

Sobre la naturaleza de los dioses de Mesoamérica

Enrique Florescano*

A Johanna Broda, Pedro Carrasco y
Valerio Valeri

Desde el primer viaje colombino una pregunta perturbó a los europeos que entraron en contacto con las culturas americanas: ¿quiénes eran los dioses de esos pueblos? ¿Por qué los representaban bajo figuras tan extrañas? Otra interrogante más insidiosa concentró la atención de los primeros misioneros: ¿cuáles eran las características de los dioses mesoamericanos? ¿En qué se distinguían éstos de los de la antigüedad, o más aún, del dios cristiano?

Las primeras descripciones que los frailes hicieron de los dioses nativos se inspiraron en su propia concepción de la religión, europea y cristiana. Esta circunstancia, y los rasgos violentos que asumió la conquista de los pueblos americanos, deformaron la interpretación de la religión nativa e hicieron de sus dioses demonios abominables. Éste no es el lugar para relatar esa larga historia de interpretaciones prejuiciadas, pero al menos debo mencionar las que impidieron un acercamiento adecuado a la comprensión de los dioses de Mesoamérica.

ANTECEDENTES

Los nahuas tenían dos conceptos para referirse a los dioses y a las fuerzas sagradas. La palabra *Teotl* fue traducida por los conquistadores y los frailes del siglo XVI como dios. Sin embargo, Arild Hvidfeldt sugiere que el sentido verdadero del *teotl* es parecido a la idea polinesia de *maná*, que alude a una fuerza impersonal y sagrada difundida en el universo¹. Por su parte, Pedro Carrasco propone que en

* Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

1. Arild HVIDFELDT, *Teotl and Ixiptlali. Some Central concepts in Ancient Mexican Religion*. Copenhagen: Munskgaard, 1958. Véase también Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1978, pp. 119-123.

lugar de interpretar *teotl* como *maná*, es más apropiado usar los términos divino o sagrado para referirse a las fuerzas impersonales, y reservar la palabra *teotl* para los dioses personalizados². Esa es la terminología que sigo en este ensayo.

El concepto de fuerza sagrada impersonal era también común entre los zapotecos. Éstos empleaban el término *pee* para significar “aliento, espíritu o viento”. En las lenguas mayas, los vocablos *Ku*, *Ch'u* o *Chu'lel* aludían a lo que era sagrado o divino. Además de rendirle culto a estas fuerzas impersonales, los pueblos mesoamericanos creían en dioses que se distinguían por sus atributos, símbolos, atuendos y nombres propios³. Otros investigadores, al examinar el concepto de *ixiptla*, advirtieron en él una representación física del dios. La palabra *ixiptla* ha sido traducida como “imagen”, “delegado”, “sustituto” o “representante”. Según esta interpretación, los personajes humanos vestidos con las insignias y rasgos de los dioses, o las efigies del dios hechas en piedra, madera o masa, o sus plasmaciones en la pintura, serían una representación física de los dioses. Siguiendo estas ideas, Doris Heyden y Elizabeth Boone llegaron a la conclusión de que la forma física, el vestido y los ornamentos que asume el *ixiptla* definen a la deidad, e incluso la crean⁴.

Estos dioses personificados son los que me interesa considerar en este ensayo. Para situarlos en su dimensión positiva, debe recordarse que la mayoría de los dioses mesoamericanos se representaba en forma antropomórfica. Muchos de ellos, además de sus atributos humanos, incluían en sus figuras rasgos del mundo natural propio de la región, por ejemplo representaciones de plantas o animales. Como advirtió hace tres décadas C. A. Burland, la “llamada religión primitiva” estaba determinada por la naturaleza de la personalidad humana, y en sus aspectos externos estaba marcada por el medio social y geográfico⁵.

Esta característica indica cuán difícil es definir a los dioses mesoamericanos por sí mismos, pues siempre es necesario tomar en cuenta el contexto en que aparecen en un momento dado y los símbolos que los rodean⁶.

-
2. Pedro CARRASCO, “Polytheism and Pantheism in Nahua Religion”. Mecanografiado, Chicago, 1987, p. 6.
 3. Mary MILLER y Karl TAUBE, *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*, London: Thames and Hudson, 1993, p. 89.
 4. Doris HYDEN, “Las diosas del agua y la vegetación”, en *Anales de Antropología*, UNAM, vol. XX, parte II, 1983, pp. 129-145; Elizabeth H. BOONE, *Incarnations of the Aztec Supernatural: The Image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe*, Transactions of the American Philosophical Society, vol. 79, part. 2, 1989, p. 4.
 5. C.A. BURLAND, *The Gods of Mexico*, New York: Capricores Books, 1968, p. 127.
 6. Ésta es una característica común a los pueblos de otras sociedades. Véase el caso que presenta Valerio VALERI respecto a los dioses de Hawai en su obra *Kingship and Sacrifice. Ritual and*

Como es previsible, hay muchas interpretaciones acerca de lo que llamamos propiedades características de los dioses, o naturaleza de los dioses. Los primeros cronistas del mundo americano describieron asombrados los innumerables dioses que reconocieron en los santuarios de Cozumel, Cempoala, Tlaxcala, Cholula, Teztcoco y México-Tenochtitlán. Fray Toribio de Benavente (Motolinía), observó que los habitantes de Nueva España tenían multitud de dioses de formas diversas: “Unos tenían figura de hombres y otros de mugeres, otros de bestias fieras como leones y tigres y perros y venados, otros como culebras...”⁷.

Bartolomé de Las Casas escribió que en “la Nueva España tantos eran los dioses, y tantos los ídolos que los representaban, que no tenían número, ni se pudieran [...] contar”. Con todo, percibió un orden en esa abigarrada multitud: “Tenían dios mayor, y éste era el sol”. Agregó que había dioses patronos o abogados de los pueblos, así como “dios para la tierra, otro de la mar, otro de las aguas, [...] otro para las sementeras; y para cada especie dellas tenían un dios, como para el maíz”⁸.

Bernardino de Sahagún, el fraile franciscano que más se adentró en la religiosidad mesoamericana, estaba convencido de que el mismo demonio había participado en la creación de los incontables dioses adorados por los indígenas. En su obra monumental consagrada a rescatar la historia y las tradiciones del pueblo nahua, dedicó dos libros a describir las abominables figuras de sus dioses, las enigmáticas máscaras que los encubrían y los cultos idolátricos que recibían. En el apéndice al primero de esos libros, escribió:

Vosotros, los habitantes desta nueva España [...], sabed que todos habéis vivido en grandes tinieblas de infidelidad e idolatría en que os dexaron vuestros antepasados, como está claro por vuestras escrituras y pinturas y ritos idolátricos [...] Síguese de aquí claramente que Huitzilopochtli no es dios, ni tampoco Tláloc, ni tampoco Quetzalcóatl [...] el Sol, ni la Luna, ni la Tierra, ni la Mar, ni ninguno de todos los otros que adorábades no es dios; todos son

Society in Ancient Hawaii, Chicago: The University of Chicago Press, 1985, p. 13. Uno de los primeros en advertir la naturaleza humana de los dioses griegos fue Walter OTTO, en su libro *Les dieux de la Grèce*, prefacio de Marcel Detienne, París: Payot, 1993. Cap. IV (primera edición alemana, 1929).

7. Toribio de BENAVENTE (Motolinía), *Memoriales*, Edición crítica, introducción, notas y apéndice de Nancy Joe Dyer, México: El Colegio de México, 1996, p. 156. Debo a Miguel León-Portilla valiosas sugerencias para recoger las impresiones que produjeron en los misioneros y primeros cronistas las imágenes andinas de los dioses.
8. Bartolomé de LAS CASAS, *Apologética historia sumaria*. Edición preparada por Edmundo O’Gorman, con un estudio preliminar, apéndices y un índice de materias, México: UNAM, 1967, 2 vols., t. I, pp. 639-640. FRANCISCO LÓPEZ DE GÓMARA relató algo semejante en su *Conquista de Méjico*, Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1946. T. I, p. 444. Dice: “No había número de los ídolos de Méjico, por haber muchos templos, y muchas capillas en las casas de cada vecino, aunque los nombres de los dioses no eran tantos; más empero afirman pasar de los dos mil dioses, que cada uno tenía su propio nombre, oficio y señal”.

demonios. Así lo testifica la Sagrada Escritura diciendo: [...] “Todos los dioses gentiles son demonios.”⁹

El dictamen de los primeros frailes sobre el carácter demoníaco de los dioses mesoamericanos fue reiterado más tarde por los altos dignatarios de la Iglesia y los miembros del gobierno español, de modo que en adelante casi nadie se atrevió a poner en tela de juicio esta calificación derogatoria de la religión prehispánica.

En las postrimerías del siglo XIX, un tiempo invadido por las ideas europeas que declaraban que la historia científica sólo debería registrar “los hechos efectivamente ocurridos”, Manuel Orozco y Berra, el representante mexicano de este tipo de interpretaciones, resumió así sus ideas sobre la religión de los aztecas:

Aquel pueblo formó sus creencias a la manera que acrecentó su imperio [...]. admitió todos los sistemas de los pueblos vencidos, formando una mezcla confusa e incoherente. En efecto, se ven unidos, un dios incorpóreo, invisible, creador y sustentador del universo, con dos dioses al parecer increados, padres de una generación de divinidades; es decir, la unidad, la dualidad, la pluralidad [...] ya un dios único preside sobre el mundo, ya se juzga indispensable que un numen dirija cada una de las ciencias, de las artes y de las ocupaciones de la vida [...] Las imágenes de los dioses son horribles. Careciendo en lo absoluto de belleza artística, quedan aun más desfigurados por un simbolismo recargado y fantástico, añadiendo espanto a la fealdad.”¹⁰

Entre fines de ese siglo y principios del actual aparecieron estudios que modificaron la idea que se tenía de los dioses y le dieron un sesgo nuevo al análisis de la religión. Eduard Seler, Konrad Theodor Preuss y Paul Schellhas publicaron obras importantes acerca de la religión mesoamericana, y avanzaron en la caracterización de sus dioses. Seler interpretó la religión de esos pueblos como un panteón de deidades estelares. Una nueva y rigurosa lectura de los códices lo llevó a descubrir la relación del sistema religioso con los astros de la bóveda celeste, y esas relaciones lo condujeron a interpretaciones de los dioses y mitos mesoamericanos prioritariamente astrales. Quizá la mayor aportación de Seler al estudio de los dioses fue la ocurrencia de interpretarlos dentro de una concepción panmesoamericana. Seler comparó por primera vez las tradiciones del centro de

9. Véase Bernardino de SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de Nueva España*. Introducción, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1988. 2 vols. T. I, pp. 65-75. La cita proviene de las pp. 65 y 68. Véase otro testimonio semejante en Juan de TORQUEMADA, *Monarquía Indiana*. Edición preparada bajo la coordinación de Miguel LEÓN-PORTILLA, México: UNAM, 1875-1983. 7 vols. T. III, pp. 116-128.

10. Manuel OROZCO Y BERRA, *Historia antigua y de la conquista de México*. Con un estudio previo de Ángel Ma. Garibay K. y biografía del autor, más tres bibliografías referentes al mismo, de Miguel LEÓN-PORTILLA, México: Editorial Porrúa, 1960. 4 vol. T. I, pp. 115-117. Un autor de esta época que desarrolló ideas interesantes sobre los dioses y la religión náhuatl es Cecilio A. ROBELO. Véase, por ejemplo, su *Diccionario de mitología nahoa* (primera edición, 1905), México: Ed. Porrúa, 1982.

México con las del sureste maya y la región mixteca, y señaló la unidad fundamental que subyacía en la civilización mesoamericana¹¹.

Preuss, por su parte, dividió el extenso panteón mexicano en dos grandes grupos: dioses tribales y dioses de la naturaleza. Según Preuss y sus seguidores, entre ellos es destacado americanista Walter Krickberg, los dioses tribales de los mexicas eran “deidades estelares”, como Huitzilopochtli (deidad solar) o Mixcóatl (Serpiente de Nubes). Preuss, al referirse a “los *dioses naturales puros*”, como los llamaba, dijo se distinguían de los dioses tribales “en que no tomaron parte en el acto de la creación ni eran héroes culturales; por esta razón sus rasgos están mucho menos individualizados”¹². Como se advierte, Preuss, al igual que Selser, puso énfasis en el simbolismo astral de las deidades nativas y destacó el carácter animista de la religión, la tendencia a sacralizar o deificar las fuerzas de la naturaleza.

Paul Schellhas, otro investigador alemán atraído por el interés que en esos años despertaron en Europa la religión y la civilización de Mesoamérica, revisó los códices de Dresden, París y Madrid, y extrajo de ese análisis la primera calificación rigurosa de los dioses mayas. Para evitar interpretaciones erróneas en la entonces borrosa identidad de los dioses, Schellhas discurrió el método de clasificarlos alfabéticamente, que hasta la fecha sigue en uso¹³.

Al grupo de dioses creadores y de dioses que tenían asignadas funciones específicas en el mundo natural, debe agregarse el de los dioses patronos, registrados por Durán y otros cronistas desde el siglo XVI. Durán apuntó que todas las ciudades, villas y lugares tenían un dios particular, a quien “como abogado del pueblo con mayores ceremonias y sacrificios honraban”. El “*Códice*

11. Véase en particular la interpretación de Selser del Códice Borgia, *Comentarios al Códice Borgia*, México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 1963 (primera edición en alemán, 1904). 3 vol. El apunte biográfico de H. B. Nicholson publicado en Eduard SELSER, *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, editado por J. Eric S. Thompson y Francis V. Richardson, Culver City, California: Labyrinthos, 1992-1993. 5 vols. T. III, p. X; el estudio del mismo SELSER, “Some Remarks on the Natural Bases of Mexican Myths”, publicado en el vol. IV de las *Collected Works*, pp. 149-175; y las consideraciones de Karl TAUBE sobre las aportaciones de Selser al estudio de los dioses en su obra *The Major Gods of Ancient Yucatan*, Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1992, p. 5.

12. Véase también Walter KRICKBERG *et al.*, *Les religions amérindiennes*, París: Payot, 1962, pp. 63-66; y del mismo autor *Las antiguas culturas mexicanas*, México: FCE, 1964, pp. 140-150.

13. Paul SCHELLHAS, *Die Göttergestalten der Mayahandschriften: Ein Mythologisches Kulturbild aus dem alten Amerika*, Dresden: Verlag von Richard Bertling, 1897; del mismo autor, “Representation of Deities in the Maya Manuscripts”, *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Cambridge: Harvard University, 1904. Véase también la valoración que hace Karl TAUBE de la obra de Schellhas en *The Major Gods of Ancient Yucatan*, pp. 5-6 y cap. 2; y en *The Gods and Symbols of Ancient Mexico*, pp. 146-148.

Magliabechiano afirma que existía uno en cada barrio, donde tenía un templo grande y donde los vecinos le hacían su fiesta¹⁴.

Krickeberg observa que la mayoría de los dioses de los nahuas “velaban no sólo sobre las fuerzas de la naturaleza sino sobre las *actividades* humanas; había incluso dioses que tenían casi exclusivamente esta función, pues sabemos de patronos especiales de los cazadores, pescadores, salineros, talladores de piedra, tejedores de esteras y mercaderes [...] Los *animales* eran, además de disfraz de los dioses, seres de naturaleza divina o demoníaca...”¹⁵.

La interpretación que hizo Preuss de los dioses mesoamericanos como una manifestación de las fuerzas naturales, particularmente las astrales, fue la más influyente por mucho tiempo y dio lugar a que la religión mesoamericana fuera considerada como un politeísmo crudo o como un panteísmo informe. Sin embargo, aun cuando muchos dioses se identificaban con elementos naturales, no es menos cierto que casi todos tenían una personalidad antropomórfica, eran representados por imágenes específicas y se les hacían ceremonias y cultos particulares, lo cual los dota de una identidad inconfundible, que trasciende su simbolismo natural¹⁶.

En el presente siglo se redobló la curiosidad por la religión de los pueblos mesoamericanos, y algunos autores hicieron contribuciones interesantes sobre la naturaleza de los dioses. Henry Nicholson, un estudioso de la religión nahua, observó que entre los mexicas “la mayoría de las deidades se concebían antropomórficamente; incluso aquéllas que de modo ostensible se representaban en forma animal, era a menudo mostradas bajo el disfraz (*nahualli*) de una deidad antropomórfica”¹⁷. Advirtió, asimismo, que la religión estaba organizada alrededor de cultos dedicados a los dioses principales. Su estudio se concentró en el análisis de estos dioses, ordenándolos por grupos: dioses creadores; complejo de Tezcatlipoca; complejo de Xiuhtecutli; complejo de Tláloc; complejo de Qetzalcóatl, etc.¹⁸.

Otros autores abrazaron con fervor las ideas de Preuss y Seler acerca del carácter celeste de los dioses. Algunos, como Michel Graulich, llevaron esa tesis a sus últimos extremos, pues postularon que las múltiples deidades mesoameri-

14. Citado por LÓPEZ AUSTIN, *Hombre-Dios*, pp. 47-48. Véase también el comentario de NICHOLSON sobre los dioses patronos, en su ensayo citado, pp. 409-410.

15. KRICKEBERG, *Las antiguas culturas mexicanas*, p. 149.

16. CARRASCO, “Polytheism and Pantheism...”, p. 11.

17. Henry NICHOLSON, “Religion in Pre-Hispanic Central Mexico”, en Robert WAUCHOPE (comp.), *Handbook of Middle American Indias*, Austin: University of Texas Press, 1971. Vol. 10, p. 408.

18. NICHOLSON, “Religion in Pre-Hispanic Central Mexico”, pp. 395-446.

canas podrían reducirse a un mito astral, cuya explicación cabría alcanzar descifrando los movimientos del Sol por la bóveda celeste. Burr Carwright Brundage decidió estudiar el mito de Quetzalcóatl, uno de los grandes mitos mesoamericanos, a la luz de la religiosidad basada en concepciones celestes¹⁹.

Miguel León-Portilla, Eric S. Thompson, Munro S. Edmonson, David Freidel, Linda Schele, Ferdinand Anders y Karl Taube se apartaron de esa tradición y publicaron estudios de importancia sobre las creencias religiosas y los dioses de los pueblos mesoamericanos²⁰. Bodo Spranz inició una tarea imprescindible para adentrarse en el estudio de los dioses mesoamericanos: el análisis y la clasificación de su indumentaria²¹.

Alfredo López Austin propuso en 1973 una tesis acerca de la naturaleza de los dioses que entonces despertó interés. Al advertir que en Mesoamérica había dioses con figura y características humanas, dijo: “La creencia en hombres-dioses, en la relación entre dos personas distintas, una humana y otra divina, de la que la primera es portavoz y representante, ha sido descubierta hace ya tiempo por los historiadores”. Apoyado en esta tradición sostuvo que “‘algo’ penetra en los hombres y los hace participar de la naturaleza de los dioses. Al parecer, este ‘algo’ que todos reciben en el momento de parto es más intenso en los hombres-dioses, en su papel de intermediarios y depositarios”, y aplicó esta idea al estudio de Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl²².

Me inclino a creer que fue Pedro Carrasco quien más avanzó en el esclarecimiento de la naturaleza de los dioses mesoamericanos en los últimos años. En un ensayo dedicado a explicar las características de la sociedad azteca, escribió

19. Michel GRAULICH, “The Metaphor of the Day in Ancient Myth and Ritual”, *Current Anthropology*, 22, 1981, pp. 45-60; véase también su *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*, Antwerpen: Instituut voor Amerikanistiek, 1988, pp. 259-263; Burr CARTWRIGHT BRUNDAGE, *The Phoenix of the Western World. Quetzalcoatl and the Sky Religion*, Norman: University of Oklahoma Press, 1982.

20. Miguel LEÓN-PORTILLA, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México: UNAM, 1993; “Introducción al pensamiento mítico mesoamericano”, en *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, México: UNAM, 1980, pp. 139-165; “Those Made Worthy by Divine Sacrifice: the Faith of Ancient Mexico”, en GARY H. GOSSEN (comp.), *South and Meso-American Native Spirituality*, New York: Crossroad, 1993, pp. 41-64; Munro S. EDMONSON, “The Maya Faith”, en el volumen editado por Gossen, *South and Meso-American Native Spirituality*, pp. 65-85; David FREIDEL, Linda SCHELE y Joy PARKER, *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*, New York: William Morrow and Company, Inc., 1993; Ferdinand ANDERS, *Das Pantheon der Maya*, Akademische Druck, Graz, 1963; y TAUBE, *The Major Gods of Ancient Yucatan*.

21. Bodo SPRANZ, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*, México: FCE, 1973; un trabajo semejante, pero concentrado en los símbolos, es el de Hermann BEYER, *Mito y simbología del México antiguo*, México: Sociedad Alemana de Mexicanistas, 1965.

22. *Hombre-Dios*, pp. 16-121.

unas páginas luminosas sobre los dioses, que antes de reducir, prefiero citar completas:

El panteón mexicano es una imagen de la sociedad mexicana en el cual la división del trabajo, los estratos sociales y las unidades políticas y étnicas tienen sus contrapartes divinas. Se encuentran dioses patronos de todas las unidades nacionales o políticas: de los mexicas, de los xochimilcas, de los tepanecas, tlaxcaltecas, otomíes, etc. Hay además dioses patronos de ciudades, de barrios, de sacerdotes, de guerreros, de la gente de palacio, de las casas de solteros. Y hay asimismo dioses patronos de las distintas actividades humanas, bien sean naturales como el parto, las enfermedades y la lujuria, o culturales como la caza, la guerra, el comercio, el tejido, la orfebrería y demás artes [...] A menudo se combinan las distintas maneras en que existe esta división divina del trabajo. Por ejemplo, un dios que es patrón de una artesanía, lo es también del gremio, barrio o ciudad que la cultiva [...] También se cree que el dios de su actividad fue el primero que la practicó, o su inventor. Por ejemplo, la diosa del parto fue la primera mujer que dio a luz; la diosa de los mantenimientos fue la primera mujer que hizo tortillas; el dios de los pescadores inventó las redes y la fisga, etc. Los dioses nacionales aparecen a veces como caudillos ancestrales, como el de los dioses guerreros patronos de los mexicas, tlaxcaltecas y tepanecas. La mayor parte de los dioses tienen forma animal, como el dios de la tierra, que es una especie de dragón mítico, o la serpiente emplumada, una deidad compleja de muchos atributos y formas. Pero en general son de forma humana y las formas animales son manifestaciones especiales o el disfraz (nahualli) del dios.

De la misma manera que en la sociedad mexicana cada rango social u ocupación tenía ropas y adornos distintivos, entre los dioses cada uno de ellos tiene también una indumentaria característica: mantas o bragueros con decoraciones especiales, pintura facial, peinados, bezotes, etc. Todo esto da lugar a un sistema complicado de representar e identificar las deidades en forma de ídolos y pinturas, o en los atavíos de víctimas o sacerdotes que las personifican. Varios dioses se suelen representar con instrumentos o armas distintivas de las ocupaciones o grupos de que son patronos. Por ejemplo, el dios de los mercaderes se representa con el báculo que éstos llevaban en sus marchas, y la diosa de las tejedoras con un copo de algodón en su tocado. Los dioses aparecen a menudo como parejas de hombre y mujer, o se piensa que unos son hijos de otros, o son grupos de hermanos. Sin embargo, hasta donde alcanzan nuestros datos, no parece que haya existido un esquema genealógico bien definido que relacione a todos los dioses entre sí, como en los sistemas politeístas de la antigua Grecia o de la Polinesia.

[...] De la misma manera que entre los hombres hay señores que gobiernan un lugar y tienen grupos de súbditos y criados, entre los dioses hay también señores de diferentes regiones divinas y de diferentes actividades llamados igualmente teuctli, que tienen a sus órdenes grupos de dioses menores que los ayudan en sus actividades. Los casos mejor conocidos son el del señor del infierno que reina sobre los muertos; el de la lluvia, señor de Tlalocan, a cuyas órdenes hay una multitud de dioscecillos de la lluvia; y el del sol, a quien ayudan en su ascenso diurno las almas de los guerreros muertos [...] Entre las diosas, como entre las mujeres, la principal división del trabajo se relaciona con la edad. Xochiquetzal es la diosa joven y hermosa; Tlazolteotl, diosa de la carnalidad, se asocia a las actividades de la mujer madura; y la diosa vieja Toel es la patrona de las médicas y comadronas²³.

23. Pedro CARRASCO, "La sociedad mexicana antes de la conquista", en *Historia General de México*, México: El Colegio de México, 1981. T. I, pp. 238-240; véase también, del mismo autor, el artículo ya citado, "Polytheism and Pantheism..." y "Las bases sociales del politeísmo mexicano: los dioses tutelares", en *Actes du XLII Congrès International des Americanistes*, París, 1976. Vol. VI, pp. 11-17. Debo a Johanna Broda la sugerencia de revisar estas ideas fundamentales de Pedro Carrasco; como siempre, le expreso mi reconocimiento.

Este análisis preciso de las distintas formas en que se manifiestan los dioses en la sociedad náhuatl y la definición de algunas de sus características, es un avance considerable en el estudio de los dioses mesoamericanos. Otro autor que ha hecho definiciones interesantes sobre la naturaleza de los dioses mexicas es Rafael Tena,²⁴ a quien citaremos adelante. Veamos ahora si teniendo en consideración estas precisiones podemos llegar a una definición más satisfactoria de la naturaleza de esos dioses.

NUEVA HIPÓTESIS SOBRE LA NATURALEZA DE LOS DIOSSES MESOAMERICANOS

Y los Etiopes representaron a sus dioses chatos y negros, y los Tracios dicen que tienen los ojos azules y los cabellos rojos... Pero si los bueyes, los caballos y los leones tuviesen manos y con ellas pudiesen dibujar y realizar obras como los hombres, los caballos dibujarían figuras de dioses semejantes a los caballos, y los bueyes a los bueyes, y formarían sus cuerpos a imitación del propio.

Jenófanes²⁵

Al intentar una reconstrucción histórica del mito de Quetzalcóatl, advertí que la estructura narrativa de ese mito se fundaba en los procesos del cultivo de la planta del maíz, y que el meollo del mito se refería a la creación de la era actual del mundo, las plantas cultivadas, los seres humanos y la aparición de los primeros reinos. Es decir, el mito de Quetzalcóatl era una síntesis de los valores más altos predicados por las antiguas sociedades agrícolas de Mesoamérica, una metáfora de su desarrollo civilizatorio. Por otro lado, la relectura de la frase de Pedro Carrasco: “El panteón mexicano es una imagen de la sociedad mexicana”, me trajo a la memoria una expresión que había leído en una obra de Valerio Valeri acerca de los dioses de Hawai: “Todos los dioses tienen en común lo que es común en los individuos: el hecho de pertenecer a una misma especie, la especie humana”.²⁶

24. Rafael TENA, *La religión mexica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993, pp. 22-31. Además de ocuparse brevemente de la naturaleza de los dioses, el autor proporciona un útil catálogo de los dioses mexicanos.

25. Véase el texto de Jenófanes y una exposición acerca de los dioses, en Rodolfo MONDOLFO, *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires: Ed. Losada, 1925, 2 vol. T. I, p. 76. Agradezco a Alain Schnapp y a Luis Villoro sus sugerencias, que me llevaron a Jenófanes y su famoso comentario sobre la naturaleza de los dioses.

26. Valerio VALERI, *Kingship and Sacrifice*, p. XI.

Estas ideas me dieron pie para intentar otro acercamiento a la naturaleza de los dioses mesoamericanos.

Mi punto de partida es el siguiente: los dioses mesoamericanos no sólo tienen apariencia antropomórfica, sino que sus cualidades y características son predominantemente humanas, producto del medio social donde surgieron esas concepciones religiosas. Veamos, por ejemplo, el caso de los dioses creadores.

Características de los dioses creadores

Los dioses creadores mayas, nahuas o mixtecos eran invisibles e impalpables en algunos casos y en otros corpóreos, pero en ambos sus características más notables eran humanas. *Ometeotl* (Señor de la Dualidad) o *Ipalnemoani* (Dador de la vida) habitaban en el treceno cielo, la último de las regiones celestes, donde desplegaban sus altas funciones, matizadas por la dualidad. *Ometeotl* tenía una pareja, llamada *Omecihuatl* (Señora de la dualidad), de modo que *Ometeotl* concentraba las facultades masculinas y *Omecihuatl* las femeninas. El primero representaba las virtudes fecundadoras del cielo y la segunda las germinales de la tierra. Rafael Tena observa que los dioses creadores eran concebidos “como varones y mujeres adultos, relacionados a veces entre sí por vínculos de parentesco, ya sea como cónyuges o como padres, hijos y hermanos”²⁷. En el caso de la pareja de dioses creadores, ambos fungían como el padre y la madre de los dioses, en el sentido de procreadores biológicos de una generación divina²⁸. De modo que si observamos los atributos de esta pareja, percibimos que éstos son un arquetipo de la pareja humana, un arquetipo que se manifiesta en la naturaleza y en las cosas asociadas con el hombre y la mujer, o con sus actividades propias²⁹.

Las tareas iniciales de los dioses creadores consistieron en ponerle fin al ingobernable caos, ordenar el cosmos y fundar una nueva era del mundo, presidida por una nueva humanidad. Esas tareas portentosas comenzaron con la hazaña de separar el cielo de la tierra, seguida por la de asignarle propiedades específicas a cada uno de los espacios creados. El interior de la tierra (el *Xibalbá* maya o el *mictlan* náhuatl), recibió entonces los atributos de la matriz femenina: era el lugar donde se gestaban, nacían y regeneraban los seres humanos, la naturaleza y los astros. Siguiendo este principio dual, al cielo se le asignaron los poderes fecun-

27. TENA, *La religión mexicana*, p. 22.

28. NICHOLSON, “Religion in Pre-Hispanic Central Mexico”, p. 409; LEÓN-PORTILLA, “Those Made Worthy by Divine Sacrifice”, pp. 44-45; J. Eric S. THOMPSON, *Historia y religión de los mayas*, México: Siglo Veintiuno Editores, 1975, p. 250. Esta idea es una concepción compartida por la mayoría de las religiones. Véase, como ejemplo, Erik HORNUNG, *Les dieux de l’Égypte. L’un et le Multiple*, París: Flammarion, 1986, pp. 132-133.

29. Valerio VALERI, *Kingship and Sacrifice*, p. 12.

dantes y ordenadores del sexo masculino. De este modo, los dioses reflejaban la primacía del principio sexual en el ordenamiento del cosmos³⁰. Como se advierte, la unidad de lo divino “es la unidad de la especie humana. Esta unidad no está representada por un dios supremo, sino simplemente por el cuerpo que es común a todas las deidades: el cuerpo humano”³¹.

Aun cuando sólo disponemos de unas cuantas imágenes de los dioses creadores, los mitos y los cantos a ellos dedicados detallan sus poderes inconmensurables, su presencia ubicua en los distintos espacios y rumbos del cosmos, y su fuerza ordenadora. En los mitos de creación mesoamericanos los dioses creadores están siempre presentes en forma de pareja primordial omnisciente y omnipotente. Un canto náhuatl llama a esa pareja “Madre de los dioses, padre de los dioses”³². El *Popol Vuh* maya dice que el mundo actual fue creado

por el Hacedor, formador,
madre-padre de la vida, de la humanidad
dador de aliento, dador de corazón,
dador de la vida, criador en la luz eterna...³³

El *Códice de Viena* contiene la versión mixteca de la creación del cosmos, enriquecida por la representación plástica de la pareja primordial:

Señora 1 Venado y Señor 1 Venado,
los Gemelos primordiales.
Sahumaban con copal y esparcían
el tabaco molido
(un acto de culto, para purificar y dar fuerza).
Eran la Madre y el Padre Divinos,
que procrearon a los siguientes seres diversos.³⁴

Otra característica del dios creador es que si al principio es una dualidad fundamental, o un ser andrógino, en cuando comienza su obra fundadora genera una diversidad de dioses. Lo uno se convierte en múltiple. Sin embargo, esa diversidad retiene la unidad de la especie humana: los dioses, por múltiples y variados que sean, encarnan los atributos propios de los seres humanos³⁵

30. VALERI, *ibíd.*

31. VALERI, *ibíd.*

32. Birgitta LEANDER, *In Xochitl in cuicatl. Flor y canto. La poesía de los aztecas*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1972, p. 211.

33. *Popol Vuh. El libro maya del albor de la vida y las glorias de los dioses y reyes*, traducido del quiché por Dennis Tedlock, México: Editorial Diana, 1993, p. 66.

34. Ferdinand ANDERS, Maarten JANSEN y Luis REYES GARCÍA (comp.), *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*, México, FCE, 1992, p. 84.

35. HORNING, *Les dieux de l’Egypte*, pp. 154-55.

A su vez, los dioses creadores, al establecer diferencias entre los dioses que viven en los cielos, los que moran en los diferentes niveles del inframundo o los que habitan en los cuatro rumbos del cosmos, van definiendo una jerarquía de las divinidades. En estos casos la jerarquía divina está relacionada con las actividades y el espacio humanos, y por eso repite el modelo de la organización social o los distintos ámbitos del mundo terrestre, que en los mitos cosmogónicos y teogonías corresponden a los espacios habitados por las potencias encargadas de favorecer los bienes de los que dependía el desarrollo humano³⁶

Como observa Rafael Tena, “la organización estratificada de la sociedad mexicana se reflejaba en los complejos ritos de la religión oficial; así advertimos que mientras la participación de los nobles era preponderante en las fiestas dedicadas al sol y a los dioses guerreros, los macehuales mostraban una participación más activa en las fiestas dedicadas a los dioses de la lluvia y la fertilidad agrícola”³⁷. El mismo autor advierte que los dioses creadores no sólo eran “benévolos y providentes en sus relaciones con los hombres, y por lo tanto dignos de veneración y agradecimiento; también podrían mostrarse, más que justos, arbitrarios y maléficos, y por consiguiente resultar temibles”³⁸. Siguiendo estas ideas, veamos ahora algunas

Características de los dioses particulares

Como se ha visto, una de las cosas que más asombraron a los europeos fue la diversidad de dioses a los que rendía culto cada nación, pueblo, barrio, linaje o familia. A su vez, cada una de estas deidades estaba representada por un cuerpo humano y otro animal o vegetal, o por una combinación de rasgos humanos y naturales. Esta diversidad ejemplifica la clásica oposición entre lo uno y lo múltiple. Sin embargo, en todos estos casos se advierte que la forma humana es el elemento común que subyace en las múltiples manifestaciones de lo divino³⁹.

Como observó Pedro Carrasco, estos dioses son una imagen de la diversidad de la sociedad mesoamericana, pues cada uno de ellos representa a una nación o grupo étnico, a una de las innumerables actividades humanas, a uno de los sectores en que se dividía la sociedad, o a los productos y especies naturales más apreciadas por esas comunidades. En otras palabras, las entidades divinizadas son

36. TENA, *La religión mexicana*, p. 66.

37. TENA, *La religión mexicana*, p. 23.

38. CARRASCO, “Polytheism and Pantheism...”, p. 8.

39. VALERI, *Kingship and Sacrifice*, p. 31. Véase también la obra citada de Hornung. Sobre lo uno y lo múltiple en las religiones africanas, véase Godfrey LIENHARDT, *Divinidad y experiencia. La religión de los Dinkas*, Madrid: Akal, 1985, p. 159.

una representación de los valores humanos más apreciados por esos grupos; y se les otorga precisamente el rango de deidades porque la sociedad estima tan altos estos valores que desea sacralizarlos, perpetuarlos y transmitirlos íntegros a las generaciones siguientes.

Los dioses ancestrales, aquellos a quienes se atribuye el origen del grupo y se llama Primer Padre, antepasado fundador o semilla de la dinastía, tienen siempre rasgos antropomórficos. Su vida imita la de los seres terrenos, pero transcurre de modo eminente, señalada por actos ejemplares. Tal es el caso de Huitzilopochtli, el dios patrono de los mexicas, quien nació poderosamente armado y en ese mismo momento acabó con los enemigos de su pueblo. La mayoría de los dioses tribales y nacionales se distinguen por haber acometido actos guerreros decisivos, por su intervención en la fundación del reino o por legar a su pueblo los símbolos de identidad que unieron al grupo étnico.

Los dioses patronos, así como los particulares de una región o de un ámbito del mundo natural, tenían vidas semejantes a las de los seres humanos. La mayoría de ellos habían sido procreados, al igual que los hombres, pero en este caso por parejas divinas o semidivinas. Otros, como Huitzilopochtli, fueron engendrados según el modelo de los portentos. Cuenta la leyenda que Coatlicue, su madre, encontró una pelota de plumas, que guardó en su pecho y esto causó más tarde el alumbramiento prodigioso del dios⁴⁰. Algunos, como Hun Hunahpú, el primer Gemelo Divino del relato del *Popol Vuh*, o el Quetzalcóatl nahua, padecen persecuciones, maleficios y finalmente sufren la muerte⁴¹. Los mayas de la época Clásica creían que el dios sol moría todos los días al atardecer y renacía otra vez con la autora del nuevo día⁴². En todos estos casos, el modelo sobre el que se construye la vida de los dioses es el de la comunidad humana, de tal modo que cada uno de los dioses repite los avatares humanos o adopta las características étnicas, políticas y sociales del conjunto social.

A diferencia de los dioses creadores, acerca de los cuales hay pocas imágenes y breves descripciones escritas, sobre los dioses patronos y los que tienen a su cargo determinados ámbitos del mundo natural, la información es abundante. Disponemos del inagotable Libro Primero de Sahagún, que describe los principales dioses de los pueblos de habla náhuatl, y su no menos rico Libro Segundo, que relata con minucia las fiestas y ceremonias a ellos consagrados. De similar valor

40. SAHAGÚN, *Historia General*, t. I, pp. 202-203.

41. *Popol-Vuh*; SAHAGÚN, *Historia General*, t. I, pp. 208-218.

42. Claude F. BAUDEZ, "Solar Cycle and Dynastic Succession in the Southeast Maya Zone", en Elizabeth Boone y Gordon Willey (com.), *The Southeast Classic Maya Zone*, Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1988, pp. 125-148.

es el famoso *Libro de los ritos y ceremonias* escrito por fray Diego Durán⁴³. Les sigue en importancia la nutrida colección de imágenes de los dioses contenida en los códices o libros pintados, y la aún más rica serie de imágenes divinas representada en los monumentos arqueológicos, la escultura, la pintura y la cerámica. Este acervo inmenso es suficiente para determinar con precisión la naturaleza de los dioses.

Las descripciones acerca de la figura, los símbolos y las funciones de los dioses contenidas en esas fuentes, conducen a la conclusión que aquí se ha subrayado: la imagen predominante en la figura de los dioses es el cuerpo humano. Asimismo, las cualidades y funciones que se les atribuyen aluden a los valores sociales que esas civilizaciones consideraban indispensables para su desenvolvimiento. La jerarquía de los dioses en el cielo repite las prioridades de los seres humanos en el ámbito terrestre. Por ejemplo, un canto náhuatl dedicado a Tláloc, la deidad más venerada por la población del centro de México, se refiere a él como el dios que produce el sustento humano:

Tú eres el que produce nuestro sustento
(...el) Acrecentador de hombres.
Ay, ve a todas partes.
Ay, extiéndete...⁴⁴

Otro texto, al aludir a las funciones del mismo dios, dice:

El dios Tláloc residía en un gran palacio, con cuatro aposentos, y en medio de la casa había un patio, con cuatro enormes barreños llenos de agua. El primero es del agua que llueve a su tiempo y fecundiza la tierra para que dé buenos frutos. El segundo es del agua que hace anublarse las mieses y perderse los frutos. El tercero es del agua para hacer helar y secar las plantas. El cuarto es del agua que produce sequía y esterilidad. Tiene el dios a su servicio muchos ministros, pequeños de cuerpo, los cuales moran en cada uno de los aposentos [...] Ellos con grandes regaderas y con palos en las manos van a regar sobre la tierra, cuando el supremo Dios de la lluvia ordena. Y cuando truena, es que resquebrajan su cántara y si algún rayo cae, es que un fragmento de la vasija rota viene sobre la tierra.⁴⁵

A su vez, estas descripciones son complementadas por las imágenes del dios pintadas en los códices o en los monumentos, donde se ve a Tláloc blandiendo el rayo que hace caer la lluvia (figura 1) o sembrando y haciendo crecer las plantas del maíz en los cuatro rumbos del cosmos.

43. Diego DURÁN, *Historia de las Indias de Nueva España*, edición preparada por Ángel Ma. Garibay K., México: Editorial Porrúa, 1984, 2 vol., t. I.

44. Bernardino de SAHAGÚN, *Veinte himnos sacros de los nahuas*, edición de Ángel Ma. Garibay K., México: UNAM, 1958, pp. 51-52.

45. Ángel María GARIBAY K., *Épica náhuatl*, México: UNAM, 1958, pp. 51-52.

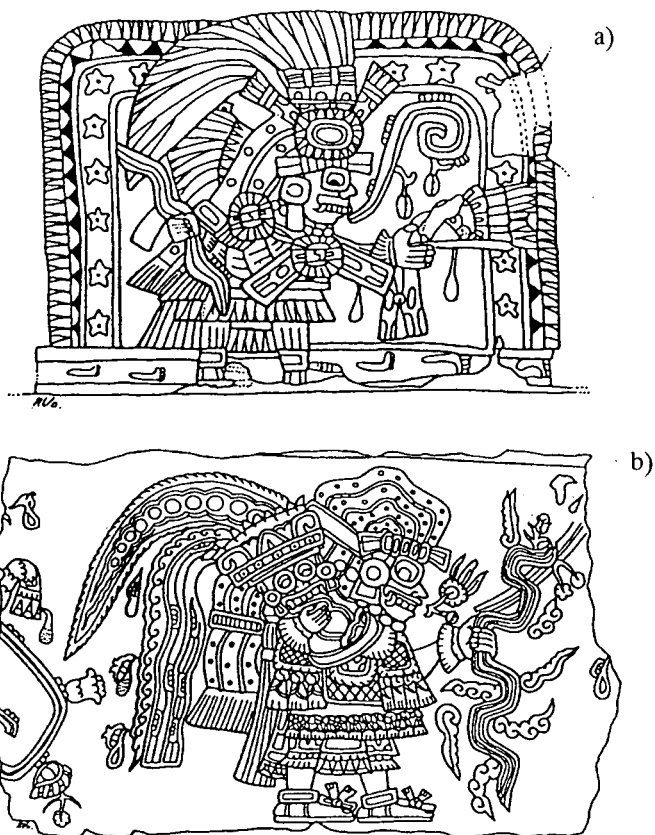


Figura 1. Representación de Tláloc, el dios del relámpago y la precipitación pluvial. **a)** En esta pintura la deidad o el sacerdote de Tláloc lleva en su mano derecha un símbolo del relámpago y en la otra un objeto del que escurren gotas de agua. Canta un himno florido. **b)** Este personaje vistosamente ataviado lleva en la mano derecha una máscara de Tláloc y en la izquierda el poderoso relámpago que alude a los poderes de este dios. Dibujos basados en Berrin, Kathleen, 1988.

En otros casos, la imagen plástica y la descripción escrita se complementan para definir los atributos del dios y los símbolos que lo representan. Por ejemplo, el *Códice de Viena* describe con gran detalle cada uno de los objetos simbólicos que integran la vestimenta de 9 Viento, el prodigioso dios y héroe cultural mixteco. En una escena de ese códice se ve a 9 Viento en uno de los niveles superiores del cielo nocturno, conversando con los dioses creadores (figura 2), quienes lo instruyen y le hacen entrega de una complicada parafernalia: “Le otorgan una macana incrustada con tres piedras de turquesa, la pulsera de piel, una navaja de obsidiana, el gorro cónico de piel de jaguar, la máscara bucal de pájaro por medio de la cual sopla y mueve los vientos, el penacho de plumas negras, el lanzadardos y el dardo, los ornamentos de concha y el pectoral de caracol... Lo dotan, en una

palabra, de los atavíos bajo los cuales reconoceremos [...] a Ehécatl, Dios del Viento en los documentos mixtecos y en los códices y textos nahuas⁴⁶. Como se advierte en la figura del dios, cada uno de estos objetos forma parte de su vestimenta y lo definen.

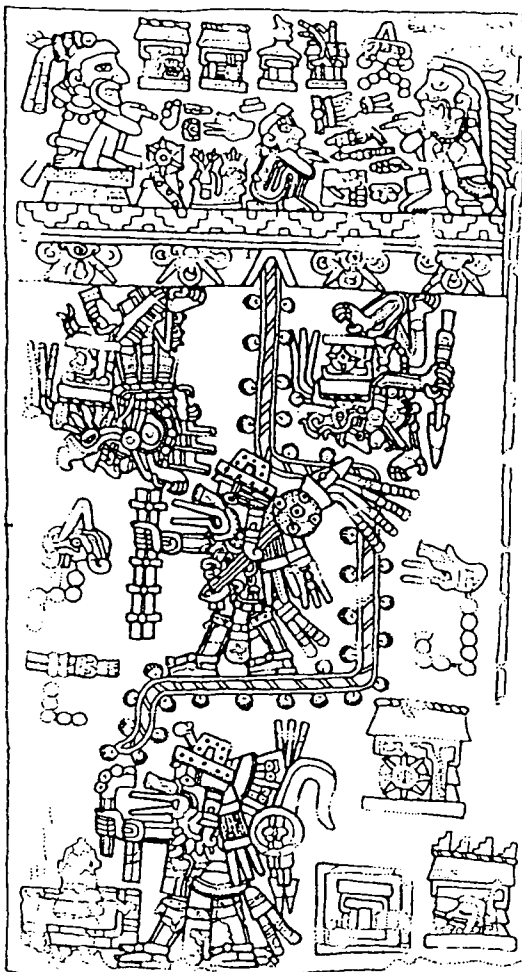


Figura 2. En esta lámina del *Códice de Viena*, 9 Viento recibe en el cielo nocturno los atavíos que lo identificarán como Ehécatl, el Dios del Viento. 9 Viento aparece en la parte superior desnudo y sentado, escuchando las instrucciones de los dioses creadores. Luego se manifiesta en la tierra, vestido con todos sus ornamentos y símbolos. Dibujo basado en Kingsborough, 1967.

46. Enrique FLORESCANO, *El mito de Quetzalcóatl*, México, FCE, 1995, pp. 49-50.

En los días siguientes la vida de 9 Viento se pueblo de prodigios sucesivos. Su aparición en la tierra se asocia con el acontecimiento principal que narra el códice: el surgimiento de la tierra mixteca. Luego es testigo de nacimiento de una generación de dioses y de los primeros linajes mixtecos. Más tarde convoca a una asamblea de dioses para ordenar el universo mixteco y asignarle a cada dios sus ámbitos y tareas. Participa en el descubrimiento y aprovechamiento de las plantas. En otra parte del códice es representado como sacerdote, cantor, poeta y escritor, cualidades supremas. Asume, en otras palabras, las características de un héroe cultural de naturaleza divina. De modo que en la teogonía de los mixtecos 9 Viento es el dios del aire, una de las fuerzas primordiales que daban vida al mundo, el sople que repartía el viento y la lluvia por los cuatro rumbos del cosmos, y el transmisor de los bienes de la civilización a las criaturas humanas⁴⁷.

Estas descripciones precisas y la rica iconografía que acompaña a la figura de los dioses, arrojan luz clara sobre el significado de los rasgos zoomorfos o vegetales que a menudo aparecen imbricados en la figura humana de los dioses. Como se ha visto, las imágenes de los dioses o las descripciones que hablan de su cuerpo, símbolos y atributos, son antropomórficas en su mayoría, lo cual confirma que la unidad de los dioses es proveída por la especie humana. Pero a menudo, como se advierte en las figuras y descripciones de los dioses de la vegetación, éstos incluyen en su cuerpo rasgos vegetales (las hojas o la mazorca del maíz) o zoomorfos (partes del cuerpo del caimán, la tortuga o la serpiente en el caso de las deidades de la tierra y la fertilidad), o una combinación de rasgos humanos mezclados con otros de carácter vegetal y animal, como ocurre en la figura portentosa de la Coatlicue).

En todos estos casos, la asociación de la figura humana del dios con los rasgos distintivos de una especie vegetal o animal, es un procedimiento metonímico, una manera de significar que el dios posee las virtudes reproductivas, fertilizadoras o alimentarias de la planta; o la fuerza, la agresividad y el valor de un animal específico, como el jaguar. Unas veces el entrelazamiento de la figura humana con los rasgos vegetales o animales se da por metonimia, designando una cosa con el nombre de otra. En otros casos esto ocurre mediante el uso de metáforas, otorgándole a una deidad, por medio de la comparación o la alegoría, los atributos de otro ser o cosa. De este modo, el cuerpo único del dios, que es siempre el cuerpo humano, se transforma en las “mil formas” o en los “cuatrocientos cuerpos de

47. FLORESCANO, *El mito de Quetzalcóatl*, pp. 53-54. Los principales estudios acerca de 9 Viento en el *Códice de Viena* y en otros códices mixtos son los de Alfonso CASO, *Reyes y reinos de la mixteca*, México: FCE, 1977-1979, 2 vol., t. II, p. 61; Jill Leslie FURST, *Codex Vindobonensis Mexicanus I: A Commentary*, Albany: Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York, 1978; ANDERS, JANSEN y REYES, *Origen e historia*, pp. 90-93.

dios”, las cuales no son otra cosa más que proyecciones del cuerpo humano en el mundo natural o animal⁴⁸.

EL DIOS QUETZALCÓATL, SUMA Y COMPENDIO DE LAS VIRTUDES HUMANAS

Quetzalcóatl es el dios que mejor resume la naturaleza antropomórfica de las deidades mesoamericanas. Entre los mayas de la época Clásica se llamaba Hun Nal Ye, que quiere decir Uno Semilla de Maíz, y era el Primer padre, el dios creador del cosmos y de los primeros seres humanos (figura 3). Una serie de bellas vasijas funerarias mayas recoge en forma narrativa los episodios de su viaje al inframundo, de donde renace triunfal, llevando con él las preciosas semillas del maíz⁴⁹.



Figura 3. Hun Nal Ye, el dios maya del maíz, representado bajo la apariencia de un joven de belleza extraordinaria en una escultura del llamado Templo 22 de Copán. Dibujo basado en Maudslay, 1974, vol. I, lám. 17.

48. Véase un análisis de estos aspectos en la obra citada de Valerio VALERI, *Kingship and Sacrifice*, pp. 9-30.

49. FLORESCANO, *El mito de Quetzalcóatl*.

Las primeras imágenes de Hun Nal Ye están registradas en el *Popol Vuh* y relatan el viaje del Primer Padre a las profundidades acuosas y frías de Xibalbá, la región del inframundo poblada de seres monstruosos, portadores de enfermedades y muerte. El Primer Padre, agobiado por las artimañas que despliegan contra él los regentes de Xibalbá, es incapaz de eludirlas y muere decapitado (figura 4). Su cabeza es colgada como trofeo en uno de los postes del juego de pelota de Xibalbá, el cual milagrosamente se transforma en árbol florido.



Figura 4. Representación de cabezas desmembradas del dios del maíz en platos mayas. Dibujos basados en Taube, 1985, p. 176, fig. 5.

Más tarde sus hijos, Hunahpú y Xbalanqué (figura 5), son otra vez desafiados por los regentes de Xibalbá quienes los retan a jugar a la pelota en la cancha del inframundo. Los Gemelos Divinos, como también se les llama, aceptan el reto y descienden al interior de la tierra. Pero esta vez, en lugar de ser sorprendidos, se anticipan a las argucias de los señores de Xibalbá. Una y otra vez escapan a sus trampas, hacen tablas en el juego de pelota y desesperan a los regentes de la región de los muertos.

Al advertir que los dioses del inframundo pretendían sacrificarlos, ellos mismos se inmolaron, pero reaparecieron transfigurados en ejecutores de actos extraordinarios, que provocaban la admiración de los pobladores de Xibalbá. Su hazaña más celebrada era el descuartizamiento de un ser vivo, al que inmediatamente después le restituían la vida. Maravillados, los regentes de Xibalbá pidieron ser ellos mismos los sujetos de ese acto temerario. Los Gemelos aceptaron su propuesta y los sacrificaron, pero no les devolvieron la vida. Acto seguido declararon

que los habitantes de Xibalbá no tendrían ya el poder de sacrificar a los seres vivos, y que el inframundo no sería más una región de la muerte sino de regeneración inagotable de la vida.

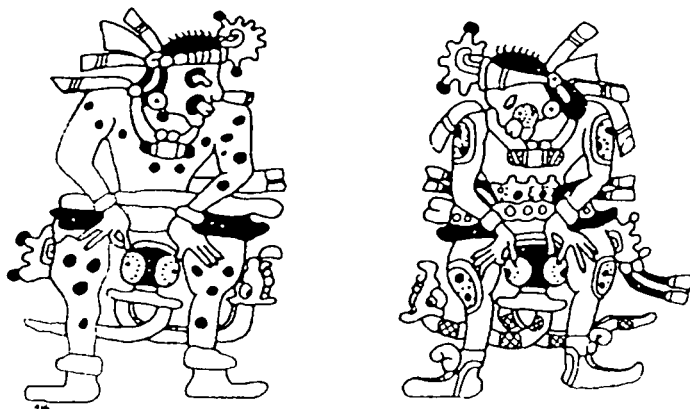


Figura 5. Representación de los Gemelos Divinos en las vasijas mayas de la época Clásica. A la izquierda Hunahpú, que en las vasijas tiene el nombre de Uno Ahau, se reconoce por las pintas negras de su cuerpo. A la derecha Xbalanqué, el Yax Balam de la época Clásica, se distingue por los pedazos de piel de jaguar adheridos a su cuerpo. Dibujo basado en Hellmuth, 1987, fig. 427.

Concluida esta tarea, los Gemelos fueron a la cancha del juego de pelota a desenterrar los huesos de sus padres, pero al no hallarlos completos dijeron: “vosotros seréis invocados [...] seréis adorados los primeros por los hijos esclarecidos, por los vasallos civilizados. Vuestros nombres no se perderán”. De este modo quedó establecido que en adelante los hijos sucederían a los padres, y a través de ellos se continuaría el linaje y la memoria de los antepasados⁵⁰.

Una parte muy rica de las escenas pintadas en las vasijas funerarias describe los preparativos que anteceden a la resurrección del Primer Padre, convertido en el dios joven del maíz. Varias imágenes muestran cómo unas mujeres hermosas visten al joven dios con su espléndido traje de bolitas y cilindros de jade (figura 6). Otras imágenes abundan en la representación de una danza en la que el dios del maíz baila acompañado de sus enanos y corcovados (figura 7). Unas vasijas ilustran el momento en que el joven dios es conducido en una barca al punto donde tendrá lugar su renacimiento (figura 8). En estas escenas se aprecia que el dios del maíz tiene abrazada en su lado derecho una bolsa con las semillas preciosas del maíz.

50. FLORESCANO, *El mito de Quetzalcóatl*, p. 197.



Figura 6. Vaso funerario maya que presenta tres episodios del viaje de Hun Nal Ye por el inframundo. En la parte inferior el dios del maíz aparece recostado, como si acabara de nacer, y en la superior derecha se le ve en medio de los dioses remeros, llevando en su regazo la bolsa de los granos de maíz que ha rescatado de la montaña de los mantenimientos. En el lado izquierdo dos mujeres desnudas lo ayudan a vestirse. Dibujo basado en Freidel, Schele y Parker, 1993, fig. 2.27.

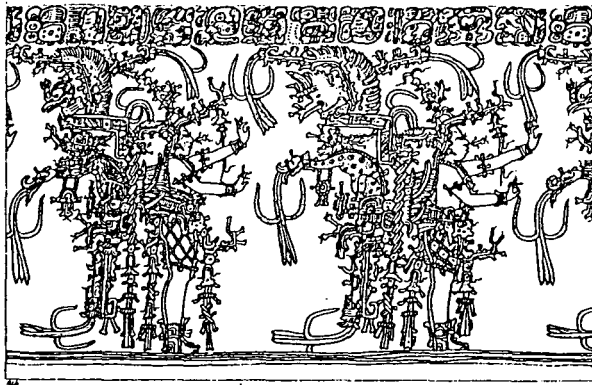


Figura 7. Dos personajes con los símbolos de Hun Nal Ye, profusamente ataviados, bailan la danza que precede a su resurrección, en un vaso maya. Dibujo basado en Kerr, 1992, p. 451.



Figura 8. Hun Nal Ye (izquierda) emerge del interior de la tierra con la bolsa que contiene las semillas preciosas del maíz. Dibujo basado en Robicsek y Hales, 1981, fig. 59.

Finalmente, varias vasijas muestran el momento prodigioso en que Hun Nal Ye brota del interior del inframundo, representado por una caparazón de tortuga, con la ayuda de Hunahpú y Xbalanqué (figura 9), los Gemelos Divinos, quienes acuden a celebrar su victoria sobre las potencias de Xibalbá (figura 10). Como sabemos, los primeros seres humanos fueron hechos de la masa del maíz y desde entonces comenzó la era actual que vivimos, representada por la figura juvenil, generosa y radiante del dios de maíz (figura 11).



Figura 9. Hun Nal Ye renace del interior de la tierra, representada en esta escena por un carapacho de tortuga. Lo reciben Xbalanqué (derecha), quien derrama un cántaro de agua en la hendidura de la tierra, y Hunahpú (izquierda). Dibujo basado en Robicsek y Hales, 1981, vaso 117.

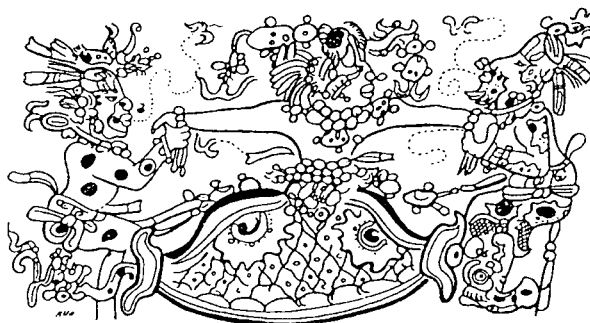


Figura 10. La resurrección de Hun Nal Ye pintada en otro vaso maya. Xbalanqué, a la derecha, y Hunahpú a la izquierda, le prestan ayuda para salir del interior de la tierra. Dibujo basado en Robicsek y Hales, 1981, p. 155.



Figura 11. El dios maya del maíz, ornado de mazorcas, brota danzando del interior de la tierra, representada por la efígie de la Primera Montaña Verdadera surgida el día de la creación del cosmos. Dibujo basado en una fotografía de Kerr, 1992, p. 32.

Estos episodios de la vida de Hun Nal Ye destacan el sentido profundamente humano de la naturaleza del dios. El hecho de que la cosmogonía maya se refiera a la creación del cosmos como un alumbramiento agrícola, y haga brotar a la nueva humanidad de la masa del maíz, revela que para los pueblos mesoamericanos la civilización nació con los orígenes de la agricultura y el cultivo del maíz. La planta del maíz es la creación más alta de los pueblos agrícolas de Mesoamérica, un producto nacido de la concertación colectiva, obra del esfuerzo continuado de los campesinos a través de los siglos, el símbolo por excelencia de la sabiduría humana y el epítome de la civilización. Podría entonces decirse que los dirigentes de esos pueblos, al crear la figura deslumbrante del dios joven del maíz, deificaron las virtudes del pueblo campesino maya. El dios del maíz es la imagen divinizada de la colectividad campesina que mediante el trabajo unificado de sus miembros produjo el alimento esencial de los seres humanos presentes y futuros.

A su vez, Hun Nal Ye o Quetzalcóatl es la primera deidad americana cuyo cuerpo mismo, la mazorca del maíz, se transforma en hechura y alimento de los seres humanos. Según esta concepción, el dios creador y sus criaturas tienen el mismo origen y están hechos de la misma sustancia⁵¹. De modo que para los antiguos pueblos mesoamericanos, los primeros seres humanos pudieron multiplicarse gracias a la invención del maíz y por eso pensaban que la civilización comenzó con el cultivo de la planta del maíz, una creación que identificaban con el ingenio humano colectivo. En la época Clásica, el símbolo que compendia el genio colectivo de esos pueblos era la capital del reino, centro de la vida urbana

51. FLORESCANO, *El mito de Quetzalcóatl*, p. 289.

civilizada, la residencia de los dioses, la cabeza del poder político y el lugar de la abundancia.

EPÍLOGO

Dije antes que Pedro Carrasco dio un paso considerable en el conocimiento de la naturaleza de los dioses mesoamericanos cuando escribió: “El panteón mexicano es una imagen de la sociedad mexicana”. Carrasco percibió, al analizar los nombres, las imágenes y las funciones de los dioses, que éstos reproducían, como en un espejo, la división del trabajo, los estratos sociales y las unidades políticas y étnicas de la sociedad náhuatl. Al contrario de la mayoría de sus antecesores, Carrasco hizo una lectura “social” de los dioses mesoamericanos, cercana a la que habían hecho críticos de la religión como Ludwig Feuerbach y Carlos Marx⁵². Ambos eran deudores y seguidores de Hegel, quien había declarado, canónicamente, que la religión era “el espíritu objetivo”, esto es, el sistema objetivado de ideas de una comunidad⁵³. Carrasco no cita las fuentes que lo llevaron a este planteamiento y en su obra es sensible la ausencia de referencias directas a Émile Durkheim, el sociólogo que revolucionó los estudios etnográficos e históricos acerca de la religión; pero es clara su filiación con éste y los autores mencionados antes.

Como sabemos, contra la idea de Fustel de Coulanges entonces en boga (*La Cité Antique*, 1864), según la cual la religión había originado las instituciones sociales, la familia y la sociedad, Durkheim sostuvo que eran las relaciones sociales las que determinaban la religión. En la introducción a su obra más influyente (*Las formas elementales de la vida religiosa*, 1912), afirmó:

La conclusión general del libro que se va a leer es que la religión es algo eminentemente social. Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que no surgen sino en el seno de grupos reunidos y que están destinados a suscitar, a mantener o rehacer ciertas situaciones mentales de este grupo. Pero entonces, si las categorías son de origen religioso, tienen por ello que participar de la naturaleza común de todos los hechos religiosos: deben ser también cosas sociales, producto del pensamiento colectivo.⁵⁴

Debo confesar que con excepción de los estudios citados de Pedro Carrasco, no encontré huella del pensamiento de Durkheim en las obras mexicanas o

52. Véase, por ejemplo, Carlos MARX y Federico ENGELS, *La ideología alemana*, Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos, 1959.

53. Citado por VALERI, ob. cit., p. X.

54. Emile DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*. Estudio preliminar de Ramón Ramos, Madrid: Akal, 1992, pp. 8-9.

mexicanistas dedicadas a explicar las características de los dioses mesoamericanos. Una ausencia que se refleja en las actuales interpretaciones acerca del significado de los dioses y la religión en esas sociedades⁵⁵. Sin embargo, al consultar algunas obras recientes que continúan el pensamiento de Durkheim y buscan superar su reduccionismo sociológico, no me cabe duda de que su enfoque abre un camino promisorio para avanzar en el conocimiento de la naturaleza de los dioses.

Valerio Valeri, en su obra citada, decía que quizá la aportación más original de Durkheim sea su señalamiento acerca de la influencia poderosa de la conciencia colectiva sobre los agentes individuales y los procesos sociales concretos, como el ritual, el sacrificio, los cultos religiosos o la creación de la imagen de los dioses⁵⁶. A su vez, Owen Chadwick, al reflexionar sobre las aportaciones de Durkheim, escribió: “Durkheim fue el más cercano candidato al noble título de fundador de las modernas ciencias sociales. Consideró a Augusto Comte como su maestro e hizo suyo el axioma de éste, según el cual la religión era uno de los fundamentos de la vida social y moral...” [En *Las formas elementales de la vida religiosa*] creyó que había probado que una sociedad, para ser coherente con ella misma, debía compartir principios o axiomas, las creencias que son necesarias para permanecer como una sociedad; y señaló que la religión era uno de esos principios compartidos. Él siempre vio a la religión en el contexto de un modelo social de orden, el de la autopreservación de la sociedad como tal. Al hacer sus distinciones fundamentales entre lo sagrado y lo secular, entre creencias y ritual, trajo a la luz, como nadie lo había hecho antes, lo no racional, los elementos subconscientes inarticulados en una sociedad, sus axiomas morales y sus actitudes respecto al mundo... Durkheim mostró cómo las ideas religiosas de una sociedad estaban vinculadas a sus valores sociales fundamentales⁵⁷. En todo caso, los actuales estudios acerca de las sociedades antiguas y tradicionales muestran que el proceso mediante el cual éstas se reproducen conlleva la reproducción del concepto de sociedad que nutre a esa colectividad. Y este concepto, por lo común, está cifrado en los dioses y ritos que integran su sistema religioso⁵⁸.

55. Véase, por ejemplo, el catálogo de la reciente exposición sobre los *Dioses del México antiguo*, México: UNAM, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995; o los artículos de Alfredo LÓPEZ AUSTIN, Karl A. TAUBE y Michel GRAULICH contenidos en *Arqueología mexicana*, en el número dedicado a “Los dioses de Mesoamérica”, vol. IV, N° 20, julio-agosto 1996; y David CARRASCO, *Religions of Mesoamerica*, pp. 233 y 307-308.

56. Véase VALERI, *Kingship and Sacrifice*, pp. X-XI, y la conclusión de su obra; y también LIENHARDT, *Divinidad y experiencia*, pp. 5-6.

57. Owen CHADWICK, *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 5-6.

58. VALERI, *Kingship and Sacrifice*, pp. 340 y ss.

