

Homshuk y el simbolismo de la ovogénesis en Mesoamérica* (Reflexiones en torno a los radicalismos difusionistas)

Félix Báez-Jorge

1.- Preliminar

En una de sus más recientes publicaciones Alfonso Villa Rojas examina críticamente los puntos de vista que P. Kirchhoff formulara respecto al supuesto origen asiático de las altas culturas mesoamericanas. Estas reflexiones se motivaron en la lectura de las conferencias del curso de doctorado impartido por Kirchhoff en la Universidad Iberoamericana en 1971, parte del cual publicaría años más tarde T. Rojas Rabiela¹. En ese breve y penetrante ensayo Villa Rojas plantea interesantes opiniones en relación a las propuestas difusionistas aplicadas al desarrollo civilizatorio en Mesoamérica, consideraciones que me han llevado a renovar un pretérito interés dirigido a examinar algunas de las secuelas mostrencas y radicales que el pensamiento difusionista ha seguido en los estudios americanistas.

No por azar el tema se vincula al talento antropológico y a la figura magistral de Villa Rojas. Dieciocho años atrás tuve la fortuna de recibir sus valiosos comentarios al preparar la edición de *Los zoque-popolucas: estructura social*,² libro primerizo en el que abordé lateralmente algunos planteamientos del difusionismo radical en torno al origen de la civilización olmeca. El debate planteado alrededor de las posibles relaciones

* Contribución al homenaje del Dr. Alfonso Villa Rojas, organizado por el Instituto Chiapaneco de Cultura y el Centro de Estudios Mayas de la UNAM, San Cristóbal de las Casas. Octubre 8-12, 1990.

¹ Véase A. Villa Rojas. "El origen asiático de las altas culturas mesoamericanas según Kirchhoff" en *Estudios de Cultura Náhuatl*. Instituto de Investigaciones Históricas, volumen 19, UNAM, 1989, pp. 289-299; y T. Rojas Rabiela *Paul Kirchhoff: principios estructurales en el México Antiguo*. Cuadernos de la Casa Chata. CIESAS. México, 1983.

² F. Báez-Jorge. *Los zoque-popolucas: estructura social*. Ed. Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional Indigenista, Colección de Antropología Social, Núm. 18. México, 1973.

trasatlánticas del mundo precolombino, fue la llave que abrió largas sesiones en las que los actualizados enfoques teóricos y la orientación erudita del maestro se intercalaban, frecuentemente, con la comparación certera e inesperada: "En el trabajo de campo el antropólogo debe tener la agudeza del *outfielder* que corre tras la pelota en cuanto escucha su sonido en el bat", escribí en una de mis notas en enero de 1973, líneas antes de un párrafo que registra las opiniones de Villa Rojas acerca de las aportaciones de F. Eggan al campo de la organización social. En estas páginas tributarias *Homshuk*, el demiurgo mítico de los zoque-popoluca, y la discusión de los radicalismos difusionistas, me ligan nuevamente a una de las indiscutibles figuras de la investigación antropológica en Mesoamérica.

Es pertinente recordar, antes de entrar en materia, que lingüísticamente se establecen dos grandes divisiones para el idioma llamado tradicionalmente popoluca: 1) el zoque-popoluca o popoluca de la sierra (con las variantes dialectales de Soteapan y Texistepec), y 2) el mixe-popoluca (con sus dialectos de Sayula y Oluta).

2.- Variaciones míticas de Homshuk

Con el título "El origen del maíz" el mito de *Homshuk* nace para la etnología en 1945, al publicarse *Sierra Popoluca Folklore and Beliefs* de George M. Foster. Este relato inicia la formidable colección de textos registrados en Soteapan y Buena Vista (al sur de Veracruz) en 1940 y 1941.³ En la versión que Leandro Pérez relatara a Foster (por razones de espacio, sintetizada a continuación), una pareja de ancianos vivía sin haber procreado hijos. En uno de sus cotidianos viajes al arroyo para acarrear agua, la mujer observó un huevo flotando, "buena fortuna" que comunicó de inmediato a su esposo para que los dos fueran en su busca. Al llegar al sitio no lograban sacar el huevo del agua porque lo que veían en realidad era el reflejo que proyectaba desde una roca próxima. Finalmente lo recogieron y lo llevaron a su casa: ahí lo envolvieron con ropa. Pasados siete días los ancianos escucharon un llanto, y vieron entre las ropas un niño de cabellos de oro como los del maíz tierno. Los viejos criaron al niño como un nieto, que a los siete días de nacido ya hablaba y caminaba. Un día que la anciana lo mandó a traer agua los pececitos lo burlaron: "tu eres solamente un pequeño huevo sacado del agua", le dijeron. Molesto, platicó lo sucedido a la abuela a quien pidió un anzuelo con el afán de vengarse. Otro día que fue al arroyo empezó a pescar a los burlones peces, y aunque después fue obligado a devolverlos, serían para siempre

³G.M. Foster. *Sierra Popoluca Folklore and Beliefs*. University of California Publications in American Archeology and Ethnology, Vol. 42, Num. 2 pp. 177-250. University of California Press. Berkeley and Los Angeles, 1945.

alimento de los hombres. Cuando acompañaba a los ancianos a la milpa los tordos también lo burlaban: "Tu eres un huevito. Tu eres un huevito", le decían. Pidió entonces arco y flechas al abuelo y empezó a matarlos, sin saber que eran los pollos de la abuela quien le ordenó resucitarlos, pero ellos quedarían condenados a vivir en los árboles. Como el muchacho continuó causando molestias, los ancianos acordaron comérselo, enviándolo a dormir al tapanco. El se percató de sus intenciones y previniéndose dijo a un murciélago: "Cuando mi abuelo suba debes degollarlo", mientras se ocultaba en el caballete de la casa y simulaba dormir. El anciano subió al tapanco y el murciélago lo degolló. La sangre del viejo escurrió y fue probada por la vieja que extrañada gritó al viejo que la sangre no sabía bien y que debería bajar al muchacho para devorarlo. Ante el silencio de su esposo, la mujer subió al tapanco y lo halló muerto. Reclamó al muchacho lo que había hecho pero éste huyó, perseguido por la vieja. Cuando al fin le dio alcance, cerca del mar, él trepó a un árbol desde donde invitó a la anciana a subir. El campo ardía, pero el muchacho huyó entre las llamas mientras que la vieja murió calcinada.

Libre de todo peligro el joven siguió caminando hasta llegar al mar donde tocó su tambor. Huracán mandó a ver quien era. El muchacho no dijo su nombre al enviado, le indicó solamente: "Soy quien hace crecer las plantas, el que las hace florecer". Huracán fue informado, y mandó nuevamente a preguntar su nombre. Entonces el joven dijo: "Me nombran *Homshuk*, dígame que soy el único desgranado, el único para ser comido". Al conocer esto Huracán advirtió que *Homshuk* era *nagual* y desencadenó una fuerte lluvia. Sin embargo, *Homshuk* siguió tocando su tambor porque pidió a la araña que le edificara una casa. Llegó después una tortuga sobre la cual *Homshuk* intentó cruzar el mar sin lograrlo porque a la tortuga se le rompió el pecho. Tuvo que venir otra de mayor tamaño a la cual *Homshuk* ofreció pintar de colores si lograba la travesía. Así, llegó ante Huracán quien lo apresó, encerrándolo en tres cárceles: una con tigres hambrientos, otra con serpientes famélicas y, la tercera, con flechas voladoras. En la cárcel de las serpientes nada le pasó, los reptiles desaparecieron. En la de los tigres ocurrió lo mismo, quedando solamente el tigre mayor al que usó como asiento. Finalmente *Homshuk* hizo un haz con las flechas voladoras evitando que le dañaran. "Eres *nagual*" repitió Huracán al ver lo sucedido. No soy *nagual*, he de ser alimento de los hombres respondió *Homshuk*. Enseguida, Huracán lo desafió a jugarse la vida en una competencia.

Cada uno debería lanzar una piedra, lo más lejos posible, al otro lado del mar. *Homshuk* fue el primero en efectuar el lanzamiento. Transcurrieron pocos momentos cuando los rebotes de su piedra se escucharon en la otra orilla. En secreto, el muchacho había pedido al pájaro carpintero ayuda

para que produjera el ruido. Como Huracán fracasó en su tiro propuso a *Homshuk* viajar al otro lado del mar, enviándolo primero impulsado por el vuelo de su hamaca. *Homshuk* regresó desde la mitad del mar dudando del lugar al que llegaría, por lo cual pidió a Huracán que fuera adelante. Cuando Huracán se preparaba para lanzarse en su hamaca, una tortuga cortó uno de los árboles que la sostenían, cayendo Huracán al mar y fracturándose una pierna. *Homshuk* había rogado secretamente a la tortuga que le ayudara a esta prueba. Al fin, decidieron ser amigos a cambio de que Huracán diera agua a las milpas durante los meses que el maíz la necesita.

Antes de destacar los aspectos más relevantes de este relato, conviene ampliar su contexto significativo enlistando algunos rasgos complementarios, presentes en otros registros. Aquí es pertinente señalar, con palabras de Lévi-Strauss, que cada mito debe definirse por el conjunto de todas las versiones, lo que obliga a no omitir ninguna de las variantes que han sido recogidas: "no existe versión 'verdadera' de la cual las otras serían solamente copias o ecos deformados. Todas las versiones pertenecen al mito".⁴

Veamos ahora los elementos que aparecen en otros relatos:

En la variante que B. Elson registrara en los años cuarenta en la zona serrana de Soteapan,⁵ la vieja que encuentra el huevo en el lago de Catemaco es llamada *Tzitzimat*, denominación que, obviamente, la vincula con las *Tzitzimine*, monstruos de aspecto esquelético que según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* habitaban el segundo cielo de la cosmogonía mexicana, en el occidente, desde donde se lanzarán a devorar a los vivos cuando nuestro sol concluya. Se identificaban con los *Cihuateteo*, las mujeres divinizadas después de morir como guerreros en el parto. Desde luego, las *Tzitzimine* se relacionan con *Tzitzimicihuatl* ("que quiere decir mujer infernal"), uno de los cuatro nombres de la diosa *Cihucóatl*, de acuerdo con Torquemada.⁶

En la versión que García de León obtuvo en los años sesenta entre los nahuas de Pajapan (vecinos de los zoque-popoluca), una pareja de viejos encuentran dos huevos cuando van a trabajar en su milpa. Los

⁴ Véase C. Lévi-Strauss. *Lo crudo y lo cocido (Mitológicas I)*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1968 pp. 197-199.

⁵ B. Elson. "The Homshuk: A Sierra Popoluca Text" en *Tlalocan*. Vol. II, núm. 3, pp. 193-214. México, 1947. En 1965 registré en el poblado de Piedra Labrada (municipio de Soteapan) una versión muy semejante a la obtenida por Elson, en la que al Huracán se le llama *Masawa*. Véase W. Hangert et. al. *Los Popoluca de la región de Soteapan*. Escuela de Antropología de la Universidad Veracruzana. Edición mimeografiada. Xalapa, México, 1966.

⁶ Véase A.M. Garibay. *Teogonía e Historia de los mexicanos*. Ed. Porrúa, S.A. México, 1965; y Fr. J. de Torquemada. *Monarquía indiana*. Ed. Porrúa, S.A., México, 1975 pp. 89-91, T.I.

recogen para que una guajolota los empolle, pero se comen uno. Del otro huevo nació *Homshuk* (*Joonchó*) que sería el "dueño del maíz". En el relato se detallan los incidentes de su vida: la burla de la iguana que le gritaba "elote"; su enfrentamiento con las hormigas y con las piedras; el chicozapote que regala a una vieja, que en agradecimiento le indica el sitio donde están enterrados los huesos de su padre, al cual desentierra para resucitarlo como venado.⁷

A finales de los años setenta Marcelino López Arias, uno de los técnicos bilingües de origen zoque-popoluca preparados en el curso de capacitación organizado por la Dirección General de Culturas Populares y el Instituto Nacional Indigenista en Acayucan, registró en su lengua un extenso relato sobre "el santo y espíritu del maíz", denominación que en la narración el informante Benjamín Pascual utilizó en lugar de *Homshuk*.

En esta importante variante del mito, una viuda desesperada muele en el metate a su pequeño hijo "para que no siguiera llorando", tirando después sus restos (envueltos en un rebozo) al río. Dios los convertiría, entonces, en el huevo que la bruja *Chichiman* guardaría en un baúl. A los siete días nacería del huevo el "santo del maíz" o "Elote cabello rojo". La historia cubre, prácticamente, todos los sucesos contenidos en la variante que obtuviera Foster, pero agrega dos elementos de especial interés. En el incidente en que la vieja quema, se dice, además, que el "santo del maíz" buscó su cadáver y lo encontró convertido en ceniza. Entonces "tomó la ceniza de la vagina de la bruja y la sembró, y de ahí nacieron la calabaza y el chayote". Por otra parte, se relata que el "santo del maíz" pide a su madre que lo bañe, y al caer las gotas de agua de su cuerpo quedan convertidas en granos de maíz. En esta versión es su madre quien dice a *Homshuk* el sitio donde está enterrado su padre, al cual resucita. El "santo del maíz" envía la buena a su madre valiéndose de una iguanita con la que manda a decirle que cuando llegue con su padre a la casa "no mire de frente, no llore y no se ría". El mensaje fue transmitido al revés porque la iguana se valió, a su vez, de una lagartija. Cuando *Homshuk* llegó con su padre resucitado la madre lo miró de frente, lloró y empezó a reírse, provocando que el hombre se convirtiera en tierra. De paso, el mensaje fallido impidió la inmortalidad de los humanos.⁸

⁷ A. García de León, A. "Pajapan. Una variante del Náhuatl del Este". Tesis Profesional. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México, 1969; y "El dueño del maíz y otros relatos nahuas del sur de Veracruz" en *Tlalocan* vol. V, núm.4. México, 1968.

⁸ El texto del relato se publicó en *Técnicos bilingües de la Unidad Regional de Acayucan: Agua, mundo y montaña. Narrativa nahua, mixe y popoluca del sur de Veracruz*. Introducción de S. Varese. Dirección General de Culturas Populares. Premia editora de libros, S.A. La Red de Jonás. México, 1989. pp. 19-26. en su vasto prontuario etnográfico sobre el itzmo veracruzano, G. Münch incluye una versión muy semejante a la de Marcelino López Arias. En esta variante, *Homshuk* logra resucitar a su padre saltando siete veces sobre su tumba, y éste

La sumaria relación de variantes narrativas presentada debe, necesariamente, completarse con la mención del cuento de *Kondoy*, el héroe cultural mixe que nació de un huevo, registrado por W. Miller. Tiene que recordarse aquí la pertenencia de zoques, mixes y popolucas a una gran familia etnolingüística, articulada originalmente al marco-maya. La unidad del complejo zoqueano ha sido ubicada durante el llamado Post-Clásico, período que marca el desarrollo de la mayor parte de las migraciones nahuas hacia el actual territorio de Costa Rica.⁹

Inspirado en la obra de Foster sobre el folklore y las creencias de los zoque-popoluca, W. Miller escribe *Cuentos Mixes*, libro fundamental para la etnografía del istmo para la cual Villa Rojas preparara una acuciosa introducción, según se dice en el relato "Kondoy, el líder mixe que nació de un huevo", un matrimonio vio dos huevos en un pozo situado en *to'oxykyopk* ("Cerro Mujer"), lugar en el que la gente almacenaba su maíz. Al igual que en el mito de *Homshuk*, los huevos no estaban en el agua sino en una roca, desde donde reflejaban su imagen. De ahí fueron bajados y llevados a la casa por la pareja. A los tres días nacería *Kondoy* y "su hermano que era culebrote". El héroe mixe creció, también, rápidamente, "en dos, tres días ya era grande". Sus trabajos se recuerdan con detalle: Viajó a Tehuantepec y a Oaxaca; "fue a andar por todo el rumbo"; en Comotlán "dejó una olla de dinero igual que en Trapiche de Chusnabán; combatió en Santa Cruz contra el Rey Moctezuma; construyó su palacio en Mitla; en Tule clavó su bastón y así creció el gran árbol. Después de dejar su corona (que pesaba cinco arrobas) en México y predecir que el gobierno cambiaría cuando alguien la pudiera levantar, *Kondoy* regresó y entró en el *Zempoaltépetl* (*ip xyukp*="veinte picos") donde vive todavía".¹⁰

3.- Acerca del supuesto origen africano o asiático del mito de *Homshuk*

En una obra dedicada a examinar el problema olmeca desde la perspectiva de la influencia cultural del Africa occidental en Mesoamérica, J.L. Melgarejo Vivanco (pionero de la investigación antropológica en Veracruz) plantea sin medias tintas el origen africano del mito de *Homshuk*, situando como focos irradiadores el Dahomey o el Golfo de Guinea. Desde luego, tiene que indicarse que ideas semejantes habían sido manejadas por el

no se desintegra convirtiéndose en tierra, sino se transforma en venado como en el relato de García de León. Véase G. Münch. *Etnología del istmo veracruzano*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, pp. 163-169.

⁹ Véase F. Báez-Jorge 1973, *op. cit.* p. 62 y ss.

¹⁰ W.S. Miller. *Cuentos Mixes*. Notas introductorias de A. Villa Rojas. Ed. Instituto Nacional Indigenista. México, 1956, pp. 105-111. Para una versión diferente respecto a las batallas de *Kondoy*, véase F. de Burgoa. *Geográfica Descripción*. Ed. Talleres Gráficos de la Nación. México, 1934.

citado autor desde años atrás, aunque sin el detalle imaginativo advertido en sus últimos estudios. Así, hace treinta años, en su *Breve historia de Veracruz* consideraría posible el mestizaje entre los "popolocas" (sinónimo de olmecas, en su perspectiva) y "algunos náufragos africanos". Sin duda, en estos puntos de vista se escucha con fuerza el eco de las palabras de F. del Paso y Troncoso quien a fines del siglo pasado escribía:

(...) la cabeza colosal de Hueyapan, de tipo *etíópico*, reproducida en esta exposición [la Histórica Americana de Madrid], parece demostrar que los indios llegaron a conocer algunos individuos de raza negra en los tiempos prehistóricos.¹¹

Melgarejo Vivanco inicia el planteamiento de sus conjeturas respecto al linaje africano de *Homshuk* señalando:

Aquí no se dispone de suficiente literatura para intentar un esbozo de las posibles rutas difusionistas o de las ondas propagadoras en el caso del paralelismo (sic), sin embargo, existe la circunstancia del mito en Africa, y entre los basutos la posibilidad más al sur para un arribo indostánico al Africa Oriental, o si fue al contrario,¹²

Refiere enseguida la versión mítica de la ovogénesis en la cosmovisión de los basutos, basado en la *Antropología Negra* de B. Cendras. Se trata del relato sobre un jefe tribal cuyas varias esposas solamente le daban hijas, hasta que una parió un huevo que él guardó durante un tiempo, para entregarlo después a la joven que seleccionó como esposa de su hijo. Magia de por medio, el huevo se transformó en un apuesto mancebo y llegó a ocupar el sitio del jefe. Menciona, también, el cuento de *Seetetelané*, un basuto muy pobre que encontró un huevo de avestruz del que salió una

¹¹ Véase J.L. Melgarejo Vivanco. *El problema olmeca*. Editora del Gobierno de Veracruz. Xalapa, México, 1975, p. 116; también *Breve Historia de Veracruz*. Ed. Universidad Veracruzana. Xalapa, México, 1960, p. 67; F. Báez-Jorge 1973, *op. cit.* p. 59; F. del Paso y Troncoso *Catálogo de los objetos que presenta la República de México en la Exposición Histórica de Madrid*. Madrid, 1892, T.I. pp. 5-31. Las características negroides de las cabezas colosales fueron señaladas primeramente por J. Melgar al descubrir la de Hueyapan en 1862; "(...) lo que más me impresionó fue el tipo etíópico que representa", indicó en un reporte publicado en 1869. Años después, en 1887, A. Chavero en su libro *México a través de los siglos* dijo de esta cabeza: "Su tipo es claramente etíópico y llaman la atención su tocado especial y la incisión cruciforme que tiene en la frente y que recuerda algún tipo sagrado de Asia". Véase al respecto el documentado estudio de F. Beverido Pereau "Breve historia de la arqueología olmeca" en *La Palabra y el Hombre*. Universidad Veracruzana, Núm. 64. pp. 161-194. Xalapa, México, 1987

¹² J.L. Melgarejo Vivanco 1975, *op. cit.* pp. 161-162.

mujer muy joven; y el relato de los falí del Sudán, según el cual el mundo había nacido de dos huevos, uno de un sapo y otro de tortuga.¹³ Melgarejo Vivanco sigue sus indagaciones sobre la ovogénesis en Africa a través del estudio que, en torno a la visión del mundo de los dogon, escribieran M. Griaule y G. Dieterlen para *Mundos africanos*, reveladora antología sobre las ideas cosmogónicas preparadas por D. Forde.¹⁴ Tiene que lamentarse que nuestro autor no haya consultado una investigación mayor sobre el tema escrita por Griaule en los años cuarenta. Me refiero, desde luego, a *Dieu d' eau*, extraordinaria obra que mostró "un sistema cósmico cuyo conocimiento echó por tierra todo lo que hasta entonces se había pensado sobre la mentalidad (...) de los primitivos".¹⁵ En este libro total se cimentan gran parte de las ideas presentadas en el artículo incluido en la antología de Forde. Dejando al margen esta falla analítica, debe indicarse que Melgarejo Vivanco resume la idea del germen primigenio representado para los dogon en la semilla (semilla *Digitatolia*, dice Griaule) de cuyas dilataciones y vibraciones nació el mundo, idea a partir de la cual se configura la imagen del huevo cósmico.

Líneas después, resume las creencias en torno al origen tribal de los dogon (cuatro antepasados identificados con los puntos cardinales así como con el aire, el fuego, agua y tierra), y a su numerología mágica que asocia el cuatro para el principio femenino, y el tres para el masculino. De estas consideraciones, sustentadas puntualmente en el texto de Griaule y Dieterlen, Melgarejo Vivanco pasa enseguida a formular una hipótesis (debe llamársele de algún modo) preñada de imaginación. Señala:

Este complicado sistema, de trascendencia universal, reclamaría, por su elaboración máxima, el derecho a la progenitura de la ovogénesis entre los mitos de los diversos pueblos que lo contienen, y no estarían imposibilitados los dogon para serlo, su territorio, en la cuenca lacustre del Tombuctú, pudo haber irradiado el mito hacia los pueblos de Africa Negra Occidental y a la cuenca del Chad; posteriormente, bajaría por el Nilo y vía Mesopotamia, pudo haber llegado hasta la India, para seguir a China. Si también tomó el camino atlántico, en Mesoamérica

¹³ *Ibid.*, p. 162.

¹⁴ Véase M. Griaule y G. Dieterlen. "Los dogon" en *Mundos africanos. Estudios sobre las ideas cosmológicas y los valores sociales de algunos pueblos de Africa*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires, 1959.

¹⁵ M. Griaule *Dieu d' eau*. París, 1948 p. 9. Vale la pena recordar que este libro nació de un hecho casual. Después de que Griaule había dedicado largos años al estudio de los dogon (habitantes del gran arco del río Níger), el viejo cazador Ogotommeli (que quedó ciego en un accidente buscó en octubre de 1946 al etnógrafo y en conversaciones que duraron treinta y tres días, le explicó el sistema cosmológico y el pensamiento religioso de su pueblo.

los popolocas conservaron algunos elementos y en lugar de la semilla del mijo de sorgo, pusieron la del maíz; el movimiento helicoidal quedaría representado por las tres aspas del *tonallo* en los olmecas, cuatro de los nahuas y en la veintena, según el Códice Mendocino, para sumar no siete semillas, pero siete flores (Chicomexóchitl)(...) (sic).

Dadas las fantásticas formulaciones que se expresan, el lector dispensará la extensa cita, misma que tiene que completarse con el párrafo final:

(...) aun cuando el mito parece haber cuajado más en la idea de un héroe cultural o divino nacido de un huevo; pero entre los popolocas *Homshuk*, nacido de huevo, es la semilla de maíz, y el museo de Xalapa conserva su escultura con la forma de huevo¹⁶

Las apreciaciones de Melgarejo Vivanco respecto a las influencias culturales precolombinas de Africa en Mesoamérica alcanzan mayor radicalismo. Pero no siendo el objetivo de este ensayo examinarlas con detalle, me limito a señalar las referencias que formula respecto a la relación del simbolismo ingénito a la serpiente y el cocodrilo (en tanto ovíparos) con los mitos ovogénicos, idea que le lleva hasta el mismo nacimiento de *Huitzilopochtli*.

Propone, entonces, la identificación del ovillo de plumas que preñó a Coatlicue (mujer-culebra) y del cual nació el héroe tutelar mexicana, con un huevo.¹⁷ Por último, en el apartado que glosa las ideas centrales presentadas en *El problema olmeca*, indica:

Parecen claros dos momentos de influencia de Africa occidental sobre Mesoamérica: uno en el Preclásico Medio, y otro en el comienzo del Clásico Tardío (...) Los popolocas del sur de Veracruz pueden ser considerados continuación del tronco indígena mesoamericano en el cual se incrustaron, por dos veces, los grupos negros llegados del Africa (...) El mito para un héroe nacido de un huevo tiene pruebas arqueológicas y etnográficas en la cultura olmeca del sur de Veracruz (sic), y parece caso firme de difusionismo con epifoco en Africa.¹⁸

¹⁶ Melgarejo Vivanco. 1975, *op. cit.*, pp. 162-163. (véase foto anexa)

¹⁷ *Ibid.*, p. 163.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 321-322. Melgarejo Vivanco apunta, también, como supuestas evidencias de la presencia africana precolombina en Mesoamérica, el arco musical (con pervivencia en Zongolica y Acuña), la danza de Malilo (que remite al reino de Mali), además de considerar que "Tal vez una de las pruebas más contundentes de la presencia negra en el México indígena, sea la tradición del Tohuayo en Tula, preservada por Sahagún". Este tema merece un análisis especial.

La posible relación de *Homshuk* con el pensamiento mítico de Africa fue abordada desde otra perspectiva por A. López Austin en una nota titulada "Un mito zoque-popoluca de origen africano"¹⁹ escrita en torno al relato registrado por Marcelino López Arias, que antes se ha citado. Inicialmente comenta el señalamiento de G. Moedano respecto a la escasa atención que se ha prestado a la influencia africana en los estudios de la narrativa oral indígena de México. López Austin aprecia que esta opinión es

(...) muy valiosa si se toma en cuenta la necesidad de fundar históricamente las investigaciones de los procesos de integración de la tradición popular. ¿Por qué, cómo, bajo qué circunstancias, se rechazan, se asimilan, se reinterpretan, se recrean y se refuncionalizan elementos ajenos? ¿Cuáles son las corrientes de pensamiento que confluyen en las actuales manifestaciones artísticas, y por qué cursos históricos se han unido? ¿En qué proporción se han enriquecido los mitos indígenas con aportaciones de origen extracontinental?

A estas importantes cuestiones, que deben leerse en el contexto de una seria preocupación de orden metodológico, López Austin suma una pregunta crucial, seguida de una explicación teórica. Indica:

¿Cuáles son las tradiciones que no podemos considerar históricamente enlazadas a un pensamiento mesoamericano anterior a la conquista española? Tiene vigencia el problema de la validez de acudir a una fuente actual —el pensamiento indígena de nuestros días— como auxilios en la intelección del pensamiento antiguo. Hemos quienes confiamos en que, tomando en cuenta la ininterrumpida transformación histórica (social, económica, política, cultural) de las sociedades indígenas, es posible descubrir una rica continuidad de tradición cuyo origen antecede al momento de la conquista".

En la opinión de López Austin el relato zoque-popoluca "El santo y el espíritu del maíz", antes citado, está emparentado con el mito africano "La historia del mensaje alterado", cuyas once versiones fueron reunidas por J.G. Frazer²⁰ con ese título en su obra *El folklore en el Antiguo Testamento*, originalmente publicada en 1918. Aprecia López Austin que

¹⁹ Véase A. López Austin. "Un mito zoque-popoluca de origen africano". La nota fue publicada en *México Indígena*, núm. 7, noviembre-diciembre. México, 1985 pp. 77-78.

²⁰ J.G. Frazer. *El folklore en el Antiguo Testamento*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

En estas versiones el poder de la inmortalidad reside en su comunicación. Un ser divino (...) envía a los hombres un mensaje en el que manifiesta su determinación (...) Los portadores del mensaje son uno o un par de animales: la liebre, el perro, un insecto y la liebre, la tortuga y la liebre, el perro y la rana, la cabra y la oveja, el camaleón y el lagarto. En el camino, por malicia, torpeza, pereza u olvido, el mensaje se altera y al hombre se le comunica lo contrario (...).

Después de precisar las variantes que la historia tiene entre los bosquimanos, bantués, bechuanas, basutos, barongas, ngonis, wa-sanias y hausas, López Austin señala:

Este mito parece injertado en "El santo y el espíritu del maíz". El santo del maíz no solo resucita a su padre, sino que abre con la resurrección la oportunidad de la inmortalidad humana (...) tras desterrar y resucitar a su padre, envió un mensaje a su madre con la iguanita (...) Pero la pobre iguanita, al igual que el insecto, la tortuga, la oveja y el camaleón en el mito africano, no puede cumplir el mensaje debido a su lentitud y es substituida por otro personaje (...) y el mensaje, como en Africa, es trocado totalmente (...) y así se deshizo la inmortalidad humana.

Tiene que lamentarse que López Austin no explique con mayor detalle los criterios que le llevan a establecer el supuesto origen africano del mito de *Homshuk*. Como se ha visto, su razonamiento se limita a la simple comparación formal de los relatos, dejando de lado toda reflexión metodológica como sería de esperarse dadas las preocupaciones que al respecto señala al inicio de su escrito. Por otra parte, no deja de extrañar que al simbolismo de la ovogénesis no le merezca ninguna consideración particular. El motivo del "relato alterado" o de "la noticia falsa" es, a todas luces, un argumento insuficiente para fundamentar el linaje africano del mito zoque-popoluca. "La sustancia del mito no se encuentra en el estilo, ni en el modo de la narración, ni en la sintaxis, sino en la "historia relatada", como acertadamente lo ha indicado Lévi-Strauss.²¹

²¹ C. Lévi-Strauss. *Antropología estructural*. Editorial Universitaria. Buenos Aires, 1969 p. 190. Para una apreciación de conjunto sobre los mitos africanos que vinculan el origen de la muerte con el tema del "relato alterado" o del "mensaje desvirtuado" (expresión de Frazer), véase S.A. Tokarev. *Historia de las religiones*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana, 1975 p. 156. También el detenido análisis de L.V. Thomás. *Antropología de la muerte*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1983 pp. 483 y ss.

La compleja estructura mítica que integra la figura de *Homshuk* ha motivado, además, abstrusos planteamientos en torno a un supuesto origen asiático. A sus puntos de vista relativos al conjetural epifoco africano de mito, Melgarejo Vivanco ha sumado nuevas formulaciones en este sentido. De forma tal, en un artículo publicado en 1987, identifica *Honshu* (nombre de la antigua isla de Hondo, en Japón) con el del héroe cultural zoque-popoluca. Considerando los perfiles fantásticos de esta idea, el lector comprenderá la pertinencia de referirla con detalle. Asienta el mencionado autor que:

Venía rodando, en labios popolocas del sur de Veracruz, una retacería de relatos inclasificados. Fue George M. Foster quien siguiendo la ruta de Frans Blom y Oliver La Farge, radicó un tiempo en el área de Sotepan; recopiló y publicó parte de los relatos del naufragio, donde apareció la palabra *Honshu*, tal vez el nombre de la isla de Hondo, la principal del archipiélago japonés. Los relatos únicamente se refieren a *Honshu* como un cazador, si acaso primitivo, pero con algún poder mayor o sobrenatural (...) *Honshu* se relaciona con el Dueño del Maíz, y éste, con el personaje nacido de un huevo para volverse *Kondoy*, conservado por los mixes y, en cierta forma, por los pueblos vecinos, a donde llegó el influjo de la cultura olmeca, cuando no los olmecas mismos (...) ²²

En opinión de Melgarejo Vivanco la similitud lingüística anotada representa

(...) una base muy débil, aun cuando el punto de partida para la hipótesis de una presencia japonesa en el México antiguo. La circunstancia de conservar el nombre de *Honshu*, no imposibilita, pero hace muy difícil alguna de las fechas anteriores a la Era Cristiana. Si Sahagún todavía pudo escribir una palabra dohomeyana en un relato que le hicieran los indígenas dentro de la tradición tolteca, referido al caso de un olmeca (...) por analogía, la pervivencia de un elemento cultural japonés parecerá creíble a la luz del conocimiento actual, no antes del (...) Clásico Tardío, años 600 al 900 de la

²² J.L. Melgarejo Vivanco. "*Honshu*" en *La Palabra y el Hombre*. Universidad Veracruzana, núm. 64. Xalapa, México, 1987 p. 46.

Era, y cuando tal, el hombre americano y su cultura, tenían ya, muy larga historia²³

Como aprecia el lector, estas líneas se oponen a las que el propio Melgarejo Vivanco escribiera en torno a la supuesta influencia de Africa occidental sobre Mesoamérica en el Preclásico Medio y principios del Clásico Tardío, difusión cultural en la que al héroe cultural nacido de un huevo le atribuye un papel protagónico (véase *supra*). La fotografía de la escultura olmeca que presumiblemente representa a *Homshuk* es reproducida en el artículo antes citado, al igual que en el libro *El problema olmeca*, razón por la que las interrogantes desprendidas de estos planteamientos se multiplican. Más todavía cuando el autor, cultivando sin limitantes esa extraordinaria facultad de la mente que es la imaginación, orienta sus lucubraciones a la identificación de las máscaras olmecas de Arroyo Pesquero con las de la danza Gigaku del Periodo Asuka, además de observar similitud entre una vasija de Catemaco decorada como "un rostro semejante a los de los espíritus del Periodo de Nara". Sus comentarios relativos a la tradición oral que vincula a los chontales y mixes con inmigrantes de la costa peruana, y con miembros de la expedición japonesa Mayumu, completan el cuadro.²⁴ Es comprensible que al llegar a este punto el lector piense en *Del mito a la novela*, título de una de las formidables obras de G. Dumézil, y comprenda más de cerca los motivos que llevaron a Ph. Vandenberg a escribir "Un poseído manipula la historia", capítulo de su documentada biografía novelada *Ramsés El Grande*. Afortunadamente, como lo apreciara M. Eliade, los mitos pueden degradarse en leyendas épicas, baladas o novelas, o supervivir bajo la forma de creencias, pero no por ello pierden "su estructura ni su alcance".²⁵

4.- Dimensión ecuménica del Huevo Cosmogónico

El motivo mítico del Huevo Cosmogónico ha sido documentado en diversos tiempos y geografías, evidencias casi infinitas de su condición simbólica que se proyectan en sentido contrario de los radicalismos difusionistas. Una breve revista de estos registros tiene que mencionar, inicialmente, los huevos de arcilla encontrados en numerosos sepulcros prehistóricos de Rusia y Suecia, a los que T. J. Arne atribuye vínculos con la idea de la inmortalidad. En el lenguaje jeroglífico egipcio, el signo determinante del huevo simboliza lo potencial, el germen de la generación, el misterio de la vida, sentido que se proyectaría después en la alquimia.

²³ *Ibid.*, pp. 47-48.

²⁴ *Ibid.*, pp. 45-46.

²⁵ M. Eliade. *Tratado de Historia de las Religiones*. Biblioteca ERA. México, 1981. p. 386 y ss.

El naturalismo egipcio, el interés hacia los fenómenos de la vida —como advierte J.E. Cirlot— “habían de ser estimulados por el secreto crecimiento del animal en el interior de la cerrada cáscara”. En el ritual del antiguo Egipto se llamaba al universo “huevo concebido en la hora del Gran Uno de la fuerza doble”. Así, el dios Ra fue figurado resplandeciendo en su huevo. El grabado de un papiro (el *Edipus Egipciacus* de Kircher) muestra la imagen de un huevo flotando encima de una momia, en clara alusión a la vida en el más allá. El símbolo cósmico del Huevo del Mundo se halla en la mayoría de las tradiciones, desde la India hasta los druidas, como lo aprecia R. Guénon. La esfera del espacio recibía este nombre; el huevo estaba constituido por siete capas envolventes (los siete cielos o esferas de los griegos). El huevo de oro seno del que nace Brahma equivale al círculo con el punto —o agujero— central de Pitágoras. Como se sabe, el nacimiento de Brahma (el primero y más importante de los tres miembros de la triada hindú) es descrito en las Leyes de Manú. El espíritu único que existe por sí hizo manar las aguas de su propia sustancia y colocó en ellas un huevo dorado. En la plenitud de los tiempos, surgió de él Brahma, creador de todas las cosas y criaturas. El mito expresa la doctrina del “eterno retorno” en tanto plantea la repetición del ciclo creación-aniquilación. Por otra parte, en el mundo griego las estatuas de Dionisios halladas en las tumbas beocias llevan un huevo en la mano, signo del retorno a la vida, lo que explicaría, según M. Eliade, la prohibición órfica de comer huevo pues “el orfismo persigue en primer lugar la salida del cielo de las reencarnaciones infinitas (...) la abolición del retorno periódico de la existencia”. Se trata del huevo órfico o plateado, “fruto del viento”, en cuyo interior “se agita un Eros”, dicho con la prosa brillante de J. Lezama Lima. Recordemos también que al andrógino primordial, especialmente al andrógino esférico descrito por Platón, “corresponden, en el plano cósmico, el huevo cosmogónico, o el gigante antropocósmico primordial.”²⁶

En el antiguo Japón el principio de la creación se explicaba a partir de un huevo que flotaba en un océano de aceite. De él nacerían Izagani e Izanama y los demás seres divinos. Una antiquísima narración china explica que el primer hombre nació de un huevo que Tien dejó caer del cielo y flotó en las aguas primordiales. La historia de las grandes familias y dinastías tibetanas empieza recordando cómo el Cosmos ha nacido de un huevo lo que lleva a considerar el relato como una variante

²⁶ Las referencias citadas proceden de R. Guénon. *L'Homme et son devenir selon le Védanta*. Paris 1941; A. H. Krappé *La Genèse des Mythes*. Paris, 1952. J.E. Cirlot. *Diccionario de símbolos*. Barcelona, 1985; M. Eliade 1981, *op. cit.* p. 369 y ss; del mismo autor además *Mefistofeles y el Andrógino*. Ed. Labor / Punto Omega. Barcelona, 1984; J. Lezama Lima “Introducción a los vasos órficos” en *Confluencias. Selección de ensayos*. Editorial Letras Cubanas. La Habana, 1988. Cabe señalar que Melgarejo Vivanco equipara el simbolismo de Brahma (“sin entrar en detalles analíticos”) con el de la dualidad representada por Quetzalcóatl en el Juego de Pelota Sur del Tajín. Véase *El problema olmeca*. *Op. cit.* p. 161.

de los mitos de origen. *Ta'arua*, deidad polinesia considerado como "el antepasado de todos los dioses" y "el creador del universo", es imaginado metido en una concha "semejante a un huevo que rueda por el espacio ilimitado". M. Eliade considera que el motivo del Huevo Cosmogónico atestiguado en Polinesia es común, además, a Indonesia, Irán, Fenicia, Letonia, Finlandia, Africa Occidental y (según el mapa difusionista de L. Frobenius) a la América Central y a la costa oeste de América del Sur. Establece, también, la importancia de sus paralelos míticos o rituales en Oceanía. En su perspectiva, la creencia de que el hombre nació de un huevo expresa cómo la cosmogonía "sirve de modelo a la antropogonía, la creación del hombre imita y repite el cosmos". De acuerdo con su erudita apreciación, en numerosos lugares el huevo se vincula a los emblemas de la renovación de la naturaleza y de la vegetación, y al nacimiento como el *re-nacimiento* repetido de acuerdo al paradigma cosmogónico. Se explica así la importancia simbólica de los huevos en la celebración del año nuevo, la Pascua, y las fiestas de los muertos, así como su empleo en los rituales agrícolas. "En cada uno de estos ejemplos —apunta— el huevo garantiza la posibilidad de repetir el acto primordial".²⁷

En su detenido estudio sobre el simbolismo sagrado de la serpiente entre los mayas, M. de la Garza explica que en algunas mitologías el reptil se vincula con la idea del Huevo del Mundo, refiriéndose a la cosmogonía de Hermópolis, a la hinduista, y a los druidas. Desde luego, como madre cósmica, la serpiente se asocia también con la caverna, imaginada como el gran útero de la Madre Tierra y como Centro del Mundo. Este símbolo, aprecia la autora siguiendo a R. Guénon, se relaciona con el Huevo Cosmogónico porque además de que ambos son el Centro del Mundo, contienen la energía vital primigenia.²⁸

El simbolismo mítico de la ovogénesis tiene en las culturas americanas una presencia e importancia mayor de la que imaginaron L. Frobenius y otros estudiosos. Así en 1927, W. Krickeberg apuntaría en la introducción de su ya clásica antología de los mitos y leyendas aztecas, incas, mayas y muiscas, que

El hecho de que los hombres y héroes culturales hayan nacido de huevos (...) es una idea que se encuentra en las

²⁷ Véase M. Eliade *Mito y realidad*. Ed. Labor / Punto Omega. Barcelona, 1983 cap. II; y el *Tratado de Historia de las Religiones...* op. cit. p. 370 y ss; también J.E. Ciriot, op. cit., pp. 244-245. Y W. Hangert "Crítica a un método de comparación" en *Anuario antropológico*. Núm. 2 Escuela de Antropología de la Universidad Veracruzana. Xalapa, México, 1971 pp. 192-204.

²⁸ M. de la Garza. *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Estudios Mayas. México, 1984 p. 132 y ss.

leyendas peruanas, desconocida en la mitología de México y Centro América.²⁹

Krickeberg antologa, primeramente, un relato incluido en la *Crónica moralizadora del orden de San Agustín en el Perú* de Antonio de la Calancha (Barcelona, 1639), que registra informaciones de las "visitas de idolatría" escritas por el jesuita Luis Teruel. La historia refiere la rivalidad entre Pachacamac (la luna) y Vichama (héroe solar); en uno de sus párrafos explica que:

Viendo el Vichama el mundo sin hombres y las guacas (ídolos, dioses) y sol sin quien los adore, rogó a su padre el Sol criase nuevos hombres, y él le envió tres huevos, uno de oro, otro de plata y otro de cobre. Del huevo de oro salieron los curacas, los caciques y los nobles (...) del de la plata se engendraron las mujeres de éstos, y del huevo de cobre la gente plebeya que hoy llaman mitayos y sus mujeres y familias.

En opinión de Krickeberg, este relato "parece haber estado difundido en general en la costa peruana", y "recuerda imágenes hindúes".³⁰ Incluye, enseguida, el mito de Uallallo y Pariacaca (dos volcanes adversarios), donde se habla de los cinco huevos de la montaña Condorcoto, uno de los cuales contenía a Pariacaca, en tanto que de los restantes nacieran cuatro halcones, que se transformarían en hombres "que hacían cosas maravillosas". Krickeberg advierte que esta narración posibles "influencias culturales de México" (por la identificación de Uallallo con Quetzalcóatl y de Pariacaca con Tézcatlipoca), y paralelos con las tradiciones del Viejo Mundo, "sobre todo las hindúes". Finalmente, incorpora la leyenda de Apocatequil, ("el dios más temido y más honrado que había en todo el Perú") y de su gemelo Figueroa, que nacieron de dos huevos abandonados en un mulador, después de ser criados por una vieja.³¹

La presencia del simbolismo mítico de la ovogénesis en América del sur no se circunscribe, a las altas culturas de la antigüedad. Entre los aguarunas del alto Marañón J.M. Guallart registró un relato en el que el

²⁹ W. Krickeberg. *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas, y muisca*s. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1980, p. 15.

³⁰ *Ibid.*, pp. 169 y 247. G. Dumézil analiza el mito desde la perspectiva de la trifuncional indoeuropea, y —en base a la apreciación de P. Duviols refiere que en otro relato obtenido entre los indígenas que habitan cerca de Lima, los huevos han sido reemplazados por estrellas. Véase *La cortesana y los señores de colores. Esbozos de mitología II*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1989 pp. 260-261.

³¹ W. Krickeberg. 1980, *op. cit.* p. 173 y ss. y 182; 248 y 249.

ogro Agempi extrae un huevo del cadáver de la mujer que ha matado, y del cual, después de ser robado por un pato, nace el sol. Entre los waiwai, grupo tribal amazónico, N. Fock recopiló un mito que explica los avatares del primer coito, y en el que se narra que en el origen de los tiempos una mujer-tortuga, encinta y extraviada, quiso refugiarse en la casa del jaguar, el cual la mató y devoró, salvo los huevos que llevaba en el vientre. De ellos nacerían los niños Mawari y Washi, criados por una vieja, quienes se enfrentarían a las mujeres con vagina dentada.³²

Hacia el norte, en la Sierra Nevada de Santa Martha en Colombia, los coguis (o cágbas) de idioma chibcha (descendientes posibles de los taironas), imaginan el universo como un gran huevo. De acuerdo con la Ley de Haba, la Madre Universal, se cree que el recién nacido sale del útero de su madre carnal para entrar al huevo cósmico (el útero de Haba), que se divide en nueve tierras, o sea las nueve hijas de la diosa. Los coguis se llaman así mismo "gente jaguar", "los hijos del jaguar".³³

Además de los relatos acerca de *Homshuk* y *Kondoy*, en Mesoamérica han registrado otras narraciones míticas en los que está presente el simbolismo de la ovogénesis. R.J. Weitlaner obtuvo entre los chinantecos y cuicatecos dos versiones de un relato en torno del nacimiento del Sol y la Luna. En el cuento chinanteo una mujer causa la muerte de su esposo en forma extraña, razón por la cual su cuñado sospecha de ella y decide ponerla a prueba. Al constatar los sucesivos éxitos de la mujer, el cuñado (que es un brujo) levanta un fuerte viento que la arrastra y la mata. Buscando el cadáver, el hombre convertido en sapo encuentra dos huevos que enseña al tepezuintle, quien los roba y huye, envolviéndolos en un trapo y colocándolos dentro de una calabaza. De estos huevos nacieron el Sol y la Luna. En la variante cuicateca

Una vieja criaba a dos chiquitos que había obtenido de dos huevos. Estos huevos los puso la vieja dentro de un jarro pero sin agua y de ahí nacieron el Sol y la Luna.³⁴

Estos relatos evidente semejanza con los de *Homshuk* y, en particular, en el cuento mazateco-popoluca que en San José Independencia (Oaxaca),

³² Las referencias proceden de C. Lévi-Strauss. *De la miel y las cenizas. (Mitológicas II)* Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1972 p. 360; y *El origen de las maneras de mesa (Mitológicas III)*. Siglo XXI Editores S.A. México, 1970 pp. 138-139.

³³ Véase N.S. de Friederman y J. Arocha. *Herederos del jaguar y la anaconda*. Carlos Valencia editores. Bogotá, 1985, en particular el capítulo ocho.

³⁴ R.J. Weitlaner. *Relatos, mitos y leyendas de la chinantla*. Selección, introducción y notas de M.S. Molinari, M. L. Acevedo y M. Aguayo Ed. Instituto Nacional Indigenista. México, 1977 pp. 49-52 y ss.

recopilaron I. Weitlaner Jhonson y J. Basset Jhonson. En este se dice que una pareja de viejos vivía cuando todavía no existían el Sol y la Luna. En una ocasión la anciana encontró dos huevos debajo de las piedras, los cuales guardaría en algodón. De ellos nacerían dos niños que, después, serían el Sol y la Luna.³⁵ Por otra parte, elementos de estas narraciones están presentes en la tradición referente al Adivino de Uxmal. En tan conocida leyenda, una anciana hechicera encuentra el huevo de una guajolota, el cual empolla en una tela. De éste nacería un niño que al año caminaría y hablaría. Sin embargo su crecimiento se detendría y él sería un enano, el misterioso personaje que destronaría al rey de Uxmal. R. Redfield y A. Villa Rojas obtendrían la versión moderna del relato que se incluye en su clásico libro sobre Chan Kom.³⁶

En Milpa Alta (en la Sierra sureña del Distrito Federal) F. Horcasitas y S.O. de Ford registraron dos relatos que tienen especial importancia para el estudio del simbolismo de la ovogénesis en Mesoamérica, en tanto variante de una idea de presencia universal. Doña Luz Jiménez narró en náhuatl los cuentos, en el primero de los cuales, titulado "El mundo", se dice que

Algunas personas contaban como Dios
Nuestro Padre [Toteotatzin] se paró
en un mar grande. Relataban cómo
tomó un huevo, como un huevo de pato,
y luego lo aventó hacia arriba.
Entonces se dice que salieron un hombre
y una mujer.
También se dice que nos hizo de dos
maicitos (...).

En la narración titulada "Los dioses" (que evidencia menos elementos transculturativos que el anterior) se explica que

El dios llamado Dos Cantos [Ome Tecuicatli]
(...) cantaba dentro del cielo y (...)
pidió maíz blanco y amarillo. Otras personas
dicen que pidió el maíz para comer.
El otro dios se llamaba Dcs Caminos (Ome
Otli). Cuentan que este dios tomó un huevo,
como un huevo de pato, y lo arrojó hacia
arriba. Un hombre y una mujer salieron de
este huevo. Ya que estaban la mujer y el
hombre (el dios) puso luz, el Sol, la Luna
y las estrellas. Luego puso alimentos,
verduras, gallinas y puercos".³⁷

³⁵ I. Weitlaner Jhonson y J. Basset Jhonson. "Un cuento mazateco-popoluca" en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. Vol. 3 México, 1943 pp. 217-226.

³⁶ Véase E. Ancona. *Historia de Yucatán* Ed. Yucatequense. Mérida, 1951, R. Redfield and A. Villa Rojas. *Chan Kom, a Maya Village*. Washington, 1934 pp. 335-337.

³⁷ F. Horcasitas y S.O. de Ford. *Los cuentos en náhuatl de doña Luz Jiménez*. Ed.

5.- Hacia las coordenadas del simbolismo mítico

Las narraciones míticas y las creencias que se han referido en las páginas anteriores, evidencian con amplitud la presencia ecuménica del simbolismo de la ovogénesis, tanto en su dimensión cosmogónica como en la que corresponde a la antropogenia. Es claro que en un estudio más profundo estas evidencias podrían aumentarse, contribuyendo en los esfuerzos orientados a buscar la develación de su estructura ideacional, condición necesaria para proceder a su análisis comparativo. En las limitadas fronteras de este ensayo, debo limitarme a indicar que, precisamente en base a los datos presentados, el simbolismo mítico de la ovogénesis en Mesoamérica no tiene que explicarse en base a fantasías difusionistas que niegan la capacidad creadora de los pueblos autóctonos del área cultural. El fenómeno de contacto entre las diferentes culturas americanas se reconoce y subraya, pero esta reflexión no implica la aceptación de los radicalismos difusionistas que con los ojos fijos en supuestos epifocos africanos o asiáticos, y en base a endebles cimientos de orden teórico y metodológico, pretenden explicar las configuraciones culturales mesoamericanas, al margen de toda reflexión paralelista. El procedimiento refiere, desde luego, a la equivocación fundamental de aislar y separar los rasgos culturales sujetos a estudio, error que se combina con el manipuleo de los factores referidos al tiempo y al espacio, a la cronología y a la geografía. La base de la hipótesis difusionista tiene que ser correcta identificación de las realidades culturales examinadas.³⁸

Precisamente a estas posiciones extremas adoptadas por los difusionistas para explicar el origen de las altas culturas mesoamericanas, se refirió A. Caso en memorable ponencia presentada en el XXXV Congreso Internacional de Americanistas (México 1962). Como se sabe, esta crítica —que Villa Rojas calificara atinadamente como demoleadora— se enfilaría en particular a refutar los puntos de vista de P. Kirchhoff en torno a la supuesta difusión de una gran sistema religioso que tendría como epifoco la India. Pretendía demostrar que una clasificación calendárica de veintiocho dioses hindúes y sus animales en doce grupos, subdivididos en cuatro secciones, había sido trasladada al Nuevo Mundo, de acuerdo con un sistema originalmente desarrollado en China. En tal perspectiva, los puntos de vista de Kirchhoff se relacionan con los que externaron Heine-Geldern y Ekholm, también destacados difusionistas.³⁹ Las reflexiones fundamentales de Caso refieren,

Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1979 pp. 11-13.

³⁸ En este sentido, las ideas críticas que B. Malinowski formulara respecto a las escuelas difusionistas, mantienen plena vigencia. Véase *Una teoría científica de la cultura*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1967, p. 26 y ss.

³⁹ Véase A. Caso "Relations between the Old and New Worlds: a note on methodology".

primeramente, a la importancia que tiene el factor *tiempo* al considerar los argumentos en pro y en contra de las relaciones intercontinentales precolombinas. A las semejanzas de diseño (aún cuando se acompañen de similitudes de concepto o función) les atribuye escasa relevancia. Indica que "No se discuten las semejanzas que son indudables y manifiestas, sino la *interpretación* de estas semejanzas como demostración de origen común", apreciación a la que sigue una abrumadora lista de evidencias comprobatorias de su aserto. Caso se ocupa, finalmente, de demostrar la imposibilidad del cruce oceánico en épocas tan remotas como 800 a 600 a.n.e., y contradice a quienes suponen un origen africano o asiático de la escritura o de los calendarios de las antiguas culturas americanas.

Desde luego, no se pretende aquí la discusión de los argumentos en favor o en contra de las posibles relaciones trasatlánticas precolombinas entre el Viejo Mundo y América. A los interesados conviene consultar los resultados de los simposios internacionales dedicados al examen del problema.⁴⁰ Lo que quiere destacarse, más allá de las evidencias que refutan los apresuramientos explicativos de endeble factura difusionista, es la necesidad de reflexionar en torno a los factores que determinan que este tipo de razonamientos en su versión pseudocientífica (como la ha llamado J. Alcina Franch) continúen formulándose. Lo más serio y preocupante en este sentido, se presenta cuando quienes los suscriben alcanzan reconocimiento y apoyo de los círculos de legos que, en las cimas administrativas, son cautivados por la seductora simplicidad de las fantasías difusionistas. Desde esta óptica, bien puede decirse que todavía está por realizarse la interpretación sociológica de nuestra antropología.

Es indudable que por encima de las lucubraciones del difusionismo radicalista y pseudocientífico, el simbolismo de la ovogénesis presente en la figura mítica de *Homshuk* y en los relatos concadenados a la temática, precisa de serios ejercicios analíticos tendientes a su interpretación como

Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas. México, 1962 pp. 55-71; A. Villa Rojas 1989, *op. cit.*; P. Krichhoff. "The diffusion of a great religious system from India to México". *Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*. México, 1962 pp. 73-97.

⁴⁰ Véase J. Comas. *Origen de las culturas precolombinas*. Ed. SEP-Setentas México, 1975. Y "Primer Simposio Internacional sobre posibles relaciones trasatlánticas precolombinas dirigido por Luis Pericot y José Alcina". *Anuario de Estudios Atlánticos*, número 17. Madrid. Las Palmas, 1971 (publicado en junio de 1972) 576 pp. José Alcina Franch resumió los alcances de esta reunión señalando que, en cuanto la problemática planteada, es conveniente "1) considerar el tema sin prejuicios de ningún género, como vía posible de investigación de cara al futuro; 2) confirmar la posibilidad de contactos ocasionales y accidentales en cualquier época; 3) plantear el problema de la difusión cultural a larga distancia según una metodología rigurosa, igualmente aplicable a otras áreas; 4) abrir posibilidades de análisis en diferentes campos; 5) confirmar la imposibilidad de avanzar seriamente en este tipo de estudios si no es sobre una base interdisciplinaria". *Anales de Antropología*. Vol. VIII, Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México 1971 pp. 278-280.

complejo cultural de dimensiones míticas. Concluyo estas reflexiones esbozando lo que considero las claves fundamentales en esa dirección.

En tanto en el mito de *Homshuk* se concretan los rasgos de diversas tradiciones culturales, los planos sociales y simbólicos que le son inherentes deben abordarse examinando cuidadosamente la interconexión, secuencia y dinámica de sus elementos constitutivos. Metodológicamente, esta idea refiere al examen de la totalidad dialéctica que implica la creación del conjunto y de la unidad, la unidad de las contradicciones y su génesis. Ejemplificando, puede decirse que la figura de *Homshuk* debe ser estudiada comparativamente no como entidad mítica susceptible de una sola lectura, sino como configuración ideacional polisémica que remite a diversas dimensiones: héroe cultural de perfiles celestes (solares); imagen vinculada a la cosmogénesis y a la antropogénesis; deidad tutelar del maíz (o el maíz mismo); demiurgo asociado a la muerte y la resurrección; etc. La complejidad de estos planos (a la que se suman los procesos sincréticos) sería advertida claramente por S. Varese quien en su introducción al libro *Agua, mundo y montaña...* antes referido, llama la atención respecto al paralelismo "entre la estructura y temática del mito popoluca y el complejo ideológico maya del maíz, la lluvia y el huracán". La apreciación fue originalmente sugerida por G.M. Foster. Por otra parte, como resultado de los procesos transculturativos, la degradación del mito conlleva la transformación de *Homshuk* en *Jooncho* (para los náhuas de la región), ser demoniaco alejado de la imagen del héroe cultural paradigmático, "manteniéndolo en cambio, vinculado a uno de los rasgos morfológicos contenidos en todo héroe cosmogónico: el embabucador divino", como acertadamente lo indica S. Varese siguiendo las ideas de P. Radin, C. G. Jung y K. Kerényi.⁴¹

En efecto, Foster fue el primero en precisar el carácter singular del mito en torno al origen del maíz, protagonizado centralmente por *Homshuk*. Estableció sus semejanzas con el universo mitológico de los mayas según se revela en el *Popol-Vuh*, particularmente en las secuencias que refieren a los gemelos divinos Hunhun-Apu y Vakub-Hunapu. En este orden de ideas, sumó a sus reflexiones la leyenda del poderoso enano de Uxmal, citándola de acuerdo a la versión recopilada por Redfield y Villa Rojas.⁴² Sin dejar de reconocer la importancia de estas opiniones, pienso que la vinculación más significativa entre el relato de *Homshuk* y el contenido del *Popol-Vuh* está presente en el simbolismo de la metamorfosis hombre→maíz→ hombre..., transformación sagrada que implica el ciclo vida-muerte. Como se sabe, esta idea fue plasmada de manera formidable

⁴¹ S. Varese, *op. cit.* p. 8.

⁴² Véase G.M. Foster. 1945, *op. cit.* p. 194 y ss. *Popol-Vuh*. Traducción de Miguel Angel Asturias y J.M. González de Mendoza. Editorial Losada S.A. Buenos Aires, 1973.

en la lápida y caras laterales del sarcófago en la cripta interior del Templo de las inscripciones en Palenque, expresión indicativa de su importancia vertebral en el pensamiento religioso de los mayas.⁴³

Examinado en todas sus variantes conocidas, el relato de *Homshuk* denota una compleja elaboración en tanto configuración mítica. Sus unidades constitutivas evidencian relaciones con diversas manifestaciones de la mitología mesoamericana. Así, por ejemplo, las semejanzas simbólicas del héroe cultural de los zoque-popoluca con Quetzalcóatl pueden plantearse a partir del papel que cumplen respecto al origen del maíz, la muerte y la resurrección. Por otra parte, la lucha de *Homshuk* con Huracán (y el daño que sufre éste en una pierna) tiene claros paralelismos con el enfrentamiento entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca. En esta perspectiva, también deben señalarse las aproximaciones que se presentan entre el simbolismo mítico de la ovogénesis (según los relatos chinantecos, cuicatecos y mazateco-popolocas) con el relativo al nacimiento del Sol y la Luna que en la antigua mitología mesoamericana, se atribuye a que Quetzalcoatl y Tlaloc sacrificaran a sus hijos, los cuales se convertirían en dichos astros. Si bien enunciadas de manera esquemática, estas claves simbólicas tienen mayor importancia analítica que la analogía formal de los relatos por cuanto hace al motivo del "mensaje alterado", mitema que, como se ha dicho, inspiró a López Austin para esbozar sus apreciaciones sobre el posible linaje africano del mito zoque-popoluca que explica el origen del maíz. Conviene recordar aquí un importante testimonio mesoamericano de la concadenación ideacional del "mensaje alterado" con la explicación de la muerte. En su *Diccionario Náhuatl* Cecilio A. Robelo incluye una antigua leyenda en la que se dice:

La Luna envió un día a los hombres por medio de la liebre el siguiente mensaje: 'Lo mismo que yo muero y renazco, vosotros morireis para renacer después'. Pero el animal no entendió las palabras o torció su sentido. Lo que transmitió a los hombres como mensaje de la diosa tenía sentido contrario: Lo mismo que muero yo y no renazco, vosotros morireis para no renacer. El relato agrega que, enfurecida por el error, la Luna castigó a la liebre hiriéndola en el hocico y ésta a su vez saltó al rostro de la Luna y con sus uñas le hizo las manchas que en ella se ven.

En su condición de unidades constitutivas mayores del mito de *Homshuk*, el origen del maíz y la resurrección han sido los núcleos simbólicos alrededor de los cuales se han generado procesos de sincretismo. Tal como lo señalé en un estudio etnográfico sobre la semana santa entre los zoque-popoluca (publicado en 1971), como resultado de la acción evangelizadora se produjo

⁴³ Para una explicación más detallada véase F. Báez-Jorge. *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*. Ed. Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 1988 p. 82 y ss.

un fenómeno de reinterpretación simbólica en el cual se amalgamó la figura de Jesucristo resucitado con la de *Homshuk* en tanto "dueño del maíz", reelaboración en la que la significación numinosa del Sol tiene especial relevancia. La creencia prehispánica en un redentor del maíz se fundió con la implantada por la catequesis referida al redentor de los hombres. La identidad Jesucristo (resucitado) = *Homshuk* tiene su correlato simbólico en la analogía hombre = maíz. Esta interpretación subraya la condición de "estructura permanente" o "sistema temporal" del mito de *Homshuk*, en tanto expresa un dinamismo capaz de integrar la diacronía y la sincronía, simultáneamente, el pasado, el presente y el futuro.⁴⁴

Por último, unas breves palabras respecto a las afinidades del simbolismo mítico de la ovogénesis en Mesoamérica con el que está presente en otras mitologías, tanto en América como en otros continentes. Debe considerarse, en primer término, que las similitudes advertidas en los sistemas simbólicos de formaciones económico-sociales diferentes tiene como variable explicativa las idénticas capacidades del cerebro humano, (genéticamente determinadas y heredadas), a través de las cuales la realidad se torna consciente y se genera la elaboración simbólica. A este proceso debe sumarse la condición acumulativa del pensamiento religioso y la dinámica *sui generis* que se observa en su desarrollo en términos de autonomía relativa e integración dialéctica y orgánica con la infraestructura. Habrá de tomarse en cuenta, complementariamente (y antes de intentar cualquier ejercicio analítico de explicación difusionista) que los símbolos míticos conservan su significación y valoración originales solamente mientras prevalecen las condiciones económico-sociales en que emergieron. Al cambiar tales circunstancias, se sincretizan o reinterpretan en el contexto de nuevos complejos cosmogónicos. Así la integración de mitologías y creencias es posible aún cuando pertenezcan originalmente a diferentes sistemas religiosos.

En la dimensión del continente el mito de *Homshuk*, y el simbolismo de la ovogénesis que le es inherente, tiene que examinarse comparativamente sin perder de vista los contextos socio-culturales y los indiscutibles fenómenos de paralelismo y difusión, evitando deslizarse hacia las fantasías pseudocientíficas. Aquí tiene que recordarse la reflexión de Lévi-Strauss en el sentido de que en ocasiones un mito norteamericano da la clave para entender el mito de América del sur. Advierte, entonces, que "los mitos no existen aislados, por un lado en Perú y por el otro en Canadá,

⁴⁴ Véase F. Báez-Jorge. "La Semana Santa entre los zoque-popolucos de Soteapan: aspectos sincréticos" en *Anuario antropológico*, núm. 2 Escuela de Antropología de la Universidad Veracruzana. Xalapa, México, 1971 pp. 241-262. Para la definición de los conceptos de "estructura permanente" y "sistema temporal" referidos a los mitos, consúltese C. Lévi-Strauss 1968, *op. cit.* p. 189.

sino que surgen repetidamente en áreas intermedias. En verdad, son más mitos panamericanos que mitos dispersos por diferentes partes del continente". Como lo he señalado en otro lugar, su periplo por las mitologías panamericanas -partiendo del "canto bororo"- es una gigantesca evidencia en esta perspectiva.⁴⁵

La figura mítica de *Homshuk* (dueño del maíz, embabucador genial, héroe cultural sincretizado al dios cristiano) espera todavía el estudio que devele sus profundas raíces mesoamericanas y sus evidentes nexos simbólicos con las cosmogonías americanas. Teórica y metodológicamente, es ésta una tarea vedada a las invenciones de los difusionistas radicales. Se trata de contextualizar el mito en su tiempo y su espacio, trazando sus paralelos universales sin perder de vista que es una expresión de la conciencia social articulada en su génesis y desarrollo a condiciones materiales particulares, e históricamente determinadas.⁴⁶



¿*Hosmhuk*? Escultura en piedra conservada en el Museo de Antropología de Xalapa, Ver.

⁴⁵ Véase C. Lévi-Strauss. *Mito y significado*. Alianza Editorial Mexicana. México, 1989 pp. 48-49; F. Báez-Jorge 1988, op. cit. p. 309.

⁴⁶ Considero de importancia sumar a estas ideas las apreciaciones que el Dr. George M. Foster me expresara en una amable carta (21-XI-90) dedicada a comentar el presente ensayo: "I have greatly enjoyed the two articles, especially the one on *Homshuk*, as you can imagine. I agree entirely with your point of view about ovogénesis being a world-wide symbolic phenomenon, and not the result of diffusion. I haven't read African folklore for a great many years, but Mexican stories, including *Homshuk*, strike me as being quite different in style and "feel." I am sure that here we are dealing with a Mexican theme, with local diffusion, but no a presence due to diffusion from Africa or India".