos (Bagha y Tezcatlipoca, Agnie e Itz'papatl, Vayus y Xochipilli, etc.) fueron abruptamente enjuiciadas por Alfonso Caso (1964), Júpiter tonante de la antropología mexicana⁴. Los radicalismos difusionistas se esgrimieron como razón explicativa del ahogamiento de los enfoques comparativos, pero es evidente que esta orientación limitante ha estado presente en las ideas de algunos sobresalientes americanistas. Tal es el caso de Seler (cit. por Marschall 1979: 49) quien un siglo atrás afirmaría sin cortapisas: “Por lo que estamos informados sobre los hechos actualmente, para las culturas antiguas de América debe ser válida la «doctrina Monroe»: «América de los americanistas»; y la ciencia americanista sólo ganaría si por fin dejara los esfuerzos inútiles de construir relaciones imaginarias”.

Es evidente que al realizar el examen comparativo de los simbolismos religiosos podemos descubrir distintos planos de la realidad por motivos de analogía, a condición que el investigador no transfiera a las expresiones religiosas, objeto de su pesquisa, sus pre-nociones. Los fenómenos religiosos deben estudiarse con el ritmo de “larga

⁴ A partir de los estudios de Humboldt a principios del siglo XIX, las similitudes entre los calendarios euroasiáticos y los mesoamericanos (incluyendo la nómina de dioses, animales y objetos asociados) motivarían el interés de distintos estudiosos. Al respecto contamos con un excelente artículo de González Torres (1992:509) en el que se examinan diversas reflexiones, concluyendo, precisamente, con las hipótesis de Kirchhoff. Antes de pasar revista a las formulaciones de Fritz Graebner (en su artículo “Calendarios asiáticos y americanos”), la autora menciona las semejanzas entre los calendarios de la India, China y Grecia para ocuparse, después, de los calendarios mexicanos y mayas. Su análisis enmarca acertadamente la discusión de las tesis difusionistas, ámbito controversial que ha ensombrecido “ideas preconcebidas” y cuestiones ideológicas, como bien lo indica González Torres. Desde su apreciación “[...] en última instancia, lo menos importante es si los calendarios mesoamericanos fueran o no originarios de Euroasia; el análisis que han intentado los investigadores mencionados muestra campos de estudio muy interesantes, que solamente pudieron llevarse a cabo a través de las comparaciones de los calendarios, de los sistemas religiosos y de las culturas de otros pueblos del mundo”.

duración” propio de las mentalidades, según lo ha demostrado Braudel (1958). Desde esta óptica (compartida por Florescano) el tiempo histórico no sigue una sola línea, sino planos simultáneos, “historias paralelas con distintas velocidades”. En todo caso, los paralelismos entre deidades, mitologías y rituales de cosmovisiones diferentes constituyen un verdadero *nudo gordiano* (el arcaico símbolo del laberinto) en la historia cultural.

Examinadas en una amplia perspectiva, las reflexiones e hipótesis formuladas por Enrique Florescano han contribuido a la comprensión de los planos inherentes a la mitología de Quetzalcóatl y su persistencia en la tradición religiosa mesoamericana. Complejo mítico que en “los tres siglos del gobierno colonial [...] se enriqueció con metáforas y episodios bíblicos”. Sobrevivencia que implicó “ocultarse tras las efemérides y ceremonias que celebran a los santos y dioses católicos”, como acertadamente lo apunta Florescano (1999: 325) en su libro centrado en el estudio de la memoria indígena. Acotando, articulando, desarrollando anteriores pesquisas, sus planteamientos abren la puerta a nuevas interrogantes al analizar con renovado enfoque metodológico el dilatado espectro de imágenes que sintetizan míticamente la figura de la divinidad y el héroe cultural.

A manera de las hojas de un gran libro que, dispersas por el territorio mesoamericano, esperan la apropiada encuadernación para ser nuevamente leídas sin las gafas de los radicalismos teóricos, los mitos fundamentales relativos a la antropogénesis, la naturaleza de los dioses y el ciclo de muerte y resurrección del maíz son vigentes en las cosmovisiones indígenas. Articulados a códigos astronómicos, geográficos, éticos, sociológicos, etc. y reactualizados en múltiples rituales, el eje que ordena sus dinámicas transformativas y reelaboraciones simbólicas refieren al tránsito de la naturaleza a la cultura. En apretada glosa menciono enseguida imprescindibles ejemplos de este legado milenario.

Un relato registrado por Ichón (1973: 68-69, 74, 94) entre los totonacas de la sierra, es semejante a la primera parte del paradigmático mito náhuatl relativo al descubrimiento del maíz por Quetzalcóatl en el interior del Tonacaltepetl. En otra narración un niño (que se transforma al crecer en el Señor del Maíz) brota del grano de *Xambé* (harina de maíz verde). Este héroe cultural “inventa la temporada de lluvias y enseña a los truenos a desatar las tempestades torrenciales [...] utiliza las nubes salidas de la espuma del agua, y el rayo, gracias a la lengua del caimán”, símbolo precolombino de la fertilidad.

En su acucioso estudio sobre el ritual agrícola y la cosmovisión de los habitantes del Valle de Toluca (el antiguo Matlatzinco), Albores (2001: 420, 430) examina un conjunto de prácticas rituales (de origen prehispánico) enlazadas “con el ciclo de temporal de maíz —es decir, con los mantenimientos— y con el ciclo de la vida humana”. En agosto, durante la fiesta de la cosecha (en el área del cerro del Murciélagos), las cañas frescas de maíz se siembran en las tumbas “para que las prueben los muertitos”. Citando palabras de los lugareños, Albores apunta que las cañas con elotes se “siembran” en los sepulcros “porque los difuntos nos dieron el grano por lo que hoy tenemos maíz”. Se trata, señala la autora, “de expresiones relativas a la antigua creencia de que los huesos de

los difuntos constituyen la semilla de la que emerge no sólo la planta sagrada del maíz sino también la propia vida humana”.

De acuerdo al registro de Geist (2001: 155), los huicholes identifican el desarrollo de las plantas de maíz con el de los infantes. Observa que “el crecimiento del maíz no sólo se equipara con la maduración de los niños en sus primeros cinco años de vida, sino también con el proceso de gestación, que parte de la unión sexual entre hombre y mujer para dar lugar al desarrollo del producto en el vientre materno, sin intervención del aparato masculino [...]”. Tal concepción explica el significado del rito de paso *Tatei Neixa* que (como observa Fresán Jiménez 2002: 35) inicia el ciclo de festividades agrícolas de la temporada seca. Esta celebración (llamada en castellano fiesta del elote o de la calabaza) “está dedicada a los niños y a los nuevos frutos en la cual ambos son bendecidos, mientras se despide y agradece a las madres de la lluvia y de la tierra por la fertilidad otorgada [...]”. La identificación simbólica de los infantes y el maíz en Mesoamérica ha sido examinado por Broda (2001) a partir de sus evidencias rituales.

La concepción antropomórfica de las plantas de maíz se manifiesta plenamente en la ceremonia *Tlamanas* (ofrenda) que culmina el ciclo agrícola en la Huasteca meridional. Anota Medellín Zenil (1979: 113) que lo fundamental de este ritual es honrar al maíz tierno (el elote) que por primera vez se cosecha. Así, “escogen dos grupos de tres o cuatro mazorcas de las más perfectas; se visten con ropa masculina y femenina, confeccionada ex profeso; se colocan en el altar [llamado Xochicalco] donde son incensadas y reverenciadas con danzas y oraciones”. En la cosmovisión de los nahuas huastecos, los humanos retoñan de la tierra como el maíz joven. Atendiendo a la reflexión que un chamán le confiara a Sandstrom (1991: 240) “El maíz es extremadamente delicado. El maíz es nuestra sangre. ¿Cómo podemos recogerlo [nuestro sustento] de la tierra cuando es nuestra propia sangre lo que comemos?”. El simbolismo presente en estas concepciones remite a un relato registrado entre los nahuas de Chicontepec, referido a las transformaciones del Universo y a la antropogénesis. De acuerdo con este mito, en la quinta generación

los hombres fueron concebidos por Ompatotiotzih (dios doble). Los cuerpos de la primera pareja se hicieron con huesos ancestrales, pasta de maíz, amaranto y frijol; cobraron vida con la ayuda de los dioses, el viento, el fuego, el agua y la luz del Sol. Se les dio como alimento principal el maíz y se les indicó que este cereal sería su carne y su sangre [...], su sustento. (Véase Báez-Jorge y Gómez Martínez 1998: 35).

Entre los nahuas de la cuenca del Alto Balsas, Good (2001: 246, 265, 267) observa la analogía entre las doncellas, las mujeres y las mazorcas, evidenciada en los ritos agrícolas en los que ofrendan al maíz (tonacayotl = “nuestro sustento”). Identifica también la importancia que se otorga a los muertos en el cultivo, considerando que “trabajan junto con los vivos en la agricultura y benefician directamente a la comunidad al controlar la lluvia y la productividad de las plantas y la tierra”. La clave de esta concepción se encuentra en las palabras siguientes: “«Nosotros comemos la tierra, y la tierra nos come a nosotros»». Los humanos «comen la tierra» por medio del maíz, ya

que la tierra nutre a las plantas y los humanos reciben la fuerza a través del grano”.

Treinta años atrás (en Ocoatepec, Chiapas) un mayordomo zoque me narró el “cuento del maíz”, relatado con insistencia en “tiempos de escasez”. La narración detalla la manera en que *núku* (la hormiga chicatana) extrae el maíz del “Cerro Santo”, con ayuda del rayo (véase Báez-Jorge 1983: 392-393, 405). Thomas (1992: 141 ss.) registró otras versiones de este mito en el poblado de Rayón, advirtiendo su similitud con narraciones del área maya. En efecto, Thompson (1975: 418-420ss) refiere su presencia entre los mopanes de Belice, kekchis de Guatemala y los tzentales, subrayando la amplia difusión de este relato entre los grupos mayances, analizada con detalle por Schumann (1988: 215). Examinado en otro plano, es evidente que constituye una versión del mito del “descubrimiento del maíz”, integrado en la *Leyenda de los Soles*, testimonio del mundo náhuatl que, como sabemos, describe la transformación de Quetzalcóatl en hormiga negra para sacar el maíz del Tonacaltépetl (véase León Portilla 1961).

Es de interés destacar la presencia de este mito en la memoria colectiva de los zinacantecos, evidenciada en la celebración del carnaval que conmemora las luchas étnicas. De acuerdo con el reporte de Bricker (1993: 265-266 ss.) participan en este festival actores a los que llaman *K'uk'ulcon* (“Serpientes emplumadas”), vistiendo disfraces “que tienen en cierto sentido, un parecido notable con una representación iconográfica de Quetzalcóatl que figura en el *Códice Magliabecchino*, en donde lo representa en su aspecto de Ehécatl [...]”. Llevan tocados en forma de picos de ave que sostienen mazorcas de maíz. Sustentando su interpretación, Bricker refiere la difusión del culto a Quetzalcóatl en Chiapas a finales del XVII, señalando que “los chamanes tzeltales utilizaban un almanaque en el cual había pintada la figura de un hombre y una serpiente llamada *Cuchulchá* (*K'uk'ulcan*), nombre semejante al que los lacandones del lago Nahá dan a uno de sus dioses.

La unión de lo sensible y lo inteligible que el mito del origen del maíz comparte con otros relatos de su tipo, está presente también en las diferentes narraciones referidas a Homshuk, el héroe cultural de los zoque-popolucas considerado el espíritu “dueño del maíz” (o la semilla misma), “el único desgranado, el único para ser comido” (Foster 1945: 117-250). Las múltiples variantes de este relato (Elson, 1947, García de León 1968, Munch 1983, entre otros) llevan a establecer semejanzas con el contenido del *Popol Vuh* por cuanto hace al simbolismo de la metamorfosis maíz-hombre-maíz, transformación sagrada que implica el ciclo vida-muerte. Nacido de un huevo que dos ancianos descubren en una roca, sus desafíos implican la lucha contra Masawa (el huracán), acérrimo enemigo de las milpas, al cual Homshuk vence con la ayuda de una tortuga, arrojándolo al mar donde se fractura una pierna. La catequesis propiciaría un fenómeno de reinterpretación simbólica en el cual la imagen de Jesucristo resucitado se amalgamaría con la de Homshuk. El redentor de los hombres se fundiría con el redentor del maíz a partir del núcleo simbólico que equipara la resurrección de la semilla con la resurrección de Jesucristo. Esta síntesis se evidencia en el poblado de Soteapan durante la Semana Santa, cuando se realiza (de manera simbólica) una siembra frente a la iglesia para que la imagen de Cristo Resucitado (llamado en el poblado Santo Domingo

Resurrección) cuide el maíz de *Tapachole*, la primera cosecha del año (véase Báez-Jorge 1971 y 2002)⁵.

En una perspectiva de conjunto debe concluirse que la persistencia de los relatos míticos y rituales como los que se han presentado con fines de ejemplificación, obedece en primera instancia a razones estructurales. De acuerdo con el argumento de Broda (1995: 18) la continuidad de estos puentes simbólicos “se explica por el hecho de que siguen existiendo en gran parte las mismas condiciones geográficas, climáticas y de los ciclos agrícolas [...]. Por tanto los elementos tradicionales de la cosmovisión siguen correspondiendo a las condiciones materiales de existencia [...]”⁶.

Enfrentando por siglos la explotación de regímenes económicos contrarios a su configuración identitaria; confrontando teologías hegemónicas y políticas etnocéntricas, los pueblos indígenas lograron conservar su antigua memoria que, como indica Florescano (1999: 326), resurgió “al punto que hoy volvemos a escuchar en las montañas, en los valles agrícolas, en las parcelas donde aún se cultiva el maíz, las portentosas hazañas de Hun Nal Ye, los Gemelos Divinos Quetzalcóatl y Sintiopiltsin, enmarcadas en el momento prodigioso de la creación del cosmos y la fundación de los pueblos”. A escuchar estas voces ha contribuido la etnografía demostrando, como lo pensara Durkheim (1968: 12) hace casi un siglo, que “nada es más injusto [...] que el desdén con que demasiados historiadores consideran aún el trabajo de los etnógrafos”.

Bibliografía

- ALBORES, B. “Ritual agrícola y cosmovisión: las fiestas en Cruz del Valle de Toluca, Estado de México”. *La Montaña en el paisaje ritual*. (J. Broda, S. Iwaniszewski y A. Moreno, coords.) pp. 419-440. CONACULTA/INAH. México, 2001.
- BÁEZ-JORGE, F. “La semana santa entre los zoque-popolucos de Sotepan: actos sincréticos”. *Anuario Antropológico*, núm. 2 Escuela de Antropología de la Universidad Veracruzana. Xalapa, México, pp. 241-262, 1971.
- . “La cosmovisión de los zoques de Chiapas (Reflexiones sobre su pasado y su presente)”. *Antropología e historia de los mixe-zoque y mayas. Homenaje a Frans Blom*. L. Ochoa y T. A. Lee, eds. Pp. 383-412. Universidad Nacional Autónoma de México/ Brigham Young University. México, 1983.
- . *Los oficios de las diosas*. Universidad Veracruzana. Xalapa, México, 2000 (2da. ed.).
- . *Dioses, héroes y demonios*. Estudios. Gobierno del Estado de Veracruz. Xalapa, México, 2002.
- BÁEZ-JORGE, F. Y A. GÓMEZ MARTÍNEZ. *Tlacatecolotl y el Diablo*. (*La cosmovisión de los nahuas de*

⁵ Signorini y Lupo (1992: 82) observan con acierto que los procesos de sincretismo en Mesoamérica fueron más intensos en aquellos símbolos, instituciones y creencias paralelas. Es evidente que el choque de dos lógicas diferentes, sumado a la insuficiente comprensión de los significados, contribuyó a la configuración de manifestaciones sincréticas y a la transformación recíproca de las tradiciones culturales que entraron en contacto. Al respecto es pertinente referir el mito xinca registrado por Schumann (1988: 215 ss.) en el cual “los santos de la Iglesia católica [...] logran robar el maíz del cielo, uno de ellos con un hocico de lagarto logra arrojar un rayo y romper la troje que se encontraba en el cielo”. En otra variante “Dios le saca a Cristo unas gotas de sangre”.

⁶ Al respecto, en un estudio dedicado a la dialéctica de la religiosidad popular entre los pueblos indígenas, escribí: “El escaso desarrollo de las fuerzas productivas (propio de un bajo nivel en el dominio de la naturaleza), los procesos de integración de núcleos ideológicos en torno a los cuales se expresan la identidad y la resistencia étnica articuladas a las contradicciones de clase, la condición cultural subalterna que las comunidades indígenas mantienen en la formación económica-social, son factores que conjuntamente intervienen en la determinación de los fenómenos retentivos manifiestos en las formas de religiosidad popular características de los grupos étnicos”. Véase Báez-Jorge (2000: 408).

- Chicontepec*). Secretaría de Educación y Cultura, Gobierno del Estado de Veracruz. Xalapa, México, 1998.
- BRAUDEL, F. "Histoire et Sciences sociales: la longue durée". *Anales E.S.C.*, pp. 725-756. 1958.
- BRICKER, V. R. *El Cristo Indígena, el Rey Nativo*. Fondo de Cultura Económica. México, 1993.
- BRODA, J. "Quetzalcóatl y el origen de la agricultura", *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*. Núm. 51 pp. 18-24. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1998.
- . "La historia y la etnografía". *Reflexiones sobre el oficio del historiador*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1995.
- BRODA, J. Y F. BÁEZ-JORGE (coords.). "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica". *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Pp. 165-238. Fondo de Cultura Económica-CONACULTA. México 2001.
- CASO, A. "Relation between the Old and New World: a note methodology". *Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*. Pp. 55-71. México, 1964.
- DURKHEIM, E. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Editorial Shapire. Buenos Aires, 1968.
- ELSON, B. "The Homshuk: A Sierra Popoluca Text" *Tlalocan*. Vol. II, núm. 3. pp. 193-214. México, 1974.
- FLORESCANO, E. "Tula-Teotihuacan, Quetzalcóatl y la Toltecáyotl". *Historia Mexicana*. Vol. XIII, Núm. 2 (50) pp. 193-234. El Colegio de México. 1963.
- . "La Serpiente Emplumada, Tláloc y Quetzalcóatl". *Cuadernos Americanos*. Vol. 2, pp. 121-166. México, 1964.
- . *Memoria Mexicana*. Fondo de Cultura Económica. México, 1994. (2da. ed.).
- . *El mito de Quetzalcóatl*. Fondo de Cultura Económica. México, 1995 (2da. ed.).
- . *Memoria Indígena*. Taurus. México, 1999.
- . *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*. Taurus. México, 2004.
- FOSTER, G. M. *Sierra Popoluca Folklore and Beliefs*. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Vol. 42, Núm. 2, pp. 177-250. University of California Press. Berkeley and Los Angeles, 1945.
- FRESÁN JIMÉNEZ, M. *Nierka. Una ventana al mundo de los antepasados*. CONACULTA. FONCA. México, 2002.
- GEIST, I. *El proceso ritual como proceso de semiosis. Ensayo analítico en torno al tiempo con base en las propuestas teóricas de la antropología, la semiótica y la fenomenología*. Tesis de doctorado en antropología. ENAH. México, 2001.
- GARCÍA DE LEÓN, A. "El dueño del maíz y otros relatos nahuas del sur de Veracruz". *Tlalocan*, vol. V., núm. 4, México, 1968.
- GONZÁLEZ TORRES, Y. *Los Calendarios asiáticos y los mesoamericanos. Antropología Mesoamericana. Homenaje a Alfonso Villa Rojas*. Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, p. 505. 1992.
- GOOD ESHELMAN, C. "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero". *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.), pp. 239-297. Fondo de Cultura Económica-CONACULTA. México, 2001.
- HEYDEN, D. "Quetzalcóatl como deidad de la vegetación". *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*. Núm. 51, pp. 14-17. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1998.
- ICHÓN, A. *La religión de los totonacas de la Sierra*. Instituto Nacional Indigenista. Secretaría de Educación Pública. México, 1973.
- KIRCHHOFF, P. "The Difussion of Great Religious System from India to Mexico" *Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*. Pp. 73-97. México, 1964.
- LEÓN PORTILLA, M. "El mito nahua del descubrimiento del maíz". *A William Cameron Townsend en el Vigésimoquinto Centenario del Instituto Lingüístico de Verano*. Pp. 151-157. México, 1961.
- LÓPEZ AUSTIN, A. *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. Instituto de Investigaciones

- Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1999.
- LOTHROP, S. K. *Pottery of Costa Rica and Nicaragua*. Vol. 1, Nueva York, 1926.
- MARSHALL, W. *Influencias asiáticas en las culturas de la América Antigua*. Ediciones Euroamericanas Klaus Thiele. México, 1979.
- MEDELLÍN ZENIL, A. “Muestrario ceremonial de la región de Chicontepec, Veracruz”. *Actas del XLII Congres International des Americanistes* (Congreso del Centenario, 1976), Vol. IX. B, pp.113-120. París, 1979.
- MÜNCH, G. *Etnología del Istmo veracruzano*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 163-169. 1983.
- SANDSTROM, A. R. *Corn is our Blood*. University of Oklahoma Press, Norman Publishing. 1991.
- SIGNORINI, I. Y LUPO, A. “The Ambiguity of Evil Among the nahuas of the Sierra (México)”. *ETNOFOOR*, U (1-2), 1992.
- SOUSTELLE, J. *El universo de los aztecas*. Fondo de Cultura Económica. México, 1983.
- SCHUMANN, O. “El origen del maíz (versión k'ekchi)”. *La etnología: temas y tendencias*. I Coloquio Paul Kirchhoff. Pp. 213-218. Universidad Autónoma de México. México, 1988.
- THOMAS, N. D. “El mito sobre el origen del maíz de los zoques de Rayón”. *Anuario 1991*. pp. 141-155. Instituto Chiapaneco de Cultura. Gobierno del Estado de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez, México. 1992.
- THOMPSON, J. E. S. *Historia y religión de los mayas*. Siglo XXI. México, 1975.