



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO**

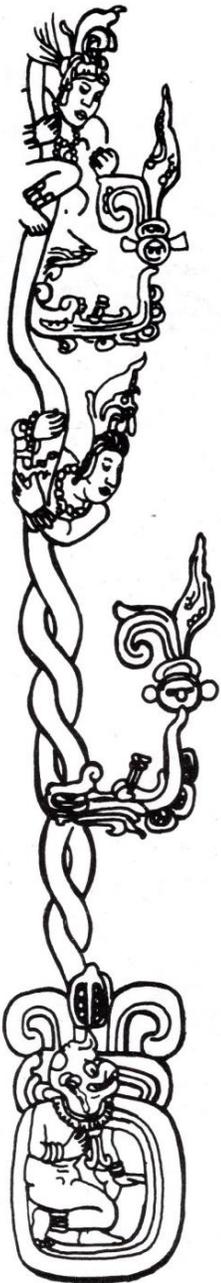
**INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

**MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES**

---

---

**EL MITO DEL MAÍZ EN LA REGIÓN DEL GOLFO.**



Tesis que para obtener el grado de  
**MAESTRO EN CIENCIAS SOCIALES**

Presenta:

**OSWALDO SAÚL ROSAS GUERRA**

Director de Tesis:

**DR. MANUEL ALBERTO MORALES DAMIÁN**

Pachuca de Soto, Hidalgo, mayo 2019



**MTRO. JULIO CÉSAR LEINES MEDÉCIGO**  
**DIRECTOR DE ADMINISTRACIÓN ESCOLAR**  
**PRESENTE.**

**Estimado Maestro:**

Sirva este medio para saludarlo, al tiempo que nos permitimos comunicarle que una vez leído y analizado el proyecto de investigación titulado "El mito del maíz en la región del Golfo", que para obtener el grado de Maestro en Ciencias Sociales presenta el Lic. Oswaldo Saúl Rosas Guerra, matriculado en el Programa de Maestría en Ciencias Sociales, 8va. Generación (2017-2018), con número de cuenta 173816; consideramos que reúne las características e incluye los elementos necesarios de un trabajo de tesis, por lo que, en nuestra calidad de sinodales designados como jurado para el examen de grado, nos permitimos manifestar nuestra aprobación a dicho trabajo.

Por lo anterior, hacemos de su conocimiento que al alumno mencionado, le otorgamos nuestra autorización para imprimir y empastar el trabajo de Tesis, así como continuar con los trámites correspondientes para sustentar el examen para obtener el grado.

**ATENTAMENTE**

*"Amor, Orden y Progreso"*

**Pachuca de Soto, Hgo., a 22 de abril de 2019.**

  
**DR. ALBERTO SEVERINO JAÉN OLIVAS**  
**DIRECTOR**

  
**DR. MANUEL ALBERTO MORALES DAMIÁN**  
**DIRECTOR DE TESIS**

  
**DRA. ANUSHKA VAN'T HOOFT**  
**LECTORA**

  
**DR. GABRIEL ESPINOSA PINEDA**  
**LECTOR**



*A las minorías oprimidas...  
a los pueblos indígenas de América.*

## AGRADECIMIENTOS

Las siguientes palabras de gratitud van dirigidas a quienes en este proceso de investigación han contribuido de una u otra manera a que su desarrollo se vea culminado en esta primera etapa. El orden en que los coloqué no agrega ningún valor especial, más bien traté de incluir a todos mis amigos, familiares, académicos y todos aquellos que han aportado, en mayor o menor grado, ayuda y apoyo de cualquier tipo. Un abrazo a todos.

He de estar agradecido eternamente con don Primitivo González, el informante nahua, quien en aquella tarde calurosa de abril de 2013, sentados en el auditorio al aire libre de la comunidad de Amatitla, Tepehuacan de Guerrero, me contaba en un castellano apenas entendible lo que me parecía la narrativa más fabulosa que en mi vida había escuchado, con la que me obsesioné tanto que hoy se materializa en un trabajo de investigación. No sé qué fue de don Primitivo, desconozco si algún día podrá leer estas líneas, sea por la barrera de lectoescritura de la que adolecen nuestros pueblos originarios, incluyéndolo a él, o por los cualquier otro motivo que impida que llegue a sus manos. Sin embargo, dejo constancia del profundo sentimiento de gratitud que encarné desde el momento en que me dijo “te voy a contar un cuento”, y que sigo sintiendo seis años después en la culminación de mis estudios de maestría. Mil gracias don Primo, amigo y músico de trío Huasteco.

Quiero agradecer al Dr. Gabriel Espinosa, por haber tenido esa confianza en mí al aceptar ser mi asesor desde hace ya más de cinco años. Una confianza que en ocasiones ni yo tengo con respecto a mis trabajos de investigación. Gracias por haberme permitido ser parte de tu selecto grupo de asesorados, por haberme escuchado mientras te contaba trivialidades y conclusiones incipientes sin rigor científico al calor de un descafeinado, por haberme invitado a formar parte del seminario *axis mundi*, por alentarme a no dejar la Historia en aquellos momentos de flaqueza intelectual, de desanimo ante los problemas institucionales y del

sistema educativo. Gracias por ser mi asesor, por dejar que echara a volar la imaginación con mi objeto de estudio sin restricciones, por estar ahí para atender cualquier duda que tenía con respecto a los dioses mesoamericanos. Gracias Gabriel.

Un académico clave en el desarrollo de esta tesis fue Tomás Pérez Suárez del Centro de Estudios Mayas, UNAM. Gracias Tomás, por recibirme en tu aula y permitirme el privilegio de haber sido tu alumno, por mostrarme la más amplia perspectiva del mito del maíz en Mesoamérica, por tus clases magistrales impartidas con la más grande sencillez humana, por los comentarios que hiciste durante la presentación parcial de mi trabajo. Gracias por uno de los mejores seminarios que he recibido en la vida.

Quiero agradecer a la Dra. Anushka por todo el apoyo recibido aún a pesar de la distancia y la comunicación remota que siempre mantuvimos. Siempre con observaciones puntuales y acertadas. Gracias por dejarme ser su tutorado, por la pronta respuesta ante las dudas académicas y las lecturas hechas a todas las versiones de mi trabajo, que no fueron pocas. Gracias por tomarse el tiempo de revisar a profundidad, cosa que pocos académicos hacen; desde errores editoriales mínimos hasta fallas de contenido claves en cada capítulo. Gracias por haberme acompañado en esta investigación desde el inicio hasta el final, por hacerlo con sencillez a pesar de ser una gran académica, por haber aceptado con gusto esta cotutoría que pretendía ser únicamente una labor de lectura. Gracias.

Gracias eternas también al Dr. Morales Damián, quien hoy es asesor de esta tesis. Gracias por haberme aceptado como tutorado aun sin haber trabajado juntos previamente, por la confianza que me tuvo, por las asesorías con respecto a la investigación, por el tiempo y paciencia durante el proceso de elaboración de este trabajo.

Gracias a mis padres Zenón y María, a quienes en gran parte debo este logro. Gracias por haber hecho de mí un sujeto social consciente, por haber sembrado en mí pensamiento el sentido crítico que de ustedes emana. Ustedes son a quienes debo la continuidad ininterrumpida de mis estudios, porque me enseñaron a nunca dejar de estudiar, a perseguir mis sueños, a ser quien yo quiera, a nunca renunciar a nada a pesar de los obstáculos. Gracias por nunca detenerme, gracias por todo su apoyo.

Gracias a mi Titi por ser mi guía, mi sostén, mi mundo entero en estos casi nueve años de estar juntos. Gracias amor mío por ser la mujer más comprensible del mundo, por alentarme a ser mejor cada día, por insistir en que continúe con esta incipiente vida de investigador, por estar a mi lado y apoyarme el tiempo que duró la maestría. Gracias por soportar las tardes de soledad que no les dediqué a ti y a Nina por estar investigando y escribiendo. Te amo.

Gracias a la familia Salazar Herrera por todo su apoyo incondicional. Más del 80% de esta tesis se escribió en su hogar, un espacio en el que he conocido la aceptación, los valores familiares, la ayuda mutua.

Gracias a todos los familiares y amigos que han sido parte de este trabajo. Mil gracias

# ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO I. LA COSMOVISIÓN MESOAMERICANA</b> .....	<b>5</b>
<b>1.1 El concepto de Mesoamérica</b> .....	<b>5</b>
<b>1.2 La cosmovisión de la tradición mesoamericana</b> .....	<b>9</b>
1.2.1 La acción .....	11
1.2.2 El cambio (el núcleo duro).....	13
1.2.3 El orden.....	16
<b>1.3 El mito mesoamericano</b> .....	<b>18</b>
1.3.1 La estructura del mito mesoamericano.....	19
1.3.1.1 Ingreso al relato .....	21
1.3.1.2 Centro fundamental del relato .....	21
1.3.1.2.1 Referencia al estado de carencia.....	21
1.3.1.2.2 Historia de la transformación.....	21
1.3.1.2.3 Mención de la Incoación .....	21
1.3.1.3 Salida del relato.....	22
<b>1.4 Dioses y fenómenos naturales en el mito</b> .....	<b>22</b>
<b>CAPÍTULO II. EN BÚSQUEDA DEL MITO DEL MAÍZ</b> .....	<b>25</b>
<b>2.1 En la Huasteca Hidalguense</b> .....	<b>25</b>
<b>2.2 En los documentos escritos y audiovisuales</b> .....	<b>27</b>
2.2.1 Lo que dicen las fuentes etnográficas .....	32
<b>2.3 Reconstruyendo la estructura general del mito</b> .....	<b>42</b>
2.3.1 Nivel 1 de análisis. Mitagmas de primer orden .....	46
2.3.2 Nivel 2 de análisis. Mitagmas de segundo orden .....	47
2.3.2.1 El tiempo primigenio.....	48
2.3.2.2 Nacimiento del maíz y su muerte .....	48
2.3.2.3 Regreso del maíz y la muerte de la abuela .....	49
2.3.2.4 El viaje al inframundo y retorno.....	50
2.3.3 Nivel 3 de análisis. Mitagmas de tercer orden .....	50
2.3.4 Nivel 4 de análisis. Los momentos de incoación .....	51

<b>CAPÍTULO III. EL MITO DEL MAÍZ EN EL GOLFO DE MÉXICO.....</b>	<b>53</b>
<b>3.1 El tiempo primigenio .....</b>	<b>53</b>
<b>3.2 Nacimiento y muerte del maíz .....</b>	<b>56</b>
3.2.1 La madre tierra .....	57
3.2.2 El dios del maíz .....	62
3.2.2.1 Siete Flor .....	63
3.2.2.2 Alma del maíz, señor del maíz.....	64
3.2.2.3 El niño eterno.....	65
3.2.3 La creación del maíz .....	66
3.2.4 La cola del tlacuache.....	67
<b>3.3 El regreso del maíz y la muerte de <i>Tzitzimitl</i> .....</b>	<b>68</b>
3.3.1 Los peces y el caparazón de la tortuga .....	69
3.3.1.1 Los peces y el caparazón entre los Mayas .....	70
3.3.2 La <i>Tzitzimitl</i> , <i>K'oleenib</i> .....	77
3.3.3 Los insectos que pican y el sapo .....	80
<b>3.4 El viaje y retorno al inframundo .....</b>	<b>81</b>
3.4.1 Cipactli, lengua de rayo .....	83
3.4.2 El anuncio de la llegada .....	84
3.4.3 El inframundo .....	86
3.4.3.1 Yahualica .....	86
3.4.3.2 El monte .....	88
3.4.3.3 Lugar de rayos y truenos.....	89
3.4.3.4 <i>Ta:gatawatsaloyan</i> y la noche .....	89
3.4.3.5 La Presidencia .....	91
3.4.4 Los obstáculos del inframundo.....	92
3.4.4.1 El acuerdo entre el maíz y la lluvia .....	95
3.4.5 El Llanto de la madre y el padre Venado .....	99
3.4.6 La incoación final, la salida del mito .....	105
<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>107</b>
<b>REFERENCIAS.....</b>	<b>114</b>

## ÍNDICE DE TABLAS

Tabla No.1	Versiones del mito en fuentes documentales y audiovisuales. ....	29
Tabla No.2	Primera estructura general del mito del maíz en el Golfo. ....	40
Tabla No.3	Herramienta de análisis del mito (Partes 1 y 2). ....	42
Tabla No.4	Herramienta de análisis del mito (Parte 3). ....	43
Tabla No.5	Herramienta de análisis del mito (Parte 4/1). ....	44
Tabla No.6	Herramienta de análisis del mito (Parte 4/2). ....	45
Tabla No.7	Relación isomorfa entre madre y tierra .....	59

## ÍNDICE DE IMÁGENES

Imagen 1.	La acción de López Austin .....	12
Imagen 2.	La cosmovisión como macrosistema.....	13
Imagen 3.	Núcleo Duro .....	15
Imagen 4.	Narración mítica como texto.....	19
Imagen 5.	Estructura del mito mesoamericano.....	20
Imagen 6.	Clasificación de Patrimonio Cultural Inmaterial de UNESCO. ....	26
Imagen 7.	Distribución espacial de los mitos. ....	31
Imagen 8.	Estructura general del mito del maíz .....	52
Imagen 9.	<i>Brosimum alicastrum</i> en México .....	54
Imagen 10.	Xochiquetzal y Tlazoltéotl en la espalda de Dhipak .....	61
Imagen 11.	Vasija K3033. Vaso de los Remeros.....	72
Imagen 12.	Vasija K7268. Mujeres preparan al Dios del Maíz para su germinación. ....	74
Imagen 13.	Fragmento de Vasija K4681. El Dios del Maíz germina de la Tortuga-Tierra I. 75	
Imagen 14.	Vasija K1892. El Dios del Maíz germina de la Tortuga-Tierra II.....	76
Imagen 15.	<i>Cicimitl, Tzitzimitl</i> en el códice Magliabechiano .....	78
Imagen 16.	<i>Tlaloc</i> sobre <i>Cipactli</i> que emite un rayo de su lengua .....	83
Imagen 17.	Correspondencia teórica .....	107

## INTRODUCCIÓN

El mito del maíz en Mesoamérica es una narrativa que explica el origen de ésta gramínea como alimento de la humanidad. Junto a este origen se adhieren otros más de manera secundaria, pero que están ligados al mito principal. El objeto de estudio de esta tesis es el mito del maíz que se ha conservado en la época contemporánea, en una región que se extiende desde el sur de la Huasteca Potosina hasta la región del Istmo, en Veracruz, y que abarca diversos grupos étnicos. Dicho mito se centra en dar explicación al origen, a la creación del maíz como alimento y sustento de la civilización. Sin embargo, en todas sus versiones hay vertientes que van definiendo como se han creado muchos otros elementos de la vida cotidiana de quien lo cuenta. Por ejemplo, el mito explica el motivo de la cola sin pelo del tlacuache, explica también el origen de los insectos que pican, la mortalidad del hombre, el decorado del caparazón de la tortuga, el aspecto del sapo, la lengua bífida de la lagartija y el origen del rayo, entre otros.

En esta investigación se pretende comprender el mito del maíz en la región del Golfo de México mediante un ejercicio hermenéutico, para lo cual fue necesario describirlo mediante la identificación de su estructura para reconocer cada una de las partes lógicas que la componen. Estas partes se analizaron mediante la separación de sus elementos y la comparación entre las diversas versiones que lo componen, teniendo como referencia la teoría de la cosmovisión mesoamericana.

La cosmovisión puede definirse como un hecho histórico de producción de procesos mentales inmerso en decursos de muy larga duración, cuyo resultado es un conjunto sistémico de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de actos mentales, con la que una entidad social, en un momento histórico dado, pretende aprehender el universo en forma holística.

Esta red de actos mentales se nutre de la cotidianidad de la vida social, la interacción entre lo individual y lo colectivo que da paso a nuevas construcciones

que explican lo que sucedió, lo que es actualmente y lo que sucederá. Es una construcción que está en un constante cambio, que se adapta y reconstituye de elementos amigos y enemigos, del semejante y del otro. Sin embargo, a pesar del constante cambio que sufre la cosmovisión, hay elementos que lo hacen con una velocidad menor, que su duración en el tiempo trasciende incluso por siglos.

La cosmovisión es un macrosistema social compuesto de elementos más pequeños, donde los más importantes son los subsistemas: mítico y ritual. El primero obedece a una construcción racional que tiene por objeto tratar de explicar cómo los elementos de la vida cotidiana de una sociedad fueron creados, desde el momento de su carencia hasta que vinieron a este mundo. El ritual, por otra parte, en la mayoría de los casos es una representación de lo sucedido en el mundo mítico.

Los personajes del mito tienen una función específica dentro de la narrativa; la creación de las cosas en un tiempo primigenio que tiene una constante interacción con el presente, con la realidad de sus mitopoetas.

Lo que se ha hecho en esta investigación fue un análisis comparativo de diversas narraciones del mito del maíz. La primera versión se obtuvo en 2013 durante una visita de campo al municipio de Tepehuacan de Guerrero, Hidalgo. Las anexadas con posterioridad fueron buscadas en fuentes etnográficas y seleccionadas a partir de la similitud entre ellas. De esta observación se descubrió que todas ellas tenían un punto geográfico de referencia, el Golfo de México, por ello se decidió delimitar la investigación a esta región, de donde se seleccionaron 26 versiones.

En el primer capítulo se explica la base teórica del mito mesoamericano. Se comienza por el concepto de Mesoamérica, la forma en que Kirchhoff tipifica los rasgos culturales que definen la región y como este concepto se modifica hasta López Austin. A partir de este segundo autor, se abordan los aspectos principales de la cosmovisión de la tradición mesoamericana, y como se articula desde los

elementos básicos de la teoría social; la acción, el cambio y el orden. Una vez explicado esto, se menciona como el mito es una de las partes más importantes dentro del sistema de la cosmovisión, y se describe la estructura general del mito mesoamericano que López Austin ha identificado a lo largo de sus estudios. Dentro del estudio del mito, uno de los elementos presentes en la narrativa, y más importantes para su comprensión, es la naturaleza; fauna y clima principalmente.

Los fenómenos climáticos y animales de la narrativa son personajes que desempeñan diferentes funciones; en algunos casos aparecen como elementos secundarios cuyas incoaciones parecen estar adheridas a la estética de la narrativa misma, pero en otros desempeñan un papel fundamental como dioses o deidades, por ello se recurre a Espinosa Pineda para justificar que la fauna y clima son parte medular en el mito.

En el segundo capítulo se describe la metodología seguida para la aproximación al mito; desde la recopilación de la narrativa en trabajo de campo, la búsqueda documental de material etnográfico y el procesamiento de este material para hacer la selección de todos los mitos consultados, y poder construir el objeto de estudio con criterios estructurales de su composición. Una vez seleccionados los mitos a analizar, se construye una estructura general mediante una matriz que contiene los elementos principales del mito, y se describen los alcances que esta herramienta tiene para poder comprender en diferentes niveles la narrativa mítica. Se proponen cuatro niveles de análisis que se describen a detalle en el capítulo tercero. Una vez que se asigna una estructura general, se usa como punto de partida para poder observar cuál de ellos contiene partes que otros no, o bien cuáles coinciden de manera casi idéntica aun sin pertenecer al mismo grupo étnico o área geográfica.

El análisis estructural permite ver y comparar cada una de las partes que componen al mito revisado. Si bien no todos explican sucintamente el origen del maíz, se toman en cuenta dada su naturaleza tan similar a los demás. El mito se

divide en cuatro partes principales, que a su vez se subdividen en aventuras por las que atraviesa el personaje principal; desde su nacimiento hasta su visita al inframundo de donde recoge los huesos de su padre para revivirlo.

El análisis de cada una de sus partes permite ver que hay elementos particulares que se pueden asociar con culturas de otras regiones, que seguramente fueron tomadas en procesos de contacto, pacíficas o no.

Finalmente, se abordan las conclusiones a las que se llegan después de describir, analizar y comprender el mito primigenio del maíz en la región del golfo. En primer lugar hay una correspondencia teórica bastante sólida entre la estructura del mito Mesoamericano de López Austin y el mito del maíz en la región del Golfo. Es un mito que ha prevalecido en la larga duración, con un núcleo duro resistente al cambio identificado a partir de su estructura también encontrado en narrativas del periodo Clásico entre los mayas. El mito no solo trata del origen del maíz, este cultivo sirve como punto de partida para poder explicar el origen de diversos elementos de la vida cotidiana, el maíz es el punto de inflexión para entender la vida de los grupos de la región del Golfo, la estructuración de su cosmos.

Se identifican diferentes personajes principales. La abuela; que representa la muerte, lo antiguo, la putrefacción. La madre; asociación directa con la tierra, la transformadora de inmundicias, el sitio donde se inserta la semilla y de donde nace el maíz. El niño maíz; alimento de la humanidad, sustento de los pueblos. El padre del maíz; hormiga, pulga o músico que muere en el inframundo. Y por último, los señores del inframundo, quienes representan un reto de vida para el maíz, ellos representan todo aquello con lo que el grano tiene que luchar para poder germinar de nuevo.

## CAPÍTULO I. LA COSMOVISIÓN MESOAMERICANA

### 1.1 El concepto de Mesoamérica

Si bien en las primeras etapas del periodo colonial ya se hablaba de una composición con elementos de tendencia homogénea que definirían el territorio, el término Mesoamérica se conceptualizó con Kirchhoff a mitades del siglo XX.

Bartolomé de las Casas ya refería en el siglo XVI los límites geográficos de lo que posteriormente se llamaría Mesoamérica, alcanzó a ver que dioses y religión eran compartidos en el territorio que abarcaba desde Nicaragua hasta Culiacán, en el actual territorio de Sinaloa. Desde Guatemala escribió:

Toda esta tierra, con la que propiamente se dice la Nueva España, debía tener una religión y una manera de dioses, poco más o menos, y extendiase hasta las provincias de Nicaragua y Honduras, y volviendo hacia la provincia de Xalisco, y llegaban, según creo, a la provincia de Colima y Culiacán (De las Casas, 1967:651).

Kirchhoff (1960) en su obra, *Mesoamérica sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*, realiza una caracterización que define lo que él considera elementos de Mesoamérica (América media). No se limita a una caracterización estrictamente cultural, sino que su clasificación engloba elementos de la agricultura, herramientas, formas básicas de vestido, arquitectura, formas de escritura, organización social, medición del tiempo y religión. A pesar de que la agrupación que Kirchhoff (1960:8-9) hace de dichos elementos es bastante clara, a continuación se ha agregado una división temática para cada uno de estos grupos; agricultura, herramientas, indumentaria, arquitectura, escritura, medición del tiempo, religión y organización social. Sin alterar el contenido de Kirchhoff.

### Agricultura.

- ⌘ Bastón plantador de cierta forma (coa).
- ⌘ Construcción de huertas ganando terreno a los lagos (chinampas).
- ⌘ Cultivo de chía y su uso para bebida y para aceite de dar lustre a pinturas.
- ⌘ Cultivo de maguey para aguamiel, Jarabe concentrado, dulce de tuna u otros frutos (arrope), pulque y papel.
- ⌘ Cultivo de cacao.
- ⌘ Molienda del maíz cocido con ceniza o cal.

### Herramientas.

- ⌘ Balas de barro para cerbatanas, bezotes y otras chucherías de barro.
- ⌘ Pulimento de la obsidiana.
- ⌘ Espejos de pirita.
- ⌘ Tubos de cobre para horadar piedras.
- ⌘ Uso de pelo de conejo para decorar tejidos.
- ⌘ Espadas de palo con hojas de pedernal u obsidiana en los bordes (*macuáhuítl*).
- ⌘ Corseletes estofados de algodón (*ichcahuipilli*).
- ⌘ Escudos con dos manijas.

### Indumentaria.

- ⌘ Turbantes.
- ⌘ Sandalias con talones.
- ⌘ Vestidos completos de una pieza para guerreros.

### Arquitectura.

- ⌘ Pirámides escalonadas.
- ⌘ Pisos de estuco.
- ⌘ Patios con anillos para el juego de pelota.

## Escritura.

- ✦ Escritura jeroglífica: signos para números y valor relativo de estos según la posición.
- ✦ Libros plegados estilo biombo.
- ✦ Anales históricos y mapas.

## Medición del tiempo.

- ✦ Año de 18 meses de 20 días, más cinco días adicionales.
- ✦ Combinación de 20 signos y 13 números para formar un período de 260 días: combinación de los dos períodos anteriores para formar un ciclo de 52 años.
- ✦ Fiestas al final de ciertos períodos; días de buen o mal agüero.
- ✦ personas llamadas según el día de su nacimiento.

## Religión.

- ✦ Uso ritual de papel y hule.
- ✦ Sacrificio de codornices.
- ✦ Ciertas formas de sacrificio humano (quemar hombres vivos, bailar usando como vestido la piel de la víctima).
- ✦ Ciertas formas de autosacrificio (sacarse sangre de la lengua, orejas, piernas, órganos sexuales).
- ✦ Juego del volador.
- ✦ 13 como número ritual.
- ✦ Una serie de deidades (*Tlaloc*, por ejemplo).
- ✦ Concepto de varios ultramundos y de un viaje difícil a ellos.
- ✦ Beber el agua en que se lavó al pariente muerto.

## Organización social.

- ✦ Mercados especializados o subdivididos según especialidades.
- ✦ Mercaderes que son a la vez espías: órdenes militares (caballeros águilas y tigres).

✦ Guerras para conseguir víctimas que sacrificar.

Kirchhoff no es el primero en mostrar interés en el grupo o grupos étnicos que conforman la región media del continente americano. Había estudiosos del siglo XX como E.B. Tylor, Otis T. Mason, Kroeber (1939), Franz Boas, Clark Wissler (1917), H. Spinden, M. Othón de Mendizábal y Kirchhoff mismo. Una de las posturas más recientes, de Romero y Ávila (2000), reconsidera el término en función de múltiples elementos de larga duración.

Mesoamérica como concepto; no será con el aumento o disminución de los rasgos componentes, sino con la caracterización de su posición estratégica en momentos concretos de la historia de esta macroárea; es decir, algunos dejarán de existir, otros cobrarán mayor importancia en determinada época, y otros de principal pasarán a una posición marginal o viceversa, según el comportamiento del sistema general (Romero y Ávila 2000:241).

López Austin (1998) elabora una desambiguación del concepto que continúa trabajando en obras más recientes (2012<sup>a</sup>; 2016<sup>b</sup>). En el primer acercamiento profundiza sobre la importancia de no utilizar únicamente criterios culturales para el entendimiento de Mesoamérica, sino que se refiere a un complejo de vínculos que los pueblos tienen en una dinámica general mesoamericana. En la segunda aproximación caracteriza los elementos comunes que unen a Mesoamérica en un sentido religioso; siendo las más importantes: el conjunto de las divinidades principales, el mismo mecanismo de sistema calendárico a pesar de que existieron distintos niveles de complejidad, la similitud de los rituales, las formas parecidas de la organización del sacerdocio, el simbolismo, la concepción del cosmos, la igualdad o el parentesco de los mitos, las formas de organización política basadas en el orden divino y los principios mágicos y religiosos de la medicina. Al final, logra construir una definición bastante concreta al respecto.

Mesoamérica fue una tradición cultural formada a lo largo de los siglos por sociedades diferentes entre sí en cuanto a orígenes, lenguas, territorios

habitados, historias locales y regionales, y niveles de desarrollo social y político, pero que vivieron importantes aspectos de historia común. Su existencia se dio desde el inicio del sedentarismo agrícola [en América] y concluyó con el establecimiento colonial. Su patrón de subsistencia estuvo basado en el maíz, en los territorios en los que era posible su cultivo de temporal, y fue robustecido por otras plantas ampliamente difundidas como el frijol, la calabaza y el chile (López Austin 2016<sup>b</sup>:44-45).

Aunque se construye su límite temporal en el establecimiento colonial en esta definición, se debe considerar la larga duración a la que refieren Ávila y Romero (2000), como un componente de continuidad aún en la tradición indígena actual. Es importante señalar que para López Austin (2016<sup>b</sup>) el concepto de *Mesoamérica* se diferencia del de *Tradición Mesoamericana*. El primero hace referencia al espacio geográfico cuyos límites sociales, culturales y geográficos se han abordado en este apartado. Mientras que el segundo, definido en el siguiente apartado, se refiere a la temporalidad que estos elementos han mantenido en la larga duración.

## **1.2 La cosmovisión de la tradición mesoamericana**

La cosmovisión mesoamericana en su dimensión teórica es de aspecto holístico, y se basa tanto de aspectos antropológicos como históricos. Es un término que se ha transformado con el tiempo, donde la modificación más significativa radica en la sustitución de la noción de “ideología” para centrarse en “procesos y actos mentales” (Espinosa Pineda, 2017:103). Así, en una primera conceptualización,

[La cosmovisión] es un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender el universo [...] se integra por sistemas ideológicos heterogéneos (representaciones, ideas, creencias, gustos, inclinaciones, etc.)

unidos y delimitados por particulares formas de acción sobre un particular ámbito del universo (López Austin, 1996:472).

En esta definición recién citada se hace énfasis en la importancia que el autor asigna a las ideas. Donde por idea se entiende que es el “primero y más obvio de los actos del entendimiento, que se limita al simple conocimiento de algo” (RAE, 2018). Estas ideas actúan en tres dimensiones mediante un acto de percepción/acción; para entender el universo, frente a la sociedad, y para entender, de manera reflexiva, al individuo mismo (López Austin, 1996).

José Luis Díaz (2008), a quien retoma López Austin para construir una segunda definición de cosmovisión, hace una clasificación de actos mentales. Los cuales ocurren en cadenas causales y se originan unos a otros, así definen el trabajo dinámico de la consciencia. Los actos mentales que menciona Díaz son siete; sensaciones, percepciones, emociones, pensamientos, imágenes, recuerdos e intenciones. Ergo, si la idea, o conjunto de ideas, se refiere a un proceso de entendimiento simple (un acto de percepción que conlleva a un actuar), la idea es un acto mental condicionado por la percepción/acción.

En una segunda definición del concepto de cosmovisión, López Austin no se aleja necesariamente de su primera aproximación, sino la reformula. En esta versión, la cosmovisión no se limita a un acto de percepción/acción, sino que la construye para que sea más incluyente, y la abre a una serie de posibilidades de actos mentales.

[La cosmovisión es] un hecho histórico de producción de procesos mentales inmerso en decursos de muy larga duración, cuyo resultado es un conjunto sistémico de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de actos mentales, con la que una entidad social, en un momento histórico dado, pretende aprehender el universo en forma holística (López Austin, 2015:44).

En ambos conceptos de cosmovisión se refiere un sistema coherente, congruente

de manera relativa, sin embargo, en esta segunda definición el sistema está conformado por una red colectiva de actos mentales y no por las ideas (un sólo acto mental; la percepción). En el primer caso, el autor se centra en las ideas de la entidad social, mientras que en el segundo, explica la interacción social a partir de una compleja acción comunicativa.

### **1.2.1 La acción**

Ya Weber definía la acción social como “una acción en donde el sentido mentado (existente de hecho en un momento histórico dado como promedio y de un modo aproximado, en una determinada masa de casos) por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo” (1964:5-6).

Donde la acción es “una conducta humana siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un sentido subjetivo” (*Ibídem*).

La acción social de Weber se refiere a una conducta con sentido subjetivo, en un momento histórico determinado y ejecutada en relación a la conducta de otros. Si no estuviera referida a la conducta de otros, entonces carecería de su sentido social. Esto último es la clave de las diferentes teorías de la acción; la acción humana debe estar referida en los términos de un individuo con respecto de otro, con un sentido comprensible en ambos casos.

En Habermas, por ejemplo, la acción social se da en un ámbito comunicativo de interacción y entendimiento entre los sujetos. La acción comunicativa es la interacción entre dos sujetos capaces de comunicarse lingüísticamente y de efectuar acciones para establecer una relación interpersonal (Garrido Vergara, 2015).

Para Alain Touraine, la relación con uno mismo determina la relación con otros, un principio no social que determina las relaciones sociales. No niega que el sujeto

esté dotado de razón, pero también es sujeto de libertad, liberación y negación. Un roce continuo entre lo individual y lo social (Joas y Knöbl, 2016).

Cornelius Castoriadis lo hace con la imaginación, lo que según él mueve la acción humana, su praxis. En Castoriadis, la creatividad es fundamental, pues mediante ella se crea y recrea el lenguaje, las instituciones, lo simbólico. Lo simbólico no está determinado, se crean y recrean significados que conducen a nuevas instituciones, y a su vez, al cambio social en direcciones impredecibles (*Ibíd.*).

En el caso de López Austin (2016<sup>a</sup>) la acción está centrada, al igual que la de Habermas, en la comunicación como la base de las relaciones sociales. La comunicación tiene la característica de ser intersubjetiva cuando un emisor tiene la intención de transmitir un mensaje a un receptor, y este mensaje es comprendido. Se dice que hay suficiencia en el mensaje cuando se comprende, y si es comprendido hay una relación intersubjetiva entre emisor y receptor. Esta relación intersubjetiva no es única entre dos miembros de una sociedad, sino que se trata de una constante interacción entre los miembros de una sociedad. Así entonces, es como se crea la red intersubjetiva de actos mentales.

**Imagen 1. La acción de López Austin**



Fuente: elaboración propia con base en López Austin 2016<sup>a</sup>.

Se trata de un macrosistema social creado a partir de la interacción humana, donde mito y rito tienen el papel más relevante en este sistema (López Austin, 2018).

**Imagen 2. La cosmovisión como macrosistema**



Fuente: López Austin 2016<sup>a</sup>.

### **1.2.2 El cambio (el núcleo duro)**

El concepto de cosmovisión mesoamericana se construye a partir de la postura teórica que considera el estudio de la tradición indígena actual, tomando en cuenta en todo momento, su contexto histórico-cultural; esto implica que las prácticas culturales actuales son producto de una construcción de larga duración, cuyo núcleo se encuentra vigente a pesar de constantes modificaciones. López Austin lo llama “núcleo duro”, refiriéndose a las formas culturales resistentes al cambio del pensamiento indígena mesoamericano, el cual define como “la parte medular de la cosmovisión”:

El núcleo duro es el organizador de los componentes del sistema [de cosmovisión], el que ajusta innovaciones y el que va recomponiendo el sistema tras el debilitamiento, la disolución o la pérdida de elementos. Sin embargo, su dureza no implica inamovilidad: como todo lo histórico, está

también sujeto a la transformación, aunque esta requiera un tiempo enorme (López Austin, 2016<sup>a</sup>:23).

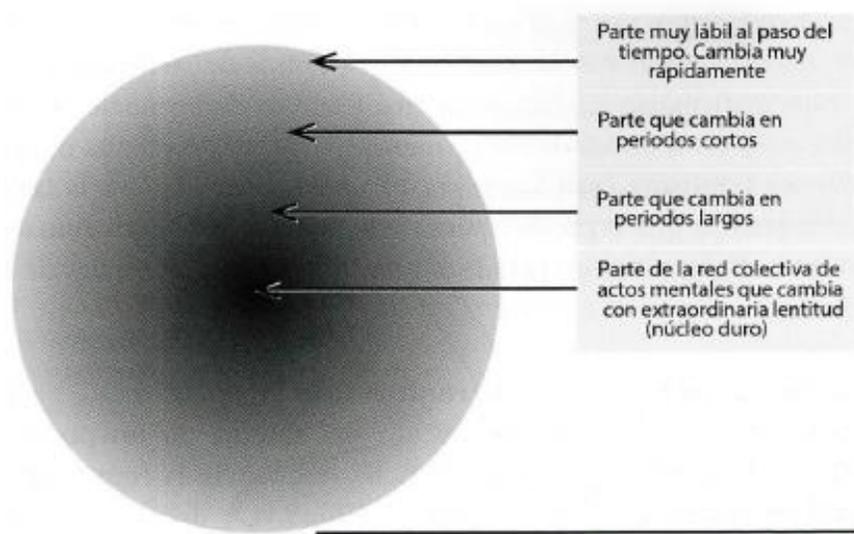
Si bien hay una parte medular del pensamiento, esta parte medular no es inamovible. No debe entenderse entonces que, aunque la cosmovisión haya permanecido en el decurso de la larga duración, tenga en su permanencia un carácter esencial de sus componentes. Sus elementos se van modificando en medida que el tiempo transcurre. La cosmovisión tiene una parte que cambia rápidamente, una que cambia en periodos cortos, otra que cambia en periodos largos y una más que lo hace con extrema lentitud (Imagen 3). “En un complejo histórico todo se transforma con el tiempo, pero las partes de todo hecho cambian a ritmo diferente” (López Austin, 2015:35). Espinosa Pineda hace precisiones concretas con respecto al límite entre una parte y otra; esto es que los límites son difusos, pero que lo que se considera como núcleo duro ha cambiado muy poco desde los tiempos de la agricultura aldeana (*op.cit.*:108).

Para ejemplificar lo anterior se puede tomar como referencia un caso concreto. Entre los indígenas actuales, algunas creencias en torno a fenómenos naturales son comunes. Se considera, por ejemplo, en algunos lugares de Acaxochitlán, Hidalgo, que las mujeres embarazadas no deben mirar los eclipses o la luna llena por temor a que la criatura nazca con deformidades (labio leporino). Si fuera el caso, la embarazada debe colocar un alfiler sobre su ropa para evitarlo (Información recopilada durante trabajo de campo en 2014). Fray Bernardino de Sahagún, por su parte, registra en su *Historia General de las cosas de la Nueva España*, la manera en como los antiguos nahuas percibían este mismo fenómeno:

También decían que si la mujer preñada miraba al sol, o a la luna cuando se eclipsaba, la criatura que tenía en el vientre nacería mellados los bezos [labio leporino], y por esto las preñadas no osaban mirar al eclipse, y para que esto no aconteciese, si mirase el eclipse poníase una navajuela de piedra negra en el seno que tocase a la carne (De Sahagún, 1938: 32-33).

Aunque el texto fue escrito en el siglo XVI, tal creencia mantiene una parte medular de su composición sólo que con elementos del mundo actual incorporados, sustituyendo los que ya no tienen uso. Si bien se ha sustituido la navaja de obsidiana colocada en el seno por un alfiler en la ropa, la parte medular de la creencia es la misma; las embarazadas no deben mirar los eclipses porque los niños podrían nacer con alguna malformación. No se explica concretamente como es que la navaja o el alfiler lo previene.

**Imagen 3. Núcleo Duro**



*Fuente: López Austin (2015:35).*

De igual manera, los mitos del maíz no pueden ser vistos solamente como un elemento de la cosmovisión indígena actual desde una perspectiva sincrónica. Por el contrario, se debe hacer una aproximación a su estudio tomando en cuenta la relación diacrónica que el presente guarda con el pasado, y las transformaciones que estos mitos han sufrido con el transcurso del tiempo.

Debe entenderse a la tradición mesoamericana (incluyendo al mito mesoamericano), como ese agregado cultural compuesto por una antigua religión mesoamericana y el cristianismo, donde el pensamiento indígena que se conoce actualmente en México está compuesto por una tradición formada a lo largo de

toda la historia prehispánica, que se modificó a partir de la conquista en condiciones coloniales (López Austin, 2016<sup>b</sup>:42), y que aun en la actualidad está en constante cambio.

### **1.2.3 El orden**

En la teoría de la cosmovisión mesoamericana se explica la acción social y el constante cambio que ésta acción genera dentro de la dinámica de la sociedad. Pero este constante cambio también se rige bajo un orden de carácter flexible, que no desconoce las rupturas a pesar de estar inmerso en el funcionalismo social.

Emile Durkheim es uno de los autores representativos de esta corriente teórica. Habla de una función social como “la correspondencia entre un hecho social [formas de sentir, pensar y actuar] y las necesidades generales del organismo social, independientemente de la intencionalidad del hecho [...] Para la explicación de un fenómeno social hay que investigar separadamente la causa eficiente que lo produce y la función que cumple” (1973, 80) [1895].

Los mitos, según Durkheim, son parte de la vida cotidiana de una sociedad, no son poco importantes dentro de un sistema religioso. “Todos los mitos [según Durkheim] aún aquellos que encontramos más carentes de sentido, han sido objetos de fe. El hombre ha creído en ellos, no menos que en sus propias sensaciones, y ha regulado su conducta de acuerdo con ellos [...] ambos, la fe y las sensaciones, son reales pero en diferentes contextos” (Krader, 2003:81).

Pero el término de funcionalidad, aplicado concretamente a la categoría de cultura, lo construye Malinowski mediante la explicación de hechos antropológicos a través del análisis funcional de la cultura. Este autor menciona que “la función del mito en la cultura primitiva es la de expresar, incrementar, y legislar la creencia; fortalecer la costumbre; justificar la eficiencia del ritual, proporcionar normas prácticas para el comportamiento[...] el mito es una realidad que se vive; es algo que se cree que

realmente pasó en los tiempos primigenios y que mantiene su influjo en el mundo y los destinos humanos” (*Ibíd*em: 148-149).

Si bien eran las primeras aproximaciones al entendimiento del mito como un medio para reforzar la cultura, y como medio explicativo de la vida del hombre, se le considera como un instrumento “por el cual el hombre se encuentra en la mejor posición para solucionar sus problemas concretos y específicos, y que es un sistema de objetos, actividades y actitudes en el que cada parte de ella existe como un medio para un fin” (Malinowski, 1984:173).

Sin embargo, la postura teórica del funcionalismo cultural tiene sus limitaciones explicativas, “el funcionalismo, por su visión sincrónica de la sociedad y por su exagerado enfoque conservador... es incapaz de explicar la transformación social, y concibe el cambio como una enfermedad de la sociedad armónica (López Austin, 1998: 354). La funcionalidad clásica no alcanza a considerar la dinámica de la sociedad, sino que la ve como una normativa estática.

En la visión funcionalista se concibe a la cultura como un sistema cerrado salvaguardado mediante el cumplimiento de determinadas funciones equiparables a las de los organismos biológicos. Para solucionar esta ausencia explicativa de la vida social, López Austin propone, tratando de amortiguar el carácter normativo, que “la función se repite y se mantiene en forma de una regularidad más; pero no [es] una regularidad absoluta, sino un proceso de regularidades en transformación que tiene, incluso, momentos violentos de ruptura” (*Ibíd*em: 356). Esta diferencia, marcada por la flexibilidad, está fundamentada en las facciones opuestas que mantienen cualquier sistema social y el choque constante que existe entre ellas.

Un hecho social está regido por la función que este cumple dentro de la sociedad en que se emite, sin embargo, esta función no es estática, está en una constante transformación acelerada o no.

### 1.3 El mito mesoamericano

El mito es la parte central del sistema mitológico en el macrosistema de cosmovisión propuesto. Es necesario abordar una categoría específica del mito, exclusiva del territorio mesoamericano, cuyas características forman una tipografía concreta que define al mito mesoamericano.

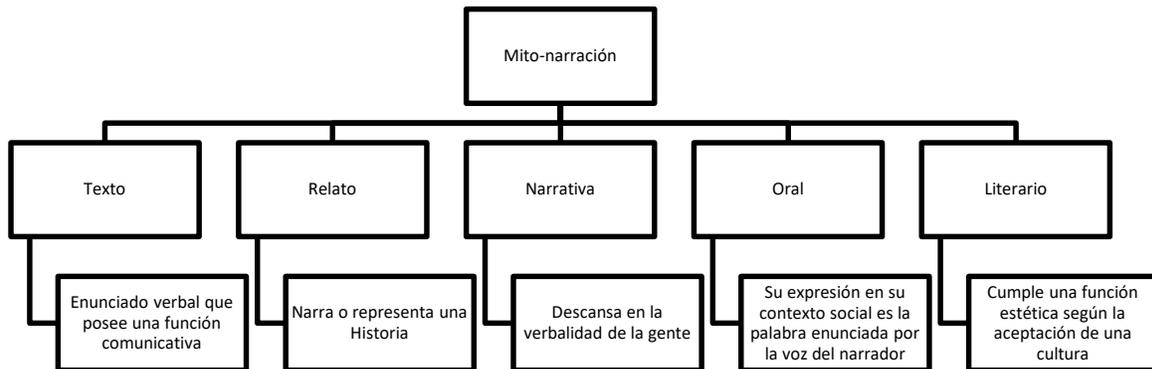
En la teoría de la cosmovisión mesoamericana, el paradigma de la regularidad normativa en la explicación de la vida social es fuertemente debatido, porque la conducta humana está normada por gustos, preferencias, hábitos, técnicas, leyes, reglas y valores de todo tipo. Este grupo de gustos, preferencias y sentimientos son el medio diferencial de la rigidez estructural y lo que llega a provocar la ruptura, el cambio, al que se hace referencia.

El mito mesoamericano se define como “un hecho histórico de producción de pensamiento social, inmerso en decursos de larga duración, consistente en creencias y narraciones del origen y conformación de los seres mundanos en el tiempo primordial” (López Austin, 2016<sup>c</sup>:40). Es importante señalar que no es un concepto de carácter universal aplicable a cualquier cultura, es una categoría específica del indígena de tradición mesoamericana. En esta visión, cualquier proceso cultural no debe verse de manera sincrónica, desligada de un contexto histórico, sino diacrónico y transversal en el tiempo.

El mito, a su vez se puede segmentar en dos grandes agregados: el mito-creencia y mito-narración. El primero se refiere al “conjunto de actos mentales tendientes a la congruencia, fundados en la memoria, la experiencia, en la derivación racional o en la imaginación, tanto sociales como individuales, con los que el grupo social o el individuo se explican tanto el cosmos en su totalidad como las entidades que lo integran, y su concatenación espacial, temporal y dinámica, tanto por lo que respecta a su existencia actual o pretérita como a su posibilidad futura” (*Ibidem*:44).

Con respecto al mito-narración se puede subdividir en texto, relato, narrativa, oral y literario.

**Imagen 4. Narración mítica como texto**



Fuente: elaboración propia con base en López Austin 2016<sup>c</sup>.

La formación del mito “está condicionada por su naturaleza y sus funciones, por lo que obedece a una normatividad de la que depende su eficacia social. Su base es la descripción de los procesos cósmicos articulando tres aspectos muy diferentes de su composición: *a)* sujeción a las leyes cósmicas, *b)* seguimiento de los pasos cósmicos de las creaciones y *c)* narraciones de las aventuras que se refieren al curso de la formación, transformación e instalación de los dioses en el mundo” (*Ibídem*:50).

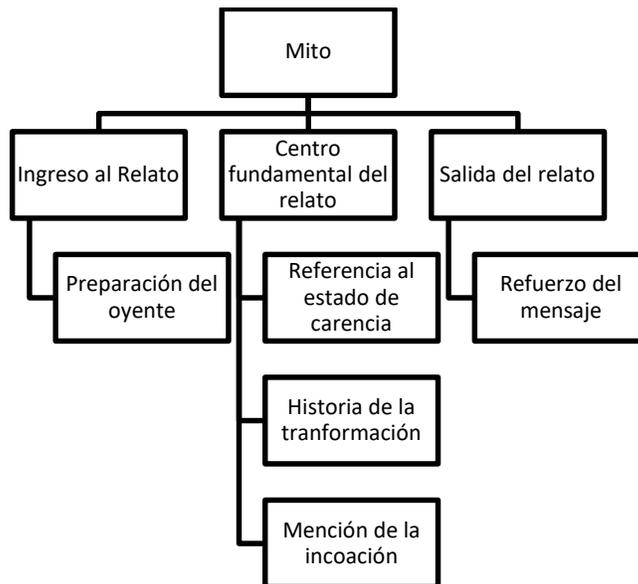
### **1.3.1 La estructura del mito mesoamericano**

El mito es una creación de construcción racional que da explicación a las cosas de la vida cotidiana en sociedad.

...el mito tiene contenido como elemento de su formación, una parte tremendamente racional y una parte tremendamente estética... esta oposición, ya tradicional, de que por un lado está el mito y por otro la razón no tienen ningún fundamento en Mesoamérica. Cuando uno cree que los mitos son inspiraciones libres, que están fundados en las visiones oníricas que

soñamos y luego componemos mitos... esta idea nos lleva a soluciones totalmente erróneas. No es la libertad del mito, el mito tiene su requisito de composición, su lógica, sus elementos obligatorios, su taxonomía de opuestos complementarios, o sea, viene a ser toda una construcción en la que el mito-poeta o los mito-poetas, porque el mito se va inventando cada día y nunca deja de inventarse, están fabricando aquel producto humano a partir de una razón profunda que está explicando misterios muy profundos de la vida humana. No lejanos al hombre, no pertenecen a un mundo distante, el mundo de los dioses, no. Pertenecen a este mundo, a la cotidianidad. Y a partir de aquí es como el hombre crea el mundo de los dioses. Los dioses no son nada más, como imaginaron alguna vez, un reflejo del ser humano, no. Son un reflejo del ser humano en sociedad. El hombre crea el otro mundo a partir de la intensa vitalidad de su vida diaria (López Austin, 2012<sup>b</sup>).

**Imagen 5. Estructura del mito mesoamericano.**



Fuente: elaboración propia con base en López Austin 2018.

Así el mito mesoamericano tiene una taxonomía propia, una estructura que está presente en la narrativa, sobre todo cuando el mito es expresado de manera oral.

### *1.3.1.1 Ingreso al relato*

Se refiere a la introducción al mito, por así decirlo, es una preparación al oyente. Una breve contextualización en la que el mito-poeta se introduce, e introduce a su escucha a la parte inicial de la narrativa.

### *1.3.1.2 Centro fundamental del relato*

Es la parte medular del relato, en donde los actos incoativos (porque no necesariamente es solo uno) tienen lugar.

#### *1.3.1.2.1 Referencia al estado de carencia*

Una vez preparado el oyente para escuchar el relato, el mito-poeta ubica el inicio de la historia. Es la parte del relato en la que se hace referencia explícita al estado de carencia de aquello a lo que la narrativa está dando explicación de su origen. Si es un mito de creación del maíz, en esta parte se hace alusión a la carencia de alimento. Si se está narrando el origen del mundo, en esta parte se aborda la inexistencia del mismo.

#### *1.3.1.2.2 Historia de la transformación*

Es el momento del mito en que el personaje principal, o en ocasiones personajes secundarios, se van conduciendo al momento propicio de la acción incoativa; la serie de eventos encadenados que culminarían en la transformación o aparición del elemento carente.

#### *1.3.1.2.3 Mención de la Incoación*

La transformación o aparición del elemento carente.

### *1.3.1.3 Salida del relato*

El acto incoativo trae consigo una serie de consecuencias, positivas o negativas, que están adheridas al nuevo estado de no carencia. En esta parte final del relato, se advierte al oyente esta consecuencia, se le recuerda como es y será el nuevo estado no carente, lo que trae consigo, lo que implica, y el papel de la humanidad con ello.

## **1.4 Dioses y fenómenos naturales en el mito**

A lo largo de las narraciones míticas están presentes los diferentes personajes; principalmente animales, fenómenos climáticos concretos, rocas, plantas, etc. cuya función dentro del mito es esencial. Es importante señalar que en la cosmovisión mesoamericana se trata de no hacer una separación entre el mundo material y el mundo de los dioses, sino de percibir un solo mundo en el que interactúa lo tangible y lo no tangible. De esta interacción se desprende que los fenómenos naturales mismos (del mundo material, tangible, visible) pueden estar cumpliendo, a la vez, una función o varias funciones del mundo intangible.

Espinosa Pineda (1996, 2012) estudia la relación que existe entre los fenómenos naturales (entiéndase por esto, flora, fauna y fenómenos climáticos) y la relación con la cosmovisión. El mito del maíz revisado en esta investigación, por ejemplo, tiene en su composición una amplia gama de deidades relacionadas con la naturaleza; entre ellas el huracán y el rayo, así como los diferentes animales que se van mencionando a lo largo de su narración.

Las deidades o dioses mesoamericanos no se manifiestan mediante un fenómeno natural, sino que cada fenómeno (incluyendo animales, rocas, plantas, etcétera), por particular que parezca, es un dios, como lo explica Espinosa Pineda.

Hay tantos dioses o tantas advocaciones, como fenómenos naturales: hay tantos númenes vinculados con el agua como plantas acuáticas, como animales acuáticos, como remolinos, estrechos, desembocaduras o cualesquiera rasgos acuáticos: cada manantial, cada brote de agua, cada rincón húmedo de la Cuenca [de México], es un dios. Los fenómenos naturales jamás se presentan aislados: uno desencadena al otro, le provoca o son ambos el resultado de las mismas causas y se acompañan interrelacionándose de mil formas. Los dioses se interpenetran, como estos fenómenos, son entidades interdigitadas, entretejidas, sin fronteras y claras y, a pesar de todo, tan nítidos e incontestables como los fenómenos naturales mismos (Espinosa Pineda, 1996;299).

Asimismo Espinosa Pineda explica como este dios no tiene una historia e individualidad definida, pues los fenómenos naturales no son definidos y aislados, sino que son producto de una serie de procesos naturales que desencadenan en ello, una serie de eventos entrelazados entre sí que tienen como consecuencia final un fenómeno natural. En un ritual “asumir el carácter de un animal [...] es representar a un dios, no a un animal en sí, y que al pensar en la pluralidad de los dioses, una metáfora inmediata es pensar en la pluralidad de los animales (Espinosa Pineda 1996;339).

La identificación de un dios con determinado animal o fenómeno no es meramente simbólica; en un sentido más bien fuerte, ese animal es el dios que representa sin que esto agote la explicación del dios [...] ciertos animales pueden ser una de las advocaciones de los dioses, una de sus personalidades, una de sus apariencias, una de sus formas, parte de su sustancia y viceversa: ciertos dioses (sean fenómenos naturales o sean entidades menos indirectas) pueden hacerse en todo caso presentes bajo la forma de animales: no simbólicamente, sino materialmente o mejor dicho *realmente* (independientemente de cómo sea concebida la sustancia de la realidad) (Espinosa Pineda 1996;309).

Así, se considera que cada uno de los animales a lo largo de la narrativa del mito objeto de estudio, no solo son personajes secundarios, sino que cada uno de ellos tiene un papel importante en torno a las incoaciones que se generan por estos mismos o para ellos.

## **CAPÍTULO II. EN BÚSQUEDA DEL MITO DEL MAÍZ**

En este capítulo se describen a detalle la forma en que se recopiló la información que se utilizó para hacer el estudio del mito del maíz. Como punto de partida se hizo trabajo de campo en 2013, donde se recabó la narrativa de un mito que trata sobre el origen del maíz y algunas otras aventuras de un personaje llamado *Cintectli*. Posterior a este primer acercamiento al mito se llevó a cabo revisión documental, de donde se extrajo un número cuantioso de narrativas y análisis sobre la misma temática, fue necesario hacer una selección de 26 mitos cuyas características eran muy similares a la narrativa recopilada en trabajo de campo, así como diferentes aproximaciones a su análisis por diversos autores.

A continuación se presenta cada una de estas fases de recopilación de mitos y el abordaje que se le ha dado hasta la actualidad, desde la mitad del siglo XX hasta la estructura que se propone en esta investigación.

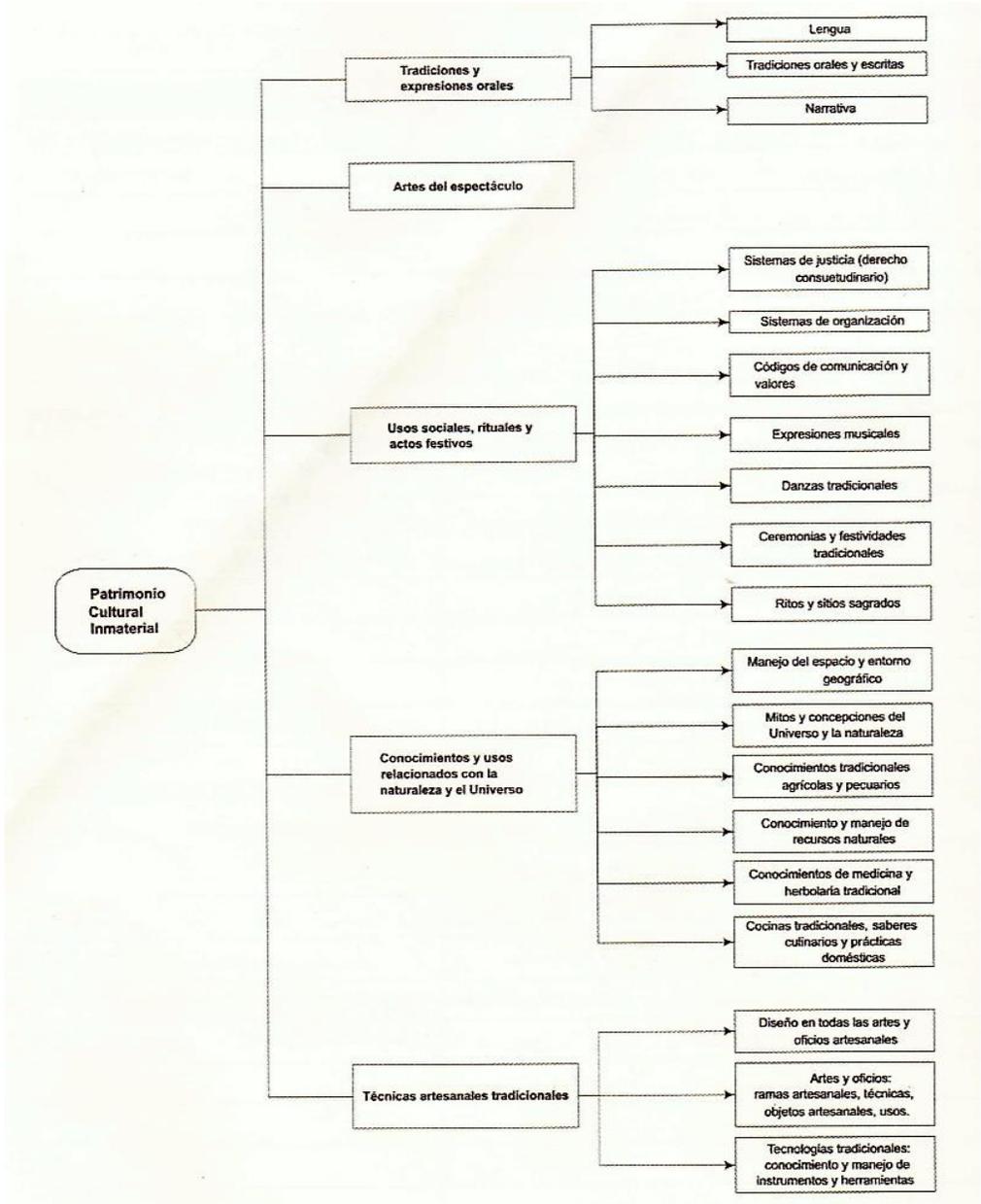
### **2.1 En la Huasteca Hidalguense**

Entre 2012 y 2016, se realizó trabajo de campo en las regiones indígenas del estado de Hidalgo con la finalidad de tener un diagnóstico de los elementos que componen la diversidad cultural, en el marco del programa de Registro de Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO y el Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo (CECULTAH). Se aplicaron técnicas de Entrevista a Profundidad y Grupos Focales con guiones basados en la clasificación de Patrimonio Cultural Inmaterial de la misma institución.

La entrevista a profundidad se define como “reiterados encuentros cara a cara entre el investigador y los informantes, encuentros éstos dirigidos hacia la comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias y situaciones, tal como las expresan con sus propias palabras” (Taylor y Bogdan, 1987:101). Es una conversación guiada por un conjunto de

puntos específicos a tratar, en una o diversas sesiones. Los guiones de entrevista son propiedad del CECULTAH y están sujetos a su uso exclusivo; se trata de una herramienta que busca obtener información sobre temáticas culturales divididas de la siguiente manera.

**Imagen 6. Clasificación de Patrimonio Cultural Inmaterial de UNESCO.**



Fuente: CONACULTA, 2008;52.

La duración aproximada de cada una de las entrevistas fue de dos a tres horas y los sujetos de estudio se eligieron con base en información proporcionada por autoridades locales bajo la técnica de Bola de Nieve: “conocer a algunos informantes y lograr que ellos nos presenten a otros” (Taylor y Bogdan, 1987:109). Los informantes potenciales fueron las autoridades locales, de Presidencia municipal, quienes a su vez indicaron las comunidades más representativas en los temas de interés. Los informantes de cada localidad se ubicaron en Delegaciones de estas, quienes señalaron al practicante de tradiciones particulares objetos de estudio. En ocasiones, estos informantes de “tercer nivel” proporcionaban información sobre más informantes.

Durante este registro, dentro del ámbito de Tradiciones y expresiones orales, se recopiló en Tepehuacán de Guerrero en abril de 2013 el mito de *Cintectli*, publicado con posterioridad en Rosas Guerra (2017a).

Como se mencionó con anterioridad, este fue el punto de partida para hacer una exploración documental y continuar con la búsqueda del mito del maíz.

## **2.2 En los documentos escritos y audiovisuales**

Se llevó a cabo una búsqueda en material documental (revistas, libros, audios y video) que contuviera información sobre el mito, o los mitos del maíz, danzas, música, rituales, medicina tradicional y cultivo del grano. Lo que Flick (2007) incluye dentro de la observación completa u observación de segunda mano “utilizando fotografías, películas o videos”.

Primero en la región cercana al sitio donde se hizo trabajo de campo; la Huasteca Hidalguense, Huasteca Potosina y Veracruzana. Se utilizó un procedimiento hermenéutico; siguiendo el curso temporal de la narrativa del mito del maíz, se identificó un orden general y se cotejó con todas las versiones encontradas para

descartar aquellas narrativas que no pudieran ser analizadas a profundidad debido a la limitación comparativa que genera su diferencia.

En esta primera revisión en la Huasteca se descubrió que el mito de *Cintectli* (Rosas Guerra, 2017a) tiene una composición igual a la del mito de *Dhipak* (Díaz León, 1998 y 2000; Martínez, 2000; Trejo Arenas 2015; van 't Hooft y Cerda Zepeda, 2003) y *Chicomexóchitl* (Fernández, 2011; Güemes, 2000; Hernández Bautista et. al., 1994; van 't Hooft, 2008; van 't Hooft y Cerda Zepeda, 2003). La narrativa trata sobre un niño que se convierte en maíz tras ser asesinado y enterrado por su abuela, éste regresa para atravesar una serie de aventuras y finalmente matar a su abuela, ir por los restos de su padre al inframundo y regresar con su madre. Al final el padre vuelve a morir o se convierte en venado. Los textos tienen sus respectivas variantes pero se trataba del mismo mito.

El trabajo documental continuó con la revisión de mitos recopilados en trabajo etnográfico de la región del Istmo (sur de Veracruz); el mito de *Homshuk*, *Tamakastsin* y *Sintiopiltsin*, los cuales presentaban una composición en su narrativa muy similar a la del mito huasteco.

La revisión documental se extendió a la región del centro. En *La leyenda de los Soles*, por ejemplo, el maíz proviene de un cerro, el cual es golpeado por *Nanáhuatl* (deidad de origen nahua) para partirlo y poder llevar el maíz a la tierra. En esta versión el grano proviene del interior de un cerro, y no a partir del sacrificio y entierro de un niño.

En *Histoire du Mechique*, documento de 1546, “fecha en que probablemente se redactó el texto original español” (Tena, 2011<sup>a</sup>:117), se habla de un dios llamado *Centéotl*, “la misma mata del maíz” (Trejo, 2004:177). Deidad también relacionada con el algodón, la chíca, el camote y otros frutos. Quien es enterrado para dar origen a los diversos alimentos. Aunque no se menciona si muere o no, *Centéotl* se mete debajo de la tierra para fragmentarse en frutos, semillas y tubérculos. Al

igual que *Chicomexochitl*, *Cintectli* y *Dhipak*, a *Centéotl* se le asocia con un niño; Silvia Trejo menciona que lo llamaban “niño amado” (*Ibídem*). Aunque en Tena (2011) se traduce como “señor amado” (Tena, *op. cit.*).

Estas versiones del siglo XVI y recopilados en su mayoría del Altiplano Central, son objeto de narrativa en algunas comunidades indígenas actuales (Deance Bravo y Troncoso, 2012). Las versiones del centro no sostienen un orden sólido en la narrativa igual a la del mito huasteco, sino que contienen elementos aislados que tienden a ser similares.

Por último se revisaron mitos recopilados de la Sierra Norte de Puebla (Garrido Cruz, 2015; Ichon, 1990; Deance Bravo y Troncoso, 2012).

Una vez determinada esta composición homogénea, base del mito, se llevó a cabo la recopilación de los demás. Como se mencionó anteriormente, se lograron reunir 26 versiones del mito, la mayoría de ellas con su correspondiente análisis.

**Tabla No.1 Versiones del mito en fuentes documentales y audiovisuales.**

Mito	Autor	Año	Comunidad	Municipio	Estado	Etnia	Nombre de la narración	Contexto de la narrativa
M1	Alberto Avilés	2013	Huehuetla	Huehuetla	Hidalgo	Tepehua	Las aventuras de Juan Cenizo	N/A
M2	Barrera Caraza	2000	Zapote Bravo	Ixhuatlán de Madero	Veracruz	Otomí	El origen de los insectos que pican	En la milpa, actividades
M3	Díaz León	1998	Tam Aletón	Tancanhuitz	SLP	Teenek	El origen según los Teenek	Por abuelos
M3	Díaz León	1998	Tancanhuitz	Tancanhuitz	SLP	Teenek	El origen según los Teenek	Por abuelos
M3	Díaz León	1998	Tanleab	Huehuetlán	SLP	Teenek	El origen según los Teenek	Por abuelos
M3	Díaz León	1998	Huehuetlán	Huehuetlán	SLP	Teenek	El origen según los Teenek	Por abuelos
M4	Elsón	1947	Ocotral chico	Soteapan	Veracruz	Popoluca de la sierra	El <i>Homshuk</i>	S/I
M5	Fernández	2011	Llano en Medio	Tantoyuca	Veracruz	Náhuatl huasteco	Mito del origen del maíz	Fiesta del elote
M6	Foster	1945	Soteapan	Soteapan	Veracruz	Popoluca de la sierra	The origin of maize	S/I
M7	García de León	1968	Zaragoza	Zaragoza	Veracruz	Náhuatl del Istmo	El Dueño del Maíz	S/I
M8	García de León	1969	Pajapan	Pajapan	Veracruz	Náhuatl del Istmo	El dios niño del maíz	S/I
M9	Garrido Cruz	2015	Las Balsas	Francisco Z. Mena	Puebla	Náhuatl Norte de Puebla	La <i>Tzitzimitl</i>	S/I
M10	Garrido Cruz	2015	Pantepec	Pantepec	Puebla	Totonaco	La abuela malvada	S/I
M11	González Cruz	1984	Mecayapan	Mecayapan	Veracruz	Náhuatl del Istmo	La historia de <i>Tamakastsin</i>	S/I

Mito	Autor	Año	Comunidad	Municipio	Estado	Etnia	Nombre de la narración	Contexto de la narrativa
M12	Güemes	2000	S/l	S/l	S/l	Náhuatl	<i>Chikomexochitl</i> : Siete Flor, el maíz	S/l
M13	Güemes	2000	Ahuatitla	San Felipe Orizatlán	Hidalgo	Náhuatl huasteco	Cuento de <i>Pilsintektsi</i>	S/l
M14	Güemes	2000	Tlajumpal	Matlapa	SLP	Náhuatl huasteco	<i>Pilsintektlí</i> el pequeño dueño del maíz	S/l
M15	Hernández Bautista et. al.	1994	Atlalco	Yahualica	Hidalgo	Náhuatl huasteco	<i>Chicomexochitl</i>	S/l
M15	Hernández Bautista et. al.	1994	Tecacahuaco	Atlapexco	Hidalgo	Náhuatl huasteco	<i>Chicomexochitl</i>	S/l
M15	Hernández Bautista et. al.	1994	Atlaltipa Tecolotitla	Atlapexco	Hidalgo	Náhuatl huasteco	<i>Chicomexochitl</i>	S/l
M16	Ichon	1990	Mecapalapa	Pantepec	Puebla	Otomí	Mito del dios del Maíz	S/l
M16	Ichon	1991	Jalpan	Jalpan	Puebla	Totonaco	Mito del dios del Maíz	S/l
M16	Ichon	1992	Pápalo	Tlacuilotepec	Puebla	Totonaco	Mito del dios del Maíz	S/l
M17	Martínez	2000	S/l	S/l	S/l	Teenek	El origen del maíz. Como el maíz triunfó sobre el ojte	S/l
M18	Nava Vite	2009	Ixhuatlán de Madero	Ixhuatlán de Madero	Veracruz	Náhuatl/otomí	El hijo del trueno	S/l
M18	Nava Vite	2009	Postectitla	Chicontepec	Veracruz	Náhuatl huasteco	El hijo del trueno	S/l
M19	Rosas Guerra	2017a	Amatitla	Tepehuacan de Guerrero	Hidalgo	Náhuatl huasteco	El mito de <i>Cintectli</i>	Cuento
M20	Trejo Arenas	2015	N/A	N/A	N/A	Teenek	Yo soy <i>Dhipak</i>	Recopilación
M21	Van 't Hooft	2008	S/l	S/l	S/l	Náhuatl huasteco	<i>Chikomexochitl</i>	S/l
M22	Van 't Hooft, Cerda Zepeda	2003	Jol Mom	Aquismón	SLP	Teenek	<i>Dhipak</i> el espíritu del maíz	S/l
M23	Van 't Hooft, Cerda Zepeda	2003	Hueyajteti	Xochiatipan	Hidalgo	Náhuatl huasteco	<i>Chikomexochitl</i>	S/l
M24	Pérez Apango	2014	El humo	Tepetzintla	Veracruz	Náhuatl huasteco	Cuento del niño maíz	S/l
M25	Pérez Apango	2014	Tecomate	Tepetzintla	Veracruz	Náhuatl huasteco	¿Y qué es el <i>Chicomexochitl</i> ?	<i>Elotlamanalistli</i>
M26	Olguín	1993	Chicontepec	Chicontepec	Veracruz	Náhuatl huasteco	¿Cómo nació <i>Chicomexochitl</i> ?	Entrevista

Fuente: Elaboración propia.

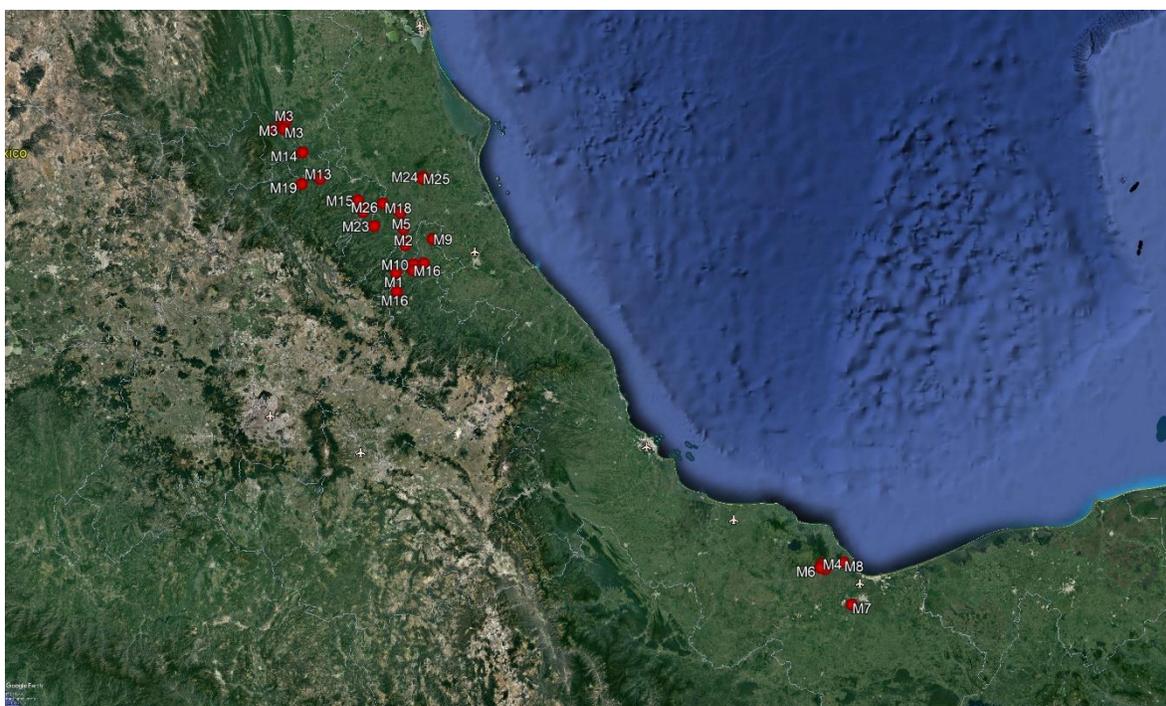
En la tabla anterior se muestra como se organizó la información técnica correspondiente a cada versión del mito. Se procesaron los datos más importantes; autor del mito publicado, año, datos del lugar donde se recabó la narrativa, el grupo indígena del que se recogió, el nombre con que se publica la versión correspondiente, y en caso de que existiera, el contexto en el que se recopiló, o en el que el grupo indígena lo narra.

En el caso de Díaz León (1998), se trata de la construcción de un mito a partir de diversas versiones recopiladas de diferentes sitios. Lo mismo con los mitos de Hernández Bautista (1994), Ichon (1990) y Nava Vite. Por ejemplo, este último

autor, recogió tres diferentes versiones, de las cuales, construyó una sola narrativa.

La identificación de los sitios en donde se recopilaron cada una de las versiones, permitió hacer una aproximación al análisis espacial, de donde se pudo observar que la distribución geográfica limitaba los mitos al área del Golfo de México. Esto también permite ver que la mayoría de los mitos a describir y analizar están concentrados en la región Huasteca.

**Imagen 7. Distribución espacial de los mitos.**



Fuente: Elaboración propia.

No todos los mitos tratan de manera sucinta el origen del maíz (Avilés, 2013; Garrido Cruz, 2015<sup>a</sup> y 2015<sup>b</sup>), sin embargo se tomaron en cuenta porque mantienen constante la composición homogénea mencionada. En Avilés (2013) y Garrido Cruz (2015<sup>a</sup>, 2015<sup>b</sup>) el mito aborda los diversos enfrentamientos del personaje principal con la abuela, mientras que en Garrido Cruz (2015<sup>b</sup>) el viaje al inframundo es mencionado de manera muy puntual. Algunas partes de su

composición no necesariamente son únicas de la creación del maíz, sino que se pueden encontrar en otros mitos mesoamericanos.

A continuación se hace una revisión general de lo que cada una de estas fuentes menciona.

### **2.2.1 Lo que dicen las fuentes etnográficas**

A finales de la primera mitad del siglo XX, George Foster (1945) hace lo que probablemente sea el primer registro etnográfico del mito del maíz con estas características. En su *Sierra Popoluca folklore and beliefs* no solo publica una extensa versión del mito separado en dos partes, sino que hace un breve análisis donde destaca que tiene elementos de la mitología maya en dos puntos específicos.

El primero tiene que ver con el viaje al inframundo que *Homshuk* hace; Foster menciona un mito de *Uxmal*<sup>1</sup> donde el personaje principal, un niño, tiene que pelear contra un rey al igual que *Homshuk* lo hace contra el Huracán. Esta idea de la confrontación es lo que lo hace similar, al igual que lo hacen los personajes principales del *Popol Vuh* en el inframundo. El segundo episodio se refiere a que en el mito de Foster, el personaje principal tiene características de la deidad Maya contemporánea del maíz.

Las características físicas de *Homshuk*, particularmente su cabello en forma de seda de maíz, son sugestivas al dios de maíz maya que a veces se retrata con una cabeza parecida a una mazorca de maíz con hojas. La estatura de *Homshuk* recuerda a los guardianes locales mayas de [la comunidad de] Milpas, los *balam*, que son considerados como hombres pequeños<sup>2</sup> (Foster, 1945:195).

---

<sup>1</sup> Ver Redfield, Robert y Alfonso Villa (1934).

<sup>2</sup> Traducción libre.

Posteriormente, Ben Elson (1947), hace un pequeño análisis descriptivo de los elementos que contiene el mito; hace énfasis en la capacidad creadora del personaje principal. Publica una segunda versión de Ocotál Chico, municipio de Sotéapan, Veracruz.

García de León (1969) en su publicación *El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz*, menciona al “dios del maíz” con un nombre diferente al de los autores anteriores. Él se refiere al personaje central del mito como *Si:ntiopiltsin*, al que asocia con *Kondoy*, un personaje de la mitología mixe que nace de un huevo. García de León hace énfasis en la antigüedad de este mito, y lo vincula de manera diacrónica con el desarrollo de la cultura de La Venta<sup>3</sup>. Propone una transversalidad cultural entre mixes, chinantecos, mazatecos y cuicatecos con los nahuas del norte de Oaxaca, oeste de Tabasco y sur de Veracruz. En este mismo artículo publica dos versiones; una de *Homshuk* de San Juan Volador, Veracruz y otra de Pajapan, Veracruz, como *Si:ntiopiltsin*.

Alaín Ichon publica en 1969 su libro *La religión des totonaques*, y en 1973 una versión del mito y algunas variantes en su contenido que encontró durante trabajo de campo. Divide el mito en 12 secciones y hace un análisis de cada uno de sus elementos. Destaca que una de sus partes, el duelo con los truenos, es muy similar a la narración del Popol Vuh; donde los personajes principales hacen una serie de pruebas en el inframundo para poder vengar a su padre, al igual que lo hace el Dios del Maíz.

En Hernández Bautista et. al. (1994), se hace un relato compilatorio de narraciones en cuatro comunidades nahuas en Hidalgo: Atlalco (Yahualica); Tecacahuaco (Atlapexco), Atlaltipa Tecolotitla (Atlapexco), y la cabecera de Atlapexco. En este relato se abordan aspectos como el origen de la música y de los relámpagos. Es un relato detallado, formado a partir mitos recopilados en las cuatro comunidades de Hidalgo.

---

<sup>3</sup> Zona arqueológica de la cultura Olmeca, cuyo apogeo tuvo lugar entre los años 900 a.C. – 400 a.C.

En González Cruz (1984), el mito de *Tamakastsiin* se relaciona con *Homshuk*. Profundiza un poco entre los paralelismos de un mito y otro y relata de manera extensa el mito de *Tamakastsiin*. Lo aborda de manera meramente descriptiva, y publica una versión en náhuatl de Mecayapan, Veracruz, traducida al español.

Martínez Medina y Barón Larios hacen referencia a *Chicomexochitl* (personaje central del mito) como una forma de adoración. Un personaje formado a partir de mazorcas o granos de maíz a quien “todos iban a adorarlo [...] llevaban velas, *copalli*, flores, danzas, y a veces, la banda de música [...] cuando se aproximaban al lugar donde se encontraba *Chicomexochitl*, las personas tenían que caminar de rodillas para poder acercarse a besarlo” (1988:57). Haciendo referencia a décadas anteriores en que se veneraba, denota la importancia que este personaje mítico tenía en la vida cotidiana de la Huasteca Hidalguense.

Por otro lado, Báez-Jorge (1992) propone que *Homshuk*, en contra de algunas posturas difusionistas<sup>4</sup>, es un mito originario y autóctono completamente, que plantea la ovogénesis en Mesoamérica. El autor menciona que, al igual que en otras culturas alrededor del mundo, el nacimiento de una deidad, aparentemente olmeca, emerge de un huevo encontrado en un río o cerca de un poblado. A partir de este nacimiento, se comienzan a crear los diferentes elementos de la vida cotidiana y se da origen al mundo que se conoce.

López Austin, por el contrario, defiende la hipótesis de que el mito contiene ciertos elementos alóctonos, haciendo un énfasis en la pérdida de la inmortalidad del hombre como un elemento proveniente de un mito africano, incluido en uno mesoamericano. También relaciona a la deidad popoluca *Homshuk* con “*Kox* [nombre que le asignan los tzotziles] y *Si:ntiopiltzin* o *Tamakastsiin* [para los nahuas del istmo] entre otros” (1992:263), y con algunos pasajes del Popol Vuh y

---

<sup>4</sup> La postura de López Austin, principalmente.

la vida de Quetzalcoatl. En su publicación propone una aproximación metodológica para el estudio del mito del maíz.

Olguín (1993) hace uno de los trabajos más completos hasta ese momento. Publica una versión del mito de Chicomexóchitl recopilada en Chicontepec, Veracruz. De esta narrativa analiza puntos específicos como el número calendárico del personaje principal, siete flor, analiza también el lugar donde se encuentra recluida la madre del personaje principal, la abuela del personaje principal, los árboles, los peces, la tortuga, la pulga, entre otros. En su estudio hace una comparación con mitos del Istmo como el de *Homshuk* y *Tamakastsiin*, así como el mito de Ichón (1969) en la Sierra Norte y algunos de la Huasteca. Propone que la *Tzitzimitl* es la madre del personaje principal tanto los mitos de la Huasteca como del Istmo, y que este personaje puede tener una dualidad, la cual se explica en el mito del Istmo como el abuelo y la abuela. Sin embargo, la *Tzitzimitl*, como se verá más adelante, no necesariamente es la madre, sino la abuela en la mayoría de las variantes.

En Díaz León (1998), su video registra una versión del mito de *Dhipak* o *Zipac*<sup>5</sup>, narrada por un indígena teenek de San Luís Potosí. Entre la narrativa se exponen fragmentos de música y danza de lo que parece ser la festividad que los nahuas de la Huasteca llaman “Fiesta del Elote”. El informante teenek deja un mensaje al final del documental donde argumenta la importancia del maíz como alimento de la humanidad.

Román Güemes Jiménez (2000) hace tres recopilaciones, en las cuales el personaje principal es llamado *Chikomexóchitl*, *Pilsintektsi* y *Piltsintektli* respectivamente. Hace referencias a recopilaciones anteriores como las de García León (1969) o González Cruz (1984). Relaciona a este personaje con una parte importante de la cosmovisión indígena huasteca. Describe algunas creencias y festividades dedicadas al maíz de manera detallada y en torno a ella. A este

---

<sup>5</sup> Esta diferencia consonante se identifica repetidamente durante la narrativa del mito.

conjunto cultural se le conoce como el *Chikomexóchitl*; en él cual se hace ofrenda al maíz como principal alimento, y se relacionan elementos de dualidad entre lo masculino y lo femenino. Este autor resalta la percepción del personaje principal como niño, o adolescente.

Barrera Carazo (2000), como parte del texto compilatorio *Cuerpos de Maíz*, recupera un mito otomí en Ixhuatlán de Madero, Veracruz. Como era de esperarse, se trata de la misma narrativa; el origen del maíz. En esta versión solo se abordan las primeras dos partes del mito, esto da cuenta que no en todas las versiones el mito está completo, pero sus partes que lo componen son sólidas y consistentes en comparación con otros mitos.

Martínez (2000) hace alusión a otro pasaje del mito que no muchos autores registran. Así como en algunas versiones el maíz discute con el venado para ver quién será el alimento de la humanidad, en esta versión tiene una confrontación con el ojite (*Brosimum alicastrum*), la cual gana el maíz.

Ochoa (2000) hace un estudio comparativo entre tres mitos del maíz entre nahuas de la Huasteca y teenek; uno de ellos es el narrado en Díaz León (1998), otro el de Martínez (2000) y uno tercero. Hace un análisis de ellos y lo fragmenta, utilizando como punto de partida a los personajes de la narrativa; la madre, la abuela, el personaje principal, y sus características más sobresalientes de cada uno de ellos. Menciona el sacrificio, al igual que otros autores, como medio para transmutarse en alimento.

Van 't Hooft y Cerda Zepeda (2003) abordan un par de versiones del mito; una retomada en San Luís Potosí y otra en el noreste de Hidalgo. Así, crean un puente cultural entre la Huasteca Potosina e Hidalguense a través de la narración de éste mito, cuyo personaje siempre mantiene ciertas características que hace que, aunque las versiones sean algo distintas, la esencia del mito sea el mismo.

En su artículo “Chikomexochitl y el origen del maíz en la tradición oral nahua de la Huasteca”, van 't Hooft (2008) trata algunas relaciones que la deidad tiene con Mesoamérica, como el nombre calendárico “Siete Flor” y la relación de éste número con la fertilidad. También hace una revisión de algunos de los pasajes de la vida de la deidad y el origen de ciertas cosas, las cuales se atribuyen a su creación.

Cabe mencionar que van 't Hooft repetidamente menciona en sus publicaciones las similitudes con otros mitos. Al respecto dice que “se narran relatos similares del origen del maíz entre grupos indígenas cercanos tales como los totonacos, tepehuas y otomíes. Incluso, encontramos episodios muy parecidos del relato sobre el origen del maíz entre grupos lejanos como los zoques o popolucas” (van 't Hooft y Cerda Zepeda, 2003:33). En su blog personal menciona que “se narran relatos muy parecidos sobre el origen del maíz en otras partes de México, con héroes como *Dhipaak* (teenek) e *Homshuk* (popoluca), entre otros” (van 't Hooft, 2012).

Ramírez et. al. abordan en *De aquí somos. La Huasteca*, al personaje central del mito con el nombre de *Chikomexóchitl* (siete flor) y de *Dhipaak*, quién “sigue ocupando el lugar central como deidad rectora del cosmos huasteco” (2008:125). Es decir, este autor lo relaciona no sólo a un personaje de una narración, sino a una deidad. También señala antecedentes del análisis del mito, como la recopilación de van 't Hooft y Cerda Zepeda (2003).

Camacho Díaz (2008) hace un análisis del mito de *Chicomexochitl*. Este autor deja ver que hay un nexo entre música, danza y mito y que las tres prácticas culturales están estrechamente relacionadas y crean redes de significados. Destaca la importancia de la música. En esta versión *Chicomexóchitl* es el creador de la música y la danza.

Nava Vite habla del culto que se le tiene al grano de maíz como una “continuidad histórica” que se ha mantenido, pero a la vez ido transformando con el transcurrir del tiempo. Explica que “los rituales del maíz forman parte del universo mítico, ya que los símbolos que involucra el imaginario colectivo, reencarnan cuando son puestos en escena, así pues en un proceso ritual, se les ofrece alimento, se les viste y se les canta” (2009:40), haciendo referencia a *Chikomexochitl* como una deidad. En su apartado final, publica un mito titulado *el hijo del trueno*, en donde se habla de la lengua de lagarto como emisora de rayos.

Camacho Díaz (2010), profundiza en la estructura del mito de *Chicomexochitl*. En sus versiones recopiladas en la Huasteca nahua agrega un pasaje más donde el dios maíz tiene un diálogo con el venado tratándolo de convencer de ser alimento. Al rehusarse, “él mismo acepta su inmolación hierática para transformarse en el mantenimiento de los humanos y, a través de su acto sacrificial, otorga el don de la vida” (Camacho Díaz, 2010:68). No solamente tiene una capacidad creadora de la música y la danza, también lo hace con la gastronomía basada en el grano, en un acto de sacrificio.

Fernández (2011) dirige un documental sobre la festividad que se lleva a cabo en la cosecha de maíz en Llano en Medio, Veracruz. Muestra cómo se relaciona la danza, la cosecha, la música tradicional, la medicina tradicional, y la narrativa del mito en el mismo contexto. Quien preside la narrativa del mito es el médico tradicional, y lo hace durante lo que se conoce como “fiesta del elote”.

Deance Bravo y Troncoso (2012) hacen una división espacial entre mitos de origen del maíz en la región totonaca; los de la planicie costera y los de la Sierra Norte de Puebla. De éstos últimos revisa uno de la parte nororiental y otro de la parte noroccidental. El mito de la planicie costera habla sobre un embarazo oral, a partir de la cercanía con un cuerpo acuático, sin embargo, su narración se desvía hacia el origen del maíz a partir de un cerro, y/o la pirámide de los Nichos de Tajín. El mito noroccidental de la Sierra Norte de Puebla, por otra parte, hace referencia

al recopilado por Ichon (1990). Finalmente, el mito de la parte nororiental de la Sierra Norte se aleja por completo del objeto de estudio. El autor retoma como parte esencial del mito la relación entre el maíz y la infancia del personaje principal, así como la creación de diversas cosas a lo largo del relato.

Avilés Cortés (2013), uno de los más destacados investigadores de la cultura indígena en el estado de Hidalgo, principalmente de la cultura otomí, hace una recopilación de cuentos e historias entre 1995 y 1998 en la Huasteca, Valle del Mezquital y Sierra Oriental (Otomí-Tepehua). En esta narrativa da cuenta de un personaje central llamado Juan Cenizo, el cual, según Avilés, es un personaje de los sectores populares. La mayoría de los cuentos tienen que ver con episodios de un joven o niño cuya narrativa de su origen es idéntica al episodio del mito del maíz donde el personaje principal quema a su abuela, la hace cenizas y a partir de esto se crea el caos. Si bien esta narrativa no tiene como punto central el origen del maíz, tiene elementos que componen a este mito. Avilés asegura que este fragmento de las hazañas de Juan Cenizo fue recopilado en el municipio de Huehuetla, donde la cultura Tepehua tiene presencia (comunicación personal).

Pérez Apango (2014) hace la recopilación de dos mitos sobre el origen del maíz, ambos de la Huasteca Veracruzana donde el personaje principal se llama *Chicomexóchitl*, el “cuento del niño maíz” es una versión resumida recopilada en El Humo, municipio de Tepetzintla. Mientras que la segunda versión es más extendida y fue recopilada en Tecomate, en el mismo municipio. Son versiones rescatadas del diario de campo de la autora y actualmente se encuentran en proceso de publicación.

Garrido Cruz (2015) hace un trabajo compilatorio en la sierra norte de Puebla. En él, se observa un esfuerzo de difusión recopilado en diversos mitos y cuentos en lengua náhuatl, tepehua, otomí y totonaco, traducidos al español. Son cuentos breves, y en dos de ellos se resume el segundo fragmento del mito de origen del

maíz, donde la abuela es un personaje nefasto que al morir y hacerse cenizas, da origen a los insectos que pican. Ambos cuentos están narrados en lengua náhuatl.

En 2015, Trejo Arenas publica una versión del mito en lengua teenek y en español. Su publicación tiene como propósito la difusión del mismo, lo elabora con formato infantil, con la intención de que su lectura la haga este sector de la población. Es una manera de hacer llegar a nuevas generaciones una tradición, que la autora considera, se está perdiendo.

Durante trabajo de campo en 2013 logré recopilar este mito con el nombre de *Cintectli*. No fue hasta 2017 que se publicó junto con un brevísimo repaso de sus antecedentes así como la conformación de su estructura. En este artículo se plantea de manera muy poco ardua, que el mito es posiblemente de origen protomaya, tomando como referente las migraciones que estos grupos tuvieron en el preclásico mesoamericano. Se propone que este mito es característico de las culturas del Golfo y una primera estructura general del mismo.

**Tabla No.2 Primera estructura general del mito del maíz en el Golfo**

Parte 1	El origen del maíz
Parte 2	La relación dialéctica con la abuela
Parte 3	El viaje al inframundo
Parte 4	El padre del personaje principal
Parte 5 (variable)	Los rayos

*Fuente: Elaboración propia con base en Rosas Guerra, 2017<sup>a</sup>.*

[La parte 1 del mito, en la tabla anterior,] se centra en explicar el origen y nacimiento del maíz, como Dios y como alimento principal del hombre. En los mitos del sur de Veracruz nace de un huevo, es criado por sus abuelos. Mientras que en los de San Luís Potosí, norte de Hidalgo y de Veracruz, el niño nace de una mujer que se embaraza a la orilla del agua y es criado por su madre y abuela, en ambos casos tiene que morir y ser enterrado para dar cabida a la creación del maíz. En la segunda parte, la narrativa principal es la

muerte de la abuela, quien está asociada con el caos en vida y muerte, y mantiene una relación siempre dialéctica con el personaje principal. En la tercera parte, el personaje principal visita el inframundo para ir por los restos de su padre, a partir de los cuales lo revive y venga su muerte, de la cual no se habla en el relato. Para ello, pasa una serie de pruebas ante personajes infra mundanos, de las cuales resulta vencedor. En la última parte tiene que llevar a su padre de regreso con su madre, al hacerlo, el padre vuelve a morir o se convierte en venado o algún otro animal. Dentro del desarrollo del mito, en algunas de las versiones, el personaje principal es el creador de los rayos, los cuales emite a partir de la lengua de un lagarto (Rosas Guerra, 2017a:82-83).

García de León (2017) sostiene su tesis Olmeca hasta 2017, donde reafirma su postura con respecto a que debe ser un mito con difusión desde “la Huasteca hasta la antigua área nuclear Olmeca [...] desplegándose después por el norte de Oaxaca, los Altos de Chiapas y el resto del área Maya” (García de León, 2017:180). De ser cierta esa hipótesis, el mito debería tener una larga duración que data del 900 a.C. García de León deja abierta la discusión con respecto a que es necesario el análisis profundo de estos mitos.

Gómez Sotelo (2018), recupera de la Huasteca del Estado de Hidalgo la ritualidad en torno a Chikomexóchitl, la deidad del maíz. Describe que las representaciones que los indígenas actuales hacen de esta deidad, son muy similares a las que menciona a detalle Ruíz de Alarcón en su *Tratado de las costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*; paños labrados y vestidos de niño o niña a los que, según la fuente colonial, ofrecían incienso y eran guardados dentro de un cesto, a estos personajes se les atribuía diversas funciones, el crecimiento de la milpa entre ellas. Si bien la relación diacrónica que Gómez Sotelo hace no explica sucintamente que Ruíz de Alarcón se refiere a Chikomexóchitl, si se hace énfasis en que la forma de la ritualidad actual en torno a la deidad del maíz, es muy similar a la fuente del siglo XVI, y que muy posiblemente se trate de un culto a una deidad del maíz.

## 2.3 Reconstruyendo la estructura general del mito

Una vez reunidos los 26 mitos, se construyó una herramienta para poder llevar a cabo su análisis. Se tomó como base la estructura mencionada en el apartado anterior, se mantuvieron cuatro de las cinco partes estructurales propuestas en 2017, y se renombraron. La quinta parte (los rayos), era consistente en todas las versiones revisadas, sin embargo se incluyó como un fragmento sujeto a un capítulo de la estructura principal.

La herramienta consiste en segmentar el mito en partes más pequeños que permiten analizarlo con mayor profundidad en cada uno de los elementos que lo componen. Este instrumento se ha segmentado en cuatro tablas debido a la extensión de la información.

**Tabla No.3 Herramienta de análisis del mito (Partes 1 y 2).**

Mito	El Tiempo primigenio	Nacimiento del maíz y su muerte											
		Personaje principal						Madre					
		Primeros alimentos	Nombre	Significado	Origen	Muerte	Conversión	Arrojado al Agua	Nombre	Significado	Condición	Telar de cintura	Madre
M1	N/A	Juan Cenizo	Colonial	S/I	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	Abuela	S/I
M2	N/A	S/I	N/A	Madre	Mole	Huesos	Arrojado al río	N/A	N/A	Encerrada	N/A	Muchacha	Hormiga
M3	Algodón, hilo, fruta de	<i>Dhipak</i>	Alma de Maíz	Madre	Molido en metate	Entierro	Arrojado al mar	N/A	N/A	Recluida	N/A	Muchacha	Grano de maíz del zanate
M3	Algodón, hilo, fruta de	<i>Dhipak</i>	Alma de Maíz	Madre	Molido en metate	Entierro	Arrojado al mar	N/A	N/A	Recluida	N/A	Muchacha	Grano de maíz del zanate
M3	Algodón, hilo, fruta de	<i>Dhipak</i>	Alma de Maíz	Madre	Molido en metate	Entierro	Arrojado al mar	N/A	N/A	Recluida	N/A	Muchacha	Grano de maíz del zanate
M3	Algodón, hilo, fruta de	<i>Dhipak</i>	Alma de Maíz	Madre	Molido en metate	Entierro	Arrojado al mar	N/A	N/A	Recluida	N/A	Muchacha	Grano de maíz del zanate
M4	N/A	<i>Homshuk</i>	Dueño/santo del maíz	N/A	Molido en polvo	N/A	Arrojado al río	<i>sebamakun, m ooya</i>	Nombre de una flor	N/A	N/A	Mujer	N/A
M5	No había que comer	<i>Chikomexochitl</i>	Siete Flor	Madre	S/I	Entierro	Arrojado al río	N/A	N/A	Cuidadosa	N/A	Muchacha	Ingiere piedra brillante
M6	N/A	<i>Homshuk</i>	Dueño/santo del maíz	N/A	N/A	N/A	Arrojado al Agua	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A
M7	N/A	<i>Sidopi</i>	S/I	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A
M8	N/A	<i>Sirntiopi/ Sirntiopiltsin</i>	Venerable hijo Dios Mazorca	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	Tejedora en árbol	Si	Anciana	N/A
M9	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A
M10	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A
M11	N/A	<i>Tamakastsiin</i>	El que da	Huevo	Arrojado	N/A	Arrojado al río	N/A	N/A	Tejedora en árbol	No	Ancianita	N/A
M12	Piedras de sarro (cal)	<i>Chikomexochitl</i>	Siete Flor	N/A	N/A	de ceniza	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A
M13	N/A	<i>Sintektsi</i>	Reverenciable señor o dueño del maíz	Madre	Lo hace pedazos	Entierro	Arrojado al Agua	N/A	N/A	Virgen	N/A	Muchacha	Nixtamal por zanate
M14	N/A	<i>Pilsintektil, Sintektil, Sintli</i>	Venerable señor del maíz	Madre	Pedazos con machete	Entierro	N/A	<i>Tátepaktli, táli, Tlanana</i>	Tierra	Encerrada en un baúl	N/A	Muchacha	Grano de maíz del tordo
M15	N/A	<i>Chikomexochitl</i>	Siete Flor	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	Muchacha	Comió una fruta
M15	N/A	<i>Chikomexochitl</i>	Siete Flor	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	Muchacha	Comió una fruta
M15	N/A	<i>Chikomexochitl</i>	Siete Flor	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	Muchacha	Comió una fruta
M16	N/A	S/I	S/I	N/A	Recién nacido/ madre	Enterrado	Arrojado al río	N/A	N/A	Cuidadosa	N/A	Muchacha	Topil, pulga
M16	N/A	S/I	S/I	N/A	Recién nacido/ madre	Enterrado	Arrojado al río	N/A	N/A	Cuidadosa	N/A	Muchacha	Topil, pulga
M16	N/A	S/I	S/I	N/A	Recién nacido/ madre	Enterrado	Arrojado al río	N/A	N/A	Cuidadosa	N/A	Muchacha	Topil, pulga
M17	Ojite	<i>D'ipak</i>	Espíritu del maíz	N/A	En un	Enterrado	Arrojado	<i>Dhakpen</i>	La niña de	Encontrada	N/A	Muchacha	Excremento de

Mito	El Tiempo primigenio	Nacimiento del maíz y su muerte												
		Personaje principal						Madre						
		Primeros alimentos	Nombre	Significado	Origen	Muerte	Conversión	Arrojado al Agua	Nombre	Significado	Condición	Telar de cintura	Madre	Embarazo
						hormiguero		al río		k'ach	pipián			cuervo
M18	N/A	S/I	S/I	Madre	Cuchillo, mole	Entierro	Arrojado al río	N/A	N/A	Encerrada/Tejedora en árbol	No	Muchacha	S/I	
M18	N/A	S/I	S/I	Madre	Cuchillo, mole	Entierro	Arrojado al río	N/A	N/A	Encerrada/Tejedora en árbol	No	Muchacha	S/I	
M19	N/A	<i>Cintectli</i>	Señor del maíz	Madre	Lo hace pedazos	Entierro	N/A	N/A	N/A	Encerrada en un nicho	N/A	Muchacha	Ingiere fruto	
M20	N/A	<i>Dhipak</i>	Espíritu del maíz	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	
M21	N/A	<i>Chikomexochitl</i>	Siete Flor	Madre	N/A	N/A	Arrojado al Agua	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	
M22	N/A	<i>Ojox</i> (ojite)	<i>Dhipak</i>	Espíritu del maíz	Madre	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	Encerrada	N/A	Muchacha	Excremento de cuervo
M23	N/A	<i>Chikomexochitl</i>	Siete Flor	Madre	Le quebró el pescuezo	Enterrado	Arrojado al río	N/A	N/A	Encerrada/Tejedora en árbol	No	Muchacha	Ingiere piedra	
M24	N/A	<i>Chikomexochitl</i>	Siete Flor	Madre	Lo olió	Aventó a laguna	N/A	N/A	N/A	Encerrada	N/A	Muchacha	Venado	
M25	N/A	<i>Chikomexochitl</i>	Siete Flor	Madre	Lo hizo tamales	Enterrado	N/A	N/A	N/A	Encerrada/bo rdadora en árbol	No	Muchacha	Grano de maíz del ave	
M26	<i>Xehuites y raíces</i>	<i>Chikomexochitl</i>	Siete Flor	Madre	Muerto	Enterrado	Arrojado al río	<i>Tzitzimitl</i>	S/I	Encerrada en una caja	N/A	Corajuda	<i>Teçpi</i> , Pulga	

N/A = No aplica  
S/I = Sin Información

Fuente: Elaboración propia.

En la tabla anterior (tabla 3), se muestra como se capturó la información de las primeras variables que componen al mito. La parte de la narrativa donde se habla del estado de carencia, donde se buscó en cada una de las versiones el alimento al que sustituyó el maíz; ojite o algodón. Y el capítulo que narra el nacimiento del personaje principal y su primera muerte. De este último se buscó vaciar información de cada uno de los personajes más relevantes, la madre y el niño maíz; sus nombres, el significado o traducción del mismo e información particular de cada uno de ellos como la forma en que el niño muere, la manera en que se transforma en maíz, entre otros.

**Tabla No.4 Herramienta de análisis del mito (Parte 3).**

Mito	Regreso del maíz y la muerte de la abuela						
	Regreso del maíz			Abuela			
	Peces	Como regresa	Rompe Caparazón	Muerte	Nombre	Transformación	
M1	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	
M2	Arrojado en masa para comer peces	Del agua	N/A	Temazcal	Abuela	Insectos que pican	
M3	Peces iban a comerlo en masa pero lo juntaron	Del mar/sobre tortuga	No	N/A	N/A	N/A	
M3	Peces iban a comerlo en masa pero lo juntaron	Del mar/sobre tortuga	No	N/A	N/A	N/A	
M3	Peces iban a comerlo en masa pero lo juntaron	Del mar/sobre tortuga	No	N/A	N/A	N/A	
M3	Peces iban a comerlo en masa pero lo juntaron	Del mar/sobre tortuga	No	N/A	N/A	N/A	
M4	N/A	Del río/Huevo	N/A	Incendio	<i>Tzitsimat</i>	Insectos que pican	
M5	N/A	Del río	N/A	N/A	Abuela	N/A	
M6	N/A	Del agua/huevo	N/A	Quemada	Old Woman	Insectos que pican	
M7	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	
M8	N/A	Huevo en la milpa	N/A	N/A	N/A	N/A	
M9	N/A	N/A	N/A	Temazcal	<i>Tzitzimitl</i>	Insectos que pican	
M10	N/A	N/A	N/A	Muerte	Abuela	Insectos que pican	
M11	N/A	Del río/Huevo	N/A	N/A	Diabla	N/A	
M12	N/A	N/A	N/A	Temazcal	<i>tsitsimtenantsij</i>	Insectos que pican	
M13	N/A	Varios regresos	N/A	Temazcal	Abuela	Insectos que pican	
M14	N/A	N/A	N/A	Quemada	<i>Tzitsimitl</i>	Insectos que pican	
M15	N/A	N/A	N/A	Horno	<i>Nanatzl ilamatzi</i>	Insectos que pican	
M15	N/A	N/A	N/A	Horno	<i>Nanatzl ilamatzi</i>	Insectos que pican	
M15	N/A	N/A	N/A	Horno	<i>Nanatzl ilamatzi</i>	Insectos que pican	
M16	Los peces corrieron a comerlo	Del río/sobre tortuga	No	N/A	N/A	N/A	
M16	Los peces corrieron a comerlo	Del río/sobre tortuga	No	N/A	N/A	N/A	
M16	Los peces corrieron a comerlo	Del río/sobre tortuga	No	N/A	N/A	N/A	
M17	N/A	Del río	N/A	N/A	<i>K'olénib</i>	N/A	
M18	Se lo comieron los peces y lo dejaron en huesos y lo devolvieron	Del río/sobre tortuga	No	Horno	Abuela, bruja	Insectos que pican	
M18	Se lo comieron los peces y lo dejaron en huesos y lo devolvieron	Del río/sobre tortuga	No	Horno	Abuela, bruja	Insectos que pican	

Mito	Regreso del maíz y la muerte de la abuela						
	Regreso del maíz				Abuela		
	Peces	Como regresa	Rompe Caparazón	Muerte	Nombre	Transformación	
M19	N/A	S/I	N/A	Temazcal	Tzitzimitl	Insectos que pican	
M20	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	
M21	N/A	En Tortuga	No	Comida	Abuela	N/A	
M22	N/A	N/A	N/A	Quemada	Kolónnek	Insectos que pican	
M23	Lo comen y luego lo vomitan por que se los pide	Del río/sobre tortuga	No	Temazcal	Abuela	Insectos que pican	
M24	N/A	N/A	N/A	N/A	Abuela	N/A	
M25	N/A	N/A	N/A	Temazcal	Abuela	N/A	
M26	Molestaba a los peces del mar y ellos lo sacaron del agua	Del río sobre tortuga	No	Temazcal	Es la madre Tzitzimitl	Insectos que pican	

N/A = No aplica  
S/I = Sin Información

Fuente: Elaboración propia.

La tabla 4 desglosa a la parte tres del mito. La sección en que el personaje principal regresa con la madre y/o abuela. De esta unidad de análisis era pertinente registrar si es que el niño maíz tuvo encuentro con peces cuando la abuela lo arroja al agua, y si regresa sobre el caparazón de la tortuga. Con respecto a la abuela, se identificó en que versiones la abuela muere sobre el temazcal, el nombre de la abuela y si es que se transforma en insectos después de haber sido quemada.

**Tabla No.5 Herramienta de análisis del mito (Parte 4/1).**

Mito	El viaje al inframundo y retorno								
	Inframundo								
	Lagarto/caimán	Viaje	Se rompe Caparazón	Llegada	Inframundo	Deidad inframundo	Otras deidades	Pruebas a pasar	Acuerdos
M1	N/A	N/A	N/A	No	Noche	Señores	Señores	Prueba dentro del temazcal	N/A
M2	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A
M3	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A
M3	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A
M3	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A
M4	N/A	En Tortuga	Si	Toca la campana y se esconde 3 veces. Le preguntan su nombre y no lo dice	Pais de los rayos	Rayo mayor	Rayos	Serpientes. Tigres. Hamaca. En la ultima los vence	No me mates y cuando el sol esté caliente humedeceré tu cabeza
M5	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A
M6	N/A	En Tortuga	Si	Toca su tambor, le preguntan su nombre 4 veces	Orilla del océano, el otro lado del mar	Huracán	Un hombre	Huracán manda una tormenta, lo toman preso en diferentes cárceles. Tigres hambrientos, serpientes. Lanzar una piedra al otro lado del océano	Yo puedo regar tu cabeza, en los meses de junio y Julio
M7	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	Rayo	N/A	N/A	Si
M8	N/A	Viaje caminando	N/A	N/A	Ta:gatawatsabyan	N/A	Hormigas, piedras	Intentan comerlo las hormigas, intentan comerlo las piedras	N/A
M9	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A
M10	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A
M11	Si	En Tortuga	Si	Le preguntan su nombre y no lo dice, lo encarcelan	Youajlam	Rey	Piedras	Machetes vivos, hachas, culebras	N/A
M12	Si	S/I	N/A	N/A	El mar	Truenos y rayos	Truenos y rayos	N/A	Los auajke, tlatomoniani y tlapetaniani platicaron para darle vida a chikomexochitl
M13	Si	En Tortuga	No	N/A	El otro lado del mar, lugar de las grandes aguas	Nuestros abuelos	Nuestros abuelos	N/A	N/A
M14	N/A	En tortugas	No	llegó diciendo que tenía hambre	Youalejkan, Youalejkan, Youalekan	Alguacil, jefe de los Youalejkamej	Youalejkamej, los que habitan en Youalejkan	Juego de comida, pelota de fierro prendida	N/A
M15	Si	En Tortuga	No	N/A	Montaña	Demonios	Demonios	N/A	N/A
M15	Si	En Tortuga	No	N/A	Montaña	Demonios	Demonios	N/A	N/A
M16	Si	N/A	N/A	N/A	Presidencia, lugar de los truenos	Los truenos	mosca, zopilote, gavián	Juego de Pelota	Acuerdo con el viento
M16	Si	N/A	N/A	N/A	Presidencia, lugar de los truenos	Los truenos	mosca, zopilote, gavián	Juego de Pelota	Acuerdo con el viento
M16	Si	N/A	N/A	N/A	Presidencia, lugar de los truenos	Los truenos	mosca, zopilote, gavián	Juego de Pelota	Acuerdo con el viento
M17	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	Si
M18	Si	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A
M18	Si	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A
M19	N/A	El mar/tortuga	No	Grita que el pueblo de Yahualica se perdería 4 veces	Yahualica	Gobernante	Soldados	Lo colocaron sobre una silla de espinas. Juego con bolas de acero	N/A
M20	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A
M21	N/A	En Tortuga	No	No	N/A	Acamaya	Hombres malos	N/A	N/A

Mito	El viaje al inframundo y retorno								
	Inframundo								
	Lagarto/caimán	Viaje	Se rompe Caparazón	Llegada	Inframundo	Deidad inframundo	Otras deidades	Pruebas a pasar	Acuerdos
M22	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A
M23	N/A	N/A	N/A	N/A	Monte	N/A	N/A	N/A	N/A
M24	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A
M25	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A
M26	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A

N/A = No aplica  
S/I = Sin Información

Fuente: Elaboración propia.

**Tabla No.6 Herramienta de análisis del mito (Parte 4/2)**

Mito	El viaje al inframundo y retorno								
	Padre								
	Origen	Muerte	Restos	Como revive	Mensajero torpe	No debe	Segunda muerte	Incoación final	
M1	Músico	Temazcal	Huesos	Formó el esqueleto y le dijo vámonos!	N/A	Ver cuando canta al Papan	Tejón	N/A	
M2	Muchacho/hormiga	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	
M3	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	
M3	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	
M3	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	
M3	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	
M4	S/I	S/I	S/I	<i>nuuku, wad'Yay</i> saltó siete veces atrás y adelante del océano	<i>agacuu, paaci</i> Lagartija azul	Llorar la mujer	Se destruye	N/A	
M5	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	
M6	S/I	S/I	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	
M7	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	
M8	S/I	S/I	Cadáver	Sacó el cadáver y lo golpeó	La madre	Llorar ni tocarlo	Venado	N/A	
M9	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	
M10	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	
M11	S/I	S/I	Enterrado	Brincó 7 veces sobre la tumba	Lagartija azul	Llorar la mujer	Se muere de nuevo	N/A	
M12	S/I	S/I	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	
M13	Joven	S/I	Enterrado	brinca 7 veces donde está enterrado	N/A	Asustarse y tirarse al piso u oír cantar al papan	Venado	Si	
M14	S/I	Comido	Huesos en una olla	Junto los huesos, los formó y brincó 7 veces	N/A	Oír cantar al pájaro, papan	Venado	Si	
M15	Abuelo, <i>Tatatzi</i>	Comido	Huesos	Frente a los huesos sopló en su cabeza	N/A	No debe hablar, responder al papan	Venado	N/A	
M15	Abuelo, <i>Tatatzi</i>	Comido	Huesos	Frente a los huesos sopló en su cabeza	N/A	No debe hablar, responder al papan	Venado	N/A	
M15	Abuelo, <i>Tatatzi</i>	Comido	Huesos	Frente a los huesos sopló en su cabeza	N/A	No debe hablar, responder al papan	Venado	N/A	
M16	Topil, músico, pulga	Fusilado	Enterrado	Con los brazos en cruz se endereza sobre la tumba	N/A	Tener miedo	Venado	La carne de venado no se come porque es de muerto	
M16	Topil, músico, pulga	Fusilado	Enterrado	Con los brazos en cruz se endereza sobre la tumba	N/A	Tener miedo	Venado	La carne de venado no se come porque es de muerto	
M16	Topil, músico, pulga	Fusilado	Enterrado	Con los brazos en cruz se endereza sobre la tumba	N/A	Tener miedo	Venado	La carne de venado no se come porque es de muerto	
M17	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	
M18	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	
M18	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	
M19	S/I	Posiblemente comido	4 trozos de hueso	de 4 huesos escogió el de su padre, sobre el suelo comenzó a brincar	La madre	Llorar la mujer	Venado	Si	
M20	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	
M21	Abuelo	Comido	Cenizas/huesos	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	
M22	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	
M23	Abuelo	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	Venado	N/A	
M24	Venado	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	
M25	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	
M26	Pulga <i>Tecpi</i>	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	

N/A = No aplica  
S/I = Sin Información

Fuente: Elaboración propia.

Las tablas 5 y 6 registran la parte final del mito, por su extensión se decidió presentarse en dos partes. La primera corresponde al inframundo, y se necesita saber si en cada mito existe la variable del encuentro con el lagarto antes de cruzar el mar, el segundo viaje sobre el caparazón de la tortuga, también se busca en cada mito si el personaje principal realiza alguna acción al llegar al inframundo, el nombre que en cada versión del mito se le da a este lugar, los personajes que habitan en él, las pruebas que el maíz debe superar para poder llegar a su padre,

y los acuerdos a los que llega con los moradores del inframundo después de que son vencidos.

La segunda parte corresponde a los datos del padre del personaje principal, cuál es su origen, cómo llega al inframundo, qué restos son los que encuentra el niño maíz, cómo lo revive, el mensajero que envía para avisarle a su madre, lo que no debe hacer durante su viaje de regreso a casa y cómo muere nuevamente.

Esta herramienta permite el análisis del mito en al menos cuatro niveles; nivel 1) una estructura general, nivel 2) unidades más pequeñas que integran a la estructura general, nivel 3) variantes de estas unidades, y nivel 4) los momentos de incoación a lo largo de la narrativa.

### **2.3.1 Nivel 1 de análisis. Mitagmas de primer orden**

El primer nivel se refiere a una estructura general del mito. El relato completo se descompone en los grandes agregados que lo conforman, un capitulo que muestra las partes esenciales que este contiene, los elementos que dan el *continuum* a la narración y crean su taxonomía, las unidades agregadas que dan el orden sintáctico al mito.

En lingüística un sintagma es una unidad sintáctica dentro de una oración, una unidad de palabras dotada de sentido con base en un núcleo, sea un adjetivo o un nombre-sustantivo. Un *mitagma* sería, entonces, la unidad sintáctica del mito, compuesta por partes más pequeñas dotadas de sentido con base a una temática, en este caso, el maíz. Estos *mitagmas* agregados deben considerarse de primer orden pues son los que sostienen la estructura general del mito.

Los *mitagmas* de primer orden que componen el objeto de estudio son:

- Tiempo primigenio

- Nacimiento del maíz y su muerte
- Regreso del maíz y la muerte de la abuela
- Viaje al inframundo y retorno

La primera parte se refiere al tiempo en que el elemento principal del mito, el maíz, se encuentra en un estado carente, nulo de existencia.

La segunda parte se centra en explicar el origen y nacimiento del maíz, como Dios y como alimento principal del hombre. Nace de la madre, es matado por la abuela cuando aún es niño y resultado de este sacrificio tiene origen el maíz.

En la tercera parte, el relato principal es el regreso a la vida del personaje principal y la muerte de su abuela, quien está asociada con el caos en vida y muerte, y mantiene una relación siempre contraria con el niño maíz.

En la cuarta y última parte, el personaje principal visita el inframundo para ir por los restos de su padre, a partir de los cuales lo revive y veng a su muerte. Para ello, pasa una serie de pruebas ante personajes infra mundanos, de las cuales resulta siempre vencedor. Una vez resucitado, tiene que llevar a su padre de regreso con su madre, al hacerlo, el padre vuelve a morir, se convierte en venado o en tlacuache.

### **2.3.2 Nivel 2 de análisis. Mitagmas de segundo orden**

El segundo nivel corresponde al desarrollo de cada uno de los *mitagmas* de primer orden. Los *mitagmas* de segundo orden son un conjunto de unidades pequeñas que están sujetas a la estructura general y que expanden mediante momentos concretos el relato.

El análisis comparativo de los *mitagmas* de primer y segundo orden, permiten observar momentos concretos de la narrativa que pueden estar ausentes en

algunas variantes. Entre los popolucas de la sierra, por ejemplo, algunos *mitagmas* de primer orden no sobrevivieron a los cambios con el paso del tiempo; en el relato de Foster (1945), y en la mayoría de las versiones del Istmo, el mito de *Homshuk* comienza en el momento en que los abuelos recogen del agua un huevo, del que posteriormente nacería el niño maíz. Siguiendo la estructura propuesta en esta investigación, el mito parece incompleto, pues está falto de una narrativa que hable del estado de carencia y lo sucedido antes de que el personaje principal fuera arrojado al agua, por el contrario, el mito comienza desde que Homshuk regresa del mar para tener una serie de aventuras en contra de su abuela o abuelos y posteriormente viaje al inframundo para ir por su padre.

A continuación se desagregan los *mitagmas* de primer orden para dejar ver los de segundo orden.

#### 2.3.2.1 *El tiempo primigenio*

Había un tiempo en el que el hombre no tenía alimento, se alimentaba apenas de ojite (*Brosimum alicastrum*), hilo o fruta de algodón.

#### 2.3.2.2 *Nacimiento del maíz y su muerte*

Una muchacha que vivía con su madre, quien la cuidaba demasiado, siempre la tenía recluida en una cueva para que no pudiera salir. Algunos dicen que en una caja de zapatos, en un nicho, en una cueva o encerrada en un baúl. Era una muchacha que se dedicaba a tejer sobre telar en un árbol.

Únicamente salía cerca del río en ocasiones especiales, a bañarse por ejemplo. En una de esas ocasiones en las que salió, ingirió accidentalmente una semilla, o un fruto, o una piedra preciosa. Sin saberlo quedó embarazada desde ese momento.

Cuando la abuela, que se llamaba *Tzitzimitl*, se enteró de su embarazo, se propuso matar al niño una vez nacido.

Tal y como lo planeó, la abuela mató al niño y lo hizo pedazos, los enterró, y de ese lugar nació el maíz. La abuela lo destruye y lo tira al agua.

### *2.3.2.3 Regreso del maíz y la muerte de la abuela*

Cuando la abuela lo mata, lo hace pedazos y lo arroja al agua, en algunas versiones, estos pedazos se convierten en peces, pero en otras, son los peces quienes ayudan a reconstruir, a partir de estos pedazos, al niño maíz. Una vez reconstruido, el niño maíz pide ayuda a la tortuga que lo lleve sobre su espalda de regreso a la tierra, mientras lo hace, el niño decora su caparazón, creando grecas y figuras de flor.

Una vez en la tierra, regresa con su abuela, quien aún lo desprecia. Lo obliga a hacer trabajos pesados como cargar agua o recoger migajas del suelo, sin embargo, siempre facilita este trabajo con ayuda de diversos animales, con quienes puede comunicarse. En la versión del Istmo (Foster, 1945; Elson, 1947; García de León, 1969) no regresa del agua sobre una tortuga, sino dos abuelos encuentran un huevo sobre el río mientras pescaban, de este huevo nace el niño maíz.

Bajo diversas circunstancias la abuela es quemada (generalmente en un temazcal) hasta hacerse cenizas. Estas cenizas son guardadas y encomendadas al sapo para llevarlas al río. Este personaje no debe abrir el recipiente en el que transporta las cenizas, pero la curiosidad lo obliga a hacerlo y del recipiente salen todo tipo de insectos que le pican el rostro dejándolo con su aspecto actual.

#### 2.3.2.4 *El viaje al inframundo y retorno*

En este apartado se habla de cómo el personaje principal se reúne con su madre y le promete ir por su difunto padre a una tierra lejana. Para llegar a este lugar, tiene que atravesar el agua hasta el inframundo y pelear contra diversos oponentes para recuperar a su padre.

Tras ponerle diferentes pruebas y obstáculos, logra vencerlos y revivir a su padre muerto. Una vez revivido, tiene que ser llevado ante la madre, pero para ello, al verlo, la madre tiene que aguantar el llanto. En algunas versiones, antes de partir al inframundo, el niño maíz le dice a su madre lo que debe hacer, pero en la mayoría de los casos manda a alguien como mensajero por delante. El mensajero es interceptado por una lagartija, quien se ofrece a llevar de manera personal el recado. El mensajero accede, pero la lagartija pasa mal la noticia y pide a la madre que llore con todas sus fuerzas al ver al padre. Al hacerlo el padre inmediatamente muere nuevamente; en la mayoría de las versiones se convierte en venado y sale corriendo por el monte.

#### **2.3.3 Nivel 3 de análisis. Mitagmas de tercer orden**

El tercer nivel de análisis lleva a revisar las variables que existen en el nivel dos, es decir, las variantes del mito que existen en cada relato. Así entre más desagregado sea el *mitagma* se vuelve menos complejo hasta llegar a una sola palabra, una composición simple pero sujeta a la misma base semántica.

Un *mitagma* de tercer orden permite hacer una aproximación a la raíz etimológica de lo que se esté analizando para entender sus atributos y características. Por ejemplo, el nombre del personaje principal en cada uno de los relatos recopilados; *Dhipak*, hace referencia al alma del maíz; *Cintectli*, se traduce como señor del maíz; *PilCintectli*, venerable señor del maíz; *Chikomexóchitl*, siete flor; *Tamakastsin*, el que da; *Cinteopiltsin*, venerable hijo del maíz; y *Homshuk*.

Así también el inframundo y sus diversos nombres; la noche, país de los rayos, la orilla del océano, el otro lado del mar, el mar, *Yahualica*, *Ta:gatawatsaloyan*, *Youajlaam*, *Youalejikan*, *Youalejikan*, *Youalekan*, la montaña, lugar de los truenos, presidencia municipal, el monte. La abuela tiene diferentes connotaciones, lo mismo los personajes del inframundo, la madre del dios maíz, su padre, etc. Todos ellos abordados en el capítulo III.

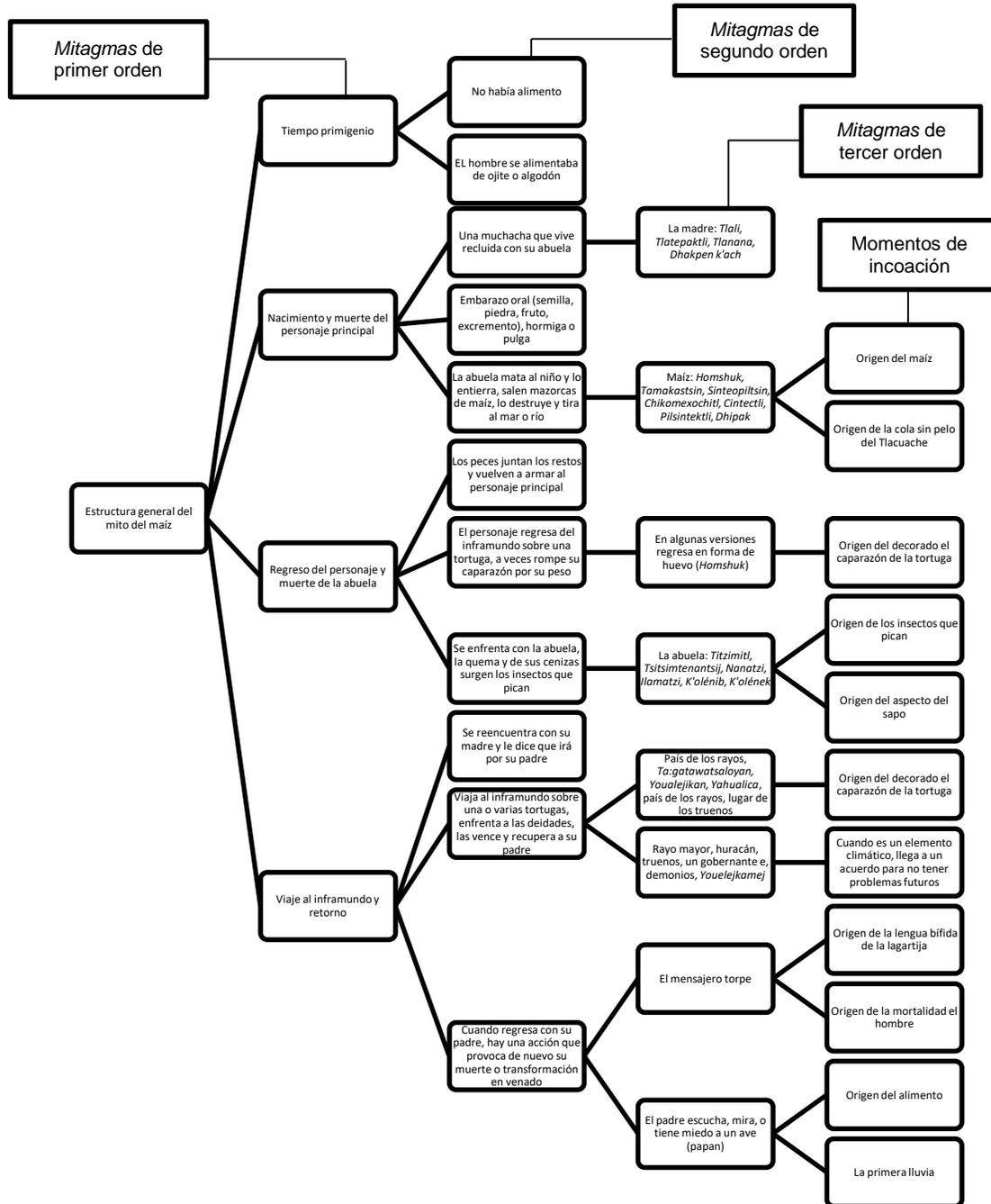
#### **2.3.4 Nivel 4 de análisis. Los momentos de incoación**

Este nivel no solo permite analizar etimologías, sino que en general muestra las variantes de sitios de relevancia dentro del relato, y momentos concretos de incoación; como el del caparazón de la tortuga que es abordado en casi todas las versiones de la narración.

Se han separado artificialmente los momentos de incoación del relato, pues cada uno de ellos será revisado de manera aislada. Al momento se mencionan los más importantes: el origen del maíz, de los insectos que pican, el aspecto del sapo, la cola del tlacuache, los cuernos del venado, el alimento, relación entre fenómenos climáticos y agricultura, la inmovilidad de las piedras, la mortalidad del ser humano, el caparazón de la tortuga, la lengua bífida de la lagartija, etc.

Es un nivel de análisis que no solo permite observar el orden sintáctico del mito, sino los momentos en que el estado carente deja de serlo para dar paso a la creación. Hay una incoación principal en el relato del maíz, la creación misma del grano como alimento, sin embargo, la narrativa va acompañada de incoaciones secundarias, no menos importantes, y que pueden estar relacionadas directamente o no con la creación, cultivo y ciclo del maíz.

**Imagen 8. Estructura general del mito del maíz**



Fuente: Elaboración propia.

## CAPÍTULO III. EL MITO DEL MAÍZ EN EL GOLFO DE MÉXICO

Este capítulo aborda el análisis del mito teniendo como base su estructura general. Se parte de cada uno de los *mitagmas* de primer orden y se profundiza en los de segundo y tercer orden. Los momentos de incoación se incluyen dentro de cada uno de los apartados correspondientes a la estructura, es decir se sujeta al orden sintáctico; el tiempo primigenio, nacimiento y muerte del personaje principal, el regreso del personaje y muerte de la abuela, y el viaje y retorno del inframundo.

### 3.1 El tiempo primigenio

El estado carente mítico donde no existe el maíz como alimento de la humanidad, hace referencia al estado carente ecuménico seguramente situado en el protoneolítico; antes de la domesticación del maíz donde seguramente el ojite (*Brosimum alicastrum*) era un alimento común entre las sociedades de cazadores recolectores, quizá de gran relevancia al punto de ser incluido en la narrativa como un rival del maíz, quien vino a desplazarlo. Sin embargo, en los mitos en donde es mencionado con un carácter nefasto, en Martínez (2000), *Kidhab inik*, el dios del ojite, discute y pelea con *D'ipak* para ser el alimento de la humanidad, el maíz resulta vencedor, mientras que el ojite termina siendo alimento del maligno, ¿el diablo? En este mito se menciona que en tiempos de escasez, el ojite se come como el maíz.

En la versión de van 't Hooft y Cerda Zepeda (2003), cuando no había maíz la gente comía *ojox* (ojite) y este se describe como un fruto que se usa para elaborar tortillas y atole en la época en que el maíz es escaso. Los autores mencionan que este fruto representa al espíritu del hambre, la pobreza, la sequía y la calamidad. Ambas versiones coinciden en que es un sustituto del maíz y está asociado a la carencia del mismo, por lo que en el relato mítico es su enemigo y rival. El ojite es un alimento tan importante que cuando sustituye al maíz, se elaboran tortillas y atole con él.

En la medicina tradicional huasteca el ojite tiene diferentes usos, “las semillas de este árbol están dentro de las sonajas que portan los adivinos en sus rituales, pero también se emplean como remedio contra el asma y la tuberculosis [también] se le da uso ritual en la danza de *ojox* que tiene lugar al finalizar el periodo de Todos Santos” (UNAM, 2009). También se usa en mordeduras de serpiente, afecciones de riñón y otros.

El *Brosimum alicastrum* es un árbol originario de los bosques tropicales del sur de México y que se extiende a las costas del Golfo en elevaciones de 50 a 800 msnm. Es una especie muy adaptable y está presente en la tercera parte de los bosques de México (Peters y Pardo-Tejeda, 1982).

### Imagen 9. *Brosimum alicastrum* en México

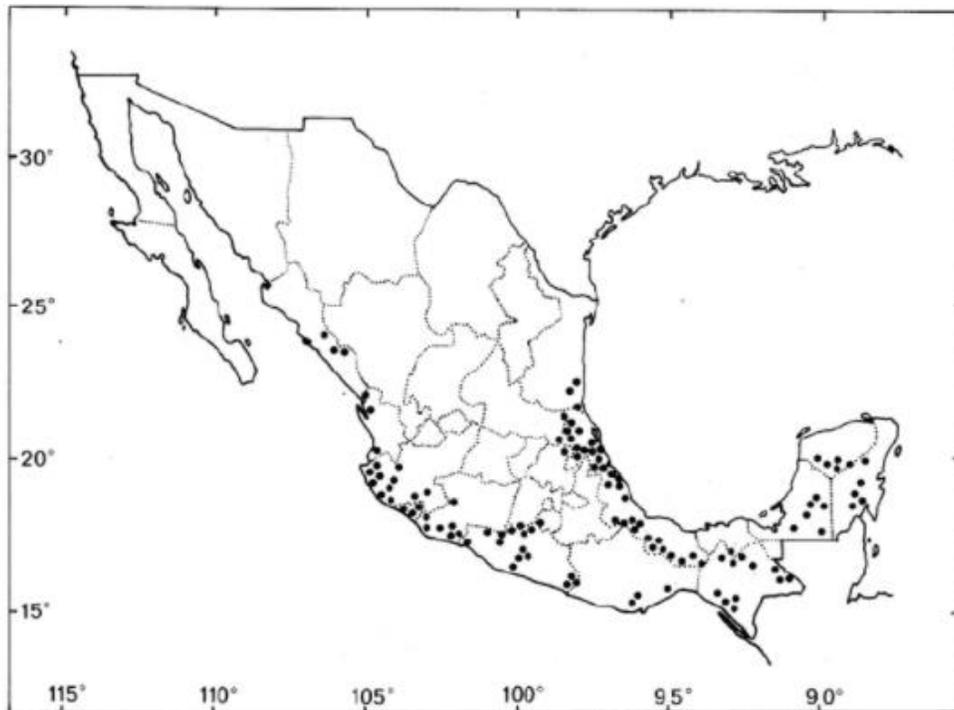


Fig. 1. Geographical distribution of *Brosimum alicastrum* in México (adapted from Pennington and Sarukhan, 1968; Berg, 1972; Rzedowski, 1978).

Fuente: Peters y Pardo-Tejeda (1982:167)

Evidencia indica que este árbol era abundante en la región maya. Incluso que el lugares como Tikal era cultivado deliberadamente y que la semilla era consumida cuando las reservas de otros cultivos eran bajas. Era consumido crudo, o en mermeladas, también era secada hecha masa, se mezclaba con maíz para elaborar tortillas. En ocasiones era combinado con miel (*Ibídem*).

En el centro de México, y en general en Mesoamérica se considera al maíz como el alimento principal, por ello se le atribuye a un dios; como maíz joven (*Xilonen*) o como mazorca (*Centéotl*), en algunos casos como el de *Chicomecoatl*, engloba otros alimentos como el frijol, la chía, legumbres y semillas en general (Trejo, 2004:172). Pero es rara o nula la existencia de otra deidad relacionada a los alimentos. Esto destaca que el ojite no se trata de cualquier fruto, sino que uno de gran relevancia, al grado de ser considerado dios o deidad en la narrativa del mito, *Kidhab inik*, el que le iba a dar sustento a los hombres, pero que fue vencido por el maíz.

El informante *teenek* que Díaz León (1998) entrevista, menciona que cuando no había maíz, la gente se alimentaba de fruta de algodón (sic). En la versión de Güemes (2000<sup>b</sup>) se dice que en el tiempo mítico de carencia los hombres comían piedras de sarro (cal). Mientras que en Olguín (1993) la gente se alimentaba de *Xehuite*, una maleza que crece en tierra que nunca ha sido cultivada. En el mito de Fernández (2011) se menciona únicamente que no había que comer antes del maíz.

En el valle de Tehuacán se registra presencia de cultivo algodón en el 3500 a.C. Vela (2019), 2000 años más tarde de la aparición de los registros arqueológicos más antiguos de maíz, 4300 a.C. (Vela, 2013). Aunque no se tiene registro de su consumo como alimento, en el prehispánico era usado para elaborar prendas de vestir.

Sea ojite, *xehuite*, cal, o fruto de algodón, se hace referencia al tiempo mítico, seguramente asociado a un momento histórico en que se carecía de un alimento sostenible mediante la agricultura. Un momento del pasado indígena mexicano en que el sedentarismo aún no tenía lugar y cuya necesidad alimentaria quedó impresa en la memoria colectiva que ahora expresa el mitopoeta. Al igual que el momento en que ésta necesidad fue cubierta con la domesticación del maíz. Estos dos momentos de relevancia histórica son los que dan lugar a la invención del mito de origen del maíz, el estado carente de una sociedad que pasa por hambre y está sujeta a la recolección de frutos, y la abundancia alimentaria que trae consigo el descubrimiento de la agricultura del grano de maíz.

Con estos momentos como detonantes, el mito se comienza a construir narrando el proceso del cultivo de manera cíclica; durante el relato el maíz muere y nace una y otra vez, hace viajes al inframundo y regresa de cada uno de ellos. Nace de su madre, se muere, lo entierran y vuelve a nacer, lo arrojan al agua y regresa, viaja al otro lado del mar por su padre y regresa, es decir, se inserta debajo de la tierra una y otra vez para surgir y resurgir, para germinar una y otra vez cuantas veces sea insertado debajo de la tierra. No es inmortal, sino que renace en cada ciclo.

### **3.2 Nacimiento y muerte del maíz**

El primer nacimiento del maíz sucede cuando nace de su madre, una semilla de origen mítico que bajo diversas circunstancias es insertada dentro de la madre que es la tierra. El resultado, un Dios que da sustento a la humanidad y que pelea constantemente con lo que representan las plagas del cultivo en el mundo ecuménico, a veces gana el maíz, a veces la plaga lo mata, pero en su mayoría es vencedor el maíz.

Este nacimiento es una primera incoación, en el relato deja de haber carencia y el maíz surge en la tierra, no habrá más hambre. El maíz aparece por primera vez en

el mundo, en estado salvaje pero también como alimento descubierto por la humanidad.

Lo que representa lo nefasto para el maíz, la abuela, logra matarlo bajo diversas circunstancias; lo muele en el metate, lo hace pedazos, lo hace mole, prepara tamales con él, lo entierra en un hormiguero, o le quiebra el pescuezo.

Es importante señalar que no solo muere al terminar su ciclo de vida, muere para convertirse en alimento (mole, tamales, o al ser molido en el metate). Su muerte no es en vano, tiene un propósito, se muere para dar sustento. Mientras que otra parte de él se guarda para volverse a sembrar.

Después de que la abuela lo mata es arrojado al mar, al río, o simplemente al agua sin especificar más.

A continuación se profundiza en cada uno de los elementos que componen este segundo *mitagma* de primer orden.

### **3.2.1 La madre tierra**

Este episodio del mito deja ver la característica principal del ciclo del maíz; para que el maíz nazca primero debe enterrarse la semilla sobre la tierra. Es la acción que realiza el ave celeste. El zanate (*quiscalus mexicanus*), es el portador de la semilla que deja caer para que la madre tierra lo ingiera, y que será el alimento de la humanidad. Lo deja caer como semilla de maíz (Díaz León, 1998 y Güemes, 2000<sup>d</sup>); como nixtamal (Güemes, 2000<sup>c</sup>); y como excremento (Martínez, 2000; van 't Hooft y Cerda Zepeda, 2003).

En las versiones de Fernández (2011), y van 't Hooft y Cerda Zepeda (2003) (M15 y M23), no es un ave la que provee de una semilla, la madre ingiere una piedra

que se encuentra en el agua. Mientras que en Hernández Bautista et. al. (1994) y Rosas Guerra (2017a) ingiere un fruto.

La madre del personaje principal es una relación isomorfa con la tierra, que permite entender el papel que esta mujer juega como dadora de vida, dentro de ella se gesta la semilla que ingiere (sea fruto, piedra, excremento o la semilla misma), de ella nace el maíz. En la versión de Güemes (2000<sup>d</sup>), la madre se llama *Tlatepaktli tlali*, o *Tlanana*, que el mismo autor traduce como “Tierra”, haciendo aún más evidente esta relación.

En Martínez (2000), la abuela *K'olénib* encuentra a una niña dentro de un pipián (calabaza) a la que llamó *Dhakpen k'ach*; la niña del pipián. Este fragmento hace referencia a que la madre del maíz también es madre de todas las criaturas; la calabaza representa al monte sagrado, la tierra, y las semillas todas las criaturas que son paridas de él (López Austin, 2018).

Una generalidad en estas versiones del mito es el embarazo oral; sea piedra, fruto, semilla o excremento, el embarazo se produce vía oral y junto a un cuerpo acuático. La relación entre el agua y el embarazo parece ser una analogía entre el agua y su asociación a la fertilidad de la tierra.

En una entrevista recuperada en San Nicolás, localidad del municipio de Benito Juárez, Hidalgo<sup>6</sup>, se menciona un método de siembra tradicional de maíz que toma en cuenta las condiciones climáticas de cada lugar, es decir, la cosecha está sujeta al frío o calor que tenga la región. Como San Nicolás es una zona semi-boscosa, el tiempo total del ciclo de cultivo es de casi nueve meses, al igual que la gestación humana. Comienza en marzo, y la cosecha se realiza en noviembre o diciembre. La coincidencia temporal que vincula los nueve meses del ciclo agrícola con los nueve meses del embarazo podría limitarse solo a eso, una simple

---

<sup>6</sup> Responsable de la entrevista: Oswaldo Saúl Rosas Guerra. Fecha: 14/Mayo/2013. Lugar: San Nicolás, Juárez, Hidalgo. Informante: Eduviges Martínez.

coincidencia, sin embargo, el foco central de la relación isomórfica es bastante apreciable en este ejemplo.

De esa manera se podría hacer la siguiente relación isomórfica entre la madre y la tierra.

**Tabla No.7 Relación isomorfa entre madre y tierra**

<b>Ecúmeno</b>	<b>Anecúmeno</b>
Tierra	Madre/calabaza
Animales del monte	Semillas de pipián
Boca	Ingreso al inframundo
Agua	Agua/río/pozo
Semilla de maíz	Piedra/fruto/semilla/excremento
Ciclo del maíz	Gestación de la madre
Maíz/alimento	Dios del maíz

*Fuente: Elaboración propia*

Sin embargo, no en todas las versiones el embarazo es oral. En Barrera Caraza (2000) la muchacha se embaraza con la visita de una hormiga cuando se encuentra recluida. Mientras que en Ichon (1990) es un *topil* (alguacil) al que la muchacha ignoraba, quien se convierte en pulga para embarazarla sin que esta se diera cuenta. En la versión de Olgúin (1993) es también una pulga quien se mete a la caja donde está encerrada la madre, y la embaraza.

El episodio de la hormiga ingresando dentro de la madre, al cerro de los mantenimientos, al monte sagrado, podría estar relacionado al mito nahua de *Quetzalcóatl*, cuando ingresa al cerro en forma de hormiga para extraer el maíz.

En García de León (1969), González Cruz (1984), Nava Vite (2009), van 't Hooft y Cerda Zepeda (2003) (M23) y Pérez Apango (2014<sup>b</sup>) se hace referencia a que la madre se encuentra tejiendo sobre un árbol. Aunque en los relatos no es muy explícito, excepto en García de León (1969) donde sí se conforma, lo más seguro es que se trate de una mujer tejiendo en un telar de cintura apoyado sobre un

árbol. En la versión de Olgúin (1993) la madre se encuentra junto a un árbol peinándose, acción posiblemente relacionada a tejer el cabello.

Las seis versiones del mito en las que se narra este episodio de la madre son de grupos nahuas; los primeros dos del Istmo, y los restantes de la Huasteca. Por lo que muy probablemente haga referencia a *Xochiquetzal*; inventora del arte de hilar algodón, de tejer en el telar de cintura y de bordar, y cuyo entretenimiento era hilar y tejer mantas primorosas (Trejo, 2000;184).

Al igual que en la cultura nahua, *Xochiquetzal* está relacionada al dios huasteco del maíz, es la madre de *Dhipak*, a quien lleva cargando sobre su espalda. La escultura llamada el adolescente está relacionada con *Dhipak*, por el contenido simbólico relacionado al maíz que porta sobre todo su cuerpo a manera de tatuajes o escarificaciones, “se trata de Cipak, joven dios del maíz” (Stresser-Péan, 2006).

Aunque Stresser-Péan propone que a quien lleva sobre su espalda es a su padre, a quien trata de introducir a la vida sedentaria, Aguilar Hernández (2011) sugiere que se trata de *Xochiquetzal*, debido a la posición de parto que tiene el personaje que está detrás de la escultura de *Dhipak*. Quien también tiene la cabeza echada hacia atrás, distintivo de los sacrificados por decapitación.

Aguilar Hernández hace un estudio iconográfico de todos los símbolos que contiene la escultura, en el caso específico del personaje que lleva cargando, determina que se trata de *Xochiquetzal* después de una comparación con el códice Laud y códice Vaticano. Además, el personaje no solo tiene atributos de *Xochiquetzal*, sino también de *Tlazoltéotl*, por la posición de parto, la gran paridora diosa de la tierra.

Se debe tomar en cuenta que cuando se habla de *Tlazolteotl*, los elementos iconográficos y las fuentes históricas que señalan su “origen huasteco” (Trejo,

2000; Johansson, 2012), al igual que la procedencia de *Xochiquetzal* (Johansson, 2012). Ambas “divinidades son aspectos de la diosa madre, son transformaciones que asumen distintas funciones” (Trejo, 2000;183).

**Imagen 10. Xochiquetzal y Tlazoltéotl en la espalda de Dhipak**



Fig. 18 Xochiquetzal en la espalda de El Adolescente.



Fig. 19 Xochiquetzal.

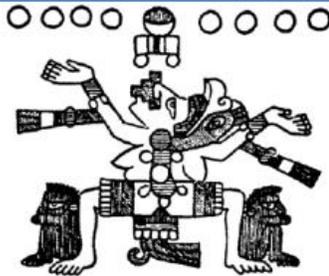


Fig. 20 Xochiquetzal. Códice Laud.



Fig. 21 Xochiquetzal. Códice Vaticano.



Fig. 22 Tlazoltéotl, Diosa de la Tierra. Códice Borbónico.



Fig. 23 Tlazoltéotl, Diosa de la Tierra. Códice Borgia.

Fuente: Aguilar Hernández, 2011;24-25

Es evidente el vínculo entre la madre del personaje principal en el mito del Golfo con *Xochiquetzal* y *Tlazolteotl*, diosas de la tierra al igual que Tlali en la versión de Güemes (2000<sup>d</sup>), la madre del maíz al igual que *Dhakpen k'ach*, la niña del pipián como la registra Martínez (2000), relacionada al cerro de los mantenimientos de donde son paridas todas las criaturas, también gran paridora.

Hay una relación sucinta de *Tlazolteotl*, y sus diferentes advocaciones, como la madre *Cinteotl-Zipac/Cintectli/Homshuk*. Cuando ingiere el excremento del zanate, lo re-anaboliza, como menciona Johansson, se embaraza y nace el maíz.

En su advocación de *Tlaelcuani*, literalmente “la comedora de inmundicias” *Tlazoltéotl/Ixcuynim* come y recicla lo viejo y lo sucio, lo re-anaboliza en su dimensión divina y da a luz a *Cintéotl-Zípac*, el maíz (Johansson, 2012;110).

La tesis central de Johansson (2012) es que *Tlazolteotl* y sus diferentes advocaciones, junto con otros dioses y elementos culturales, son exportaciones de la cosmovisión huasteca a la tradición nahua. Esto explicaría los elementos estructurales del mito del maíz de los nahuas de la Huasteca (Nava Vite, 2009; van 't Hooft y Cerda Zepeda, 2003, M23; Pérez Apango, 2014<sup>b</sup> y Olguín, 1993) dentro de elementos estructurales de la cosmovisión mexicana. Durante las incursiones nahuas a la Huasteca a mediados del siglo XV, se dio a lugar este intercambio cultural. Hoy se puede rastrear en qué medida el mito del maíz mexicana está compuesto de elementos estructurales del mito huasteco del maíz.

### **3.2.2 El dios del maíz**

Así es como pasaron las cosas. Es por eso que se dice que él es quien amaneció en todas las partes. Es él quien ha hecho al mundo. Él muere, él sale de la tumba, él ha sido arrojado al agua. Después de haber vencido a los truenos les entregó todo lo que tenía. Es él quien es el señor de la carne de todos, y aquellos que querían matarlo no lo lograron...

(Ichon, 1990;81)

Dice López Austin que en épocas antiguas los nahuas usaban tres distintos tipos de nombre. “Uno de ellos era el nombre calendárico [...] Otro, [el] nombre usado socialmente en forma abierta. [Y] otro más, algún apodo que con frecuencia se refería a un episodio de la vida de la persona” (López Austin, 2012<sup>a</sup>:28). En un ejercicio por tratar de reconstruir el nombre del personaje principal del mito, se ha analizado su etimología en cada una de sus versiones, hasta poderlo conjuntar en una propuesta. Es una deidad creadora, dadora de vida, crea vida y actos incoativos a su alrededor constantemente. No muere, renace una y otra vez.

### 3.2.2.1 *Siete Flor*

El primero, y más importante, hace referencia no sólo a el nombre dado de manera ritual en los días posteriores al nacimiento, sino también se considera “el nombre del *tonalli* del ser humano, esto es, su alma-destino” (*ibídem.*)

Ésta era una característica que no solamente se atribuye a los hombres, a las deidades también se asigna un nombre calendárico, por ejemplo, a *Xilonen* (muñeca de jilote) se le asocia otra deidad de nombre *Chicomecoatl* (Siete Serpiente, su nombre calendárico) que a su vez es el complemento femenino de *Centéotl* y “diosa joven que personificaba el crecimiento del grano de maíz” (Broda, 2013:56). O como *Xochipilli* (noble, flor) cuyo nombre calendárico es (Siete Flor) (Tena, 2009:48).

*Chicomexóchitl* o Chikomexóchitl, ha sido traducido erróneamente como “siete flores”, la expresión no denota pluralidad, por lo que la traducción correcta es “Siete Flor”, día calendárico de *Xochipilli* relacionado a la fertilidad y lo masculino, “en la cosmovisión indígena nahua el siete es un número esotérico relacionado principalmente con los conceptos mágico-religiosos y juega una función de suma importancia, pues son siete los puntos que delimitan el espacio sagrado: los cuatro puntos cardinales, el centro, el arriba y el abajo” (Nava Vite, 2009:34).

O como lo menciona van 't Hooft:

Chikomexochitl refiere a un nombre calendárico [Siete Flor] que remonta a tiempos prehispánicos. Para los pueblos nahuas que vivían en esa época, el número siete era símbolo de conceptos como la abundancia, la semilla, el centro, la perfección y la ofrenda. Por otra parte, la flor era —y lo sigue siendo para muchas personas— lo bueno por excelencia, implicando sabiduría, creación, amor, hermosura y belleza. (van 't Hooft, 2008:53)

### 3.2.2.2 Alma del maíz, señor del maíz

Si bien *Chicomexochitl* es el nombre más común del dios del maíz en la Huasteca nahua, existen otros en el sur de San Luis Potosí; *Dhipák*, *Dhipaak* o *Cipák* en lengua *teenek*, que significa “literalmente alma de maíz” (Ramírez Castilla et. al., 2008:80). Se explica que “cada hilito [o pelo del elote] es un maíz, y de cada hilito tiene que caer un polvito para que haya maíz” (Díaz León, 2008) haciendo una referencia al proceso de polinización de la mazorca. Es decir, el alma del maíz es el proceso de polinización, acción esencial para la producción del grano, o el polen mismo.

En la Huasteca Nahua, también entre Hidalgo y San Luis Potosí, al dios del maíz se le llama *Cintectli*, “señor del maíz” (López Austin, 2018) o *Pilsintektli* “venerable señor del maíz” (*ibídem*).

Por otro lado está *Tamakastsiin* entre los nahuas del Istmo; “el que da”, es una palabra que se ocupa para referirse al dios de la lluvia o a sus ayudantes (*ibídem*).

Los popolucas de la sierra en general se refieren a *Homshuk* como el “dueño del maíz” (Báez-Jorge, 1992:211), o “Santo/Espíritu del Maíz” (López Austin, 1992:263). Se desconoce el nombre del niño maíz en lengua totonaca de Garrido Cruz (2015), y en otomí (Ichon, 1990; Barrera Caraza, 2000).

### 3.2.2.3 *El niño eterno*

La deidad del maíz nunca crece, siempre es asociado con un niño, nunca se le menciona como un adulto o alguna situación relacionada en la que esté mayor. Incluso en algunos lugares, la niñez está intrínseca en su nombre.

Entre los nahuas del Istmo al dios del maíz se le conoce *Si:ntiopiltsin*, cuya significado es “venerable niño dios mazorca” (García de León, 1969:300) o “venerable hijo maíz” (López Austin, 2018). También se le conoce como *Sindiopi* (García de León, 1968), una variante de *Si:ntiopiltsin*.

En la narrativa el personaje principal nace niño, muere niño, regresa como niño y así se mantiene hasta el final de la historia. Es una etapa del crecimiento en la que permanece constante, nunca trasciende hacia la vida adulta o adolescente.

Venerable niño o venerable hijo, hacen alusión a una la característica principal del maíz, quizá la más notoria, la niñez, la juventud, el dios joven al que Chinchilla Mazariegos se refiere.

La juventud es un atributo constante, tanto de los héroes del maíz como de los héroes solares y lunares en la mitología mesoamericana. Con frecuencia se les caracteriza como niños o jóvenes, que pueden presentarse solos o en parejas, como gemelos. En ocasiones, el héroe del maíz es el menor de un grupo de hermanos. Invariablemente, es huérfano de padre y, en muchas narraciones, su origen es ilegítimo, fruto de una preñez prodigiosa (Chinchilla Mazariegos, 2011;48).

Así se puede reconstruir el posible nombre que pudo haber tenido este personaje en la época prehispánica. Siete Flor, sin duda es el nombre calendárico en que llegó al mundo, el día en que brota de la tierra y se instaura como alimento, el día en que la tierra parió al maíz por primera vez. Alma, señor o venerable señor del maíz, es la generalidad en su nombre, el más común entre las diferentes

versiones, junto con dueño o santo del maíz. Mientras que la niñez es el episodio de la vida del personaje principal en que se desarrolla toda la narrativa del mito.

A partir de estos datos, el nombre completo de la deidad pudo haberse conformado como Siete Flor, venerable dueño/santo/alma/dios niño maíz.

### **3.2.3 La creación del maíz**

El acto incoativo más significativo de la narrativa es sin duda la creación del maíz, es el elemento central de la existencia misma del mito.

Cuando la abuela mata al niño maíz, lo muele en el metate (Díaz León, 1998), lo hace pedazos (Güemes, 2000<sup>c</sup> y 2000<sup>d</sup>; Rosas Guerra, 2017a), lo hace mole (Barrera Caraza, 2000; Nava Vite, 2009), lo hace polvo (Elson, 1947), prepara tamales con él (Pérez Apango, 2014), lo entierra en un hormiguero (Martínez, 2000), o le quiebra el pescuezo (van 't Hooft y Cerda Zepeda, 2003).

La acción del entierro es necesaria, después de haberlo matado se debe enterrar, sembrar, para que pueda surgir como maíz, para que pueda germinar. Esta variante del mito se puede observar principalmente en la narrativa teenek, náhuatl de la Huasteca, totonaca y otomí. Una vez que se entierra, de ese lugar brota el maíz. Nace de la semilla, es decir muere y vuelve a renacer.

La acción de quebrar el pescuezo parece estar asociada al momento de la cosecha del maíz, cuando la mazorca debe ser arrancada de la caña, lo que se puede interpretar como un desprendimiento de la cabeza de la planta. En algunas representaciones mesoamericanas (los murales de *Cacaxtla* o el código Borgia por ejemplo), la mazorca de maíz está personificada por una cabeza humana, la cual, sobresale con el cuello adherido a la caña, por tanto, los cabellos del elote están identificados con los cabellos humanos. Hay una clara identificación isomorfa entre

el ser humano y la mazorca que también se puede observar en algunos monumentos del periodo Clásico en el área Maya (Pérez Suárez, 2018).

No simplemente aparece el maíz en el mundo, aparece como alimento, aparecen las distintas formas de consumir el maíz; en tamales o mole. La misma acción de molerlo sobre metate hace referencia a la preparación de masa para su posterior preparación e ingesta. No solo es un mito de origen de la gramínea, es un mito de origen de los alimentos que se preparan a partir de ella. En Barrera Caraza (2000), Nava Vite (2009) y Pérez Apango (2014), la abuela prepara el alimento a partir de la muerte del maíz, sin embargo solo en el primer caso es ingerido nuevamente por la madre. Esta ingesta está a su vez nuevamente relacionada con su introducción a la madre tierra: el maíz muere hecho comida pero se reintegra a la madre tierra mediante su ingesta. Una doble incoación, el origen de los alimentos y su reinsertión a la tierra para resurgir posteriormente.

Al igual que otras deidades mesoamericanas, debe pasar por un proceso de sacrificio, del cual procede una resurrección, a partir de donde la deidad alcanza su función en la tierra, en este caso, brindar alimento a la humanidad.

#### **3.2.4 La cola del tlacuache**

Al término de este primer *mitagma*, hay otro acto incoativo, si bien la creación del maíz y su consumo como alimento es el principal, también se explica el motivo del aspecto de la cola del tlacuache.

Después de nacido, como era ya planeado, la abuela *Tzitzimitl* mató al niño y se llevó el cadáver a enterrar en un hormiguero. Tiempo después, al pasar por el sitio donde fue enterrado, la abuela observó que en el mismo lugar había crecido una caña de maíz con xilotes, los cuales tiempo después se convirtieron en elotes. La abuela al mirar esto tumbó todo y lo quemó para que *Cintectli* muriera definitivamente. Le echó lumbre, pero sin saberlo se coció el elote, provocando un olor tan agradable, al igual que cuando la madre lo

ingirió, que la abuela decidió comerlo todo. Ella se sintió mal, pues tenía la panza inflamada y no sabía qué hacer con tanto malestar, entonces llamó al tlacuache y le pidió ayuda, el tlacuache accedió y le dijo. No te preocupes yo te ayudaré. Entonces dijo a la abuela que se agachara mientras él metía su cola dentro de ella. Al sacarla, la cola del tlacuache estaba sin pelo y de un color cenizo, y del agujero que hizo no salió más que porquería. El tlacuache hizo un orificio por donde defecar lo que se había comido la abuela. Desde entonces los desperdicios de la comida tienen por donde ser desechados y el tlacuache anda por allí con la cola pelona (Rosas Guerra, 2017a;95-96).

En la versión de Elson (1947), la cola del tlacuache adquiere el aspecto actual a partir de un incendio que provocó, donde la abuela muere y se hace cenizas.

### **3.3 El regreso del maíz y la muerte de *Tzitzimitl***

El maíz continúa con vida aún después de haber sido molido en metate por la abuela, destrozado en pedazos, cocinado en mole, hecho polvo. Siempre, después de ello, regresa con ayuda de diferentes animales a casa de su madre y abuela para continuar con las ya mencionadas aventuras.

Después de que la abuela lo mata y entierra, el niño siempre renace en forma de planta de maíz, su abuela se cansa de él y lo arroja al mar (Díaz León, 1998), al río (Elson, 1947; Fernández, 2011; Gonzáles Cruz, 1984; Ichon, 1990; Martínez, 2000; Nava Vite, 2009; van 't Hooft y Cerda Zepeda, 2003; y Olguín, 1993), o simplemente al agua (Barrera Caraza, 2000; Foster, 1945; Güemes<sup>c</sup>, 2000; y van 't Hooft, 2008).

Después de haber sido arrojado al mar o al agua, el dios del maíz regresa sobre el caparazón de una tortuga para encontrarse nuevamente con su abuela. Siguen manteniendo esta relación de confrontación constante hasta que el maíz logra triunfar sobre la *Tzitzimitl*.

### **3.3.1 Los peces y el caparazón de la tortuga**

La manera en que la abuela cree deshacerse del niño de forma definitiva es moliéndolo en masa y arrojándolo al agua para que los peces lo coman. Sin embargo, parece tener una confrontación con ellos para evitar ser comido; en la versión de Olgúin (1993) los peces como el bagre o el bobo se cansan de él después de que los molesta constantemente y hacen que regrese a la orilla de la tierra; en Díaz León (1998) los peces iban a comerlo pero decidieron no hacerlo y juntaron los pedazos de masa para volver a formarlo y devolverlo; en el mito recopilado por Nava Vite (2009) y en la versión de van 't Hooft y Cerda Zepeda (2003) los peces lo comen pero después vuelven a juntar los pedazos para volver a formarlo.

Estos encuentros con los peces después de haber sido arrojado al agua parecen referirse a una confrontación inframundana, sumergidos en el agua, en la que el personaje principal resulta vencedor. Una confrontación en la que al final sus opositores desisten de comerlo y lo ayudan reconstruirse, pues la abuela lo había dejado completamente molido en masa o atole. El papel que juegan los peces para que el maíz vuelva a resurgir en la tierra resulta esencial en la narrativa, en los mitos en que este episodio no es detallado parece haber un hueco explicativo de como el niño maíz regresa con la abuela.

Después de haber sido reconstruido, el niño maíz es a veces llevado por los mismos peces a la orilla, pero en otras es llevado por la tortuga sobre su caparazón.

La tortuga es el animal más importante dentro de la narrativa del mito del maíz en el Golfo de México. Después de los peces, es quien lleva de regreso al maíz a la tierra, es más, la tortuga misma es una representación isomorfa de la tierra, es la tierra misma como lo propone Pérez Suárez (1998) retomando algunos elementos iconográficos de Mesoamérica.

En algunas versiones del mito (Días de León, 1998; Ichon, 1990; Nava Vite, 2009; van 't Hooft , 2008; van 't Hooft y Cerda Zepeda, 2003; y Olguín, 1993), la tortuga es quien se ofrece para llevar de regreso al niño maíz. Mientras va viajando sobre ella, el niño dibuja flores sobre su espalda y por ello el caparazón de la tortuga está decorado de esa manera.

La relación entre el maíz y la tortuga es armoniosa en la narrativa. Sin embargo, en ocasiones el peso del niño es tal que rompe el caparazón de la tortuga. Pérez Suárez (2018) asocia este hecho con la ruptura de la tierra para que el maíz germine y pueda emerger en el mundo. El mar y los peces representan una batalla en el inframundo una vez que la semilla de maíz ingresó en la tierra, para brotar, la planta necesita romper la tierra, representado por el caparazón de la tortuga. Este episodio se puede encontrar también entre los mayas del Clásico.

El personaje principal es un dios creador, dibuja flores sobre la tierra, sobre el caparazón de la tortuga; crea la vegetación y decora al mundo. Es una analogía de la creación de la sierra Madre Oriental, la región del Golfo es una zona llena de vegetación, que en un tiempo primigenio decoró este dios.

### *3.3.1.1 Los peces y el caparazón entre los Mayas*

Boucher (2014) hace un repaso sobre el mito del maíz entre los mayas, aborda a otros autores y logra construir una estructura básica a partir de fragmentos de vasijas encontradas en el sitio arqueológico de Kalakmul y otras vasijas como la K3033 (vaso de los remeros) de la colección Kerr; el relato se conforma de la siguiente manera:

1. El mito comienza con el nacimiento de la deidad y su posterior lanzamiento al agua cuando niño.
2. El siguiente episodio puede estar relacionado con una escena del llamado vaso de los remeros, donde la deidad del maíz, como bebé y por lo tanto su

infancia, es atacado por un ser marino que tal vez lo engulle o es vencido por él (Imagen 10).

3. El tercer pasaje es precisamente el que se complementa en la vasija, en el que la deidad recibe su vestimenta y atavíos de parte de mujeres.

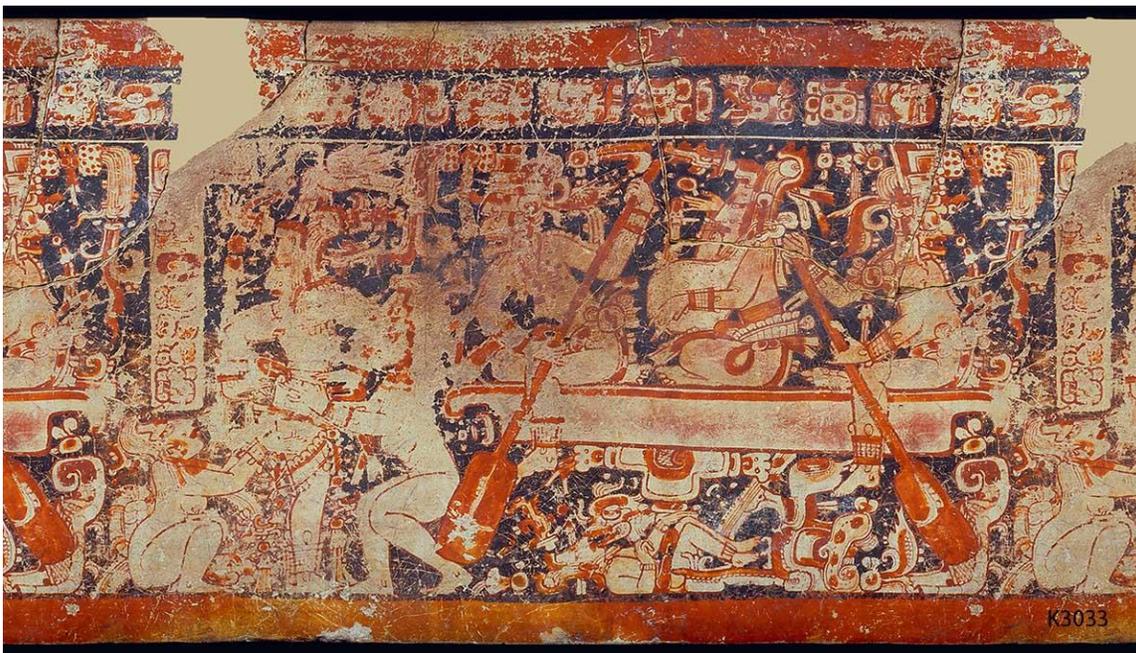
Es importante señalar que este autor hace énfasis en un aspecto importante del mito:

Múltiples narraciones actuales coinciden relacionar [al maíz] con espacios acuáticos; el héroe recién nacido es arrojado al agua por su madre, su abuela o sus hermanos; en algunos relatos se convirtió en pez, en otros fue rescatado por una tortuga u otro animal acuático. Todos coinciden que fue arrojado al agua (Boucher, 2014).

Aunque Boucher no menciona cuales narraciones actuales, en la estructura general del mito formada a partir de los relatos consultados en esta investigación, el episodio en que es arrojado al agua por su abuela y rescatado por una tortuga, es un elemento bastante identificado. Esto implicaría hablar de un mito difundido desde el área maya hasta la Huasteca por todo lo largo del Golfo.

El ataque del ser marino al niño maíz que menciona Boucher y plasmado en el vaso K3033 es una versión simplificada de lo narrado en el mito del Golfo, el episodio siguiente al que la abuela lo hace masa y lo avienta a los peces para que lo devoren, entonces se confrontan ya inmersos en el inframundo donde resulta vencedor el niño.

### Imagen 11. Vasija K3033. Vaso de los Remeros.



Fuente: Photographs © Justin Kerr, K3033.Colección del Museo Popol Vuh, Guatemala.

Una vez vencedor, es ayudado por los mismos peces a resurgir, a regresar a la tierra. Esto último pareciera no estar presente en las imágenes del vaso K3033, pero sí en otras vasijas.

Pérez Suárez (2018) menciona que el orden de las imágenes en el vaso de los remeros sigue la siguiente secuencia.

1. Ingreso al inframundo: el monstruo terrestre se encuentra con sus fauces abiertas, es aquí donde ingresa al inframundo, en esta imagen parece estar peleando con un pez, aunque Chinchilla Mazariegos (2011) afirma que el niño maíz lo va a engullir.
2. Los Dioses remeros conducen al dios del maíz por el inframundo.
3. Dos mujeres desnudas lo arropan de jade, para germinar ataviado de verde, lleno de vida.

Ya Santos García (2017) habla sobre la posibilidad de que el dios del maíz del Clásico Maya esté ataviado con una falda de jade. Colores posiblemente asociados al momento en que emerge. En algunas versiones del mito del Golfo, una vez que el niño maíz vence a los peces, son ellos mismos quienes lo ayudan, como ya se mencionó, a resurgir en la tierra. Si bien en el vaso de los remeros son dos mujeres quienes lo arropan, en el vaso K7268 se puede apreciar cómo también dos mujeres lo atavían, sin embargo su parte inferior del cuerpo permanece bajo el agua donde hay dos peces.

Esta escena, el episodio en que las mujeres lo visten de joyas para que surja, es una “escena [que] ocurre invariablemente en el agua y los participantes están sumergidos parcialmente en ella, o sentados en bancas marcadas con plantas y signos acuáticos” (Chinchilla Mazariegos, 2011;60). Es muy posible que esta imagen del vaso K7268 sea la misma narrada en el mito del Golfo, cuando los mismos peces ayudan a que el niño maíz regrese, lo reconstruyen después de su paso por el inframundo, lo visten, lo ayudan a que germine en la tierra. Los peces son las semillas de las criaturas que van a brotar, además están asociados en múltiples imágenes a la ingesta de una flor acuática, en los murales de San Bartolo, por ejemplo (López Austin, 2018).

Con respecto al Vaso de los Remeros y la cerámica Maya, Chinchilla Mazariegos (2011) propone que no se trata de una narración completa, sino que se trata de algunos episodios y se omiten otros, como si se hubieran seleccionado. Este caso aplicaría para las demás vasijas que contienen escenas aisladas del relato mítico del maíz.

**Imagen 12. Vasija K7268. Mujeres preparan al Dios del Maíz para su germinación.**



*Fuente: Photographs © Justin Kerr, K7268.*

Recordando, no siempre son los peces quienes ayudan a regresar a la tierra al niño maíz. En las versiones del mito del Golfo ya mencionadas, los peces lo reconstruyen, pero es la tortuga quien lo lleva sobre su caparazón decorado por él mismo, y se quiebra cuando van camino de regreso. En las vasijas K4681 y K1892 ubicadas en el periodo Clásico Maya se puede observar cuando el Dios del Maíz emerge del caparazón de la tortuga, su ruptura es necesaria para que el maíz germine, se quiebra la tierra para que surja de la tierra, que es el caparazón mismo.

Como imagen terrestre [a] la [tortuga la] podemos observar en varias vasijas mayas que nos muestran a Hun Nan Yel, el joven dios del maíz, padre de los gemelos y padre de la triada divina del grupo de la Cruz de Palenque. Éste brota de un caparacho de tortuga escenificando así el mito de resurrección de este grano que, plantado en la tierra, germina y renace (Pérez Suárez, 1998;298)

**Imagen 13. Fragmento de Vasija K4681. El Dios del Maíz germina de la Tortuga-Tierra I**



*Fuente: Photographs © Justin Kerr, K4681.*

Esta relación que existe entre las imágenes cerámicas Mayas y el mito del maíz en el Golfo, fue ya observada por algunos investigadores (Chinchilla Mazariegos, 2011; Santos García, 2017; García de León, 2017). Sobre todo la similitud con el mito del Istmo véanse Foster (1945), Elson (1947), García de León (1968 y 1969), y González Cruz (1984).

A grandes rasgos la historia del Dios del Maíz del Clásico no difiere mucho de otros relatos de entidades asociadas al maíz, incluso algunos de los relatos contemporáneos son similares pues nos muestran a un dios que nace en circunstancias extraordinarias, crece y se enfrenta a diversas adversidades, muere y renace de manera milagrosa. (Santos García, 2017;131)

**Imagen 14. Vasija K1892. El Dios del Maíz germina de la Tortuga-Tierra II**



*Fuente: Photographs © Justin Kerr, K1892.*

Sin embargo, la relación sucinta entre los 26 mitos analizados en esta investigación y el mito maya, se encuentra mencionada en los párrafos anteriores; cuando el niño es arrojado al mar, reconstruido por los peces y rescatado por la tortuga para germinar nuevamente.

Es gracias al estudio de las vasijas pintadas que se ha podido saber un poco acerca de la cosmovisión de las élites del Clásico [Maya], así como parte de su mitología dentro de la cual destaca por su reiteración el mito de la deidad del maíz, debido a que cada vasija muestra a los sumo un par de escenas, ha sido difícil reconstruir la secuencia del relato, sumando a eso que la mayoría

de las vasijas y platos pintados son procedentes del saqueo, complica aún más las cosas (Santos García, 2017;130).

### **3.3.2 La Tzitzimitl, K'oleenib**

La abuela es un personaje que representa hostilidad, es ella quien decide matar al niño maíz incluso antes de nacer, es quien cuida a la madre y la recluye para que no tenga contacto con nadie. Es quien intenta matar en una segunda ocasión al niño maíz. Busca no sólo matarlo, sino que en el proceso hacerle la vida miserable e infeliz. El nombre más común por el cual se le conoce es el de *Tsitsimat* (Elson, 1947), *Tzitzimitl* (Garrido Cruz, 2015; Rosas Guerra, 2017a), *Titsimitl* (Güemes, 2000<sup>d</sup>), *Tsitsimtenantsij* (Güemes, 2000<sup>b</sup>), *Nanatzilamatzien* (Hernández Bautista et. al., 1994), y *K'olénib* (Martínez, 2000) o *K'olének* (van 't Hooft y Cerda Zepeda, 2003).

El nombre de la abuela en los mitos nahuas está asociado directamente a las *Tsitsimime*, criaturas nefastas, que en el México prehispánico eran “consideradas estrellas que bajaban a la tierra en forma de fantasmas, sobre todo en los días de eclipses solares en los que el sol se obscurecía en pleno día” (González Cruz y Anguiano, 1984:206), “monstruos de aspecto esquelético que según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* habitaban el segundo cielo de la cosmogonía mexica, 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” (Báez-Jorge, *op. cit.*:210).

Espinosa Pineda y Camacho Ángeles también están de acuerdo con que las *Tsitsimime* “quizás son las mismas *Cihuateteo* y otros dioses estelares quienes al morir el sol se transforman en estas criaturas” (2018;12).

Las *Tzitzimime* eran “seres terribles, formas monstruosas que adoptaban en ocasiones las *Cihuateteo* [...las] mujeres [diosas] muertas de parto deidificadas”

(Tena, 2009:69) a quien se les llama también *Cihuapipiltin*, seres “portadoras de desgracia o mala suerte” (*Ibíd.*).

**Imagen 15. *Cicimitl, Tzitzimitl* en el códice Magliabechiano**



Fuente: *Códice Magliabechiano*, fol. 76r.

La “*Tzitzimitl* [es el] nombre genérico de los seres monstruosos y caníbales que pertenecen a la parte terrestre, fría, acuática y nocturna del cosmos” (López Austin, 1992:276).

En la iconografía de las deidades de la muerte, incluyendo a las *Tsitsimime*, el hígado y la vesícula biliar expuestos, es un elemento constante (Espinosa Pineda y Camacho Ángeles, 2018). Y está relacionado a un nivel [del] Mictlan hecho de huesos, de vísceras (particularmente hígado y vesículas), donde la putrefacción es

solamente el anuncio de la vida” (Espinosa Pineda y Camacho Ángeles, 2018;29). Son diosas descarnadas, asociadas a la muerte, terribles, primitivas, de ellas nace todo lo demás antes de la creación. Es un estado de los dioses en que son monstruosos esqueléticos. Es lo más primitivo que hay, tremendamente sexuado. Uno de los elementos de la *Tzitzimitl* es el collar de manos y corazones como *Coatlícue*. Otro de los elementos importantes es que tiene el hígado expuesto, lo más emotivo, irracional, visceral, lo más primitivo (López Austin, 2018).

Estas mujeres-diosas descendían a la tierra cuatro veces al año y en esos días les hacían fiesta, les daban ofrenda y vestían sus estatuas con papeles. Las imágenes se hallaban en su templo y en sus adoratorios que erigían en los barrios donde había dos calles que se cruzan (Trejo, 2000:60-61).

Sahagún, dice que las *Cihuapiltin*

Andan juntas por el aire, y aparecen cuando quieren a los que viven sobre la tierra, y a los niños y niñas los empecen con enfermedades, como es dando enfermedad de perlesía, y entrando en los cuerpos humanos; y decían que andaban en las encrucijadas de los caminos, haciendo estos daños, y por esto los padres y madres vedaban a sus hijos e hijas que en ciertos días del año, en que tenían que descendían estas diosas [cuatro veces al año según Trejo], que no saliesen fuera de casa, porque no topasen con ellos estas diosas, y no les hiciesen algún daño; y cuando a alguno le entraba perlesía, u otra enfermedad repentina, o entraba en él algún demonio, decían que estas diosas lo habían hecho (De Sahagún, 1938:22).

La abuela, se ubica en un tiempo mítico que remite a lo primitivo, a lo que hay antes de la creación. En Martínez (2000), donde es llamada *K’oleenib*, es ella quien encuentra a la madre tierra dentro de una calabaza, es decir, la abuela existe antes de la creación de la misma tierra donde será insertada la semilla de maíz. La abuela representa la putrefacción, es el anuncio de la vida, pues de la calabaza de donde nace la madre, también nacen las diferentes criaturas y

animales. Es creadora y destructora al mismo tiempo, así como ella crea, ella destruye.

Este personaje está estrechamente vinculado a la Luna; el hecho de cosechar calabazas (úteros), “la horticultura, el cultivo que practica en el ámbito doméstico, confirma su carácter lunar” (Ochoa, 2000;112).

Aunque en lo general nunca se habla de su aspecto físico, se puede inferir por sus diferentes nombres que la abuela tiene un aspecto monstruoso y que reúne una serie de características generales; es monstruosa, inframundana, es una diosa creadora, destructora, maligna y vinculada al caos, al desorden.

### **3.3.3 *Los insectos que pican y el sapo***

El caos más grande que trae al mundo, lo más nefasto que deja para la humanidad, es su manifestación en todos los insectos voladores y ponzoñosos. Este acto incoativo es, después de la creación del maíz, uno de los más importantes que se mencionan en la narrativa mítica.

La abuela muere quemada en el temazcal (Barrera Caraza, 2000; Garrido Cruz, 2015; Güemes, 2000<sup>b</sup> y 2000<sup>c</sup>; Rosas Guerra, 2017a; Pérez Apango, 2014; van 't Hooft y Cerda Zepeda, 2003 M23; y Olguín, 1993), en un horno (Hernández Bautista et. al., 1994 y Nava Vite, 2009), en un incendio provocado por el tlacuache (Elson, 1947), o simplemente sin mencionar como se quemó (Foster, 1945; Güemes, 2000<sup>d</sup>; van 't Hooft y Cerda Zepeda, 2003 M22). Las cenizas que quedan fueron encomendadas a un sapo para que las llevara al mar y allá las tirara. Por diferentes circunstancias, curiosidad en la mayoría, el sapo no logra llevar a cabo su misión y deja escapar del recipiente donde llevaba los restos a moscos, abejas, jicotes. Estos pican la cara del sapo y por ello queda con un aspecto que pareciera tener ámpulas por todo el rostro.

La abuela continua con esa capacidad creadora, dándole el aspecto actual al sapo, sin embargo también es nefasta para el maíz, los insectos en los que se convierte son plagas voladoras del maíz. Así como el personaje principal muere y se transforma en el maíz que da sustento a la humanidad, la abuela muere y se transforma en los insectos que hostigan al maíz, ambos después de su primera muerte continúan con su relación siempre contraria.

Así como explica Espinosa Pineda (1996), cada fenómeno natural es el dios mismo, en esta narrativa cada insecto mencionado es la *Tzitzimitl* misma; cada mosco, cada abeja, cada jicote es una parte de la abuela que trae consigo malestar, enfermedades y plaga a la humanidad y al maíz.

Es importante señalar que este hecho mítico tiene correspondencia ecuménica, el tiempo en que los insectos salen al mundo a provocar desorden es la canícula, entre los meses de julio y agosto (Rosas Guerra, 2017<sup>a</sup>). El periodo en que la mata de maíz está tierna, el maíz es joven, niño, y es hostigado por las plagas, su abuela.

### **3.4 El viaje y retorno al inframundo**

El último capítulo de este mito narra como el personaje principal se vuelve a encontrar con su madre. En muchos de ellos, como ya se explicó, la mujer está tejiendo al lado de un árbol, posiblemente sobre un telar de cintura. Después de ello el niño acude al inframundo para ir por los restos de su padre.

No se había hablado del padre del niño maíz hasta ese punto, es un personaje del cual no se sabe mucho; pulga, hormiga, venado o topil, quien murió en un episodio intrínseco pero no explícito en la narrativa. Cuando muere sus restos son guardados y resguardados en el inframundo, adonde su hijo va para rescatarlos y revivirlos. En la epopeya, el niño tiene que enfrentar una serie de pruebas contra diversos personajes moradores del inframundo.

En todos los casos, al final resulta vencedor y venga a su padre, de quien se tiene muy poca información. Excepto que vuelve a morir o a convertirse en algún animal. Este episodio está estrechamente relacionado con el mito de origen Maya *Kiché* del *Popol Vuh*, y en cierto grado, con un pasaje de la vida de Quetzalcóatl.

Este fragmento, es un elemento paralelo al mito maya *Kiché* del *Popol Vuh*, donde los dos personajes principales, *Hunahpú* e *Ixbalanqué*, retornan al inframundo *Xibalbá* para vengar la muerte de sus padres. Para ello, con ayuda de algunos animales, tienen que sortear una serie de pruebas y obstáculos que los dioses les interponen, en los que se supone tienen que morir, similares a los que Huracán, rayo mayor o el gobernador le ponen al dios del maíz. Al final resultan vencedores y la muerte del padre es vengada, en el caso del dios del maíz, es resucitado (Rosas Guerra, 2017a:93-94).

Cuando llega al inframundo, el niño maíz anuncia su llegada, es un lugar que se puede describir como oscuro, es la noche, el lugar al que se llega cruzando el mar, un lugar rodeado de agua, donde habitan los rayos. La noche y la oscuridad parecen ser la constante, sea en la montaña o al otro lado del mar.

Este episodio es uno de los que más actos incoativos narra. El origen de los rayos a partir de la lengua de un monstruo marino, la primera vez que llovió en la tierra, la mortalidad de los hombres, la lengua bífida de la lagartija azul, el venado como alimento, el origen del venado mismo corriendo en el monte, por qué las hormigas tienen la cintura delgada, la relación entre la tormenta y el cultivo de maíz, entre otros.

Algunos de los dioses del inframundo tienen la característica de estar asociados a la tormenta, Huracán, Rayo, Truenos, Torbellino. Todos ellos son un complejo climático expresado en su diferencia, sin embargo todos son moradores del lugar rodeado de agua.

### 3.4.1 *Cipactli, lengua de rayo*

La sintaxis del mito ubica este fragmento específicamente antes del viaje que el niño maíz hace al inframundo, antes de ir por los restos de su padre se encuentra con este personaje, un monstruo marino con el que pelea para poder emprender su travesía por el mar hacia el otro lado.

**Imagen 16.** *Tlaloc sobre Cipactli que emite un rayo de su lengua*



Fuente: Códice Féjerváry-Mayer Lam 4.

En el mito recopilado por Nava Vite (2009), la abuela se transforma en un lagarto que quería devorar a *Chicomexochitl*, de cuya lengua, una vez arrancada por él, se originan los rayos. Este episodio del rayo se narra de manera diferente en González Cruz (1984), Güemes (2000<sup>b</sup> y 2000<sup>c</sup>), Hernández Bautista et. al. (1994) y en Ichon (1990). En estas cinco versiones el personaje principal va a la orilla del mar antes de cruzarlo y se encuentra con un lagarto o caimán, éste se lo quiere

comer pero al abrir su boca el niño maíz le arranca la lengua de la cual se emiten los rayos.

La lengua del lagarto como emisora de rayos no es exclusiva del Golfo, es muy posible que se trate de otro rasgo de cosmovisión que esta zona exporta a los nahuas del centro y otras culturas. Esto resolvería el planteamiento de González Ponce de León, quien supone que “cabe la posibilidad de que la lengua del *Cipactli* haya sido transformada en rayo; la mitología apoya esta idea, al menos entre los totonacos y en otros pueblos de la región norte de Veracruz. En estos sitios hay mitos que cuentan cómo ocurrió esto” (2012;52).

La imagen 15 es bastante clara, de la boca del lagarto *Cipactli* se emite un rayo, en una figura serpenteante como menciona González Ponce de León, lo que hace pensar que se trata de su lengua.

### **3.4.2 El anuncio de la llegada**

Son reiteradas las veces en que el niño maíz anuncia su llegada al inframundo; toca una campana, un tambor o grita para hacerse notar. El personaje principal del inframundo manda a sus inferiores para ver de quien se trata, en algunas ocasiones le preguntan su nombre y este niega decirlo, en vez de ello describe algunas de sus cualidades o dice un nombre irreconocible. Parece que es importante que quienes habitan el inframundo no sepan de primera instancia su identidad, después de preguntar varias veces finalmente devela su nombre.

En Elson (1947), cuando *Homshuk* llega al país de los rayos, para anunciar su llegada toca una campana; lo hace dos veces y se esconde para que nadie lo vea, y a la tercera vez el enviado de Rayo Mayor logra descubrirlo y le pide ir a ver a su superior, *Homshuk* se niega reiteradas veces y entonces lo toman preso para hacerlo pasar por una serie de pruebas.

En la versión de Foster (1945), *Homshuk* llega a la orilla del océano y toca su tambor para anunciar su llegada, inmediatamente Huracán manda a alguien a preguntar el nombre del intruso y *Homshuk* responde “soy el que brota en las esquinas, soy el que florece” (Foster, 1945;192). En una segunda ocasión *Homshuk* revela su identidad y agrega “soy el que está sin cáscara, y el que es comido” (*Ibídem*). Huracán no le cree y afirma que es un nagual, y lo somete a diversas pruebas.

La relevancia de indicar que no tienen cáscara y que puede ser comido es porque la narrativa está haciendo referencia al momento más importante en el proceso de domesticación del maíz, la mutación genética que permitió que el *Teocinte* (*Zea mays sp. parviglumis*) se convirtiera en el maíz que hoy conocemos.

Un acontecimiento clave en la domesticación del maíz, fue la liberación del grano de la cubierta protectora que lo envuelve en el *teocintle* y es controlado por un solo gen. La semilla individual del *teocintle* está encerrada en un segmento duro del raquis llamado cápsula del grano, y es dispersada cuando el tejido del raquis en la vaina forma una zona de abscisión y se desarticula, este es precisamente el carácter que distingue al *teocintle* como planta silvestre del maíz que es planta domesticada (Bedolla y Chávez Tovar, 2010;33-34).

Aunque se desconoce la manera como se consumía el *teocintle*, se considera que era una forma parecida a la de palomitas de maíz, la cáscara protectora se rompe con la cocción y queda un comestible. Por ello la importancia de mencionar que “está sin cáscara”. Porque el maíz domesticado no tiene esa cubierta y puede ser consumido como alimento.

En el mito de González Cruz (1984), *Tamakastsiin* llega a donde está enterrado su padre y se sienta bajo un árbol frondoso. Ahí el *Yojualaam* toca su jarana para divertirse, pero esto irrita al rey de aquel lugar y manda a gente para preguntarle

su nombre; el niño maíz contesta “*Tamakasttiin*, mi nombre es donde germina y donde espiga el maíz”. El rey se enfadó y pide llevarlo a la cárcel.

Cuando *Pilsintektli* llega a *Youalejikan* (Güemes, 2000<sup>d</sup>), lo primero que hace es pedir comida, anuncia su llegada diciendo que tiene hambre.

Por último, en el mito de *Cintectli* (Rosas Guerra, 2017<sup>a</sup>), este personaje grita a los habitantes de *Yahualica* que ese lugar se acabaría, que sería destruido.

Cuando [*Cintectli*] llegó a la orilla del mar comenzó a gritar que el pueblo de *Yahualica* se perdería. Tenía que perderse, perder en un sentido de desaparición, su gente debía de desaparecer (Rosas Guerra 2017<sup>a</sup>;97).

Ante eso el gobernador manda a unos soldados para que lleven ante él a *Cintectli*, pero ninguno de ellos puede hacerlo pues es demasiado pesado, entonces él llega caminando hasta donde está el gobernador.

### **3.4.3 El inframundo**

El inframundo es descrito de las más diversas maneras. Como se verá a continuación, algunas versiones del mito se refieren a este lugar como el otro lado del océano, un lugar rodeado de agua al que hay que llegar después de una travesía, donde habitan los rayos y truenos. Otros autores lo asocian con la montaña o el monte, y por último, para otros, el inframundo llega al caer la noche. Se trata del ingreso de la semilla nuevamente al interior de la tierra para que pueda germinar una ocasión más.

#### **3.4.3.1 Yahualica**

Para llegar al lugar a donde rescatará a su padre, el Dios del maíz debe ingresar nuevamente al agua, debe atravesar el mar para poder llegar al otro lado. Se trata

de *Yahualica* (Rosas Guerra, 2017a), “el lugar rodeado de agua”, *Youalekan* (Güemes, 2000<sup>d</sup>).

En algunas versiones este viaje también se hace sobre el caparazón de una tortuga (Foster, 1947; Foster, 1945; González Cruz, 1984; Güemes, 2000<sup>c</sup> y 2000<sup>d</sup>; Hernández Bautista et. al., 1994 y Rosas Guerra, 2017a), en otras se trata de un viaje caminando hasta llegar al lugar (García de León, 1969; Martínez, 2000).

El acto incoativo del decorado del caparazón de la tortuga también tiene lugar en este fragmento de la narrativa, al igual que en las versiones en que se lleva a cabo mientras regresa del mar a donde lo había arrojado su abuela. En la versión de Rosas Guerra (2017a), por ejemplo, una vez que *Cintectli* llega a *Yahualica*, comienza a gritar hacia el sitio desde la orilla y se esconde debajo del mar.

Aquel lugar no era un sitio solitario y sin protección, tenía un gobernador, quien, ante tales gritos, mandó a sus soldados a indagar sobre la persona quién enunciaba el fin de *Yahualica*. Al darse cuenta de ello *Cintectli* se esconde debajo del agua para que los soldados no pudieran verle. Mientras se encontraba sumergido, comenzó a rayar el caparazón de la tortuga, dejándole un decorado permanente parecido al de unas flores, que aún hoy se puede apreciar en todas las tortugas de agua. (Rosas Guerra, 2017a;97-98)

Dejando así dos momentos en que el niño maíz decora a la tortuga, uno cuando su abuela lo arroja al mar, y el otro cuando va por su padre, en ambos casos la tortuga representa el papel de la tierra. Cuando su abuela lo arroja al mar, el niño maíz rompe la tierra para emerger de nuevo. Y cuando va con su padre al inframundo la tortuga es el conducto a través del cual llega a este sitio, se interna en lo que representa la tierra, el viaje al inframundo sobre la tortuga es el maíz que viaja de la superficie de la tierra hacia su interior. En casos como el de *Tamakastsiin* (González Cruz 1984), antes de llegar al inframundo el caparazón de la tortuga no resiste más y también se quiebra.

Esto es importante mencionarlo: no necesariamente el inframundo es un acceso a un mundo subterráneo. Se trata de la montaña, de la noche, del lugar de los rayos, donde habita Huracán, pero nunca se menciona que está debajo de la tierra. Esto a diferencia de otros inframundos, como por ejemplo en el *Popol Vuh*, donde hay que bajar unas escalinatas para llegar a *Xibalbá*. Quizá en los casos en los que se tiene que viajar sobre la tortuga es una excepción por lo ya mencionado. Aunque si se trata de una inserción en la tierra para que germine el maíz, es estrictamente necesario sembrar la semilla debajo de la tierra. La discusión queda abierta, pues depende de la versión del mito el hecho de que se ingrese o no al interior para llegar al inframundo.

En la historia de *Tamakastsiin* (González Cruz, 1984), el niño maíz le pide a la tortuga que lo cruce hasta una isla, un lugar rodeado de mar, aunque también se trata de la noche.

#### 3.4.3.2 *El monte*

El inframundo tiene varias presentaciones, una de ellas es la montaña. En el mito que publica Hernández Bautista et. al. (1994), *Chicomexóchitl* es llevado por su abuelo a la gran montaña para que los demonios se lo comieran, sin embargo, el abuelo fue devorado hasta los huesos por estos mismos personajes. *Chicomexóchitl* burla a los demonios pidiendo a un árbol que creciera para estar fuera del alcance de los seres inframundanos.

Cuando llega con su abuela, ella le pide que se regrese por el abuelo, entonces *Chicomexóchitl* viaja nuevamente a la gran montaña, al inframundo, y revive a los huesos con un soplido en la cabeza.

En el mito de *Chikomexochitl* que recopilan van 't Hooft y Cerda Zepeda (2003), se habla de que el abuelo se convierte en venado y sale corriendo hacia el monte, huye de su nieto y al esconderse se convierte en este mamífero, un gran venado.

Este fragmento es un elemento bastante suelto que en esta versión no parece tener relevancia en la narrativa, incluso es un fragmento suelto que no tiene mucha sintaxis con lo que se está narrando, sin embargo, el mitopoeta consideró un elemento importante mencionar, más adelante se mencionará la relevancia de este animal.

#### 3.4.3.3 *Lugar de rayos y truenos*

El inframundo, en ocasiones, es el lugar de los rayos o truenos (Elson, 1947; García de León 1968; Ichon, 1990; Güemes, 2000<sup>b</sup>), el sitio donde habita rayo mayor y sus ayudantes los truenos. En los mitos que recupera Ichon (1990) el lugar de los truenos es la presidencia municipal. En un caso en particular, en la versión de Foster (1945), la orilla del mar, el inframundo, es el sitio en donde habita Huracán. Es un sitio que está estrechamente vinculado a lo acuático, a los fenómenos naturales relacionados con la lluvia, pero a lo nefasto que estos representan, no a los fenómenos naturales como algo positivo, sino a lo antagónico al personaje principal, el maíz.

El inframundo es donde están las aguas, y eran aguas que todavía no llovían por eso uno de los personajes es Rayo mayor, por eso es Huracán, porque se encuentran en un estado primigenio, se trata de la incoación de la lluvia (López Austin, 2018). En el mito del *Popol Vuh*, Huracán es uno de los dioses creadores.

#### 3.4.3.4 *Ta:gatawatsaloyan y la noche*

En el mito que recupera Antonio García de León (1969), el inframundo tiene el nombre de *Ta:gatawatsaloyan*, “donde se secan los hombres”. El lugar adonde *Si:ntiopiltsin* fue caminando para recuperar a su padre. Esta versión el paso al inframundo tiene varias etapas, al caer la primera noche las hormigas tratan de devorarlo, pero él logra vencerlas, a la segunda noche son las piedras quienes lo devoran parcialmente pero se puede escapar. Es hasta un tercer nivel en donde

encuentra a su abuela padre y lo revive con un golpe para llevarlo de regreso con su abuela.

*Yohualinchan* es “el lugar de la noche” (López Austin, 2018). En la versión de González Cruz (1984) cuando *Tamakastsiin* le dice a su madre irá por su padre, ella le contesta que murió en *Youajlaam* “el lugar de la noche”, y es allá donde el niño maíz se dispone a ir. Al igual que en la versión de *Si:ntiopiltsin*, el viaje lo emprende caminando.

Cuando había caminado lejos, se cansó y se sentó sobre una piedra grande, y cuando llevaba un largo rato de estar sentado en esa piedra sintió que la piedra ya lo estaba mordiendo y sacó su cuchillo y mató a esa piedra. Dicen que en el principio del mundo las piedras estaban vivas y caminaban, pero en ese tiempo las mató *Tamakastsiin*, por eso ya no se mueven (González Cruz, 1984;219).

Justo antes de cruzar al mar se encuentra con el gran lagarto, lo vence y logra llegar hasta el lugar de la noche sobre una tortuga, cuyo caparazón se rompe antes de ingresar al lugar.

En el mito de Güemes, los *Yohuelkamej* son los que habitan *Youalekan*, “hombres encantados que tragaban gentes en aquel tiempo que había pocas gentes, andan de noche, siempre así como fantasmas” (Güemes, 2000<sup>d</sup>;199). Cabe destacar que en Elson (1947), *Homshuk* llega al país de los rayos justo antes del anochecer. *Youalejikan* es mencionado es la casa de la noche o de las tinieblas, un lugar encantado.

La versión de Avilés Cortés (2013) es particular, pues tiene los elementos de la estructura planteada en este trabajo, pero con un orden de sus elementos diferente. Cabe mencionar que este es un mito que no habla necesariamente del origen del maíz, pero que por su estructura decidió integrarse a este análisis. En la narrativa, al caer la noche llegan unos hombres a preguntar por el hombre que

toca la flauta, el papá del personaje principal, cuando lo encuentran lo meten a un temazcal y lo comen. También al niño lo intentan matar en un temazcal pero no lo logran, es una prueba que supera, tolera la temperatura del temazcal y por haberla superado los señores del inframundo le indican el lugar en donde están enterrados los huesos de su padre.

La batalla entre el personaje principal y estos señores es similar a la pelea que tienen la abuela y el niño maíz en los otros mitos, con la diferencia que en el mito primigenio del grano la abuela muere hecha cenizas. En este mito parece solo ser una prueba que el niño debía superar.

#### 3.4.3.5 *La Presidencia*

En los mitos que recopila Ichon (1990) el niño maíz es llevado a la Presidencia Municipal por ejecutar música con un arpa, las moscas y otros animales lo buscan para llevarlo, sin embargo el personaje principal termina teniendo un duelo con los truenos. El hecho de que la Presidencia Municipal esté asociada con el inframundo y las diversas pruebas que el niño maíz debe pasar dentro de ella, indica que los habitantes del sitio donde es recopilado el mito ven a sus gobernantes como inframundanos, parece haber una percepción generalizada no solo en esa versión, de que los gobernantes o autoridades tienen carácter inframundano. En González Cruz (1984) se hace referencia a que el personaje principal del lugar de la noche es un Rey. En Güemes (2000<sup>d</sup>) el jefe de los que habitan en *Youalekan* es un alguacil. Asimismo en Rosas Guerra (2017<sup>a</sup>) el personaje más importante de *Yahualica* es un gobernante.

Todos ellos tienen la característica de ser, de una u otra manera, seres nefastos que impiden el desarrollo armónico de la vida comunitaria, el mito del maíz como muchos otros, está compuesto de elementos de la vida cotidiana, mediante la narrativa del mito se explican las cosas de la intensa cotidianidad en que vive una sociedad. Los dioses por lo tanto, tienen atributos y características de lo que

sucede en el mundo ecuménico, que se explican a través de pasajes y aventuras del personaje principal en un tiempo mítico, desde el cual comenzaron a existir las cosas como se les conoce en la vida en sociedad.

#### **3.4.4 Los obstáculos del inframundo**

*Homshuk* le dijo a Huracán “soy un buen compañero y seré la fuente de alimento para la humanidad. No deberías tratar de matarme”  
(Foster, 1945;193)

Una vez dentro del inframundo, y habiéndose presentado o conocido con algunos personajes, el niño maíz es sometido a algunas pruebas antes de poder llegar a los restos de su padre. El juego de pelota es el más común de ellos, aún en narrativas donde no se menciona explícitamente, hay indicios de que se trata de un tipo de juego de pelota.

En Güemes (2000<sup>d</sup>) la primera prueba por la que debe pasar *Pilsintektli* para poder recuperar los restos de su padre es de comida; el alguacil de *Youalekan* le sirve comida una y otra vez con la intención de que no se lo acabe, por el contrario, el niño maíz desaparece lo que hay de comida una y otra vez. Después de esa prueba tiene que pasar una segunda que también se describe en Rosas Guerra (2017<sup>a</sup>; primero le lanzan a *Cintectli* o *Pilsintektli* una bola de fierro desde el cielo sobre la cabeza, esta bola no hace ningún daño al niño maíz y por el contrario, se rompe. Cuando es el turno del gobernante o alguacil de recibir la pelota en la cabeza, esta lo destruye por completo. En la versión de *Pilsintektli* incluso cae prendida sobre el alguacil y lo pulveriza.

Muy probablemente se haga referencia a una especie de juego de pelota, a una variante que en el mito se lleva a cabo lanzándola por los aires tratando de golpear la cabeza del contrincante. En la versión de la Sierra Norte de Puebla los truenos juegan a la pelota con el dios del maíz “los truenos enviaron su pelota

sobre el niño para matarlo; pero este la detiene cada vez” (Ichon,1990;78), el niño lanza tan fuerte la pelota que logra vencer a los cuatro truenos.

En el *Popol Vuh*, el juego de pelota es el predilecto por los habitantes del inframundo para determinar si los hermanos, o los padres de los hermanos viven o deben quedarse en el *Xibalbá*. Se trata del mismo episodio; el padre muere en el inframundo vencido por sus moradores, y tiempo después su hijo, quien vive con su madre y abuela, viaja al lugar oscuro para vengarlo. Logra vencer a los inframundanos mediante el juego de pelota.

Antes del juego de pelota, *Cintectli* es sentado en una silla de espinas para que se hiciera daño, pero al sentarlo las espinas se doblan y no le hacen absolutamente nada.

En la versión de Ichon (1990), después de haber perdido el juego de pelota, los cuatro truenos someten al niño maíz a comer una cazuela de frijoles y otra de tortillas, pero él las come sin mayor problema porque la hormiga arriera lo ayudó. Después lo hacen beber agua en exceso, pero el topo lo ayudó y venció una vez más a los truenos. Finalmente los vence en el temazcal, primero entran los cuatro truenos con flores, pero el calor las seca al final del baño de vapor, cuando es el turno del niño maíz, sale del temazcal con sus flores frescas. Con esta prueba final los truenos se dan por vencidos.

Como ya se mencionó, en Avilés Cortés (2013) la prueba mediante la cual Juan Cenizo vence a los que mataron a su padre es en un temazcal.

En Elson (1947), los Rayos, dirigidos por Rayo Mayor, capturan a *Homshuk* y lo llevan a la montaña/casa de las serpientes donde debería morir picado por una. En lugar de ello, las deja salir de la montaña para que ahí vivan y coman, y lo encuentran sentado sobre una de ellas, no murió. No conforme con eso lo llevaron a la casa de los tigres para ser devorado, éste les dice a los felinos “vosotros no

me queréis comer. En las montañas podéis vivir bien, allí podéis comer” (Elson 1947;210). Entonces lo llevan a la cascada para mecerlo en una hamaca y que ahí muriera, pero no lo hace. *Homshuk* les dice que ahora será el turno de los rayos, los mece sobre la hamaca y pide a la rata que muerda la cuerda, cuando se rompe todos caen y mueren excepto uno que quedó huérfano y de nombre *nuuku,wadYay*.

En el mito de *Homshuk*, recopilado por Foster (1945), el señor principal del inframundo, Huracán, no cree que el niño se llame así y manda una tormenta para atacarlo, pero *Homshuk* momentos antes había pedido a la tarántula que lo ayudara a construir una casa donde resguardarse, y así fue, se quedó dentro hasta que la lluvia pasó. Cuando los hombres de Huracán se aproximaron, *Homshuk* se encontraba tocando su tambor dentro de la casa. Huracán ordena tomarlo prisionero, y al igual que en el mito de Elson, lo llevan a una cárcel llena de serpientes donde debería ser devorado, pero a la mañana siguiente todas habían desaparecido excepto en la que *Homshuk* estaba sentado. Él dijo a las serpientes “no debes dañarme, porque soy un hombre fuerte, y es esencial que viva en orden para dar alimento a la humanidad. Además, se supone que vives en el bosque y montañas” (Foster, 1945;193).

A la siguiente noche lo llevaron a la cárcel de los tigres, a quienes les dijo lo mismo que a las serpientes para no ser devorado, le dice que debe aliarse al hombre y que lo ayudará en la cacería. Entonces tuvieron una competencia, quien lanzara una roca al otro lado del océano ganaría, entonces *Homshuk* ganó. Al final Huracán trata de tirar a *Homshuk* mientras cruza de regreso por el mar en una hamaca, no lo logra, y cuando es el turno de los moradores del inframundo *Homshuk* llama a una tuza para que muerda la cuerda y todos caigan; todos mueren excepto Huracán.

De acuerdo con García de León (1969), cuando *Si:ntiopiltsin* vivía con sus abuelos, a quienes quería mucho, les pidió permiso para irse por su padre, en su

viaje se juntó con un grupo de personas, peregrinos que viajaban a Oaxaca. A medio camino, cuando cayó la primera noche debían de descansar, pero en aquel lugar las hormigas arrieras comían gente. Como ya se mencionó, logra no ser devorado y las vence. Incluso, como dios creador que es, *Si:ntiopiltsin* es el responsable del aspecto de las hormigas; cuando lo comen parcialmente toma a una de ellas para que le informe sobre la jefa de las hormigas.

El dueño del Maíz agarró uno de sus cabellos y amarró por la cintura a la arriera, diciéndole que la soltaba con la condición de que llamara a la jefa de las arrieras. La apretó tanto que a eso se debe que las hormigas tengan la cintura tan delgada. (García de León, 1969;301)

A la siguiente noche tuvo que dormir en el lugar donde las piedras eran comedoras de gente. Tras ser devorado parcialmente, logra vencerlas y salir con vida. Finalmente puede llegar a *Ta:gatawatsaloyan*.

En “la historia de *Tamakastsiin*”, la cárcel a donde lo manda recluir el Rey de *Youajlaam* está llena de machetes vivos. Agarró a uno por uno y los mató diciéndoles “¡Ah, hijitos míos! ¿Qué están haciendo aquí? Ustedes les van a servir algún día” a mis hijos que más después vivirán (González Cruz, 1984:223). Entonces lo llevaron a la casa de las hachas vivas y les dijo “¡Ah, hijitas mías! ¿Qué están haciendo aquí? Ustedes van a servir algún tiempo para mecapales de mis hijos” (*Ibídem*). Aunque no es clara la narración, se sobreentiende que después fue encerrado en la cárcel de serpientes porque con una de las hachas las mató a todas, mientras llamó a las tuzas para que le ayudaran a destruir *Youajlaam*.

#### 3.4.4.1 *El acuerdo entre el maíz y la lluvia*

Yo voy a renacer cada año. Ustedes [los truenos] me mecerán, pero no muy fuerte, para que no me maten. Yo voy a servir a los hombres  
(Ichon, 1990;97).

En algunas comunidades indígenas de la actualidad, los fenómenos naturales son personajes, dioses a los cuales se les invoca e implora en las peticiones de lluvia. En estos rituales no solo se pide lluvia, sino que también los fenómenos climáticos sean favorables para el tiempo de cultivo, se pide que éstos sean regulados, que no lleguen en exceso pero que tampoco estén ausentes. El siguiente ejemplo es parte de la descripción de un ritual de pedimento de agua de la comunidad otomí de San Pedro Tlachichilco, municipio de Acaxochitlán, Estado de Hidalgo. El medico tradicional que encabeza el ritual ingiere una flor alucinógena, y después de varios minutos:

Cuando *Rä tzi dōni* [el que come flor] termina de presentarse, comienza a hablar con los muertos, con la cueva o con los mismos cerros. Les pide buenas cosechas para el año, y que el clima sea favorable para la época de cultivos. Al hacerlo, van tapando y destapando, según sea el caso, unos pequeños agujeros que se encuentran en el suelo. Cada uno de estos hoyos representa respectivamente el agua, el viento y el hielo. Se abre el agua pero no demasiado para que las lluvias no inunden los cultivos, se cierra el del viento para que el aire no tire las milpas y se cierra el hielo para que las heladas no echen a perder la cosecha (Rosas Guerra, 2017<sup>b</sup>;125).

Leopoldo Trejo *et. al.* (2009), describen como la ritualidad de los pedimentos de agua en la Sierra Norte de Puebla, a pesar llevarse a cabo por grupos étnicos diferentes, se conforman de elementos más o menos homogéneos que persiguen un mismo fin; tratar de tener una injerencia directa en los fenómenos climáticos no solo para su abundancia, sino también para que su presencia no sea catastrófica.

En el mito del maíz, tanto el personaje principal como los moradores del inframundo como Huracán o Rayo Mayor llegan a un acuerdo mutuo después de que los vence. Es un acuerdo que se forma antes de que las aguas del inframundo lluevan por primera vez, todo ello sucede antes de la primera lluvia.

En "The origin of maize", después de que *Homshuk* logra vencer a los hombres de Huracán, éste último queda vivo y pide no ser asesinado como los demás. Entonces *Homshuk* lo perdona pero pregunta ¿qué me ofreces? Y él contesta:

"Puedo regar tu cabeza". Y como durante los meses de junio y julio no había suficiente agua para que creciera *Homshuk*, aceptó esto. (Foster, 1945;194)

Si la temporada de lluvias no fuera suficiente para que el cultivo de maíz crezca, entonces la lluvia de los huracanes de los meses de junio y julio regarían lo que hace falta para que la cosecha se logre.

En el mito del maíz de Elson, después de que *Homshuk* mata a todos los rayos, el huérfano *nuuku,wadyay*<sup>7</sup> le dice: "no me mates y cuando el sol esté caliente humedeceré tu cabeza." (Elson, 1947;212). Es decir, al referirse a los rayos también se está incluyendo a la lluvia, a todo el conjunto climático que favorece al cultivo.

El mito de *Sindiopi* (García de León, 1968) es seguramente una versión recopilada incompleta de los nahuas del Istmo, incluso el nombre de *Sindiopi* debe ser una versión corta de *Si:ntiopiltsin*. Se trata de un diálogo entre el rayo y el dueño del maíz, donde éste último enseña al rayo a como cultivar y cuidar el grano. Pareciera ser un episodio suelto, donde el rayo y el maíz se llevan bien, intercambian conocimientos, y *Sindiopi* le dice cómo debe cuidar al maíz.

En la versión de Ichon (1990), después de que el dueño del maíz vence a los truenos, estos quedan a su merced, entonces los enseña a hacer la lluvia, se explica que si había lluvia, pero sin nubes, entonces a cada uno de los cuatro truenos los mandó a diferentes puntos; al norte, sur, este y oeste. Le dio a cada uno un carrizo y un pedazo de la lengua del lagarto y les dijo:

---

<sup>7</sup> La hormiga vieja, el relámpago que causa las tormentas de hoy en día.

En el momento de la tempestad ustedes sacuden el pedazo de lengua de caimán y el rayo relampagueará. Ustedes gritarán, pero solamente cuando haya brotado el rayo. Entonces arrojarán la espuma del agua que son las nubes, y las nubes se convertirán en lluvia (Ichon, 1990:80).

Entonces se crean las primeras lluvias, porque antes llovía pero sin nubes, sin rayos, sin ruido, se dice que llovía seco. En el momento en que a los truenos se les asigna su tarea de hacer la lluvia, el Torbellino, que se llama Juan, se levanta y arranca muchos árboles, entonces el dueño del maíz le dice:

Tú no haces más que destruir. Eso no está bien. Si haces igual cuando yo esté creciendo, tú me matarás. Yo, cada año, voy a hacerme pequeñito y luego creceré. (Ibídem)

Se trata de la incoación de la lluvia, aunque el inframundo es un lugar lleno de agua, esas aguas no llovían (López Austin, 2018). Se trata del primer diluvio mítico, y de la estructuración del cosmos a partir de ese evento. Los carrizos que sostienen los truenos en diferentes rumbos, son los postes que se colocaron después del gran diluvio en cada esquina del mundo.

Hay al menos dos clases de mitos que cuentan el episodio de la separación. Relatan unos la forma en que el monstruo fue dividido en dos partes; éstas quedaron separadas en dos grandes capas, masculina la superior, femenina la inferior. La naturaleza original del monstruo quedó en la parte inferior, la terrestre. Entre las dos capas los dioses colocaron cuatro postes para impedir que volvieran a unirse. Otros mitos se refieren a un gran diluvio provocado por la unión del cielo y de la tierra. Cuando las aguas se retiraron, los dioses levantaron el cielo y colocaron entre éste y la tierra cuatro dioses o cuatro postes –cuatro ceibas entre los mayas– que fueron los señores encargados de ordenar a los hombres (López Austin, 1996:486).

El maíz no solo es una narrativa explicativa sobre la creación del grano y su llegada al mundo como alimento, se trata de una serie de incoaciones para que el

cosmos funcione, y el cosmos en este caso se estructura a partir del maíz mismo; desde el momento en que es descubierto como alimento hasta los fenómenos climáticos que influyen en su crecimiento; pasando por las plagas que hostigan su desarrollo; su vida cíclica a través de muertes, resurrecciones e ingresos y salidas del inframundo; los animales con los que convive; la naturaleza de su madre; todo, absolutamente todo se relaciona.

El maíz crea un acuerdo con las deidades de la tormenta para llevar una relación armoniosa. Al decirle a Torbellino que se hará pequeño, se está refiriendo a que no lo podrá arrancar no tirar con su viento, es más, se lo está pidiendo de cierta manera.

### **3.4.5 El Llanto de la madre y el padre Venado**

*Y el creador Formador dijo "Tú, venado, vivirás cerca de los caminos de agua y dormirás en las barrancas sobre la paja. Te mantendrás sobre la yerba del campo. En el monte procrearás y te multiplicarás. En cuatro pies andarás y en cuatro pies te pararás". Así le fue dicho cuando se le entregó su morada.*

*Popol Vuh*

Después de vencer a los moradores del inframundo, el maíz debe recuperar los restos de su padre. Éstos restos son sus huesos (Avilés Cortés, 2013; Güemes, 2000<sup>d</sup>; Hernández Bautista et. al., 1994; y Rosas Guerra, 2017<sup>a</sup>), otras veces solo se refiere a que fue enterrado (García de León, 1969; González Cruz, 1984; Güemes, 2000<sup>c</sup>; Ichon, 1990).

Muy pocas veces se habla de la identidad del padre antes de que muriera en el inframundo, pero Avilés Cortés (2013) e Ichon (1990) coinciden en que era un músico. En Avilés Cortés los moradores del inframundo van a buscarlo al pueblo porque saben que tiene ese oficio, mientras que en el segundo es un topil que tocaba el violín, como a los de presidencia no les gustaba eso es fusilado y

enterrado en el cementerio. El primer caso es de un mito recopilado en el municipio de Huehuetla, Hidalgo en la población tepehua, mientras que el mito de Ichon es totonaco. Parece tratarse de una variante exclusiva de la familia lingüística Totonaco-Tepehua.

El padre también es un insecto, se transforma en uno para embarazar a la madre. En el mito de Barrera Caraza (2000), el joven que quería casarse con la muchacha encerrada, se transforma en hormiga para poder entrar con ella, tener relaciones y embarazarla. En la versión de Ichon (1990) el joven músico se convierte en pulga para poder entrar a la casa de la muchacha, dormir con ella y dejarla embarazada. En la versión de Olgúin (1993) los padres del joven insistentes por casar a su hijo con la muchacha visitan su casa reiteradas ocasiones sin lograr concertar una cita, sin embargo piden a la pulga que se meta a la caja en donde la tienen encerrada.

Le dijeron que se metiera a la caja y que le hiciera cosquillas a la muchacha, que le hiciera algo. La pulga se metió y comenzó a hacerle cosquillas, a morderla, a picarla, y la muchacha ya no estuvo contenta, estuvo molesta: que se siente mal, que algo le está pasando, que no la dejan dormir [...] La sacaron, estaba ya embarazada. La embarazó la pulga (Olgúin, 1993:120-121).

En ambos casos, la hormiga y la pulga, se trata de un ingreso a la madre tierra, al cerro de los mantenimientos, como ya se explicó anteriormente la madre misma es de quien brota el maíz al mundo. En la *leyenda de los soles* (Tena, 2011<sup>b</sup>), es también una hormiga la que va al *Tonacatépetl* y roba el maíz. Ambos son animales que están relacionados estrechamente con la tierra, son subterráneos, se meten dentro de la madre del maíz.

Es necesario mencionar que en algunas versiones no aparece la madre del maíz sino solo su abuela, ambas parecieran ser el mismo personaje; abuela y madre al mismo tiempo, como en el mito de Olgúin (1993), donde la *Tzitzimitl* es la madre del maíz. O en Avilés Cortés (2013), García de León (1969) y González Cruz

(1984), donde es una mujer anciana la madre del niño. Así mismo, en algunas versiones no se menciona al padre del niño maíz, sino a su abuelo, quien murió en el inframundo y por quien debe ir (Hernández Bautista et. al., 1994; van 't Hooft, 2008; van 't Hooft y Cerda Zepeda, 2003).

Con respecto a cómo el padre o abuelo murió en el inframundo, ya se explicó la versión en que murió dentro de un temazcal, posiblemente comido por la acción de haberlo cocinado. Sin embargo, en el mito de Güemes (2000<sup>d</sup>), en Hernández Bautista et. al. (1994) y van 't Hooft (2008) se deja de manera explícita que fue comido por los habitantes del inframundo. En Ichon (1990) el padre fue fusilado por ser músico, como ya se mencionó.

Una de las versiones más difundidas, no solo en el Golfo, es en la que el padre del personaje principal es un venado. En Pérez Apango (2014<sup>a</sup>) se explica que el padre del maíz es el venado quien iba a ver a la madre a su hueco (sic.), quizá se refiera al nicho o caja donde la muchacha está recluida por la abuela.

[A] su mamá este lo iba a ver un venado allí iba donde el canal. Lo iba a ver la muchacha y cuando lo vio la señora [la abuela] su hija este 'tá preñada ya. Y luego, nació un niño. De ese es, de allí viene la semi'a de ese maicito. Ajáa (Pérez Apango, 2014<sup>a</sup>:1)

Chinchilla Mazariegos (2011) explica que en el área maya el venado es el amante de la abuela, tanto en los mitos de *Kumix* y *Kox*, en el *Popol Vuh*, y en imágenes sobre cerámica del periodo Clásico Mesoamericano de la Costa sur y las Tierras Bajas.

La muerte del danto o el venado -o sus equivalentes, el abuelo o el propio padre- se traslapa con otro episodio mitológico, en el que el héroe o los héroes trataron de revivir a su padre, sin éxito. Invariablemente, el padre volvió a morir y, según algunas versiones, terminó convertido en venado (Chinchilla Mazariegos, 2011:160).

Y es que la narrativa del mito del Golfo expone claramente que una vez que el niño maíz vence a sus oponentes, acude al sitio donde están los restos de su padre y los resucita. Saca de la tumba los huesos, los acomoda y brinca cuatro o siete veces sobre estos para revivirlo. El padre se incorpora, pero para tener una resurrección por completo necesita ser guiado por el personaje principal hasta donde está su madre, generalmente lo va cargando sobre su espalda, algo sucede y éste se transforma en venado.

Hay dos versiones de lo que el dios del maíz le dice a su padre o abuelo para que éste pueda reunirse con la abuela o madre. En la primera variante, le pide que no debe mirar y escuchar al papan (*Psilorhinus morio*), si lo hace, se convertiría en Tejón (Avilés Cortés, 2013) o en Venado (Güemes, 2000<sup>c</sup> y 2000<sup>d</sup>). Escuchar o mirar al ave es inevitable y en los tres casos se transforma en el animal. Hay un factor determinante en el mito de *Pilsintektsi* (Güemes, 2000<sup>c</sup>), quien pide a su padre que no debe asustarse cuando escuche cantar al ave, y este factor se repite en Ichon (1990). En estas dos versiones el padre salta de la espalda del niño y sale corriendo al monte en forma de venado.

En Hernández Bautista et. al. (1994), *Chicomexochitl* tomó a su abuelo y lo cargó sobre la espalda y le pidió hacer caso omiso si alguien le hablaba, que no respondiera.

Cuando estaban por llegar a casa, unos papanes empezaron a gritar con gran escándalo: “pa”, “pa. El abuelo se puso muy inquieto por el ruido que producían las aves y habló [respondió] diciendo: “xapa”, “xapa”, “xapa”. En el mismo momento -convertido en venado- brincó el abuelo de la espalda del nieto (Hernández Bautista et. al., 1994:149).

En la segunda variante, el niño maíz manda un mensajero a decirle a la madre o abuela que debe aguantar su llanto al ver a su padre. En la versión de Elson (1947), Homshuk manda a la lagartija *kuñi,paaci* a decir a su madre que cuando viera a su marido no llorara, la lagartija tuvo tos y en el camino encontró a

*agacuus,paaci* (lagartija azul), a quien encomendó el recado, este segundo mensajero llegó corriendo con la madre y le dijo que llorara hasta comer lodo y tierra.

Cuando la vieja vió a su marido venir cerca lloró. Enseguida el viejo fué completamente destruido, únicamente quedaron sus huesos. Cuando el *Homshuk* llegó le dijo a ella: "¿Por qué lloraste; no te dije que no lloraras?" "Ah," dijo la vieja, "aquél *agacuus* me dijo, "llora hasta que comas lodo y tierra." Él dijo a la lagartija, "Tú viniste y mentiste a mi madre; ¡ahora saca tu lengua!" Entonces el *Homshuk* le dividió su lengua por el centro (Elson, 1947:214).

En el mito de González Cruz (1984), después de resucitar a su padre, *Tamakastsiin* pide a una lagartija que va pasando que vaya y le diga a su madre que cuando vea llegar al padre que dance, cante y que se ponga muy contenta. Esta lagartija se encontró con otra lagartija azul y le dijo:

—Pero tú, ¿cuándo vas a llegar? corres muy despacio, mira cómo yo corro, mejor voy y le diré tal como te dijo *Tamakastsiin*. Y ella salió corriendo y cuando llegó donde vive la madre de *Tamakastsiin* le dijo:

—Me dijo tu hijo que cuando ya veas llegar a su padre, llores y grites hasta revolcarte (González Cruz, 1984:225).

Entonces la madre al verlo lloró y el padre cayó muerto una vez más. *Tamakastsiin* en represalia partió la lengua en dos a la lagartija azul. Se trata de la incoación de la muerte, la narrativa recupera la frase "ahora se dice que si no fuera por la lagartija mentirosa nosotros nunca moriríamos" (*Ibíd.*), sin esta segunda muerte del padre la humanidad sería inmortal.

En García de León (1969), *Si:ntiopiltsin* le recomendó a su madre que cuando viera a su esposo no llorara ni lo tocara. Al verlo la madre lloró y lo abrazó, cuando lo tocó se convirtió en venado y salió al monte.

En el mito de *Cintectli* (Rosas Guerra, 2017<sup>a</sup> el niño maíz le pide a su madre no llorar cuando regrese de Yahualica con el hombre.

Pero la muchacha no aguantó, ya cerca, lloró. Entonces el papá se volteó (cayó del lado) y se convirtió en un venado con cuernos. *Cintectli* tomó un zacate y se lo arrojó, golpeándolo fuertemente en la parte trasera, tan fuerte que se impregnó en su cuerpo y se hizo la cola del venado (Rosas Guerra, 2017<sup>a</sup>:99).

El llanto de la madre es la que regresa al padre nuevamente a la muerte, hay una doble incoación en este episodio. La primera tiene que ver con la mortalidad del ser humano y la segunda con la lluvia, el llanto de la madre tierra necesario para completar el ciclo del maíz.

López Austin (1992) propone que el episodio del mensajero torpe es un elemento alóctono que el indígena mesoamericano toma del mito africano de la pérdida de la inmortalidad. En su generalidad trata de como la Luna trata de transmitir su capacidad perpetua de renacer una y otra vez, sin embargo, el mensajero encargado de decir estas palabras a la humanidad lo hace mal y brinda la mortalidad en lugar de la inmortalidad.

Las versiones varían, pero su sentido gira en torno a la alteración de un mensaje divino. En la versión namaqua, la divinidad lunar, caracterizada por sus sucesivas muertes y renacimientos, quiso transmitir su perennidad a los hombres. Luna envió su don a los hombres en la fórmula de un mensaje: "Del mismo modo que yo muero y renazco de nuevo, también vosotros moriréis y volveréis a la vida". El mensajero -que en esta versión es la liebre- invirtió el mensaje, y dijo: "De la misma manera que muero y no volveré a la vida, también vosotros moriréis y no volveréis a la vida." Con el cambio de las palabras divinas, el animal arrebató al hombre el poder de la inmortalidad. Al enterarse de que su mensaje había sido desvirtuado, Luna arrojó un bastón

contra la liebre y le partió el labio. Las liebres, desde entonces, tienen el labio hendido y siguen corriendo (López Austin, 1992:268).

Con respecto al llanto de la madre tierra, ella revierte el procedimiento para que se forme el ciclo porque el padre va saliendo del mundo de la muerte, del agua, de la noche, resucitado por su hijo y cargado en algunos casos en su espalda, y cuando sale, la madre hecha a perder todo devolviéndolo con el llanto a su calidad de ser germinador.

¿Por qué ella lo regresa? Porque si no se cerrara el ciclo no habría forma de que el maíz se reprodujera, para que una semilla de maíz se reproduzca necesitas matarla, o sea enterrarla para que se pudra. La palabra podrir en náhuatl se refiere a la semilla debajo de la tierra o al niño que está en el vientre de la madre semipodrido, si hay una equivalencia, si quieres cerrar el ciclo tienes que devolver al mundo de la muerte que tuvo que aflorar a la superficie de la tierra para convertirse entre otras cosas en carne de comer. Lo saca, pero la madre con la lluvia lo vuelve a echar, es la lluvia que le cae a los huesos de los muertos cuando Quetzalcóatl va al inframundo que se le rompen todos los huesos y le llueve...de ahí va a venir el hombre y su ciclo de reproducción (López Austin, 2018).

Esta doble incoación permite ver que el mito del maíz no solo trata del origen de este grano, sino que se trata de la creación de muchos elementos articulados a partir del origen del maíz.

#### **3.4.6 La incoación final, la salida del mito**

*Papá, hasta otro día nos hemos de encontrar, pero sobre de una mesa. Al venado lo van a matar para hacerlo comida, y a Cintectli lo harán maíz para tortillas y acompañarlo en la mesa.*  
(Rosas Guerra, 2017<sup>a</sup>:99)

El último episodio del mito explica cómo desde el momento en que el padre se transforma en venado, el maíz le dice que se volverán a ver como alimento, el niño como tortilla y el padre como carne.

Nos volveremos a encontrar y cuando llegemos a nuestro hogar a ti te corretearán los perros y los tiradores y cuando vayamos a llegar al altar de Nuestra Madre, tú serás comida y yo seré tortilla. Nos incensarán, nos cubrirán de flores porque yo soy el dueño del maíz (Güemes, 2000<sup>c</sup>:186).

Esta variante está presente en los mitos recopilados en la Huasteca nahua, entre Hidalgo y San Luís Potosí, parece ser una disimilitud solo presente en esta región. Sin embargo, en los mitos recopilados por Ichon (1990) se dice que la carne de venado no se puede comer porque es de muerto, del padre muerto.

Es la incoación final, la salida del mito, la frase con la que el maíz se consolida como alimento en forma de tortilla, el motivo último de la narrativa del mito, si bien en otros fragmentos se menciona que el maíz es el alimento de la humanidad. Con esta última frase se refuerza la idea:

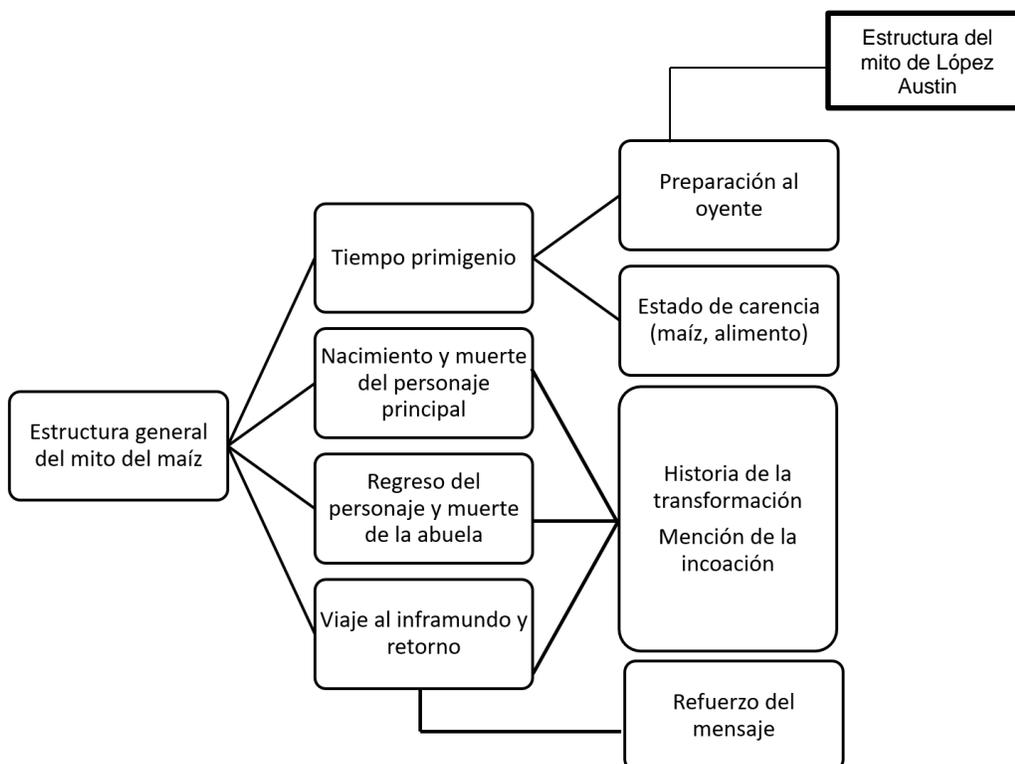
Hasta aquí pudimos llegar padre, no pudimos llegar. Un día nos encontraremos en una mesa y yo voy a estar apiladito en una servilleta, en una jícara bien tapado y tú en un buen plato vas a estar. Ahí nos vamos a encontrar (Güemes, 2000<sup>d</sup>:201).

## CONCLUSIONES

Después de haber realizado una búsqueda documental, se analizaron 26 mitos que narran el origen del maíz. Estos fueron comparados entre sí mediante un instrumento de análisis que permitió separar cada uno de ellos en unidades lógicas.

Hay una congruencia teórica sólida entre lo mencionado por López Austin (2018) y la presente investigación. La estructura del mito del maíz en la región del Golfo corresponde a la estructura del mito mesoamericano planteada por este autor. El diagrama siguiente lo ilustra de mejor manera.

**Imagen 17. Correspondencia teórica**



*Fuente: Elaboración propia.*

Hay particularidades específicas a lo largo de todas las narraciones, incluso versiones que no contienen todos los elementos de su estructura, sin embargo, se parte de la idea de Levi-Strauss de que “el mito está compuesto por todas sus vertientes” (Krader, 2003:178). Esto es, que todos los mitos que comparten una misma narrativa se refieren a uno solo, evidentemente modificado en mayor o menor grado con base en su localismo, pero que contienen una parte medular que los une.

Es un mito que ha prevalecido en la larga duración y que se reconfigura conforme las sociedades cambian algunos elementos de su macrosistema: el mito se adapta, se enriquece con el paso del tiempo, y lo hace de elementos autóctonos y alóctonos. A pesar de este constante cambio, hay un núcleo duro que aun después de siglos, quizá milenios, se ha mantenido más rígido y ha permitido guardar una estructura regular. El lanzamiento del personaje principal al agua, por ejemplo, es uno de los elementos del mito que se identifica como de muy larga duración.

En su base medular, el mito explica la naturaleza cíclica del cultivo del maíz, el nacimiento a partir de la semilla primigenia. Una vez que la abuela mata al personaje central, la madre lo come, la semilla de maíz se reinserta dentro de la tierra nuevamente, o bien es matado con herramientas de cocina como el metate, molido y arrojado al agua de donde renace para enfrentarse a la abuela nuevamente e ir, por tercera vez, al inframundo, debajo de la tierra, dentro del caparazón de la tortuga a recuperar los retos de su padre, quien también vuelve a morir por la primera lluvia, el llanto de la madre. El maíz muere una y otra vez al igual que su padre, es un ciclo que repite constantemente; nace el maíz, y se vuelve a sembrar una y otra vez.

Se identifica que no solo se trata del mito primigenio del grano, sino de la explicación del origen de diversas cosas de la vida cotidiana de quienes lo narran, a partir de la creación del maíz. Desde este mito se articula toda una serie de

incoaciones que he clasificado en dos grupos. En el primero están aquellas que tienen que ver directamente con la planta en el plano ecuménico; como la primera lluvia, el origen mismo del maíz, el primer alimento, el acuerdo entre los fenómenos naturales y el grano, las plagas del cultivo, entre otros. En el otro grupo están las incoaciones estrechamente relacionadas al maíz en el relato mítico, en la cosmovisión mesoamericana, pero no fuera de ese contexto. El caparazón de la tortuga, por ejemplo, es una pieza fundamental en la narrativa mítica porque simboliza la tierra y el acceso o salida del inframundo, sin embargo, en términos fenológicos no tiene relación alguna con el maíz fuera del contexto mítico y de la cosmovisión.

Una de las funciones principales de este mito es explicar la creación de un sin fin de elementos, no solo del maíz, pero sí a partir de la planta como tema central. Esto deja ver la importancia que tiene el grano en la vida cotidiana de sus mitopoetas, el papel vital que desempeña este alimento en Mesoamérica.

Es sumamente relevante que en la narrativa se mencione al ojite como un dios. Esto deja ver que el fruto es visto como un alimento muy importante, tanto como lo es el maíz, pues en algún momento del mito pelearon para determinar quién sería el alimento de la humanidad. Si bien ganó el maíz, se menciona que en tiempos de escasez el ojite es un sustituto con el que también se hace atole y tortillas. Además, de vez en cuando también se combina con la masa de maíz para preparar tortillas. Son alimentos con una relación estrecha, y la siembra intencionada del fruto se puede rastrear hasta los mayas del Clásico.

Se considera que la pelea mítica entre ojite y maíz es parte de la memoria histórica en el momento en que aún no se domesticaba al grano, y el ojite era un fruto cuyo papel en la recolección era importantísimo en la región del Golfo, donde es abundante. Con respecto a este tema actualmente se busca evidencia arqueobotánica que sustente o desaprobe dicha hipótesis.

Por otro lado, la madre del personaje central es la tierra donde se siembra la semilla primigenia que da lugar al nacimiento del sustento de los hombres. Esta madre se ha identificado directamente con *Tlazoltéotl-Xochiquetzal*, la diosa que absorbe las inmundicias y que genera vida, la gran paridora que trajo a las criaturas y al maíz al mundo, el mismo cerro de los mantenimientos, diosa venerada por los huastecos y que es adoptada posteriormente por los nahuas del centro de México.

La abuela *Tsitsimitl* es una diosa creadora, ella misma está presente en el origen de la madre tierra cuando la encuentra dentro de una calabaza, es muy antigua, lo más anterior, primigenio, lo que existe aun antes de que las criaturas salgan o sean creadas en el mundo. De naturaleza inframundana y visceral, ella representa la putrefacción previa a la vida, la putrefacción es la madre de quien da vida, y abuela del sustento. En vida y muerte, la abuela está en constante confrontación con el maíz, pero sin ella nunca habría sido alimento, nunca hubiera muerto para poder renacer una y otra vez.

Se puede establecer una relación entre la abuela, la madre y el niño como una continuidad que va desde lo pútrido (la abuela), pasa por el procesamiento de la inmundicia (la madre), hasta llegar a un estado de creación de vida a partir del alimento (el niño). La anciana es lo más primitivo que existe, lo previo a la creación; la madre, producto de la abuela, es quien crea al sustento de la humanidad, a quien deben matar múltiples veces para lograr su propósito. El ciclo se cierra cuando la semilla se vuelve a insertar en la tierra, el personaje principal viaja al inframundo y se confronta con los señores del inframundo, ellos representan todo aquello que tratará de impedir que la semilla germine nuevamente, lluvia, huracanes, truenos y relámpagos, son la justificación mítica de los rituales de petición de lluvia.

Tanto la abuela como los señores del inframundo representan las inclemencias que el cultivo pasa durante su ciclo fenológico para poder ser cosechado; plagas

de insectos y fenómenos climáticos, sin embargo, cumplen parte importante en su desarrollo, los insectos son parte de la polinización y la lluvia necesaria para su crecimiento.

El nombre del personaje principal del mito, el niño maíz, varía en función de la lengua en que es narrado. Se llama *Dhipak*, *Dhipaak* o *Zipac* en lengua teenek; *Cintectli*, *Piltsintektli* o *Pilsintectsi* entre los nahuas de la Huasteca (sur de San Luis Potosí y Norte de Hidalgo); *Chicomexóchitl* también entre nahuas de la Huasteca del Noreste de Hidalgo y Norte de Veracruz; *Si:ntiopiltsin* o *Tamakastsiin* para los nahuas del Istmo; y *Homshuk* entre los popolucas de la sierra. Con respecto a su nombre en el mito totonaco, no se hace referencia en las fuentes citadas, es desconocido por el momento. Y aunque se menciona una recopilación otomí en las fuentes consultadas, se carece del nombre en esta lengua.

El padre del maíz es un dios creador, tal como su hijo, y una de sus aportaciones más importantes es la música, oficio que hereda al niño maíz. Para poder entrar en la madre y embarazarla, se transforma en hormiga o pulga. Este fragmento recuerda el mito del maíz narrado fuentes coloniales donde la hormiga ingresa dentro del cerro de los mantenimientos para robar al maíz; una versión resumida del momento en que el joven músico se hace hormiga, duerme con la madre tierra y logra embarazarla para terminar siendo el padre del maíz. Al igual que en el *Popol Vuh*, y en el mito de *Quetzalcóatl*, el padre del maíz muere en el inframundo donde yacen sus huesos y es vengado por su hijo. Parece un rasgo distintivo de la cosmovisión maya en general.

Cuando se conjuntan todos los mitos en uno mismo, se crea una base estructural que sirve como punto de partida hacia un análisis más profundo. Esta estructura general del mito del Golfo, parece que está relacionada estrechamente con episodios aislados de algunos mitos mayas del dios del Maíz.

López Austin (1992), Báez-Jorge (1992) y García de León (1969), lo abordan como un mito primigenio mesoamericano, posiblemente Olmeca o Protomaya. Sin embargo, no se aborda de manera más extensa, porque además no es su objeto de estudio. No explican la difusión que éste tiene desde el Istmo hasta la región Huasteca actualmente.

Pareciera que el mito maya del maíz (tanto el *Popol Vuh* como el encontrado en cerámica), está compuesto de fragmentos que encajan perfectamente en la estructura general del mito del Golfo, tratándose de un mismo relato extendido por toda la Costa del Golfo, desde el área Maya hasta la Huasteca.

A partir de la publicación de Foster, dice López Austin (1992), “muchos autores nos hemos referido al personaje [Homshuk y sus diferentes nombres] y a sus historias. Los principales relatos registrados son creaciones zoque-popolucas, popolucas, nahuas, tzotziles, totonacos y tepehuas, y provienen de la zona del Golfo de México, Sierra Norte de Puebla y Altos de Chiapas” (1992:263).

García de León (2017) ubica el origen de este mito en el preclásico mesoamericano y lo asocia al grupo que habitó la zona Arqueológica de La venta. Tomando en cuenta que se carece de la información que dicho autor considera para concluir que se trata de un mito del preclásico Olmeca, en esta investigación el mito documentado en la zona del Golfo de México se asocia con el mito maya del dios del Maíz. Esto no significa en ningún sentido que se busca crear una postura antagónica, sino se pretende hacer una aportación que enriquezca el conocimiento del investigador interesado en este tema, con ética y respeto hacia quienes también trabajan y han trabajado en él.

Algunas representaciones del dios maya del maíz se remontan hasta el Preclásico tardío (100 a.C.) en San Bartolo, Guatemala, donde se muestran escenas de su vida (Hurst *et. al.*, 2015). Esto implicaría incluir en el futuro próximo esta variable al análisis. Si bien García de León (2017) ubica el mito en el Preclásico, en la zona

arqueológica de la Venta, y los datos de esta investigación están llevando hacia un periodo cercano, es un hecho de que se trata de un rasgo cultural protomaya o de filiación mixe-zoque que se expandió en fechas posteriores. En lo que sí concuerdo sin recelo con García de León, es que se trata de la supervivencia de un mito mesoamericano muy antiguo, y que es en el Clásico Maya donde tiene un desarrollo importante en la iconografía. En diversas vasijas tipo códice de la colección de Justin Kerr y de *Kalakmul* se narra el mito del maíz de manera muy similar, por no decir idéntica, al mito del Golfo. Cada uno de los fragmentos identificados en cada vasija, encaja perfectamente en alguna parte de la estructura del mito del Golfo, muy probablemente se pueda encontrar el mito completo en la cerámica maya.

Queda abierta la posibilidad de profundizar más en la relación entre los mitos del área Maya y el Golfo. Por limitaciones editoriales, momentáneamente concluye esta investigación, no sin dejar señalado que es casi un hecho el mito del Golfo se encuentra narrado de manera completa en diversas vasijas del área del Petén del periodo Clásico, con posibilidad de encontrarlo en una temporalidad más anterior como el Preclásico Tardío, por lo mencionado en los murales de San Bartolo.

El camino a continuar para esta investigación es indagar con mayor profundidad los mitos del área del Golfo, seguir buscando versiones que puedan enriquecer la estructura general y aportar datos que estos 26 mitos pudieran no contener. Volver a revisar los mitos excluidos en este trabajo de investigación para buscar información que pudiera haber sido excluida, e incluirla. Buscar en las imágenes de vasijas, frisos y relieves prehispánicos del área Maya y Golfo (incluyendo centro de Veracruz), narraciones relacionadas con el mito que contengan una estructura similar, o que sean parte de ella, para poder hacer un amplio trabajo comparativo.

## REFERENCIAS

- Aguilar Hernández, Yuri Alberto. (2011). *Una escultura Huasteca llamada el adolescente*. Universidad Nacional autónoma de México. México D.F.
- Avilés Cortés, Alberto.  
(2013<sup>a</sup>). "Juan Cenizo y la flauta de barro". En *Las increíbles hazañas de Juan Cenizo*. Segunda edición. Ediciones Mayahuel. México. pp. 11-15.  
(2013<sup>b</sup>). "Juan Cenizo y la jícara de ceniza". En *Las increíbles hazañas de Juan Cenizo*. Segunda edición. Ediciones Mayahuel. México. pp. 16-20.
- Báez-Jorge, Felix. (1992). "Homshuk y el simbolismo de la ovogénesis en Mesoamérica". En *Antropología mesoamericana*. Homenaje a Alfonso Villa Rojas, compiladores Víctor Manuel Esponda Jimeno, Sophia Pincemin Deliberos y Mauricio Rosas Kifuri. Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, DIF-Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura. Tuxtla Gutiérrez. pp. 303-332.
- Barrera Caraza, Estanislao. (2000). "El origen del maíz y los insectos que pican". En *Cuerpos de Maíz, danzas agrícolas de la Huasteca*. Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México. pp. 159-165.
- Bedoya, Claudia A. y Víctor H. Cháves Tovar. (2010). "Teocintle: el ancestro del maíz". *Claridades agropecuarias*. No. 201. pp. 32-42.
- Boucher Le Landais, Sylviane. (2014). "Vasijas estilo códice de Calakmul. Narraciones mitológicas y contextos arqueológicos". *Arqueología Mexicana* núm. 128, pp. 58-65.
- Broda, Johanna. (2013) "Ritos y deidades del ciclo agrícola". *Arqueología Mexicana*. Vol. XIX – Núm. 120. pp. 54-61
- Camacho Díaz, Gonzalo.  
(2008). "Mito, música y danza: el Chicomexochitl". *Horizonte*. No. 2 Febrero 2008. pp. 51-58.  
(2010). "Dones devueltos: música y comida ritual en la huasteca". *Itinerarios*. Vol. 12. pp. 65-79.
- Chichilla Mazariegos, Oswaldo. (2011). *Imágenes de la mitología Maya*. Museo del Popol Vuh, Universidad Francisco Marroquín. Guatemala.
- CONACULTA. (2008). *México diverso, las culturas vivas, seminario permanente de culturas populares*, CONACULTA, México D.F.

- De las Casas, Fray Bartolomé (1967). *Apologética historia sumaria quanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, maneras de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*. Edición por Edmundo O'Gorman. 2 vols. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. México.
- De Sahagún, Fray Bernardino. (1938). *Historia General de las cosas de la Nueva España*, Tomo I, Editorial Pedro Robredo, México.
- Deance Bravo y Troncoso, Iván Gerardo. (2012). "Más allá del alimento: el papel cultural del maíz entre los pueblos totonacos". *Revista Alter, enfoques críticos*. Año III, No. 6 julio-Diciembre. pp. 57-69.
- Díaz, José Luis. (2008). *La consciencia viviente*. FCE. México.
- Díaz León, Marco A. (Coord). (1998). "El origen según los teenek". Documental. Universidad Autónoma de Chapingo, Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, Medios y ambientes sociedad civil, Video Grupo de estudios ambientales A.C. México. México.
- Durkheim, Emilio. (1973). *Las reglas del método sociológico*, trad. De Paula Wajsman, Schapire Editor, Buenos Aires.
- Espinosa Pineda, Gabriel.  
 (1996). *El embrujo del lago: el sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexicana*. UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas. México.  
 (2017). "Algunos esbozos sobre la teoría de la cosmovisión". En Matos Moctezuma, Eduardo y Ángela Ochoa (Coords.) *Del saber ha hecho su razón de ser... Homenaje a Alfredo López Austin Tomo II*. Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México. México. pp. 101-119.
- Espinosa Pineda, Gabriel y María Montserrat Camacho Ángeles. (2018). "Iconografía de la principal deidad prehispánica de la muerte en el centro de México". *Temas Americanistas*. No 41. pp. 11-34.
- Estrada Monroy, Agustín (versión actualizada). (2013). *Popol Vuh*. Editores Mexicanos Unidos. México.
- Fernández, Julio (Realizador y Guionista). (2011). "Tlamanes, la fiesta del maíz". *Documental*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Televisión Metropolitana SA de CV. México.
- Flick, Uwe. (2007). *Introducción a la investigación cualitativa*. Segunda edición. Fundación Paideia, Galiza-Ediciones Morata. España.

Flick, Uwe. (2007). *Introducción a la investigación cualitativa*. Segunda edición. Fundación Paideia, Galiza-Ediciones Morata. España.

Foster, George M. (1945). *Sierra Popoluca folklore and beliefs*. Berkeley-Los Angeles, University of California Press (University of California publications in American Archaeology and Ethnology. v. 42, n. 2, p. 177-250.

García de León, Antonio.

(1968). "El dueño del maíz y otros relatos nahuas del sur de Veracruz". Tlalocan. Vol. V No. 4. pp. 349-357.

(1969). "El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan". *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 8. pp. 279-311.

(2017). "Cinteopiltzin parábolas de un mito de supervivencia". En Matos Moctezuma, Eduardo y Ángela Ochoa (Coords.) *Del saber ha hecho su razón de ser...Homenaje a Alfredo López Austin Tomo II*. Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México. México. pp. 179-185.

Garrido Cruz, Guillermo.

(2015<sup>a</sup>). "Tzitzimitl". En *Mitos y cuentos del Totonacapan y de la Huasteca poblana. En Náhuatl, Tepehua, Otomí, Totonaco y español*. Comisión nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas. México. 17-23.

(2015<sup>b</sup>). "Tenantzitzimitl, la abuela malvada". En *Mitos y cuentos del Totonacapan y de la Huasteca poblana. En Náhuatl, Tepehua, Otomí, Totonaco y español*. Comisión nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas. México. 37-38.

Garrido Vergara, Luís. (2015). "Habermas y la teoría de la acción comunicativa". *Razón y palabra* [versión Digital]. No. 75. Enero-Abril.

Gómez Sotelo, Baldomero. (2019). *Rituales en la Huasteca Hidalguense*. Consejo Estatal para la Cultura y las Artes. En Prensa.

González Cruz, Genaro y Marina Anguiano. (1984). "La historia de Tamakastsiin". *Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol. 17. pp. 205-225.

González Ponce de León, Julio Alberto. (2012). *El rayo en la cosmovisión mesoamericana (el caso Mexica)*. Universidad autónoma del Estado de Hidalgo. Pachuca de Soto.

Güemes, Román.

(2000<sup>a</sup>). "El maíz y la palabra: apuntes para entender un llanto" En *Cuerpos de Maíz, danzas agrícolas de la Huasteca*. Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México. pp. 143-149.

(2000<sup>b</sup>). "Chikomexochitl: siete flor, el maíz" En *Cuerpos de Maíz, danzas agrícolas de la Huasteca*. Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México. pp. 175-181.

(2000<sup>c</sup>). "Cuento o narración de Pilsintektsi". En *Cuerpos de Maíz, danzas agrícolas de la Huasteca*. Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México. pp. 182-190.

(2000<sup>d</sup>). "Pilsintektli el pequeño dueño del maíz". En *Cuerpos de Maíz, danzas agrícolas de la Huasteca*. Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México. pp. 191-201.

Hernández Bautista, Paulino; Herminio Farías Bautista; Pedro Silvestre Savala y José Barón Larios. (1994). "Chicomexochitl". En José Barón Larios (compilador). *Tradiciones, cuentos, ritos y ceremonias nahuas*. Biblioteca Hidalguense Arturo Herrera Cabañas. Pachuca de Soto. pp. 147-156.

Hurst, Heather; Karl Taube, Yasmin Cifuentes Argüello, Angelyn Bass, Caitlin O'Grady, William Saturno y David Stuart. (2015). "Pigmento y pintura: resumen de los estudios iniciales de la reconstrucción de los fragmentos de la Pintura Mural del sitio arqueológico San Bartolo". En *XXVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2014*. (Editado por B. Arroyo, L. Méndez Salinas y L. Paiz). Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala. pp. 785-796.

Ichon, Alain. (1990). "Mito del Dios del maíz". En *La religión de los totonacas de la Sierra*. Primera edición al español. Primera reimpresión. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional Indigenista. México D.F. pp. 73-93.

Joas, Hans y Wolfgang Knöbl. (2016). *Teoría social. Veinte lecciones introductorias*. Ediciones Akal. España.

Johansson K., Patrick. (2012). "La imagen del huasteco en el espejo de la cultura náhuatl prehispánica". *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 44. pp. 65-133.

Kirchhoff, Paul. (1960). "Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales". 2da edición. *Revista Tlatoani*. Suplemento número 3). México.

Krader, Lawrence. (2003). *Mito e Ideología*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México D.F.

López Austin, Alfredo.

(1992) "Homshuk. Análisis temático del relato". *Anales de Antropología*. Vol. 29. No.1 pp. 261-283.

(1996) "La comsovisión mesoamericana". En Lombardo, Sonia y Enrique Nalda (coords.) *Temas mesoamericanos*. Instituto Nacional de antropología e Historia. México. pp. 471-507.

(1998) *Los mitos del Tlacuache*. Cuarta edición. Universidad Nacional Autónoma de México. México D.F.

(2012<sup>a</sup>). *El conejo en la cara de la Luna*. Segunda Edición. Ediciones era, Instituto Nacional de Antropología e Historia. México DF.

(2012<sup>b</sup>) "Presentación del libro El conejo en la cara de la luna". Museo del Templo Mayor. [ref. 30 de Julio 2013]. Disponible en Web:

<https://www.youtube.com/watch?v=poyK8rwKFPU>

(2015). "Sobre el concepto de cosmovisión". En Gámez Espinosa, Alejandra y Alfredo López Austin (Coords.) *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones polémicas y etnografías*. El colegio de México, Fondo de Cultura económica, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México. pp. 17-51.

(2016<sup>a</sup>). "1. Sobre la cosmovisión". *Arqueología Mexicana*, Edición especial No 68. pp. 8-24.

(2016<sup>b</sup>). "3. El objeto de estudio, la cosmovisión de la tradición mesoamericana". *Arqueología*. No. 68 Edición Especial. pp. 39-55.

(2016<sup>c</sup>). "13. El mito". *Arqueología Mexicana*, Edición Especial No. 70. pp. 38-56.

(2018). *Seminario la construcción de una visión del mundo*. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México. Periodo Enero-Julio.

López Austin, Alfredo y Luis Millones. (2015). *Los mitos y sus tiempos*. Ediciones Era. México.

Martínez, Flavio. (2000). "El origen del maíz. Como el maíz triunfó sobre el ojite". En *Cuerpos de Maíz, danzas agrícolas de la Huasteca*. Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. pp. 150-152.

Martínez Medina, Agustín y José Barón Larios. (1988). "Chicomexochitl". En José Barón Larios (compilador). (1994). *Tradiciones, cuentos, ritos y ceremonias nahuas*. Biblioteca Hidalguense Arturo Herrera Cabañas. Pachuca de Soto. p. 157.

Ochoa, Ángela. (2000). "Las aventuras de Dhipaak o dos facetas del sacrificio en la mitología de los teenek (huastecos)". *Dimensión Antropológica*. Vol. 20, septiembre-diciembre. pp. 101-123. Consultado en <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=951>

Pérez Apango, Yuyultzin.

(2014<sup>a</sup>). "Cuento del niño maíz". *Diario de campo*. En Prensa.

(2014<sup>b</sup>). "¿Qué es el chikomexochitl?". *Diario de campo*. En Prensa.

Pérez Suarez, Tomás.

(1998). "La tortuga en las imágenes y mitos mesoamericanos" en Aréchiga V. Julieta et. al. *Antropología e interdisciplina. Homenaje a Pedro Carrasco. Tomo II*. Sociedad mexicana de Antropología. México. pp. 281-305.

(2018). *Seminario Las culturas del Golfo II*. Centro de Estudios Mayas. Universidad Nacional autónoma de México. Periodo Enero-Julio.

- Peters, Charles M. y Enrique Pardo-Tejeda. (1982). "Brosimum alicastrum (Moraceae): uses and potential in Mexico". *Economic Botany*. 36 (2). pp. 166-175.
- Ragin, Charles C. (2007). "El proceso de investigación cualitativa" en *La construcción de la investigación social, introducción a los métodos y su diversidad*. Siglo del Hombre editores-Universidad de los Andes-SAGE Publications. Bogotá, Colombia. pp. 149-174.
- Ramírez Castilla, Gustavo A. et. al. (2008). *De aquí somos. La Huasteca*. Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.
- Romero Contreras, A. Tonatiuh y Laura Ávila Ramos. (1999). "Mesoamérica: historia y reconsideración del concepto". *CIENCIA ergo-sum*. Vol. 6 No. 3. pp. 233-242.
- Rosas Guerra, Oswaldo Saúl.  
 (2017<sup>a</sup>). "La creación del maíz en las culturas del Golfo de México: los mitos de *chicomexochitl*, *dhipaak* y *homshuk*". *Revista de Estudios Interculturales*. Año 2, Vol. 2, No.4. pp. 86-101.  
 (2017<sup>b</sup>). "Pedimento de agua en la cueva del ídolo en San Pedro Tlachichilco". En Castelan Zacatenco, Arturo (coord.). *Palabra en Flor. Ecos y voces de Acaxochitlán*. Ediciones Mayahuel. México. pp. 124-125
- Santos García, Salvador. (2017). *La falda de jade, ¿falda de poder? El papel político del Dios del Maíz maya entre los ajawtaak de Caracol y Naranjo*. Universidad Veracruzana. Xalapa, Veracruz.
- Solís Olguín, Felipe. (2006) "Los huastecos". *Arqueología Mexicana*. Vol. XIV Núm. 79 Mayo/Junio. pp. 28-31.
- Stresser-Péan, Guy. (2006) "La Huasteca: historia y cultura". *Arqueología Mexicana*. Vol. XIV Núm. 79 Mayo/Junio. pp. 32-37.
- Taylor, S. y R. Bogdan. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Editorial Paidós. Barcelona.
- Tena, Rafael.  
 (2009). "La religión Mexica, catálogo de dioses". *Arqueología Mexicana*. Edición Especial No. 30.  
 (2011)<sup>a</sup>. "Histoire du Mechique". En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. Segunda edición. CONACULTA-Cien de México. México, D.F. pp. 115-166.  
 (2011)<sup>b</sup>. "Leyenda de los Soles". En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. Segunda edición. CONACULTA-Cien de México. México, D.F. pp. 167-206.

- Trejo Arenas, Rosa María. (2015). *Yo soy Dhipak*, Secretaría de Cultura, San Luís Potosí, México.
- Trejo, Leopoldo, González, M., Heiras, C., y Lazcarro, I. (2009). "Cuando el otro nos comprende: los retos de la interculturalidad ritual". *Cuicuilco*, 16(46). pp. 251-272.
- Trejo, Silvia. (2000). *Dioses, Mitos y Ritos: Del México Antiguo*. Miguel Ángel Porrúa. México.
- UNAM. (2009). "Ojite *Brosimum alicastrum Swartz*" en *Atlas de las Plantas de la Medicina Tradicional Mexicana*. Biblioteca digital de la Medicina Tradicional Mexicana. [ref. 17 de Febrero de 2019]. Disponible en: <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/monografia.php?l=3&t=Brosimum%20alicastrum&id=7882>
- Van 't Hooft, Anuschka. (2008). "Chikomexochitl y el origen del maíz en la tradición oral nahua de la huasteca". *Revista Destiempos*. Año 3, Número 15. México, DF. pp. 52-60. [ref. 2 de Agosto de 2013]. Disponible en Web: <http://www.destiempos.com/n15/hooft.pdf>
- Van 't Hooft, Anuschka y José Cerda Zepeda. (2003). "Dhipák y Chicomexóchitl". En *Lo que relatan de antes. Kuentos tének y nahuas de la Huasteca*. Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca. Pachuca de Soto, Hidalgo. pp. 23-55.
- Vela, Enrique (editor).  
(2010). "Culturas prehispánicas de México". *Arqueología Mexicana*. Edición Especial No. 34.  
(2013). "La agricultura en Mesoamérica la gran invención". *Arqueología Mexicana*. No. 120.  
(2019). "Cultivos mesoamericanos". *Arqueología Mexicana*. Edición Especial No. 84.
- Weber, Max. (1964). *Economía y sociedad*. Segunda edición. Fondo de Cultura Económica. México.