

# “Cuando los jaguares devoraron a nuestros antepasados”, el primer mito de creación en el México antiguo, teriantropía y el culto a la masculinidad

EDGAR NEBOT GARCÍA\*

*Dedicado a Peter T. Furst quien, a través de su invaluable trabajo de investigación, demostró la importancia de los enteógenos en el desarrollo intelectual y cosmogónico de las culturas americanas.*

Valores milenarios brillan en esas escamas,  
y el más poderoso de todos los dragones habla así:  
“todos los valores de las cosas - brillan en mí”.

“Todos los valores han sido ya creados,  
y yo soy -todos los valores creados.  
¡En verdad, no debe seguir habiendo ningún ‘Yo quiero!’”  
Así habla el dragón.

Hermanos míos,  
¿para qué se precisa que haya el león en el espíritu?  
¿Por qué no basta la bestia de carga,  
que renuncia a todo y es respetuosa?

Crear valores nuevos,  
-tampoco el león es aún capaz de hacerlo:  
mas crearse libertad para un nuevo crear,  
eso sí es capaz de hacerlo el poder del león.

Crearse libertad y un no santo incluso frente al deber:  
para ello, hermanos míos, es preciso el león.

*Así habló Zaratustra, “De las tres transformaciones”*

Friedrich Nietzsche

\* Dirección de Estudios Arqueológicos, INAH.

## Filosofía indígena y la importancia del mito

**P**ara entender el pensamiento doctrinario de los pueblos indígenas mexicanos de antaño, es preciso que el investigador posea un conocimiento pleno de la cosmovisión heredada y compartida desde épocas muy antiguas en la historia precortesiana. Cuando los mexicas, mayas, totonacas, zapotecas y demás comunidades indígenas del México prehispánico se enorgullecían de su herencia ideológica, exaltándola en manifestaciones artísticas como la escultura, arquitectura y poesía, o bien, en los pictogramas que ilustraban sus libros sagrados, sólo veían reflejado en esta producción material un conocimiento de cientos de años de antigüedad que, en lo respectivo a su núcleo, constituido por un conjunto de fundamentos primordiales, vemos que en su estructura se mantuvo prácticamente intacto, aunque estos principios se fueron nutriendo y haciéndose complejos de acuerdo con la época y la cultura. Esta idea concuerda plenamente con los principios teóricos del llamado “núcleo duro” enunciados por el estudioso Alfredo López Austin, para ser aplicados en la línea cosmogónica del pensamiento prehispánico e indígena contemporáneo.<sup>1</sup>

Y es precisamente dentro del relato mítico precolombino en el que se definen muchos de los principios cimentadores de las culturas, como son los valores humanos, los fundamentos que justifican el origen de las etnias y el poder sagrado de ciertos personajes destacados, el ritual y el ceremonial, las tradiciones, entre otros.

Rastrear los orígenes de los primeros relatos no resulta una tarea fácil, ya que las historias antiguas se pierden en el inescrutable paso del tiempo, o bien, los narradores los modifican sustancialmente de manera intencional o accidental con el paso de los años. En este espacio me ocuparé de lo que hasta este momento se puede considerar el primer mito de creación en el mundo indígena del México antiguo y también de Centroamérica. Es posible que su difusión se extienda hasta las apartadas regiones de Sudamérica, y no resultaría raro que justo en esta macrorregión surgiera el relato fantástico que se difundiera hacia las latitudes septentrionales como parte de un legado cultural intangible.

<sup>1</sup> *Vid.*, la definición en Alfredo López Austin, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, 2001, p. 59.

Para entender un mito es indispensable conocer primero qué significa dicho concepto y algunas de sus definiciones y análisis que se han utilizado desde principios de la etnografía, como el llevado a cabo a profundidad por el mismo Malinowski. Las interpretaciones se han venido enriqueciendo con el trabajo de numerosos especialistas en el ramo de la antropología, que al estudiar las culturas de la humanidad han ido afinando con detalle las nociones de lo que se entiende por mito. Un buen punto de partida para comprender el significado de dicha expresión es el que Rollo May propone, quien dice:

El mito es un drama que empieza como acontecimiento histórico y adopta su especial carácter como forma de orientar a la gente hacia la realidad. El mito o relato lleva consigo los valores de la sociedad: mediante él, encuentra el individuo su sentido de la identidad [...] La narración siempre se inclina hacia la totalidad más que a la especificidad [...] Podríamos decir que “por sus mitos los conoceréis”. El mito unifica las antinomias de la vida: consciente e inconsciente, pasado y presente, individual y social. Todo ello se constituye en una narración que se transmite de una generación a otra. Mientras el lenguaje empírico se refiere a hechos objetivos, *el mito se refiere a la quintaesencia de la experiencia humana, al significado y sentido de la vida humana* [...] Las muchas aportaciones de los mitos a nuestras vidas se pueden resumir en cuatro encabezamientos. En primer lugar, los mitos nos confieren nuestro *sentido de la identidad personal* [...] En segundo lugar, hacen posible nuestro *sentido de comunidad* [...] En tercer lugar, *los mitos afianzan nuestros valores morales* [...] Cuarto, la mitología constituye una forma de enfrentarnos al inescrutable *misterio de la creación*.<sup>2</sup>

Ahora bien, lo que caracteriza propiamente a los llamados “mitos de origen” son los actos de hostilidad y sacrificio que se desarrollan durante los eventos que transcurren a lo largo de las distintas narraciones de fundamentación creacionista y, como nos explica René Girard:

[...] la violencia fundadora constituye realmente el origen de cuanto poseen de más precioso los hombres, y ponen mayor empeño en conservar. Esto es precisamente lo que afirman, pero bajo una forma vela-

<sup>2</sup> Rollo May, *La necesidad del mito*, 1992, pp. 27, 28, 31 y 32.

da y transfigurada, todos los *mitos de origen* que se refieren al homicidio de una criatura mítica por otras criaturas míticas. Este acontecimiento es sentido como fundador de orden cultural.<sup>3</sup>

Como iremos viendo a lo largo del ensayo, todos estos principios son correspondientes y válidos para el caso que nos ocupa en este momento, y por ello estoy convencido de que el primer mito de creación conocido está relacionado inicialmente con las nociones cosmogónicas concebidas por la cultura tenocelome<sup>4</sup> del antiguo México, junto con el impacto que dicho relato tuvo en la conceptualización del origen de su estirpe. El mito en cuestión encierra tres aspectos esenciales de la ideología de dichas sociedades preclásicas: 1) un cataclismo épico, 2) la fecundación fantástica entre el animal y el humano, y, 3) la relación entre el mito y los conceptos y prácticas shamánicas llevadas a cabo por especialistas en el ritual. Todos estos aspectos están presentes en una serie de nociones fácilmente reconocibles en las representaciones materiales y arqueológicas que han llegado hasta nuestros días, y que tienen su fundamento en la violencia y en el enaltecimiento de una masculinidad categórica y socialmente dominante, como veremos más adelante.

Como bien lo dijeron Piña Chán, los hermanos Covarrubias y quienes los sucedieron, los tenocelome fueron el “Pueblo del Jaguar”, y todos están de acuerdo en que este imponente animal (*Panthera onca*) constituyó la base de lo que ellos suponen fue su religión y de su dogma de tipo mágico, elevándolo a la categoría de tótem, o bien, en otro aspecto, de naturaleza nahualista.<sup>5</sup> Sin embargo, en lo per-

<sup>3</sup> René Girard, *La violencia y lo sagrado*, 2005, p. 101.

<sup>4</sup> Comúnmente conocidos como “olmecas”, y dado que la designación a dicha cultura fue errónea desde el inicio, propuse hace más de una década retomar el término semántico “tenocelome”, propuesto por Wigberto Jiménez Moreno, por ser una construcción lingüística formada a partir de la evidencia arqueológica conocida hasta ese momento —año de 1942— de las etnias preclásicas de alta civilización, que antiguamente habitaron la costa del Golfo (*vid.* Edgar Nebot García, *Tlatilco. Los herederos de la Cultura Tenocelome*, 2004, p. 30).

<sup>5</sup> Miguel Covarrubias, *Arte indígena de México y Centroamérica*, 1961, p. 64; Román Piña Chán y Luis Covarrubias, *El pueblo del jaguar (los olmecas arqueológicos)*, 1964, p. 47.

En la América indígena es bien conocido el fenómeno del *nahualismo*, un término lingüístico que genera problemas de interpretación semántica, pero que en un sentido amplio de la idea dentro de una perspectiva antropológica, se entiende como toda aquella persona que es capaz de transformarse en animal, o incluso, en un elemento de la naturaleza como es el fuego (Alfredo López Austin, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 7, 1967, p. 96), y también la de controlar fenómenos atmosféricos como la lluvia y el granizo. En México existe una muy numerosa bibliografía sobre el tema del nahualismo; para el caso en particular de los tenocelomes, unos cuantos autores como Peter

sonal, no considero válida la opinión de una religión tenocelome en el sentido estricto del significado que tiene ese concepto, además de que la presencia de mitos no representa forzosamente un indicador de una doctrina propiamente religiosa. Esta posición es defendida por Geoffrey Kirk, quien al hablar de las sociedades autóctonas, observa que poseen varios mitos que no aparentan tener alguna conexión con el culto religioso, y más bien reúnen a un grupo de seres que no son dioses y no tienen nada que ver con la religión, los cuales pueden existir fuera de un tiempo histórico y son capaces de realizar acciones de orden fantástico y sobrenatural; en realidad, son hombres, a menudo son los primeros hombres, quienes restablecieron las costumbres y las prácticas, y son aquellos que han sido entendidos por los observadores externos a las culturas aborígenes como “héroes culturales”.<sup>6</sup>

### El mito de creación en la cultura Tenocelome y los manuscritos históricos

La importancia del mito en la cosmovisión de la cultura tenocelome fue puesta de relieve por Beatriz de la Fuente y lo explica de manera destacada al señalar que, como cualquier sociedad humana, estuvo interesada en conocer sus orígenes justificando su existencia

---

Furst (“The Olmec were-jaguar motif in the light of ethnographic reality”, en Elizabeth Benson (ed.), *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec: October 28th and 29th 1967*, 1968, p. 168) e Ignacio Bernal (*El mundo olmeca*, 1991, pp. 137 y 138, cuya primera edición tiene fecha de 1968) proponen que existen indicios arqueológicos —las figurillas— para suponer que el nahualismo fue una “práctica” llevada a cabo por dichas etnias precolombinas, coincidiendo ambos en que el acto de la transformación giraba en torno a la figura del jaguar.

Dado que el estudio del nahualismo en la América precolombina y en el mundo indígena contemporáneo engloba cierta complejidad y sus implicaciones ontológicas no son fácilmente discernibles para el presente estudio, en gran medida porque sólo se cuenta con la evidencia arqueológica como prueba fehaciente de la cultura tenocelome, dicha perspectiva de análisis fue excluida por el hecho de que las deducciones aquí expuestas están orientadas a través de otros enfoques interpretativos en los que no se trata de explicar las causas de los procesos teriantrópicos únicamente sobre la base de una mutación voluntaria del hombre en animal; más bien se intenta remarcar la importancia de la mitología en el pensamiento antiguo, así como las causas psicológicas y filosóficas que impactan en la ideología cultural de un pueblo y que le otorga sentido a la concepción creacionista del ser humano, en el que se conjugan eventos reales y fantásticos con la participación de seres sobrenaturales, animales terrenales, razas raíz y el hombre mismo.

<sup>6</sup> Geoffrey Stephen Kirk, *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Others Cultures*, 1974, p. 11.

mediante el recurso del mito que, junto con lo que la autora llama el “acceso supernatural”, fueron alcanzados mediante la participación espiritual del hombre; además, añade que dichos relatos quedaron representados en imágenes y deja en claro que si los monumentos tenocelomes son interpretados de manera eficaz, pueden develar las fuentes del pensamiento de los pueblos indígenas prehispánicos.<sup>7</sup> Piña Chán y Covarrubias creen que el jaguar fue, de acuerdo con la ideología tenocelome, el ancestro de lo que en tiempos posteriores se manifestó en la religión del México prehispánico, siendo antecedente de los dioses de la lluvia —Tláloc—,<sup>8</sup> la primavera —Xipe— y de la oscuridad —Tezcatlipoca.<sup>9</sup>

Y es en el sitio arqueológico preclásico de Chalcatzingo, en el estado de Morelos, en donde se aprecia lo que al parecer son las primeras manifestaciones artístico-ceremoniales del primer mito de creación nativo. David Grove comentó, respecto de los monumentos 3, 4, 5 y 31, que posiblemente están indicando una secuencia de eventos de tipo mitológico trascendentales dentro de lo que fue la ideología de los pobladores locales,<sup>10</sup> pero no supo explicar el significado de los mismos. Lo cierto es que el investigador tiene toda la razón con este simple enunciado, ya que las antiguas rocas labradas de Chalcatzingo son los ecos de un relato inmemorial de tal trascendencia en la historia precolombina, que llegó hasta la época de los mexicas y quedó plasmado tanto en la escultura del Posclásico como en las fuentes escritas y pictográficas de la última época de las altas culturas. Y son los relieves números 4 y 31 en donde están inmortalizadas las imágenes de tres figuras antropomorfas que son atacadas por la misma cantidad de felinos, que todo parece indicar se trata de jaguares. En ellas centraremos nuestra mayor atención, ya que es precisamente en estas alegorías en las que encontramos la mayor indicación de su significado (véase las figuras 1 y 2).

En este ensayo propongo como punto de partida la lectura de un mito consignado en fuentes históricas para dar una interpretación

<sup>7</sup> Beatriz de la Fuente, “Homocentrism in Olmec monumental art”, en Elizabeth Benson y Beatriz de la Fuente (eds.), *Olmec art of Ancient Mexico*, 1996, pp. 44 y 46.

<sup>8</sup> Fue Miguel Covarrubias el primero en sugerir que, entre los tenocelomes, el jaguar estaba relacionado con los espíritus de la lluvia y de la tierra (*op. cit.*, p. 64).

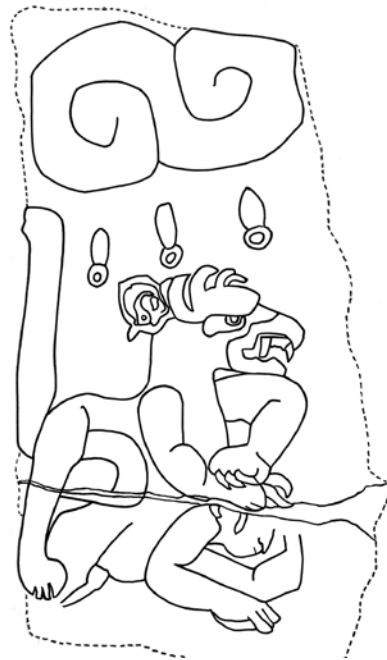
<sup>9</sup> Román Piña Chán y Luis Covarrubias, *op. cit.*, p. 47.

<sup>10</sup> David Grove, “Public monuments and sacred mountains: observations on three Formative Period sacred landscapes”, en David C. Grove y Rosemary A. Joyce (eds.), *Social Patterns in Pre-Classical Mesoamerica*, 1999, p. 261.



Figura 1. Monumento 4 de Chalcatzingo, Morelos, en donde se observan dos personajes antropomorfos siendo atacados por felinos. Tomado de Rubén Bonifaz Nuño, *Hombres y serpientes. Iconografía olmeca*, México, 1989, Figura 28.

Figura 2. Monumento 31 de Chalcatzingo con la representación de un ser antropomorfo sometido por un felino . Ilustración de Edgar Nebot García.



a la evidencia escultórica tenocelome, que de manera particular nos atañe en este momento. El mito en cuestión se encuentra en el primordial manuscrito conocido con el nombre de *Leyenda de los Soles*<sup>11</sup> —texto de mediados del siglo XVI escrito en náhuatl y de autor desconocido—, así como en una versión alterna que presenta ciertas variantes en el orden y el contenido de los acontecimientos, misma que puede consultarse en la *Historia de México*, incluida en la *Teogonía e historia de los mexicanos*, texto que también corresponde al siglo XVI.

El mito en cuestión forma parte de un interesante e importante relato mayor que narra la creación y la destrucción de cuatro soles o eras acontecidas hace cientos de años atrás, en las que coexistían razas antropomorfas, formadas de distintos materiales naturales, con diversas especies animales y que, debido a las evidentes limitaciones corporales e intelectuales de estos primeros habitantes, decidieron las fuerzas creadoras que fueran destruidas en períodos cíclicos hasta que lograron en una quinta época formar al hombre ideal, y que se caracteriza por ser justo en este momento cuando se concibió la raza humana actual.<sup>12</sup> No es oportuno hacer la transcripción de los cinco episodios de creación ya que el pasaje que nos interesa por el momento es la invención de la primera era en donde se cuenta que:

Este Sol nahui ocellotl (4 tigre) fué de 676 años. Estos que aquí moraron la primera vez, fueron devorados de los tigres en el nahui ocellotl del Sol; comían chicome malinalli, que era su alimento, con el cual vivieron 676 años, hasta que fueron devorados como una fiera, en trece años; hasta que perecieron y se acabaron. Entonces desapareció el Sol. El año de éstos fue ce acatl (1 caña). Por tanto, empezaron a ser devorados en

<sup>11</sup> Ya en 1994 John Clark había planteado esta propuesta basándose en el monumento 4 de Chalcatzingo (Clark, 1994, p. 15 y Figura 1.1), aunque no aporta un análisis detallado al respecto, y es precisamente este asunto el que he desarrollado a profundidad como tema principal de la primera parte de esta investigación; si bien es evidente que comparto la misma hipótesis, Clark supone que las víctimas de la primera creación eran los tenocelomes y yo sugiero -entre otras propuestas propias- que en realidad se trata de una raza antropomorfa que los antecedieron (ver discusión a continuación).

<sup>12</sup> Una referencia importante es la de Peter Furst, quien durante su análisis del fenómeno shamánico tenocelome hace referencia a esta narración, pero curiosamente no la aplica para estudiar la ideología de esta cultura en particular, sino que la utiliza cuando habla en específico de los mitos de origen de los indígenas *kogi* de Colombia (“Shamanism, transformation, and olmec art”, en *The Olmec World: Ritual and Rulership*, 1996, p. 72).



un día del signo nahui ocelotl, bajo el mismo signo en que se acabaron y perecieron.<sup>13</sup>

La hipótesis que expondré básicamente supone que entre el grupo de relatos que pertenecían a la cosmovisión de los tenocelome, sobresalía la historia que narra la masacre de una antigua raza no exactamente humana<sup>14</sup> por una embestida de jaguares, tal como lo describen tanto la *Leyenda de los Soles* como la *Historia de México*, siendo estos primeros protagonistas los ancestros de los cuales los tenocelome se consideraban herederos directos, siendo los “habitantes del país del hule”, una etnia que surgió posterior a esa antiquísima época que, de acuerdo con las crónicas, corresponde al ciclo conocido con el nombre de *Yohualtonatiuh*<sup>15</sup> o era de Tezcatlipoca.

Y profundizando más en este tema de los primeros pobladores terrestres, podemos citar el importantísimo *Popol Vuh*, libro maya que narra con relativa igualdad su versión de las eras que vemos en los textos nahuas. En este invaluable documento se afirma que los dioses creadores *Tepeu* y *Gucumatz* se reunieron con la intención de crear la Tierra junto con la primera raza que iba a poblarla, dicho lo cual, mediante palabra y mandato surgieron, en principio, las montañas, valles, ríos y vegetales, seguidos de los animales acompañados de los llamados “genios de la montaña”,<sup>16</sup> para finalmente dar vida a la humanidad hecha de barro; pero como estos últimos seres resultaron imperfectos, los desbarataron e hicieron un segundo intento con criaturas fabricadas de madera, mismas que al no poseer

<sup>13</sup> *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los soles*, 1992, p. 119.

<sup>14</sup> Idea que todavía mantienen en nuestros días algunos de los grupos indígenas mexicanos; por ejemplo, según los *wirraritari*, los *eáwali* fueron una raza que los antecediéron (Robert Zingg, *Los huicholes. Una tribu de artistas*, 1982, pp. 174 y 254), o bien, según la cosmogonía de los actuales mayas de la península, los primeros pobladores terrestres fueron los *Saiyam-uinkob* o *Puzob*, que de acuerdo con lo que se sabe por los relatos tradicionales, se trataba de enanos (Alfonso Villa Rojas, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, 1987, pp. 438 y 439), lo que en este momento resulta de especial interés considerando la presencia de figuras, grabados y otros en la producción material de los tenocelome, que representan a personajes con estas singulares características somatológicas.

<sup>15</sup> *Teogonía e historia de los mexicanos*, 2005, p. 104. Este nombre recibe la época en la que los antepasados de los humanos actuales fueron devorados por bestias y que se traduce como “sol oscuro y nocturno” de acuerdo a la versión del mismo Garibay; sin embargo, el orden de la sucesión de los soles es distinta a la de la *Leyenda de los Soles*, ya que, en esta explicación alterna, el Sol Nocturno no fue la primera creación, sino la tercera.

<sup>16</sup> En la nota de final de capítulo se dice que eran “hombrecillos del bosque” o especies de duendes que, de acuerdo con el pensamiento indígena antiguo, habitaban en los montes y eran sus guardianes (*Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, 1982, p. 167).

inteligencia, ni espíritu y, peor aún, por no recordar a sus creadores y no reverenciarlos, fueron aniquilados de varias formas, siendo las más importantes la muerte producida por la legendaria inundación que tuvo lugar por una abundante lluvia de resina, así como también cuando fueron engullidos por los animales.<sup>17</sup>

Ya en materia arqueológica, y como bien señaló Grove, algunos de los monumentos de Chalcatzingo parecen formar parte de un discurso mitológico y adicionales a los grabados que el autor explícitamente enumeró; yo agrego también el relativamente reciente descubrimiento del monumento 41, en la misma zona arqueológica, en el cual se observan tres jaguares en aparente posición sedente, pero que creo que están alineados y listos para iniciar una procesión cuyo punto de partida es el mundo celestial—inferido por el motivo de “nube” (*vid. infra*) encima y debajo de los tres felinos— con el propósito último de inmolar a los habitantes del mundo terrenal (figura 3). En lo individual, me llama la atención la aparente despersonalización de las víctimas antropomorfas atacadas por los jaguares apocalípticos en las esculturas tenocelomes, situación que no es nada común en el arte de dicha cultura y por lo mismo se presta a múltiples interpretaciones, aunque siguiendo la lógica del discurso me parece plausible que se intentara recrear individuos de una raza no propiamente humana, y más bien se exhibieron las figuras idealizadas de los antepasados que fallecieron en la primera época.

Contrario a las figuras antropomorfas sometidas, contrastan las representaciones de los jaguares, los cuales portan atributos faciales que los distinguen individualmente como si se tratara de indicar rasgos propios de protagonistas animales con una personalidad particular; ello hace suponer que de seguro en un tiempo muy remoto y dentro de la mitología eran conocidos con sus nombres, sus temperamentos y sus características exclusivas, pero que con el tiempo sus identidades se fueron perdiendo en la memoria colectiva, perdurando sólo el núcleo esencial del relato.<sup>18</sup> Es bastante probable que

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 30 y 31.

<sup>18</sup> Seguramente, los tenocelomes diferenciaban entre los jaguares comunes y los jaguares protagónicos que alguna relación directa guardaban con los humanos, ya fuese como su *alter ego* o por su personalidad más evolucionada e inteligencia superior que los apartaba de sus congéneres más salvajes. Un ejemplo tenocelome de un jaguar aparentemente ordinario se encuentra representado en la pintura mural de la cueva de Juxtlahuaca, en el estado de Guerrero (David Grove, *Los murales de la cueva de Oxtotitlán, Acatlán, Guerrero*, 1970b, foto 28), aunque debe quedar claro que la ausencia de felinos en el arte tenocelome no es fortuita, por

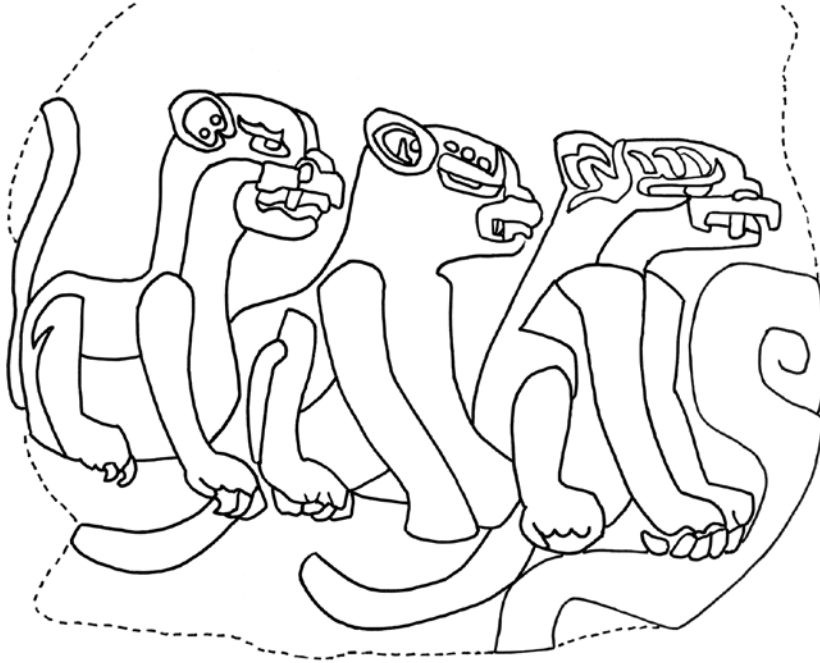


Figura 3. Monumento 41 de Chalcatzingo o de la “procesión de los jaguares” celestiales. Ilustración de Edgar Nebot García.

los tenocelome, al sentirse herederos del jaguar, fueran justo los personajes labrados en roca que los indígenas preclásicos consideraban sus portentosos y célicos antepasados, y por ello es que en la iconografía típica de estas culturas se observa la misma costumbre de los humanos de portar una mascarilla bucal del mismo tipo que el que se observa en los grabados de los felinos.

Un aspecto interesante de la iconografía en las estelas tenocelomes es el motivo “nube”, representado por el glifo de doble rizo invertido, así como el de las gotas de lluvia que coronan las violentas escenas, tanto de los jaguares como de las figuras antropomorfas, y su posible vínculo con uno de los elementos sustanciales del mito de creación que podemos encontrar en la versión nahua de la génesis de los soles: en la *Historia de México*, en su apartado “Mitos cos-

---

lo que habrá que interpretar más adelante la figura en conjunto con el resto de las figuras que conforman el universo ideológico de los tenocelome.

mogénicos”, después de describir las eras de los cuatro soles y las maneras en las que fueron abatidas, se especifica:

Cada uno de estos soles no duró sino veintitrés años y se perdió en seguida.

Y habiéndoles preguntado que (si) el sol perecía con los hombres cómo luego salían y se producían otros soles y hombres, respondieron que los dioses hacían estos soles y estos hombres.

Dicen también que sus antepasados les han dicho que el mundo fue destruido por las aguas, y así fueron ahogadas todas las gentes, a causa de los pecados que habían cometido contra los dioses, además (que) ellos habían descendido al infierno donde las almas eran quemadas.<sup>19</sup>

Está claro que, con sus respectivas variantes, el agua —u otros elementos líquidos como es el caso de la resina descrita en el *Popol Vuh*— fue uno de los principales factores destructivos que intervinieron en el ocaso de las cuatro eras primigenias, creencia que ha perdurado en la actualidad entre las comunidades indígenas, en las cuales es común todavía la noción de, al menos, la ocurrencia de un diluvio universal, como es el caso de los otomíes, quienes creen que se produjo una gran inundación que acabó con los antiguos “gigantes”, poniendo fin a la primera época de los ancestros y originando a la humanidad actual.<sup>20, 21</sup> De la misma manera, los mayas de la península sureña —Yucatán y Quintana Roo— siguen creyendo en una o varias inundaciones míticas que acabaron con la existencia de los primeros pobladores de la Tierra,<sup>22</sup> compartiendo la certeza de un

<sup>19</sup> *Teogonía e historia...*, 2005, p. 104.

<sup>20</sup> Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, 1990, pp. 509 y 510.

<sup>21</sup> En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, el primer sol alumbró a la raza primigenia y quienes, asegura la fuente, eran poderosos gigantes conocidos con el nombre de *quinametin* (en plural de la lengua náhuatl) que vieron el fin de sus días bajo las garras de los jaguares (*Teogonía e historia de los mexicanos*, pp. 27, 28 y 30); de la misma manera se menciona en los *Anales de Cuauhtitlán* que los antiguos moradores terrestres de la era de los tigres fueron gigantes —aunque en este caso el ciclo corresponde al segundo sol— (*Códice Chimalpopoca...*, p. 5). Es así que existe una obvia presunción en el hecho de que las representaciones de los ancestros en la iconografía tenocelome sean estampas de estos colosos, lo que incluye como probabilidad al colectivo de personas que abarcan la ofrenda 4 de La Venta.

<sup>22</sup> Alfonso Villa Rojas, *op. cit.*, pp. 438 y 439.

catastrófico diluvio con una buena cantidad de etnias mexicanas como son los totonacos,<sup>23</sup> los wirráríkas y los nahuas.

Pero el motivo “nube” es algo más allá de la simple representación del cielo o de la masa de vapor de donde se origina la lluvia;<sup>24</sup> es más que eso, representa la piel misma del jaguar y gracias a ello puedo suponer que efectivamente los felinos representados en las estelas de Chalcatzingo son jaguares. La evidencia en la que sustento con firmeza dicha premisa es una vasija antro-po-zoomorfa de manufactura tenocelome resguardada en el Museo Nacional de Antropología,<sup>25</sup> y proveniente de la Huasteca; en ella se observa la figura de un hombre en transformación a jaguar. El cuerpo corresponde al animal con el rabo representado por la entrada (y salida) del líquido hacia el interior del recipiente —cuello tubular y boca—, pero del torso hacia la cabeza posee elementos humanos característicos del arte tenocelome, que incluye el aditamento bucal en el rostro. Esa pieza parece haber pasado inadvertida por los investigadores y lo que más llama la atención de ella en este momento es la decoración incisa que cubre prácticamente todo el cuerpo y que aparentemente se encuentra constituida por el motivo “nube” de rizos o vírgulas invertidas; ello a mi parecer, indica lo que originalmente eran las manchas o motas del animal, pero que durante el proceso de cambio se fueron distorsionando hasta producir un símbolo relacionado con la cosmogonía, que vinculaba los aspectos terrenales del jaguar con los atributos sobrenaturales representados por el shamán o guardián del conocimiento, y en donde la visión dogmática ligada al referente mitológico se veían finalmente materializados.

### **Orígenes del relato cosmogónico en la prehistoria: cacería y shamanismo**

Es un error pensar que el mito de origen de los jaguares está referido específicamente a la cultura Tenocelome como raza raíz; no hay mayor confusión en ello y eso está claro si entendemos que los tenocelome se consideraban los sucesores ¿directos? de la primera

<sup>23</sup> Alain Ichon, *La religión de los totonacas de la sierra*, 1990, pp. 52-55.

<sup>24</sup> Vid. Kent Reilly III, “The Lazy-S: A Formative period iconographic loan to Maya hieroglyphic writing”, en Merle Greene Robertson (ed.), *Eighth Palenque Round Table*, 1993, vol. 10, 1996.

<sup>25</sup> Vid. la lámina VII en Lorenzo Ochoa, *Historia prehispánica de la Huasteca*, 1984.

creación antropomorfa que pisó la faz de la tierra. La importancia del mito radica definitivamente en *la consideración de sentirse parte de un linaje común con los primeros seres que habitaron en una época inmemorial*, lo que repercute de manera significativa en la consolidación cultural de la cosmovisión al interior de una sociedad en particular; en concreto, para los tenocelomes el saberse los herederos de una formidable historia, en la que la fuerza del hombre radica en la fortaleza de animales poderosos, los convierte en una etnia con un alto grado de valor, poder y legitimidad para con sus semejantes y ante los ojos de los extranjeros. Esa reflexión es justo una de las proposiciones más importantes que se derivan de esta investigación.

Lo difícil reside en la búsqueda de los orígenes del mito de creación en América, ya que prácticamente no existe evidencia alguna en la arqueología del Nuevo Mundo antes de los tenocelome que permita establecer un vínculo histórico entre lo que sería el principio del relato y su transmisión ¿oral? a través de los años, hasta llegar a oídos de los tenocelomes. Es muy probable que éstos hayan heredado en forma de patrimonio inmaterial el mito de creación, como a su vez los tlatilquenses fueron los herederos de muchos elementos culturales de sus antecesores (que también fueron sus contemporáneos) tenocelomes.<sup>26</sup> Ahora bien, tenemos de este modo dos posibilidades para explicar el nacimiento del mito: 1) la creación del mito en época precerámica a partir de un hecho histórico y 2) la elaboración del relato por grupos anteriores a los tenocelome, también a partir de sucesos que ocurrieron en alguna zona tropical de México, Centro o Suramérica.

El principio de la primera hipótesis se fundamenta en que el origen del mito de la era prehumana aniquilada por felinos se concibió desde la etapa prehistórica, aunque el sostenimiento de tal argumento no tiene prácticamente ningún sustento válido hasta este momento y sólo puede pronunciarse a mero nivel especulativo. Lo lógico sería considerar en primera instancia la evidencia prehistórica en territorio mexicano; sin embargo, existe un gran inconveniente: la falta casi absoluta de restos arqueológicos de índole artístico o relacionados al culto que correspondan a esta cronología. La única pieza de arte mobiliario atribuido a hombres del Pleistoceno mexica-

<sup>26</sup> Vid. Edgar Nebot García, "Herencia e intercambio: procesos económicos espaciotemporales ejemplificados en una aldea preclásica de la Cuenca de México", *Dimensión Antropológica*, vol. 56, septiembre-diciembre de 2012.

no del mismo estilo al que se puede observar en las plaquetas del Paleolítico europeo es un hueso grabado proveniente del estado de Puebla —Valsequillo—, muy controvertido, tanto por tratarse de un descubrimiento fortuito como por la interpretación de las supuestas imágenes de animales extintos —varios mastodontes, un tapir y un bisonte— que se logran apreciar a través del complejo entramado de distintas líneas incisas<sup>27</sup> que, aun comprobándose su autenticidad, nada aportaría a la discusión. Ciertamente es que, desde hace al menos 10 000 años atrás, en el territorio nacional existieron felinos ya desaparecidos y emparentados con las especies actuales, tales como el “dientes de sable” (*Smilodon fatalis*) y el león americano (*Panthera leo atrox*),<sup>28</sup> pero ni remotamente sabemos cuál fue el tipo de contacto, si es que lo hubo, entre el humano y esa clase de fauna, aunque para Suramérica sí existen evidencias que confirman la concordancia temporal entre felinos antiguos y el hombre tal como puede constatare en la pintura rupestre de la serranía del Parque Nacional del Chiribiquete, en Colombia,<sup>29</sup> donde sobresale el “Abriego de los Jaguares”, que fuera bautizado así por la gran cantidad de representaciones pictográficas del *Phantera onca* contenidas en ese espacio y que forman parte de un complejo rupestre que abarca de los 17 000 años de antigüedad a tiempos posteriores a la conquista ibérica.<sup>30</sup> Aparte de estas evidencias existen las cuevas del paraje conocido como “El Ceibo”, en la Patagonia meridional, donde fueron trazadas las figuras de cuatro felinos, una sola de las cuales está bien definida: mide 1.50 m de largo y está pintada de color rojo con puntos negros en el cuerpo que indican las motas de la piel del animal, con la adición de figuras de guanacos en color blanco y que, se puen-

<sup>27</sup> Vid. Juan Armenta Camacho, *Vestigios de labor humana en huesos de animales extintos de Valsequillo, Puebla México*, 1978, pp. 95-111; José Luis Lorenzo, “Piezas de arte mobiliario en la prehistoria de México”, en José Luis Lorenzo (aut.), Lorena Mirambell Silva y José Antonio Pérez Gollán (comps.), *Prehistoria y arqueología*, 1991, pp. 299-306.

<sup>28</sup> Björn Kurtén y Elaine Anderson, *Pleistocene Mammals of North America*, 1980, pp. 186, 187 y 191.

<sup>29</sup> Es notable el parecido geomorfológico de esta región suramericana con la Formación Tepoztlán de los estados de Morelos y de México, así como de los cerros Chalcatzingo y Delgado a los pies de los cuales los tenocelome establecieron uno de sus centros ceremoniales más importantes. Es claro que los indígenas americanos de todos los periodos elegían ciertos accidentes topográficos con características específicas por la creencia en el poder energético y la sacralidad de estas elevaciones naturales, para planificar y exhibir su arte basado en las concepciones cosmogónicas, además de ser espacios óptimos para el desarrollo de los rituales de la ideología imperante.

<sup>30</sup> Carlos Castaño Uribe, “Tradición cultural chiribiquete”, *Rupestreweb*, 2008.

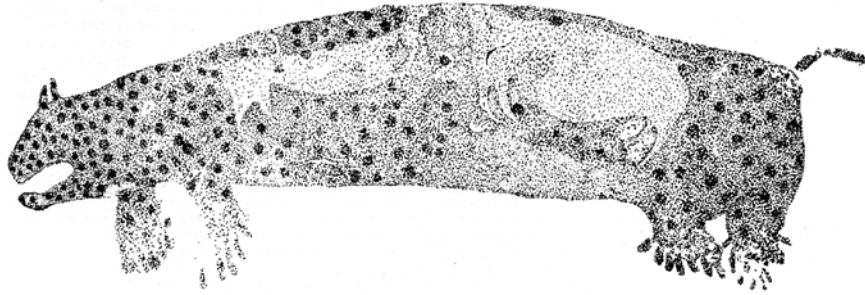


Figura 4. Pintura rupestre de un gran felino, probablemente una representación de la subespecie ya desaparecida *Panthera onca mesembrina*, localizada en la cueva 6b del conjunto prehistórico argentino llamado “El Ceibo”. Tomado de Juan Schobinger, *Arte prehistórico de América*, 1997, fig. 22.

sa, se trata de una variedad de jaguar ya extinta desde el Postglaciar —posterior a los 14 000 años— que tiene por nombre científico *Panthera onca mesembrina* (figura 4) y del que se conoce su anatomía ósea por los restos hallados en la cueva del Milodón en la región austral de Chile.<sup>31</sup> Por su estilo y la añadidura de más animales, no se descarta que dicha representación pictórica haya tenido connotaciones shamánicas.<sup>32</sup>

Además de estas evidencias americanas, los únicos elementos arqueológicos con los que contamos para suponer tal idea son las escasas pinturas rupestres y algunos objetos de arte mobiliario provenientes del Viejo Mundo, y que presentan fuertes connotaciones de prácticas shamánicas. Es interesante la opinión de Joseph Campbell durante las conversaciones que mantuvo con el periodista Bill Moyers acerca del tema del mito, ya que entre diálogo y diálogo se abordó el tema del arte parietal prehistórico, describiéndose la belleza y significado que dichas pinturas poseían para sus mismos creadores, quienes, según Campbell, eran artistas que concibieron y proyectaron los mitos, dando sentido al ambiente inmediato y al mundo entero.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Augusto Cardich, “Arqueología de Los Toldos y El Ceibo (provincia de Santa Cruz, Argentina)”, *Estudios Atacameños*, núm. 8, 1987, p. 107; Juan Schobinger, *Arte prehistórico de América*, 1997, p. 39.

<sup>32</sup> Juan Schobinger, *op. cit.*

<sup>33</sup> Joseph Campbell y Bill Moyers, *El poder del mito*, 1996, pp. 126-8 y 133.



Entre las evidencias pictográficas de eventos violentos que involucran agresiones de animales hacia el hombre (seguramente producidas durante alguna cacería no controlada), podemos citar ejemplos ya clásicos, como la escena de la cueva de Lascaux, en la que se observa cómo un furioso bisonte herido embiste a un hombre<sup>34</sup> y que de acuerdo con André Leroi-Gourhan, más que tratarse de la representación de un hecho real, presume es una composición de tipo mitográfico;<sup>35</sup> o la imagen descubierta hace algunos años en la región norteña de Kimberley, en la punta oeste de Australia, donde se observa a un ser humano arponeando o defendiéndose de un antiguo marsupial carnívoro ya extinto (*Thylacoleo carnifex*).<sup>36</sup> Por supuesto, estas escenas sólo reflejan temáticas similares a las representaciones de arremetidas felinas en el arte tenocelome, y tienen como único vínculo precisamente la circunstancia del ataque, pero no son prueba suficiente para apoyarnos y sostener que en estas imágenes se advierten los principios del mito.<sup>37</sup>

Sin embargo, es posible que el origen del mito de creación que nos ocupa se derive de una circunstancia que tuvo que ver con eventos de caza por grupos tribales. Como dice Tim Ingold,<sup>38</sup> el medio

<sup>34</sup> En otra sección de la misma cueva, en el “Divertículo de los Felinos” se observan las figuras de algunos de estos mamíferos carnívoros cuando son cazados con la ayuda de flechas, mientras que, de acuerdo a Jean Clottes y David Lewis-Williams, las líneas incisas representadas, y aparentemente fortuitas, localizadas en la misma composición, formaron parte de una práctica ritual sustancial que implicaba la comunicación entre los humanos y el mundo espiritual (Jean Clottes y David Lewis-Williams, *Los chamanes de la prehistoria*, 2007, pp. 99-101 y fig. 19).

<sup>35</sup> André Leroi-Gourhan, “El lenguaje de las formas”, en María del Pilar Casado (comp.) y Lorena Mirambell (coord.), *El arte rupestre en México*, 1990, p. 49 y fig. 20.

<sup>36</sup> Kim Akerman, “Interaction between humans and megafauna depicted in Australian rock art?” *Antiquity*, vol. 83, núm. 322, diciembre de 2009.

<sup>37</sup> La cacería, su relación con el ataque a humanos perpetrado por jaguares y su vinculación con el discurso mitológico del México antiguo, se puede apreciar en la página 25 del *Códice Vaticano B* —uno de los testimonios pictóricos tardíos que dan fe de dicho suceso—, en el que claramente observamos una escena que nos recuerda el mítico ataque del jaguar contra un personaje evidentemente humano, ocurrido en el mismo instante en el que la deidad guerrera Mixcóatl le clava un puñado de flechas al animal por la espalda. La escena es muy reveladora en varios sentidos: primero, por el aspecto fantástico más que narrativo del acontecimiento y, segundo, por la relación de esta deidad chichimeca y la caza, lo que nos hace pensar en la posible correspondencia entre la cacería y las prácticas rituales, como se observa desde tiempos prehistóricos; por ello se puede pensar también que el mito de creación tiene cimentados sus principios en la práctica de la caza más que en cualquier otro aspecto ideológico.

<sup>38</sup> *Apud* Thomas Dowson y Martin Porr, “Special objects – special creatures: Shamanistic imagery and the Aurignacian art of south-west Germany”, en Neil S. Price (ed.), *The Archaeology of Shamanism*, 2004, pp. 165-177.

ambiente en las comunidades cazadoras-recolectoras se percibe como un lugar habitado por seres no humanos que tienen plena conciencia, un devenir histórico, su propia personalidad, y que poseen poderes espirituales, y es por este hecho que los cazadores-recolectores no denotan diferencias sobresalientes entre las agrupaciones humanas y los seres de la naturaleza.<sup>39</sup> Los humanos tomaron de ejemplo las incursiones de cacería de los depredadores contra manadas de animales de diferentes especies (por ejemplo, los leones y las demás especies mamíferas de la cueva Chauvet-Pont d'Arc) como punto de partida para la conceptualización ritual que, aunado a la práctica de la caza habitual de los hombres, se fue transformando hasta llegar a producir una dicotomía en la mente social que incluía la fuerza/valor como complemento del conocimiento/transformación del animal en hombre, y es así que, adicional a la común apreciación de las imágenes de felinos como alegorías elementales que componen el arte rupestre y prehistórico, se trata de piezas esenciales para entender el aspecto ideológico y ritual que emparenta el espíritu del guerrero y del shamán con el alma del animal, mientras que a las representaciones de figuras antropomorfas que exteriorizan atributos tanto humanos como animales, por consenso académico desde los tiempos del abate Breuil, se le atribuyen un significado mágico, shamánico y totémico.

Existen numerosos y muy conocidos ejemplos de esta tradición iconográfica en África, Europa y Asia; para el caso del continente americano, dentro de la llamada "tradición cultural Chiribiquete", de Colombia, resulta de especial interés la estampa de una figura con atributos anatómicos antropomorfos, en la que se observan sus genitales masculinos, y la cual se distingue de distintas representaciones rupestres por tener un rostro de obvia apariencia felina, además de exhibir corporalmente una actitud de exaltación guerrera, como lo indican sus brazos semiflexionados hacia arriba, la mano derecha que sostiene una especie de arpón, lanza o flecha, así como la boca abierta, que sugiere se encuentra en actitud de exclamación (figura 5). A decir de Carlos Castaño Uribe, esta representación, junto con otras, son figuras metamorfizadas que unen al hombre con el jaguar,<sup>40</sup> propuesta con la que estoy de acuerdo, además de evidenciar el vínculo de la cacería con las prácticas rituales de índole

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 172.

<sup>40</sup> Carlos Castaño, *op. cit.*



Figura 5. Pintura rupestre de la tradición cultural Chiribiquete de Colombia, en la que se aprecia una figura antropomorfa con rasgos faciales felinos en actitud de exaltación guerrera. Tomado de Carlos Castaño Uribe, 2008.

cosmogónico, a su vez derivadas de la concepción del hombre antiguo respecto a las manifestaciones de la naturaleza y su íntima relación con el ser humano.<sup>41</sup>

Pero más allá de este notable testimonio arqueológico, las evidencias precerámicas que resultan sorprendentes tanto por su singularidad y su antigüedad son, primeramente, el llamado “Hombre león de Höhlenstein Stadel”, pieza excepcional de 30 cm de altura hallada en un yacimiento prehistórico alemán y fechada aproximadamente en el año 40000 a. C., la cual fue elaborada con un colmillo de mamut y que representa a una figura erguida con rasgos anatómicos antropomorfos, a excepción de la cabeza que corresponde a la de un león (figura 6);<sup>42</sup> así como la “Máscara del Juyo”, una escultura en roca de poco más de 30 cm de altura, hallada en el interior de una cueva en Igollo de Camargo en Cantabria y con una temporalidad correspondiente al Magdadelense local, fechada hacia el 13920 a. p.

Esa última pieza era parte de un arreglo lítico que asemeja la instalación de un altar y caracterizado por presentar un rostro dual

<sup>41</sup> Es posible que los tenocelome hayan celebrado ceremonias en donde los participantes reproducían el comportamiento de los jaguares, como es el caso etnográfico de los *ndembu*, quienes durante la danza de los circuncisores realizan movimientos parecidos a los de un león agitado, en tanto que los asistentes se alternan al agacharse y levantarse, además de que al cantar, parece que imitan el gruñido y rugido de esos grandes felinos (Victor Turner, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, 1999, p. 214). En testimonios etnográficos de México, esa costumbre de imitar a los felinos en ceremonias agrícolas está presente en la pelea de los *tecuanis* de Acatlán, Guerrero, que suben a la cima del cerro Hueyepetl para pedir por las lluvias; durante la ceremonia se colocan en posición arrodillada, además de emitir gemidos con la finalidad de exhortar a los potenciales contrincantes para emprender una contienda a golpes (Rosalba Díaz Vázquez, *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigre*, 2003, pp. 79 y 80) como una clara alusión al jaguar que representan.

<sup>42</sup> Martin Bailey, “Ice Age Lion Man is world’s earliest figurative sculpture”, *The Art Newspaper* (31 de enero de 2013).

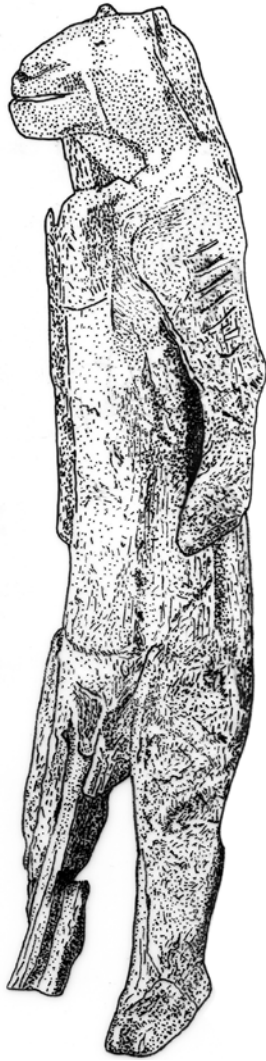


Figura 6. El “Hombre león de Höhlenstein Stadel”. Ilustración de Edgar Nebot García.

*tajacu*)— (Edgar Nebot García, *op. cit.*, 2004, p. 181), y que muy probablemente sea una manifestación artística/utilitaria de un fenómeno teriantrópico relacionado con la actividad shamánica local.

<sup>44</sup> Joaquín González Echegaray y Leslie G. Freeman, “Las excavaciones de la cueva del Juyo (Cantabria)”, en *Kobie*, núm. 20, 1992-1993, pp. 31 y 34.

mitad humano-mitad felino.<sup>43,44</sup> La importancia de los dos hallazgos para nuestro tema radica precisamente en el hecho de que ambos son una fiel recreación de buenos ejemplos de teriantrópos con rasgos felinos; de hecho, el primero de ellos es el más antiguo hasta este momento descubierto, y por lo mismo el que encierra más interrogantes que respuestas; aun así se pueden hacer algunas inferencias con respecto al probable simbolismo de estas obras de arte mobiliario que, de acuerdo a mi juicio, está sustentado en tres principios fundamentales: 1) la duplicidad natural que une al humano con el animal (*alter ego*); 2) la condición sagrada de este vínculo manifestada en los guardianes del conocimiento (shamanes, entre otros), y 3) el poder masculino exhibido especialmente en la efigie de marfil.

Para tiempos mucho más tardíos y en el continente americano, tenemos las soberbias figuras tenocelome del Preclásico inferior/medio, que son las representaciones de los hombres-jaguares en transformación, siendo muy conocidas cuatro pequeñas esculturas de este tipo resguardadas en tres colecciones distintas: 1) en el acervo de la Dumbarton Oaks de la ciudad de Washington, D. C.; 2) en la Constance McCormick Fearing Collection, California,

<sup>43</sup> En la aldea nuclear de la cultura Tlatilco se descubrió, en la sepultura 53, exhumada durante la cuarta temporada de campo, una máscara en la que se observa el momento mismo de la transformación de un rostro humano en facciones animales —tal vez las de un jabalí (*Dicotyles*

y 3) en el Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México. De la colección de la Dumbarton Oaks sobresale una pieza excepcional y formidable tanto en su manufactura como en su apariencia; se trata de la pieza fabricada en serpentina de 19 cm de altura supuestamente proveniente de Petlalcingo, Puebla, misma que se muestra en una peculiar postura arrodillada (figura 7).

De acuerdo con el investigador erudito Peter Furst (basado en el análisis etnográfico), respecto de la ideología compartida entre los indígenas sudamericanos y del Caribe actuales, sostiene que dichas representaciones están exteriorizando transformaciones extáticas de shamanes en jaguares,<sup>45</sup> obtenidas con la ayuda, o sin ella, de psicotrópicos; más específicamente de *Nicotiana rustica* inhalada,<sup>46</sup> incluyendo como otro posible medio de la alteración de la conciencia el aprovechamiento de la exuda-

ción de las glándulas de la piel del sapo (*Bufo marinus*) que posee importantes propiedades psicofarmacológicas y que presumiblemente los tenocelome consumían por la vía oral como todavía acostumbran en la actualidad los indígenas quichés de los Altos de Guatemala en la bebida fermentada *chicha*, que, entre los ingredien-



Figura 7. Figurilla tenocelome de serpentina proveniente de Petlalcingo, Puebla, y actualmente en posesión de la Dumbarton Oaks, que representa a un guardián de conocimiento en el momento preciso de su transformación en jaguar. Ilustración de Edgar Nebot García.

<sup>45</sup> Peter Furst, *op. cit.*, 1968, pp. 150 y 151; y *op. cit.*, 1996, p. 70. Ya Miguel Covarrubias había pensado que las esculturas tenocelome podían estar representando a un hombre portando una vestimenta de jaguar, o posiblemente, el momento en que el animal se transmuta en humano. (Miguel Covarrubias, *op. cit.*, p. 55).

<sup>46</sup> Peter Furst, *op. cit.*, 1968, pp. 162 y 163; y *op. cit.*, 1996, pp. 77-79.

tes mezclados, se añaden sapos venenosos disueltos.<sup>47</sup> Furst, para darle mayor peso a dicha hipótesis, aporta que entre los grupos autóctonos el jaguar es considerado un ser humano, siendo distinto sólo por su aspecto superficial, aunque en los tiempos antiguos no existía tal diferenciación, equiparándose sólo a un tipo de persona que es precisamente el shamán y que, en resumen, resultan ser lo mismo.<sup>48</sup>

En cuanto a la utilidad de la figurillas ésta puede ser inferida, y es justo Peter Furst quien propone, con base en las analogías que hace con los indios mayas quichés de las tierras altas de Guatemala, que las figurillas en transformación tenocelomes tuvieron dos funciones específicas: servir como “dioses caseros”, así como familiares o espíritus asistentes; reforzar la curación, la adivinación y el ritual religioso, además de que fortalecían el vínculo entre shamanes-sacerdotes con los espíritus animales que servían de compañía y, en particular, con el jaguar, incluyendo en todo ello la recíproca capacidad de transmutar.<sup>49</sup> Para el caso de las figuras prehistóricas halladas en la serranía de Suabia, en Alemania —que incluyen al hombre-león—, existe una explicación similar propuesta por Thomas Dowson y Martin Porr, quienes señalan que entre este tipo de objetos existen efigies de criaturas singulares que, junto con sus propietarios, guardan una elevada relación individual, y toman en consideración que esas auténticas representaciones materiales de contactos “alucinatorios” y espirituales, junto con los poderes vinculados a ellos, se encuentran en el interior de ciertas personas, y por ello su función primaria es producir una fuerte comunicación con el mundo espiritual basado en la fuerza y el simbolismo del animal.<sup>50</sup>

Por tanto, es posible que el culto al felino pregonado inicialmente por los shamanes y conceptualizado como uno de los *alter ego* de los humanos se haya originado durante el Paleolítico, tal vez desde el periodo Auriñaciense (donde aparecen las primeras representa-

<sup>47</sup> Peter Furst, “Symbolism and psychopharmacology: The toad as earth mother in Indian America”, en *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, 1972, pp. 37-46. La hipótesis de la transformación shamánica tenocelome y su relación con el *Bufo* de Peter Furst fue retomada por Kent Reilly III, a propósito de la divulgación de una imponente escultura antropomorfa tenocelome en la misma postura que las anteriores, pero sin rasgos felinos (Kent Reilly III, “The shaman in transformation pose: A study of the theme of rulership in Olmec art”, *Record of the Art Museum, Princeton University*, vol. 48, núm. 2, 1989).

<sup>48</sup> Peter Furst, *op. cit.*, 1968, pp. 145 y 148.

<sup>49</sup> Peter Furst, *op. cit.*, 1996, p. 79.

<sup>50</sup> Thomas Dowson y Martin Porr, *op. cit.*, p. 174.

ciones artísticas del hombre), tentativamente entre los 38 000 y 27 000 años de antigüedad, y a partir de ese momento se haya difundido en el resto del mundo con sus variantes regionales, dependiendo de las especies autóctonas y del tipo de organización cultural imperante en cada localidad.

En cuanto a la segunda hipótesis, referida a uno o varios eventos reales que dieron origen al mito de creación, se fundamenta en la posibilidad de que tengan lugar ataques de felinos de talla mediana o grande a seres humanos en la selva, y que, en función de la magnitud del acontecimiento, hayan alcanzado niveles míticos. No son raros los relatos de asaltos propiciados por los felinos a los indígenas y el impacto social que de ello se deriva; por tanto, no es inverosímil suponer que las regiones meridionales de Suramérica hayan sido escenario de alguna riña casual, en un fortuito encuentro entre algún protagonista humano o varios integrantes de una comunidad, o bien, como resultado de una incursión de caza que tuvo funestas consecuencias. En todo caso, dicho suceso marcó un hito en la historia de una población y de ahí se fue extendiendo en forma de relato y, al paso de los años, se fue revistiendo como leyenda para, finalmente, alcanzar el grado de mito, lo que le confirió su aspecto sagrado y su implementación en el ritual oficiado, primero, por los shamanes y guardianes del conocimiento y, después por las clases dominantes en culturas teocráticas o militaristas.

### **La cópula entre el jaguar y la mujer: dominación masculina**

Cuando Matthew Stirling sugirió, con base en los hallazgos de algunas esculturas en San Lorenzo, Río Chiquito y Potrero Nuevo, la posibilidad de que los tenocelome habían representado plásticamente la cópula entre el jaguar y la mujer,<sup>51</sup> la comunidad académica se sumó al debate de dicha propuesta, teniendo tanto defensores —uno de ellos Michael Coe—<sup>52</sup> como detractores, entre ellos Alfonso Medellín, quien describió el monolito 20 de Laguna de los Cerros y

<sup>51</sup> Matthew Stirling, "Stone monuments of the Río Chiquito, Veracruz, Mexico", *Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, Bulletin*, núm. 157, 1955, pp. 19 y 20.

<sup>52</sup> En Michael Coe y Richard Diehl, *In the Land of the Olmec*. Vol. 1: *The Archaeology of San Lorenzo Tenochtitlan*, 1980, pp. 368 y 370.

que junto con las esculturas de San Lorenzo y Potrero Nuevo presume que no son representaciones de cópulas, sino más bien son la representación de la victoria, el sometimiento y la humillación de los ganadores sobre los vencidos.<sup>53</sup> Varios años después, la misma idea fue compartida por autores como Whitney Davis<sup>54</sup> o Karl Taube, quien supone que en el caso del monumento 1 de San Lorenzo, el vencedor es una persona que porta los atavíos propios de un jugador de pelota,<sup>55</sup> <sup>56</sup> argumento validado por Michael Coe y Richard Diehl para la misma escultura (figura 8), en la que se observa además a una mujer cautiva participando en una escena preparatoria para un acto de copulación con carácter de dominación.<sup>57</sup> Otras explicaciones alternativas son de igual importancia, como la propuesta por Beatriz de la Fuente, quien argumenta que en el monumento 3 de Potrero Nuevo (figura 9), la figura en la parte inferior, que está a su vez sometida por un jaguar, no se trata de un ser humano, sino de una mona.<sup>58</sup>, <sup>59</sup>

Lo cierto es que el lamentable estado de conservación de las esculturas —fueron “misteriosamente” mutiladas— no permite en lo absoluto determinar el significado y la finalidad de su creación, sobre todo porque es justo la parte superior de las figuras la que desapareció, condición que impide conocer la identidad de los seres y que en la menor de las afectaciones se presenta en forma de una

<sup>53</sup> Alfonso Medellín Zenil, “Monolitos inéditos olmecas”, *La Palabra y el Hombre*, núm. 16, 1960, p. 95.

<sup>54</sup> Whitney Davis, “So-called jaguar-human copulation scenes in Olmec art”, *American Antiquity*, vol. 43, núm. 3, 1978, p. 455.

<sup>55</sup> Aún no queda muy claro si los shamanes del Preclásico, en general, adicionalmente se dedicaban al juego de pelota, pero lo que es claro es que el atavío del personaje representado en dicho monumento corresponde a un shamán y por ende a un guardián del conocimiento (Edgar Nebot García, *op. cit.*, 2004, pp. 61-63).

<sup>56</sup> Karl Taube, “The Rainmakers: The Olmec and their contribution to Mesoamerican belief and ritual”, en *The Olmec World: Ritual and rulership*, 1996, p. 100.

<sup>57</sup> Michael Coe y Richard Diehl, *op. cit.*, pp. 370 y 372.

<sup>58</sup> El hecho de que se pueda tratar de una mona no deja a un lado las posibles implicaciones mitológicas del evento con carga notablemente sexual; recordemos que el primate es uno de los protagonistas de mayor importancia en todos los relatos cosmogónicos que aparecen en *Historia de México*, la *Leyenda de los Soles*, y en el *Popol Vuh* y se narra como estos animales fueron el resultado de la extinción de una de las razas raíz, ya fuese por transformación de los antiguos habitantes antropomorfos (*Códice Chimalpopoca...*, p. 119; *Teogonía e historia...*, p. 104), o bien, son descritos como parte de su descendencia que sobrevino a la destrucción de una era (*Popol Vuh...*, p. 32), narraciones que nos hacen cuestionar: ¿no será que el tenocelome, heredero legítimo del jaguar, también lo fue como resultado de la cópula entre este animal y el mono que, al final de cuentas y, de igual manera, fue su antepasado?

<sup>59</sup> Beatriz de la Fuente, *Los hombres de piedra. Escultura olmeca*, 1977, p. 328.





Figura 8. Monumento 1 de San Lorenzo, Veracruz, escena propia de un evento de dominación masculina, en la que un personaje ataviado con las vestimentas propias de un shamán del Preclásico se encuentra en actitud impositiva sobre un individuo del sexo femenino. Tomado de Michael Coe y Richard Diehl, *In the land of the Olmec. The archaeology of San Lorenzo Tenochtitlan*, vol. 1, 1980, fig. 499.

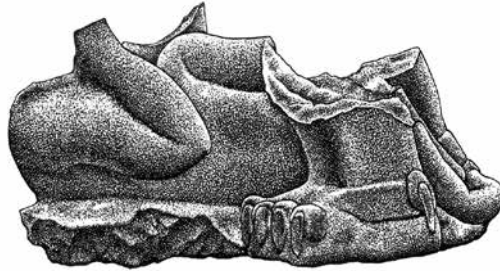


Figura 9. Monumento 3 de Potrero Nuevo, Veracruz, en el que, aparentemente, se escenificó un pasaje mitológico: un jaguar y una figura antropomorfa se muestran en posición coital. Tomado de Michael Coe y Richard Diehl, *op. cit.*, 1980, fig. 497.

decapitación, hecho que en sí resulta muy revelador, simbólicamente hablando, aunque hasta el momento no se ha explicado satisfactoriamente, aunque algunos autores sugieren varias posibles causas al fenómeno de mutilación de monumentos en la época tenocelome.<sup>60</sup>

Sin embargo, tomando en consideración los monumentos que supuestamente exhiben una connotación de naturaleza sexual, junto con los diversos patrones estéticos representados en la inmensa mayoría de las escenificaciones pictóricas y escultóricas tenocelomes, podría pensarse que el ritual y la cosmogonía de esta cultura era particularmente una actividad efectuada por el sexo masculino, a partir del cual se legitimaba el origen, en principio, por vía del hombre. Un caso concreto es el sector urbano, del centro ceremonial de Chalcatzingo, donde se efectuaban las actividades sacras y se encontraron exclu-

<sup>60</sup> Por ejemplo David Grove, "Olmec monuments: mutilation as a clue to meaning", en Michael Coe (org.), David C. Grove (org.) y Elizabeth P. Benson (ed.), *The Olmecs & Their Neighbors: Essays in Memory of Matthew W. Stirling*, 1981; y James Porter, "Las cabezas colosales olmecas como altares reesculpidos: 'mutilación', revolución y reesculpido", *Arqueología*, núm. 3, enero-junio de 1990.

sivamente relieves con representaciones masculinas, con la salvedad del monumento 21, en el que se observa la imagen de una mujer, que en palabras de Ann Cyphers, es una notable excepción.<sup>61</sup> Es cierto, como lo han demostrado los análisis morfológicos y estilísticos realizados por la misma autora a las figurillas C8, que por la frecuencia numérica de las piezas, el área de producción y las zonas de distribución de los ejemplares, están demostrando que se trata de objetos asociados a rituales femeninos, a la vez que otros indicadores, como son los tipos de ojos y los tocados, señalan insignias de estatus y grupos corporativos de orden femenino.<sup>62</sup> También es notable la presencia de mujeres de alto rango en el monumento 2 de Pijijiapan,<sup>63</sup> la estela D de Tres Zapotes y, probablemente, algunas de las estelas de La Venta, como es el caso de la número 3,<sup>64</sup> aunque los ejemplos tenocelome no se extienden más allá. Caso especial, en el Formativo medio de la Cuenca de México, es la aldea nuclear de la cultura Tlatilco, donde las mujeres gozaban de los mismos privilegios que los hombres, aunque ciertas actividades de subsistencia —de acuerdo con lo que la evidencia arqueológica sugiere— sí parecen estar divididas por sexo;<sup>65</sup> de cualquier manera, los especialistas encargados de divulgar y dirigir los temas cosmogónicos y rituales a nivel grupal aparentemente fueron, en exclusiva, personas del sexo masculino.

De acuerdo con Mary Douglas, en las que ella denomina culturas “primitivas”, la distinción primaria de su orden social, casi por definición, está determinada por el género de las personas, y también observa que en diferentes sociedades, en las que se admiten las creencias de un poder cósmico, se le da lugar de manera más o menos explícita a la energía sexual, como es el caso de algunas de las culturas de la India o de Nueva Guinea, en las que las propiedades simbólicas del sexo, tanto en la distinción de género como en las características biológicas propias de cada uno (por ejemplo, la mens-

<sup>61</sup> Ann Cyphers Guillén, *Chalcatzingo, Morelos. Estudio de cerámica y sociedad*, 1992, p. 172.

<sup>62</sup> Ann Cyphers Guillén, “Las figurillas C8 de Chalcatzingo, Morelos”, en Mari Carmen Serra Pucho y Carlos Navarrete (eds.), *Ensayos de alfarería prehispánica e histórica en Mesoamérica. Homenaje a Eduardo Noguera Auza*, 1988, pp. 93 y 94.

<sup>63</sup> Carlos Navarrete, *The Olmec Rock Carvings at Pijijiapan, Chiapas, Mexico and Other Olmec Pieces from Chiapas and Guatemala*, 1974, figs. 2 y 3.

<sup>64</sup> Philip Drucker, Robert Heizer y Robert Squier, *Excavations at La Venta Tabasco, 1955*, 1959, figs. 67 y 68.

<sup>65</sup> Edgar Nebot García, *op. cit.*, 2004, p. 80.

truación), como en el acto sexual en sí, abarcan un sitio nuclear dentro de su cosmogonía.<sup>66</sup>

Incluso si nos remitimos al *Popol Vuh*, texto sagrado indígena, advertimos que según las creencias de los mayas centroamericanos sobre la creación y destrucción de las eras y de los prístinos seres de la Tierra, en la última época que correspondió a los humanos hechos con maíz, fueron precisamente los pobladores de sexo masculino los primeros en aparecer y eso queda explícito en el texto siguiente:

Se dice que ellos sólo fueron hechos y formados, no tuvieron madre, no tuvieron padre. Solamente se les llamaba varones [...] Y como tenían la apariencia de hombres, hombres fueron; hablaron, conversaron, vieron y oyeron, anduvieron, agarraban las cosas; eran hombres buenos y hermosos y su figura era figura de varón.<sup>67</sup>

Para confirmar que no se trata de una traducción imprecisa limitada por el idioma castellano, el cual no tomaba en cuenta el sentido real al asignar un género, más adelante, cuando los dioses deciden privar de las virtudes de la sabiduría a los cuatro antiguos hombres de maíz, se lee:

Entonces existieron también sus esposas y fueron hechas sus mujeres [...] Y así, durante el sueño, llegaron, verdaderamente hermosas [...] Allí estaban sus mujeres, cuando despertaron, y al instante se llenaron de alegría sus corazones a causa de sus esposas.<sup>68</sup>

Aun cuando el *Popol Vuh* es un texto datado en el siglo XVI, y por lo mismo, mucho más tardío de la época formativa en la que vivieron los tenocelome, su contenido refleja en buena medida tanto las ideas generales que los indígenas prehispánicos tenían y compartían sobre el origen de la humanidad, como las reglas que establece la organización social de cada una de las culturas, al menos desde el Clásico en el Altiplano Central y la región meridional de Norte y Centroamérica.

<sup>66</sup> Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, 2006, pp. 174 y 180.

<sup>67</sup> *Popol Vuh...*, p. 105.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 107.

En este momento es oportuno mencionar el proceso dialéctico típico del *modelo genético* del mito,<sup>69</sup> de acuerdo con la propuesta estructuralista de Lévi-Strauss, en la que las series de pares caracterizadas por la doble oposición son elementos integrantes indisociables del sistema de todo relato mitológico. El autor enlista algunas variantes de acuerdo al mito estudiado como pueden ser ejemplificados en las figuras de dos mensajeros divinos, dos dioses de la guerra, una abuela y un nieto, una pareja marido y mujer, o simplemente, *macho/hembra*, dicotomía de género recurrente en los mitos precolombinos del México antiguo.

Pero ¿cuál es la relación del primer mito de creación mencionado en las crónicas con la cuestión de las aparentes escenas sexuales y la autoridad masculina recurrente en el arte tenocelome? Un principio teórico de esta regla social la podemos encontrar en el ya famoso texto de Pierre Bourdieu *La dominación masculina*, en el que hace un estudio de los bereberes de Cabilia —región al norte de Argelia, en la zona septentrional del continente africano—, cultura fuertemente dominada por el orden masculino, poseedora de un mito de creación dentro del cual se relata cómo la pareja primigenia realiza las primeras actividades sexuales, en el que, de acuerdo con el autor, queda afianzado el poder del hombre sobre la mujer, y que lo llevan a concluir lo siguiente:

[...] el mito fundador instituye, en el origen mismo de la cultura entendida como orden social dominado por el principio masculino, la oposición constituyente [...] entre la naturaleza y la cultura, entre la “sexualidad” natural y la “sexualidad” cultural [...] Encima o debajo, activo o pasivo, estas alternativas paralelas describen el acto sexual como una relación de dominación. Poseer sexualmente [...] es dominar en el sentido de someter a su poder [...] Las manifestaciones (legítimas

<sup>69</sup> Según Lévi-Strauss, todos los relatos mitológicos de las sociedades de Occidente se estructuran de la misma forma: existe un punto de partida y un punto de llegada, y entre ellos una etapa intermedia caracterizada por la ambigüedad, donde operan series (dobles) de pares que se definen por su oposición y que sirven para mediar entre ambos polos. El modelo genético del mito se compone, así, de *cuatro* funciones, a *tres* símbolos, y es un paradigma que, para fines de investigación antropológica, tiene como objetivo identificar las *comprobaciones contradictorias* por medio del aislamiento de *unidades constitutivas mayores*, vinculadas por medio de sus *haces de relaciones*, y todo ello con el último propósito de dotarlas de una función significante (Vid. Señalamientos en los capítulos, “La estructura de los mitos”, pp. 234 y 245, y “Estructura y dialéctica”, p. 259, en la obra de Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, 1992).

o ilegítimas) de la virilidad se sitúan en la lógica de la proeza, de la hazaña, que glorifica, que enaltece.<sup>70</sup>

Y es que, regresando a nuestro estudio de caso, resulta verdaderamente innegable la potencialidad masculina reflejada en la iconografía tenocelome y lo que el jaguar —protagonista crucial del mito de creación— en sí mismo representa. Ese felino es ante todo un modelo de fuerza, de dominación, y un ser que inspira respeto, un símbolo del hombre, a diferencia de un símbolo femenino, también felino, que en la actualidad está representado en el mundo occidental por el gato —como lo fuera en la época egipcia la diosa Bastis—, y que comparte los mismos rasgos de sus congéneres mayores, pero a diferencia de ellos no representa una seria amenaza alguna para la comunidad humana; sólo basta observar con detenimiento la anatomía muscular de las figuras de los jaguares de Chalcatzingo para apreciar la fuerza y flexión de las extremidades, que bien puede equipararse a la corpulenta y vigorosa escultura del llamado “Luchador”, el más sobresaliente modelo de fortaleza y masculinidad del arte tenocelome. Aunque a ojos del que esto escribe, la dominación del hombre es evidente en la cultura Tenocelome, el hecho es que las esculturas no dejan mucho camino para la interpretación; sin embargo, no es difícil suponer que la representación del jaguar y del shamán colocado(s) arriba de otros cuerpos suponga una exaltación del espíritu masculino durante el acto sexual, que implique la sensación de una momentánea transmutación en energía y hasta en forma de un animal predador, sobre todo en la posición coital del hombre encima de la mujer, y que pudo haberse visto incrementado por un consumo ritual de enteógenos.

Un notable ejemplo más es el mural 1-d de la cueva de Oxtotitlán, en Guerrero, obra única de hechura tenocelome; en él se aprecian dos figuras: un hombre en posición erguida con ambos brazos flexionados, desnudo, con la representación del miembro viril semierecto y con el cuerpo totalmente pintado de negro, exceptuando la zona de la cadera y del rostro, que pone de manifiesto una solemnidad propia del momento, además de portar un tocado un tanto atípico si se le compara a otros tocados tenocelome; al frente de dicha figura observamos la portentosa imagen de un jaguar, también en posición sedente, aunque con la espalda un tanto arqueada hacia

<sup>70</sup> Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*, 2010, pp. 32 y 33.



Figura 10. Pintura 1-d de la cueva de Oxtotitlán, Guerrero, en la que se idealizó el poder masculino legitimado con su *alter ego*, el jaguar. Tomado de David Grove, *Los murales de la cueva de Oxtotitlán, Acatlán, Guerrero*, 1970b, fig. 11.

delante y con la extremidad superior izquierda extendida horizontalmente que, junto con la postura altiva manifiesta del animal, se expresa una actitud de fiereza y de poder, que en conjunto muestra una composición que exalta el dominio masculino (figura 10).

El atributo más revelador de toda la escena es el vínculo entre el humano y el jaguar mediante la unión del área genital del primero con la punta de la cola del segundo, que según la hipótesis de David Grove, se trata de la simulación de un acto sexual entre ambos seres,<sup>71</sup> tesis que no comparto ya que más que representar una escena de coito, considero más plausible que el artista haya querido expresar

<sup>71</sup> David Grove, *The Olmec Paintings of Oxtotitlan Cave Guerrero, Mexico*, 1970a, p. 18.

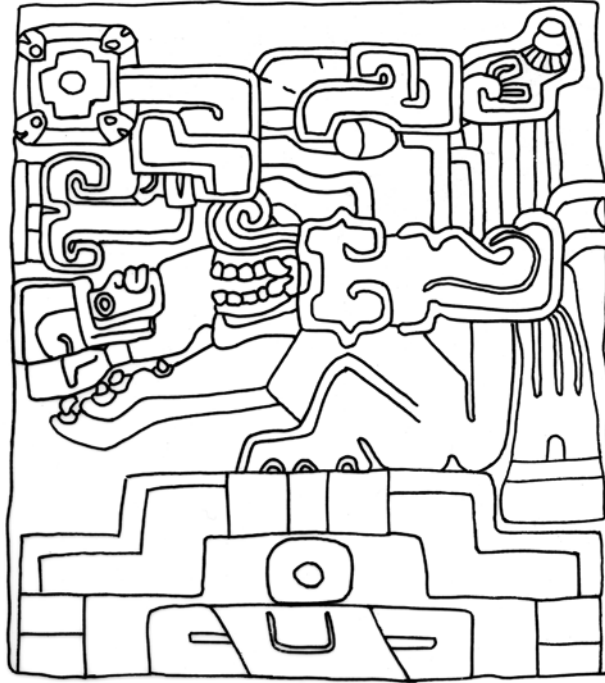


Figura 11. Monumento 2 del Cerro de la Caja, Oaxaca, en donde se plasmó de manera realista a un felino de gran dimensión devorando a un ser humano. Redibujado por Edgar Nebot de Javier Urcid, “El sacrificio humano en el suroeste de Mesoamérica”, en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, 2010, p. 120.

la fuerza y autoridad masculina simbolizada por el jaguar como *alter ego* o tonal del guardián del conocimiento. Si analizamos con detalle la composición pictórica, vemos que el jaguar se proyecta a partir de los testículos del hombre —zona anatómica en la que los tenocelome, presumiblemente, consideraban que residía la energía creadora y de la vitalidad—, haciendo de la imagen una alegoría de la legitimación de la capacidad reproductiva del sexo masculino, su indisoluble lazo “familiar” e histórico con el jaguar y sus antepasados, y su capacidad de mantener una comunicación con las fuerzas sobrenaturales, las cuales contienen las propiedades de creación y la fuente de sabiduría de la cultura Tenocelome.

El culto masculino hacia los felinos de talla mediana y grande es una conducta humana sumamente reiterativa, como lo demuestran numerosos casos etnográficos a escala mundial. James Frazer en su

ya “mítico” libro *La rama dorada*, relata varias costumbres de los grupos indígenas del continente africano, de Australia y de la India, entre otros, en donde la ingesta de carne y vísceras de estos animales les proporcionaba el vigor y la valentía propia de la especie autóctona; es así que los miris de Assam tienen en alta estima la carne de los tigres, que consideran son alimento propio de los hombres y no de las féminas, y que, en palabras (y entrecomillado) del autor, “no deben gustarla las mujeres, porque las haría demasiado independientes”;<sup>72</sup> de igual manera, los hombres *wagobo* cuando cazan leones engullen su corazón para obtener su bravura, como también hacen los *namaquas* —incluyendo la sangre— y los bosquimanos con el leopardo.<sup>73</sup>

Un caso muy bien documentado es el ritual de circuncisión (*mukanda*) de los *ndembu* del noroeste de Zambia, y que fuera estudiado por Victor Turner, quien hace referencia al león y su importancia en el ceremonial por varios aspectos, pero primordialmente por ser esa especie animal la personificación categórica del valor, la virilidad, así como la astucia para la caza y la representación de la autoridad que se ve reflejada en la jefatura.<sup>74</sup> Además de este caso tenemos que entre la gente *lele* de la región del Congo en el África Central, la actividad de la caza es desarrollada sólo por el sexo masculino, y son ellos, en su papel de cazadores y adivinos, los que tienen la capacidad de intervenir tanto en el mundo material como en la esfera espiritual, donde habitan las almas de animales —para obtener tanto carne como medicinas—, estableciendo estos últimos un especial vínculo con los pobladores no animales del mundo terrenal, y de los cuales el humano depende para la prosperidad, fertilidad y curación.<sup>75</sup>

En el caso de México, es posible que este mito sí haya existido entre los tenocelome y que el ritual de los *tecuanis*, o guerreros “tigres”, que en la actualidad se celebra en Zitlala, Acatlán, y en la población de Chilapa, estado de Guerrero, documentado por Samuel Villela<sup>76</sup> —en donde además de asustar niños, los participantes disfrazados (que son hombres) galantean ante las mujeres como en una especie de cortejo—, es evidente que proviene de una tradición muy

<sup>72</sup> James George Frazer, *La rama dorada. Magia y religión*, 1996, p. 563.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 562.

<sup>74</sup> Victor Turner, *op. cit.*, p. 213.

<sup>75</sup> Mary Douglas, *op. cit.*, p. 207.

<sup>76</sup> Samuel Villela Flores, *Guerrero: El pueblo del jaguar*, 2006, pp. 36-39.



antigua, posiblemente la reminiscencia de una costumbre común entre los guardianes del conocimiento tenocelome, con fuertes connotaciones de orden sexual e identidad masculina, en la que la figura del jaguar es resultado de una analogía de la fuerza animal con la virilidad masculina; del mismo modo, la “batalla” de los hombres-jaguar simboliza la unión carnal entre los hombres, transformados en el felino y la mujer, acto disimulado en la petición de lluvia y fertilidad;<sup>77</sup> lo que puede suponerse es que se trate del reflejo de un antiquísimo credo basado en la cópula entre los dos sexos y que, supongo, tuvo su germen en tiempos precerámicos.

### La perpetuación del mito en la ideología indígena

Lévi-Strauss, en su definición del mito, analiza los alcances de lo que él llama *sistema temporal*, parte inmanente de la constitución de todo relato legendario y que se entiende como todos aquellos acontecimientos que ocurrieron en una época muy antigua, la etapa de génesis del mundo y de los primeros habitantes, pero sus efectos provocaron una repercusión, un eco definitivo y permanente que permea de manera concluyente para siempre en el doctrinario cultural de una sociedad; es pasado, presente y futuro, y por lo tanto, está conformado por dos estructuras simultáneas: la primera *histórica* y la segunda *ahistórica*.<sup>78</sup>

Los aspectos que se derivan de este estudio son varios; el primordial es el que intenta demostrar que el mito de origen tiene una gran antigüedad, presentándose visualmente por primera vez en el arte tenocelome, en una iconografía en la que queda patente que la noción de masculinidad y su asociación con el liderazgo y lo sacro fue un elemento clave en la ideología reinante. Es claro que la base del orgullo étnico de estas sociedades y culturas urbanas del México antiguo que los sucedieron fue el reconocimiento de los antepasados mestizados, teniendo al jaguar como “abuelo”, siendo protagonistas individuales y no meros animales descaracterizados de personalidad. De acuerdo con el episodio fantástico, propuesto como base del credo preclásico, los antepasados de los tenocelomes fueron al menos una raza-raíz, y la suya fue resultado de la unión entre el jaguar y

<sup>77</sup> Rosalba Díaz, *op. cit.*, p. 89.

<sup>78</sup> Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 232.

dicha etnia antropomorfa, que dio como resultado un mestizaje mitad humano-mitad animal.

De vuelta a la proposición del *sistema temporal* de Lévi-Strauss, es indiscutible que el mito de creación de los jaguares apocalípticos, junto con algunas nociones sobre la imposición masculina y la idea de una unión anímica y corporal entre el felino y el humano, fueron parte de las herencias inmateriales legadas por la cultura tenocelome a las sociedades prehispánicas que existieron desde el Formativo hasta el momento de la invasión europea en el siglo XVI, como también lo fueron varios aspectos más de la ideología indígena del México antiguo.<sup>79</sup> En este aspecto, es en verdad preciso el argumento de Eliade, quien sostiene que la *hierofanía*, hablando propiamente de su estructura, es el resultado que se repite a lo largo de la historia y que puede ser, en palabras del autor, “[...] una hierofanía mil años más vieja o más joven”, e inmediatamente añade: “Esta tendencia del proceso hierofánico a volver a adoptar *ad infinitum* la misma paradójica sacralización de la realidad, nos permite en suma comprender algo del fenómeno religioso y escribir así su ‘historia’”.<sup>80</sup>

A partir de la lógica manejada hasta este momento, se hace evidente concluir que los relatos de las cuatro eras subsecuentes al aniquilamiento racial efectuado por los jaguares se concibieron en tiempos posteriores a la cultura Tenocelome, tal vez en el periodo Clásico,<sup>81</sup> durante el apogeo de la sociedad teotihuacana, la que, a su vez, transfirió sus principios cosmogónicos —con tintes ya reli-

<sup>79</sup> Caso concreto es la creencia del “árbol sagrado”, un concepto igualmente adoptado desde al menos el Preclásico superior y que de acuerdo con el pensamiento autóctono americano tuvo un papel preponderante en la creación del cosmos al separar al mundo del cielo y funcionó como vía directa con el inframundo a través de sus raíces, por la cual nacieron los primeros pobladores, discurso que aprovecharon algunos de los gobernantes metropolitanos para legitimar su posición privilegiada en la escala social (Edgar Nebot García, “El *Xochitlicacan* y el *Quauitl-xicalli* del recinto sagrado de México-Tenochtitlan: el árbol como símbolo de poder en el México antiguo”, *Dimensión Antropológica*, vol. 59, septiembre-diciembre de 2013).

<sup>80</sup> Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, 2001, p. 14.

<sup>81</sup> En el estado de Oaxaca existen ciertos indicios arqueológicos correspondientes al periodo Clásico, como es el caso de los asombrosos grabados 2 y 22, provenientes de Tequixtepec del Rey y de su sitio arqueológico Cerro de la Caja, en la Mixteca Baja (figura 11), así como también la losa labrada de manufactura zapoteca que se conserva en el Museo de Historia Natural de Nueva York, que hacen suponer que tanto los zapotecas como los mixtecas rescataron algunas ideas de la cosmovisión tenocelome, prevaleciendo el núcleo sustancial del mito de creación y la creencia de una antigua unión entre el jaguar con el humano, adecuándolas según su cultura y su época, pero aparentemente y en todo momento para acreditar el origen divino de los gobernantes y de las clases acomodadas, entre ellas la sacerdotal.

giosos evidentes en el discurso y del que se desprende el concepto “deidades”— a las culturas que los sucedieron, entre ellas la tolteca y por último la mexica, siendo ésta la que posiblemente añadió el periodo correspondiente al Quinto Sol a toda una sorprendente historia mitológica que prevaleció en la mente indígena al menos durante 2000 años.

## Bibliografía

- Akerman, Kim, “Interaction between humans and megafauna depicted in Australian rock art?” *Antiquity*, vol. 83, núm. 322, Durham, diciembre de 2009, recuperado de: <<http://antiquity.ac.uk/projgall/akerman322/>> consultada el 27 de junio de 2014.
- Armenta Camacho, Juan, *Vestigios de labor humana en huesos de animales extintos de Valsequillo, Puebla México*, México, Consejo Editorial del Gobierno del Estado de Puebla, 1978.
- Bailey, Martin, “Ice Age Lion Man is world’s earliest figurative sculpture”, *The Art Newspaper*, 31 de enero de 2013, recuperado de: <<http://www.theartnewspaper.com/articles/Ice-Age-iLion-Mani-is-worlds-earliest-figurative-sculpture/28595>>, consultada el 27 de junio de 2014.
- Bernal, Ignacio, *El mundo olmeca*, México, Editorial Porrúa, 1991.
- Bonifaz Nuño, Rubén, *Hombres y serpientes. Iconografía olmeca*, México, UNAM, 1989.
- Bourdieu, Pierre, *La dominación masculina*, España, Editorial Anagrama, (Colección Argumentos núm. 238), 2010.
- Campbell, Joseph y Bill Moyers, *El poder del mito*, Argentina, Emecé Editores (Reflexiones), 1996.
- Cardich, Augusto, “Arqueología de Los Toldos y El Ceibo (provincia de Santa Cruz, Argentina)”, *Estudios Atacameños*, núm. 8, 1987, pp. 95-113.
- Castaño Uribe, Carlos, “Tradición cultural Chiribiquete”, *Rupestreweb*, 2008, recuperado de: <<http://www.rupestreweb.info/chiribiquete2.html>>, consultada el 21 de julio de 2014.
- Clark, John E. “Los olmecas, pueblo del primer sol”, en John E. Clark (coord.), *Los olmecas en Mesoamérica*, México, D.F., El Equilibrista / Turner Libros, 1994, pp. 15-19.
- Clottes, Jean, y David Lewis-Williams, *Los chamanes de la prehistoria*, España, Editorial Ariel S.A. (Prehistoria), 2007.
- Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, Primo Feliciano Velázquez (trad.), México, IIH-UNAM (Primera Serie Prehispánica, 1), 1992.

- Coe, Michael, y Richard Diehl, *In the Land of the Olmec*. Vol. 1: *The archaeology of San Lorenzo Tenochtitlan*, Estados Unidos, University of Texas Press, 1980.
- Covarrubias, Miguel, *Arte indígena de México y Centroamérica*, México, D.F., UNAM, 1961.
- Cyphers Guillén, Ann, "Las figurillas C8 de Chalcatzingo, Morelos", en Mari Carmen Serra Puche y Carlos Navarrete (eds.), *Ensayos de alfarería prehispánica e histórica en Mesoamérica. Homenaje a Eduardo Noguera Auza*, México, IIA-UNAM (Serie Antropológica, 82), 1988, pp. 85-95.
- , *Chalcatzingo, Morelos. Estudio de cerámica y sociedad*, México, IIA-UNAM, 1992.
- Davis, Whitney, "So-called jaguar-human copulation scenes in olmec art", *American Antiquity*, vol. 43, núm. 3, Washington, 1978, pp. 453-457.
- Díaz Vázquez, Rosalba, *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigre*, México, Conaculta / Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, 2003.
- Douglas, Mary, *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, Gran Bretaña, Routledge (Classics), 2006.
- Dowson, Thomas, y Martin Porr, "Special objects –special creatures: shamanistic imagery and the Aurignacian art of south-west Germany", en Neil S. Price (ed.), *The Archaeology of Shamanism*, Londres, Routledge / Taylor & Francis Group, 2004, pp. 165-177.
- Drucker, Philip, Robert F. Heizer y Robert J. Squier, *Excavations at La Venta Tabasco, 1955*, Estados Unidos, (Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin, 170), 1959.
- Eliade, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, España, FCE, 2001.
- Frazer, James George, *La rama dorada. Magia y religión*, México, FCE, 1996.
- Fuente, Beatriz de la, *Los hombres de piedra. Escultura olmeca*, México, IIE-UNAM, 1977.
- , "Homocentrism in Olmec monumental art", en Elizabeth Benson y Beatriz de la Fuente (eds.), *Olmec art of Ancient Mexico*, Nueva York, Estados Unidos, National Gallery of Art, Washington / Harry N. Abrams, Inc., 1996, pp. 41-9.
- Furst, Peter T., "The Olmec were-jaguar motif in the light of ethnographic reality", en Elizabeth Benson (ed.), *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec: October 28th and 29th 1967*, Washington, D. C., Dumbarton Oaks Research Library and Collections / Trustees for Harvard University, 1968, pp. 143-178.
- , "Symbolism and psychopharmacology: The toad as earth mother in Indian America", en *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, pp. 37-46.

- \_\_\_\_\_, "Shamanism, transformation, and Olmec art", en *The Olmec World: Ritual and Rulership*, Italia, The Art Museum, Princeton University / Harry N. Abrams, Inc., 1996, pp. 69-81.
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, IIA-UNAM / CEMCA / INI, 1990.
- Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, España, Anagrama (Argumentos, 70), 2005.
- González Echegaray, Joaquín, y Leslie G. Freeman, "Las excavaciones de la Cueva del Juyo (Cantabria)", en *Kobie*, (Serie Paleoantropología), núm. 20, 1992-1993, pp. 29-42.
- Grove, David, *The Olmec paintings of Oxtotitlan cave Guerrero, Mexico*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks / Trustees for Harvard University (Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology, 6), 1970a.
- \_\_\_\_\_, *Los murales de la Cueva de Oxtotitlán, Acatlán, Guerrero, México*, INAH (Investigaciones, 23), 1970b.
- \_\_\_\_\_, "Olmec monuments: mutilation as a clue to meaning", en Michael D. Coe (org.), David C. Grove (org.) y Elizabeth P. Benson (ed.), *The Olmecs & Their Neighbors: Essays in Memory of Matthew W. Stirling*, Washington, D. C., Dumbarton Oaks Research Library and Collections / Trustees for Harvard University, 1981, pp. 49-68.
- \_\_\_\_\_, "Public monuments and sacred mountains: Observations on three Formative Period sacred landscapes", en David C. Grove y Rosemary A. Joyce (eds.), *Social Patterns in Pre-Classic Mesoamerica*, Washington, D. C., Dumbarton Oaks Research Library and Collections / Trustees for Harvard University, 1999, pp. 255-295.
- Ichon, Alain, *La religión de los totonacas de la sierra*, México, D.F., Conaculta / INI (Presencias, 24), 1990.
- Kirk, Geoffrey Stephen, *Myth, its meaning & functions in ancient & others cultures*, Gran Bretaña, The Cambridge University Press, University of California Press, 1974.
- Kurtén, Björn, y Elaine Anderson, *Pleistocene Mammals of North America*, Nueva York, Estados Unidos, Columbia University Press, 1980.
- Leroi-Gourhan, André, "El lenguaje de las formas", en María del Pilar Casado (comp.) y Lorena Mirambell (coord.), *El arte rupestre en México*, México, INAH (Antologías/Serie Arqueología), 1990, pp. 17-60.
- Lévi-Strauss, Claude, "La estructura de los mitos", en *Antropología estructural*, Barcelona, España, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., (Colección Paidós Básica 41), 1992, pp. 229-252.
- \_\_\_\_\_, "Estructura y dialéctica", en *Antropología estructural*, Barcelona, España, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., (Colección Paidós Básica 41), 1992, pp. 253-260.
- López Austin, Alfredo, "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 7, México, 1967, pp. 87-117.

- \_\_\_\_\_, "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta / FCE, 2001, pp. 47-65.
- Lorenzo, José Luis, "Piezas de arte mobiliario en la prehistoria de México", en José Luis Lorenzo (aut.), Lorena Mirambell Silva y José Antonio Pérez Gollán (comps.), *Prehistoria y arqueología*, México, INAH (Antologías/Serie Arqueología), 1991, pp. 291-309.
- May, Rollo, *La necesidad del mito*, España, Paidós, 1992.
- Medellín Zenil, Alfonso, "Monolitos inéditos olmecas", *La palabra y el hombre*, núm. 16, 1960, pp. 75-97.
- Navarrete, Carlos, *The Olmec Rock Carvings at Pijijiapan, Chiapas, Mexico and Other Olmec Pieces from Chiapas and Guatemala*, Provo, Utah, New World Archaeological Foundation / Brigham Young University (Papers of the NWAFA, 35), 1974.
- Nebot García, Edgar, *Tlatilco. Los herederos de la Cultura Tenocelome*, Oxford, Inglaterra, Archaeopress, British Archaeological Reports (International Series, 1280), 2004.
- \_\_\_\_\_, "Herencia e intercambio: procesos económicos espacio-temporales ejemplificados en una aldea preclásica de la Cuenca de México", *Dimensión Antropológica*, vol. 56, México, septiembre-diciembre de 2012, pp. 7-50.
- \_\_\_\_\_, "El Xochitlicacan y el Quauitl-xicalli del recinto sagrado de México-Tenochtitlan: el árbol como símbolo de poder en el México antiguo", *Dimensión Antropológica*, vol. 59, México, septiembre-diciembre de 2013, pp. 7-50.
- Ochoa, Lorenzo, *Historia prehispánica de la Huasteca*, México, IIA-UNAM (Antropológica, 26), 1984.
- Piña Chán, Román, y Luis Covarrubias, *El pueblo del jaguar (los olmecas arqueológicos)*, México, Consejo para la Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología / SEP, 1964.
- Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, Adrián Recinos (vers.), México, FCE (Popular, 11), 1982.
- Porter, James, "Las cabezas colosales olmecas como altares reesculpidos: mutilación, revolución y reesculpido", *Arqueología*, núm. 3, enero-junio de 1990, pp. 91-97.
- Reilly III, Kent, "The shaman in transformation pose: A study of the theme of rulership in Olmec art", *Record of the Art Museum, Princeton University*, vol. 48, núm. 2, 1989, pp. 5-21.
- \_\_\_\_\_, "The Lazy-S: A Formative period iconographic loan to Maya hieroglyphic writing", en Merle Greene Robertson (ed.), *Eighth Palenque Round Table, 1993*, vol. 10, San Francisco, Pre-Columbian Art Research Institute, 1996, pp. 413-424.

- Schobinger, Juan, *Arte prehistórico de América*, Cremona, Italia, Editoriale Jaca Book / Conaculta, 1997.
- Stirling, Matthew W., "Stone monuments of the Rio Chiquito, Veracruz, Mexico", *Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, Bulletin*, 157, Washington (Anthropological Papers, 43), 1955, pp. 1-23.
- Taube, Karl, "The Rainmakers: The Olmec and their contribution to Mesoamerican belief and ritual", en *The Olmec World: Ritual and Rulership*, Italia, The Art Museum, Princeton University / Harry N. Abrams, Inc., 1996, pp. 83-103.
- Teogonía e historia de los mexicanos*, Ángel Ma. Garibay K. (vers.), México, Editorial Porrúa (Sepan Cuantos..., 37), 2005.
- Turner, Victor, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, México, Siglo XXI (Antropología), 1999.
- Urcid, Javier, "El sacrificio humano en el suroeste de Mesoamérica", en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, INAH / IIA-UNAM, 2010, pp. 115-168.
- Villa Rojas, Alfonso, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, INI (Antropología Social, 56), 1987.
- Villela Flores, Samuel, *Guerrero: El pueblo del jaguar*, México, Conaculta / INAH, 2006.
- Zingg, Robert M., *Los huicholes. Una tribu de artistas*, t. II, México, INI (Clásicos de la Antropología, 12), 1982.