

MITOLOGÍAS DEL MÉXICO CENTRAL EN LA ÉPOCA PREHISPÁNICA

Guilhem Olivier

En 1907 el investigador alemán Konrad Theodor Preuss recopiló entre los mexicaneros de San Pedro Jícora (estado de Durango), de lengua náhuatl, una extraordinaria colección de mitos y relatos. En varios de ellos interviene Tepusilam («Vieja del Cobre») persiguiendo a dos hermanos que se habían ido de caza. La diosa sedujo al mayor e intentó ahogarlo. Pero fue salvado por su hermano menor y ambos lograron huir hacia el pueblo; el menor se refugió en un árbol, mientras que el mayor se encerró en una casa. Tepusilam se hundió en el suelo y así alcanzó al mayor para devorarlo. Al salir del pueblo, la diosa caníbal enseñó la pierna de su víctima al hermano menor que aún se encontraba en el árbol. Para acabar con el apetito de Tepusilam, los habitantes del pueblo la invitaron a una fiesta durante la cual se emborrachó. Luego la quemaron (Preuss, 1982). A principios del tercer milenio los mexicaneros aún no han olvidado a Tepusilam: uno de los mitos recopilados por Neyra Alvarado Solís (2004) cuenta que la diosa comía niñas y que estalló después de haber sido quemada.

Cambiando de época y de área geográfica, encontramos otras menciones de la misma diosa —a veces llamada Tlantepusilama («Vieja con dientes de cobre»)— en fuentes antiguas: su nombre aparece al lado de una serpiente de fuego en una glosa de un manuscrito mixteco, el *Códice Nuttall* (1992). Sabemos que los mixtecos asociaban este tipo de reptil mitológico con brujos y seres maléficos que atacaban de noche a los niños. En los *Anales* de Juan Bautista (2001), redactados en náhuatl alrededor de 1582, se menciona su aparición durante el fin del mundo, cuando podría de-

vorar a los hombres. Interviene bajo los rasgos de una hechicera tlaxcalteca que anuncia la victoria de los castellanos en *El peregrino indiano*, obra poética en castellano de Antonio de Saavedra y Guzmán (1989) publicada en 1599. Por último encontramos a Tlantepusilama en documentos inquisitoriales procedentes de Chiapas en el siglo xvii, donde se afirma que destruyó un pueblo y que se le dedicaban rituales en cuevas (Aramoni Calderón, 1992).

¿Quién es Tepusilam y quién era su antecesora Tlantepusilama? Los mitos del México antiguo nos permiten afirmar que ambas representan el aspecto agresivo de la deidad mesoamericana de la Tierra, que los nahuas llamaban Tlaltecuhltli («Señor o Señora de la Tierra»). También aparecía bajo la forma de Itz'papálotl («Mariposa de Obsidiana»), que intentó engañar y devorar a los Mimixcoa, deidades cazadoras, quienes lograron vencerla. La quemaron y luego estalló, tal como Tepusilam en los relatos mexicaneros (*Leyenda de los Soles*, 1945). Otras asociaciones se pueden establecer entre Tepusilam-Tlantepusilama e Itz'papálotl-Tlaltecuhltli basándonos en la iconografía y en los mitos antiguos del México central, pero nos llevaría demasiado lejos (Olivier, s.f.).

Así que para conocer a un ser mítico como Tepusilam-Tlantepusilama, tuvimos primero que acudir a documentos bastante diversos, como fueron un códice mixteco prehispánico con una glosa del siglo xvi, unos anales en náhuatl y un poema épico en español de finales del siglo xvi, minutas de procesos inquisitoriales del siglo xvii procedentes de Chiapas y mitos recopilados en Durango en los siglos xx y xxi. Luego hemos utilizado mitos antiguos más conocidos para relacionar a esta diosa con deidades vinculadas con la Tierra.

El ejemplo de esta diosa poco conocida y de los mitos que se desarrollaron alrededor de ella permite precisar dos puntos de fundamental relevancia para nuestro estudio: en primer lugar, este conjunto de materiales nos habla de la existencia de mitos en todo el territorio mexicano y desde la época prehispánica hasta nuestros días, que escenifican a una deidad anciana, voraz y hasta borracha, que no es sino una de las personificaciones de la Tierra. Veremos que el caso de Tlantepusilama no está aislado en absoluto y que numerosos mitos indígenas, si bien con variantes, se encuentran igualmente en diferentes regiones de Mesoamérica y en diversas épocas. De hecho, los especialistas, cada vez más, están convencidos de la unidad profunda de lo que se podría llamar la «mitología mesoamericana» (Graulich, 1990; López Austin, 1990; Olivier, 2004). Otro comentario respecto a nuestro primer ejemplo,

la capacidad de casi cualquier testimonio sobre el pasado e incluso sobre el presente —de tipo arqueológico, iconográfico, histórico, literario, etnográfico— de informarnos sobre los mitos del México antiguo. Esta abundancia de datos se debe en parte a la omnipresencia de lo que nosotros calificamos como «religioso» en la vida de los antiguos mexicanos. En efecto, cualquier actividad, desde las más relevantes —la entronización de un rey— hasta las que parecerían más triviales —sembrar maíz, ir de cacería— tenía una dimensión religiosa, fundamentada en mitos y que requería ritos adecuados. Ahora bien, para entender cabalmente los mitos del México antiguo, creo necesario exponer en primer lugar, aunque sea de manera breve, los principios generales según los cuales los antiguos mexicanos concebían al universo.

I. LA COSMOVISIÓN EN EL MÉXICO CENTRAL

Si bien existieron variantes tanto en el espacio como en el tiempo, los principios generales que fundamentaron la percepción indígena de la Tierra, del Cielo y del Inframundo fueron muy similares. A grandes rasgos, se puede decir que los antiguos mexicanos pensaban que la Tierra era una superficie plana, de forma rectangular o redonda, rodeada por el mar que se levantaba en sus extremos para alcanzar los cielos. Estos cielos estaban sostenidos por cuatro o cinco árboles o dioses (cuatro en los puntos cardinales y uno en el centro) que estaban asociados con los puntos cardinales, con días portadores de año y con diferentes colores que varían según las fuentes. En el México central, estos cuatro portadores del Cielo fueron representados en el *Códice Borgia* (1963) y el *Códice Vaticanus 3773* (1901-1902). Aparecen los dioses Tlahuizcalpantecuhtli, Xiuhtecuhtli (¿u Otontecuhtli?), Quetzalcóatl y Mictlantecuhtli, también asociados con los puntos cardinales (respectivamente Este, Norte, Oeste y Sur) y con días portadores de año (*acatl*, *tecpatl*, *calli* y *tochtli*). Además tenían vínculos con las estrellas y con los seres llamados Tzitzimime, que iban a descender al fin del mundo o durante los eclipses para devorar a los hombres.

Sobre la división vertical del Cosmos, las fuentes presentan divergencias en algunos detalles. Sin embargo, parece que los mesoamericanos pensaban que existían 13 cielos y nueve capas para el Inframundo. Cada una de estas capas estaba habitada por dioses, astros y otros seres mitológicos. Por ejemplo, en el *Códice Vaticano-Latino 3738* (1996) se representaban los diferentes cie-

los: en el primero, moraba la Luna en el Tlálocan; en el segundo, Citlalicue, «La de la Falda de Estrellas»; en el tercero, Tonatiuh, el Sol, etc., y así hasta el más alto, el decimotercero, el Omeyocan, «Lugar de la Dualidad», donde residía la pareja suprema, Ometecuhtli y Omecihuatl.

De suma importancia fueron también las diferentes maneras de concebir el tiempo. Para simplificar y recordando que se usaron sistemas calendáricos diferentes según los lugares y las épocas, existieron básicamente dos calendarios: uno solar de 365 días (*xiuhpohualli* en náhuatl) formado por 18 «meses» de 20 días más cinco días «aciagos»; y otro ritual de 260 días (*tonalpohualli*) formado por la combinación de 20 signos de días con 13 números. Para designar un año solar, se usó el día inicial que le correspondía en el calendario ritual: esos días iniciales son los llamados «cargadores de año». Cada año solar se componía de 360 días —que corresponden a 18 veces los 20 días del calendario ritual— más cinco días, con lo cual el primer día de un año se desplazaba cinco unidades con referencia al año anterior. Después de cuatro años, el desplazamiento era entonces de 20 días y se regresaba al mismo día inicial. Por lo tanto, sólo cuatro días podían servir de «cargadores» con números progresivos (del 1 al 13). Existían entonces 52 (4×13) principios de años posibles, un periodo llamado «siglo indígena» (Caso, 1967).

Ahora bien, cuando se habla de los calendarios del México antiguo, hay que tener en cuenta la importancia religiosa de ciertas fechas. Si bien podían corresponder a fechas «verdaderas», determinadas de éstas tenían un alto contenido simbólico y mitológico. Por ejemplo, el año «1 Tecpatl» equivalía a tal o cual fecha de nuestro propio calendario, pero sobre todo significaba el inicio de una migración, un nacimiento de alguna manera. No es de sorprender que la migración mexicana desde Aztlán empiece en muchas fuentes precisamente en un año, «1 Tecpatl». Además, era el nombre calendárico (es decir, la fecha de su nacimiento) del dios Huitzilopochtli.

En el calendario ritual, destacan el día de nacimiento, cuyas connotaciones influyen sobre el carácter y el destino de los individuos, así como de los dioses y las fechas escogidas para realizar determinadas actividades (sembrar, cosechar, ir de viaje, de cacería, casarse, realizar una ceremonia de curación o de consagración de casa, elegir a un rey, etc.). Por ejemplo, durante los días de nacimiento de los dioses se llevaban a cabo rituales destinados a venerarlos y fortalecerlos, lo que los españoles llamaron las «fiestas móviles».

Antes de estudiar el tema de las fuentes de donde proceden los mitos, conviene detenernos un momento para explicar un aspecto fundamental del pensamiento de los antiguos mexicanos: el dualismo (León-Portilla, 1956; López Austin, 1980). De hecho, la deidad suprema de la mayoría de los panteones indígenas se concebía como una figura doble que los nahuas llamaban Ometéotl, «Dios Dos». Esta misma entidad se dividía en dos deidades, Ometecuhli, «Señor Dos», y Omecihuatl, «Señora Dos». Esta visión dualista se aplicaba también a los otros miembros del panteón que aparecen frecuentemente bajo la forma de parejas. Igualmente, una serie de elementos, a la vez opuestos y complementarios, estructuraban todo el universo: femenino/masculino; frío/calor; abajo/arriba; jaguar/águila; número 9/número 13; Inframundo/Cielo; noche/día; etc. (ver cuadro I). Estos elementos y su clasificación permiten entender numerosos aspectos del pensamiento indígena presente en la estructura social así como en mitos y rituales (López Austin, 1980; Graulich, 1990).

Cuadro I
ELEMENTOS OPUESTOS Y COMPLEMENTARIOS
EN LA COSMOVISIÓN INDÍGENA

Femenino	Masculino
Frío	Calor
Abajo	Arriba
Jaguar	Águila
9	13
Inframundo	Cielo
Humedad	Sequía
Oscuridad	Luz
Noche	Día
Agua	Hoguera
Influencia ascendente	Influencia descendente
Muerte	Vida
Obsidiana	Pedernal
Viento	Fuego
Fetidez	Perfume

Tomado de López Austin (1980).

II. FUENTES PARA EL ESTUDIO DE LOS MITOS

Para acercarse a los mitos del México antiguo, los especialistas recurren a una serie de fuentes, algunas de las cuales ya fueron mencionadas. De hecho, cada documento proporciona un tipo de información que necesita previamente un estudio crítico. Además, vimos con nuestro primer ejemplo que cada vez más se acudía a fuentes de naturaleza diversa —arqueológicas, pictográficas, escritas, etnográficas—, cuya cuidadosa combinación arrojaba nuevas luces sobre los significados de los mitos de los antiguos mexicanos.

Obviamente, los hallazgos de los arqueólogos proporcionan elementos novedosos que se pueden cotejar con el *corpus* de los mitos conocidos: un ejemplo famoso es el descubrimiento, en el recinto sagrado del Templo Mayor de México-Tenochtitlán, del gran relieve que representa a la diosa Coyolxauhqui, decapitada y desmembrada. Varios relatos nos cuentan, en efecto, que esta deidad lunar fue víctima de su hermano Huitzilopochtli, dios solar y numen tutelar de los mexicas, quien la mató con su arma, la serpiente de fuego, poco después de haber nacido sobre el cerro Coatépec. Cuando uno se entera de que el Templo Mayor no era sino una representación de dicho cerro, el hallazgo del relieve de Coyolxauhqui al pie del templo-cerro —donde el mito afirma que la diosa cayó desmembrada— resulta lógico.

Otros ciclos míticos aparecen en manuscritos pictográficos, como la epopeya de Quetzalcóatl en el *Códice Vaticano-Latino* 3637, o las andanzas de este mismo dios con Tezcatlipoca en varias láminas del *Códice Borgia*, en una sección de este manuscrito todavía muy difícil de entender para nosotros. En otros casos, aunque los códices no estén dedicados precisamente a los mitos, los atavíos de los dioses o bien los signos calendáricos asociados con ellos aluden a mitos específicos.

Tomemos el ejemplo de Itztlacoliuhqui, «Cuchillo de obsidiana curvo», deidad de Venus y del maíz, avatar de Tezcatlipoca, quien está representado a menudo con una venda sobre los ojos y con una flecha ensartada en su tocado (Olivier, 2000b). Ahora bien, varios relatos nos explican que Itztlacoliuhqui cometió una transgresión en un lugar mítico llamado Tamoanchan, lo que provocó la disminución de sus capacidades visuales (*Códice Telleriano-Remensis*, 1995). Asimismo, sabemos que «Cuchillo de obsidiana curvo», como deidad venusina, intentó flechar al Sol naciente. El astro del día replicó y además de clavar una flecha en su tocado lo lanzó al Inframundo, donde se volvió Cetl, «el Hielo» (*Leyenda de los So-*

les, 1945). Así que a partir de un solo atavío de una deidad pueden surgir varios temas míticos susceptibles de explicar tales o cuales características de los dioses plasmados en los antiguos manuscritos.

Otras fuentes imprescindibles son las escritas en alfabeto latino después de la Conquista: en primer lugar, los testimonios de los conquistadores que dan a conocer, en ocasiones sin darse cuenta ellos mismos, importantes datos de carácter mítico. Pienso, por ejemplo, en el papel mítico del espejo, instrumento adivinatorio relacionado con Tezcatlipoca. En una de sus *Cartas de relación*, Hernán Cortés (1963) narra cómo los indios, al observar que utilizaba una brújula, pensaron que el conquistador era el detentor de un espejo en el cual podía observar todas sus acciones. Cortés obviamente confirmó la interpretación nativa para seguir con este control «sobrenatural» sobre los indios, con el cual no hubiera descubierto el intento de levantamiento de Cuauhtémoc, el último rey mexica. El conquistador ignoraba sin embargo que el espejo era un símbolo del poder tanto del *tlatoani* o rey mexica como de los dioses. Además, en los relatos que describen los grandes cambios de eras o soles, el tema del espejo asume un papel prominente para significar los periodos de dominio sucesivos y alternos de Tezcatlipoca y de Quetzalcóatl (Olivier, 2004).

Indudablemente, nuestras fuentes más ricas las constituyen las obras de los frailes que investigaron sobre las «antigüallas» de los indios y registraron importantes mitos durante sus pesquisas. Por sus esfuerzos en recopilar, a veces en la propia lengua de los indígenas, el pasado de los pueblos recién conquistados, se les ha llegado a calificar de «precursores de la antropología moderna». Conviene precisar que si bien algunos de los frailes llegaron a sentir una verdadera simpatía por los pueblos indígenas y por su civilización, sus investigaciones tenían sin embargo el propósito de conocer mejor a su principal adversario —el demonio que tenía engañado a los indios— para combatirlo con más eficacia.

Varía la actitud de los frailes respecto a los mitos indígenas: algunos los consideran como huellas de un pasado lejano y afirman que los dioses fueron personajes reales que lograron engañar a sus contemporáneos para que los veneraran; otros afirman que los indios tuvieron un conocimiento anterior de la Biblia —de ahí el parecido de ciertos mitos indígenas con los relatos bíblicos (el Paraíso con el árbol, el diluvio, etc.)— pero que el mensaje fue trastornado por el demonio; por último algunos misioneros, aunque transcribieron mitos importantes, no dejaron de juzgarlos como relatos ingenuos y sin sentidos.

Veamos el caso de fray Bernardino de Sahagún, el famoso franciscano a quien se debe, junto con sus informantes indígenas, la obra más completa y detallada sobre la antigua civilización del México central, el *Códice Florentino* (1979), que reúne en doce libros los principales aspectos de esta civilización. Contiene un libro, el tercero, llamado *Del principio que tuvieron los dioses*, donde se narra, entre otros mitos, el del nacimiento de Huitzilopochtli y la saga de Quetzalcóatl. En cambio, la versión que dan los informantes indígenas del nacimiento del Sol y de la Luna aparece en el Libro Siete, en una interesante sección sobre los conocimientos astronómicos de los indios. Sahagún tenía grandes esperanzas al respecto; no obstante, se decepcionó profundamente, como lo expresa en el prólogo:

Razón tendrá el lector de disgustarse en la lección deste Séptimo Libro [...] esto es porque los mismos naturales dieron la relación de las cosas que en este libro se tratan muy baxamente [...] lo que ellos entendían en esta materia de astrología y filosofía natural [que] es muy poco y muy baxo... (Sahagún, 1988).

Más que disgustarle, al lector actual puede sorprenderle a la vez el juicio de Sahagún y también, es cierto, la poca amplitud de algunos de los testimonios indígenas. ¿No eran los antiguos mesoamericanos expertos en la observación de los astros? En realidad, esos conocimientos estaban estrechamente vinculados con las deidades nativas y cuando Sahagún preguntó acerca del Sol y de la Luna, sus informantes le contaron naturalmente el mito del nacimiento de los dos astros en Teotihuacán. Obviamente, no era lo que Sahagún esperaba. Según él, se trataba de «ridículas fábulas». Se puede especular sobre otros ciclos míticos relacionados con astros o estrellas, pero que no llegaron hasta nosotros. Pienso, por ejemplo, en la importancia del planeta Venus en Mesoamérica, importancia que se deduce de numerosos códices prehispánicos. Pese a que las diversas fuentes registraron una buena cantidad de mitos antiguos mexicanos, por los prejuicios de los cronistas, muchos no se han conservado o lo han hecho de manera fragmentaria. A veces, se intuye la existencia de ciertos relatos por algunas representaciones —por ejemplo, las escenas del *Códice Borgia* ya mencionado—, aunque desgraciadamente esos relatos no llegaron hasta nosotros.

Para terminar con las fuentes sobre los mitos, no podemos dejar de mencionar los importantes relatos recopilados por los etnólogos entre los pueblos indígenas actuales. Si bien ha habido una larga y

apasionante polémica respecto al carácter europeo o indígena de estos textos, hoy en día la mayoría de los especialistas no dudan en utilizar, obviamente con cautela, las fuentes etnográficas en sus estudios sobre los mitos antiguos (López Austin, 1990). No cabe duda de que los mitos evolucionan e ilustran cambios políticos y sociales —por ejemplo, la aparición de personajes católicos en los relatos actuales—, pero, al mismo tiempo, conservan estructuras o motivos míticos antiguos que pueden ayudar a entender los relatos de sus antepasados. Ya he mencionado el caso de Tepusilam entre los mexicanistas y tendremos la oportunidad de evocar otros ejemplos parecidos en las líneas que siguen.

III. MITOS REPRESENTATIVOS

1. *La pareja suprema y la transgresión en Tamoanchan*

Al principio de los tiempos, las fuentes mencionan a la pareja suprema que los nahuas llamaban Ometéotl y Omecíhuatl, «Dios Dos» y «Mujer Dos», ya mencionados, para ilustrar la importancia del dualismo en la cosmovisión del antiguo México. Se dice que Tonacatecuhtli, otro nombre de Ometéotl, sopló y dividió el agua del Cielo del agua de la Tierra. También se le atribuye el nacimiento de los antepasados de los hombres, Cipactonal y Oxomoco. Otra fuente, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1941), afirma que la pareja suprema engendró cuatro dioses: Tlatlauhqui Tezcatlipoca, «Espejo Humeante Rojo», llamado a veces Mixcóatl, «Serpiente de Nube»; el segundo hijo fue Yayauhqui Tezcatlipoca, «Espejo Humeante Negro», el más potente de todos; Quetzalcóatl, «Serpiente de Plumas de Quetzal», fue el tercer hijo y el cuarto fue Huitzilopochtli, «Colibrí Izquierdo». Estos cuatro hijos de la pareja suprema fueron los encargados de las diferentes creaciones.

Entonces no existía más que un ser llamado Tlaltéotl que flotaba sobre las prístinas aguas. En una versión, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, transformados en serpientes, se introdujeron en el cuerpo de Tlaltéotl y lo rompieron en dos partes, con las que crearon el Cielo y la Tierra. Erigieron cuatro postes para impedir que Tlaltéotl se volviera a juntar. La pareja suprema se enojó por el ultraje a Tlaltéotl y, para desagraciarlo (Quetzalcóatl y Tezcatlipoca en cierta manera habían violado a Tlaltéotl), hicieron que las plantas crecieran de su cuerpo y que la sangre de los sacrificados regara su cuerpo (Thévet, 1905).

Este enojo de la pareja suprema se vuelve a encontrar en otra serie de mitos que hablan de un lugar llamado Tamoanchan, donde vivían los dioses (*Códice Telleriano-Remensis*, 1995; *Códice Vaticano-Latino* 3738, 1996). Se dice que una diosa cogió flores, que se rompió un árbol o bien que una diosa de la Tierra (Ixnextli, Xochiquétzal o Itzpapálotl) fue seducida por un dios (Tezcatlipoca o uno de sus avatares). En una versión recopilada por Muñoz Camargo (1998), se dice que Tezcatlipoca sedujo a Xochiquétzal, que era la esposa de Tláloc, el dios de la lluvia. Después de la huida de su esposa, este último se casó con Chalchihtlicue, la diosa de las aguas terrestres.

Por esta transgresión (crear sin permiso, cortar la flor, símbolo del sexo femenino, tener relaciones ilícitas), los dioses fueron expulsados de este «paraíso» y cayeron sobre la Tierra o bien en el Inframundo. El fruto de las relaciones entre la diosa telúrica y Tezcatlipoca fue el dios del maíz, Cintéotl-Itztlacoliuhqui (Graulich, 1990). Ya mencioné que esta última deidad tenía los ojos vendados, lo que constituye la marca de esta transgresión.

Este mito tiene consecuencias importantes para el estatuto de los hombres. En efecto, se dice que Cintéotl-Itztlacoliuhqui fue el ancestro de los mortales. Por lo tanto, los hombres, hechos de maíz (lo precisa por ejemplo el *Popol Vuh* [1986] de los mayas-quichés), no pueden ver a los dioses. De hecho un mito moderno de los lacandones de Chiapas nos ofrece una variante interesante; afirma que «los ojos de los hombres, culpables de haber presenciado a la pareja suprema teniendo relaciones sexuales, fueron tostados en un comal como si de tortillas de maíz se tratase. Desde entonces los mortales no pueden ver a sus creadores» (Bruce, 1974). A diferencia de los seres divinos que se nutren del humo de las ofrendas y de los rezos, los hombres consumen alimentos pesados, lo que origina su «vida breve». En cambio los dioses mueren y renacen periódicamente (Olivier, 2004).

Un relato moderno de los tepehuas de Pisaflores (Veracruz) confirma la permanencia de estas antiguas concepciones (Williams García, 1972). En efecto, atribuyen a la lagartija la aparición de la muerte sobre la Tierra. El animal se quejó ante Jesucristo de que los hombres, cada vez más numerosos, le pisaban la cola sin cesar, y entonces el Hijo de Dios se compadeció de ella. Desde ese instante los hombres comenzaron a ser mortales. Este mito, presente también entre los tarahumaras del norte de México, cobra mayor sentido si tenemos en cuenta que la lagartija es el doble animal de Cintéotl-Itztlacoliuhqui. Además, el equivalente del signo *cuetzpa-*

lin (lagartija) en otros calendarios es precisamente el signo maíz (*kan* en maya, por ejemplo) (Caso, 1967). Sin embargo, si bien los hombres pierden la vida eterna y su poder visual por el consumo del maíz, consiguen el habla que les permite venerar a sus creadores. En un pasaje de la *Historia tolteca-chichimeca* (1976), se explica que los chichimecas encerrados en el cerro sagrado de origen no logran hablar náhuatl sino después de haber comido maíz. Estos mitos explicarían por qué los mayas-tzotziles de Zinacantán (Chiapas) animaban a los etnólogos norteamericanos a que comieran muchas tortillas... ¡para aprender su lengua!

Veamos, en la *Histoire du Mechique* de André Thévét (1905), otro mito que especifica el origen de las relaciones entre hombres y dioses. Nos encontramos después de la muerte de los dioses en Teotihuacán, donde fueron sacrificados para que se movieran el Sol y la Luna recién creados, un mito que analizaremos en detalle más adelante. En ausencia de sus dioses, los hombres andaban desamparados. Se habían quedado con las reliquias de las deidades —sus vestimentas, palos, piedras preciosas, etc.— bajo la forma de bultos sagrados (*tlaquimilolli*), pero eran incapaces de adorarlos. Intervinó entonces Tezcatlipoca, quien mandó a su doble, Viento Nocturno, a la casa del Sol, lugar donde se encontraban músicos de cuatro colores. Al llegar, Viento Nocturno se valió de un artimaña: entonó un «canto melifluido» que suscitó, pese a la advertencia del Sol, la respuesta inmediata de los músicos olvidadizos. De esta manera, el enviado de Tezcatlipoca consiguió que los músicos solares bajaran a la Tierra y, desde entonces, los hombres pueden decir los rezos y los cantos que dan satisfacción a los dioses. Este bello mito completa entonces los relatos que narran el fin de los contactos visuales entre hombres y dioses, sustituidos ahora por otro tipo de relaciones que pautan los rituales.

2. *Los cinco Soles*

Junto a estos mitos que ubican los espacios cósmicos, y que revelan el origen de sus moradores así como las relaciones que los mismos establecen con los dioses, existe otro «ciclo mítico» que habla del tiempo, es decir, de las diferentes edades que precedieron nuestra era. Los relatos que se conservan hablan en general de cuatro o cinco eras llamadas también Soles. Las tradiciones maya, mixteca, mixteca-puebla y tal vez tolteca hablan de cuatro Soles, mientras que los mexicas añadieron un quinto Sol con el orden que aparece en el cuadro II (Graulich, 1990).

Cuadro II
LOS CINCO SOLES DE LOS MEXICAS

<i>Nombre del Sol</i>	<i>Traducción</i>	<i>Nombre de calendario</i>	<i>Tipo de destrucción</i>
Tlaltónatiuh Yoaltónatiuh Ocelotónatiuh	«Sol de tierra» «Sol de noche» «Sol de jaguar»	4 Océlotl («4 Jaguar»)	Caída del Cielo, temblor, llegada de jaguares
Eecatónatiuh	«Sol de viento»	4 Ehécatl («4 Viento»)	Huracán
Tletonatiuh Quiauh-tonatiuh	«Sol de fuego», «Sol de lluvia (de fuego)»	4 Quiauítl («4 Lluvia»)	Lluvia de fuego
Atonatiuh, Chal- chiuhtonatiuh	«Sol de agua»	4 Atl («4 Agua»)	Diluvio
Ollintonatiuh	«Sol de movimiento»	4 Ollín («4 Movimiento»)	Temblor

Tomado de Graulich (1990).

Cada una de las eras fue destruida por un cataclismo —que está implícito en el nombre mismo del Sol— y la última era, en la cual vivimos, se acabará con un temblor. Algunas fuentes indican en qué se van transformando los hombres con las destrucciones: en peces con el diluvio; en monos con el huracán; en mariposas, perros y guajolotes con la lluvia de fuego. Cada Sol estaba dominado por una deidad: una crónica cita a Tezcatlipoca, Quetzalcóatl, Tláloc y Chalchiuhtlicue, mientras que un código representa a Chalchiuhtlicue, Quetzalcóatl, Xiuhtecuhtli y Xochiquétzal. De hecho, estos últimos dioses significan los elementos asociados con las eras: el Agua, el Viento, el Fuego y la Tierra. En realidad, como demostró Michel Graulich (1990), importantes datos mitológicos indican que Tezcatlipoca y Quetzalcóatl se alternaban en el papel de Sol. La lucha de estas dos deidades aparece claramente en el episodio de la caída de Tollan, donde Quetzalcóatl, Sol de la cuarta era, fue derrotado por Tezcatlipoca. El quinto Sol de los mexicas fue dominado naturalmente por Huitzilopochtli, dios tutelar de este pueblo, que se confundía con Tezcatlipoca.

Antes de examinar el importante mito que narra el nacimiento del cuarto Sol en Teotihuacán, veamos el relato del nacimiento de la nueva humanidad y del maíz que las fuentes ubican después del diluvio.

3. *El origen del hombre y del maíz*

Ya dije que una de las consecuencias de la transgresión en Tamoanchan había sido el nacimiento del maíz, Cintéotl-Itztlacolihqui, de cuyo cuerpo el hombre había sido creado. Según otros relatos, Quetzalcóatl fue el encargado de bajar al Inframundo, el Mictlan, para traer los huesos de los difuntos de las eras anteriores, con el propósito de crear una nueva humanidad (*Leyenda de los Soles*, 1945). Mictlantecuhltli, dueño del Inframundo, le impuso varias pruebas para acceder a los huesos preciosos, por ejemplo soplar en una concha cerrada. Unos gusanos agujeraron el instrumento y unas abejas la hicieron resonar. Mictlantecuhltli tuvo que dejar a Quetzalcóatl huir con un bulto lleno de huesos. Sin embargo, el dueño del Mictlan mandó cavar una fosa en la cual Quetzalcóatl tropezó y murió. Se rompieron los huesos y unas codornices los picotearon. Por lo anterior, los hombres tienen hoy en día diferentes tamaños. Quetzalcóatl resucitó y su doble Xólotl lo consoló. Luego se llevaron los huesos a Tamoanchan, donde la diosa Cihuacóatl-Quilaztli los molió. Quetzalcóatl realizó un autosacrificio sobre su pene (o sobre su lengua) sacándose sangre que, mezclada con la masa de los huesos, dio nacimiento a los hombres. Se dice que otros dioses participaron del autosacrificio para este acto de creación.

Este mito es fundamental para entender la noción de deuda que los hombres adquirieron respecto a sus creadores. A cambio los mortales deben ofrecer su sangre o el de víctimas sustitutas para alimentar a los dioses, sus creadores. Asimismo, en el *Popol Vuh* (1986), los dioses afirman rotundamente que su propósito al crear a los hombres fue el de disponer de seres que los alimentaran! Otro comentario a este bello mito es que los huesos se consideran como semillas —lo prueba el acto de las codornices que picotearon los huesos rotos como si de maíz se tratase— y de ahí brota la vida. Es la razón por la cual los cazadores, antaño y también actualmente, enterraban los huesos de sus presas en el monte para propiciar su renacimiento. De hecho el signo *miquiztli*, representado por un cráneo, tenía connotaciones positivas en el calendario adivinatorio y en particular significaba la prosperidad (Sahagún, 1988; Olivier, 2004). De manera que la vida nace de la muerte, una concepción fundamental en la cosmovisión mesoamericana, todavía muy presente entre los grupos indígenas actuales.

Encontramos de nuevo a Quetzalcóatl como héroe cultural a quien los hombres deben el descubrimiento del maíz (*Leyenda de los Soles*, 1945). En efecto, después del nacimiento de los hom-

bres, los dioses preguntaron: «¿Qué comerán, oh dioses? Ya todos buscan el alimento». Apareció una hormiga que transportaba un grano de maíz y Quetzalcóatl le preguntó de dónde había sacado el preciado cereal. Frente a su mutismo, el dios le apretó la cintura (desde entonces las hormigas tienen la cintura estrecha) y tuvo que confesar que el maíz se hallaba en el monte llamado Tonacatépetl, «cerro de nuestra subsistencia». Quetzalcóatl se transformó en hormiga negra y acompañó a la otra hormiga hacia el cerro, donde recogió el preciado maíz. Lo llevó a Tamoancha, donde los dioses lo masticaron para obsequiarlo a los hombres. Intentó entonces Quetzalcóatl, todavía bajo la forma de una hormiga, cargar a cuestas el cerro pero no pudo llevárselo. Fue Nanáhuatl (¿el mismo Quetzalcóatl?) el que pudo romper con el rayo el Tonacatépetl. Pero intervinieron los dioses de la lluvia, los Tlaloque azules, blancos, amarillos y rojos, y se llevaron el maíz, que adquirió el color de estas deidades. Cabe mencionar que este mito, con algunas variantes, sigue presente en numerosas tradiciones indígenas actuales (Taggart, 1983).

4. *El nacimiento del Sol y de la Luna*

Regresemos al nacimiento del cuarto Sol, ubicado en Teotihuacán, donde se reunieron los dioses después de su expulsión del paraíso de Tamoanchan. Varias versiones de este mito fundamental nos han llegado, incluyendo relatos indígenas actuales. La de Sahagún y de sus informantes es una de las más detalladas (*Códice Florentino*, 1979; Sahagún, 1988). Se trataba entonces de elegir a los futuros astros, el Sol y la Luna, entre los dioses reunidos en la famosa «Ciudad de los Dioses». Tecuciztécatl se propuso para alumbrar el mundo, pero los dioses dijeron que se necesitaba otro candidato. Nanáhuatl, el pequeño buboso, aceptó humildemente ser el segundo. Los dos elegidos realizaron ritos de penitencia durante cuatro días y se encendió una hoguera en un lugar llamado Teotexcalli. Tecuciztécatl realizó ofrendas ostentosas, plumas ricas de quetzal, pelotas de oro, espinas hechas de piedras preciosas y copal precioso, mientras que Nanáhuatl ofrecía cañas verdes atadas de tres en tres, bolas de heno, y espinas de maguey untadas con su propia sangre, así como sus pústulas en lugar de copal. Se erigieron dos pirámides para cada penitente, las actuales pirámides del Sol y de la Luna. Después de cuatro días de penitencia, los dioses se juntaron en dos hileras junto a la hoguera, donde los candidatos se tenían que inmolar. Tecuciztécatl lo intentó en cuatro ocasiones pero re-

trocedió cada vez frente al fuego. Los dioses animaron entonces al pequeño Nanáhuatl, que con valentía se arrojó en la hoguera. Lo siguió Tecuciztécatl avergonzado y luego un águila y un jaguar, los dos animales que simbolizaban a los guerreros valientes. Los dioses ignoraban el lugar por el que los astros iban a aparecer. Solamente algunos —Quetzalcóatl, Xipe Tótec, los Mimixcoa y cuatro mujeres— atinaron el rumbo de la salida. En otra versión de este mito se menciona a diversos animales —codornices, saltamontes, culebras— que, por no haber descubierto el rumbo correcto, fueron condenados a ser sacrificados (Mendieta, 1980). Regresando al relato de los informantes de Sahagún, se narra que cuando aparecieron, primero el Sol y luego la Luna, los dos astros alumbraban de la misma manera. Uno de los dioses, Papáztac según la *Leyenda de los Soles* (1945), pegó a la Luna en la cara con una vasija-conejo, lo que opacó su brillo. Los dos astros se quedaron inmóviles en el Cielo y los dioses decidieron morir sacrificados para originar su movimiento. Ehécatl, un aspecto de Quetzalcóatl, fue el encargado de sacrificar a los demás dioses. Pero aun así, los astros permanecieron sin moverse. Ehécatl entonces sopló y el Sol y la Luna empezaron su recorrido.

Otro relato precisa que Nanáhuatl fue al Inframundo después de su muerte en la hoguera y que de ahí trajo muy ricas piezas. Este fragmento recuerda las aventuras de los gemelos del *Popol Vuh* (1986) en el Xibalba (el Inframundo de los mayas-quichés) que vencieron a los dueños de este mundo subterráneo y luego se transformaron en Sol y Luna. También se afirma que Nanáhuatl fue recibido en el firmamento por la pareja suprema que lo entronizó, es decir, que recobró el paraíso del cual los dioses habían sido expulsados después de la transgresión. De hecho, por sus atavíos de papel, por los plumones en su tocado y por la tiza pintada en su rostro, Nanáhuatl representa el prototipo de los guerreros muertos en el campo de batalla, cuyo destino es acompañar al Sol en su recorrido. En cuanto a Tecuciztécatl, fue recibido por los Tzitzimimes (espectros nocturnos) en el Inframundo, que lo vistieron con andrajos. Esta deidad lunar instaura probablemente el Tlalocan, lugar a donde iban diferentes clases de muertos, por ejemplo los ahogados (Graulich, 1990).

Otro elemento importante, la *Leyenda de los Soles*, precisa que Nanáhuatl no era sino un aspecto de Quetzalcóatl, lo que permite afirmar que este mito está narrando el nacimiento del cuarto Sol, el del dueño de Tollan. La misma fuente en náhuatl habla de los intentos de Venus (Cintéotl-Itztlacolihqui) de flechar al Sol, lo que

hemos comentado más arriba para explicar la presencia de una flecha en su tocado.

5. *El Sol de Quetzalcóatl y la caída de Tollan*

Numerosas fuentes describen con detalles una época de oro, cuando Topiltzin Quetzalcóatl reinaba en la prestigiosa ciudad de Tollan (*Anales de Cuauhtitlán*, 1945; *Códice Florentino*, 1979). El carácter mítico o histórico de estos relatos ha sido objeto de apasionantes polémicas que siguen en pie hoy en día. Como sea, utilizando un enfoque mítico como lo hicieron estudiosos como López Austin (1973), Carrasco (1982), Graulich (1990) y Olivier (2004), muchos acontecimientos ocurridos en Tollan cobran mayor sentido.

En el marco del mito de los cinco Soles ya comentado, Quetzalcóatl representa el nuevo Sol de la cuarta era (que se confunde con Nanáhuatl), tomando el lugar de Tezcatlipoca, Sol de la tercera era de Tamoanchan, donde fue el principal protagonista de la transgresión. La juventud de Quetzalcóatl está llena de hazañas guerreras, entre las cuales destaca su victoria sobre los asesinos de su padre Mixcóatl. Es más, el esquema del sacrificio de sus adversarios sobre el cerro de Mixcoatepec, donde Quetzalcóatl prende el fuego nuevo, va a ser retomado por los mexicas. Estos recién llegados en el México central crearon con este mismo modelo el mito del nacimiento-victoria de su dios tutelar Huitzilopochtli sobre el Coatépec, que simboliza el principio de la quinta era (Graulich, 1990).

Quetzalcóatl se instaló después como rey de Tollan, donde cambió de actitud. En lugar de hazañas guerreras, el rey-sacerdote se dedicó a ejercicios penitenciales, destacando las ofrendas a la pareja suprema y los ritos de autosacrificio. La misma actitud caracteriza a los hijos de la pareja suprema en un mito de origen mixteco. En otras fuentes Quetzalcóatl aparece como un ser viejo y feo que se esconde de la luz del día (*Anales de Cuauhtitlán*, 1945). En «clave astronómica», el rey de Tollan dejó de ser el joven conquistador solar para transformarse en astro declinante, lo que Michel Graulich (1990) llamó «Sol lunar de la tarde». En este contexto apareció su adversario, Tezcatlipoca, que usaría de mil artimañas para acabar con su reino y con su era.

Según los informantes de Sahagún (1988; *Códice Florentino*, 1979), Tezcatlipoca se presentó bajo la apariencia de un anciano frente al palacio de Quetzalcóatl. Un guarda lo rechazó diciéndole que su rey estaba enfermo. El anciano insistió tanto que el guarda

avisó a Quetzalcóatl de su presencia. Después de preguntarle por su salud, Tezcatlipoca propuso a Quetzalcóatl una «medicina», avisándole que lo emborracharía, que refrescaría su cuerpo, lo haría llorar y pensar en su muerte, así como el lugar adonde tenía que ir. Intrigado, el rey pidió más detalles. Tezcatlipoca contestó que Tollan-Tlapallan era su destino futuro, donde un hombre viejo lo esperaba. A su regreso, Quetzalcóatl se volvería un niño otra vez. Finalmente, el rey de Tollan aceptó la medicina, en realidad vino blanco de agave, y se emborrachó. Lloró y pensó que había sido engañado. La versión de los *Anales de Cuauhtitlán* (1945) precisa que Quetzalcóatl, después de rechazar el pulque una primera vez, finalmente consintió probarlo y luego tomó cinco tazas. Alegre, el rey mandó llamar a su hermana Quetzalpétlatl, quien ayunaba en Nonohualcatépetl. Ella también ingirió cinco tasas de pulque y cantó con su hermano. Los dos se olvidaron de sus deberes sacerdotales y, al amanecer, se sintieron llenos de amargura. Quetzalcóatl cantó su desamparo mientras sus servidores se lamentaban por la prosperidad perdida. Entonces, Quetzalcóatl anunció su salida de Tollan.

Esta ebriedad del rey de Tollan constituye una primera transgresión que hace eco a la de Tezcatlipoca en Tamoanchan (Olivier, 2000). Se dice que bajo el aspecto de un huasteco, Cuextécatl, Tezcatlipoca se emborrachó y quedó desnudo. Una variante precisa que se cayó del Cielo estando ebrio y que desde entonces se quedó cojo, una de las particularidades físicas más notables del «Señor del espejo humeante». Así que Tezcatlipoca borracho aparece al final del tercer Sol, mientras Quetzalcóatl sigue el mismo camino al final de la era siguiente. Para comprobar la validez de este esquema (la ebriedad designando al vencido de las eras), necesitamos encontrar de nuevo a Tezcatlipoca borracho al final de la quinta era, dominada por los mexicas. En efecto, los informantes de Sahagún relatan un acontecimiento espectacular ocurrido poco después de la llegada de los conquistadores (*Códice Florentino*, 1979). Para contrarrestar la progresión de las huestes de Cortés hacia México-Tenochtitlán, Moctezuma mandó a unos brujos y hechiceros con el propósito de ejercer sus mágicas artes en contra de los invasores:

No más fue que cierto borracho con ellos tropezó en el camino [...] Y no hizo más que lanzarse hacia los mexicas y les dijo: «[...] ¿Qué cosa es la que queréis? ¿Qué es lo que procura hacer Moctezuma? ¿Es que aún ahora no ha recobrado el seso? [...] ¡Ya México no existirá más! Dirigid la vista a México». Luego vinieron a ver, vinieron a fijar los ojos con presura. Ardiendo están los templos

todos, y las casas comunales, y los colegios sacerdotales, y todas las casas en México. Y todo era como si hubiera batalla. Y cuando los hechiceros todo esto vieron, [...] dijeron: «No tocaba a nosotros ver esto: al que le tocaba verlo era a Moctezuma [...] No era cualquier ése... ése, era el joven Tezcatlipoca...!» (Sahagún, 1988).

Esta cita presenta una extraordinaria visión anticipada del apocalipsis que va a sufrir la capital mexicana. Tezcatlipoca se manifiesta una vez más como el dios que revela el destino funesto de los seres y de las eras (Olivier, 2004). Aparece huyendo de los españoles, es decir, en el papel del dios cuya era termina frente al nuevo Sol Quetzalcóatl.

Ahora bien, la ebriedad se puede acompañar de otros «pecados», entre los cuales, en el México antiguo, destaca la transgresión sexual. En el caso de Tezcatlipoca en Tamoanchan, vimos que fue culpado de haber seducido a la diosa de la Tierra, a menudo llamada Xochiquétzal. En cuanto a Quetzalcóatl en Tollan, podría ser que sus festejos alegres con su hermana hayan terminado en torpezas más allá de la ebriedad, pero confesamos que el texto no es explícito al respecto. La versión del motivo de la huida de Quetzalcóatl de Tollan que nos presenta Diego Durán (1967) es interesante, aunque el fraile dominico haya identificado a Topiltzin Quetzalcóatl con santo Tomás exiliado en el continente americano. Sea como fuere, Durán afirma que los enemigos de Topiltzin (entre ellos Tezcatlipoca) introdujeron en la celda (*sic*) del santo a «una ramera que entonces vivía, muy deshonesto, que había por nombre Xochiquétzal». Tezcatlipoca y sus acólitos pregonaron la presencia de la prostituta en la habitación de Topiltzin, que tuvo que dejar, avergonzado, la ciudad de Tollan. Aunque negada por Durán, la transgresión de Quetzalcóatl es por demás significativa, ya que se realiza con Xochiquétzal, precisamente la culpable de Tamoanchan.

Para la quinta era aparentemente no encontramos rastro alguno de transgresión sexual; tampoco aparece Xochiquétzal. Ahora bien, los textos indígenas que narran lo que Miguel León-Portilla ha llamado la «visión de los vencidos», presentan a Moctezuma II como el culpable de la derrota mexicana. En primer lugar, destaca su orgullo, falta grave equiparada a la de los dioses que quisieron crear sin el permiso de la pareja suprema. Además varios textos acusan al rey mexicano de haber sido homosexual, la «prostituta» de los españoles. Esta acusación de homosexualidad se encuentra

también en textos en lengua náhuatl, donde penitentes o guerreros descontentos insultan de esta forma a Tezcatlipoca.

Otro acontecimiento singular concierne a Moctezuma: Cervantes de Salazar (1980) afirma que después de la llegada de los españoles a su capital, el rey mexica ordenó destruir unas casas donde ejercían cuatrocientas prostitutas en Tlatelolco, «diciendo que por los pecados públicos de aquéllas, habían los dioses permitido que viniesen a su ciudad y reino cristianos que pudiesen y mandasen más que él...».

Se desconoce el origen del dato proporcionado por Cervantes de Salazar, pero un testimonio en náhuatl, que habla de la muerte de prostitutas en el momento de la Conquista, confirma la existencia de este relato entre los indígenas. Tendríamos entonces la recurrencia del motivo de la transgresión de Xochiquétzal, primero en Tamoanchan, luego como prostituta en Tollan seduciendo a Quetzalcóatl, después, y para terminar, a través de los «pecados» de las cuatrocientas prostitutas, cuya deidad patrona era precisamente Xochiquétzal. Colocar este último acontecimiento en Tlatelolco resulta significativo, ya que fue el último bastión de la resistencia mexica frente a los conquistadores (Olivier, 2004b).

Regresando sobre el final de la era tolteca, otros textos describen las matanzas de los toltecas por parte de Tezcatlipoca o de sus avatares. Se menciona también la introducción de los sacrificios humanos en Tollan: sacrificio por flechamiento que se reproducía durante la fiesta de la veintena de *Ochpaniztli*, cuando se reactualizaba el nacimiento de la Tierra; y sacrificio de guerreros que eran desollados, que se volvía a realizar durante la fiesta de *Tlacaxipeualiztli*, para conmemorar el nacimiento del Sol y el principio de la guerra sagrada. Es decir, que se instauraba en Tollan una nueva era, con ritos sacrificiales que anunciaban las nuevas creaciones de la Tierra y del Sol (Graulich, 1988).

En cuanto a Quetzalcóatl, varias fuentes describen su exilio hacia la costa del golfo, donde se quemó en una hoguera y se transformó en el planeta Venus (*Anales de Cuauhtitlán*, 1945). Su recorrido astral —Sol conquistador joven; Sol lunar o Luna, viejo y transgresor, cuya muerte sacrificial lo transforma en Venus— se encuentra también con su contrincante Tezcatlipoca en la era anterior. Otras fuentes afirman que Quetzalcóatl se fue sobre el mar, anunciando su regreso en un año 1 Caña, lo que suscitó su identificación con la llegada de los castellanos, acaecida en 1519, ¡precisamente un año 1 Caña!

6. *El quinto Sol de Huitzilopochtli*

Como vimos, los mexicas añadieron un quinto Sol a los cuatro Soles «tradicionales» que habían transcurrido. De hecho, la influencia de los adoradores de Huitzilopochtli se percibe desde los relatos sobre el final de Tollan. En efecto, un episodio describe una fuerte hambruna en la ciudad tolteca por culpa de uno de sus reyes llamado Huémac, que había provocado la furia de los Tlaloque, los dioses de la lluvia. Por consiguiente, una terrible sequía asoló la capital de los toltecas durante cuatro años. Sólo cuando Tozcuecux, el rey de los mexicas, sacrificó a su hija, los Tlaloque aceptaron devolver la prosperidad a Tollan (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945). En esta versión, obviamente de procedencia mexicana, se trataba claramente de designar a los mexicas como herederos de los toltecas (Graulich, 1988).

Existen varias versiones que narran el nacimiento de Huitzilopochtli, la deidad tutelar de los mexicas. La más detallada, por parte de los informantes de Sahagún (1988), explica cómo Coatlicue, la madre de los Centzon Huitznahua y de Coyolxauhqui, quedó embarazada después de haber colocado debajo de su camisa un plumón que había caído del Cielo. Enfurecidos, sus hijos planearon matarla. Una voz en el vientre de Coatlicue le dijo que no se preocupara. Coyolxauhqui y los Centzon Huitznahua se ataviaron para la guerra y se acercaron al Coatépec donde estaba su madre. Cuando llegaron a la cúspide del cerro, Huitzilopochtli nació armado con su serpiente de fuego (*xiuhcōatl*), con la cual mató a su hermana y luego la decapitó. Después, Huitzilopochtli persiguió a los Centzon Huitznahua, mató a varios y solamente algunos lograron escapar. El dios mexica se apoderó de las armas y divisas de los vencidos.

Desde los trabajos eruditos de Eduard Seler (1990-1998 [1902-1923]), se ha interpretado este mito como el de la victoria del Sol (Huitzilopochtli) naciendo de la Tierra (Coatlicue) sobre la Luna (Coyolxauhqui) y las Estrellas (los Centzon Huitznahua). Sabemos que este episodio mítico fundamental en la cosmovisión mexicana se reactualizaba cada año, durante la fiesta de la veintena de *Panquetzaliztli* (*Código Florentino*, 1979). Prisioneros de guerra, ataviados como los Centzon Huitznahua, eran inmolados después de haber recorrido el mismo camino que los hermanos de Huitzilopochtli en el mito. También durante esta veintena, cada 52 años, se celebraba la famosa fiesta del Fuego Nuevo o «atadura de los años» que se llevaba a cabo para evitar la muerte del Sol y el fin del mundo (*Código*

Borbónico, 1991; *Códice Telleriano-Remensis*, 1995). De hecho, en otras versiones, se afirma que el Colibrí Izquierdo nació en un año «2 Caña», precisamente cuando se realizaba esta importante fiesta. En el *Códice Azcatitlan* (1995), Huitzilopochtli armado está representado encima del Coatépec y se observa en la parte inferior del cerro la caída de la serpiente de fuego. Una bandera simboliza la fiesta de *Panquetzaliztli* (cuyo nombre significa «levantamiento de banderas») y un nudo encima de Huitzilopochtli alude a la fiesta de la atadura de los años. Ya indiqué que el Templo Mayor de México-Tenochtitlán representaba el mismísimo cerro de Coatépec, donde Huitzilopochtli había nacido.

IV. MITOS Y RITUALES: EL EJEMPLO DE LA FIESTA DE TÓXCATL

Ya mencioné que varios mitos eran «reactualizados» durante diversas fiestas y acabo de describir la de *Panquetzaliztli* que reproducía el nacimiento de Huitzilopochtli. Otro ejemplo significativo es el de la fiesta de la veintena de *Tóxcatl* dedicada a Tezcatlipoca, la cual nos permite abordar los vínculos entre el poder supremo mexica (en este caso, su representante, el *tlatoani*) y ciertos mitos (Olivier, 2004).

Durante un año un mancebo representaba a Tezcatlipoca. Su elección entre el grupo de los prisioneros de guerra seguía reglas muy estrictas. El texto náhuatl de los informantes de Sahagún describe una larga lista de características físicas, verdadero retrato ideal de belleza para los antiguos nahuas. Durante todo un año, al joven se le trataba como a un dios. Cuando pasaba por las calles, tocando su flauta, oliendo flores y fumando cigarros, la gente se inclinaba y comía tierra en signo de respeto y las mujeres le presentaban a sus hijos. Poco antes de la fiesta, el representante de Tezcatlipoca era casado con cuatro mujeres, imágenes de las diosas Xochiquétzal, Xilonen, Uixtacíhuatl y Atlatonan. Veinte días después, el joven, que había sido ataviado por el mismo rey, acompañado por sus cuatro mujeres, navegaba en una pequeña canoa hacia un pequeño templo. Las representantes de las diosas abandonaban entonces al joven a su trágico destino. Por voluntad propia, el mancebo subía con lentitud los peldaños de la pirámide. Conforme ascendía, en cada escalón rompía una flauta. Ya en la cima de la construcción, los sacerdotes le abrían el pecho y después bajaban su cuerpo con precaución (*Códice Florentino*, 1979).

Este testimonio excepcional, al cual se añaden otras fuentes,

nos proporciona elementos para conocer a los representantes o imágenes de los dioses (*ixiptla*). En el caso de este joven, sabemos que era un guerrero de alto estatus social, seguramente un noble, y que además tenía que ser de origen nahua y hablar la lengua náhuatl de manera elegante. Surge una pregunta al leer estos textos: ¿aceptaría este joven su trágico destino, o bien estaríamos frente a descripciones idealizadas por parte de un sistema coercitivo? El conjunto de los documentos parece indicar que, en este caso por lo menos, el mancebo cumplía con su papel divino. Un autor añade que nunca se ha visto a un representante de Tezcatlipoca escapar, ya que hubiera sido castigado con la muerte al regresar a su hogar.

Ciertamente su papel era sumamente importante. En efecto, el representante de Tezcatlipoca era el sustituto del rey o *tlatoani*, que moría o se sacrificaba a través de este joven. Esta actitud no era privativa del rey y otros ejemplos explican que los guerreros que habían hecho un cautivo se identificaban con él. Así que a través de esta víctima sacrificada, el que la ofrecía compartía de alguna manera su muerte en beneficio de los dioses. Conviene precisar que Tezcatlipoca era la deidad protectora del rey, quien a su vez actuaba en su nombre sobre la Tierra. Varios discursos que se pronunciaban en el momento de su entronización explicaban cómo el nuevo *tlatoani* había sido elegido por Tezcatlipoca: también se decía que el rey tenía que actuar «como la flauta de la deidad». Es decir, el *tlatoani* se volvía el «instrumento» de Tezcatlipoca, quien a través de su flauta hablaba con los hombres.

Ahora bien, es difícil dilucidar cuál es el mito que fundamenta este ritual. Propuse que el mito del origen de la música y de las oraciones —que ya se mencionó— servía de base para la fiesta de *Tóxcatl*. Tendríamos al joven guerrero recibiendo la flauta de Tezcatlipoca al principio de su actuación, tal como el rey recibía este instrumento divino cuando accedía al poder. En el mito, el mensajero-doble de Tezcatlipoca conseguía también los instrumentos musicales para que los mortales se comunicaran con los dioses. El mito habla también de diosas que ayudaban al enviado de Tezcatlipoca en su ascenso hacia el Sol. Corresponden probablemente a las diosas que desposan al mancebo, cada una asociada con un nivel del Cosmos. Al final de su existencia, el representante de Tezcatlipoca subía lentamente una pirámide y rompía sus flautas sobre los peldaños del edificio. Devolvía de alguna manera los instrumentos a la morada del Sol, lo cual significaba la ruptura de las relaciones entre hombres y dioses tras la muerte del rey. De hecho, el soberano se quedaba recluido durante la fiesta, para significar su muerte

simbólica, tal como los captores que ofrecían un sacrificio. Con la elección de un nuevo representante de Tezcatlipoca, tocando la flauta, se reanudaban las relaciones entre hombres y dioses, cuyo intermediario seguía siendo el rey, el protegido del todopoderoso Tezcatlipoca (Olivier, 2004).

CONCLUSIÓN

En el marco de este espacio, no era posible mencionar todos los mitos y sus variantes que nos proporcionan tanto las fuentes antiguas como los relatos actuales. Se privilegiaron los grandes mitos de creación del México central así como los relatos que nos hablan de la concepción cíclica del tiempo, ilustrada por los ejemplos de los Soles cosmogónicos y de la alternancia de sus deidades tutelares, Tezcatlipoca y Quetzalcóatl. También se resaltaron los vínculos entre mitos y rituales, los cuales aparecen de manera notable en fiestas como las de *Panquetzaliztli* y *Tóxcatl*. Cabe subrayar también la dimensión política de estos grandes rituales públicos, donde se reactualizaba el mito del nacimiento de Huitzilopochtli, dios tutelar de los mexicas, y donde se escenificaba la muerte simbólica del rey a través del representante de su dios patrón, Tezcatlipoca.

Si bien hace falta todavía profundizar en el análisis de los mitos antiguos, no cabe duda de que los relatos indígenas de los siglos XX y XXI contribuyen de manera notable a nuestra comprensión de la mitología mesoamericana (López Austin, 1990). Se desarrolló al respecto el caso de los mitos donde interviene Tepusilam-Tlantepusilama, el aspecto agresivo de la diosa de la Tierra, que reconocemos con Tlaltecuhltli-Itzpapálotl en la iconografía y los relatos antiguos. Convendría profundizar en el estudio de Cristo, de los santos o de animales que sustituyeron a deidades antiguas en las narraciones actuales. Por ejemplo, López Austin (1990) demostró cómo las funciones míticas del tlacuache o zarigüeya en narraciones actuales se asemejan a las que los mitos antiguos asignaban al dios Quetzalcóatl. En cuanto a Cristo, se le atribuyen en ocasiones características que recuerdan a las de la deidad solar en los mitos antiguos.

Entre los campos de investigación todavía por explorar, podemos citar el contexto de enunciación de los mitos —cuándo se narraban, de qué manera, con música o bailes, a qué público se dirigían, etc.—, difícil de conocer por la naturaleza de nuestras fuentes, así como los vínculos entre ciertas categorías de mitos y los diferentes grupos sociales.

Otra gran tarea por realizar consistiría en tratar de ubicar los mitos mesoamericanos en el marco de los grandes sistemas míticos de toda América, tal como fueron analizados de manera magistral por Claude Lévi-Strauss en sus famosas *Mitológicas*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Siglas

ADV	Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.
CF	<i>Florentine Codex</i> .
ECN	<i>Estudios de Cultura Náhuatl</i> , México: UNAM.
IIA	Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
IIH	Instituto de Investigaciones Históricas, México.
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
JSA	<i>Journal de la Société des Américanistes</i> , Paris.
SMA	Sociedad Mexicana de Antropología.
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México.

Referencias bibliográficas

- Alvarado Solís, N. (2004), *Titailpi... timokotonal. Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicaneros de Durango*, Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Anales de Cuauhtitlán* (1945), en *Códice Chimalpopoca*, ed. y trad. de P. F. Velázquez, México: UNAM, IIH.
- Anales de Juan Bautista* (2001), *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados?*, ed. y trad. de L. Reyes García, México: CIESAS, Biblioteca Lorenzo Boturini, Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe.
- Aramoni Calderón, D. (1992), *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México: CNCA.
- Bruce, R. (1974), *El libro de Chan K'in*, México: INAH.
- Carrasco, D. (1982), *Quetzalcoatl and the Irony of Empire: Myths and prophecies in the Aztec Traditions*, Chicago: University of Chicago Press.
- Caso, A. (1967), *Los calendarios prehispánicos*, México: UNAM, IIH.
- Cervantes de Salazar (1980), *Crónica de la Nueva España*, México: Porrúa.
- Códice Azcatitlan* (1995), ed. de R. Barlow, actualizada por M. Graulich, Paris: Bibliothèque Nationale de France et Société des Américanistes.
- Códice Borbónico* (1991), *El libro del Cuauacatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*, ed. de F. Anders, M. Jansen y L. Reyes García, México: ADV, FCE.
- Códice Borgia* (1963), ed. de E. Seler, México: FCE.

- Códice Florentino* (1979), *El manuscrito 218-220 de la colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, ed. facs., 3 vols., Firenze: Giunti Barbera y Archivo General de la Nación.
- Códice Nuttall* (1992), *Crónica mixteca. El rey 8 Venado, Garra de Jaguar y la dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*, ed. de F. Anders, M. Jansen y G. A. Pérez Jiménez, Graz/México: ADV/FCE.
- Códice Telleriano-Remensis* (1995), *Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, ed. de E. Quiñones Keber, Austin: University of Texas Press.
- Códice Vaticano-Latino 3738* (1996), *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*, ed. de F. Anders y M. Jansen, Graz/México: ADV/FCE.
- Códice Vaticanus 3773* (1902-1903), ed. de E. Seler, Berlin/London.
- Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology* (1990-1998 [1902-1923]), 6 vols., ed. de C. P. Bowditch, Culver City, CA: Laboratory.
- Cortés, H. (1963), *Cartas y Documentos*, ed. de M. Hernández Sánchez-Barba, México: Porrúa.
- Durán, Fray D. (1967), *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 vols., ed. de Á. M. Garibay K., México: Porrúa.
- Graulich, M. (1988), *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*, Antwerpen: Instituut voor Amerikanistiek v.z.w.
- Graulich, M. (1990), *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid: Istmo.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1941), en *Nueva colección de documentos para la historia de México*, ed. de J. García Icazbalceta, México: Salvador Chávez Hayhoe, pp. 209-240.
- León-Portilla, M. (1956), *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Leyenda de los Soles* (1945), en *Códice Chimalpopoca*, ed. y trad. de P. F. Velázquez, México: UNAM, IIH.
- López Austin, A. (1973), *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México: UNAM, IIH.
- López Austin, A. (1980), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México: UNAM, IIA.
- López Austin, A. (1990), *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México: Alianza.
- Mendieta, G. de (1980 [1870]), *Historia eclesiástica indiana*, México: Porrúa.
- Muñoz Camargo, D. (1998), *Historia de Tlaxcala. Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París*, ed. de L. Reyes García con la colaboración de J. Lira Toledo, México/Tlaxcala: Gobierno del Estado de Tlaxcala, CIESAS, Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Olivier, G. (2000), «Entre transgresión y renacimiento. El papel de la ebriedad en los mitos del México antiguo», en F. Navarrete y G. Olivier (eds.), *El héroe entre el mito y la historia*, México, UNAM, IIH, pp. 101-121.

- Olivier, G. (2000b), «¿Dios del maíz o dios del hielo? ¿Señor del pecado o señor de la justicia punitiva? Esbozo sobre la identidad de Itztlacoliuhqui, deidad del México prehispánico», en *Códices y Documentos sobre México, Tercer Simposio Internacional*, ed. de C. Vega Sosa, México: INAH, pp. 335-353.
- Olivier, G. (2004 [1997]), *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, trad. de T. Sule, México: FCE.
- Olivier, G. (2004b), «Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del Posclásico», en P. Escalante Gonzalbo (ed.), *Historia de la vida cotidiana en México I. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, México: El Colegio de México, FCE, pp. 301-338.
- Olivier, G. (s.f.), «Tlantepusilama: las peligrosas andanzas de una deidad con dientes de cobre en Mesoamérica»: ECN, en prensa.
- Popol Vuh* (1986 [1947]), ed. y trad. de A. Recinos, México: FCE.
- Preuss, K. T. (1982 [1968]), *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, ed. e introducción de E. Ziehm, México: INI.
- Saavedra y Guzmán, A. (1989 [1599]), *El peregrino Indiano*, ed. de J. R. Romero Galván, México: CNCA.
- Sahagún, Fray B. (1950-1981), *Florentine Codex. General History of the things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún*, 13 vols., ed. y trad. de C. E. Dibble y A. J. O. Anderson, Santa Fe, New Mexico: The School of American Research and the University of Utah.
- Sahagún, Fray B. (1988), *Historia general de las cosas de Nueva España*, 2 vols., ed. de A. López Austin y J. García Quintana, Madrid: Alianza.
- Seler, E. (1963 [1904]), *Comentarios al Códice Borgia*, 2 vols., México: FCE.
- Taggart, J. M. (1983), *Nahuat Myth and Social Structure*, Austin: University of Texas Press.
- Thévet, A. (1905), *Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVI^e siècle*, ed. de E. de Jonghe, JSA, nouvelle série, vol. 2, pp. 1-41.
- Williams García, R. (1972), *Mitos tepehuas*, México: Sepsetentas.