

LA FECUNDACIÓN DEL HOMBRE EN EL MICTLAN Y EL ORIGEN DE LA VIDA BREVE

PATRICK JOHANSSON K.

Como todo lo que se “origina” en el mundo náhuatl, la existencia del hombre empieza a gestarse en los niveles más profundos y a la vez céntricos del inframundo. Así como el sur, con todos los predicados míticos que conlleva, surgió de las entrañas ígneas de la tierra, así como *Huitzilopochtli* nació de su telúrica madre *Coatlicue*, el indígena inicia su ciclo vital en el espacio tiempo de *Mictlantecuhtli*.

La muerte (esencial) antecede, ontológicamente hablando, a la existencia y constituye una dimensión matricial donde se genera o regenera todo cuanto se *manifiesta* en el mundo.

Este ciclo vital, mediante la percepción e interiorización de hechos reales y la estructuración cognoscitiva de un caos pulsional en lo que llamamos mito, está culturalmente organizado en “momentos”¹ fuertes que se ubican en una geografía interior del individuo o más bien aquí del inconsciente colectivo.

En el este y oeste se articulan los cambios de *estado* entre la noche y el día, la muerte y la vida. En el sur y el norte culminan los movimientos respectivamente ascendente y descendente del ciclo vital. Es decir que un eje “equinoccial” vincula el nacimiento y la muerte mientras que otro, “solsticial” reúne el cenit existencial con el nadir letal.² La vida náhuatl prehispánica se articula sobre estos ejes estructurantes que conjugan la evolución e involución, existencia y muerte.

Conviene recalcar aquí que establecemos una clara distinción terminológica entre *yoliztli*, la vida, que incluye tanto las fases diurna existencial como nocturna letal y *nemiliztli*, la existencia, la cual no es más que la parte diurna del ciclo. Podríamos decir que la vida indígena resulta de estos dos latidos del espacio-tiempo:

¹ Debemos considerar esta palabra en su acepción físico-matemática como engendrador de movimiento.

² Cf. Patrick Johansson, “Latidos del tiempo náhuatl” en *Ciencia y desarrollo*, México, CONACYT, Mayo-Junio 1996, v. XXII, n. 128, p. 56 ssq.

una contracción “sistólica” existencial y una dilatación “diastólica” letal.³

Es en este marco axiológico de luz y de sombra, de subida y de bajada, que se sitúa el texto aquí considerado: el mito de *La creación del hombre* en la variante que propone *La leyenda de los soles* y que aducimos a continuación.

I El texto

auh niman ye monotza in teteo qutoque
aquí in onoz ca omoman in ilhuicatl ca omoman in tlalteuctli
aquí onoz teteoye
ye nentlamati
in çitlallinicue in çitlallatonac
in apanteuctli tepanquizqui
tlallamanqui huictlollinqui
quetzalcohuatl titlacahuan
auh niman ye yauh in quetzalcohuatl in Mictlan
itech açito in Mictlanteuctli in Mictlançihuatl
niman quilhui
ca yehuatl ic nihualia in chalchiuhomil in ticmopiellia.
ca niccuico.
auh niman quilhui
tle tichihuaz quetzalcohuatl.
auh ye no çe(p)pa quilhui ca yehuatl ic nentlamati in teteo aquin onoz in
tlalticpac.
auh ye no ce(p)pa quto in Mictlanteuctli
ca ye qualli tlaxoconpitzá in motecçiz
auh nauhpá xictlayahualochti in nochalchiuhteyahualco
auh amoma coyonqui in itecçiz
niman ye quinnotza in ocuilmé quicocoyonique
nima(n) ye ic ompa callaqui in xicoti(n) in pipiolme
nima(n) ye quipitza quihualcac in Mictlanteuctli.
auh ye no çe(p)pa quilhuia in Mictlanteuctli
ca ye qualli xoconcuí.
auh nima(n) ye quimilhuia in ititla(n>huan in Mictlanteuctli in micteca
xocomilhuítin teteoe çan quicahuaquih.
auh in quetzalcohuatl niman quihuallito.
camo ca ye icçen nicitqui.

³ *Ibid.*

*auh niman quilhuia in inahual ça xiquimonilhui çan niccahuaquih
 niman quihualihui yn qui(n)tzatzilitih
 ca çan niccahuaquih
 auh ic uel ontlecoc
 niman ye ic concui in chalchiuhomilt çecni temi in oquichtli in iyomio no
 çecni temi in çihuatl iyomio
 niman ic concuic nima(n) ye ic quimilloa in quetzalcoatl nima(n) ye ic
 quitquitz
 auh ye no ce(p)pa quimilhui in Mictlanteuctli in ütla<n>huan
 teteoye ye nelli quitqui in quetzalcohuatl in chalchiruhomilt.
 teteoye xiquallalilitin tlaxapochtli.
 niman contlallilito inic oncan motlaxapochui mollahuitec.
 ihuan quimauhtique çoçoltin mictihuetz.
 auh in chalchiruhomilt niman ic quiçenmantihuetz
 niman quiquaquaque in çoçoltin quiteteitzque.
 auh niman ic hualmozcalli in quetzalcohuatl, niman ye ic choca
 niman ye quilhuia in inahual. Nonahuale que(n)yezi
 auh niman ye quilhuia quenin yez ca nel otlalacauh maço nel yuhqui
 yauh.
 auh niman ye connechicoa conpepen conquimillo
 niman ic quitquic in tamoanchan, auh in oconaxiti niman ye quiteci
 itoca quilachtli yehuatl iz çihuacohuatl
 nima(n) ye ic quitema in chalchiruhapazco.
 auh niman ye ipan motepoliço in quetzalcoatl
 niman mochintin tlamaçehua in teteo in nipa omoteneuhque
 in apanteuctli. in huictlollinqui. tepanquizqui. tlallamanac.
 tzontemoc. techiquaçeca in quetzalcohuatl.
 auh niman qutoque
 ollacatque in teteo in maçehualtin, ye ica in otopantlamaçehue.⁴*

Luego conversan los dioses, dijeron quien estará pues ya se extendió el ciclo, ya se extendió el señor de la tierra.

¡Quién estará oh dioses!

Ya se aflijen los dioses

Çitlallinicue Çitlallatonac

Apanteuctli Tepanquizqui

Tlallamanqui Huictlollinqui

Quetzalcohuatl Titlacahuan

Y luego conversan los dioses

⁴ Walter Lehmann, *Die Geschichte der Königsreiche von Culhuacan und Mexico*, Verlag W. Kohlhammer, Berlín, 1974, p. 330-338.

Dijeron:

¿Quién estará?

Pues el cielo se extendió,
el señor de la tierra se extendió.

¿Quién estará? ¡Oh dioses!

Luego se afligen

Citlalinicue, Citlallatomac

Apanteuctli, Tepanquizqui

Quetzalcohuatl, Ttilacahuan

Y luego ya va *Quetzalcoatl* al reino *Mictlan*, cuando hubo llegado con *Mictlanteuctli* y *Mictlançihuatl* le dijo:

– He aquí que vengo para tomar los huesos-jade, que tú guardas.

Vine a tomarlos

Luego dijo *Mictlanteuctli*:

– ¿Qué vas a hacer *Quetzalcoatl*?

Y otra vez dijo éste:

– He aquí que por eso se preocupan los dioses de quien viva en la tierra.

Y una vez más dijo, *Mictlanteuctli*.

– Está bien, sopla en tu caracol y cuatro veces da la vuelta alrededor de mi disco piedra de jade.

Pero no está agujerado su caracol: luego llama a los gusanos.

Lo perforaron, luego por esto entran allí los abejorros y las avispas. Luego ya sopla y lo vino a oír *Mictlanteuctli*:

Está bien tómalos.

Pero luego habla *Mictlanteuctli* a sus servidores, los moradores de la muerte.

– Decídesles: que los tendrá que venir a dejar.

Y dijo luego *Quetzalcoatl*: No. Me los llevo para siempre.

Y luego dijo a su *nahual*:

– veles a decir que los vendré a dejar.

Luego va a decir y les va a gritar.

– Yo los vendré a dejar.

Y con esto pudo subir.

Luego tomó los huesos preciosos, tanto se llena en parte de huesos de hombre, como se llena en parte de huesos de mujer: luego los tomó, luego los envuelve *Quetzalcoatl*, luego se los llevó.

Pero una vez más dijo *Mictlanteuctli* a sus servidores:

– Dioses, en verdad se lleva *Quetzalcoatl* los huesos-jade. Dioses vayan a ponerle un hoyo.

Luego fueron a ponerlo de modo que allí cayó; cayó por tropiezo, y le asustaron las codornices; cayó (como) muerto y al punto

los huesos-jade se esparcieron, lo royeron las codornices, lo picotearon; pero luego recobró los sentidos *Quetzalcoatl* y luego con esto se pone a llorar y luego dice a su *nahual*:

– Mi *nahual*, ¿cómo será esto?

Luego le dice:

– ¡Como fuere, aunque se echó a perder esto; que así seal

Y luego se pone a recogerlos, los juntó uno por uno, hizo de ellos un lío; luego los transportó a Tamoanchan y cuando hubo llegado, luego los molió la llamada *Quilaztli*, la *Cihuacoatl*; luego los puso en un barreño de jade, y luego se sangró el miembro viril sobre él *Quetzalcoatl*; luego hacen penitencia los dioses todos los por allá nombrados; *Apanteuctli*, *Huictlollinqui*, *Tepanquizqui*, *Tzontemoc*, y en sexto lugar, *Quetzalcoatl*, y luego dijeron: “Merecieron los dioses a los hombres” pues por nosotros hicieron penitencia.

Resulta patente a la lectura de este texto que la vida, o más bien como lo hemos establecido la *existencia* brota de la muerte, el mundo de *Mictlantecuhtli* fungiendo como fecunda matriz de esta existencia. Analizaremos a continuación los distintos paradigmas y las unidades actanciales con valor mítico que tejen la trama mítica y asimismo establecen un “modelo ejemplar” en relación con el nacimiento y la muerte.

1) *El hombre: fruto de una penetración de la tierra por el cielo*

Para que pueda haber creación o más bien aquí “nacimiento”, ya que el mito culmina con el nacimiento del hombre (*otlacatque* “nacieron”), tienen que estar ya dispuestos los entes sexuales generadores. En el contexto precolombino se trata del cielo masculino y de la tierra femenina que, según lo asevera el texto, ya se “extendieron” (*omoman*).

Se concretizan al principio y al final del texto estas dos entidades abstractas en la figura de dioses en cuyos nombres se vislumbran marcadas tendencias genéricas. Los que se lamentan por la ausencia de quien viva en la tierra son respectivamente *Citlalinicue* “la de la falda de estrellas”, *Apanteuctli* “Señor o Señora de las aguas”, *Tlallamanqui* “La tierra que se extendió” cuyos nombres connotan una cierta femeneidad materna, por un lado, y *Citlallatonac* “Brillo de estrellas”, *Tepanquizqui* “El que salió sobre la gente (o las piedras)”, *Huictlollinqui* “El que mueve la coa” que denotan según el predicado onomástico que ostentan, la masculinidad, por

otro. *Quetzalcoatl* “Serpiente emplumada” y *Titlacahuan* “Nosotros somos sus hombres” parecen integrar ambos principios, el primero porque su nombre entraña lo femenino telúrico de la serpiente y lo masculino-celestial de la pluma, el segundo porque en “nosotros somos *sus* hombres”, el adjetivo posesivo puede (y debe) corresponder a los dos principios y no sólo a uno de ellos. Todos ellos “merecen” a los hombres mediante su penitencia.

Después de reunirse, los dioses mandan a *Quetzalcoatl*, el héroe civilizador por excelencia, al mundo de los muertos (*Mictlan*) donde se encuentran los huesos-jade (*chalchiuhomilt*)⁵ que atesora *Mictlantecuhtli*. Este descenso al mundo de los muertos constituye por sí solo una hierogamia entre las fuerzas uráneas y telúricas del mundo. Las cuatro vueltas a la “piedra redonda de jade” (*chalchiuhteyahualco*), es decir la unión hierogámica de lo cuadrado (tierra) con lo redondo (cielo), crea no sólo al hombre sino también probablemente a lo que será su espacio-tiempo en la existencia: *tlalticpac* literalmente “sobre la tierra”, diminuto recorrido existencial entre los infinitos celestial y tectónico de los dioses.

La penetración de la luz celestial en las entrañas matriciales de la muerte se confirma cuando *Quetzalcoatl* sopla en el caracol. El sople creador (cuya denotación es universal) con carácter masculino penetra en una entidad con valor femenino y matricial. No sale ningún sonido al principio puesto que el caracol “no está agujerado”. Una vez que los gusanos lo han perforado sale el sonido primordial verdadera luz sonora en el mundo del silencio.

“Entran” entonces los abejorros (*xicotin*) y las abejas (*pipiolme*). La entrada (*calaqui*) de estos adjuvantes animales “celestiales” constituye también una modalidad de la penetración así como la entrada del sonido en el oído de *Mictlantecuhtli* que lo “oyó” (*quihualcac*). Esta última resulta capital ya que establece un modelo que justifica en el ámbito mítico los himnos mortuorios, mortajas vocales del difunto que se cantan probablemente con una voz “nasal”, pero también voces que penetran, con todo lo sexualmente fértil que puede contener esta palabra, el oído del dios de la muerte.

Por fin no debemos de olvidar el “barreño” de jade de (*chalchihapazco*) en el cual *Cihuacoatl* muele los huesos traídos por *Quetzalcoatl* que se asimila a un receptáculo matricial.

En términos generales “la penetración” o “perforación” revela un elemento mítico importante rumbo a la *manifestación*.

⁵ La traducción de *chalchiuhomilt* como “huesos preciosos” sí es válida, despoja sin embargo la expresión de la materialidad (con alto valor simbólico) del jade, por lo que esta traducción mutila el texto a nivel mítico.

2) *Omitl* "el hueso": *materia prima del ser humano y su estado último*

Lo que va a buscar *Quetzalcoatl* en el *Mictlan* son los huesos-jade que atesora *Mictlantecuhltli*. La traducción "huesos de jade" generalmente adoptada quizás no sea una traducción muy adecuada para la expresión náhuatl *chalchiuhomilt* literalmente "jade-huesos" la cual no tiene una bisagra genitiva que sujete al sentido. De hecho los huesos no son *de* jade sino que el discurso mítico reúne aquí dos entes de cuya unión brotará de nuevo el ser. La simple yuxtaposición en la traducción es probablemente más justa ya que mantiene en su lugar los términos de la ecuación mítica. En esta yuxtaposición, el hueso se enlaza de un cierto modo con el jade y esta asociación tiene un alto valor simbólico puesto que el jade representa, de manera universal, pero más específicamente en el mundo precolombino, un principio generativo y regenerativo. La costumbre de poner en la boca del cadáver una piedra de jade en los entierros de gente noble corresponde a esta propiedad regeneradora.

En efecto, formado en la matriz terrestre a partir de un embrión de piedra, el jade será un arquetipo de lo que puede ser el nacimiento a su nivel más profundo. En este contexto, el agua arquetípicamente femenina se vuelve sangre masculina, (o agua de lluvia). La metáfora *chalchiuhatl* "agua jade" connota además la sangre fértil del sacrificio.

Por otra parte el llanto de *Quetzalcoatl* después de su caída, más que una acción con valor psicológico a nivel del relato constituye el arquetipo mismo de la lamentación mortuoria, el ejemplo que seguirán los hombres del Anahuac en todas sus exequias. De hecho, este llanto además de expresar la tristeza (verdadera) del cuerpo social reunido en un acto luctuoso, se integra de manera mucho más difusa, al isomorfismo "agua-jade" (*chalchiuhatl*) en el cual se encuentra también la sangre-esperma que *Quetzalcoatl* vertirá luego sobre los huesos molidos por *Quilaztli* para que nazca el hombre.

En cuanto a los huesos (*omitl*) propiamente dicho que intenta llevarse *Quetzalcoatl*, son en este contexto la verdadera "materia prima" de la generación del hombre. Una vez hechos cenizas en el barrero de *Cihualcoatl*, *Quetzalcoatl* los fertiliza con sangre de su miembro viril, la cual se integra probablemente en términos simbólicos a la isotopía del jade.

Como lo veremos adelante los huesos parecen constituir el principio orgánico permanente del ser, vivo o muerto. Es a partir de los huesos que se crea al hombre y es el hueso o esqueleto desarticulado que constituye el fin del proceso putrefacción del cadáver,

es decir de alguna manera el fin del período violento de la muerte y la paz recobrada. El hueso blanco representa la culminación o "salida" de este proceso letal y la potencialidad del renacer.

3) *El soplo creador y el sonido primordial*

El hecho de soplar en el caracol, además del mitema de penetración que establece, expresa también *el espíritu* que *anima* las cosas del mundo y que es prácticamente universal.

Así como sopló sobre los astros para establecer el movimiento, *Quetzalcoatl-Ehecatl* sopla en el caracol para producir el sonido primordial. La casi homofonía de la [i] y de la [e] en náhuatl nos permite establecer un paralelismo sino una identificación entre *Ehecatl* "el viento o el aire" y *Ihiyotl* "el aliento, (*Ihi-Ehe*) y asimismo una relación reveladora entre los sufijos (*ca(tl)* y *yo(tl)*), entre el ser en su aspecto manifiesto verbal, y su potencialidad sustantiva o adjetival. En efecto, *ca* es la cópula que corresponde, en términos generales a "es" mientras que *yo* es una partícula abstractiva que expresa una propiedad adjetival (*Izta-yo* "salado") pero sobre todo el elemento más profundo del ser. Entra en composiciones muy significativas como *yo-lía* "vivir" (*yo* + aplicativo) *qui-yotl* "el qurote o corazón del maguey" etcétera.

En nuestro texto los huesos son referidos en una ocasión en forma posesiva como *iyomio* (*iomyo*). El cambio morfo-fonémico que implica la presencia del adjetivo posesivo *i-* "su", antes de la *o* de *omitl*, se manifiesta con la aparición de la semi-vocal *y*. El radical *omi(tl)* se ve así envuelto (*iyomi-yo*) en una mortaja silábica con un alto valor ontológico.

Ahora bien, este soplo creador no anima el lodo como en el Génesis bíblico sino que produce un sonido, el cual penetrando en el oído de *Mictlantecuhtli* cumplirá con el requisito y le permitirá a *Quetzalcoatl* llevarse los huesos. Este hecho da un valor ontológico al sonido en sí y por ende al *silencio* que se observa en algunas instancias rituales.

El sonido es en el registro auditivo lo que la luz representa en la dimensión visual y es el resultado no sólo del soplo creador de *Quetzalcoatl* sino también de la perforación del caracol por los gusanos (*ocuilme*). Así como es mediante la perforación que se realiza la transición de muerte a existencia y de las tinieblas a la luz, a la claridad, es mediante la perforación del caracol por los gusanos que el silencio letal se vuelve luz sonora. Esto no es una simple metáfora

ya que la palabra náhuatl para “decir”: *ilhuia*, entraña el radical *ilhuittl* el cual significa “día” o “luz”.

Según el mito que aquí nos ocupa, esta primera luz sonora, parece ser la de los abejorros (*xicotin*) y de las abejas (*pipiolme*) lo cual define en términos musicales el tenor de este sonido a la vez que confirma su carácter luminoso-celestial (mediante los insectos).

Estos adjuvantes animales de *Quetzalcoatl* al servicio de la manifestación existencial bien podrían establecer parámetros a nivel religioso o chamánico en lo que concierne a la muerte. El gusano que acababa con la virginidad sonora del caracol será también, cuando llegue el momento él que ayudará a parir la luz ósea en un cuerpo en descomposición. Esta luz del cuerpo es, en este contexto letal, el blanco esqueleto (desarticulado) listo para un nuevo ascenso evolutivo. En cuanto a los “ruidos” o zumbidos quizás sean los que se lleven en una materialidad sonora el alma del difunto.⁶

4) *La finitud de la existencia humana.*

Después de que *Mictlantecuhtli* le dio permiso a *Quetzalcoatl* de llevarse los huesos, se establece un diálogo entre los dos númenes por medio de sus “auxiliares”: en el caso de *Mictlantecuhtli* se trata de sus mensajeros *ititla(n)huan*⁷ los *micteca* o moradores del *Mictlan*. Por lo que es de *Quetzalcoatl* su *nahual* es el encargado de ir a gritar a *Mictlantecuhtli* la respuesta del dios celestial. Esta mediación se revelará importante en los ritos y creencias concernientes a la muerte. Uno de los mensajeros de *Mictlantecuhtli* será el buho, *tecolotl*, el cual, como es bien conocido en México, cuando canta, “el indio muere”. En cuanto al *nahual* de *Quetzalcoatl* se trata muy probablemente de *Xolotl*, su “gemelo nocturno” y, en un contexto más precisamente mortuorio, perro psicopompo. Sea lo que fuere el mensaje de *Mictlantecuhtli* es muy claro: *can quicahuaquiuh* “los vendrá a dejar” y en un sentido más coercitivo: “los tendrá que venir a dejar”. El morfema de introversión en futuro *-quiuh* no deja ninguna duda al respecto: es en el *Mictlan*, en un futuro indeterminado, que *Quetzalcoatl* tendrá que venir a dejar los huesos de los hombres.

La primera respuesta de *Quetzalcoatl* a esta injunción es negativa: *camo ca ye iccen niquitqui* “no, pues me los llevo para siempre”.

⁶ Este punto es particularmente importante puesto que podría definir a nivel mítico el papel del canto en los contextos mortuorios. (Cf. *infra*, p.23)

⁷ *Iitlahuan* en el original. Seler opta por *ititlanhuan* literalmente “sus mensajeros” con lo que concordamos.

Quetzalcoatl pedía lo que llamaríamos la “existencia eterna”⁸ para los hombres. Pero después le dice a su *nahual* que les diga a los enviados del dios de la muerte que los vendrá a dejar. El *nahual* repite, en la primera persona del verbo, como si fuera el dios mismo, *niccahuaquih* “los vendré a dejar”.

La reiteración de este sintagma (tres veces) es muy significativa: fundamenta en el horizonte difuso del mito la trágica necesidad de la muerte. Esta establece también el hecho de que *Quetzalcoatl* será el que se lleve los huesos hacia el nacimiento existencial, mientras que su *nahual* será el que los vendrá a dejar en el *Mictlan*.

Una vez establecido el pacto entre los antagonistas, *Quetzalcoatl* puede subir: *auh ic huel tleoc*.

A parte del consentimiento de *Quetzalcoatl* en venir a entregar el hombre a *Mictlantecuhtli*, este texto establece claramente otra “causa” mítica de la muerte. Se trata de la caída de *Quetzalcoatl* en la trampa, más específicamente en el hoyo (*tlaxapochtli*) que los *micteca* pusieron en el camino del dios. Un texto de los llamados *Anales de Cuauhtitlan* echa una luz clara sobre esta secuencia. Dice literalmente que “el que cae para siempre cae”.⁹

En nuestro texto *Quetzalcoatl* cae en el hoyo, se pega y se desmaya. Se esparcen los huesos.¹⁰

Si la caída del nūmen náhuatl no tiene nada que ver obviamente con la caída de Adán y Eva, resulta interesante sin embargo recalcar el hecho de que es a causa de una falta de *Quetzalcoatl* (en el sentido más amplio de la palabra) provocada por *Mictlantecuhtli*¹¹ que los hombres tendrán que morir. No encontramos aquí ningún elemento que nos permita decir que hubo interpolación del recopilador español (o asimilado) por lo que reiteramos que a este nivel profundo de estructuración diegética la respuesta cultural del hombre frente al misterio letal es sensiblemente la misma en todos los tiempos y en todas partes.

La caída de *Quetzalcoatl* establece la muerte como fin de la existencia¹² y el esparcimiento de los huesos denota, modalmente

⁸ “Existencia eterna.” y no “vida eterna” puesto que según la terminología que hemos establecido la vida que incluye existencia y muerte es necesariamente eterna, mientras que la existencia, trecho diurno del ciclo vital, es finita.

⁹ *Opus cit.* p.61

¹⁰ En la versión de Torquemada los huesos se rompen. Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, México, UNAM Instituto de Investigaciones históricas, 1976, t. III, p. 121.

¹¹ En otro texto que narra el encuentro de Tezcatlipoca con *Quetzalcoatl* y el subsecuente exilio de este último, Tezcatlipoca también obliga a *Quetzalcoatl* a cometer una “falta”.

¹² Veremos que en el contexto náhuatl la muerte se percibe de distintas maneras y que por lo tanto podemos decir que hay muchas muertes.

hablando, la difusión orgánica del ser en el inframundo. Sin que sea patente aquí, veremos pronto que este “esparcimiento” concierne particularmente la desarticulación de los miembros (los huesos), las articulaciones siendo en un contexto indígena lazos fuertes en la constitución orgánica del ser. Una vez esparcidos, los huesos fueron “comidos” y “roídos” por codornices, las cuales además “asustaron”



Quetzalcoatl tropieza en el inframundo (Lambityeco, Oaxaca)

(*quimauhtique*) a *Quetzalcoatl*. Tenemos aquí dos ejes simbólicos: la ingestión o “roición”¹³ de los huesos por un ave, es decir un animal uráneo, expresa una destrucción orgánica (catagénica) del producto comido en aras del desarrollo (anagénico) del ente comedor, aquí la codorniz. Encontramos en el mito del *Descubrimiento del maíz* un esquema similar: los dioses manducan el grano de maíz (*tlaoilli*) para que se dé la planta (*cinthi*). Aquí parece que el hueso (*Omitl*) tiene que ser roído por un ente celestial para que crezca su cuerpo (*nacatl*).

La codorniz (*zollin*) por sus apariciones relacionadas con el periodo de calor (*xopan*), representa en el ámbito ritual mesoamericano el ave de la fase evolutiva del espacio-tiempo. Además el hecho

¹³ Este hecho da cuenta también en otro nivel narrativo del aspecto “carcomido” del hueso.

de que vuela sobre todo antes del amanecer hace que se le considere en todo el mundo como una “luz que surge de la noche o del inframundo”.¹⁴

Quetzalcoatl se golpeó (*mottlahuitec*), literalmente cayó muerto o “como muerto” (*mictihuetz*) es decir que como lo revelarán las secuencias siguientes, se desmayó. Tanto la caída en sí, como el desmayo, (muerte efímera) de *Quetzalcoatl* caracterizan a la muerte. La caída hacia al inframundo omnipresente en la iconografía mesoamericana expresa el curso involutivo del ciclo vital y se opone en eso a la subida ya mencionada de *Quetzalcoatl* con los huesos (*auh ic uel ontlecoc*) “y ya pudo subir” la cual representa la fase evolutiva de este ciclo.

No está muy claro en este texto si *Quetzalcoatl* cae primero en el hoyo y luego lo espantan las codornices, o si cae a causa de este susto. Si atendemos a un encantamiento mágico para quebradura de huesos, la segunda opción parece ser la buena:

Tlacuel, tecuçoline, comontecatl; tlen tic-aitia in Mictlan-omítl: in oticpoztec, in oticxamani. Ca axcan nic-yectecaco in tonaca-omítl, nictilitzaco in omítl, ytic ca in nacatl.

Ola tu codorniz macho, causadora de estallía o ruido o alboroto, ¿qué es esto que has hecho con el hueso del infierno, que lo quebraste y moliste? y ahora he venido a componerlo y asentarle en su lugar estirando el hueso que está entre la carne.¹⁵

Vemos que en este texto las codornices son consideradas como responsables directas de la ruptura de los huesos, la cual anticipa la molienda de los huesos que realizará *Quilaztli* en *Tamoanchan*.

El “alboroto” que espanta a *Quetzalcoatl* además de ser la causa de la caída, se inscribe en la isotopía “ruido”, “sonido”, ya establecida por el sonido del caracol, y constituye como lo hemos definido una “luz sonora” en el mundo del silencio letal.

Advierto para la claridad, que llama a la pesadumbre, mohina y desgracia que causó la quebradura del hueso, codorniz macho, porque la tal codorniz, en cualquier alboroto hace cierto ruido con que como alborotando las demás de su manadilla, todas con gran ruido se levantan de repente, y así le dice causadora de ruido.¹⁶

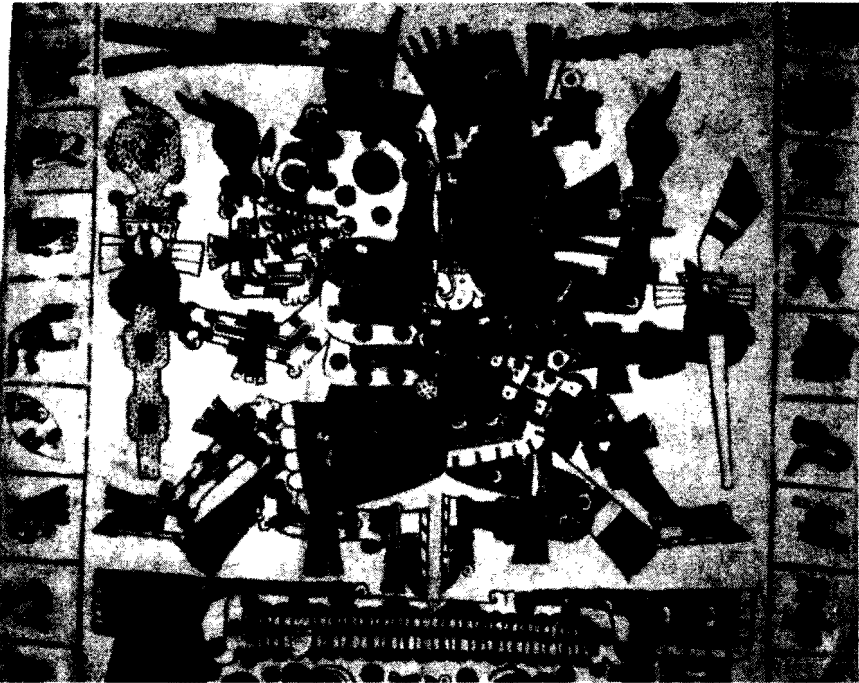
¹⁴ Cf. Alain Gheerbrant, Chevalier, *Dictionnaire des Symboles*, París, Editions Robert Laffont, 1982.

¹⁵ Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*, México, Imprenta del museo Nacional, 1892. p. 212-213.

¹⁶ *Ibid.* p. 213.

El encantamiento lo dice, y la interpretación de Alarcón lo subraya, la *codorniz es macho*. Este hecho podría ser irrelevante en un contexto narrativo sin valor mitológico, pero aquí es altamente pertinente ya que refuerza la presencia de una “masculinidad celestial” en las entrañas femeninas de la tierra.

Este encantamiento establece un paralelismo interesante entre el espacio telúrico del inframundo que atesora los huesos preciosos del mito y la *carne* dentro de la cual se encuentra el hueso del hombre. Otra interpretación de Alarcón apoya esta hipótesis. “hueso del infierno, se puede entender por estar dentro de la carne como en centro...”¹⁷



La vida y la muerte

Si logramos confirmar en otros contextos lo que aquí se plantea, el hueso generalmente considerado como un símbolo de muerte sería de hecho el principio mismo de una eterna regeneración vital dentro de una envoltura carnal viva pero ineludiblemente putrescible.

¹⁷ *Ibid.*

La imagen, frecuente en el mundo prehispánico de una figura mitad esqueleto mitad cuerpo carnal, podría interpretarse de manera muy distinta a la que suele interpretar: el esqueleto no es la muerte que yace en un cuerpo vivo, es el principio de eternidad que está en el centro mismo de una envoltura carnal (existencial) putrescible.

La asimilación del curandero al dios es manifiesta en otro encantamiento para quebradura de huesos:

Tle oax nohueltinuh in chicuetepecihuatl, ilalocihuatl? Omanaloque, omacochoque teteo ipiltzin. Ca nehuatl nillamacazqui, ni quetzalcoatl, niani Micltan, niani topan, niani chicnauhMicltan: ompa niccuiz in Micltan-omitl. Ollalacoque in llamacazque, in teuhtotome; ollaxaxamanique, ollapoztecque; auh in axcan ticçaçalozque, ticpatizque.

¿Que es esto que ha hecho mi hermana?, los ocho en orden, la mujer como huacamaya: cogido han y detenido al hijo de los dioses. Pero yo soy el sacerdote, el dios *Quetzalcoatl* que se bajan (sic) al infierno, y subí a la superior y hasta los nueve infiernos; de allí sacaré el hueso infernal. Mal han hecho los espiritados, los muchos pájaros quebrantado han quebrado. Pero ahora lo pegaremos y lo sanaremos.¹⁸

La sentencia de *Quetzalcoatl* en relación al destino del hombre se expresa de manera clara cuando despierta el dios de su desmayo o muerte efímera. A la pregunta “*Quenin yez ca nel ollacauh ¿Cómo será?, pues en verdad se echó a perder*”, la respuesta es tajante: *maço nel yuhqui yauh* “¡que así vaya!”.

El uso de *yauh* “ir” en vez de “ser” que hubiera dado “¡que así sea! o de “hacer” que encontramos frecuentemente en náhuatl (*ma yuhqui mochihua*) es revelador del carácter peregrino y cíclico de la vida del hombre tal y como se perfila en los mitos nahuas.

En la versión aducida por Torquemada, los huesos se rompen, razón por la cual, según el informante, los hombres son de tamaños diferentes. La ruptura de los huesos nos parece más bien significar la muerte en sí y corresponde al mitema de desestructuración de lo existente en el esparcimiento y amorfismo letal.

5) *El alma*

Después de que los gusanos hubieron perforado el caracol de *Quetzalcoatl*, las abejas monteses (*pipiolme*) y los abejorros (*xicotin*) se meten adentro. Son de hecho estos adjuvantes de *Quetzalcoatl* los

¹⁸ *Ibid.*

que producen el sonido primordial, esta luz sonora que irrumpe en las tinieblas silenciosas del inframundo, otra manifestación de la luz existencial que brota de la noche esencial.

El ruido, en términos generales es vida, y esto lo comprueban los comportamientos humanos durante los eclipses cuando todos gritan, se pegan la boca y producen todo tipo de *ruidos* para conjurar la oscuridad.

Sin que sea patente en este contexto, debemos de recordar sin embargo que la abeja aparece en primavera, estación que simboliza en el mundo mesoamericano, la regeneración del mundo. El aguijón de la abeja, *imiuh* literalmente "su flecha" es un paradigma implícitamente solar y celestial. Por otra parte, si procedemos por contigüedad simbólica, la miel que producen las abejas (*cuauhne-cuhlli*) se produce también en el periodo evolutivo del ciclo temporal: *xopan* (primavera - verano), tiene el color dorado del sol, y es símbolo de vida.

En el caso preciso del mito, el zumbido de las abejas podría constituir la materialización sonora del alma, convergencia del soplo creador de *Quetzalcoatl* y de la "ruidosa" adjuvancia de los insectos. Esto indicaría por un lado, que el alma fue creada antes que el cuerpo y que el canto que supuestamente evoca al difunto, hace mucho más que evocarlo, "produce" o "reproduce" de manera vocal su alma mediante su canto (*icuic*). Este postulado todavía hipotético daría al canto un alcance ontológico ya que lo que encontramos en las fuentes como *Nezahualcoyotl icuic*, por ejemplo, sería una parte esencial del individuo, quizás aún la materialización músico-dancístico-vocal de su alma. Los antepasados se manifestarían por lo tanto en la voz de los vivos o a través del canto que "anima" su recuerdo.

Así como permitieron a las abejas penetrar en el caracol con su perforación, los gusanos mediante otro tipo de penetración en el cadáver quizás hagan posible algún tiempo después de la muerte la *salida* del alma del cuerpo. Sea lo que fuere, se establece aquí mediante un esquema actancial que implica a *Quetzalcoatl*, las abejas, los gusanos, y el caracol, un modelo ejemplar que atañe muy probablemente al alma del hombre por crearse y consecuentemente a la del difunto.

6) Interpretación chamánica

La etimología de la palabra náhuatl para “volver en sí”: *hualmozcali*, literalmente “volver a crecer” expresa claramente el carácter cíclico del binomio muerte / renacimiento en el mundo náhuatl.

Conviene abrir aquí una posibilidad de interpretación chamánica de la secuencia caída-golpe-susto-desmayo y despertar de *Quetzalcoatl*. Si consideramos el vocabulario náhuatl que se utiliza en la versión original: *mollahuitec*, *quimauhtique*, *mictihuetz*, *hualmozcali*, este mito podría establecer paralelamente a la muerte “real”, la iniciación chamánica que es de hecho una muerte ritual. En efecto, *tlahuitec*, además de “golpear” expresa también la fulminación del rayo. Por otra parte el desmayo, el despertar correspondiente y el “susto” son paradigmas típicos de la “selección” de un chamán por las fuerzas naturales. Si recordamos que el chamán (llamado generalmente “hechicero” por los españoles) es, en el ámbito cultural náhuatl, un intermediario entre el mundo de los muertos y él de los vivos, y el único que puede viajar en la dimensión nocturna de la muerte, esta hipótesis, aunque no la podamos confirmar aquí, resulta interesante.

7) El *tlaquimilolli*: envoltura matricial y mortaja

Después del esparcimiento de los huesos provocado por la caída, *Quetzalcoatl* los recoge (*conpepena*) los reúne (*quinechicoa*) y los envuelve (*conquimiloa*). En este esquema convergen las secuencias de la gestación del ser y las que corresponden al cuidado del difunto: el cadáver está envuelto en el *tlaquimilolli* sujetado por cuerdas, se crema y luego se recogen y reúnen los huesos y cenizas en una urna.

Cuando no está presente el cuerpo se reproduce la imagen del difunto con palos de ocote atados por una cuerda: *aztamecatl* y se reviste al bulto así formado con los atavíos y de las insignias del difunto. El *aztamecatl* mantiene, el tiempo de un ritual, los palos de ocote en una unidad que corresponde a la individualidad del guerrero o del mercader muertos lejos de su patria.

El hecho de formar un bulto hecho de múltiples pedazos de ocote en vez de tallar la figura en una sola pieza es altamente significativo y confirma la oposición: unidad / esparcimiento, que caracteriza la relación ante la existencia y la muerte.

El *quimolli* es tanto la mortaja que envuelve al difunto como la envoltura matricial en la que *Quetzalcoatl* dispone los pedazos de

huesos para llevarse los a *Tamoanchan*. Por otra parte la palabra que utiliza *Quetzalcoatl* cuando contempla el esparcimiento de los huesos provocado por su caída es *otlatlacauh* es decir “se echó a perder” o se “descompuso”. Ahora bien, es interesante observar que el mismo verbo expresa el estado de preñez de la mujer.¹⁹ Esta convergencia semántica podría establecer un lazo fértil entre la culminación ósea de la tanatomorfosis y la fecundación del ser.

8) *El futuro: un horizonte letal*

Así como el espacio del hombre, *tlalticpac* está situado entre tierra y cielo en una estrecha y “superficial” horizontalidad, en términos temporales su existencia como “ser aquí” y “ahora” brota de la preterición de su nacimiento²⁰ y corre a una futurición ineludiblemente letal.

De hecho el tiempo gramatical por excelencia del *Tiempo* es el futuro. La palabra misma que designa, en términos generales, al sol, *tonatiuh*, es una forma verbal provista de una partícula de extroversión en futuro: *tona-tiuh* *tona* significa “luz” o “calor”, mientras que el morfema *-tiuh* expresa un desplazamiento espacio-temporal extrovertido. *Tonatiuh* significa entonces literalmente “habrá luz y/o calor” y el hecho de que se haya sustantivado hasta designar al númen más importante del panteón náhuatl es revelador. *Tonatiuh* es el sol pero sobre todo el *tiempo*, el verbo “sustantivamente” divinizado.

Una dialéctica gramatical se establece en este texto al nivel de los tiempos. *Quetzalcoatl* postula para el hombre un presente eterno o su equivalente, la a-temporalidad: *ic cen niquitqui* “me los llevo para siempre” (los huesos), pero *Mictlantecuhtli* no está de acuerdo con esto y mediante una diminuta partícula morfémica: *-quiuh* establece de manera reiterada el espacio-tiempo de la muerte: *aquí* (en el *Mictlan*) y en el futuro. De cierto modo este ir y venir que implican los morfemas *-tiuh* y *-quiuh* son partes constitutivas del movimiento: *ollin*.

¹⁹ Cf. Rémi Siméon. Una oclusiva glotal no marcada distinguía quizás los significantes de sendos conceptos. Sin embargo, de ser así, este hecho no invalidaría la analogía formal.

²⁰ En efecto, cuando el ser tiene la capacidad de “pensar” su nacimiento éste se encuentra ya en el pasado y la muerte, lógicamente, se percibe en el futuro.

9) *Tamoanchan: lugar predilecto de la regeneración*

Después de haber sorteado los escollos del *Mictlan*, *Quetzalcoatl* lleva los huesos a un espacio-tiempo determinado llamado *Tamoanchan*. El recorrido hasta ahí implica, si nos atenemos al texto, una subida (*tlecoc*) a partir del *Mictlan*. No podemos "situar" aquí todavía con certeza este importante lugar mítico pero todo parece indicar que se encuentra en el espacio-tiempo comprendido entre el norte y el este, es decir *thillan*, *tlapallan* "el lugar de lo negro y de lo rojo", ya que corresponde al inicio de la fase evolutiva, después del descenso involutivo de *Quetzalcoatl* por el oeste hasta lo más profundo del inframundo.

El acto de moler los huesos, realizado por *Quilaztli*, se inscribe en la misma línea isotópica que el roer los huesos por parte de las codornices y corresponde, como ya lo hemos dicho, a un esquema reiterado en los mitos de la creación. En el mito *del Descubrimiento del maíz*, el grano (*tlaoilli*) manducado y mezclado con la saliva de los dioses, daba origen a la planta *cinilli* "con su savia".²¹ Quizás podamos ver en la mezcla de los huesos molidos y de la sangre-jade del miembro viril de *Quetzalcoatl*, la formación del semen. En náhuatl esperma se dice *Xinachtli* ("semilla"), pero también, *omicetl* literalmente, "hueso-frío" término que entraña inconfundiblemente el hueso.

10) *Manifestación arqueológica del mito*

El mito de la llamada *Creación del hombre* y su intrincada red simbólica atravesaron el tiempo, tanto en su fase precolombina como novohispana para refugiarse en el tejido narrativo de los cuentos indígenas de hoy. La forma y ciertos mecanismos actanciales evolucionaron paulatinamente para mantener su vigencia y seguir expresando en circunstancias distintas la eterna y trágica relación del hombre con el mundo.

Pero no sólo en la literatura permaneció este mito. En efecto, los arqueólogos Ana María Jarquín y Enrique Martínez encargados de las excavaciones del sitio arqueológico conocido como "La campana" en la ciudad de Colima, descubrieron un espacio subterráneo que constituye una verdadera "enunciación" material del mito

²¹ Cf. Patrick Johansson "Estudio comparativo de un mito de ayer y un cuento de hoy" en *Anales de Antropología*, (en prensa).

aquí aducido: la entrada de dicho espacio se encuentra orientada de tal manera que, una vez desplazados los dos *metates* que la obstruyen, los rayos del sol naciente penetran en su intimidad telúrica matricial.

En el suelo de la cueva están intencionalmente esparcidos algunos huesos y pedazos de huesos entre los cuales se encuentran cuentas de jade. Tanto los paradigmas como las unidades actanciales del mito están presentes allí: los huesos-jade (*chalchiuhomeitl*) que el cálido rayo solar viene a fecundar, caracolillos, penes en erección, y dos metates que tapan la entrada o más bien, en el contexto de la *Creación del hombre, la salida*. Estos metates recuerdan la molienda de los huesos por *Quetzalcoatl* y podrían ayudar a ubicar el polémico *Tamoanchan*. De hecho en el microcontexto del mito aquí considerado el lugar donde *Quilaztli* muele los huesos es *Tamoanchan*. La presencia de los dos metates en la entrada/salida del espacio subterráneo podría ayudar a “orientar” el lugar mítico ya que la entrada/salida está hacia el este y en términos espacio-temporales hacia el amanecer. *Tamoanchan* sería el momento/lugar en que el hombre se materializa como tal. Ahora bien, si consideramos el exponente numérico 2 (dos metates) como pertinente²² en la mecánica narrativa “arqueo-lógica”, podríamos tener una ambivalencia actancial de la molienda por *Quilaztli* correspondiente al nacer y al morir, ya que la cremación representa de cierta manera una reducción del ser al polvo óseo. Esta ambivalencia mítico-narrativa determinaría una ubicuidad mítico-geográfica que habría que percibir de manera empática con ojos indígenas para evitar la contradicción que esto representa en nuestro sistema cognoscitivo occidental. *Tamoanchan* estaría a la vez al este y al oeste en la geografía interior del hombre mesoamericano en función de los determinismos simbólicos que el nacer y el morir implican.

El hombre es el fruto de una hierogamia entre fuerzas celestiales y telúricas y el espacio tiempo de su gestación se encuentra en la parte más profunda del inframundo, en el *Mictlan*, el mundo de los muertos. La existencia surge de una muerte matricial generadora y regeneradora. Este hecho caracteriza tanto la existencia como la muerte en el mundo náhuatl prehispánico y establece una estrecha relación entre el nacer y el morir.

Según el esquema actancial de este texto, la muerte antecede al nacimiento, la esencia precede la existencia, y todo cuanto está

²² Podemos pensar de manera más práctica que dos metates fueron necesarios para poder colmar adecuadamente la entrada/salida de la cueva.

por nacer tiene que morir al estado que antecedió este nacimiento. El morir es por lo tanto una transición entre dos estados plenos del ser al igual que el nacer.

La finitud de la existencia es un determinismo ontológico que establece también este mito. Como consecuencia del diálogo entre *Mictlantecuhtli* y *Quetzalcoatl*, y a causa de la caída de éste último (con todo lo que este hecho representa en términos simbólicos), el hombre tiene que morir. El proceso orgánico de descomposición del cadáver culmina con el estado de hueso que representa a su vez la materia prima de un renacer potencial.

Numerosos son los hilos de la trama letal que se entretajan en la urdimbre de este texto, el cual establece un modelo ejemplar en dos aspectos de la existencia que parecen aquí fundirse: el nacer y el morir.

BIBLIOGRAFÍA

- GHEERBRANT, Chevalier, Alain *Dictionnaire des Symboles*, Paris, Editions Robert Laffont, 1982.
- JOHANSSON, K. Patrick, *Voces distantes de los aztecas*, México, Fernández Editores, 1994.
- , "Latidos del tiempo náhuatl" en *Ciencia y desarrollo*, México, CONACYT, Mayo-Junio 1996, v. XXII, n. 128.
- LEHMANN, Walter, Gerd Kutscher *Die Geschichte der Königreiche von Culhuacan und Mexico*, Verlag W. Kohlhammer, Berlín, 1979.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La filosofía náhuatl*, México, UNAM, 1979.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1892.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1989.
- SIMÉON, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Editorial Siglo XXI, 1977.
- TORQUEMADA, Fray Juan de, *Monarquía Indiana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones históricas, 1976, t. III.