

## **EL SIMBOLISMO DE LA OVOGÉNESIS EN MITOLOGÍAS ANDINAS Y MESOAMERICANAS**

**Félix Báez Jorge**

Universidad Veracruzana (México)

[baez\\_felix@yahoo.com](mailto:baez_felix@yahoo.com)

### **SYMBOLISM OF OOGENESIS IN ANDEAN AND MESOAMERICAN MYTHOLOGIES**

**Resumen:** En este ensayo se examina el simbolismo en torno a la ovogénesis registrado en relatos míticos de Mesoamérica y Los Andes. El análisis revisa los enfoques comparativos en el estudio de las mitologías americanas desde una perspectiva holística, y concluye estableciendo los paralelismos y divergencias entre los *corpus* míticos de las dos grandes áreas culturales. El motivo simbólico de la ovogénesis es examinado como componente sustantivo de específicas cosmovisiones, confrontando las interpretaciones reduccionistas que estudian los símbolos aislados de sus cimientos terrenales.

**Abstract:** This paper examines the symbolism around oogenesis mythical stories recorded in Mesoamerica and the Andes. The analysis reviews the comparative approaches in the study of American mythologies from a holistic perspective, and concludes by identifying the similarities and differences between the mythic corpus of the two major cultural areas. The symbolic motif of oogenesis is considered as an essential element of specific world views, confronting the reductionist interpretations studying isolated symbols of their earthly foundations.

**Palabras clave:** Antropología. Simbolismo. Oovogenesis. Mitología. Andes. Mesoamérica. Anthropology. Symbolism. Oogenesis. Mythology. Andes. Mesoamerica.

## El estudio de las analogías culturales: alcances y límites

Después de analizar cientos de relatos mitológicos americanos (muchos de ellos referidos al origen de las plantas comestibles), Lévi-Strauss (1989: 48-49) observó que “los mitos no existen aislados por un lado en Perú y por otro en Canadá, sino que surgen repetidamente en áreas intermedias. Es verdad son más mitos panamericanos que mitos dispersos por diversas partes del continente”.

En un abordaje preliminar, en las páginas siguientes comparo el simbolismo en torno a la ovogénesis presente en el pensamiento mítico de Mesoamérica y Los Andes, orientado por el sentido analítico que Lévi Strauss expresa en la reflexión antes citada. Como sabemos las semejanzas entre culturas distantes en el tiempo y en el espacio han sido explicadas desde diferentes plataformas teóricas. Sin embargo, las posturas difusionistas y paralelistas radicales son ejemplos de disensos estériles que poco han contribuido al análisis de esta temática. En términos semejantes visualizo la teoría de los arquetipos en sus diferentes tendencias, que tiene amplia aceptación (o adhesión acrítica) en círculos académicos de orientación psicologista o culturalista, en los que las analogías y propiedades retentivas de las mitologías y las creencias religiosas se examinan más allá de variables socioculturales. Es el caso de Eliade (1981: 26-27, 32-ss, 41-ss) cuando explica las semejanzas entre hierofanías de diferentes contextos culturales “por una tendencia innata” a encarnar lo más perfectamente posible a los arquetipos y a realizar así plenamente su estructura”. Al abstraer las expresiones míticas y/o religiosas de sus condicionantes sociales, la suprahistoricidad es privilegiada y se formulan generalizaciones sin referencia a los cimientos terrenales. De tal manera, para Eliade (2000: 8) “lo «sagrado» es un elemento de la estructura de la conciencia y no una etapa de su historia”.

En este apunte necesariamente esquemático de la problemática que enfrentan los análisis comparativos en el campo antropológico, vale la pena considerar el planteamiento de Lévi-Strauss (1981: 119) respecto a que, cuando no existen evidencias históricas para explicar las analogías culturales es pertinente acudir a la psicología o al “análisis estructural de las formas” y preguntarse si existen “conexiones internas” (sean lógicas o psicológicas) que contribuyan a “comprender recurrencias simultáneas que tienen lugar con una frecuencia y cohesión que no pueden resultar del simple juego de las probabilidades”. Trazando un símil, el autor de *El pensamiento salvaje* advierte el peligro de comportarnos como botánicos aficionados “recogiendo al azar muestras heterogéneas y maltratándolas para conservarlas en nuestros herbarios”, al realizar los ejercicios comparativos (ibid: 222, 288).

Aquí es pertinente mencionar las reflexiones metodológicas de Broda (2009) quien, desde una perspectiva holística basada en la estrecha colaboración entre antropología e historia, sugiere ahondar en el estudio comparado de las culturas indígenas americanas. La autora propone integrar los diferentes aspectos de la vida social y relacionar “el comportamiento observado y los textos registrados con su matriz conceptual” (ibid: 75), punto de vista que se inscribe en la ruta analítica construida por Eric Wolf.

Las reflexiones de Broda refieren a Mesoamérica, el Suroeste de Estados Unidos (indios pueblo) y al área andina, concluyendo que “estas tres grandes regiones [...] se derivan de unas raíces históricas comunes y de que existían algunos contactos entre ellas en el transcurso de la historia precolombina” (ibídem: 78). Broda ubica sus ejercicios comparativos en la “tradición del Cuarto Mundo” de acuerdo con la opinión de Brotherton quien, desde el campo de la literatura, se aproxima a las tradiciones culturales indígenas a través del análisis de “textos”, incluyendo en esta categoría los códices mesoamericanos y la tradición oral, así como el estudio del lenguaje y la escritura. Aborda las conaciones del espacio y el tiempo, así como la memoria política presente en estos “textos”.

Desde luego, los legados culturales compartidos (y comparados) no deben visualizarse

como totalidades homogéneas, sino como resultantes de procesos en desarrollo que deben examinarse puntualmente en cuanto a sus divergencias, puentes simbólicos y particularidades etnográficas. En este orden de ideas es imprescindible citar la opinión autorizada de Millones (2010: 45). Temas globales como los de la creación y la destrucción de los universos habitados por los hombres o seres semejantes, la secuencia de las responsabilidades en el ciclo vital, o el sol de las montañas en el paisaje sagrado, hacen que las civilizaciones precolombinas sean menos diferentes de lo que parecen.

### El simbolismo ecuménico de la ovogénesis

Desde diversas perspectivas analíticas el simbolismo del Huevo Primordial (el Huevo de Oro, el Huevo del Mundo, el Huevo Embrión) se vincula al germen de la vida y a su metamorfosis. En opinión de Amariu (1989:58-59):

“La revelación es lo que caracteriza el huevo, cuyo simbolismo en el alfa y la omega de todo cuanto existe. Esta es la clave del misterio de los orígenes. Y también es la razón de que no sea extraño encontrar el mito del Huevo Cosmogónico en la mayoría de los pueblos en los que el pensamiento tradicional de lo sagrado no ha sido sustituido por la teología de tipo bíblico”.

En efecto, el motivo simbólico del Huevo Cosmogónico ha sido documentado en diversas culturas, tiempos y geografías. Una apretada síntesis de estas manifestaciones debe iniciarse con los huevos de arcilla hallados en numerosos sepulcros prehistóricos de Rusia y Suecia, que se han interpretado como emblemas de la inmortalidad” (Eliade, 1981:371). Mención especial merece el círculo de Piedras de Rosburghshine, en el que el trazado que une sus megalitos, presenta la forma de su huevo.

Antes de bosquejar otras expresiones del simbolismo de la ovogénesis es pertinente subrayar que el lenguaje característico del pensamiento simbólico se explicita en particulares contextos semánticos y en tal sentido, su significación fundamental refiere, (o se articula) a relatos mitológicos. Así, los motivos simbólicos deben analizarse como componentes sustantivos de específicas cosmovisiones, dejando de lado las interpretaciones reduccionistas que los abordan como entidades aisladas.

En el ritual del antiguo Egipto el universo se denominaba “huevo concebido en la hora del Gran uno de la fuerza doble”. El dios Ra fue figurado resplandeciendo en su huevo. El grabado de un papiro (*Edipus Egipciacus* de Kircher) muestra la imagen de un huevo flotando encima de una momia, alusión evidente a la vida intrauterin. El símbolo cósmico del Huevo del Mundo se halla en la mayoría de las tradiciones de la India. La esfera del espacio recibía este nombre; el huevo estaba constituido por siete capas envolventes. El Huevo de Oro es seno del que nace Brahma. Como se sabe, el nacimiento de Brahma (el primero y más importante de los tres miembros de la tribu hindú) es descrito en las Leyes de Manú. El espíritu único que existe por *sì* hizo manar las aguas de su propia sustancia y colocó en ellas un huevo dorado. En la plenitud de los tiempos, surgió de él Brahma, creador de todas las cosas y criaturas. El mito expresa la doctrina del “eterno retorno”, en tanto plantea la repetición del ciclo creación-aniquilación (cf. Guénon, 1941).

En el antiguo Japón el principio de la creación se explicaba a partir de un huevo que flotaba en un océano de aceite, del cual nacerían *Izagani* e *Izanama* y los demás seres divinos. Una antiquísima narración china explica que el primer hombre nació de un huevo que *Tien* dejó caer del cielo y flotó en las aguas primordiales. La historia de las grandes familias y dinastías tibetanas empieza recordando cómo el cosmos ha nacido de un huevo, lo que lleva a considerar el relato como una variante de los mitos de origen. *Ta'arua*, deidad polinesia considerando como “el antepasado de todos los dioses” y “el creador del universo”, es ima-

ginado metido en una concha “semejante a un huevo que rueda por el espacio ilimitado”.

Eliade (1983, cap. II) considera que el motivo del Huevo Cosmogónico atestiguado en Polinesia es común, además, a Indonesia, Irán, Fenicia, Letonia, Finlandia, África Occidental y (según el mapa difusionista de L. Frobenius) a la América Central y a la costa oeste de América del Sur. Establece, también, la importancia de sus paralelos míticos o rituales en Oceanía. En su perspectiva, la creencia de que el hombre nació de un huevo expresa cómo la cosmogonía “sirve de modelo a la antropogonía, la creación del hombre imita y repite el cosmos”. De acuerdo con su apreciación, en numerosos lugares el huevo se vincula a los emblemas de la renovación de la naturaleza y de la vegetación, y al nacimiento como el *renacimiento* repetido de acuerdo al paradigma cosmogónico.

En el mundo griego las estatuas de Dionisio halladas en las tumbas beocias llevan un huevo en la mano, signo del retorno a la vida, lo que explicaría, según Eliade (1981: 366-ss), la prohibición órfica de comer huevo pues “el orfismo persigue en primer lugar la salida del cielo de las reencarnaciones infinitas [...] la abolición del retorno periódico de la existencia”. Se trata de Huevo Órfico o plateado, “fruto del viento”, en cuyo interior “se agita un Eros”, dicho con la prosa brillante de Lezama Lima (1988: 408). A propósito, recordemos también que al andrógino primordial, especialmente al andrógino esférico descrito por Platón, “corresponden, en el plano cósmico, el huevo cosmogónico, o al gigante antropocósmico primordial”.

De especial interés es la concepción en torno a la ovogénesis presente en la cosmovisión de los dogon estudiada por Griaule (1948). En un artículo publicado por Forde en su ya clásica antología *Mundos africanos*, Griaule y Dieterlen (1959) sintetizaron las ideas cosmológicas de este grupo tribal. En la mitología dogon sobre la creación el “germen de la vida original esta simbolizado por la semilla cultivada mas pequeña –*Digitania exilis*– conocida comúnmente como ‘fonio’”. Accionada por una “vibración interna” esta semilla “rompe la vaina que la envuelve y surge para llegar a los más remotos confines del universo”. Los movimientos vibrantes “se conciben en términos de una forma ovoide”- “el huevo del mundo [...] –dentro del cual existen, ya diferenciados los gérmenes de las cosas”. Al romper su envoltura, “el proceso creador se impone para seguir el movimiento predestinado y predeterminado” (Griaule y Dieterlen, 1959: 141-142).

### La ovogénesis en mitologías andinas y mesoamericanas

Eliade (1989: 369) explica que El mito de la ovogénesis está presente en las culturas de América Central y en la Costa oeste de América del Sur, afirmación que Eliade (1989: 369) fundamenta en el mapa de Frobenius reproducido por Liungman. Desde la perspectiva teórica de estos autores, Eliade agrega que “El centro de definición de este mito debe buscarse probablemente en la India o en Indonesia”. En este sentido diferente se expresó en 1927 Krickeberg (1980: 15), en la introducción de su antología de los mitos y leyendas aztecas, incas, mayas y muiscas, señalando: “El hecho de que los hombres y héroes culturales hayan nacido de huevos [...] es una idea que se encuentra en las leyendas peruanas, desconocida en la mitología de México y Centroamérica” (ob. cit: 15).

Krickeberg antóloga, primeramente, un relato incluido en la *Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú*, de Antonio de la Calancha (Barcelona, 1639), que registra informaciones de las “visitas de idolatría” escritas por el jesuita Luis Teruel. La historia refiere la rivalidad entre *Pachacamac* (la Luna) y *Vichama* (héroe solar); en uno de sus párrafos observa:

*Viendo el Vichama el mundo sin hombres y las guacas [ídolos, dioses] y Sol sin quien los adore, rogó a su padre Sol criase nuevos hombres, y él le envió tres huevos, uno de oro, otro de plata y otro de cobre. Del huevo de oro salieron*

*los curacas, los caciques y los nobles [...] del de plata se engendraron las mujeres de éstos, y del huevo de cobre la gente plebeya que llaman mitayos y sus mujeres y familias.*

En opinión de Krickeberg (1980: 173, 182, 248-249) este relato “parece haber estado difundido en general en la costa peruana”, y “recuerda imágenes hindúes”. Indica, por otra parte, que “la leyenda de los huevos en la forma relatada aquí parece haber estado difundida en la costa peruana”. Considera que “es característica para la severa y cortante estructuración social del pueblo peruano; el contraste entre las esferas sociales altas y bajas falta por completo en las leyendas y tradiciones mexicanas, con unas pocas excepciones” (ibid: 247). Comentando esta narración, Millones (López Austin y Millones, 2008: 221), indica (siguiendo lo expresado por Calancha) que la versión referida “circulaba al norte de Suiza”, y agrega que al sur de la capital peruana, “hasta Arica (Costa de Chile),” exentúa otra variante:

*Pachacamac había enviado cuatro estrellas, se trataba de dos parejas que al unirse habían dado a luz dos clases de gente, los señores y los servidores, instituyendo desde un principio el orden social de este mundo. Es posible descubrir fundidas en este relato varias tradiciones andinas, de fuentes muy dispares.*

Aquí es imprescindible mencionar la opinión de Dumézil (1989: 260-261) respecto del mito sintetizado líneas arriba. Lo analiza desde la perspectiva trifuncional indoeuropea y, con base en la apreciación de Duviols, refiere que en otro relato obtenido entre los indígenas que habitan cerca de Lima, los huevos son reemplazados por estrellas.

Krickeberg (1980: 173-ss) incluye también el mítico combate entre *Uallallo*, *Carhuinche* y *Pariacaca*<sup>1</sup> (dos volcanes adversarios), en el que se habla de los cinco huevos de la montaña *Condorcoto*, uno de los cuales contenía a *Pariacaca*, en tanto que de los restantes nacieron cuatro halcones, que se transformarían en hombres “que hacían cosas maravillosas”. Krickeberg advierte que en esta narración hay posibles “influencias culturales de México” (por la identificación de *Uallallo* con *Quetzalcóatl* y de *Pariacaca* con *Tezcatlipoca*), y paralelos con las tradiciones del Viejo Mundo, “sobre todo las hindúes”. Finalmente, incorpora la leyenda de *Apocatequitl*, (“el dios más temido y más honrado que había en el Perú”) y de su gemelo *Piguerao*, que nacieron de dos huevos abandonados en un muladar, después de ser criados por una vieja.

En su formidable estudio sobre la religión en los Andes, Mac Conmack (1991: 171-172, 190) señala que *Pariacaca* es una deidad “encarnada en una montaña” (el “señor del glacial de Huarochiri”), y cuestiona la identificación entre *Pachacamac* y *Pariacaca* planteada por Guamán Poma de Ayala en su *Nueva Crónica y buen gobierno* (1615).

La presencia del simbolismo mítico de la ovogénesis en América del sur no se circunscribe, a las altas culturas de la antigüedad. Entre los aguarunas del alto Marañón, Guallart, registró un relato en el que el ogro *Agempi* extrae un huevo del cadáver de la mujer que ha matado, y del cual, después de ser robado por un pato, nace el Sol. Entre los waiwai, grupo tribal amazónico, Fock recopiló un mito que explica los avatares del primer coito, y en el que se narra que en el origen de los tiempos una mujer-tortuga, encinta y extraviada, quiso refugiarse en la casa del jaguar, el cual la mató y devoró, salvo los huevos que llevaba en el vientre. De ellos nacerían los niños *Mawari* y *Washi*, criados por una vieja, quienes se

<sup>1</sup> En opinión de Millones (López Austin y Millones, 2008: 291) *Pariacaca* “se puede traducir como roca o risco de calor bermellón o rojo oscuro. Nevado de la Cordillera occidental considerado como *Apu* o Señor de la etnia de loa yauyos”.

enfrentarían a las mujeres con vagina dentadas (las referencias proceden de Lévi-Strauss 1972: 360, 1970: 138-139).

Hacia el norte, en la Sierra Nevada de Santa Martha (Colombia), los coguis o cágabas de idioma chibcha (descendientes posibles de los taironas), imaginaban el universo como un gran huevo. De acuerdo con la Ley del Haba, la Madre Universal, se cree que el recién nacido sale del útero de su madre carnal para entrar al huevo cósmico (el útero de Haba), que se divide en nueve tierras, o sea las nueve hijas de la diosa. Los coguis se llaman así mismos “gente de jaguar”, “los hijos del jaguar” (Friedman y Arocha, 1985:304ss)<sup>2</sup>

Por cuanto hace a Mesoamérica, destaco en primer término el mito de *Homshuk* (deidad del maíz de los zoque-popolucas), que he examinado en diversos escritos (p. e. Báez-Jorge, 2002, 2010). De acuerdo con el relato originalmente registrado por Foster (1945), *Homshuk* (re)nace de un huevo después de que su madre (*Pot mo.ya*= “Flor blanca”) lo asesinara. En algunas versiones ella es hija de una anciana caníbal, en tanto que su padre (un músico) murió fulminado por un rayo.

Desde su nacimiento *Homshuk* lloraba sin parar, lo cual molestaba mucho a su madre; por eso decidió hervirlo y después molerlo en un metate: lo convirtió en masa y la arrojó al río. En el agua los restos de *Homshuk* se transformaron en huevo. Una lagartija hizo un nido en un árbol y ahí colocó. Hasta el lugar llegó la abuela (“bruja-caníbal”) llamada *chichiman*, quien creyó que el huevo estaba dentro del agua, pues se confundió con el reflejo proyectado desde la altura del nido. La bruja pidió ayuda a su marido, quien miró hacia arriba y descubrió el huevo; el anciano lo bajó y quiso comerlo, pero *chichiman* lo impidió, diciendo que lo empollaría en un baúl. A los siete días nació *Homshuk*, un niño con cabello rojo como el elote; su carne era el maíz blanco, su sangre, el maíz negro y el maíz rojo. Los abuelos brujos lo criaron con el propósito de comérselo cuando fuera más grande. El resucitado *Homshuk* creció rápidamente, comía copal. Foster (1945: 144-ss) fue el primero en precisar el carácter singular del mito en torno a la origen del maíz, protagonizado por *Homshuk*. Estableció sus semejanzas mitológicas con el *Popol Vuh*, particularmente en las secuencias que refieren a los gemelos divinos *HunHun-Apu* y *Vkub Hunapu*. Sumó a sus reflexiones la leyenda del poderoso enano de Uxmal, citándola de acuerdo con la versión recopilada por Redfield y Villa Rojas (1934: 335-337). En el poblado maya de *Chan Kom*, estos autores registraron la versión moderna del relato entorno al Adivino de Uxmal, en el que una anciana hechicera empolló en una tela el huevo de una guajolota, del cual nacería el enano que destronó al gobernante de esa ciudad.<sup>3</sup>

En un monumento presumiblemente olmeca (que guarda el Museo de Antropología de Xalapa, Veracruz) se ha planteado identificar la imagen de *Homshuk* (Melgarejo Vivanco, 1975: 162-163) Respecto a este monolito, Pérez Suárez (1997: 21) considera que la identificación como pieza olmeca es “interesante pero no certera”.

El relato de *Kondoy* (héroe cultural de los mixes que nació de un huevo) guarda estrecha relación con el mito de *Homshuk*. Fue registrado por Miller (1957: 105-111), inspirado en la obra de Foster sobre las creencias y narraciones de los zoques popolucas. Un matrimonio vio dos huevos en un pozo situado en *to'oxykypok* (“cerro mujer”), lugar en el que la gente almacenaba su maíz. Los huevos no estaban en el agua sino en una roca, desde donde reflejaban su imagen. De ahí fueron bajados y llevados a la casa por la pareja. A los tres

2 Véase al respecto análisis de Eliade (2000: 185-ss) titulado “Polaridad y complementariedad entre los Cogi”.

3 En un ensayo anterior (Báez Jorge, 1992: 308-ss) observé que, en tanto el mito de *Homshuk* integra los rasgos de diferentes tradiciones culturales, sus planos sociales y simbólicos precisan abordarse examinando la interconexión, secuencia y dinámica de sus elementos constitutivos. La figura de *Homshuk* debe ser estudiada no como entidad mítica susceptible de una sola lectura, sino como configuración polisémica que remite a diversas dimensiones: héroe cultural de perfiles celestes; imagen vinculada a la cosmogénesis y la antropogénesis; deidad tutelar del maíz; demiurgo asociado a la muerte y la resurrección, etc. Véase también López Austin (1992) y Báez-Jorge (2010).

días nacería *Kondoy* y “su hermano que era culebrote”. El héroe mixe creció, también, rápidamente, “en dos, tres días ya era grande”. Viajó a Tehuantepec y a Oaxaca; “fue a andar por todo el rumbo”; en Comotlán “dejó una olla de dinero igual que en Trapiche de Chusnabán; combatió en Santa Cruz contra el Rey Moctexuma; construyó su palacio en Mitla; en Tule clavó su bastón y así creció en gran árbol. Después de dejar su corona (que pesaba cinco arrobas) en México y predecir que el gobierno cambiaría cuando alguien la pudiera levantar, *Kondoy* regresó y entró en el Zempoaltépetl (ip xyukp= “veinte picos”) donde vive todavía”. Además de los relatos acerca de *Homshuk*, el enano de Uxmal y *Kondoy*, en Mesoamérica se han registrado otras narraciones míticas en las que está presente el simbolismo de la ovogénesis. Weitlaner (1977: 49-52-ss) obtuvo entre los chinantecos y cuicatecos dos versiones de un relato en torno al nacimiento del Sol y la Luna. En el cuento chinanteco una mujer causa la muerte de su esposo en forma extraña, razón por la cual su cuñado sospecha de ella y decide ponerla a prueba. Al constatar los sucesivos éxitos de la mujer, el cuñado (que es un brujo) levanta un fuerte viento que la arrastra y la mata. Buscando el cadáver, el hombre convertido en sapo encuentra dos huevos que enseña al tepezunintle, quien los roba y huye, envolviéndolos en un trapo y colocándolos dentro de una calabaza. De estos huevos nacieron el Sol y la Luna. En la variante cuicateca “una vieja criaba a dos chiquitos que había obtenido de dos huevos. Estos huevos los puso la vieja dentro de un jarro pero sin agua y de ahí nacieron el sol y la Luna”.

Estos relatos tienen evidente semejanza con los *Homshuk* y particular, en el cuento mazateco-popoluca que en San José Independencia (Oaxaca), recopilaron Weitlaner y Basset Jhonson (1943: 217-226). En éste se dice que una pareja de viejos vivía cuando todavía no existían el Sol y la Luna. En una ocasión la anciana encontró dos huevos debajo de las piedras, los cuáles guardaría en el algodón. De ellos nacerían dos niños que, después, serían el Sol y la Luna.

En Milpa Alta (en la Sierra sureña del Distrito Federal) Horcasitas y Ford (1979: 11-13) registraron dos relatos que tienen especial importancia para el estudio del simbolismo de la ovogénesis en Mesoamérica, en tanto variante de una idea de presencia universal. Doña Luz Jiménez narró en náhuatl los referidos cuentos. El primero de los cuales, (titulado “El mundo”) indica:

*Algunas personas contaban cómo dios Nuestro Padre a [Toteotatzin] se paró en un mar grande. Relataban cómo tomó un huevo, como un huevo de pato, y luego lo aventó hacia arriba. Entonces se dice que salieron un hombre y una mujer. También se dice que nos hizo de dos maicitos [...]*

En la narración titulada “Los dioses” se explica que:

*El Dios llamado Dos Cantos [Ome Tecuicatl] [...] cantaba dentro del cielo y [...] pidió maíz blanco y amarillo. Otras personas dicen que pidió el maíz para comer. El otro dios se llamaba Dos caminos [Ome Otli]. Cuentan que este Dios Tomó un Huevo, como un huevo de pato, y lo arrojó hacia arriba. Un hombre y una mujer salieron de este huevo. Ya que estaban la mujer y el hombre [el dios] puso luz, el Sol, la Luna y las estrellas. Luego puso alimentos, verduras, gallinas y puercos.*

### **Péndulo comparativo**

Las líneas que siguen a continuación son apenas un ejercicio esquemático que identifica algunas de las analogías y diferencias advertidas en los relatos míticos en torno a la ovogénesis, registrados en Sudamérica y Mesoamérica. No se trata, subrayo, de explicar

manifestaciones culturales encuadrándolas en marcos teóricos generales. “Toda comparación –escribió certero Lisón Tolosana es un viaje de exploración que termina en un rito de reconocimiento”. La comparación antropológica trabaja a través de “asociaciones de similaridad y contigüidad, de ideaciones de sentido [...] de formas basadas en predicados mentales [...]”; examina detalles, segmentos y conjuntos, patrones, estructuras, campos de conducta diferentes. El punto de central de gravitación son los hechos y, si bien, los ubicamos comparativamente de acuerdo con “sus luchas de fuerza”, actuamos de manera selectiva y alternativa, transitado “de la imaginación creadora”, a la “poeticidad del mito y del simbolismo” (Lisón Tolosana, 2001: 14).

Uno de los problemas teóricos que enfrenta el método comparativo refiere al reconocimiento de las reglas de concordancia entre dos o más culturas, cuestión que va más allá de la analogía entre los rasgos y sistemas, planteándose el sentido que las manifestaciones culturales pueden asumir una vez que han traspuesto su sociedad de origen, es decir, la función que cumplen en otra cosmovisión. En esta perspectiva el análisis histórico es fundamental para establecer la dirección de los aportes culturales, así como la síntesis progresiva de las visiones del mundo que entran en contacto. Alfonso Reyes dimensionó en su justa proporción esta problemática cuando, en su ensayo en torno al estudio de la religión griega, escribió con pluma erudita: “las especies del conocimiento se fertilizan entre sí. Comparar no es un error, sólo confundir es un dislate”.

En el simbolismo de la ovogénesis presente en los mitos sudamericanos y mesoamericanos que esbozados en este apunte son evidentes como paralelismos: 1) el huevo se revela como entidad *genetrix* de dioses y/o héroes culturales; 2) los seres míticos producto de la ovogénesis se transforman en el Sol y la Luna, o bien se asocian a su creación; 3) los personajes míticos instauran instituciones sociales y se vinculan con el campo del poder; 4) el prodigio ovogénico se produce en contextos materiales (montaña, cerro, roca, agua); 5) el telón de fondo de tales prodigios refiere a conductas agresivas de distinta graduación (abandono, canibalismo, asesinato, confrontación por el poder). Desde luego, existen en los relatos citados otras analogías, mismas que no explicito toda vez que no he presentado los textos completos.

Examinando los problemas metodológicos que confronta el método comparativo en antropología, Lupo (2001: 139) observa con razón que la disciplina “se ha debatido desde siempre entre los dos cuernos del dilema: privilegiar el señalamiento de las semejanzas o bien la explicación de las diferencias, aunque la verificación de las primeras es una premisa para que tenga sentido el señalamiento de las segundas. Lupo remite su reflexión al pensamiento de Evans-Pritchard (notable crítico del método comparativo), y plantea una alerta razonable respecto a las “semejanzas que engañan y [los] malentendidos que curan”, refiriéndose en particular al encuentro entre la medicina occidental y amerindia en México.

Atento a lo antes indicado exploró a *grosso modo* el ámbito de las diferencias en los *corpus* míticos antes mencionados. Destaco inicialmente la ausencia en los relatos andinos de la imagen de la anciana telúrica (con o sin pareja) que descubre los huevos que guardan a los héroes culturales (y/o a los astros), o bien que los guarda (o empolla), con fines que pueden ser aviesos (el canibalismo en el caso del relato de *Homshuk*). Precisamente es esta anciana (símbolo de la maternidad telúrica; que se perfila a plenitud en *Haba*, la diosa madre de los cogis), quien posibilita el prodigio de la ovogénesis supliendo a la madre biológica que mata el infante o lo abandona. Sin embargo, aquí es necesario recordar la vieja que recoge los huevos de los que nacerían *Apocatequitl* y su gemelo *Piguerao*, después de ser abandonados por su madre en un muladar. Pensando en esta imagen mítica recordemos la importancia que el simbolismo telúrico tiene en el pensamiento mítico andino. Nos lo indica Millones al designar a *Pariacaca* como “dios-montaña” (López Austin y Millones, 2008: 183, 185). Otros seres divinos –anota el citado autor– “toman forma de rocas o montañas”, por cierto, igual de Kondoy, el héroe cultural mixe.

Una diferencia fundamental que presentan dos de los mitos mesoamericanos frente a los andinos, refiere al tema de los alimentos, tópico ausente en los relatos sudamericanos. En ambos casos (nahuas de Milpa Alta y zoques-popolucas), se menciona el maíz, en el mito de *Homshuk* la referencia a esta planta es relevante. Recordemos que el cuerpo resucitado de este héroe cultural se formó con los distintos tipos de maíz: la carne de maíz blanco, su sangre de maíz rojo y negro, y su cabello semejava el elote. “Los andinos no son seres de maíz [...] Los andinos son singularmente de piedra, la que cobra vida al mandato de sus dioses”, escribe con razón Millones (López Austin y Millones, 2008: 158).

En las páginas de este apunte apenas he bosquejado algunos de los aspectos más sobresalientes que concurren en el simbolismo de la ovogénesis presente en las mitologías andina y mesoamericana. Desde luego el esfuerzo comparativo que precisa esta temática implica una tarea de mayores proporciones teóricas y metodológicas. A propósito es pertinente recordar que en su libro *Dioses del Norte, dioses del Sur*, López Austin y Millones (2008: 11), señalan:

“El estudio comparativo propuesto es de proporciones descomunales. La riqueza de las tradiciones mesoamericanas y andinas exige evaluación minuciosa de las fuentes, análisis profundos de cada una de las culturas particulares que las componen, estudios de su desarrollo temporal, conocimiento de las cosmovisiones de los pueblos indígenas en la actualidad y, sobre todo [...] el establecimiento de múltiples lazos académico entre especialistas de cada tradición [...] Hemos abordado los temas de las cosmovisiones como una provocación”.

Debe decirse sin embargo, que el reto perfilado por López Austin y Millones, ha sido advertido y confrontado desde años atrás por diferentes estudiosos en diversos ámbitos del quehacer antropológico: Una nómina mínima de estos esfuerzos debe incluir las pesquisas de Krickeberg, Lothrop, Uhle, Coe, Corona Núñez, Long, Kaufman, y en los últimos años las aportaciones de Manzanilla y Broda (véase Báez Jorge, 2010: 250-ss). En todo caso, deberán atenderse las observaciones que hace más de seis décadas expresó Kroeber (1945: 231, 149-250), respecto a que cuando un rasgo cultural es muy antiguo o tiene presencia ecuménica, es muy difícil apostar por la difusión o la invención independiente. Desde esta perspectiva, al análisis de los mitos debe contextualizarse en su tiempo y espacio, trazando sus paralelos universales, sin perder de vista que son expresiones de la conciencia social, manifestaciones del aparato psíquico, articuladas en su génesis y desarrollo a condiciones materiales particulares, e históricamente determinados.

Tal como se evidencia en el material mítico presentado en este abordaje preliminar, el simbolismo de la ovogénesis en los andes y mesoamérica patentiza el complejo misterio de los orígenes del caos al orden, de la no vida a la vida. Estos procesos se inscriben en las categorías del tiempo mítico (tiempo circular), y se estructuran en los marcos de la dialéctica de lo sagrado con especial referencia a la antropogénesis.

## Bibliografía

AMARIU, C.

1989 *El huevo*, Colección Los símbolos. Barcelona: Plaza & Janes.

BÁEZ JORGE, F.

1992 “Homshuk y el simbolismo de la ovogénesis en Mesoamérica”, en V. M. Esponda; S. Pincemin; M. Rojas Kitury (Coords.). *Antropología Mesoamericana. Homenaje a Alfonso Villa Rojas*: 303-332. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas; Instituto Chiapaneco de Cultura.

- 2008 “Epílogo”, en Millones, Luis. *Voces del Limbo y el infierno*: 242-272. Xalapa: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.
- 2010 “Los nuevos avatares de *Homshuk* (inculturación litúrgica y transformación simbólica de una deidad mesoamericana del maíz, en el marco de la teología de la liberación)”, en F. Báez-Jorge; A. Lupo (Coords.). *San Juan Diego y la Pachamama*: 196-246. Xalapa: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz; Universidad La Sapienza de Roma.
- BRODA J.
- 2009 “Historia Comparadas de las culturas indígenas de América”, en A. Meyer (Coord.). *Historia e historiografía comparadas*: 75-100. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- CIRLOT, E.
- 1985 *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Labor.
- DUMÉZIL, G.
- 1989 *La cortesana y los señores de colores. Esbozo de mitología*. México: FCE.
- ELIADE, M.
- 1981 *Tratado de historia de las religiones*. México: ERA.
- 1983 *Mito y realidad*. Barcelona: Punto Omega.
- 2000 *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*. Barcelona: Kairós.
- FOSTER, G. M.
- 1945 “Sierra Popoluca Folklore and Beliefs”, en *University of California Publications in American Archeology and Ethnology*, 2: 177-250. Berkley, Los Ángeles: University of California Press.
- FRIEDEMANN, S.; DE AROCHA, J.
- 1985 *Herederos del Jaguar y la anaconda*. Bogotá: Carlos Valencia.
- GUÉNON, R.
- 1941 *L’homme et son devenir selon le Vêdânta*. París: Bossard.
- GRAULE, M.
- 1948 *Dieu d’eau*. Paris: du Chêne.
- GRIAULE M.; DIETERLEN, D.
- 1959 “Los Dogon, en D. Forde (Edit.) *Mundos africanos. Estudios sobre las ideas cosmológicas y los valores sociales de algunos pueblos de África*: 140-212. México: FCE.
- HORCASITAS, F.; FORD, S. O. DE
- 1979 *Los cuentos en náhuatl de doña Luz Jiménez*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- KRICKEBERG, W.
- 1980 *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*. México: FCE.
- KROEBER, A. L.
- 1945 *Antropología General*. México: FCE.
- LEZAMA LIMA, J.
- 1988 “Introducción a los vasos órficos”, en *Confluencias, selección de ensayos*. La Habana: Letras cubanas.
- LÉVI-STRAUSS C.
- 1970 *El origen de las maneras de mesa* (Mitológicas I). México: Siglo XXI.
- 1972 *De la miel y las cenizas* (Mitológicas II). México: Siglo XXI.
- 1989 *Mito y significado*. México: Alianza.
- LISÓN TOLOSANA, C.
- 2001 “Preliminar”, en C. Lisón Tolosana (Edit.). *Antropología: Horizontes comparativos*. Granada: Universidad de Granada; Centro de Investigación Antropológica, Ángel Ganivet.

- LÓPEZ AUSTIN, A.  
1992 “Homshuk. Análisis temático del relato”, en *Anales de Antropología*, 29: 261-283.
- LÓPEZ AUSTIN, A.; MILLONES, L.  
2008 *Dioses del Norte, Dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y Los Andes*. México: ERA.
- LUPO, A.  
2001 “Semejanzas que engañan y malentendidos que curan en el encuentro de medicina occidental y amerindia en México”, en C. Lisón Tolosana (Edit.). *Antropología: Horizontes comparativos*: 139-174. Granada: Universidad de Granada; Centro de Investigación Antropológica, Ángel Ganivet.
- MAC CORMACK, S.  
1991 *Religion in Andes*. New Jersey: Princeton University Press.
- MELGAREJO VIVANCO, J. L.  
1975 *El Problema olmeca*. Xalapa: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.
- MILLONES, L.  
2010 *Voces del limbo y el infierno en territorio andino*. Xalapa: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz. (Prólogo de J. Broda, epílogo de F. Báez-Jorge).
- MILLER, W. S.  
1956 *Cuentos Mixes*. México: Instituto Nacional Indigenista. (Notas introductorias de A. Villa Rojas).
- PÉREZ SUÁREZ, T.  
1997 “Los olmecas y los dioses del maíz en Mesoamérica”, en X. Noguez; A. López Austin (Coords.). *De Hombres y Dioses*: 17-58. México: CMQ.
- REDFIELD, R.; VILLA ROJAS, A.  
1934 *Chan Kom a Maya villaje*. Washington: Carnegie Institution.
- TIBÓN, G.  
1981 *La tríade prenatal (cordón, placenta, amnios) Supervivencia de la magia paleolítica*. México: FCE.
- WEITLANER, R. J.  
1977 *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*. México: Instituto Nacional Indigenista. (Selección, introducción y notas de S. Molinari, M. L. Acevedo y M. Aguayo).
- WEITLANER, R. J.; BASSET JHONSON, J.  
1943 “un cuento mazateco popoluca”, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 3: 217-226.
- ZOLLA, E.  
1994 *Androginia, La fusión de los sexos*. Madrid: Prado.