

CAPÍTULO TERCERO

El gran mito de la serpiente

En la actualidad el término mito ha adquirido una connotación popular de falso o inexistente. Una infinidad de referencias en el lenguaje cotidiano, incluso títulos de libros y artículos, contraponen el término mito con el de realidad. Ejemplos: "mito o realidad del sida", "la alimentación vegetariana, mitos y realidades" etc. En la comunidad formada por los antropólogos hay una noción más precisa en el sentido que, en esta disciplina, se sabe que la palabra está haciendo realidad a un relato de carácter tradicional. Pero la enorme variedad de teorías, escuelas o corrientes de pensamiento, análisis e investigaciones acerca del mito conducen al mismo profesional de la cultura a enfrentar una situación ambigua. Por una parte hay una enorme lista de definiciones y por otra, hay un tratamiento inconsistente del significado, lo que necesariamente debilita el establecimiento de un concepto.

El mito suele ser tratado como sinónimo de leyenda, como el conjunto de ideas cosmogónicas de una sociedad (p. ej. La mitología maya), como el complemento del ritual o como un relato tradicional que explica un determinado fenómeno cultural. Tal polivalencia del término mito puede parecer caótica y sin una aproximación metodológica, la situación es muy ambigua. Sin embargo,

establecer una definición en el contexto de la tradición oral, es una de las razones principales por la que se aborda el mito como objeto de estudio.

Sin descartar lo que haya de cierto en cada uno de esos posibles significados de alguna manera u otra hay que precisar inicialmente cuál es el objeto de estudio de esta investigación y sus concomitantes teóricas.

El primer paso o punto de partida para la aproximación de un concepto, no necesariamente el más útil, es la definición etimológica. Para los griegos *muthos* (mito) significaba simplemente "relato", o "lo que se ha dicho", en una amplia gama de sentidos: una expresión, una historia, el argumento de una obra (Kirk; 1970: 21).

En esta investigación nos vamos a referir al mito como un relato tradicional que forma parte de la cultura y cuyos temas suelen hacer referencia ya sea a los primeros dioses, a la fundación de lugares, a la explicación del estado actual de la naturaleza o a la existencia de seres fantásticos. El mito que nos ocupa, el de la serpiente *Tsukán*, se ubica en este último tema.

I ANTECEDENTES

Hecha la aclaración del concepto del mito en términos generales se plantea que con respecto a él hay dos clases de antecedentes. La primera clase está constituida por numerosas obras de autores locales, cuyos esfuerzos se han enfocado en recopilar lo que ellos han considerado como mitos, leyendas o cuentos. El hecho que cada uno de ellos haga una distinción de esos términos es la causa por la que son citados ahora. Sin embargo conviene precisar que esta no es una revisión exhaustiva sino una selección que pretende evidenciar el manejo de los términos estudiados en esta investigación. Cuando se haga referencia a este conjunto de obras en los párrafos siguientes se le denominará recopilaciones vernáculas.

La segunda clase de antecedentes lo constituyen obras cuyos autores han abordado metodológicamente el tema y se puede afirmar que son estudios antropológicos formales de este campo. Sin embargo, para dar un mejor contexto, se amplía un poco la perspectiva mitológica hasta incluir la tradición oral en su conjunto.

1. Recopilaciones vernáculas

Existen en el medio editorial obras que son llamadas mitologías, leyendas, cuentos, supersticiones etc. las cuales exponen narraciones atribuidas a los mayas de hoy

que viven en Yucatán. Sin embargo una revisión un poco más detallada hace notar que tales obras no definen las categorías a las que hacen referencia ni proponen análisis de dichas narrativas. Esta aclaración no pretende descalificar la calidad de las obras por omitir análisis alguno. Se comprende que los propósitos de sus autores fueron los de preservar y difundir los distintos relatos los cuales forman parte de la cultura maya.

Un buen ejemplo como antecedente lo tenemos en el texto "Mitología Maya" de Roldán Peniche. Este autor describe a sus monstruos señalando el origen prehispánico de los relatos, excepto dos de ellos, el gallo encantado y el *Culcalkin* (monje sin cabeza) que sugieren el efecto de la influencia hispana sobre los mayas (Peniche; 1999: 12). Sin embargo, el término mitología es utilizado por este autor como sinónimo de colección de mitos, así como muchos investigadores se refieren a la mitología griega, sin elaborar una definición del relato mítico. Es oportuno señalar que en esta magnífica recopilación el autor dedica un apartado a una "gigantesca serpiente de color verde con manchas negras e inmensas alas de murciélago con la cabeza alargada como la de un caballo". Peniche indica que esta serpiente fue muerta por los campesinos que la vieron con escopetas y machetes. Al final, su enorme cadáver fue devorado por los zopilotes y las moscas (1999: 27).

El periodista Roberto López Méndez publicó una recopilación que constituye un catálogo representativo de los relatos míticos de Yucatán. Además de la variedad de mitos debe resaltarse que uno de los méritos y contribuciones de López al tema de la tradición oral en esta obra es la precisión en cuanto a lugares, nombres y fechas. De esta manera el texto brinda la oportunidad para que otros profesionales interesados en el tema aborden nuevamente el área de estudio. Además utiliza con mucha fidelidad la expresión del lenguaje cotidiano, lo que le da mucha legitimidad a su información.

Particularmente interesante para esta investigación es el primer relato de la obra de López porque menciona a una serpiente, la *Nohoch X'icnal Ka*, o Gran Serpiente que Vuela. Este autor pone en el texto el testimonio de su informante con la siguiente descripción:

"Don Wilfrido iba caminando por un camino blanco, en compañía de su padre y otros diez compañeros. Habían salido muy temprano de Kiní y avanzaban hacia la comisaría de Tanká – ambas poblaciones enclavadas en el municipio de Motul –, donde iban a cortar pencas de henequén. De pronto,

alrededor de las siete de la mañana, oyeron un ruido como se escuchan hoy los de los aviones. Entonces levantaron la vista y vieron como a dos esquinas de altura, una víbora enorme, de más de siete metros de largo, con su cabeza redonda más grande que la de un cochino y su cuerpo muy grueso, como si fuera el tronco de un árbol, que volaba agitando unas alas fuertes y largas".
(López; 2000: 9)

Domingo Dzul Poot es quizás entre los recopiladores el más consistente y productivo. En el conjunto de sus obras denominadas Cuentos, del I al IV, incluye relatos con una rica expresión en detalles, situaciones y contextos que permiten una mejor comprensión del pueblo maya desde la época prehispánica hasta la actualidad. Sin embargo hay dos detalles señalados por Pfeiler en sus comentarios del Tomo IV y que no deben perderse de vista en estas narraciones: algunas de ellas pertenecen a géneros distintos al cuento (son fábulas, leyendas y mitos) y otras dejan ver la influencia de las tradiciones antiguas europeas (Pfeiler en Dzul; 1993: 97). Estas observaciones pueden generalizarse a los primeros tres tomos de este autor.

Las recopilaciones de los autores citados son tan valiosas que se podría hacer el estudio de la mitología regional a partir de sus materiales. Sin embargo, las mismas obras dejan ver que el uso de otros términos tales como historias, narraciones y casos para designar a los relatos, comprueba la ausencia de definiciones bien establecidas de los géneros en la tradición oral.

2. Estudios antropológicos de tradición oral

Los estudios antropológicos de las diversas modalidades de la tradición oral son mucho más escasos. Entre los más relevantes, está el de Boccara quien propone que el mito es como una interpretación indígena de la historia aunque evita definir en su análisis el término mito. El estudio de Boccara, realizado en los años 1976-1980, abarca todos los aspectos de la comunidad de Tabi, de la historia de Yucatán y de los elementos del medio ambiente. (Boccara; 1983: 29). En un artículo del mismo autor y previo al anterior, se analiza el relato del caballo que brincó el cenote de Tabi y es tratado como un mito de fundación de destino; esto es, que las condiciones del pueblo actual y de su futuro son causadas por una acción en el pasado que maldijo a la comunidad (Boccara; 1983; 71-72). Es indispensable señalar que en los estudios de este investigador existe una profundidad teórica sin precedentes en la región y una perspectiva de interrelación del relato trabajado con los demás mitos de la región.

Al final de los setenta se publicó el análisis que hizo Margarita Rosales acerca de un personaje mítico llamado *X-Juan Tuul* el cual tiene mucha presencia en Yucatán. Este trabajo es un resultado colateral de una investigación centrada en la actividad ganadera lo cual permite afirmar que el mito es de origen colonial. Rosales dice que lo importante del relato es la resolución en el ámbito mítico de las contradicciones étnicas y económicas que no son resueltas en la vida real. De esta forma el mito proporciona al grupo indígena dominado una visión coherente del universo (Rosales; 1977: 26-35). Aunque la autora supera en mucho el nivel de la recopilación vernácula, no distingue entre los géneros de mito y leyenda.

Martínez Muñoz se trazó como objetivo central el análisis de la forma que toma la narrativa popular a través del cuento. Según este autor, el género cuento ha sido despreciado en el área mesoamericana por la fascinación que los etnólogos tienen por lo religioso. De manera abierta, Martínez declara su preferencia metodológica por la escuela formalista rusa encabezada por Propp al estudiar el ciclo del conejo y el coyote. La composición del argumento y el elemento cómico son partes fundamentales del objetivo de estudio (Martínez; 1985: 33-94). Lamentablemente sus materiales, como el autor mismo advierte, provienen de fuentes publicadas del área maya por otros autores; a pesar de esto, su trabajo es un buen ejemplo para el estudio del cuento de una manera formal.

Otro trabajo importante que abarca los distintos géneros de la tradición oral es el que publicó Burns en 1995. Este autor propone una clasificación que parte de las temáticas encontradas en su trabajo de campo y de una cronología concebida de acuerdo con la propia racionalidad de la etnia estudiada: conversaciones antiguas, historias, secretos, cuentos, adivinanzas, chistes y canciones son parte de las categorías propuestas. Especialmente interesante es el relato de la serpiente emplumada, en el que se observa la presencia del objeto de estudio pretendido en esta investigación (Burns; 1995: 34-36 y 304). Un factor novedoso en la metodología de Burns es la manera de interactuar con sus informantes. Al participar e involucrarse en los relatos rompe con la concepción académica tradicional de que la información debe ser obtenida sin crear alguna perturbación.

Un antecedente indispensable de mencionar es el que aporta Patricia Martínez Huchim. La autora dice que la elección del género cuento para su estudio se debe, entre otras causas, a su amplio uso popular y a la función educativa dentro de la cultura maya (Martínez; 1996: 4). Su objetivo general es describir y analizar la estructura del cuento como parte de la tradición oral. Su término estructura está

ligado a la composición del argumento y los elementos del contenido (Martínez; 1996: 5). Un valor intrínseco de esta obra es el material de campo de primera mano y el análisis pormenorizado del discurso en maya y español.

En resumen, estos trabajos previos al presente aportan poco a los objetivos de esta investigación, pues en algunos casos no están enfocados particularmente al mito y en otros, no abordan los relatos de las serpientes que viven y cuidan el agua de las cuevas. Por otra parte, los estudios de cuentos comparten con esta investigación las técnicas de recopilación del material, pero difieren abiertamente en el método para analizar la información. Conviene señalar que los autores mencionados, exceptuando a Boccara y a Burns, no profundizan en la diferenciación entre géneros de la tradición oral, lo cual no se puede calificar de defecto sino que simplemente han cumplido con intereses distintos a los que motivaron el presente trabajo. Si miramos los relatos publicados por los recopiladores vernáculos y los materiales tratados por los antropólogos veremos que el mito de la *Tsukán* ha sido detectado, pero ha quedado sin analizarse y mucho menos sin sustentar su calidad de mito, cuento o leyenda. Pero el hecho de que cada uno de los autores haya abordado el estudio de la tradición oral con sus distintas perspectivas está indicando que existe un campo antropológico con tareas sin atender.

Hay otros trabajos igualmente valiosos entre los antecedentes de estudios antropológicos los cuales serán citados más adelante en otras partes de esta investigación donde sea más oportuno hacerlo.

II LA TRADICIÓN ORAL Y EL MITO

1. Componentes y definición de la tradición oral

Para enmarcar correctamente al mito dentro de la cultura hay que definir primero qué es la tradición oral. Pero este es un concepto bastante complejo cuyo significado muchas veces se da por sobrentendido y con esto se admiten sus componentes, sin la menor reflexión. Éstos son los componentes que deben ser especificados previamente: memoria colectiva, oralidad, tradición, trama e interpretación.

Memoria colectiva

Se entiende por memoria la posibilidad que tiene un individuo o una sociedad de recordar los sucesos que se han vivido en el pasado ya sea lejano o cercano. La memoria, en sentido humano, no es la suma de los residuos de acciones o el simple

El mito de la serpiente *Tsukán*

retorno a sucesos anteriores, sino que supone un proceso de reconocimiento que organiza y sintetiza la información que se transmite. Este proceso, creador y constructivo, ordena y localiza las impresiones anteriores en su propia noción del tiempo (Cassirer; 1977: 83-84).

La memoria colectiva es la permanencia del discurso en una o varias generaciones y puede manifestarse de forma individual o grupal; este saber se mantiene vivo a través de la evocación del recuerdo, pero en todo caso se encuentra en el pensamiento social y es producido por las experiencias de un sujeto social o un grupo de ellos (Pérez; 1996: 13).

El carácter colectivo de la memoria se debe a que los saberes individuales, en la convivencia cotidiana, se van tornando sociales y entonces la colectividad los hace suyos. La memoria colectiva es la representación social e histórica que un grupo tiene de sí mismo. Esta memoria colectiva se manifiesta en el discurso individual de cada uno de los miembros de la comunidad.

Un elemento importante de la memoria colectiva es el espacio. Un autor señala que toda memoria colectiva se desarrolla dentro de un marco espacial. Esto se debe a que la memoria del grupo se basa en imágenes espaciales; en otras palabras, la memoria colectiva hace referencia a lugares conocidos por todos, lo que permite la ubicación de los hechos y aumenta la credibilidad del relato. Muchas veces estos sitios existen y son conocidos desde los tiempos de la fundación del pueblo. Al ser evocados en algún relato le aportan fuerza a la tradición (Halbwachs; 1990: 16-39). Conviene agregar que las referencias espaciales en los relatos de tradición oral suelen ser más precisos que los temporales, pues éstos se tornan más vagos entre más lejano sea el recuerdo; en cambio, los lugares son elementos fijos del paisaje y de referencia cotidiana.

Oralidad

La oralidad es la formulación de un intercambio verbal entre dos sujetos y nos lleva a entender que los individuos de una sociedad transmiten los conocimientos de una generación a otra. La oralidad permitió al hombre expresar una cosmovisión y las primeras referencias de su vida ante la naturaleza de donde había procedido su saber (Pérez; 1996: 26-27).

El elemento primordial de la oralidad es la palabra, el más fino vehículo del pensamiento que conlleva al mito; pero no es el único. Son inherentes a las palabras el gesto del que habla, el ambiente de la ocasión y la oportunidad del

relato. Existe un estado emocional específico recíprocamente vitalizado entre el narrador y su público. Las onomatopeyas, las risas, las preguntas, las respuestas, las pausas, y las modulaciones de la voz condicionan al verbo y de alguna manera lo limitan o lo enriquecen. La emoción afecta los ritmos, las sonoridades y hasta estructuras gramaticales del discurso (López Austin; 1996: 263).

Tradición

Por sí mismas, la memoria y la oralidad no irían más lejos. Se necesita de la evocación de los recuerdos, los cuales se producen en donde ya existe un orden socialmente construido y reforzado por la repetición. En este sentido, la práctica social del recuerdo funciona como un mecanismo que materializa la memoria colectiva. El recuerdo se manifiesta en la narración oral y en el momento en el cual un individuo o una sociedad evocan hechos o asuntos anteriores al presente, surge la tradición, que es la recuperación por la vía de la memoria de lo que alguna vez fue un hecho pasado y ahora, en el presente, forma parte activa de la sociedad (Pérez; 1996: 15-19).

El conocimiento de la vida cotidiana y de las tradiciones que se encauzan a través del saber narrativo de la comunidad, transmite los valores y actitudes. De esta forma se logra que un grupo social permanezca con una visión del mundo en la que la recuperación de los saberes fortalece la identidad de dicha comunidad. A partir del lenguaje se forma un colectivo de pensamiento en el que existe el mundo y su historia (Alejos; 1994: 171).

Trama

En los relatos suele haber un argumento o trama que une a los elementos contenidos en el relato mismo. Los componentes de la trama son los personajes o agentes, la acción realizada por ellos, los fines o los motivos que tuvieron para actuar y las circunstancias. Por último, se tienen los resultados de ese conjunto de elementos los cuales puede llevar hacia la felicidad o hacia la desgracia (Ricoeur; 1995: 116-117).

En cada discurso el narrador integra los elementos (agentes, acciones, etc.) y los incluye. Sobre la marcha surgen los incidentes de orden espontáneo y emocional como el temor, la compasión y la ira, que son aglutinados en la trama del discurso. La configuración final es una síntesis de todo eso (RICOEUR; 1995: 132).

Los elementos de la trama están presentes en cada relato o versión, pero no siempre están todos. Existen diferencias en la manera como se expresa cada

cual; sin embargo, puede asegurarse que, en gran medida, los elementos son presentados con las mismas relaciones entre ellos. Esta consideración es uno de los postulados más importantes para entender y aceptar la variación de los relatos en la tradición oral. (Propp; 1989: 37-40).

Gracias a la vinculación del personaje con sus circunstancias y la secuencia de las acciones que forman parte de la trama podemos distinguir un tipo de relato respecto a otro. En resumen, la trama de un relato es el elemento que nos advierte con cuál de los distintos géneros la tradición oral estamos tratando.

Interpretación

En el caso de los relatos de la tradición oral, las variaciones se dan entre un informante y otro; se dan también entre una versión y otra del mismo informante. Difícilmente puede encontrarse dos versiones iguales porque en la evocación del recuerdo hay multitud de factores que pueden introducir las variaciones tales como la práctica de narrar y la motivación. Cada narrador hace del hecho de contar un relato una interpretación que puede presentar variaciones que a continuación se explican. La tradición en el relato parece descansar en el juego de la sedimentación y la innovación; esto es, entre lo mismo que se dice cada vez que se cuenta un relato y lo que cambia en el mismo acto (Ricoeur; 1995: 136).

Sucede de esta manera (excepto en el canto, los versos y rezos, en los que la exactitud de la repetición es la esencia de la calidad de la tradición) porque en la ejecución del acto del habla se produce una interpretación personal que si bien no es extraordinariamente distinta a una versión anterior, tampoco es idéntica. No es distinta porque los sujetos están expuestos a los mismos procesos sociales e históricos de la comunidad. No es igual porque la comunicación no es el simple reflejo de esos procesos. Entonces la reelaboración interpretativa que realiza el narrador

"... es el proceso de recuperación de significados sociales expresados en el discurso mediante el análisis de las estructuras lingüísticas a la luz de sus contextos sociales interactivos y más amplios" (Fowler y Krees; 1997: 261-262).

En esta investigación se ha observado un proceso adicional que se produce en la transmisión de los relatos, es la fragmentación. Es un fenómeno que se observa porque no todos los que conocen el mito lo cuentan con la misma cantidad de elementos; ya sea por olvido o por la distinta capacidad del que habla, la narración puede ser más corta en algunas personas. Otras, quizá por la mayor frecuencia en

la práctica, pueden ofrecer versiones más elaboradas. En estos últimos casos la fragmentación es mínima.

Definición de tradición oral

Tradición oral es el conjunto de relatos o testimonios que forman parte de la memoria colectiva de un grupo y que se manifiestan en la comunicación entre los integrantes de una sociedad o una comunidad específica. Se le atribuye el carácter de tradicional porque sus contenidos son tomados de las expresiones elaboradas, reelaboradas y transmitidas por los integrantes de las generaciones anteriores a los miembros de la sociedad actual. Su carácter de oral se debe a la manera usual de transmisión que es la verbal.

2. Las distintas concepciones del mito

Definido el concepto de tradición oral pasaremos a la categoría que concierne en este estudio: el mito. En las ciencias antropológicas los significados de las definiciones son una especie de parada en el camino producto de la reflexión. La elaboración y aplicación de las definiciones en distintas temáticas transforma y revitaliza el proceso del conocimiento; pero las definiciones se van quedando atrás porque el continuo avance de las investigaciones va ampliando el espacio semántico del ente definido.

En el caso del mito, como objeto de estudio antropológico, esta advertencia debe ser el punto de partida para abordar un nuevo análisis. Es necesario, por lo tanto, tratar de conocer los límites del significado del mito para poder plantear la definición que en este trabajo se sustentará. Al respecto existen muchas posiciones teóricas que proponen distintos enfoques acerca de la naturaleza y las funciones del relato mítico. Advierto que no será posible tratarlos todos, razón por la cual se ha escogido a los que se consideran los principales y más cercanos al mito que nos ocupa. Básicamente son los siguientes: 1) como legitimador de costumbres e instituciones, 2) como expresión de la estructura de las relaciones sociales y 3) el mito como explicación del origen de la naturaleza y sociedad. También trataremos de explicar la posición compleja de López Austin que ve al mito como el resultado de la irrupción del pasado en el presente y que produce una colección de relatos cuyos personajes son la encarnación de diversas fuerzas y creencias.

En la amplia gama de posiciones teóricas acerca de la naturaleza del mito, aparece la propuesta de Malinowski que lo desliga de la perspectiva histórica y lo

aproxima al concepto de función vinculada con la necesidad de justificar el presente y sus instituciones. Malinowski había estado recluido por razones de guerra en las islas Trobriand, en la costa sureste de Nueva Guinea, y pudo observar qué tan estrechamente conectados estaban los relatos tradicionales con cada aspecto de la vida social de las islas. El destacado funcionalista concluyó que los mitos no son un reflejo de acontecimientos cósmicos o de impulsos misteriosos del alma humana, como habían planteado Boas y Benedict al estudiar a los Tsimshian de América del Norte. Los mitos son como una "credencial" para legitimar costumbres, creencias, actitudes tradicionales e instituciones sociales. Para Malinowski los mitos son relatos que están conectados con el funcionamiento mecánico de la vida social (Kirk; 2002: 35).

A pesar de su crítica contundente a las interpretaciones cosmogónicas del mito, Malinowski no pudo dejar de reconocer que sí había relatos que trataban los asuntos trascendentales de la cultura. Esto se advierte en las diferencias que halló en la tradición oral de los trobriandeses, en la cual, al igual que Boas, distinguió tres categorías: los mitos serios, cuentos históricos (leyendas) y los cuentos de entretenimiento (Kirk; 2002: 35). Apuntamos aquí la importancia de la diferencia entre estas tres categorías debido a que, en el proceso de definir el mito, surge entre los principales autores como el punto de polémica más agudo y que se abordará más adelante en esta investigación.

El segundo enfoque de los considerados como principales para discutir el concepto mito está el representado por Claude Lévi-Strauss. Para este autor, el mito es un relato estructurado por la sociedad que lo elabora y comparte. El mito se define por un doble sistema temporal: el primer sentido de esta dualidad es el que se expresa cuando habla de los acontecimientos pasados; por eso en sus relatos se usan las frases: "antes de la creación del mundo" o "durante las primeras edades" o en todo caso "hace mucho tiempo". Esta es la noción ahistórica del mito porque los hechos fundacionales son eternos. Pero en el otro sentido, los sucesos ocurridos formaron una estructura que incide en el presente. Este es el gran valor intrínseco del mito, porque, según Lévi-Strauss, la estructura se torna permanente y reaparece con nuevos elementos. La sucesión de estos ciclos permite explicar simultáneamente el pasado, el presente y al futuro. Es el sentido histórico del mito (Lévi-Strauss; 2000: 232).

Al respecto vale la pena aclarar que la noción de estructura que usa este autor, no se refiere a una realidad empírica, sino a los modelos construidos de

acuerdo con ésta. Consecuentemente, el mito resulta ser finalmente una estructura simultáneamente histórica y ahistórica desde la cual es posible descubrir una estructura social. Otro elemento importante y muy conocido en la caracterización de los mitos por parte de Lévi-Strauss es la presencia de cadenas de pares de elementos, que representan los hechos sociales, los cuales se encuentran en oposición. Estas oposiciones binarias, como se les conoce, forman los componentes principales de la estructura antes descrita.

Ciertamente el sistema de oposiciones se puede establecer en cualquier relato mítico de todas las culturas; de hecho, hay algunos aspectos de la cultura, como la vida y la muerte que coinciden plenamente con la idea de la oposición binaria. Pero de reconocer la tensión entre dos polos en algunos aspectos de la vida social hasta reducir las expresiones culturales altamente complejas, como es el caso de los mitos, en un sistema formado por esa tensión es una propuesta teórica mucho menos aceptable. Kirk desafía la perspectiva de Lévi-Strauss al señalar que la reducción de una determinada cultura concebida bajo esos términos dependerá del hincapié que haga el investigador en las oposiciones binarias existentes en sus reglas sociales y su correspondencia en sus mitos y tradiciones (Kirk; 1990: 91).

En lo particular, considero que en una misma sociedad puede haber mitos a los que convenga más analizarlos con las premisas del estructuralismo; pero puede haber otros que no ofrecen la misma aptitud. Además, creo que todos los mitos contienen elementos que pueden ser contrapuestos, pero puede ser también que ésta no sea la estrategia idónea para conocer su esencia. Este sería el caso del mito de la *Tsukán* cuyas características no se asemejan a la mítica gesta de Asdiwal ampliamente estudiada por Lévi-Strauss.

Existe una razón de mucho peso que da fuerza al tercer enfoque respecto a la función del mito: la necesidad de explicar el origen del mundo y de la sociedad. De muchos autores que nos podrían haber servido para ilustrar esta tercera corriente, escogimos a Silvia Limón porque se ocupa de definir el mito etiológico en las culturas americanas del período prehispánico y propone que el mito es...

"...una narración que tiene como objetivo explicar los diferentes aspectos y fenómenos de la vida, de la naturaleza y del mundo, lo cual incluye el origen del hombre. Pero esto es expresado en términos simbólicos y rituales, ya que su base es religiosa al narrar hechos que tienen causas sobrenaturales y son realizados por seres divinos. Esto justifica el que dichos relatos sean creídos como verdades sagradas" (Limón; 1990: 27).

La autora presenta en su trabajo una hipótesis fundamentada en datos arqueológicos y etnohistóricos concernientes a los mitos de origen de los aztecas, mayas e incas. Con toda la extraordinaria calidad de la formulación, queda claro que su definición de mito se enfoca hacia una perspectiva arqueológica congruente a su objeto de estudio: explicar el origen las sociedades prehispánicas. Por supuesto que es muy importante conocer este enfoque porque en las etnias actuales de México persisten los mitos que los indígenas tenían antes de la llegada de los españoles. Pero esta perspectiva deja por fuera a los mitos de carácter no religioso, el problema de los cambios y la función de los relatos míticos actuales. Por esta causa la aportación de la autora citada no puede ser una definición general de mito.

Un enfoque similar del concepto mito, muy conocido en Yucatán, es el que se constituye a partir de la utilidad que éste tiene para la historia. El mito como parte de la tradición oral es concebido como un relato que puede ser utilizado, especialmente en las sociedades sin escritura, como fuente histórica y por lo tanto coadyuva a la reconstrucción del pasado (Vansina; 1968: 13). Vansina describe al mito como un relato que se transmite de generación en generación y que instruye acerca de los asuntos relacionados con la religión. El mito explica el mundo, la cultura y la sociedad siempre que estos temas tengan un vínculo con la religión (Vansina; 1968: 168).

Pero el mismo autor establece una limitante para su definición que difícilmente se cumpliría en la mayoría de los mitos del área maya: dice que si el tema explicado no tiene que ver con lo religioso, entonces no es un mito sino un relato etiológico (sic). El problema es, entonces, determinar dónde termina lo religioso y en dónde empieza lo profano. La parte débil de la propuesta de Vansina la crea él mismo al señalar que los mitos, etiológicos o no, necesariamente deben estar ligados a temas religiosos. Existen muchos relatos míticos que explican los orígenes de los asuntos relacionados con la naturaleza y la cultura prescindiendo de nociones religiosas.

Bricker aplicó los conceptos de Vansina en el estudio de los movimientos de rebelión indígena mayances posteriores a la conquista española. Demostró que los mitos pueden ser tomados como fuentes de la historia, previa confrontación con otro tipo de fuentes. Bricker afirma en su obra que en el pensamiento mítico de los mayas de los tiempos coloniales y actuales existe una concepción cíclica del tiempo, la cual proviene del período prehispánico. Sucede esto de tal forma, que en cada episodio del conflicto étnico se repite la estructura del ciclo cambiando solamente los nombres de los héroes, de los villanos y los hechos de la guerra. Como

resultado de esta concepción del tiempo, en el mito se explica el recrudecimiento del conflicto entre las etnias enemigas, de forma tal que si ha sucedido antes, tiene que suceder después; el mito entonces es una interpretación del carácter reiterativo de la historia (Bricker; 1989: 27-31).

Con el afán de resolver el problema de la definición de mito se ha llegado al análisis de planteamientos muy polémicos y todavía discutidos en cuanto a la posibilidad de ser aplicados en otros contextos. Otros autores, con el interés de abarcar más variables o aspectos posibles, han llegado al elaborar propuestas distintas pero no menos complejas. Es el caso Alfredo López Austin, quizá el autor mexicano más reconocido en el tema mitológico. Él toma en consideración todas las perspectivas del mito que son posibles, entre ellas, las arqueológicas, las históricas y las generadas por la antropología social. Después de abordar los múltiples componentes del mito tales como su origen prehispánico, formas de transmisión y funciones, López Austin plantea su aportación:

“El mito es un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración. Es un hecho complejo, y sus elementos se aglutinan y ordenan principalmente en torno a dos núcleos que son recíprocamente dependientes:

a, una concepción causal y taxonómica, de pretensiones holísticas, que atribuye el origen y naturaleza de los seres individuales, de las clases y de los procesos a conjunciones particulares de fuerzas personalizadas; concepción que incide en acciones y pensamientos de los hombres sobre sí mismos y sobre su entorno, y que se manifiesta en expresiones, conductas y obras heterogéneas y dispersas en los diversos campos sociales de acción, y

b, una construcción de relatos que se refieren a las conjunciones de fuerzas personalizadas, bajo el aspecto de cursos de acontecimientos de tipo social; construcción que se expresa como discursos narrativos, principalmente en forma de relatos orales” (López Austin; 1996: 451-452).

Esta definición parece abarcar toda clase de mitos. Sin embargo, cuando se refiere a que el mito es una concepción que atribuye el origen y naturaleza de los seres, clases y procesos individuales, está delimitando su alcance al mito etiológico y ciertamente la mayoría de ellos lo son. La definición hace referencia intrínsecamente a dos clases de etiología: origen y naturaleza. Considero importante que se deben distinguir un poco más esos dos tipos de etiología.

El mito de la serpiente *Tsukán*

La primera se refiere a los mitos de fundación los cuales normalmente narran el origen del mundo, de los pueblos, de los personajes y monstruos. Las versiones de estos mitos generalmente contienen la frase “antes que se creara el...”. La segunda, en cambio, enfoca su función en explicar el estado actual de la naturaleza. De allí surgen los mitos de los animales, las plantas, los ríos y otros elementos del medio ambiente. Los relatos que expresan esta clase de mitos tienen como frase clave “antes el tlacuache no era así...”. Pero aún así, por muy completa que nos parezca la definición de López Austin, creo que hay otra clase de mitos que no incide en las dos clases de la etiología. Quedan sin abarcar los mitos en los que no se habla de los seres previos a los tiempos primigenios y que no explican la naturaleza del ente mitificado.

La protagonista del mito que se estudia, *Tsukán*, no tiene marcado un origen en el tiempo mítico; las versiones no incluyen esas frases claves que se han señalado anteriormente. Los testimonios describen al ser pero no dicen cómo se formó tal como es ahora. La falta de un episodio fundacional en el material de campo conduce a pensar que la serpiente *Tsukán* es un ser no creado cuya existencia se concibe como eterna.

Ante esta situación es necesario recordar que el enfoque de la ciencia está basado en la regularidad de los fenómenos y las distintas clases de órdenes que los agrupa. El análisis cuidadoso de estas circunstancias permite descubrir en ellas leyes específicas que sirvan de base para la formación de los conceptos. Esto significa que la especificación del mito deberá descansar en la distinción de conjuntos de realidades similares o congruentes con una totalidad social (López Austin; 1996: 108).

Si al estudiar un mito se encuentra que sus secuencias, contenidos y elementos actuantes tienen una regularidad y ésta a su vez no coincide con los esquemas preestablecidos en otras investigaciones o tipificadas por las teorías conocidas, habrá que tomar decisiones distintas a las alternativas existentes. Al respecto Eliade opina que:

“... es prudente no dejarnos encerrar en fórmulas y no reducir todos los tipos de mitos a un prototipo único, como se produjo hace algunas generaciones, cuando se vio a ciertos sabios importantes reducir toda la mitología a epifanías del sol o de la luna” (1997: 372).

Es preciso recurrir, entonces, a otras propuestas teóricas que permitan nuevas estrategias e interpretaciones más apropiadas al objeto de estudio de este trabajo. En este caso, mi posición teórica es la siguiente:

La naturaleza de los mitos debe empezar a explicarse por las propiedades más evidentes e indiscutibles: los mitos son una forma de conocimiento, explicación y representación de la realidad material y social. Los mitos constituyen un importante medio para comunicar y expresar los pensamientos, concepciones y valores propios de una sociedad.

Los mitos son los anclajes evidentes de las creencias sobre los asuntos significativos de un grupo, es decir, forman parte de la cosmovisión. El asunto más trascendental para cada sociedad es la supervivencia, por lo tanto, el mito expresa la naturaleza de la organización social, ubicada en un tiempo y espacio determinados, que permite enfrentar los obstáculos para que el grupo sobreviva.

Los mitos son representaciones culturales que se estructuran en períodos prolongados; en consecuencia, la morfología de texto mítico y sus funciones se generan histórica y socialmente. Por ello no es razonable excluir la influencia de las raíces históricas en el tema y creo que sería imposible en el caso del mito de la serpiente *Tsukán* cuyo origen se presume, fue en el crisol del legado cultural mesoamericano. Tampoco se puede desdeñar la información étnica de la comunidad, pues la interpretación cabal del significado no puede prescindir del contexto cultural que reproduce.

Al analizar las distintas posiciones teóricas pertinentes y especialmente las de carácter crítico, se concluyó lo siguiente:

La confrontación entre los discursos teóricos distintos, en la mayoría de las veces, está sujeta a demostraciones que desde un principio reprueban al planteamiento contrario. Cada autor presenta casos de los mitos que ejemplifican su propuesta; el que refuta, saca a colación casos en los que precisamente no se cumple la tesis del primero. Por otra parte, el estudio de determinada clase de mitos y la idea preconcebida de que cada mito tiene una y solo una función, ha derivado en un simplismo teórico y metodológico el cual restringe la capacidad de las respuestas e interpretaciones de la realidad. Cuando un investigador adopta una corriente teórica, por lo común, fundamenta las causas y efectos con datos que solventan su posición. Pero descarta la información que se aleja de sus planteamientos en aras de lograr las pruebas de la presencia de la función que justifica la aplicación de su teoría.

La realidad de los mitos vigentes es el argumento más fuerte para contradecir este simplismo restrictivo. Un mismo mito puede estar cumpliendo dos o más funciones en una sociedad, varios mitos pueden estar sustentando una sola función y las funciones distintas no tienen por que ser mutuamente excluyentes.

Con esto quiero decir que cuando un autor opera bajo una de esas concepciones limitadas, contribuye a la prolongación de la polémica antes mencionada. Kirk señala al respecto lo siguiente:

“El fallo principal en el estudio moderno de los mitos ha sido que ese estudio ha constituido en su mayor parte en una serie de teorías supuestamente universales y mutuamente excluyentes, cada una de las cuales puede ser refutada fácilmente por numerosos ejemplos de instancias reconocidas que concuerdan con ella” (Kirk; 2002: 41)

3. Los símbolos

Son precisamente los asuntos serios y trascendentales los que se han tomado en cuenta en este trabajo para trazar una estrategia teórica un tanto diferente a las propuestas señaladas en los antecedentes de estudios antropológicos y definiciones de mitos. Al analizar las primeras versiones se observó que en el mito de la *Tsukán* hay diversos elementos que pueden ser considerados como simbólicos, y se estima que son determinantes para las posibles interpretaciones de los relatos obtenidos. Desde esta perspectiva, hay que revisar cómo se integra teóricamente el concepto del símbolo en el mito y posteriormente incorporarlo en la definición que se trata de establecer en esta investigación.

Es justo aclarar que los autores señalados anteriormente también consideraron la presencia de los símbolos dentro de los mitos, sin embargo, con la preocupación de caracterizar lo etiológico en el contenido del mito o descubrir la estructura de las oposiciones, dejaron a los elementos simbólicos como partes menos importantes del contexto general. Por el contrario, en esta investigación el énfasis analítico será puesto en el papel de los símbolos insertos en el mito. Por lo tanto, el siguiente paso que por lógica se debe abordar es el de clarificar el concepto del símbolo. Al respecto, es necesaria una mirada retrospectiva que nos permita ver su origen y función social en el tiempo.

Al escrutar el pasado del hombre, encontramos una constante necesidad de comprender el universo que le rodea. La percepción de los fenómenos naturales y las respuestas que dieron nuestros ancestros se han inferido a través de los descubrimientos y estudios prehistóricos. Por ejemplo, en las tumbas del paleolítico inferior, hace más de cien mil años, se han encontrado numerosos esqueletos enterrados en posiciones similares entre sí, con objetos de piedra, cuerno o concha en cierto orden. Esto demuestra que el hombre, apenas se había desprendido de su

naturaleza animal, ya se interrogaba acerca de la muerte y enterraba a sus difuntos en forma tal que quedaba implicada una idea de lo que sucedía después de la vida (Lacarrière; 1989: 27).

Los hombres se interrogaban sobre muchos otros asuntos que percibían y sobre los cuales tenía que manifestar una acción. Pero entre las percepciones humanas y las respuestas debió mediar un proceso de codificación de los elementos medioambientales relacionados con sus preocupaciones. Por medio de la codificación se asignaron a los elementos desconocidos funciones y representaciones que posteriormente eran reconocidas. Así que el proceso de codificación consistió en asimilar lo desconocido como parte de lo conocido. De esta manera, las cosas del mundo, por necesidad vital, fueron estructurándose y tomando sentido. La práctica diaria y convivencia guiadas por los intereses comunes fueron consolidando los códigos como sistemas de convenciones explícitas y socializadas (Guiraud; 1984: 56-80).

Esta fue la fase en la historia del hombre en la que el espacio conocido por cuanto que era habitado, configuró el cosmos y su opuesto, lo desconocido, formó el caos. El cosmos fue organizado y consagrado, mientras que el caos fue la parte inexplorada del mundo. Este momento cosmogónico concebido por la humanidad está marcado por la instauración del orden en el mundo (Eliade; 1998: 27). La transición del caos al cosmos interpretada como la etapa de lo informe a lo formado, de lo no creado a lo creado fue posible precisamente a una estructuración simbólica a partir de lo que cada grupo humano concebía como su universo.

Las unidades codificadas, los símbolos, entendidos como un recurso de los hombres para entender su realidad externa e interna se reprodujeron en todo el mundo (Cooper; 1998: 9). Si bien es de suponerse que al principio de la humanidad este proceso de simbolización fue muy sencillo, acorde con las incipientes organizaciones de bandas nómadas, con el desarrollo de las sociedades y de los diferentes contextos culturales, el significado y la complejidad de los símbolos antiguos fueron aumentando al paso de los siglos (Bruce-Mitford; 1997: 7).

Con el mejoramiento de las herramientas, las técnicas de caza y las prácticas de recolección, así como los comienzos de la verdadera familia y el descubrimiento del fuego, el hombre tuvo que valerse cada vez más de sistemas de símbolos significativos (lenguaje, arte, mito, ritual) para su orientación, comunicación y dominio de sí mismo. De manera que el caudal de símbolos significativos no sólo fueron elementos correlativos a nuestra existencia biológica, psicológica y social, sino que constituyeron factores que crearon al hombre (Geertz; 1991; 54-55).

El mito de la serpiente *Tsukán*

El desarrollo y perfeccionamiento de los códigos, manifestados en esos contextos culturales generados en diferentes lugares y situaciones, tuvieron seguramente expresiones variadas, aunque las preocupaciones humanas con respecto a los asuntos trascendentales (nacimiento y muerte, alimentación y sexo), eran esencialmente las mismas (Kirk; 1990: 41).

Expuestas las premisas de esta perspectiva histórica y conceptual es posible plantear lo que se entenderá por símbolo en esta investigación:

El símbolo es una imagen u objeto que conlleva un significado el cual se configura como resultado de un proceso de codificación compartida por los miembros de un grupo humano. La instauración del símbolo es indispensable para que el ser humano pueda estructurar la explicación de la existencia de los elementos naturales o de los hechos sociales. Los símbolos consolidan sus significados en los espacios culturales durante lapsos de la experiencia histórica y se reproducen en la praxis cotidiana dado que están ligados a los intereses humanos de cada grupo en particular. En cada cultura o sociedad, los símbolos sustentan un sistema de creencias asociado con la organización social, manifestado generalmente en la tradición oral y acciones concretas.

Puede afirmarse que el hombre necesitó símbolos, y aun los necesita, para penetrar y dominar el terreno de lo concreto, de lo palpable, que de otro modo no podría entenderse. Las pinturas rupestres, los templos, las esculturas, los rituales, los santuarios y muchas otras cosas fueron productos de la simbolización. Lógicamente, el lenguaje cotidiano, del cual más tarde se configuraría la tradición oral, era parte de esa nueva etapa simbólica. Por esta razón, se afirma que el símbolo se encuentra desde las expresiones tempranas del hombre prehistórico hasta en la vida actual y es básicamente un "portador de significado" que transmite algo más que la forma de su expresión trivial (Biedermann; 1996: 7).

El simbolismo se fue convirtiendo en el instrumento principal del pensamiento y la válvula reguladora de la experiencia; por ello se constituyó como el medio idóneo para expresar los valores sociales. Consecuentemente, para que esos valores fueran comunicados, fue necesaria una estructuración social de los símbolos (Douglas; 1978: 57).

La capacidad de simbolización se convirtió en una herencia social de una humanidad milenaria y fue recibida por las nuevas generaciones las cuales le iban aportando sus propias experiencias culturales gracias a la propiedad excepcional que tiene el símbolo de sintetizar, en una expresión sensible y reconocible, todas esas

influencias armónicas o discordantes que confluían en el interior de cada hombre en sociedad. (Chevalier y Gheerbrant; 1995: 16).

Los símbolos como poderosos instrumentos para la aprehensión de la realidad fueron utilizados y asimilados en muchas actividades, entre otras, la religión, los rituales, las artes adivinatorias y la política. En la actualidad los símbolos persisten e incluso, los hombres de ciencia han contribuido para que el acervo se vaya multiplicando gracias a los descubrimientos hechos en la práctica de las disciplinas que de una manera u otra se relacionan con ellos. Entre otras: la arqueología, la prehistoria, la etnografía, la heráldica, el folclore, la ciencia de las religiones y la mitología (Biedermann; 1996: 9).

Ahora bien, la virtud del símbolo no se limita a la actividad clasificatoria del pensamiento; sino que a partir de ella incorpora la representación de las categorías sociales y las relaciones que entre ellas se establezcan. De esta manera, el estudio del significado de los símbolos se transforma entonces a la búsqueda de las tendencias y correlatos entre los sistemas simbólicos y los sistemas sociales (Douglas; 1978: 14).

Cuando un símbolo ha penetrado en el dominio de muchos aspectos de la vida social, pueden aparecer discrepancias e incluso contradicciones entre los significados. Esto sucede porque el símbolo absorbe cada vez más contenidos producidos por la praxis humana que implica contradicciones naturales y sociales. Durante el proceso el símbolo se condensa y hunde profundamente sus raíces en lo inconsciente, de aquí que no siempre se haga explícito en el habla de los informantes, pero su esencia influye en los distintos tipos de conducta y situaciones aparentemente muy alejados del sentido original del símbolo (Turner; 1997: 32-48).

Al paso del tiempo algunos símbolos dominantes llegaron a absorber en su contenido la mayoría de los aspectos principales de la vida social, se extendieron hasta abarcar áreas geográficas mayores y se expresan por lo tanto, en múltiples contextos culturales; pero al mismo tiempo se manifiestan con sus particularidades en regiones y localidades diferentes. Este es el caso de la serpiente, símbolo característico de Mesoamérica con múltiples representaciones particulares en el área maya.

Por lo anterior, en esta investigación se buscó el símbolo inmerso en el discurso de la gente al expresar las distintas versiones del mito. Los elementos del lenguaje correspondiente a los relatos de la tradición oral denotaron la cualidad simbólica de determinados atributos conferidos a la serpiente de las cuevas. Con esta idea se orientó el análisis del símbolo dentro del mito y también se acotó el alcance del análisis del símbolo, que en realidad abarca más horizontes.

4. La definición del mito

Si bien los símbolos fueron eficientes para la codificación de las cosas, animales o actividades, no fueron lo suficiente para organizar ideas más elaboradas como el origen del mundo o el cambio de las estaciones anuales. Es su calidad de portador de significado, el símbolo representaba a los elementos de la naturaleza la cual entrañaba una dinámica y no simplemente una codificación inmóvil. Los elementos interactúan y generan relaciones que se van estructurando de acuerdo con las concepciones de cada época. Entonces los símbolos en forma similar se fueron asociando entre sí, con los elementos conocidos y con los que iban surgiendo como parte de la complejidad social. Existe una lógica del símbolo, muy poco estudiada por cierto, que permite establecer que ciertos grupos de símbolos pueden encadenarse en forma de sistemas expresados en términos racionales (Eliade; 1999: 40).

Los cambios y las inercias, las uniones y las rupturas, la escasez y la abundancia, y especialmente la explicación de asuntos importantes como el origen de la comunidad y los cambios de la naturaleza, requerían la configuración de ideas más complejas que los símbolos por sí mismos. Frente a la necesidad, el hombre busca en el mundo las explicaciones que le permitan operar eficazmente y ordena la diversidad global en categorías que tienen afinidades; elabora sus criterios de clasificación que son innumerables. Lo similar y lo diferente es reunido y separado respectivamente al mismo tiempo; entonces la conglomeración de las cualidades atribuidas a los seres vivos y a las cosas se cristalizaron en los personajes que aparecieron en los relatos que ahora llamamos míticos (López Austin; 1999: 51-55). Entonces surgieron los mitos como consecuencia inmediata de la codificación de los símbolos, de la condensación de significados y del proceso de racionalización cuyo punto de partida fue la observación reflexiva del medio ambiente total. En otras palabras:

“Los mitos se presentan como transportaciones dramáticas de estos arquetipos, esquemas y símbolos o composiciones de conjuntos, epopeyas, relatos, génesis, cosmogonías, teogonías, gigantomaquias, que revelan ya un proceso de racionalización... El mito aparecería como un teatro simbólico de luchas interiores y exteriores que libera el hombre en la vía de su evolución, en la conquista de su personalidad. El mito condensa en una sola historia una multitud de situaciones análogas; más allá de sus imágenes agitadas y coloreadas como dibujos animados, permite descubrir tipos de relaciones constantes, es decir, estructuras” (Chevalier y Gheerbrant; 1995: 20).

Para concretar en la delimitación del género que interesa en esta investigación se propone que el **mito** como elemento de la narrativa y expresión cultural, puede definirse de la siguiente manera:

El mito es uno de los géneros de la tradición oral y como tal se puede decir que es una **construcción social** que se expresa y **transmite** en el lenguaje de un grupo humano, propio de una sociedad específica. El mito como elemento de la cultura, **persiste** a través del tiempo, pero no es invulnerable a él, y suele **cambiar** de forma. La fuente del mito es la sociedad pero la autoría es **anónima**. El mito aborda asuntos **serios** relacionados con la existencia y supervivencia de la comunidad; sus protagonistas, dioses, héroes o animales son representados **por símbolos**. El contenido del mito hace referencia al **tiempo**, explícita o implícitamente, marcando el pasado y su incidencia en el presente. Como le es propio a todo relato, el mito incluye en su trama acciones y conflictos los cuales son resueltos con actos y poderes **sobrenaturales o mágicos**.

III EL PROBLEMA DE LA CLASIFICACIÓN

Sería muy pretencioso creer que el planteamiento anterior acabaría con el complejo y universal problema de acotar los límites o señalar los alcances del mito. Pero los esfuerzos por aproximarse al objeto de estudio no serán fructíferos si no se cuenta con una propuesta que establezca el rumbo de la investigación y permita una cabal interpretación de los hechos. Muchos autores lo han señalado pero hay que precisar con qué se está de acuerdo en cuanto al valor de las definiciones. En lo particular, coincido con López Austin en cuanto que:

"No puede llegarse a la definición única del mito. Las definiciones son elementos de cuerpos conceptuales; forman parte de estructuras teóricas. Su relatividad, sin embargo, no disminuye su valor: son instrumentos indispensables en el trabajo de investigación" (López Austin; 1996: 42)

La definición anterior señala el sustrato mínimo o la esencia indispensable que deben cubrir todos aquellos relatos para que puedan ser considerados mitos. Lamentablemente esa definición no precisa la naturaleza de todos los mitos, sólo delimita lo que verdaderamente es mito de lo que no lo es. Así que el proceso definitorio de mito debe enfrentar dos problemas teóricos, los cuales son determinantes para el curso de la investigación:

El mito de la serpiente *Tsukán*

El primer problema está en la delimitación del género mito con respecto a las otras categorías que constituyen la amplia gama que tiene la tradición oral, especialmente con el cuento y la leyenda. El segundo problema proviene de la diversidad interna que presenta el género mito en cuanto a los temas que aborda. Se trata de la variedad en la naturaleza de esos asuntos llamados serios o trascendentales a los cuales se ha hecho referencia en la definición general. En otras palabras, para estudiar un mito hay que declarar qué es lo que considera mito entre todos los géneros de la tradición oral y qué clase de mito estudiará.

La polémica que suscita la delimitación de las fronteras entre el cuento, la leyenda y el mito ha dado lugar a muchos libros de los especialistas en tradición oral de todas partes del mundo. No es posible que en este trabajo se agoten todos los aspectos que se requieren tratar para la solución de esa polémica, pero tampoco se debe ignorar la necesidad, y el posible beneficio, de establecer cierta acotación entre los tres géneros; se considera que el objeto de estudio de esta investigación quedará mejor determinado teórica y empíricamente con la realización de este ejercicio. Además, recuerde el lector que una de las críticas que hago a los recopiladores vernáculos al principio de este capítulo es el uso indistinto de los nombres de los géneros de la tradición oral, precisamente por la falta de definiciones mínimas. Entonces, por congruencia, no se debe caer en el mismo error.

1. El cuento frente al mito

El análisis diferencial entre el cuento y el mito debe empezar por señalar las coincidencias que tienen estas dos modalidades de narración: ambos son productos de una comunidad o muchas comunidades, pero no se identifica a un autor; la fuente es anónima. Se transmite entre los miembros de una generación a otra y sus personajes pueden ser personas, animales o vegetales.

Las diferencias empiezan en las temáticas de las que se ocupan cada uno. Los mitos son relatos que tratan de explicar los orígenes del mundo, la sociedad y los seres fantásticos. Como son temas de interés universal, no es difícil encontrar los mismos mitos definidos en culturas ajenas o lejanas aunque matizados por sus particularidades culturales. Willis sintetiza la razón por la que el contenido característico del cuento guarda relación con el conflicto y los problemas sociales, no con los temas cósmicos que tratan los mitos; incluso, para simplificar las diferencias, se afirma que los cuentos populares son mitos domesticados, historias construidas con elementos míticos que persiguen un doble objetivo: entretener y extraer una moraleja sobre la sociedad humana (Willis; 1996: 15).

Lamentablemente este argumento no se puede sostener en todos los casos, porque el cuento al igual que el mito tiene, al interior del género, variadas modalidades; pueden ser tradicionales, maravillosos, populares, de hadas y jocosos. Obviamente muchos de ellos no se constriñen a problemas derivados de la estructura social. Quizá en algunos casos sus contenidos si expresen las normas de convivencia como en los mitos credencial de Malinowski o las estructuras con oposiciones binarias de Leví-Strauss; pero no siempre es así.

La dificultad para diferenciar entre estos dos géneros es percibida por Propp en su obra *Raíces Históricas del cuento*, en la que declara abiertamente que el mito no puede distinguirse formalmente del relato maravilloso. Tampoco sabe cuál es la relación entre uno y otro aunque admite que el mito es, probablemente, una de las fuentes del cuento maravilloso. La diferencia entre ambos no sería de forma sino de función social. La escueta definición de mito que Propp menciona se basa en el tema que trata: "*un relato sobre la divinidad o seres divinos en cuya realidad cree el pueblo*" (1979: 30-31).

Quizá la diferencia más clara entre un cuento y un mito sea la manera distinta del manejo del tiempo. El mito se elabora de acuerdo con un sistema temporal y ubica en su texto los acontecimientos a los cuales se refiere: "antes que el mundo se creara". Pero no sólo eso, lo que aconteció "hace mucho tiempo" sigue valiendo en el presente, es una estructura permanente (Lévi-Strauss; 2000: 232). El cuento, en cambio, no necesita hacer referencias cronológicas; suele ubicarse en un pasado inmediato o no situarse en algún momento específico de la historia. Sus frases más típicas "estaba un día la hormiga trabajando..." y "había una vez..." no exigen una ubicación de antes y después.

Sin duda, uno de los indicadores más importantes que distinguen al mito del cuento es que, en este último los actores resuelven las situaciones de peligro con ingenio o con el uso de la estrategia; en cambio en el mito las soluciones dependen de elementos o poderes mágicos de los personajes. Pero esta incipiente norma tendría muchas e importantes excepciones. Un ejemplo: en el mito del tlacuache estudiado por López Austin, el astuto animal se las ingenia para robar el fuego y dárselo a los hombres. Si sólo nos fijáramos en el uso del ingenio, este sería un cuento; pero el tema de la aparición del fuego entre los hombres es de carácter trascendental, entonces estamos hablando de un mito.

Otra diferencia entre el cuento y el mito que implica al personaje es el siguiente: los protagonistas en los cuentos son altamente intercambiables. Para

Propp, son más importantes las acciones que hacen los personajes que ellos mismos. Esto le permite explicar la gran variabilidad de personajes y el limitado número de temas en los cuentos maravillosos. López Austin apunta que el personaje del mito es menos permutable porque su posición en el relato obedece a causas que rebasan ampliamente el campo textual (1996: 285). De hecho, hay ciertos temas y personajes con un gran contenido simbólico, como la cueva, el agua, el diluvio, la serpiente y el águila que tienen cambios mínimos en la expresión mítica debido a la naturaleza fuertemente simbólica del personaje. En estos casos, las variaciones deberán ser explicadas de acuerdo con la cultura y el tiempo que sirvan como contexto.

El análisis de los casos para apoyar y contradecir a los argumentos vinculados a cada uno de los aspectos que hacen la diferencia entre el mito y el cuento puede prolongarse en muchas páginas más. Por ahora, en esta investigación se sostiene que el cuento sirve más para entretener que el mito, aunque este último también tiene esta cualidad. El cuento generalmente aborda asuntos más triviales y el mito incide en temas más trascendentes. Los personajes del mito tienen poderes mágicos y son capaces de acciones sobrenaturales en tanto que los protagonistas del cuento se caracterizan por el ingenio y astucia. Por último se considera que los personajes de los cuentos son altamente permutables y los de los mitos son mucho menos intercambiables dado el alto contenido simbólico de su naturaleza.

2. El mito frente a la leyenda

Entre el mito y la leyenda parece mediar la historia real. Cuando se trata de una versión mítica, la ubicación del hecho en el tiempo es clara porque se puede distinguir el tiempo arcaico de: “cuando no había nada creado”, del tiempo presente: “y desde entonces las cosas son así”. Sin embargo no se puede determinar el momento de cambio como sucede en el hecho histórico, pero tampoco es necesario. Por el contrario, en la mayoría de las leyendas, la trayectoria, las acciones y los logros del personaje están registrados en la historia. Hay que tener en cuenta que la leyenda es un relato literario basado en un acontecimiento, personaje o ambos, realmente históricos (Willis; 1996: 15). Lo mítico de la leyenda aparece en la magnificación de los hechos, que se convierten en hazañas; los atributos de los personajes se vuelven fantásticos o sacros.

Un buen ejemplo es el de Juan Guzmán o Juan Sol mencionado por Alejos en el estudio del *mosojántel* o los relatos de los “tiempos de la esclavitud” en Chiapas.

cantina. Sus desapariciones nocturnas fueron notadas por el sacristán, mismo quien lo denunció a las autoridades; le prepararon una emboscada y posteriormente fue quemado vivo por los demás cantineros encabezados por el presidente municipal. Narrado en estos términos, el relato se ajusta a las características del mito, especialmente por la transformación de hombre a pájaro, pero si se profundiza en la indagación encontraremos que este relato tiene un fuerte contenido histórico que ha sido reportado por varios autores. Para empezar el nombre del personaje *Waáy Pop* es solamente una variación de *Waáy Kot*, lo que no impide el reconocimiento del mismo mito por los narradores y por los estudiosos del tema (Boccaro; 1985: 90). Por otra parte, el origen del relato se ubica claramente en Yaxcabá en el año 1829 cuando el personaje central de la leyenda, Claudio Padilla, político y rico comerciante de Yaxcabá fue vinculado con rumores sobre la sospechosa adquisición de sus mercancías provenientes de Belice (Padilla; 1983: 25-26). Los restos mortales de don Claudio descansan en la parte lateral de la iglesia y la que fue su residencia, hoy conocida como la casa del *Waáy Kot*, es un predio abandonado desde hace 136 años. Sin embargo, la leyenda parece haber sufrido una especie de proceso mitificador que le ha hecho perder los contornos históricos, como en la versión que escuchamos en Calcehtok, y sus variantes, ampliamente difundidas en Yucatán, bien podrían ser clasificadas como un mito de brujería por el elemento sobrenatural de la transformación de hombre a animal. Ante este tipo de situaciones se debe admitir que la frontera entre el mito y la leyenda queda como una línea evanescente en la que se debilitan las definiciones de ambos géneros.

Otro punto en común pero que a la vez marca una diferencia entre mito y leyenda es la convergencia de ambos en la religión. Muchos autores consideran que los personajes de los mitos antiguos dieron vida a los dioses y santos de las religiones del cristianismo (Propp; 1989: 39). Pero se debe hacer una diferencia: evidentemente los dioses creadores sí tienen una naturaleza mítica, y es lógico pensar que el mito bíblico, por ejemplo, es descendiente del complejo mítico grecorromano y éste a su vez, heredero de creencias más antiguas, entre otras, las sumerias y babilónicas (Campbell; 2001: 103). Pero, en cuanto a los santos el origen es distinto: ellos se han forjado con las historias de ciertas personas con existencia real. Después de su muerte, sus biografías se fueron transformando en relatos de venerables figuras gracias a la tradición oral, específicamente a las fórmulas constructivas de la leyenda.

Los héroes son otro punto de distinción y traslape entre la leyenda y el mito. El escenario privilegiado del héroe es una modalidad de leyenda llamada saga y ambas son extraordinariamente parecidas. Las sagas son narraciones épicas de la antigua tradición oral nórdica y se refieren a las historias de personas, familias, dinastías o sociedades (Pontón; 1995: 1643). En una apreciación inicial se podría decir que la saga es el tipo de leyenda que más se aleja del mito porque en sus contenidos de guerra y aventuras no aparece lo sobrenatural; sus textos están basados en lo histórico, lo épico y lo racional. En la saga, dice un autor, el hombre se enfrenta con sus congéneres y con la naturaleza (Cooper; 1998: 13).

El ejemplo típico de la saga es el relato del Rey Arturo, el personaje más importante de la tradición celta; él era un jefe de jinetes al servicio de los reyes bretones hacia el año 500 de nuestra era. Sus éxitos son descritos en relatos en los que se magnifica su papel como guerrero. Posteriormente el Rey Arturo se convirtió en el símbolo del poder perdido de la sociedad celta que funcionó en torno de un eje constituido por el rey y se dice que algún día volverá para unificar a los celtas (Markale; 2000: 11-12). Más aun, ahora hay fuentes que hacen alusiones en las que este héroe y los caballeros de la Mesa Redonda han bajado al reino de los muertos en busca del Santo Grial. Acciones como éstas lo ponen al borde del mito, junto con los argonautas griegos encabezados por Jasón. Los límites entre saga, leyenda y mito palidecen frente a este tipo ejemplos.

En resumen, lo que distingue al mito de la leyenda es que al estar ligada esta última al dato histórico es un relato más regionalizado, pues la historia requiere un contexto geográfico. Por el contrario, los contenidos de los mitos, aún con el anclaje del contexto local y específico son, en su mayoría, temáticas universales.

El personaje no hace la diferencia entre un género y otro, pues en todos los casos, reales o ficticios, cede a la magnificación y a la fantasía. Los personajes de los verdaderos mitos, son en realidad símbolos y no seres humanos. Por otra parte, el hecho de que la leyenda tenga un soporte histórico real, permite afirmar que las leyendas son más recientes que los mitos, pues éstos se enmarcan desde "cuando no había nada creado" y son, por tanto, de un mayor alcance temporal.

Hay entonces una relación entre el mito y la leyenda en la que la historia juega el doble papel de eslabón y límite, pues como dice un autor:

"En forma de leyenda, el mito vuelve a entrar a la temporalidad. La leyenda es un mito que ha quedado colgado en algún lugar o en algún hecho histórico." (Van Der Leeuw en López austin; 1996: 405).

Se puede continuar con la polémica respecto a las diferencias entre mito, cuento y leyenda pero con lo que se ha asentado aquí damos por cumplida la promesa de distinguir entre estos géneros de la tradición oral. Queda por discutir otras categorías que no se tocarán en esta investigación. Sólo para tener una idea del espectro abarcado por la tradición oral, se debe decir que forman parte de ella las siguientes categorías: epopeyas, consejas, anécdotas, refranes, dichos, poemas, cantos, rezos, conjuros, fábulas, chistes y adivinanzas. A finales del siglo XX otros investigadores han utilizado términos tales como cuentos míticos, leyendas mitológicas, historias simbólicas y otros híbridos cuyas definiciones no han sido discutidas.

3. Las distintas clases de mitos

Demostremos por supuesto que se ha distinguido al mito de los demás géneros de la tradición oral, incluidos sus cercanos congéneres el cuento y la leyenda. Surge una nueva dificultad en el plano teórico y conceptual: ¿se puede estudiar de igual forma un mito que nos habla de una serpiente que vive en las cuevas como se estudiaría un mito en donde el asunto principal son las acciones de un héroe? ¿Debe usarse la misma estrategia para estudiar a un ser monstruoso que tiene la función de ser guardián del agua subterránea como la que se utilizaría para analizar un mito que trata de la fundación de una ciudad?

La respuesta a ambas preguntas es un definitivo no. Los teóricos del mito se han debatido por establecer las distintas clases de mitos que existen de acuerdo con los siguientes criterios: por su función y por su tema. En cuanto a la función ya se ha discutido lo suficiente para los objetivos de este trabajo en el apartado *Las distintas concepciones del mito* en el que se analizaron los criterios que definen a un mito.

En cuanto al tema o asunto nodal del mito, si bien es cierto que hay muchas y diferentes posiciones, también existen, por fortuna, muchos puntos en común. Los autores actuales, con la ventaja que ofrece la perspectiva cronológica la cual permite el considerar todas las posiciones que les han antecedido, tienden a recapitular, resumiendo y abarcando todas las categorías discutidas. Roy Willis expone una clasificación de las distintas variedades de los mitos de acuerdo con su tema, pero con la virtud de combinar la variable función al desglosar sus categorías (Willis; 1996: 18-34). Por esta razón fue considerada, en esta investigación, la mejor entre otros autores que han trabajado sobre el mismo propósito.

La obra de Willis pretende abiertamente ser una guía o catálogo de mitos. El precio que se debe pagar por ese objetivo es la falta de profundidad en los

temas abarcados. Pero la utilidad de clasificar los mitos según sus cualidades en grandes temas es cabalmente cubierta. Para abreviar el planteamiento de Willis, se ha elaborado una tabla en la que se resume la clasificación de los grandes temas y sus divisiones específicas abarcadas por cada una (Ver TABLA N° 1).

TABLA N° 1 LOS GRANDES TEMAS DE LA MITOLOGÍA

La creación del mundo.	La dualidad.
	La vida que surge después de la muerte.
	Los mundos cíclicos.
La arquitectura cósmica.	La estructura.
	Los puntos cardinales.
	La casa como modelo cósmico.
Aparición de la humanidad.	La creación de la humanidad.
	Los orígenes de la desgracia.
	El incesto y la muerte.
	Las causas de la enfermedad.
Seres sobrenaturales.	El ser supremo como destructor y el conservador.
	Los seres compuestos.
	La especialización divina.
	Los señores de los cuatro puntos cardinales y los tres reinos.
Las catástrofes cósmicas.	Diluvio.
Héroes y embusteros.	Robo del fuego.
Animales y plantas.	Los seres arbóreos.
	El parentesco animal y humano.
	Transformaciones.
	Consortes animales.

El mito de la serpiente *Tsukán*

Cuerpo y alma.	El viaje del alma.
	La reencarnación.
	La captura del alma.
	Cambios de forma chamánica.
	Viajes oníricos.
	Vida de ultratumba.
Matrimonio y parentesco.	La jerarquía por sexo.
	La jerarquía por estatus social.

IV EL MITO DE LA SERPIENTE

Al examinar la clasificación anteriormente presentada se presume que el gran tema al que se le ha denominado "seres sobrenaturales" y la subdivisión *el ser supremo como destructor y conservador* es donde queda comprendido el mito que estamos estudiando. Allí se hace una referencia directa a relatos que tratan de serpientes gigantescas, sobrenaturales, asociadas con el agua y con otros atributos. Willis anticipa que estos seres simbolizan el caos primordial, el origen de toda energía y forma material, pero que también puede ser la fuerza destructora de misma creación.

Para que quede completamente asentado que estos relatos tienen una amplia distribución geográfica abundaremos sobre un conjunto de casos distribuidos en otras regiones del planeta y en distintas etapas cronológicas. Pero hay otra razón por la que se debe constatar la existencia del mito en otras partes del mundo y se trata de una preocupación metodológica. Por muy extraordinario que parezca un relato de una serpiente de grandes proporciones que vive en cuerpos de agua o en espacios subterráneos es difícil pretender que nuestro objeto de estudio sea único o irrepetible. Esta sería una creencia ingenua y metodológicamente inapropiada. Atendiendo estas dos causas se hace necesario saber cómo son esos relatos, cuáles son las similitudes entre ellos y el mito local. Se impone la necesidad de comparar lo conocido con lo desconocido. Al respecto W. Kula citado por Cardoso señala:

"Ningún trabajo científico, por más limitado y monográfico que sea, puede prescindir totalmente del recurso al método comparativo, puesto que resulta

imposible la introducción de fenómenos nuevos en un campo cualquiera de conocimientos, sin compararlos con los ya conocidos; dicha comparación, aunque a veces no aparezca explicitada, es absolutamente necesaria, ya que de otra forma no se podría atribuir un nombre a los mencionados fenómenos nuevos” (Cardoso y Pérez; 1979: 345-348).

1. El mito de la serpiente en el mundo

La muestra que a continuación se presenta tiene el objetivo general de conocer y comparar los mitos de otras partes del mundo con el de la *Tsukán*. Dado que se presume que el mito es de origen arcaico y ampliamente diseminado se tomarán ejemplos de sociedades antiguas y actuales de los cinco continentes.

Ofión y Pitón de Grecia

Ofión es el nombre de un ser que proviene de la antigua mitología pelásgica. Uno o dos milenios antes de la invasión de los grupos helénicos, se hallaban en la región que éstos ocuparon más tarde, los pelasgos, pueblo cuya filiación étnica es poco conocida. Habitaron regiones marítimas, costas e islas y probablemente éste sea el origen de su nombre el cual significa “gente del mar” (*pélagos*: mar). Parte de su tradición oral es conocida gracias a los escritores griegos y romanos; de hecho, hay muchos númenes considerados como griegos que son herencia de aquella cultura. Uno de ellos es Ofión, quien se presenta como serpiente enorme, que cuando ve a Eurinome, bailando sobre el Caos para dar forma a las cosas, se enreda en ella y la posee. Entonces, ella toma la forma de una paloma que vuela sobre la aguas del Caos, hasta que da a luz un huevo. Ofión se enreda siete veces en torno a él y a fuerza de apretar, lo parte en dos. De la parte superior brota el sol, la luna y las estrellas; de la parte inferior, ríos, bosques y animales. Estaban ambos en el Olimpo, cuando surgió una disputa sobre quien realizó la creación del universo; en la lucha Eurinome arrojó a Ofión en la profundidad tenebrosa del abismo primordial o a las cavernas de la tierra (Garibay; 1997: 79-179).

El monstruo serpentino reaparece en la mitología griega en múltiples formas y lugares; como ejemplo está la serpiente Pitón, hija de la diosa Gea, vivía en una cueva que tenía una fuente junto a Delfos, en el Monte Parnaso y era el terror de los hombres y el ganado. Hera, la esposa de Zeus, mandó a Pitón para que aniquilara a la madre de Apolo antes de que pariera. Pero al nacer éste usó las armas mágicas que Efestos le había regalado para matar a la serpiente (González; 1892: 30-31 y D’ Angélico; 1989: 16).

La serpiente cósmica de África.

Entre los pueblos africanos hay gran diversidad sobre los mitos de origen. El concepto de una "serpiente cósmica" como fuerza primigenia de la creación aparece muy frecuentemente y con una amplia distribución geográfica. Por ejemplo, desde el sur de Argelia hasta Tombuctú (noreste africano) se cuenta que el primer ser creado en el universo fue un gran ofidio, Minia, quien tiene la cabeza en los cielos y la cola en las aguas subterráneas. Con su cuerpo, dividido en siete partes, dios hizo el mundo y todas las formas de vida. En otro caso, los *fon* de Benin creen que la divinidad *Marwu-Lisa* construyó el mundo con una potencia creadora que fluye como una serpiente gigantesca y lleva por nombre *Da Ayido Huedo*. Esta potencia está asociada al arco iris y a todas las aguas. Se cree que la gran serpiente ha estado enroscada alrededor de la tierra manteniéndola unida y continúa hasta ahora ejerciendo tal función. Se mueve constantemente y su fluir en espiral pone en movimiento los cuerpos celestes. En el África central y en el sur del continente se atribuye un papel semejante a la serpiente primordial *Chinarweji* a la que se le imagina como un pitón gigantesco (Willis; 1996: 266-277).

Sin embargo, no todos los relatos de serpientes se vinculan explícitamente con los mitos de creación cósmica. Evans Pritchard menciona que en un reducido linaje de origen dinka, en Sudán, se tiene como tótem a la serpiente *Lou*. Se dice que esta enorme criatura gustaba de frecuentar las corrientes de agua y que su cabeza peluda estaba coronada por una gran cresta. Los pertenecientes a este linaje aseguran que en cierta ocasión la serpiente se les asomó a sus antepasados mientras dormían, pero no les hizo daño. El jefe de la casa se dio cuenta y le consagró una vaca; desde entonces *Lou* es respetada por todos sus descendientes. "*Uno de ellos, un hombre llamado Dol, me contó que había matado una vez a una serpiente Lou creyendo que el movimiento que había advertido en el agua era el de un gran pez; volvió a su casa con el alma acongojada; ofreció un sacrificio y se recuperó inmediatamente*" (Evans Pritchard; 1980: 89-90).

La serpiente acuática de Galicia

La serpiente ocupa un lugar especial en la cultura popular gallega y en especial en su mitología, según Antón y Mandianes. Estos dos autores estudiaron la tradición oral con respecto a las relaciones entre la serpiente, el agua y los habitantes de la región. Encontraron, entre otras cosas, que la serpiente, fue un animal totémico que vino del agua y que todavía quedan evidencias de su culto practicado desde

la antigüedad. Se cuenta que de abril a septiembre las serpientes salen para alimentarse de sapos, pájaros, conejos y otros bichos que atrae con el aliento. Algunos relatos mencionan que ellas son guardianas de tesoros de las minas viejas y abandonadas; otras narraciones dicen que las serpientes no mueren, cuando ya son viejas echan alas y se van volando al río Jordán. Otra leyenda dice que las serpientes se opusieron a la entrada de apóstol Santiago cuando venía a predicar el evangelio a Galicia. Los autores interpretan esta versión en el sentido de que en Galicia, como otras partes del mundo, la serpiente es el soporte simbólico de lo autóctono y el apóstol, de lo extraño (Antón y Mandianes; 1995: 103-116).

Bachúe de Colombia

En el distrito de Tunja, región central y montañosa de Colombia, habitaron los muisca, grupo humano perteneciente a la cultura chibcha. En la tradición oral de los muisca hay un mito que trata de la creación de las cosas y se cree que de una gran laguna, atrapada entre las heladas cumbres del paisaje, salió una mujer llamada *Bachúe* y por las obras buenas que hizo se le conoció como *Furachoque*, que quiere decir mujer buena (Ver Fig. 13). De las aguas de la misma laguna, la mujer sacó a un niño como de tres años y bajaron juntos de la sierra hasta el llano donde ahora está el pueblo de Iguaque. Cuando el muchacho creció se casó con la mujer y de cada parto tenía cuatro o cinco hijos. Como iban de un lugar a otro dejando a sus hijos fueron poblando la tierra.

Después de muchos años, la tierra ya estaba llena de gente y ellos ya muy viejos. Entonces volvieron al mismo pueblo de donde habían salido. Llamaron a mucha gente para que los acompañaran a la laguna para exhortarlos a vivir en paz, a respetar las leyes y especialmente a rendir culto a los dioses. Entre lamentos de la gente allí reunida, se convirtieron en dos grandes culebras que se metieron a las aguas de la laguna para nunca más aparecer. Sin embargo, la *Bachúe* se apareció muchas veces por otras partes y los indios la contaron entre sus dioses por los beneficios que de ella habían recibido (Krickeberg; 1991: 151-152). El escultor de origen chibcha, Rómulo Rozo, honró esta deidad con una obra realizada en 1926 y con un estilo cargado de una simbología típica del arte indostánico (Barrera; 1994: 3-4)



Fig. 13 Bachúe de Rómulo Rozo

La Madre de Aguas de Cuba

Samuel Feijóo recopiló un conjunto de cincuenta relatos en las zonas rurales de Cuba acerca de una serpiente mágica y muy poderosa conocida con el nombre de Madre de Aguas. Con su información configuró una semblanza del mito tratando de abarcar todas las características que provinieron de las fuentes. Los relatos fueron obtenidos con el fin de elaborar una clasificación de la mitología y otras categorías del folclor de diversas provincias de Cuba.

De acuerdo con las narraciones, el tamaño de la Madre de Aguas varía mucho, pero generalmente es descrita como una serpiente gigantesca y que podía devorar todo lo que se encontraba en su camino, incluso una yunta de bueyes. A la Madre de Aguas se le podía encontrar en ríos, lagos, lagunas, cuevas y pozos. Muchos informantes, al describirla dijeron que tiene cuernos, que le crecen mientras envejece y además su cuerpo es como un tronco de árbol, generalmente de palmera. Estas serpientes mágicas envejecen pero no mueren. Cuando ya son viejas salen de sus ríos y se van al mar volando. Ante tales características las Madres de Aguas causan terror, por eso nadie se atreve a matarlas y el que las mata, muere como consecuencia de su acción irrespetuosa.

Normalmente estos ofidios mágicos no atacan a nadie, pero a las personas que las ven, les da fiebre, quedan inválidas o se mueren. Estas serpientes son vistas en ocasiones cuando salen a tomar el sol; otras veces sólo se ve las huellas que dejan al pasar. En contados casos se dijo que tienen el poder de hipnotizar a sus presas o al hombre mismo. Una de las cualidades positivas de las Madres de Aguas mencionada frecuentemente es que el río o laguna donde hay una de ellas nunca se seca, es decir, son proveedoras del vital líquido (Feijoo; 1986: 186-221).

Chausarú o Champ de los Estados Unidos

Hacia el siglo XVII, el explorador francés Samuel de Champlain reportó un extraño animal en el lago que ahora lleva su nombre y que se ubica entre estados de Nueva York y Vermont. Desde esos tiempos los indígenas iroqueses ya conocían al monstruo y le dijeron a Champlain, en 1609, que le llamaban *Chausarú*. El lago en el que supuestamente habita mide 175 kilómetros de largo y hasta 18 de ancho en algunas partes. La superficie del agua es de aproximadamente 1175 kilómetros cuadrados. A finales de la década de los setenta del siglo XIX, la "serpiente acuática del lago Champlain", como le decían, ya se había ganado un espacio en los relatos populares y en los medios noticiosos al grado que produjo

un pánico colectivo. En 1988, el investigador Joseph Zarzynski reunió en su obra, *Champ: más allá de la leyenda*, casi 300 relatos basados en testigos oculares. A partir de esos testimonios se describe a *Champ*, nombre moderno del mítico animal, como una inmensa bestia acuática, parecida a una serpiente o un monstruo de cuello largo y cabeza de caballo, pero astada. Los reportes de los avistamientos continuaron generándose durante los años siguientes hasta la actualidad tanto por los habitantes de la localidad como por los numerosos visitantes (Vachon; 1978: 31-35 y Shuker; 1996: 146).

Cuando se comparan los mitos anteriormente citados se observa que todos los seres sobrenaturales tomados como ejemplo están asociados al elemento agua (Ver Tabla N° 2). Esta relación entre la serpiente y el agua como elementos simbólicos constituye el factor esencial de esta investigación. El surgimiento y permanencia de estos mitos que destacan esa relación no ha sido desapercibidos por otros autores quienes al respecto dicen que los relatos míticos en torno a los espíritus mayores de las aguas ocupan un lugar fundamental en la visión de la comunidad, pues interpretan, validan y ofrecen medios para la perpetuación del orden social establecido y de la ecología correspondiente (Horton en Douglas; 1978: 110).

La gran extensión geográfica del mito serpentino y la repetida presencia de determinados elementos simbólicos en sus textos obliga a pensar en una explicación que, aun sin abarcar las particularidades de todos los casos presentados, proporcione una interpretación en torno a la evidente y generalizada existencia de este mito.

Desde los inicios del siglo XX ya se empezaba a fraguar una idea entre los especialistas que consistía en relacionar las actividades económicas fundamentales y cierta clase de configuración mítica en el pensamiento de género humano (Campbell; 1998: 106-108). Las primeras imágenes simbólicas, como era de esperarse, fueron las que correspondieron a los mismos elementos naturales vinculados a las actividades básicas de los grupos humanos y durante milenios, las formas animales, aunque no exclusivamente, constituyeron la expresión por excelencia de los poderes sagrados y trascendentales (Eliade; 1975: 33-34). Los estudios en torno al extenso corpus de la pictografía rupestre en las cuevas de todo el mundo demuestran la intencionalidad de los hombres prehistóricos por expresar las primeras imágenes significativas con sus propios códigos generados por el proceso de simbolización y vinculados a las necesidades de la época (Eliade; 1999b: 48).

El progresivo paso de las bandas cazadoras y recolectoras a la era de la agricultura hizo más complejo el mundo mítico de las nuevas sociedades y gracias al avance de los estudios sobre el simbolismo se sabe que ciertos animales condensaron mayor valor simbólico que otros. En este sentido, Propp señala que desde las primeras épocas de los pueblos agricultores apareció la figura de la serpiente como vigilante de las aguas. Más adelante, su figura fue imaginada como un ser que vivía en los cuerpos de agua, ya sea en estanques, ríos y mares. Posteriormente, cuando los pueblos alcanzaron su verdadero desarrollo agrícola, el símbolo de la serpiente se convirtió en la representación de un guardián subterráneo. Esto fue posible porque la transformación de las semillas en plantas aprovechables se realizaba, como hasta ahora, en el interior de la tierra en ciclos repetidos que permitían la renovación de la vida. Siguiendo esta lógica, en su concepción agraria, las serpientes míticas empezaron a vivir en el interior de las montañas y en las profundidades de la tierra representadas por las cuevas primordiales (Propp; 1979: 373-390 y Florescano; 2000: 120).

Si bien es cierto que el surgimiento de los mitos sobre serpientes guardianas ha sido ampliamente divulgado y hasta cierto grado explicado, su permanencia en la actualidad constituye un problema mucho menos investigado. Aun cuando no es el propósito central de este trabajo resolver el asunto, pero con la presunción de que está relacionado con nuestro objeto de estudio, entonces se vuelve necesario ofrecer una idea general de la persistencia de estos mitos en sociedades geográfica y cronológicamente distantes como las citadas en este aparatado.

El desarrollo de las culturas impulsado por los cambios socioeconómicos produjo el advenimiento de nuevas concepciones míticas y religiosas, pero no necesariamente significó la desaparición de las cosmogonías anteriores. En muchas partes de todo el mundo persistieron comunidades con sus prácticas agrícolas debido a que fueron y siguen siendo las productoras directas de alimentos; sus habitantes ya habían configurado mitos y símbolos en función de su propia cosmovisión y acorde a sus relaciones sociales. De este manera se explica que la existencia de los mitos y símbolos serpentinos además de no constituir una peculiaridad cultural confirma una proposición antropológica que orienta esta comparación: "Allá donde hallemos elementos afines en lo que concierne a los sistemas sociales, hallaremos también un sistema natural de símbolos, un sistema común a todas las culturas,

recurrente y siempre inteligible" (Douglas; 1978: 14). Por supuesto que los mitos de las serpientes no fueron los únicos que se mantuvieron hasta nuestros días; hubo otros, yo diría muchos, que también ligados a la agricultura, han persistido durante miles de años. De hecho, un autor sostiene que las civilizaciones superiores basadas en la agricultura dieron lugar a un gran complejo mitológico del que deriva el legado actual (Campbell; 1998: 110).

Otra causa que podría aportar mucho para explicar la persistencia de los seres sobrenaturales que encarnan los mitos agrícolas es la que plantea Marzal para algunos casos específicos de América Latina. Este autor señala que las religiones traídas por los conquistadores o colonizadores no proporcionaron deidades ctónicas que sustituyeran a los seres primordiales de las culturas autóctonas y por eso se mantuvieron las "hierofanías telúricas" (Marzal; 1988: 181-182). La valoración de esta causa, vinculada con el tema del sincretismo religioso, nos alejaría mucho más del tema central de este trabajo; así que es mejor continuar con la identificación de los componentes del mito de la serpiente en el mundo.

Otra característica común en los casos presentados y de suma importancia para establecer el tipo de mito es que en estos relatos no hay un episodio de creación del ser sobrenatural; simplemente han existido y permanecen.

La región mítica a que pertenecen la mayoría de estos seres sobrenaturales es el inframundo y éste, de acuerdo con la estructura vertical de la arquitectura cósmica, puede ser terrestre o acuático, incluso ambos. Pero no debe extrañar que las mismas serpientes tengan contactos o estancias celestes, o que se les asocie con el arco iris. El agua en la naturaleza no está siempre depositada en el cauce de un río o en el mar; la lluvia y el rocío fueron también percibidos como agua. Las variaciones del mito de la serpiente parecen reflejar estas condiciones cambiantes del vital líquido.

En la tabla N. 2 hay una categoría denominada Medio Físico y se refiere a los componentes reales del entorno asociado a las serpientes míticas. De las aguas ya se ha explicado lo suficiente. En cuanto al espacio subterráneo, es necesario subrayar lo siguiente: Aquí sí hay mucha variedad quizá por la manera como se nombran los lugares donde se les ubica. Por ejemplo: la gruta, en otros contextos, puede ser también llamada abismo, hoyanco, mina, pozo o sima. Los cenotes son conocidos en otros lados como casimbas, furnias, ojos de agua, incluso lagunas. Para el estudio de la tradición oral estas denominaciones son equiparables, aunque desde el punto de vista técnico geomorfológico existan diferencias.

TABLA N° 2 MITOS DE SERPIENTES EN EL MUNDO

Seres Sobrenaturales	Elemento Asociado	Región Mítica	Medio Físico	Astada	Muere y renace	Alas y vuelan	Guardiana
<i>Tsukán</i>	Agua	Inframundo	Caverna y Cenote	Si	Si	Si	Si
Ofión y Pitón	Agua	Inframundo	Caverna	-	Si	-	-
Minia y Lou	Agua	Cielo – Inframundo	Río	-	Si	-	-
Serpiente Acuática	Agua	Tierra – Inframundo	Ríos, Minas y Pozos	-	-	Si	Si
Bachúe	Agua	Tierra – Acuática	Laguna	-	-	-	-
Madre de aguas	Agua	Acuática	Ríos, Lagos y Pozos	Si	Si	Si	Si
Chausarú	Agua	Acuática	Lago	Si	-	-	-

Finalmente se señalan detalles que no se presentan en todas pero que no se deben descartar su existencia a la ligera. Que tengan cuernos, que sean guardianas de tesoros y que vuelen son características que podrían aparecer si las versiones fuesen tomadas en el campo. De todas maneras, es explicable la presencia de estas diferencias pues como dice Campbell, el perfil de los mitos y de los cuentos está expuesto a procesos de oscurecimiento, suavizado o eliminación; entonces se producen cambios en los caracteres o episodios a consecuencia del ajuste de los rasgos arcaicos para que se ajusten al paisaje, a las costumbres o a las creencias locales (Campbell; 2001: 225). Afortunadamente, el mito sigue siendo reconocible a pesar del tiempo, de los procesos de simbolización paralelos y de su difusión a otras culturas.

Para finalizar con esta exposición de la universalidad del mito en estudio es oportuno recordar que además de los ejemplos citados, muchas otras sociedades

en el pasado remoto y reciente, han recurrido al poderoso símbolo serpentino en la configuración de sus cosmogonías. En ese conjunto estarían las grandes serpientes primigenias como la egipcia *Apopis*, la babilónica *Tiamat*, la griega *Equidna*, la *Nugua* de China y *Ananta*, la hindú. Junto a éstos últimos ejemplos sería pertinente incluir otros casos del mismo mito pero más actualizados, pero aun así, monstruos serpentinos relacionados con lagos, ríos y mares. Entre otros estarían los siguientes: el *Skrimisl* de Islandia, la serpiente *Lik* de Argentina, el *Moñai* de Paraguay, la *Yacu Mama* de Brasil, el *Pingunchén* de Chile y el monstruo *Kurreya* de Australia.

La semejanza de los ejemplos citados con el mito que se estudia en este trabajo produce la tentación de dictaminar que la *Tsukán* es parte de ese corpus universal. Pero aún no es tiempo de hacerlo porque el contraste de las analogías requiere un orden; éste debe ser concebido en aproximaciones sucesivas que abarquen las variables geográficas y cronológicas. En este sentido, el escenario que corresponde a la *Tsukán* es el de Mesoamérica, área cultural que reprodujo el mito de la serpiente bajo condiciones históricas distintas.

2. El mito de la serpiente en Mesoamérica

El respeto y mitificación de la serpiente encontró su punto de partida entre los olmecas, considerados como los portadores de una de las culturas más antiguas de Mesoamérica cuya aparición y decadencia se estima en el período 1200-300 a. de C. (Clark; 1994: 17). Se ha comprobado que la cultura olmeca influyó a otros pueblos que vivían en territorios que ahora son los estados de Veracruz y Tabasco hasta regiones del centro de México, como las provincias de Morelos y Guerrero. Los olmecas no dejaron códigos, pero sí un gran corpus escultórico que representa su cosmovisión. En el sitio llamado "La Venta", se descubrió un monolito de basalto en cuya superficie está tallada la que podría ser la primera imagen de la serpiente del mundo mesoamericano. El monolito está situado en un edificio llamado Monumento 19, con rango de antigüedad aproximada entre los siglos X y VI a. de C. En él aparece la figura de una serpiente con una proporción mayor que el tamaño natural, con los colmillos visibles y sobre su cabeza hay unas bandas que sugieren plumas. Junto a ella está sentado un hombre cuya vestimenta indica cierto rango de autoridad. El conjunto ha sido interpretado como la forma ancestral de la "la serpiente emplumada" (Baldwin; 1999: 15-17).

Las numerosas representaciones de grandes ofidios en edificios y objetos olmecas indican la presencia del simbolismo en torno estos seres. El tema de la

serpiente mítica de esta cultura fue plasmado en una pictografía, que se encuentra en la cueva de Juxtlahuaca, ubicada en las montañas de Guerrero (Ver Fig. 14). Al describirla, un arqueólogo subraya la circunstancia especial de su ubicación: hay que recorrer kilómetro y medio bajo la tierra para llegar a la “Sala Ritual” y ver la representación de una serpiente pintada en rojo con prolongaciones sobre la cabeza, como una cresta verde, y fauces abiertas (Soustelle; 1995: 86-88).



Fig. 14 La serpiente de Juxtlahuaca

Ningún otro tipo de criatura recibió tan elaborado tratamiento en el Códice Florentino de Sahagún como la serpiente, dicen Miller y Taube. La imagen de la serpiente se introdujo profusamente en la iconografía de Mesoamérica. En los códices, los ornamentos arquitectónicos, en el diseño de los textiles e inclusive, en los sistemas calendáricos estaba representada la serpiente. Según los autores citados, hay tres nociones fundamentales que acompañan a la serpiente de Mesoamérica: uno, que la serpiente es el agua, ya sea canalizadora o portadora; dos, que su boca abierta es una cueva; y tres, que la serpiente está en el cielo. Además, agregan, su importancia era tal que, entre los aztecas, el término para referirse a la serpiente (*cóatl*) formaba parte de los nombres de las deidades primarias como Quetzalcóatl, Mixcóatl y Coatlicue. Quetzalcóatl era una serpiente celestial, Mixcóatl era la personificación de la Vía Láctea y Coatlicue, una de las formas de la diosa madre, era caracterizada con una falda de serpientes (Miller y Taube; 1993: 148-151).

Relacionada con este tema, conviene enfatizar la figura mítica de Quetzalcóatl, la cual se forjó a lo largo de un tiempo prolongado y bajo la influencia de distintas tradiciones culturales dentro del área mesoamericana. Su nombre proviene de la combinación de la palabra nahua *quetzalli*, que alude al ave de plumas brillantes, y de *coatl*, serpiente. El pájaro y la serpiente son representaciones simbólicas de dos regiones significativas del pensamiento cosmológico y religioso mesoamericano: el cielo y la tierra respectivamente.

Quetzalcóatl es uno de los dioses que interviene en la creación del cosmos y tiene la cualidad de fundir en una figura simbólica las fuerzas creadoras del cielo y la tierra concurriendo al acto maravilloso de producir la renovación anual de la vegetación. Probablemente las más antiguas imágenes de la Serpiente Emplumada, eran muy distintas a las conocidas en la actualidad, pues debido a los sucesivos sincretismos, adquirió las características complejas que presenta en los testimonios arqueológicos, pinturas y escritos (Florescano; 2000: 13-99).

La influencia del mito serpentino mesoamericano se nota en la cosmovisión de las distintas etnias que hoy pueblan el área; por ejemplo entre los totonacos (Veracruz y Puebla) se cree que el rayo es una serpiente. El rayo, la lluvia y el crecimiento del maíz están estrechamente ligados; por lo que la serpiente, es el "dueño del maíz". Además, en la actualidad se cree que hay un gran pitón en las milpas al cual se le considera de gran utilidad porque se alimenta de roedores; este reptil es "madre de todas las serpientes". Entre los huicholes, se cree que las nubes oscuras y los aguaceros que caen distantes son serpientes emplumadas.

También se dice que el agua de lluvia que corre por el suelo, así como los ríos en su camino al mar, el mar, el relámpago y el fuego son serpientes; este último es, específicamente, una víbora de cascabel (González; 1999: 155).

3. El mito de la serpiente en Yucatán

Antes de entrar al análisis del mito serpentino en el área maya y específicamente en Yucatán, se procede a hacer la siguiente consideración: si bien es cierto que pueblos mesoamericanos tuvieron una cosmovisión que condensó el fenómeno religioso y mitológico en una tradición común, no es posible dejar de mencionar que los mayas estaban constituidos, tanto ahora como antes, en un mosaico de grupos con aspectos culturales diferenciados entre sí y con otros grupos mesoamericanos (López Austin; 1996: 31 y De La Garza; 1984: 28). Precisamente, entre los aspectos comunes de esa tradición, la cual incluía arte, arquitectura, calendáricos y rituales, ligados a la religión, el mito ocupa un lugar preponderante:

“El mito de Quetzalcóatl aparece con todo su valor político sustentando sistemas de gobierno en la septentrional Tollan Xicocotitlán, entre los mixtecos, en el norte de la zona maya o en los valles y lagos del altiplano guatemalteco” (López Austin; 1996: 31).

De la Garza afirma que la imagen mítica de la serpiente, en sus manifestaciones iconográficas, fue plasmada en el ámbito maya como el símbolo por excelencia de la energía o poder sagrado. La representación simbólica del ofidio en la religión maya, desde sus inicios hasta nuestros días, ha tenido múltiples significaciones religiosas girando todas ellas en torno a la idea de una fuerza universal sagrada. Este símbolo fue uno de los fundamentales en la religión maya ya que representó el poder fecundante que permeaba todo el espacio y el tiempo integrados en el cosmos. Como poder encarnado, significó la fertilidad, razón por la que se constituyó como la hierofanía por excelencia de la religión maya; esto se explica porque la sociedad tenía como principal fuente de existencia la agricultura (De la Garza; 1984: 21-311).

El estudio de las deidades relacionadas con el agua en el área maya y específicamente en Yucatán ha sido realizado por una gran cantidad de autores. De ellos se desprende la noción de sus identidades y relaciones que comprenden la rica cosmogonía del pueblo maya. De sus interpretaciones se parte en este trabajo para continuar con el hilo conductor del mito de la serpiente que iniciamos desde otros lugares del mundo hasta Yucatán.

Por su enorme importancia, se mencionará a tres dioses prehispánicos considerados indispensables y muy ligados a la *Tsukán*: Itzamná, Kukulcán y

El mito de la serpiente *Tsukán*

Chaak. Tiene cabida también en esta sección un misterioso ofidio sobrenatural de Chichén Itzá y dos versiones actuales del mito de la serpiente, entre ellas, la *Tsukán*. Con esto terminamos el recorrido que nos permite afirmar la presencia y continuidad de un mito que es universal, pero que manifiesta variaciones en las regiones y localidades según la cultura que lo reproduce.

Itzamná

Lo trascendental y diverso que se manifiesta en las advocaciones del mito serpentino complica su concepción tanto de deidad prehispánica como elemento mitológico actual. El primer ejemplo de esta situación es el dios del cielo Itzamná, conocido como una de las divinidades superiores de la religión maya y reina sobre las demás deidades. En algunas circunstancias es representado como un dios sabio, anciano y con nariz aguileña del cual se dice también era el rocío de las nubes y el cielo (Taube; 2001: 274). Pero otras fuentes señalan que Itzamná tenía un carácter ofidio en la cosmología de los mayas. Era la serpiente celeste cuyo cuerpo fue representado como una serpiente bicéfala. Pero el dominio de Itzamná era tanto la tierra como el cielo y de sus cabezas, la derecha mira hacia el este, simbolizando el Sol naciente y la vida misma. La cabeza de la izquierda representa el oeste, el Sol poniente y la muerte (Sharer; 1998: 506). Por si fuera poco, dice De la Garza, Itzamná pudiera estar simbolizando al infinito, porque sus dos cabezas están orientadas hacia los dos sentidos opuestos, sin origen y fin, clásica concepción maya del tiempo entendida como una eterna sucesión de ciclos. Agrega que este dios, si bien es una representación celeste, más que representar al cielo como tal, parece significar la fertilidad procedente del cielo, la lluvia, o la energía fecundante de ésta. Esto se deduce porque la deidad siempre aparece asociada con el agua en los códices como en las esculturas (De la Garza; 1984: 175)

Kukulkán

Quizá es la deidad de carácter ofidio más conocida del pasado maya, cuya especial prominencia se inició en la época posclásica, según varios autores. Aun cuando la figura de Kukulkán estaba asociada a la fertilidad de la tierra y por lo tanto al agua, su complejidad hacia el mencionado período era tal que ya había condensado una variedad de significados tan disímiles como el calor y la luz del cielo, el viento (Ehécatl), y el planeta Venus, entre otros; además los estudiosos consideran que pudo haber sido una advocación más de Itzamná y un personaje legendario de Tula

que llegó hasta el área maya (Wren; 1996: 19 y Sharer; 1998: 506). Por este motivo es común que se le equipare con Quetzalcóatl cuyo nombre, como hemos señalado, en náhuatl que significa “serpiente quetzal”, similar a “serpiente emplumada”.

Existe la tendencia en muchos autores a repetir que el culto a Kukulcán fue fundamental entre los mayas y que es parte de la influencia tolteca en el área maya en los comienzos del período Posclásico. Eso es cierto y evidente en varios sitios arqueológicos de Yucatán. Pero no hay que considerar lo anterior como una simple difusión de mito del Tula; más bien debe interpretarse como una fusión de símbolos, pues en el período Clásico del área maya, ya existía la idea de la “serpiente emplumada” que une al ave y a la serpiente (González; 1999: 104).

Lo anterior queda respaldado por otra opinión, la cual afirma que la noción de una deidad con poder engendrador del cielo concebida en forma de ave y serpiente combinadas, ya estaba en el sur del área maya desde el período Protoclásico. Otro argumento que va en el mismo sentido está en el *Popol Wuj*, de la mitología quiché, en el que se menciona a otro personaje conocido como el dios creador Gucumatz, nombre que se interpreta como “serpiente emplumada”. En este caso, los vestigios arqueológicos pertenecientes al Clásico temprano demuestran que la fusión simbólica del ave y la serpiente es un concepto autóctono (De la Garza; 1984: 179-180).

Kukulcán es el mito que mejor indica esa complicada relación entre Mesoamérica y el área maya; complejidad que se manifiesta también entre los distintos grupos mayas. Es, en consecuencia, una de las razones de la multiplicidad de los nombres que se asignan a un mismo símbolo.

Chaak

No menos complejo es Chaak, el dios del agua y de la lluvia de las tierras bajas del área maya, donde se ubica Yucatán. En varios códices prehispánicos, esta deidad aparece caracterizada por tener una larga nariz colgante que termina en un rizo; suele llevar en la cabeza una serpiente, o bien ir montado en ella. Es el equivalente al dios Tláloc de los nahuas (González; 1999: 56-58). Otro autor hace una referencia semejante pero con ciertas particularidades que lo relacionan con el mito de la *Tsukán*: Chaak, es representado en los códices con una cara de ofidio, su nariz larga, generalmente enroscada hacia abajo y dos colmillos que se proyectan en forma descendente. Aunque este dios se le puede identificar como Kukulcán o Itzamná, las representaciones en los códices lo aproximan más al último por su aspecto ofidio (Sharer; 1998: 507). Sin embargo, Thompson advierte que la imagen

de Chaak ha cambiado, seguramente por el contacto de los mayas con los europeos. Hay descripciones actuales en las que se dice que los *chaakoob*, pues la deidad se multiplica, son hombres viejos, de pelo blanco, barbados y altos.

La concepción de la forma que el dios ayuda a los indígenas, en resumen, es la siguiente: el Chaak principal, Kunkú Chaak, se reúne en el cielo con los otros *chaakoob*, los menores, y transitan sobre las milpas cabalgando sobre sus caballos. En este recorrido pasan sobre los cenotes, entonces el agua sube a los calabazos que portan los *chaakoob* para llenarlos. Ese es el líquido que los dioses vierten con cuidado sobre las milpas de los campesinos. Ahora bien cuando los *chaakoob* no se ocupan de enviar la lluvia, están resguardados en cenotes y cuevas de la región. Por eso los mayas del Posclásico efectuaban los sacrificios en el cenote sagrado de Chichén Itzá, por señalar un caso, para que las víctimas pidieran a los dioses, que moraban al fondo del cenote, enviaran las lluvias a las milpas (Thompson; 1998: 307-310).

En el ritual contemporáneo de petición de lluvia, el Chaachak, ya no hay víctimas humanas, pero sí están presentes los dos elementos fundamentales del mito que se analiza en este trabajo: la cavidad subterránea y el agua. El ritual consiste en un protocolo religioso anual el cual debe efectuarse cerca de una cueva o cenote, sólo por los hombres de la comunidad. Allí construyen un altar sencillo frente al cual realizarán durante tres días el total de la ceremonia. Lo que interesa resaltar es que el sacerdote maya (*jmen*) debe internarse en la cueva o cenote, al mediodía del primero de los tres días, para obtener el agua que servirá en el *Chaachak* (Ver Fig. 15). Esta agua es considerada agua virgen, no contaminada, no tocada por el humano: es el *sujuy já*. Por supuesto que la práctica del ritual varía mucho de lugar a lugar, pero la simbolización del agua y la cueva como elementos sagrados es constante.

Planteado todo lo anterior, se puede afirmar sin lugar a dudas que Chaak es la deidad más conocida en la actualidad, la que más rituales recibe y por ende, la más cercana al agricultor indígena. Pero el orden de la presentación de estos tres dioses no debe hacernos pensar que Chaak es la más reciente simbolización de la serpiente sagrada; al contrario, su culto es muy antiguo y está manifestado en códices y motivos arquitectónicos; lo que sí es evidente es que los rasgos ofidios de la época prehispánica se han transformado y ahora presentan características de los dioses católicos (Thompson; 1998: 306).

Hasta aquí hemos revisado los rasgos primigenios, sagrados y hasta cierto punto, generosos de la serpiente mítica en el área maya. Pero no se debe olvidar

que, como casi todos los símbolos, el de la serpiente, muestra una polivalencia, o por lo menos una dualidad. Este dualismo, dice Propp, es el resultado del proceso de evolución de las representaciones, que presenta distintas fases. La serpiente original buena y dadora, la podemos encontrar transformada en su opuesto. Así es como surge la representación de la serpiente malvada que mata y hay que matar. Pero estos dos polos de la dualidad en el símbolo serpentino no constituyen dos mitos distintos, sino dos fases de un proceso que responden a las formas ideológicas que se hallan en contradicción en virtud de los cambios en la civilización de la sociedad (Propp; 1979: 340).

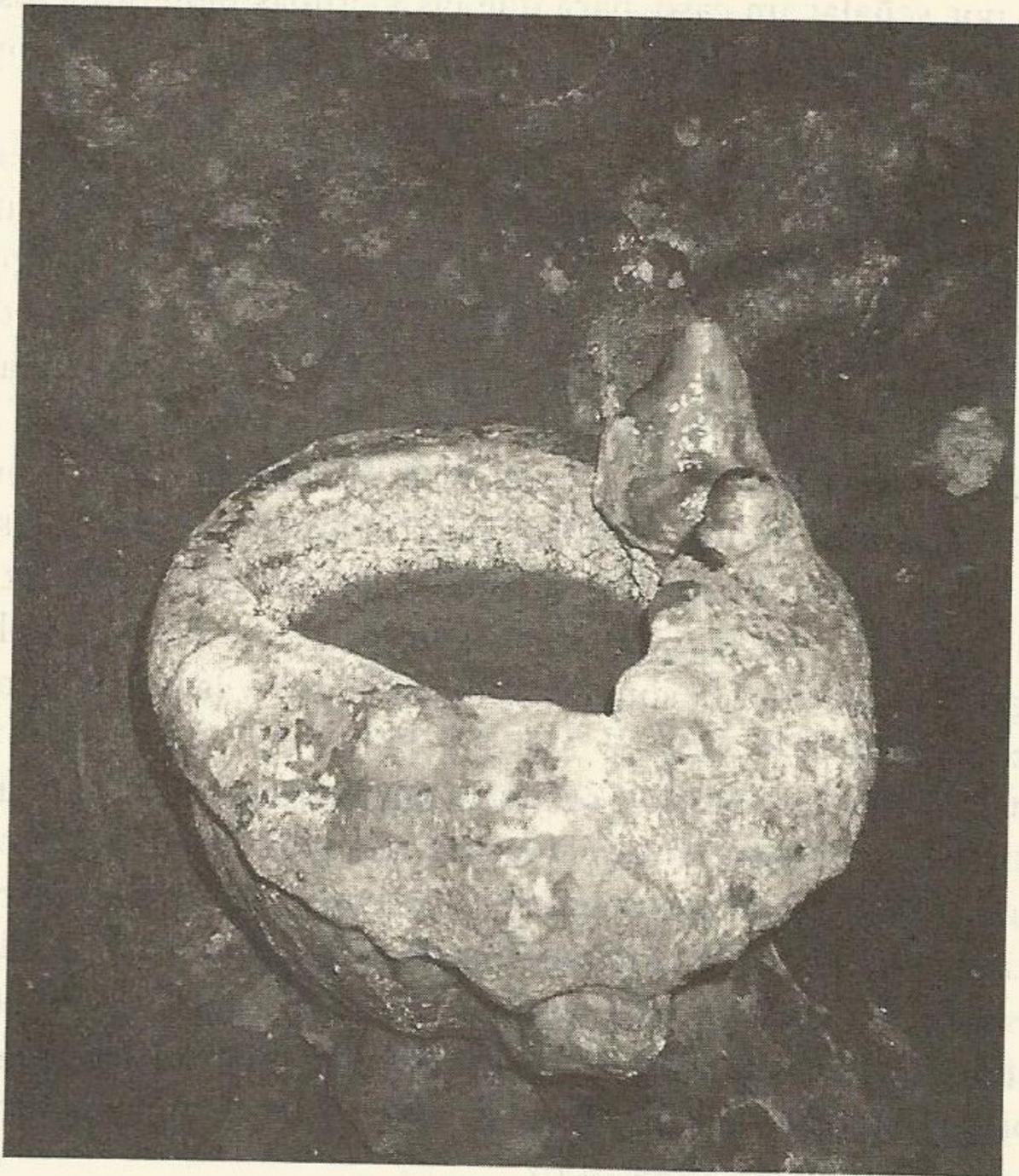


Fig. 15 Vasija para el *Sujuy Já*

Con este preámbulo se presentan ahora dos casos que ejemplifican las versiones contrarias al papel creador y bondadoso de la serpiente. Tanto en el pasado como en el presente no debe extrañarnos la multiplicidad de los nombres, ya que esto se debe a la naturaleza de los medios de transmisión oral y a la cualidad de las deidades de tener distintas representaciones.

Hapaikán y la serpiente de X-Eb, Valladolid

Hay una referencia que aparece en un documento indígena llamado *Chilam Balam de Chumayel*. De acuerdo con la interpretación de un investigador, se trata de una extraña serpiente denominada *Hapaikán*, cuya traducción es "la serpiente chupadora". Este ser mítico estuvo relacionado con el ascenso al poder de un personaje que habría de influir en una etapa importante de la historia de las ciudades mayas prehispánicas. En el Templo de los Guerreros, situado en Chichén Itzá, existe un mural que parece aludir a esta etapa, pues muestra un sacrificio humano en presencia de una gran serpiente con elementos corporales semejando plumas. El autor induce que esa imagen es una serpiente emplumada, lo que sugiere alguna relación con Kukulcán (Roys; 1973: 179-180).

En tiempos recientes, Domingo Dzul documentó una versión de la *Hapaikán*, producto de la tradición oral, cuya trama parece ubicarse entre el pasado prehispánico y el presente, con consecuencias en el futuro. En su relato indica que en una caverna con aguas cenagosas, no muy lejos de Uxmal, vivía una serpiente con alas llamada *Hapaikán* (serpiente que come a sorbos). Antes estaba en Izamal, pero abandonó este lugar porque se secó la ciénaga que habitaba y también porque se acabaron los niños que comía. En un año absorbía con el calor de su boca, cuarenta y un niños. Vivía en una caverna que era un complejo laberinto y en el mes de agosto salía a volar hacia los cuatro puntos cardinales. Mientras volaba esparcía una pelusa como tamo de maíz que pudría las aguas y los cultivos en donde caía. El relato profetiza que cuando se acerque el día en que *Yum K'u* juzgue al mundo, dejen de nacer los niños y se secarán los pozos. Entonces, en medio de la plaza de Uxmal aparecerá una anciana que venderá agua en una cascarita de cocoyol (fruto local del tamaño de una ciruela) y esa medida costará lo mismo que cuesta mantener a un niño durante todo un día. El agua saldrá del ombligo de la anciana. Cuando eso suceda *Hapaikán* saldrá de su caverna cenagosa y se tragará a los caciques y a los dirigentes que fueron injustos, sanguinarios y mentirosos (Dzul; 1985: 47-53).

La anterior es una versión un tanto distinta y negativa del mito, pues dice que "se secó la ciénaga que habitaba" suceso contrario la función de la serpiente como guardiana del agua. Pero su anomalía es explicable en cuanto que también alude a las consecuencias de una ruptura en el orden que rige la estructura social de los mayas. Si la convivencia basada en la cooperación y justicia se altera, entonces aparecen las sanciones divinas que afectarían a todos: la falta de agua es una condición devastadora en una sociedad agrícola pues de ella depende totalmente la obtención de los productos de la tierra.

Desde la serpiente de los olmecas hasta la *Hapaikán* de Uxmal, el mito de la serpiente ha sido presentado en versiones hilvanadas por la unidad cultural mesoamericana y acentuadas por un carácter religioso propio del período precolombino. Sin embargo, el embate del régimen colonial y el de la religión católica causaron estragos en la cosmovisión indígena y la manera de expresar sus antiguas creencias; a pesar de todo esto, no desapareció el mito de la serpiente. Despojados del carácter primigenio y fuera del ámbito religioso predominante, los relatos del mito continuaron en el ámbito cotidiano. En pleno siglo XX se han encontrado versiones con los elementos clave que permiten suponer una relación de éstas con las deidades prehispánicas citadas. El profesor Pacheco Cruz recabó un conjunto de testimonios que comprueban la vigencia del mito entre los años 1923-1931. Sólo mencionaremos un caso de los varios que encontró en sus recorridos en el medio rural de esos tiempos. Sucedió en la noche del 8 de julio de 1926 al señor Luis Chan, de 45 años de edad, agricultor, cazador y comisario del pueblo X-Eb, Valladolid. Salió a cazar cerca de su milpa pues un venado se la había estado comiendo. Esa noche escuchó un viento fuerte que salía de una cueva grande que está en el límite de su milpa. El viento era tan fuerte que parecía quebrar las ramas de los árboles. De pronto se escuchó como un cuerpo pesado cayó al suelo muy cerca de él; enfocó su lámpara de carburo para ver qué era aquello y vio una hermosa víbora con cabeza de perro. El enorme animal se dirigió al cazador con la boca abierta y como echando fuego por los ojos; el señor Chan retrocedió sin perderlo de vista y sin dejar de disparar inútilmente porque no le hacían daño las balas. Logró huir corriendo, pero al día siguiente cuando regresó, vio el rastro en el suelo como de algo que habían remolcado y la hierba de los lados estaba quemada. Agregó que en sus 22 años de experiencia nunca le había pasado algo semejante y que sintió mucho miedo. En los otros casos que presenta el autor citado se menciona que la serpiente tiene cabellos o crines como los del caballo,

El mito de la serpiente *Tsukán*

que se le vio volar hacia el poniente y que medía 14 metros. Pero en todos los casos se menciona que su presencia produce pánico (Pacheco; 1947: 128-132). Si bien en este último caso la serpiente no es considerada como dios, sí es percibida como un ser sobrenatural que incide en la vida de los habitantes que comparten una historia y una cultura común.

Para concluir con la exposición de este conjunto de manifestaciones del relato que nos ocupa se presenta ahora una versión sumaria, es decir que contiene todos los elementos, acciones y emociones que provienen de relatos obtenidos en distintos lugares del estado de Yucatán antes del trabajo de campo en la comunidad de Calcehtok.

Tsukán, la serpiente de las grutas

A raíz de diversos recorridos efectuados en las comunidades rurales del Estado de Yucatán, escuché con marcada frecuencia testimonios acerca de la existencia una serpiente llamada *Tsukán*. De acuerdo con los relatos este extraño ser vive, cuida y es dueño del cenote o de la gruta con la que se le asocia. Para aproximar su tamaño, los que se refieren a ella, generalmente dicen que “es tan grande que su cabeza es como la de un caballo”. Además, al igual que éste, tiene crines. Se reporta que algunos cazadores han estado muy cerca de la mítica serpiente en aquellas ocasiones en las que van a emboscarse en la entrada de las cuevas en espera de sus presas que eventualmente entran a beber agua o merodean en busca de algún alimento. Los que realizan esta actividad cazan desde mamíferos como venados, tepezcuintles y conejos hasta aves como la paloma torcaza. Sin embargo, en vez de sorprender, ellos resultan sorprendidos porque puede estar alojada en esa cueva una *Tsukán*. En estos encuentros destaca la mención del brillo de sus ojos en la oscuridad de la noche o de la gruta.

En otras versiones, se hace referencia al grosor y a la apariencia de su cuerpo el cual se puede confundir con un tronco. Un campesino se sentó en lo que creyó que era el tronco de un árbol y al rato su asiento se movió por sí solo; entonces descubrió que era una *Tsukán*. Cuando la *Tsukán* está atravesada en el camino, no se le ve la cola, ni la cabeza; ambas se pierden en el monte. Los campesinos u otras personas que han tenido la experiencia de hallarla en su camino, prefieren regresar por donde vinieron que brincarla. Surge también el temor que si una persona intenta pasar sobre ella, entonces puede ser atrapada en ese momento. Los hombres de campo saben que no deben intentar matarla, pues alguna desgracia les acaecería.

Las consecuencias de encontrarse con una *Tsukán* suelen ser una parálisis temporal, fiebres, enfermedades, lesiones permanentes o la muerte misma.

En algunos relatos se dice que alguien dio muerte a la *Tsukán*, generalmente con una escopeta, pero esa acción audaz no sirve para nada porque al poco tiempo se vuelve a ver a la serpiente con crines. Otras versiones dicen que cuando ya están viejas, les salen alas y vuelan hacia el mar donde se retiran para morir. Pero la especie mitológica *Tsukán* no desaparece.

Los campesinos deben ser precavidos cuando están cerca de las grutas, pues la *Tsukán* para alimentarse sólo tiene que abrir la boca y los animales del campo son absorbidos por el calor de su aliento. Hay algunas versiones en las que se dice que la *Tsukán* vive en un pozo artificial; entonces la gente nota que cuando algún pájaro vuela sobre el pozo, es atraído por la serpiente que está en el fondo del mismo; entonces se mete y nunca más se le ve salir.

Otro detalle que está en casi todas las versiones es que el informante dice que no cualquiera la puede ver, sino es cuestión de "suerte". Al decir suerte no parecen referirse a un evento afortunado, sino a una capacidad permanente o temporal que tiene el sujeto para ver algo que no todos pueden percibir. Es como entrar a un estado anímico diferente al normal que permite una percepción especial del sujeto y que deja en su memoria una huella imborrable.

V LAS HIPÓTESIS

De acuerdo con los datos encontrados en Calcehtok, las premisas teóricas planteadas y la información analizada comparativamente presento las respuestas hipotéticas que dan cuenta provisionalmente a las tres preguntas hechas en el capítulo metodológico:

¿Qué es el relato de la *Tsukán*?

¿A qué se debe la existencia del mito de la *Tsukán*?

¿Qué significa la *Tsukán* para las personas que comparten este relato?

1. La primera hipótesis apunta hacia la cuestión más elemental de esta investigación: su naturaleza. Las versiones recabadas de la serpiente *Tsukán* constituyen en conjunto un mito, entendido como un género de la tradición oral que se reproduce en la comunidad debido a la necesidad de contar con un recurso de conservación de la memoria colectiva. El conocimiento compartido del mito contribuye a la coexistencia pacífica de los grupos sociales en una comunidad estable basada

en el respeto hacia los recursos naturales aprovechados para las actividades socioeconómicas.

2. En cuanto a la existencia del mito, en una primera aproximación, se propone una causa principal que incluye el componente histórico y las condiciones sociales del presente: el mito de la serpiente, parte importante de la cultura maya prehispánica, como ya se ha planteado, sobrevivió a partir de la simbolización apropiada del conocimiento del entorno natural. En Calcehtok, la práctica de actividad agrícola, factor básico de la herencia mesoamericana, perpetuó hasta en la actualidad el mito de la serpiente *Tsukán*.

3. La *Tsukán* es concebida como un ser sobrenatural que forma parte de la cosmovisión de los habitantes de Calcehtok y que regula las circunstancias propicias para la obtención del producto principal del sustento material: el maíz. Los atributos del mítico ser condensan simbólicamente los factores culturales y naturales que intervienen en los resultados. Aun cuando los conocimientos técnicos de la práctica agrícola sean cabalmente aplicados, existe un margen de incertidumbre por la aleatoriedad de los elementos naturales no controlados por los campesinos (lluvia, sequía, plagas). Por esta razón, la creencia compartida en torno a la existencia de la *Tsukán*, como un ser sobrenatural que se concibe asociado a la fertilidad, reduce la incertidumbre. La presencia de este mito implica un código simbólico solventado por una estructura social existente que permita la transmisión del mensaje portado por el mito y que, asimismo, es requerido por la práctica de la milpa: la cooperación entre los miembros de la comunidad para el aprovechamiento tradicional de los recursos naturales del entorno físico.