



2.1 Prolegómeno a los mitos de transformación.

*Cuauhtémoc Díaz González Domínguez
Maestro en Literatura Mexicana, Universidad Veracruzana.
t_e_m_o_c@hotmail.com
México.*

El hombre en cuanto a su naturaleza biológica no dista mucho de los otros animales mamíferos, aun cuando se trate de funciones más complejas como el aprendizaje, el cual compartimos con otros animales sociales, tácticas de cacerías en las jaurías de lobos, por ejemplo, las habilidades para construir herramientas por parte de algunos grupos de simios; sin embargo, existe algo que es exclusivo del hombre: la capacidad de simbolizar. Entonces lo que es privativo del humano es la construcción de símbolos y, como explicaré a continuación, de conformar culturas.

Para entender qué es “cultura” –término fundamental para dilucidar el mito– me parece suficiente seguir a Conrad Phillip Kottak quién en *Introducción a la antropología cultural*¹⁷ la conceptualiza en torno a los rasgos que la definen, los cuales son que: es compartida y, al no ser individual, es un atributo del hombre en cuanto a que pertenece a un grupo¹⁸. Es simbólica porque se originó cuando el hombre comenzó a dotar de significado una cosa con la que ese significado no tenía una conexión natural ni obvia. La mayoría de los símbolos son de orden lingüístico, lo que alude la capacidad humana de desarrollar complejos sistemas lingüístico-culturales (el lenguaje, en su artificialidad no distaría de una pintura)¹⁹. La cultura somete a la naturaleza: las horas de comida, los tipos de alimentos, la higiene, los ritos funerarios, aun cuando pertenecen a nuestra más básica función biológica están regidos por los rituales que los grupos les han asociado²⁰, de hecho, es la cultura el filtro por el cual percibimos la naturaleza (la modificación del entorno, por ejemplo). El mito y su desplegado simbólico –teniendo presente a Kottak– son construcciones culturales, pero también son constructores culturales; es decir, emergen de un grupo social pero a su vez funcionan como correas de transmisión cultural entre diversos grupos en una misma época o de distintas.

En *El mito de la Diosa*²¹, cuando analizan los ciclos agrícolas, lunares y las estaciones, logran dilucidar que los hombres de la antigüedad “no pudieron dejar de experimentar la analogía entre el curso de sus propias vidas y el de las semillas que, plantadas en la tierra, se gestaban y volvían a emerger como grano verde y dorado”²²; así el cambio continuo de todas las cosas, desde la

17. Kottak, Conrad Phillip. *Introducción a la antropología cultural*. España: McGraw Hill, 1994.

18. Kottak, Conrad Phillip, 1994:23.

19. Kottak, Conrad Phillip, 1994:24.

20. Kottak, Conrad Phillip, 1994:25.

21. Baring, Anne y Jules Cashford. *El mito de la Diosa*. España: Siruela, 2005

22. Baring y Cashford, 2005: 71.

semilla de trigo que de ser plantada se transforma, a lo largo de un proceso, en el pan, es lo que produce en el hombre un cuestionamiento sobre la fugacidad y las alteraciones que resultan del paso del tiempo en las cosas: la entropía, que arroja inevitablemente al aniquilamiento y al renacimiento. Mencione el ciclo lunar y las estaciones pues este satélite tiene cuatro fases, que evocan el mismo número de estadios, de cambio que ocurren en la tierra en su movimiento de traslación alrededor del sol. Es la luna “la imagen primordial del nacimiento, del crecimiento, de la muerte, de la putrefacción y de la regeneración”²³, pues es su ciclo el reflejo del cambio constante; la luna solía ser representada como una cruz que incluso llegó a evolucionar como una esvástica (donde cada brazo es una fase) en la Grecia Clásica. Dicha cruz adornaba jarrones, vasijas, no como mero decorado, sino que al ser recipientes donde se guardaban semillas, unido a la luna (en la forma ya descrita) representaba la gestación²⁴. Las mismas imágenes de cruces se encontrarán después ya no en vasijas, sino en las esculturas que representaban a algunas deidades femeninas como Artemisa y Atenea, la primera que terminó siendo asociada a la luna y la segunda guardiana de la agricultura y el arado, lo cual se relaciona con los ciclos de crecimiento.

Lo que se ha de buscar en la antigüedad es encontrar la forma en que lo fugitivo del instante pueda permanecer; al entenderse en un contexto en el que la luna marcaba fases transformacionales de suma importancia, pues evidenciaban el crecimiento tanto de los cultivos como de la gestación humana, en el que la tierra fungía como un vientre desconocido que hacía germinar las semillas; es decir, dentro de todo el infinito transitar de la vida en cambios.

Es entonces, sobre todo en los procesos agrícolas, claramente asociados a los ciclos lunares y solares, que el ser humano

23. Baring y Cashford, 2005: 70.

24. Baring y Cashford, 2005: 71.

de la antigüedad conceptualizó su realidad corporal asociando las modificaciones físicas de los personajes míticos con los ciclos agrícolas, base primera de su existencia.

Para dejar clara la asociación a la que ya me referí pasaré a revisar algunos mitos de algunas culturas mesoamericanas para establecer ese vínculo entre el crecimiento de las cosechas (plantas comestibles, o cualquier otro tipo que resulta necesaria para el desarrollo de la vida, pero no limitándose a esto, sino evocando a todo lo relacionado a la fertilidad, al cambio y al crecimiento) la concepción del cuerpo y la modificación física del personaje mitológico.

Al realizar la lectura de algunos mitos para poder ejemplificar este apartado noté una relación entre los mitos que trato de definir como de transformación y otro tipo que Yolotl González en *Religiones comparadas*²⁵ menciona como mitos de despedazamiento, los cuales ubica sobre todo en Mesoamérica. Menciono esto porque he llegado a concluir que también éstos son transformacionales, no porque el cuerpo entero, o un todo, se convierta en partes, sino por el proceso transmutacional que ocurre después.

El despedazamiento aparece en los mitos generalmente relacionados a la fertilidad de la tierra, lo que los asocia “a una época que coincidiría con la etapa más antigua de los pueblos cultivadores, durante la cual la mujer jugaba un papel preponderante y a la luna se le daba más importancia que al sol”²⁶; es decir, que al menos cuando se construyeron este tipo de mitos las sociedades que les dieron origen, al mismo tiempo comenzaban a descubrir las tecnologías agrarias; además, la vivencia continua del ciclo de producción vegetal impulsó su mitologización al hacer evidente un paralelismo con el ciclo mismo de la vida humana y su relación con las fases lunares.

En la cultura náhuatl existe el mito de Mayahuel, González Torres lo versiona de la siguiente manera: una joven vivía

25. González, Yolotl. *Religiones comparadas en Mesoamérica y Asia*. México: Editora del Estado de Veracruz, 2009.

26. González, 2009: 435

en el cielo con su abuela la cuál era un monstruo de la oscuridad o *tzitzimil*. Aquella huye con Quetzalcóatl pero la abuela se da cuenta y con ayuda de otras *tzitzimime* logran encontrarla, la matan y la despedazan. Quetzalcóatl logra recuperar los huesos de Mayahuel, los entierra y éstos dan origen a los magueyes.²⁷ En este caso el personaje mítico sí logra una transformación física que lo hace perpetuarse en la existencia como un vegetal muy estimado en Mesoamérica.

En los mitos de transformación asociados a un vientre –cabe señalar que en ellos entiendo de manera muy amplia lo que llamo vientre: como un espacio generalmente una cueva, una vasija, el subsuelo– es donde el personaje mítico sufre una modificación después de pasar algún tiempo en un lugar que recuerda lo matricial. Desde el paleolítico la cueva ha sido el escenario que recuerda un útero con todo lo que evoca la gestación, que ya es en sí un complejísimo proceso de metamorfosis. “[L]a cueva, como lugar de transformación, era el nexo que enlazaba el pasado y el futuro de los hombres y mujeres que vivían en su parte anterior”²⁸ y justamente en ese vínculo era posible un renacimiento de los seres muertos, las almas de los fallecidos se representaban con piedras que se colocaban en el interior de la caverna esperando una transformación matricial²⁹. Como es de suponerse, la mayoría de los mitos asociados al vientre también están relacionados a la primigenia diosa paleolítica y aunque esta idea religiosa pierde terreno en las civilizaciones posteriores en favor de deidades masculinas, las profundidades de la tierra (relacionadas con el útero cavernario) sí están en comunión con la fertilidad y lo nutricional.

Yolotl González Torres recupera un mito kekchi registrado por Otto Schumann el cual “habla acerca de una mujer que quedó encerrada dentro de una cueva y se convirtió en maíz”³⁰; en Mesoamérica este tipo de mitos son bastante recurrentes,

27. González 2009: 445.

28. Baring y Cashford, 2005: 35.

29. Baring y Cashford, 2005: 35.

30. Baring y Cashford, 2005: 35.

Alain Ichón en *La religión de los totonacas de la sierra*³¹ fija un mito acerca de una mujer que estaba embarazada –de un hombre que fue asesinado– y en el noveno mes parió un pequeño niño. Al nacer murió el bebé, después su madre lo enterró y “cuando pasaron unos días la mujer fue a ver la tumba y descubrió que dentro de la cerca crecía una milpa. Una magnífica milpa. No había más que una sola caña pero llena de mazorcas. Trece daban al Este, doce daban al Oeste”³². Puede observarse cómo ocurre una metamorfosis vegetal del personaje mítico; en las narraciones mitológicas mesoamericanas es bastante común, quizás porque los mitos fundacionales y de creación colocan como punto de origen del hombre, el maíz. En este mismo mito ocurren dos cambios corporales más. El primero de ellos sucede cuando la madre deja caer algunos granos de maíz de las mazorcas de la milpa en la que se convirtió su hijo muerto, una tortuga los recoge y los guarda en su cueva “al cabo de cuatro días ella va a ver el montoncito de granos y se da cuenta que de él ha nacido un niño”³³ y se trata del mismo pequeño que falleció, en el vientre de la tierra emerge como maíz y nuevamente vuelve a la vida. Más adelante el pequeño niño-maíz desciende a la tumba de su padre (quien fue asesinado porque le brotaba música del corazón y provocaba miedo entre las personas) pero cuando lo llevaba sobre su espalda, “una hoja del árbol horniguillo cae junto a ellos; el padre, presa de pánico salta a tierra y corre con todas sus fuerzas resoplando por los ollares: se había transformado en un ciervo”³⁴, con lo que se vuelve a condenar a muerte, pues los ciervos son animales que se cazan y son alimento, entonces aunque escapa del seno de la tierra (inframundo) su destino no es modificado ya que está dirigido irremediablemente a volver a morir, con lo cual aunque aparentemente esta transmutación es fatídica, en el amplio sentido, sigue estando asociada a la fertilidad pues hace posible la alimentación de quienes cazarán al ciervo.

31. Ichón, Alain. *La religión de los totonacas de la sierra*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1973.

32. Ichón, 1973: 73.

33. Ichón, 1973: 82.

34. Ichón, 1973: 76.

En el Popol Vuh existen varios pasajes de sorprendentes transformaciones, en el descenso a Xibalbá por parte de Hun-Hunahpú y Vucub-Hunahpú, se cuenta cómo es que éstos no logran pasar las pruebas del acceso al inframundo que les impusieron los señores de Xibalbá; dice el mito, en la versión de Adrián Recinos³⁵, “en seguida los sacrificaron y los enterraron en el Pucbal-Chan, así llamado. Antes de enterrarlos cortaron la cabeza a Hun-Hunahpú”³⁶ la cabeza fue colocada en un árbol cercano y “al punto se cubrió de frutas este árbol que jamás había fructificado antes de que pusiera entre sus ramas la cabeza de Hun-Hunahpú”³⁷ ésta se convirtió en un fruto del jícaro. El siguiente ingreso a Xibalbá lo llevan a cabo los gemelos Ixbalanqué y Hunahpú, los cuales sí logran concretar todas las pruebas y castigos del inframundo; pero saben que de cualquiera manera serán sacrificados, así que determinan llamar a dos sabios adivinos, los cuales eran quienes les aconsejarían a los señores de Xibalbá la forma como debían de tratar los huesos de los inmolidos después de quemar a los muchachos en la hoguera. La forma que deciden –aconsejados previamente por los adivinos, que a su vez tenían instrucciones previas de Hunahpú e Ixbalanqué– es moler sus huesos y arrojarlos al río, pero los huesos (ya pulverizados) “no fueron muy lejos, pues asentándose al punto en el fondo del agua, se convirtieron en hermosos muchachos”³⁸ los cuales además tenían sus mismos rostros, por lo tanto habían renacido; sin embargo, la transformación ocurre cuando son vistos en el agua nuevamente cinco días después, y Hunahpú e Ixbalanqué “tenían ambos la apariencia de hombres-peces”³⁹.

Los sacrificios “tenían un carácter profiláctico y estaban relacionados con el ciclo agrícola, con ritos de la fertilidad o estacionales”⁴⁰ Aunque ella se refiere específicamente a la cultura mexicana,

35. Recinos, Adrián. *Popol Vuh: las antiguas historias del Quiché*. México: Fondo de Cultura Económica, 1960.

36. Recinos, 1960: 57.

37. Recinos, 1960: 57.

38. Recinos, 1960: 94.

39. Recinos, 1960: 94.

40. González, Yólotl. *El sacrificio entre los mexicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006: 188.

creo que es bastante viable y evidente que en otras civilizaciones agrícolas tenía la misma intención ritual. Todo sacrificio también es un renacimiento, una prolongación de la existencia del ser que se inmola convertido en otro distinto, es también necesario para la regeneración y la armonía del orden (por lo tanto también tiene una connotación política):⁴¹ los dioses Nanahuatzin y Tecucistécatl se arrojan a la hoguera y devienen en majestuosos astros, por ejemplo. El primero se transforma en el Quinto Sol por su valentía y sacrificio para iluminar al mundo, y el segundo en la luna, por haber dudado.

Claramente no trato de hacer un compendio de mitos donde los personajes se transformen, pero sí ejemplificar brevemente como lo he hecho, además de dilucidar una posibilidad de su origen. Estas líneas anteriores sirven solamente como una reflexión mínima de un trabajo más amplio que he estado desarrollando; queda mucho por decir, prestar atención a que existe la posibilidad de que además de su relación con los ciclos agrarios y como conceptualizadores de la fertilidad, sean parte de una solución política; es decir, que el hecho de que la metamorfosis ocurra puede posibilitar que el sujeto víctima del cambio tenga una pervivencia distinta en el plano del mito, como lo sugiere Rubén Bonifaz Nuño con Las metamorfosis de Ovidio, de las que concluye que son una metáfora de la construcción del Imperio Romano. Queda mucho por explorar en los mitos de nuestra América, sirvan estas páginas para ayudar a otros interesados a sumarse a este diálogo con nuestro conocimiento ancestral.

41. A propósito, Frazer tiene un estudio en La rama dorada acerca de la muerte del hombre-dios, entendido como el rey que representa lo divino, al cual no se le permite morir por causas naturales ya que significa que el alma escapa voluntariamente, así si le matan sus adoradores “en primer lugar se asegura la captura de su alma cuando escape y su transferencia a un sucesor apropiado y en segundo lugar, matándole antes que sus energías naturales se abatan, podrá asegurarse que el mundo no decaiga a la par de la decadencia del dios” (1974: 314). Frazer, James George. La rama dorada: magia y religión. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.