

CUANDO CRISTO  
ANDABA DE MILAGROS:  
LA INNOVACIÓN DEL  
MITO COLONIAL

Alfredo López Austin\*

ALFREDO LÓPEZ AUSTIN. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México.

## LA TRANSFORMACIÓN MÍTICA

La historia es un flujo que arrastra cuerpos de distinta resistencia al movimiento. Es como un torrente, como un torbellino, como una flama. Los hechos históricos —pesados, densos y lentos unos, ágiles otros— se rayan las caras como las piedras de las morrenas. Cada hecho histórico, además, es de composición heterogénea. Sus partes se desplazan con ritmos diferentes en un continuo proceso de desajuste y reajuste.

El mito es un hecho histórico, y de ninguna manera es la excepción. Formado por elementos muy resistentes al cambio, posee también los que se transforman en la media duración y los que reaccionan ante las vicisitudes cotidianas. El estudio del mito hace necesaria su comprensión en la dimensión temporal. Debe tomarse en cuenta, primero, que junto a sus componentes durísimos, casi invulnerables al tiempo, tiene otros que se transforman en la adecuación a los cambios sociales y políticos, y otros más que son respuestas a las variantes circunstanciales. En segundo lugar, que la distinta resistencia al cambio no es fortuita, sino producto de la historia misma del mito. En tercero, que son sus partes más lábiles las que, al alterarse ante las mutaciones históricas, resguardan y prolongan la existencia del núcleo duro como si fueran un colchón de amortiguamiento. Cuarto, que hay un juego muy importante de interrelaciones entre los componentes míticos de ritmos diferentes.

Estos cuatro presupuestos dan lugar al planteamiento de preguntas difíciles de contestar cuando se estudia el mito en la tradición religiosa

mesoamericana. Más aún, son dificultades muy distintas las de la primera parte de dicha tradición, los milenios propiamente mesoamericanos, y las de su segunda parte, los casi cinco siglos de vida colonial. En la primera parte, salvo en lo que toca al Postclásico Tardío, las fuentes se limitan casi exclusivamente a la iconografía. Por otro lado, el registro documental de los mitos ya coloniales tiene enormes huecos que hacen difícil el enlace de los informes de los siglos XVI y XVII con los estudios etnográficos de nuestra época.

Las dificultades señaladas hacen que la tarea del historiador deba incluir tanto la fundamentación epistemológica del hecho histórico que llamamos mito como la elaboración de métodos y técnicas que permitan su aprehensión;<sup>1</sup> y la variedad de las dificultades exige que en la compleja labor deba plantearse una estrategia de prioridades.

Pensemos en el problema de la innovación del mito. Indudablemente es más productivo estudiar primero la parte colonial de la tradición, cuando ésta sufre los drásticos cambios de la convergencia del cristianismo. Sus transformaciones son más fáciles de precisar, y son más claras las modalidades, causas y consecuencias de los cambios. Los resultados del estudio no pueden proyectarse mecánicamente al pasado prehispánico; pero auxilian a la comprensión de un proceso histórico que es homólogo en algunos aspectos.

La tarea es compleja. Hay que señalar etapas para aprehender el proceso: de detección y clasificación de los elementos innovadores; modalidades de incorporación; formas de inculcación-recepción; grados de intelección y de asimilación; reinterpretación; refuncionalización, y, en general, consecuencias de la innovación tanto en la tradición y en la vida social de los receptores como en las relaciones coloniales de explotación y dominio. Claro que la división de las etapas no puede ser nítida; pero el establecimiento de un orden sucesivo es buena guía.

## LA DETECCIÓN Y CLASIFICACIÓN DE LAS INNOVACIONES

Sólo abordaré el primer punto: la detección y la clasificación de los elementos innovadores. Son muchos los criterios que pueden servir de base

<sup>1</sup> López Austin, "El mestizaje religioso", p. 24.

para su clasificación. Importan ahora los que permiten apreciar los cambios globales de las tradiciones en su ubicación social. Por tanto, debe hacerse hincapié en la profundidad de las incidencias en los complejos tradicionales, tanto el indígena como el irruptor.

Creo conveniente distinguir dos tipos de vehículos de innovación:<sup>2</sup> los vehículos alóctonos y los autóctonos. La innovación no se presenta de igual modo cuando el creyente se expresa en narraciones míticas, ritos o cualesquier otras formas autóctonas, que cuando lo hace en formas equivalentes alóctonas. Al recibir la tradición ajena, el indígena la modifica, adaptándola a sus formas de percepción, intelección y actitudes. Al mismo tiempo, la recepción de la tradición ajena produce un desajuste en la tradición propia. La atención del investigador debe fijarse en ambos procesos. Es necesario apreciar cómo los elementos de la tradición alóctona afectan a la autóctona y viceversa.

Partiendo de esta diferencia, es necesario en segundo término considerar los niveles de penetración de los elementos alóctonos en la tradición indígena y la de los autóctonos en la tradición que se recibe. Para no hacer muy complejo el cuadro clasificatorio, pueden señalarse cinco grados de penetración, útiles para entender tanto el campo de la tradición alóctona como el de la autóctona:

1. La innovación opera principalmente en el nivel del personaje mítico, alterando su nombre o atribuyéndole características extrañas.
2. La innovación inserta elementos secundarios extraños en la secuencia de los acontecimientos míticos.
3. La innovación altera los acontecimientos principales, pero conserva el sentido o el resultado del mito.
4. La innovación afecta el sentido o el resultado del mito, pero sin incidir en los principios cósmicos.
5. La innovación afecta los principios cósmicos.

El complejo, sin embargo, no se agota aquí, porque la correlación entre las dos tradiciones produce una tercera forma de tradición, colonial, que genera otros tipos de innovaciones. Es difícil precisar el tercer campo, dado que todas las transformaciones del mito son producto de la vida colonial. Con el fin de simplificar, definámoslo como el campo en que

<sup>2</sup> López Austin, "El mestizaje religioso", p. 30.

las innovaciones míticas son coloniales desde su raíz, esto es, que nacen de situaciones no existentes en las tradiciones de origen y que, más que ajustes, adaptaciones, invasiones, préstamos, sustituciones, reinterpretaciones y mixturas, son creaciones de fondo, productos de la necesidad de proporcionar cobertura mítica a la vida colonial.

Las innovaciones de raíz colonial pueden tener tres modalidades:

1. Innovaciones producidas en el ajuste intramítico.
2. Innovaciones producidas para ubicar míticamente seres incorporados a la vida colonial.
3. Innovaciones que incluyen en el mito la experiencia histórica colonial.

La elección de los ejemplos que utilizo en este ensayo es muy simple. Son casos en los que aparece un personaje de la tradición extraña: Cristo. Esto tiene sus ventajas, y la principal es el hecho de que el tema de la incorporación de Cristo en las religiones indígenas coloniales ha sido tratado frecuentemente por los especialistas. En efecto, varios autores han estudiado su papel solar. Además, la figura de Cristo en las religiones indígenas es menos compleja que las de la Virgen, el Demonio y los santos. Al elegir la figura de Cristo se dispone de un enorme y variado material etnográfico; pero aquí se mencionarán sólo unos cuantos textos y ejemplos, porque los propósitos de este trabajo son meramente ilustrativos.

Antes de pasar a la distribución de los casos en el cuadro clasificatorio es conveniente señalar que utilizo una acepción amplia de mito, lo que incluye tanto la narrativa mítica en sentido estricto como las más variadas formas de expresión de las creencias míticas.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Véase López Austin, *Los mitos del tlacuache*, capítulos 8 y 28. Transcribo la definición que aparece en el último de los capítulos: "El mito es un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración. Es un hecho complejo, y sus elementos se aglutinan y ordenan principalmente en torno a dos núcleos que son recíprocamente dependientes: *a*) una concepción causal y taxonómica, de pretensiones holísticas, que atribuye el origen y naturaleza de los seres individuales, de las clases y de los procesos a conjunciones particulares de fuerzas personalizadas; concepción que incide en acciones y pensamientos de los hombres sobre sí mismos y sobre su entorno, y que se manifiesta en expresiones, conductas y obras heterogéneas y dispersas en los diversos campos sociales de acción, y *b*) una construcción de relatos que se refieren a las conjunciones de fuerzas personalizadas, bajo el aspecto de cursos de acontecimientos de tipo social; construcción que se expresa como discursos narrativos, principalmente en forma de relatos orales."

## LOS CASOS

### a. Las innovaciones en vehículos alóctonos

#### a.1. Cambio de nombres o características de los personajes

Cristo fue recibido en el vasto panteón de la tradición mesoamericana como un dios más, y ha sido identificado principalmente con el Sol. Esto hace que algunas de las características del dios solar indígena se atribuyan a la figura de Cristo, cualquiera que sea el contexto en que éste aparezca.

Holland, al estudiar las creencias de los tzotziles, señaló una característica que sabemos corresponde al dios solar maya: el estrabismo. Holland encontró que, además del estrabismo, los indígenas atribuían a Cristo el acné, que, como enfermedad de la piel, se asocia a diferentes figuras solares en Mesoamérica, como es el caso de Nanahuatzin. Los tzotziles afirman que Cristo padeció ambas enfermedades cuando vivió en la tierra.<sup>4</sup> También los ixiles atribuyen a Cristo una piel enferma de furúnculos y el mal olor que de ella se desprende.<sup>5</sup> La misma atribución aparece en Veracruz, entre los mixe-popolucas, que dicen:

Antes del Diluvio y del fin del mundo, Jesucristo anduvo en todas las naciones, ciudades y pueblos. Curó a los enfermos, a los ciegos, cojos, torcidos, etcétera.

En ese instante Dios tenía muchos granos, como un perro sarnoso, con moscas que le andaban molestando. Y su cuerpo apestaba a perro muerto.<sup>6</sup>

Como sucede con las personas de los dioses mesoamericanos, la de Cristo puede ser dividida, y cada una de las advocaciones adquiere considerable independencia. Así, por ejemplo, la idea mesoamericana de la composición dual de todo lo existente —incluidos los dioses— hizo que en la celebración cristiana del Nacimiento, según la vio Vogt entre los zinacantecos, se colocaran no una, sino dos figuras del Niño Dios. Una

<sup>4</sup> Holland, *Medicina maya en los altos de Chiapas*, pp. 264 y 283.

<sup>5</sup> Colby y Colby, *El contador de los días*, p. 167.

<sup>6</sup> *Seis versiones del Diluvio*, p. 37.

de las figuras correspondía a la mitad de los seres que pertenecen a los “hermanos mayores”; la otra, a la mitad de los “hermanos menores”.<sup>7</sup>

Cosa semejante puede afirmarse de las representaciones de cada una de las etapas de la vida de Cristo, que se independizan para adquirir personalidad propia. Dice Benítez que para los coras:

El Niño Jesús es sobre todo el patrón y protector de los niños...; el Nazareno, el preso que carga la cruz; el Gran Cristo de los Huesos, el portero, el guardián de la iglesia; el Pequeño Cristo Tamatú Kurujetsé, el encargado de recibir el lanzazo; el Santo Entierro, el otro Cristo Muerto, sintetiza lo numinoso, la polaridad de lo sagrado... El Niño, por divino que se le suponga, no es, en sentido estricto, el Cristo del Calvario, ni el Crucificado, ni el Cristo Muerto... La divinidad, si así pudiéramos decirlo, puede ser despedazada y vuelta a construir.<sup>8</sup>

Estas multiplicaciones de las personas no son del todo ajenas a las católicas; pero en la tradición indígena actual derivan, sin duda, de una vigorosa concepción mesoamericana en la que cada uno de los dioses se pluraliza en sus advocaciones y se fracciona para ocupar simultáneamente varios lugares en el cosmos.

#### *a.2. Introducción de acontecimientos secundarios en el mito*

Entre los elementos más difíciles de detectar se encuentran las innovaciones que aparecen como fórmulas casi incidentales en los relatos. Su poco peso hace que con frecuencia pasen inadvertidas, al ser tomadas como productos de la impericia de los relatores. En ocasiones se encuentran en una sola palabra, y ésta tan ambigua que no se puede asegurar cuál es su sentido. Así sucede, por ejemplo, con la palabra *bendición* presente en no pocos relatos de creación y que parece referirse a un acto transformador, precisamente el que da origen a los seres del mundo.

En una colección formada por Margaret Park Redfield en 1933 con relatos recogidos en Tzitzá, Yucatán, hay una versión indígena del mito bíblico de la creación del hombre en la que se mencionan dos hechos extraños.<sup>9</sup> El primero se refiere al origen de Eva. Se dice que fue formada

<sup>7</sup> Vogt, “Conceptos de los antiguos mayas en la religión zinacanteca contemporánea”, p. 94.

<sup>8</sup> Benítez, *Historia de un chamán cora*, pp. 141-142.

<sup>9</sup> Redfield, *The folk literature of a Yucatecan town*, pp. 8-10.

a partir de una costilla de perro. El conocedor de los mitos de la tradición mesoamericana se percatará de la fuente de la mención: según un mito indígena de muy amplia distribución, los hombres nacieron de una perra que se transformaba en mujer cuando el único hombre que existía en el mundo salía a trabajar.

El segundo hecho es más oscuro: en el Paraíso, Jesucristo —que no Yahvé— entregó a San José —que era Adán— un pequeño libro con las indicaciones de lo que tenía que hacer para aprovechar en su alimentación los productos del Paraíso. Cuando Adán —o San José— y Eva fueron expulsados del Paraíso, se encontraron en el camino con el Diablo —o el Judío—, quien les robó el libro. Tras la pérdida, Adán pidió otro libro a Jesucristo, y éste le entregó uno lleno de hechicerías e insultos, conocimientos que se extendieron desde entonces en el mundo.

Hay elementos suficientes para comparar este relato secundario del texto con la historia de los mexicas incluida en la *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún.<sup>10</sup> En esta historia los antepasados de los diversos grupos indígenas poseían originalmente los libros religiosos y de las artes mecánicas; pero los perdieron cuando el grupo dirigente marchó con los instrumentos del saber al otro lado del mar. Los únicos cuatro sabios que quedaron tuvieron necesidad de crear otros libros, y los nuevos sirvieron a todas las generaciones indígenas hasta la llegada de los españoles. Es pertinente hacer notar que entre los cuatro ancianos creadores de los nuevos libros estaban Cipactónal y Oxo-moco, personajes equiparados a Adán y Eva. Los libros creados por estos personajes contenían, obviamente, el saber de la religión prehispánica.

La narración de los antiguos nahuas ha sido interpretada como una justificación que los indígenas esgrimieron ante los españoles para exculparse por haber profesado la antigua religión. Adujeron que habían recibido los conocimientos revelados al principio del mundo; pero que perdieron los libros de la sabiduría por razones que no les fueron imputables. Tuvieron entonces que crear nuevos libros para poder vivir, y en ellos estaba contenido el saber que ahora los españoles tachaban de idólatrico y lleno de hechicería.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Libro x, capítulo xxix, par. 14, v. II, pp. 670-676.

<sup>11</sup> López Austin, "El texto sahumantino sobre los mexicas".

El paralelismo de ambos relatos sugiere que la justificación estuvo muy extendida y que inspiró diversos relatos.

*a.3. Cambio de los acontecimientos centrales del mito, pero conservando el sentido*

Sigamos con el mismo mito, pero atendiendo ahora a los acontecimientos centrales. Resumo drásticamente el relato. Jesucristo hizo un jardín bellissimo; puso allí a San José (Adán) y le dio como compañera a Eva; ambos pecaron por la intervención del Judío (el Diablo) y fueron expulsados del Paraíso; tuvieron tres hijos llamados Melchor, Gaspar y Baltasar; Adán se emborrachó y, cuando estaba tirado en el suelo, fue injuriado por sus hijos Melchor y Gaspar; los tres hijos se metieron al mar y, en proporción a la gravedad de su culpa, salieron de las aguas con las marcas que caracterizarían una división tripartita de la futura humanidad.

Los acontecimientos, fundamentalmente derivados del *Viejo Testamento*, llevan a la incoación bíblica.<sup>12</sup> Sin embargo, hay en ellos una mezcla difícil de entender. Como se dijo, Jesucristo aparece en el lugar de Yahvé, San José y Adán son el mismo personaje, Adán se embriaga y es injuriado por sus hijos como lo fue Noé, y los tres hijos no son Caín, Abel y Set ni Sem, Cam y Jafet, sino Melchor, Gaspar y Baltasar.

Una primera lectura del mito puede llevar a la conclusión de que los indios eran unos ignorantes incapaces de recibir correctamente el relato bíblico. Sin embargo, el nuevo acomodo es producto de una forzosa adaptación de las creencias.

Dejemos por ahora pendiente la identificación de Adán con San José, quien siempre ha tenido problemas de acomodo. Veamos por qué Cristo sustituye a Yahvé. En la concepción mesoamericana la creación del mundo no se produce por la acción del dios del cielo, sino por la del dios del primer amanecer. El personaje principal de aquella aurora es el Sol, y Cristo ocupa aquí su lugar.

Sigamos con la fusión de las historias de Adán y Noé. El diluvio mesoamericano no fue un castigo, sino un proceso formador mítico por el que se establecieron los cuatro postes que sostienen el cielo y permiten el inicio del tiempo.<sup>13</sup> A partir de la incoación se hizo posible la existencia

<sup>12</sup> Gn 9, 18-27.

<sup>13</sup> López Austin, *Los mitos del tlacuache*, pp. 471-478.

del mundo del hombre. La humanidad nace a partir del diluvio. No tiene cabida un reinicio, un nuevo Adán —que esto es Noé— antepasado de la humanidad total. Por ello la vida de Adán y la de Noé se funden, y los primeros hombres adquieren sus características desde un momento inicial.

Por último, los hijos de Noé tienen que ser los arquetipos de las razas conocidas por los indígenas. El nuevo arquetipo está ante sus ojos: Melchor, Gaspar y Baltasar, quienes, además, son los Santos Reyes de Tizimín.

Hay que advertir que en el relato se repite el proceso por el que los personajes se convierten en santos, esto es, el proceso por el que los dioses que participan en la aventura del mito son transformados en dioses protectores que quedan en el mundo del hombre.

#### *a.4. Transformación del sentido del mito, pero no de los principios cósmicos*

Continuemos con este mito, cuya compleja incoación sigue en lo general los lineamientos establecidos en el *Génesis*, pero que en lo particular se transforma para aplicarse a la realidad colonial. El mito bíblico divide en tres partes a la humanidad conocida por los antiguos hebreos. El mito indígena divide a los hombres en tres grupos raciales: los negros o cubanos, que son los descendientes del más pecador de los hijos de Adán: Melchor; los indios, que vienen del no tan pecador Gaspar, y los mestizos y norteamericanos, blancos, descendientes del inocente hijo menor, Baltasar. Es una visión autodenigrante que también —como en el *Génesis*— se relaciona con el trabajo que deberán realizar los distintos seres humanos. En la versión maya, negros e indios, pecadores, tendrán que trabajar duro para vivir; los blancos sólo trabajarán estudiando.

#### *a.5. Transformación de los principios cósmicos*

La tradición del *Nuevo Testamento* se redibuja al ser recibida por los indígenas. Algunas veces el motivo es una extraordinaria identificación de la historia de Cristo con el mito solar mesoamericano. Otras veces, por el contrario, el relato evangélico parece ser un cuento sin importancia, incomprendido, repetido más por el prestigio de su origen que por la incorporación plena a la tradición indígena. En ambos casos el sentido cósmico de la vida de Cristo se transforma o se pierde por completo.

La identificación de la vida de Cristo con el mito solar se debe, entre otras cosas a los paralelismos. Uno de ellos es la semejanza entre la concepción de Cristo y la invisible hierogamia del Cielo y de la Tierra que dio como fruto al Sol. Otro paralelismo, la muerte y resurrección gloriosa de Cristo, equiparable a la inmolación, desaparición y reaparición celeste del héroe que se convierte en astro luminoso.<sup>14</sup> Esto hace que en los relatos indígenas de la vida de Cristo aparezcan con mucha frecuencia y en todo el territorio de lo que fue Mesoamérica los personajes llamados “judíos” o “reyes”, que son los dioses estelares que tratan de matar a Cristo-Sol niño o que lo matan en la cruz. No en vano uno de los pasajes más populares en la tradición indígena colonial es el de la huida a Egipto.

Un ejemplo de la descomposición de la narración por no haber penetrado al dominio de la creencia es, entre los zinacantecos, el relato del peregrinar de María en busca del abrigo necesario para el parto. Los zinacantecos celebran las posadas todas las tardes del 16 al 24 de diciembre. Según ellos María fue rechazada de todas las casas en las que pedía asilo hasta que llegó a la casa de su hermano mayor José, que le permitió entrar a su establo. La causa del rechazo era porque María era una “mujer liviana, que dormía con muchos hombres pero que no tenía marido”.<sup>15</sup>

## **b. Las innovaciones en vehículos autóctonos**

### *b.1. Cambio de nombres o características de los personajes*

Cristo ocupa el lugar de varios dioses mesoamericanos tanto en el culto<sup>16</sup> como en importantes mitos actuales. Puede afirmarse que en muchos de los casos predomina el mero cambio del nombre sobre la sustitución real. De esta manera y en su carácter solar, Cristo aparece como hijo de los dioses creadores Talokan Noteiskaltijkatatsin y Talokan Noteiskaltijka-

<sup>14</sup> Véanse los puntos de semejanza que señala Reyes García, *Pasión y muerte del Cristo-Sol*, pp. 49-50.

<sup>15</sup> Vogt, *Ofrendas para los dioses*, p. 208.

<sup>16</sup> Por ejemplo, como Señor de Chalma sustituye a Tezcatlipoca en su advocación de Oztotéotl. Madsen, *Christo-Paganism*, pp. 136-137 y 152.

nantsin entre los nahuas actuales de la Sierra Norte de Puebla.<sup>17</sup> Lo mismo sucede cuando sustituye al Sol en algunos mitos de creación.

Los más importantes mitos de creación actuales tienen un esquema claro: los dioses viven una aventura mítica muchas veces violenta en el otro tiempo-espacio antes de la salida del Sol (o de la llegada de Cristo). Es una aventura liminar. En el momento del amanecer prístino todo se transforma y los personajes del mito quedan convertidos en los seres del tiempo-espacio del hombre. Pongo un ejemplo mazateco. Los personajes del mito (dioses, gérmenes de los que serían seres mundanos) vivían sus aventuras antes de la llegada de Jesucristo. Uno de estos personajes se encontraba preso en la cárcel. Al aparecer Jesucristo hubo un alboroto general entre todos los ocupantes de la tierra, y el prisionero aprovechó la confusión para escapar y esconderse en una cueva. La llegada de Jesucristo determinó su naturaleza definitiva: quedó convertido en tepezcuintle, y desde entonces existen estos animales y acostumbran hacer de las cuevas su refugio.<sup>18</sup>

Antes todo era distinto, animado. La línea limitánea fue la salida del Sol o un episodio fundamental de la vida de Cristo, y entonces todo lo mundano adquirió su naturaleza definitiva. “Cuando Cristo andaba de milagros, al herir un árbol, éste gritaba, lo mismo la tierra cuando se iba a sembrar. Después de Cristo ya todo se cambió, y es como ahora.”<sup>19</sup>

Es obvio suponer que la variedad de estos mitos es grande. En muchos de ellos ni la historia ni la figura de Cristo parecen haber sido inspiradoras de un cambio en los acontecimientos míticos. Simplemente su nombre aparece en lugar del nombre del dios solar y en su contra están los “reyes” o seres estelares, los enemigos del Sol. Entre estos mitos se encuentra uno muy breve, registrado por Luis Reyes entre los nahuas Veracruzanos:

Antiguamente el mundo estaba como embrocado y así sólo amanecía en unas partes. Estas partes eran como Alemania y otros lados.

Aquí estaba oscuro y había muchos reyes. El Niño Dios había dicho que iba a darle vueltas al mundo como a un trapiche para que en todas partes amaneciera. Entonces los antepasados dijeron: “¿Cómo cabrón

<sup>17</sup> Aramoni Burguete, *Talokan Tata, Talokan Nana*, p. 27.

<sup>18</sup> Incháustegui, *Relatos del mundo mágico mazateco*, p. 69.

<sup>19</sup> Incháustegui, *Relatos del mundo mágico mazateco*, p. 108.

van a darle vueltas al mundo? (Nosotros vamos a chingar!” y empezaron a perseguir al Niño Dios; pero (cuándo iban a chingar!, los chingaron a ellos.<sup>20</sup>

### *b.2. Introducción de acontecimientos secundarios en el mito*

Cuando los personajes de los mitos son identificados con algunas de las imágenes de las iglesias pueden adquirir elementos derivados de la iconografía extraña. Su interpretación, naturalmente, difiere considerablemente del significado original y enriquece con acontecimientos secundarios el mito indígena. Es el caso de San Ramos o San Ramitos, que Lupo equipara a Ehécatl-Quetzalcóatl y de cuyos atributos hace un interesante estudio.<sup>21</sup> Hay en Yancuitalpan, en la Sierra Norte de Puebla, una imagen de Cristo montado en un asno, vestido con un manto violeta y portador de una palma en la mano derecha. La imagen no sólo se independiza de la figura de Cristo, sino que se convierte en su compañero. La palma ha sido interpretada como un instrumento que usa el dios del viento para hacer aire. Lupo transcribe las siguientes palabras de uno de los habitantes del pueblo:

Dicen que [San Ramos] un tiempo fue también compañero de Cristo. Y cuando seguían a Cristo, dicen que él, para espantar a los judíos, empezaba nomás a mover la palmita que lleva en la mano; entonces empezaba el viento, o un semejante aire, y tumbaba a todos los judíos. Con esto ayudaba a Cristo.<sup>22</sup>

### *b.3. Cambio de los acontecimientos centrales del mito, pero conservando el sentido*

Se ha afirmado que los dioses mueren al salir el Sol para convertirse en la interioridad esencial e invisible de los seres de este mundo o en los patronos de los hombres. Deben quedar en este apartado muchos de los mitos de creación en los que Cristo sustituye al Sol porque, a pesar de que el sentido del mito es la transformación de los dioses para dar lugar a los seres mundanos en el momento del primer amanecer, el relato se

<sup>20</sup> Reyes García, *Pasión y muerte del Cristo-Sol*, p. 52.

<sup>21</sup> Lupo, “La cruz de San Ramos”.

<sup>22</sup> Lupo, “La cruz de San Ramos”, p. 192.

arma a partir de los episodios de la vida de Cristo. En esta forma, el momento limitáneo —antiguamente la primera salida del Sol— con frecuencia está ahora sustituido en los mitos indígenas coloniales por el nacimiento de Cristo en unos casos, por la crucifixión en otros y por el canto del gallo tras la crucifixión en otros más.

Es muy grande la variedad de las narraciones en las que la Natividad, la Crucifixión o el canto del gallo sustituyen el amanecer prístino, y también lo es la del grado de penetración de la historia alóctona en la autóctona.

Aparte de estos mitos muy genéricos de creación, hay otros que pueden ser ofrecidos como ejemplos notables. Veamos un mito totonaco. La figura de Cristo como Divino Maestro adquiere un significado literal. Cuentan los totonacos que Jesús se puso a silbar y a cantar bonitas canciones, y que al oírlo los niños le pidieron que les enseñara su arte. Cristo rehusó al principio, temiendo que lo descubrieran los “reyes”, que lo perseguían; pero accedió a ser maestro de escuela a instancias de su madre y empezó a enseñar a los niños. Los “reyes” lo descubrieron y lo mandaron aprehender. Cristo huyó, tomó un tronco de árbol y lo plantó a la orilla del camino. Subió al árbol, puso los brazos en cruz y se colgó de él. La gente pasaba, se detenía al pie del árbol e identificaba al maestro de la escuela. Después Cristo bajó del tronco y lo plantó de nuevo a la orilla de otro camino. Así repitió su acción hasta haber clavado el árbol cuatro veces a la orilla de cuatro caminos.<sup>23</sup>

Esta extraña repetición del sacrificio se aclara al parear a este mito el mito mesoamericano del diluvio. Tras el diluvio los dioses establecieron los cuatro postes que sostendrían el cielo y por los que correrían sucesivamente los flujos de los tiempos.<sup>24</sup> Cristo se convierte en el dios que instaure las vías del devenir.

Es sorprendente la forma en que este mito, construido a partir de la figura de Cristo, va a desembocar en una incoación perteneciente a la mitología indígena. No es, sin embargo, un caso aislado, y dentro del mismo mito puede descubrirse, en forma de relato subordinado,<sup>25</sup> otro caso de transformación semejante. En el relato subordinado hay un pasaje equivalente al beso de Judas que apoya el carácter bíblico de la historia; pero el mito tiene un final muy mesoamericano: una forma de

<sup>23</sup> Ichon, *La religión de los totonacas de la sierra*, pp. 96-97.

<sup>24</sup> López Austin, *Los mitos del tlacuache*, pp. 472-478.

<sup>25</sup> Sobre la definición de *relato subordinado* en el mito, véase López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 458.

creación de mamíferos —por lo regular monos o perros<sup>26</sup>— que puede encontrarse desde los tiempos remotos en el antiguo documento conocido como *Leyenda de los soles*<sup>27</sup> hasta la actualidad, presente en mitos muy difundidos y populares: la decapitación del ser original, al que se le pega la cabeza cortada en el culo.

En el relato totonaco, cuando los “reyes” (o judíos, o señores de la noche) quisieron aprehender a Cristo, se vieron burlados porque sus topiles no pudieron distinguir al perseguido entre un conjunto de niños que milagrosamente adquirieron el mismo rostro. Para encontrarlo, los topiles sobornaron a uno de los niños. El traidor se acercó a Cristo con un racimo de plátanos y se lo ofreció a la vista de los topiles. Cristo se dio cuenta de la infidelidad y dijo al traidor: “Tú no me haces el regalo de estos plátanos sin interés”. Enseguida le arrancó la cabeza, se la pegó en el trasero y el muchacho quedó convertido en mono.<sup>28</sup>

Un ejemplo más, en este caso de los confines de lo que fue el territorio mesoamericano, ilustra la forma en que la muerte de Cristo sustituye pasajes de la religión autóctona, pero sólo para llegar a la misma incoación. Es ésta, en el caso referido, la implantación de la alternancia de las dos clases de fuerzas del tiempo: las celestes y las del inframundo. La forma de instaurar la corriente caliente y la corriente fría se expresa con frecuencia en el mito mesoamericano con la traída a la tierra de dos sustancias: el fuego y el pulque. En cambio un mito hondureño, de los lencas, da en lugar del par *fuego/pulque* el de *sangre de Cristo/leche de la Virgen*.<sup>29</sup> La adaptación es posible porque hay versiones intermedias, y una de ellas es cora. El mito es el del origen del fuego. Al llegar el fuego al mundo se propagó incontrolado. Nuestra Madre (la diosa de la tierra) impidió el incendio total derramando su propia leche sobre la superficie de la tierra.<sup>30</sup>

#### *b.4. Transformación del sentido del mito, pero no de los principios cósmicos*

Los mitos autóctonos, por muy importantes que sean, pueden convertirse bajo la influencia extraña en meros relatos piadosos en los que la incoación se ve reducida a creaciones poco importantes. Tal es el caso

<sup>26</sup> López Austin, *Los mitos del tlacuache*, pp. 476-477.

<sup>27</sup> *Leyenda de los soles*, p. 120.

<sup>28</sup> Ichon, *La religión de los totonacas de la sierra*, p. 97.

<sup>29</sup> Chapman, *Los hijos del copal y la candela*, v. 1, p. 94.

<sup>30</sup> Preuss, *Die Nayarit-Expedition*, v. 1, p. 181.

del mito del tlacuache-Prometeo cuando es narrado por los totonacos de El Tajín. El mito en su estado anterior habla de la extracción del fuego que será entregado a los hombres. En cambio en esta versión totonaca se dice que el Niño Jesús tenía frío y la Virgen pidió al tlacuache que consiguiera fuego. Fue el tlacuache a la casa de una vieja huraña que poseía fuego, metió la cola entre las rendijas de la casa, recibió una paliza por el hurto y regresó maltrecho hasta la Virgen. La Virgen le dio como recompensa siete vidas y una bolsa para guardar a sus crías.<sup>31</sup>

#### *b.5. Transformación de los principios cósmicos*

La presencia de elementos de la tradición alóctona puede minar los cimientos mismos del pensamiento indígena. Tal es el caso de la propia interpretación desviada que el creyente hace de los símbolos básicos de su cultura. Desde muy antiguas épocas el 13 es uno de los números principales de la geometría del cosmos. Los cielos son 13, y a esto se debe, entre otras cosas, que el 13 sea el número más favorable. Hoy los mazatecos dicen que el cielo está dividido en 13 espacios, que en cada espacio habita un santo y que cada santo tiene el control de determinados seres del mundo. Salvo el hecho de que se diga “santos” a los dioses, la idea sigue apegada a la tradición autóctona. Sin embargo, no todos los mazatecos conservan esta idea. Entre las recetas médicas mazatecas recogidas por Carlos Incháustegui hay una que incluye en su preparación 13 clases de hojas. El curandero fue muy consciente de que parte de la virtud del compuesto estaba en el número de sus componentes. Sin embargo ya no fue capaz de relacionar el número con las partes del cielo. Aseguró a Incháustegui que el 13 correspondía a un número de personas de la tradición cristiana: Jesús y sus 12 apóstoles.<sup>32</sup>

### **c. Las innovaciones de raíces coloniales**

#### *c.1. Innovaciones producidas en el ajuste intramítico*

Como se ha visto, la más importante —que no la única— de las formas que adquirió Cristo en la tradición indígena fue la de divinidad solar.

<sup>31</sup> Williams García y García Ramos, *Tradición oral en Tajín*, p. 31.

<sup>32</sup> Incháustegui, *La mesa de plata*, pp. 262-263.

Dadas las relaciones simbólicas existentes entre el Sol y el maíz en el pensamiento prehispánico, Cristo también adquirió las características del grano. Esto hizo que Cristo y el maíz fueran colocados en una isotopía que produce interesantes equivalencias entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla:

El hombre mesoamericano, cuyo destino cósmico es cultivar el maíz, encuentra en su variedad los colores de los atributos de Cristo: el maíz blanco es la pureza (por lo tanto también la Santísima Virgen); el maíz rojo, el amor de Cristo por todos los hombres; el maíz rojo y blanco, Cristo que vierte su sangre (el Cristo de Pascua con la pequeña cruz a su espalda es el símbolo del maíz tierno, del Centéotl); el maíz amarillo, la carne de los hombres, los de la última creación; el maíz azul, el cielo celeste, el Padre Celestial.<sup>33</sup>

### *c.2. Innovaciones producidas para ubicar míticamente seres incorporados a la vida colonial*

Los mesoamericanos conocieron las bebidas alcohólicas fermentadas. Fueron los cristianos quienes introdujeron las destiladas. Éstas, como nuevos seres, debieron adquirir su explicación en el mito, pues se supone que el mito ha de justificar y ubicar todo lo que existe en el mundo del hombre. En efecto, como lo afirmaran Durkheim y Mauss, “cada mitología es una clasificación,”<sup>34</sup> y el aguardiente debió ser clasificado a través de la explicación mítica.

La clasificación no ha sido la misma en las diferentes religiones indígenas. Según los otomíes, el aguardiente es un producto del Demonio. Cuentan que cuando Cristo nació, los indígenas se dirigieron al lugar del portento; pero que entonces apareció el Diablo y les ofreció aguardiente, tratando de desviar su atención. El aguardiente quedó así satanizado, aunque no excluido de la vida indígena. La calificación se extendió, lógicamente, a la caña de azúcar, materia prima del aguardiente; por ello entre los indígenas otomíes es considerada “el hueso de viejo”, que evoca imágenes relacionadas con el mal.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Segre, *Las máscaras de lo sagrado*, p. 60.

<sup>34</sup> Durkheim y Mauss, “De ciertas formas primitivas de clasificación”, p. 66.

<sup>35</sup> Galinier, *Pueblos de la Sierra Madre*, p. 362.

Muy próximos a los otomíes serranos, los nahuas crearon un mito diferente. El aguardiente es considerado agua bendita (*tatiochihualatzin*), y la clasificación también tiene respaldo mítico. Durante la crucifixión, los verdugos dieron vinagre a Cristo, empapando un lienzo y haciéndoselo beber con una caña. Cristo bendijo el vinagre diciendo: “No, con esto no voy a morir. Esto se lo van a tomar mis hijos y van a dormir, y van a volver en sí otra vez. Como yo voy a morir, yo también tengo que resucitar mañana, pasado”.<sup>36</sup> Así fue creado el aguardiente.

### *c.3. Innovaciones que incluyen en el mito la experiencia histórica colonial*

Hay en la Chinantla narraciones que hablan de la forma en que el armadillo adquirió su característica coraza. Los chinantecos han creado un conjunto de mitos que, más alejados unos, más próximos otros a la explicación del origen de las placas dorsales, han introducido elementos muy perturbadores en el relato. Entre estos elementos se encuentran empalmadas las características del Cristo-Sol creador y las de un amanecer equiparado a la evangelización. La conversión de los dioses en seres del mundo del hombre aparece como un castigo. Si la evangelización es el primer amanecer del mundo, el castigo recae en los seres que se resisten a ser cristianizados. El mito dice que en el momento liminar a la salida del Sol, algunos de los dioses que darían lugar a los animales vieron a Cristo-Sol como su enemigo y rechazaron su imperio. Rebeldes, se escondieron en el cerro para evadir la luz naciente. El castigo para los que huyeron fue su transformación en animales comestibles.<sup>37</sup>

(Triste concepción que tienen de la resistencia quienes han sido doblegados por medio de la evangelización!

## OBRAS CITADAS

Aramoni Burguete, María Elena

1990 *Talokan Tata, Talokan Nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

<sup>36</sup> Lupo, “Tatiochihualatzin, valores simbólicos del alcohol en la Sierra de Puebla”, p. 226.

<sup>37</sup> *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*, pp. 223-224.

Benítez, Fernando

1985 *Historia de un chamán cora*. México: Ediciones Era.

Colby, Benjamin N. y Lore M. Colby

1986 *El contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil*. México: Fondo de Cultura Económica.

Chapman, Anne

1985 *Los hijos del copal y la candela. Ritos agrarios y tradición oral de los lenkas de Honduras*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Durkheim, Emile y Marcel Mauss

1971 “De ciertas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas”, en Marcel Mauss, *Obras, v. II: Institución y culto. Representaciones colectivas y diversidad de civilizaciones*, Barcelona: Barral Editores, pp. 13-73.

Galinier, Jacques

1987 *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*. México: Instituto Nacional Indigenista y Centre D'Études Mexicaines et Centraméricaines.

Holland, William R.

1963 *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Ichon, Alain

1973 *La religión de los totonacas de la sierra*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Incháustegui, Carlos

1977 *Relatos del mundo mágico mazateco*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro Regional Puebla-Tlaxcala.

1994 *La mesa de plata. Cosmogonía y curanderismo entre los mazatecos de Oaxaca*. Oaxaca: Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

*Leyenda de los soles*

- 1945 “Leyenda de los soles” en *Códice Chimalpopoca* (trad. de Primo Feliciano Velázquez), México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, pp. 119-164 y facs.

## López Austin, Alfredo

- 1989 “El mestizaje religioso. La tradición mesoamericana y la herencia mitológica”, en *L’Uomo. Società tradizione sviluppo* n. s., 1: 23-59.
- 1990 *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- 1985 “El texto sahuaguntino sobre los mexicas”, en *Anales de Antropología*: 22: 287-335.

## Lupo, Alessandro

- 1991a “Tatiochihualatzin, valores simbólicos del alcohol en la Sierra de Puebla”, en *Estudios de Cultura Náhuatl* 21: 219-230.
- 1991b “La cruz de San Ramos”, en *La Palabra y el Hombre* 80: 185-206.

## Madsen, William

- 1957 *Christo-paganism. A study of Mexican religious syncretism*. New Orleans: Tulane University, Middle American Research Institute.

## Preuss, Konrad Theodor

- 1912 *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter Mexikanischen Indianern, v. 1: Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch*. 3 v., Leipzig: B. C. Teubner.

## Redfield, Margaret Park

- 1935 *The folk literature of a Yucatecan town*. Washington: Carnegie Institution.

## Reyes García, Luis

- 1961 *Pasión y muerte del Cristo Sol*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

## Sahagún, fray Bernardino de

- 1989 *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Alianza Editorial Mexicana.

Segre, Enzo

- 1987 *Las máscaras de lo sagrado. Ensayos ítalo-mexicanos sobre el sincretismo náhuatl-católico de la Sierra Norte de Puebla*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

*Seis versiones del diluvio*

- 1983 México: Secretaría de Educación Pública, Dirección General de Culturas Populares.

Vogt, Evon Z.

- 1966 “Conceptos de los antiguos mayas en la religión zinacanteca contemporánea”, en Evon Z. Vogt, (ed.), *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, México: Instituto Nacional Indigenista, pp. 88-96.
- 1983 *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Weitlaner, Roberto J. (comp.)

- 1981 *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla* (selección, introd. y notas de María Sara Molinari, María Luisa Acevedo y Marlene Aguayo Alfaro), México: Instituto Nacional Indigenista.

Williams García, Roberto y Crescencio García Ramos

- 1980 *Tradición oral en Tajín*. Jalapa: Secretaría de Educación Pública y Universidad Veracruzana.

# DE HOMBRES — y — Dioses

Xavier Noguez  
Alfredo López Austin  
(coordinadores)

**Foem**  
FONDO EDITORIAL ESTADO DE  
MÉXICO





# Contenido

Presentación	9
Los olmecas y los dioses del maíz en Mesoamérica <i>Tomás Pérez Suárez</i>	15
Decapitación y desmembramiento en una ofrenda del Centro Ceremonial de México-Tenochtitlan <i>Elsa Hernández Pons y Carlos Navarrete</i>	51
La Vasija de Pulque de Bilimek. Saber astral, calendarios y cosmología del Posclásico tardío en el México Central <i>Karl A. Taube</i>	99
Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: La Piedra del Calendario y el Teocalli de la Guerra Sagrada <i>Michel Graulich</i>	141
Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana <i>Alfredo López Austin</i>	187
Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial <i>Alfredo López Austin</i>	203
De Montezuma a San Francisco: el ritual wi:gita en la religión de los pápagos (Tohono O'odham) <i>Jacques Galinier</i>	225