

Imágenes del inframundo en las danzas rituales

MARTHA ILIA NÁJERA C.

En las danzas rituales de las comunidades mayas del siglo XX existe una serie de actores en apariencia heterogéneos, pero que a nivel simbólico se articulan y muestran una solidaridad estructural; se trata de los personajes que representan a los monos, quienes por sus asociaciones con el caos precósmico, la oscuridad, la sexualidad, lo salvaje, lo sucio, lo feo, el significado de los colores negro y rojo, pertenecen al mismo esquema simbólico que los negros, los judíos, los diablos, los jaguares, los lacandones, los "feos" y los huastecos. A su vez, en algunas deidades del mundo prehispánico, es posible rastrear los antecedentes simbólicos de estas figuras, como ejemplo se menciona a Ehécatl, deidad del centro de México vinculada con la Huasteca y al dios maya Panabʼtun.

El cosmos, como la naturaleza y el tiempo, está sometido junto con los seres que lo habitan a la ley del devenir, a la vejez y a la muerte; el mundo se agota, se desgasta y se extenua, cada año transita por un ciclo de crecimiento, de decadencia, y para rejuvenecerlo es preciso expulsar la maldad, lo podrido.

La renovación periódica del cosmos se logra al reiterar en el rito la actuación de los seres míticos en la era cosmogónica; cada año que comienza los antepasados y los muertos regresan del inframundo a la tierra para iniciar el año agrícola. Los seres de otras épocas, semejantes a los granos enterrados en la matriz telúrica, esperan su regreso a la vida, por eso se acercan a los vivos, sedientes de todo rebosamiento biológico, de todo exceso orgánico; llegan en los momentos en que la tensión vital colectiva está en su máximo, en las fiestas de la fertilidad, cuando las fuerzas genésicas de la naturaleza y del grupo humano son evocadas, exacerbadas por los ritos, por la opulencia y por la orgía.¹

Es en el carnaval, el gran poema de los orígenes, cuando se conmemoran los rituales que marcan el final de un periodo y la renovación de otro, es una etapa liminar desarrollada durante los epagómenos;² los días sin nombre que no pertenecen a ningún mes, en los que el acontecer queda en suspenso y se anula la ley del tiempo, días idóneos para el retorno periódico y reconstituyente del tiempo creacional. Es una época de carnalidad, de embriaguez, se caracteriza por su eferescencia, por oponerse a la conducta diaria; es un ritual de inversión donde reina la pereza y la ausencia de actividades que en otro momento serían transgresiones sociales censuradas.

Los seres que invaden el mundo pertenecen al caos anterior a la creación y encarnan diferentes personajes enmascarados, que se mezclan con los hombres e irrumpen de manera violenta en el transcurrir histórico. Entre el cúmulo de predecesores que llegan, me he acercado en particular al significado de los monos, los *masbetik* del actual carnaval chamula; sin embargo, su simbo-

lismo ritual se incorpora a otros personajes que cumplen funciones similares en un sinnúmero de carnavales y que comparten la misma estructura simbólica. Es a este complejo al que me referiré.

En los carnavales tzotziles, señalan Bricker y Gossen, un grupo de "horribles" personajes, que varía según cada comunidad, surge del interior de la tierra y se apodera de ella por cinco días; aparecen demonios, negros, jaguares, lacandones, judíos, ladinos y monos guerreros; algunos tuvieron una existencia histórica y otros son productos del imaginario, pero todos se integran en una estructura mítica común. Son enemigos naturales del Sol/Cristo, de Jtotok, quien durante las rebeliones del siglo XIX en los Altos de Chiapas y en la península de Yucatán, fue convertido en indígena por los cabecillas, con el objetivo de revitalizar su conducta.³

Los seres del periodo prehispánico que pertenecían al inframundo, incluyendo a los dioses negros asociados a la guerra y a la muerte violenta, fueron considerados por los frailes durante la Colonia con una existencia real, es decir, no eran producto de las fantasías, ilusiones o ignorancia, sino manifestaciones del mismo Diablo.⁴ Y no sólo ellos, sino hasta los sacerdotes indígenas y las imágenes de sus dioses adquieren un aspecto material de negrura y suciedad como corresponde al "hijo de las tinieblas". Los diablos, antiguos dioses del inframundo, encontraron gran afinidad no sólo con los señores de la muerte, sino también con los señores de la vegetación. Los *pukubetik* que invaden los carnavales se caracterizan por ser erráticos, vivaces, de sexualidad desenfrenada, escatológicos, incongruentes, de arrebatos. Evocan el desbordamiento sexual y concentran en sí las potencialidades nefastas del universo.⁵

El concepto de diablo, al ser trasladado de Europa en el siglo XVI a las civilizaciones mesoamericanas, traía consigo una densidad cultural que representaba más de diez siglos de cristianismo, no sólo era el ángel caído y príncipe de las tinieblas, asimilado como el principio activo y causante de todo mal, enemigo y destructor del género humano, sino además en la tardía Edad Me-

dia adquiere una figura familiar, doméstica, con un esencial perfil humorístico; más tarde fue el personaje principal de la brujería y también fue el diablo de la herejía. Este complejo concepto es el que llegó a América, un enorme diablo, devastador y poderoso que se oponía a un Dios católico omnipotente y abstracto.⁶

Quizá el color negro asociado con el diablo hizo que se identificara a los negros con los seres indeseables y que el concepto se haya reforzado cuando los esclavos negros ayudaron a los españoles a sofocar la revuelta de Cancun de 1712. En los mitos de Zinacantan los negros se destacan por su hipersexualidad, su habilidad para volar y por sus hábitos de vivir en cuevas, las entradas al inframundo. Su perversidad se acentúa cuando en el carnaval de Zinacantan los *b'ik'aletik* se visten de ladinos.

Entre los kekchí de Guatemala al negro se le llama Queck y se cree que es un ser gigante, velludo y de gran fuerza, le comparan con el *batz*, "mono" monstruoso con las rodillas para atrás y cubierto de pelo, "...no le penetran los tiros, usa sombrero, fuma y silba, es guardián de la hacienda. Al mediodía atraviesa los caminos dando saltos. Es de baja estatura,... más nocturno que diurno..." En las regiones quiché, cakchikel y zutuhil, el negro tiene una relación con el mundo ladino, ya que se considera un esclavo de un antiguo gobernador español de la Antigua que recolectaba impuestos. El negro es considerado por los indígenas como un elemento exótico y de extraña apariencia.⁷

Los *bolometik* a lo largo de la historia se relacionan con el poder del inframundo y el aspecto femenino del cosmos; el felino representa el aspecto impulsivo y desordenado de la naturaleza, es la contraparte del universo ordenado del hombre, lo incontrolable. Por su hábitat se vincula con las cuevas, el interior de las montañas y también con la espesura de las selvas y bosques; entre sus múltiples valencias están la del cielo nocturno y el Sol nocturno, por su aspecto agresivo se asocia a la guerra. El jaguar es de los seres que en el tiempo primordial funcionaron como agentes des-

tructivos; a su vez, en mitos contemporáneos de los lacandones y de los tzotziles, serán los que exterminen a la actual humanidad o devorarán al Sol y a la Luna, poniendo fin al mundo en que vivimos.⁸

Los lacandones, también llamados *hnatikil bol* “demonios de cabello largo” o bien *hvalapat-’ok*, “pies invertidos”⁹ se consideran como los adversarios indios, son los salvajes y primitivos, habitantes de la selva, los caribe, *caibiles* o canibales. Los lacandones han sido despreciados por los demás grupos mayas, el término proviene de *acantun*, los levanta-piedras, los idólatras, los paganos.¹⁰

El concepto de *judíos* tiene varias acepciones, uno de ellos surge alrededor de 1712, cuando aparece la Virgen en la Ermita de Cancuc, y los tzeltales sustentaban su discurso legitimador en el apego a la religión católica; por lo tanto, los que no creían en la aparición de la Virgen eran unos nuevos judíos, y de aquí los españoles que se oponían a tal epifanía no tendrían acceso al cielo y se convertían en *burashetik* y no sólo eso, los que no le rindieran culto a la Virgen de Cancuc les saldrían cuernos y cola, por ello los españoles además de judíos se convierten en demonios.¹¹ Esta idea se reitera en las rebeliones del siglo XIX donde al indigenizarse a Jesucristo, “ladino” pasó a ser sinónimo de “judío”. Actualmente, de acuerdo con Gossen, ocupan los límites exteriores de la Tierra y de hecho son como animales. Los ladinos, por su parte, son vistos como revoltosos, verbalmente descarados, sexualmente imprudentes, personalmente conflictivos y físicamente agresivos, enemigos de su comunidad; es el ajeno, aquel que se segrega.¹²

La imagen de los monos reúne todas estas valencias: su color es el negro, son peludos y de larga cola, incontrolables, revoltosos, desordenados y agresivos, en especial el *maax*, el mono araña; habitan en espacios no socializados como la selva. Pertenecen en el campo de la simbólica al universo subterráneo, lo peligroso, el desorden, lo “sucio”; poseen una hipersexualidad, muestran el pene de manera desvergonzada, son escatológicos. Se oponen al territorio cultivado, al mun-

do civilizado indígena, al dominio del orden y de lo conocido. La habilidad que tiene el mono de moverse entre los árboles los hace cercanos al vuelo, característica que presentan los *b’ik’aletik*; en los mitos se les considera como residuos de antiguas civilizaciones, seres preculturales destruidos por su conducta inmoral; habitantes del caos precósmico, que luchan contra el Sol y matan a Jesucristo. En el carnaval presentan una conducta bélica y antisocial, son el “enemigo”, el intruso que amenaza el universo moral, religioso y político de los chamulas, y precisamente el mensaje del carnaval es obtener el orden sobre el caos. Simbolizan aquello que la comunidad siente que puede amenazarla, ya sea por la conquista cultural, la religiosa y política. La identificación del mono con el diablo fue exacerbada por los frailes desde principios de la Colonia, lo consideraban como el hombre degradado, el que por su pecado había caído debajo de sí mismo, en la animalidad, forzado a andar en cuatro patas, aquel que al perder la postura recta pierde todo lo que ésta simboliza, se sumerge en el submundo animal y en las tenebrosas regiones inferiores.¹³

Cabe destacar que el atavío del *masbetik* es de un guerrero, predominan los colores rojo y negro, y el sombrero cónico de piel negra de mono aullador, un cinturón de piel de serpiente, que los liga al poderoso Señor de la Tierra; además portan un fuele hecho de miembro de toro, lo que refuerza su carácter fálico, el toro y más aún su miembro evoca la idea de potencia, la virilidad fecunda y la energía sexual; llevan un cuerno con bebida alcohólica lo que los mantiene en estado constante de embriaguez.

Su lenguaje es soez, su conducta obscena, emiten sonidos animales, ulúan, silban, realizan giros y simulan cópulas; pronuncia bromas escatológicas, sus palabras y sus actos son sucios, lo que se debe a sus connotaciones sexuales, que celebran la vida fecunda e invitan a la recreación de un ciclo universal. En algunas contiendas celebradas durante el carnaval chamula los monos hostigan a sus adversarios, los pasiones —personajes controversiales que representan las fuerzas mora-

les y al Sol/Cristo—, y arrojan estiércol de caballo. Las batallas rituales producen una oposición estimulante y el estiércol empleado como proyectil es receptáculo de una fuerza vital, también ligada con el inframundo, pero que nos recuerda la forma natural en que los monos se defienden de sus atacantes en la selva y que con ello contribuyen a la dispersión de las semillas de los frutos que ingirieron y a su reproducción.

En todas las comunidades hay personajes que sustituyen a los *mashetik*, por ejemplo, entre los mames de Chimaltenango, Guatemala, en un baile celebrado en Pascua se les llama “feos”, cubren su cara con una máscara, se ennegrecen con carbón, visten harapos y bailan de manera descuidada. Su conducta es vulgar, fingen copular y defecar mientras danzan y aun llegan a orinar.¹⁴ Son la imagen de lo salvaje y de lo sucio, aquello ligado a la barbarie y a los tiempos preculturales, son actores que se comportan “como animales”, transgreden las normas, salen de la clasificación de cultura, de la conducta de los civilizados y humanos, son seres anómalos.

Los colores dominantes de los *mashetik*, el negro y el rojo, los asocia en principio con la negritud, la muerte, el inframundo, la actividad sexual nocturna y por ende lo podrido y lo femenino, pero a la vez el rojo los incluye en el ámbito de la fertilidad y lo caliente, la energía sexual. Con su atavío participan de valencias opuestas lo que los convierte, también por los colores, en seres liminares.

Estos colores los comparten, no por casualidad con Ehécatl, la deidad del viento del México prehispánico, la parte fría de la deidad creadora Quetzalcóatl; Ehécatl es una divinidad negra y tenebrosa, señor del crepúsculo vespertino y en los mitos aparece como hijo del nocturno Tezcatlipoca.¹⁵ La imagen del mono es frecuente durante el Clásico maya en instrumentos musicales de viento y en la narrativa reciente los lacandones señalan que “...cuando el último lacandón muera, el mundo será destruido por vientos tan fuertes que hasta harán caer a los monos de los árboles”. La cercanía entre Ehécatl y el

mono, nos lleva a preguntarnos si el *ehēcailcacōzcatl*, el caracol cortado —uno de los atributos diagnósticos de la deidad—, se llegó a representar en el Clásico maya por la espiral de la cola del mono y alude a los remolinos formados por el viento, a su aspecto incontrolable y caprichoso; además el término quiché para referirse al malacate,¹⁶ aquel instrumento que sirve para torcer el hilo, es *batzibal*, que deriva de *batz*, el mono saraguato. El viento y el mono son incansables e impredecibles y agitan, sin vislumbrarse, las hojas de los árboles.

Ehécatl presenta fuertes vínculos con los huastecos, el *ehēcailcacōzcatl* era un motivo relacionado con el viento desde el periodo Clásico en la costa del Golfo; otro de los rasgos diagnósticos del dios, el gorro cónico lo es también de los huastecos, similar al de los *mashetik* en el carnaval. Una característica más que los monos comparten con los huastecos, es que éstos, según las fuentes coloniales, no tenían costumbre de tapar sus bien dotados atributos masculinos y por ello eran vistos como impúdicos, pero también como sexualmente favorecidos.¹⁷

Galinier señala que la Huasteca pertenece a la parte baja del universo, en oposición a la sierra alta y el altiplano y está en comunicación con el mundo nocturno; además se circunscribe por el espacio acuático que delimita el horizonte.¹⁸ Los huastecos, al igual que los monos, pertenecen a tierras con vegetación exuberante, húmedas, donde los campos derrochan fertilidad; por ello se les asociaba al origen, al inframundo, a la lujuria, a los excesos, a la cópula y a la fecundación.

Un informante nahua de la Huasteca hidalguense se refiere a los orígenes de los huastecos y señala que después de que Dios envió el diluvio, sólo se salvó una familia. El padre envió al hijo a ver si la tierra ya se había secado; cuando llegó estaba cubierta de animales que habían perecido ahogados y comió cadáveres putrefactos. Al negarse a regresar, el padre enfadado lo transformó en zopilote y este animal fue quien engendró a los huastecos. Los hijos del zopilote adquieren su forma actual cuando una joven se embarazó con

el árbol divino, el *teocuahuith*, así termina el relato "pasamos a ser hijos del árbol sagrado y nietos del zopilote".¹⁹

Los huastecos, al descender de un animal carroñero, también se integran en el ámbito de lo podrido, y si bien se acercan al simbolismo de la muerte al considerarse hijos del zopilote, constituyen un agente regenerador de las fuerzas vitales, aquellas que están contenidas en la descomposición orgánica y en los desperdicios; el zopilote presente en grandes mortandades es un purificador que limpia la tierra de desperdicios, excrementos y de la propia muerte y así asegura el ciclo de la renovación transmutando la muerte en nueva vida. Entre los chortís de Guatemala a los huastecos se les conoce como negros en uno de los Bailes de la Conquista.²⁰

Los huastecos, considerados bajo la óptica de los mechicas, comparten con los monos una misma estructura simbólica que se puede rastrear desde la época prehispánica. En la ceremonia de la veintena de *Ochpaniztli* "Barrido" que se representa en la lámina XXX del *Códice Borbónico* un grupo de huastecos, con el gorro cónico, la mitad superior de la cara pintada de negro y exhibiendo un falo artificial como propio, danzan alrededor de Chicomecóatl, precedidos por dos Mimixcoas y un sacerdote. La procesión se dirige hacia la diosa de la Tierra: Toci-Teteo Innan-Tlazoltéotl, sentada sobre sus talones y vestida de blanco. Esta fiesta, de acuerdo con la interpretación de Graulich,²¹ sería la primera veintena del año por lo que se reactualizaría la renovación y purificación del cosmos, se situaría al comienzo del medio año nocturno y húmedo, bajo el dominio de las diosas madres, de la parte femenina del cosmos y se acentuarían los signos de fecundación, siembra y nacimiento; en la fiesta se conmemora la muerte de la diosa madre y el nacimiento de su hijo, el maíz.

Los primeros días de esta veintena, señala Sahagún, "cesaban todas las fiestas y regocijos del mes pasado..." y luego bailaban ocho días, "andando y callando", bailaban en silencio, sólo con el lúgubre sonar del atabal, frases que recuerdan el tiempo intrascendente del mito, cuando dios o los

dioses dormían, antes del inicio de la propia cosmogonía.²² La ceremonia contiene muchos elementos que volvemos a encontrar durante los carnavales actuales, de los cuales me gustaría destacar la similitud entre los huastecos como seres procedentes de la parte baja del cosmos y su posible identificación con los *mashtetik*.

Una relación más del mono que encontramos en este ámbito de ideas es con el antiguo y poderoso Señor de la Tierra, recuérdese los cinturones de piel de serpiente de los *mashtetik*, pues se considera que el Señor de la Tierra cría serpientes como si fueran sus gallinas.²³ La deidad simboliza la parte masculina del espacio femenino del cosmos, su concepto incluye oposiciones de fertilidad vegetal, renacimiento, vejez y muerte y su imagen parecería encontrar su precedente durante el periodo Clásico maya; correspondería al llamado dios N dentro de la clasificación de Schellhas de los dioses mayas de los códices prehispánicos, se trata de un dios anciano y barbado.

De acuerdo con Coe y Taube²⁴ la lectura fonética para sus glifos apelativos sería Pauahtun; rige el quinto día del periodo *uayeb*, cuando los vivos se reúnen para estimular con sus excesos biológicos la energía cósmica en plena declinación, como sucede en los carnavales. Pauahtun es uno y cuatro, relacionado con un rumbo cardinal y un color; entre sus funciones estaría soportar la tierra, por ello se confunde con los Bacabes, los sostenedores del cielo. El dios N, de acuerdo con Taube, comparte ciertos simbolismos con el mono y puede llegar a sustituirlo, ambas figuras son escritas, usan una red como tocado similar y con frecuencia aparecen danzando. Además, en varias ocasiones el araña aparece en postura de sostenedor del mundo.

El fraile López de Cogolludo escribe que el dios de los días, Uayeb, de los antiguos mayas era el Mam, cuyo significado es madre y abuelo; en la actualidad los Mam son poderosas deidades de la tierra, dioses de las montañas, del inframundo, de los llanos, del trueno y el rayo y, por extensión, de la lluvia.²⁵ Stresser Péan señala que entre los huastecos a los Mamlab les gusta bailar, beber

y la música, y sus fiestas las realizan en las cuevas con las ranas, sus consortes; su residencia es en un paraíso de la fertilidad donde existe un árbol cósmico, lleno de frutas y de animales como los monos, las ardillas, los pájaros, las mariposas, podríamos hacer el símil con un "Tlalocan"; reúne, en suma, todas las características de un deidad de la vegetación. Además, los Mamlab son, como los monos, las almas de los ancestros caídos en la última creación.

Entre los tzutuhiles al Mam se le conoce entre otros nombres como Maximón. Esta figura fue estudiada primero por Mendelson y recientemente por Vallejo Reyna. Como Señor de la Tierra y de la vegetación reúne en sí fuerzas opuestas, es un ser andrógino, es dios y diablo. Al igual que otras deidades de origen prehispánicas, el antiguo Mam trató de ser extirpado de la religión indígena por los frailes y lo calificaron con epítetos, muchos de ellos recurrentes de los personajes nefastos del carnaval: Judas Iscariote, el Demonio, o bien Pedro de Alvarado, Don Pedro, Pedro San Simón.²⁶ Su imagen, además, es la de un ladino; su estructura interna es del árbol *tz'it'é*, aquél con que fueron hechos los hombres de madera que según el *Papal V'ub* dieron origen a los monos.

Muchos de sus atributos se incluyen dentro de la estructura simbólica que hemos referido; es, como señala Vallejo, el "hombre fruta, hombre plátano, hijo de la risa, el gran embaucador", el dueño de los asuntos sexuales, el gran bebedor, el de todos los excesos, el judío y el ladino; sus ofrendas son frutas tropicales que provienen de la costa, de la parte baja del cosmos. Por otro lado, Rubén Reina describe en 1956 un Maximón que los pokomames erigen en Viernes Santo al que llama "Mash Simón", que él traduce como *mash*, "mono" y que representa a Judas. Lo describe como de tamaño natural, conformado por hojas de plátano,²⁷ vestido con ropas viejas, bailador, bebedor y precisamente, con una máscara de mono.²⁸

Gustavo Correa en 1958 recolecta una loa a la virgen que es el resultado de dos manuscritos de Guatemala, uno del siglo XIX y otro de 1939, y

que se recitaba en el *Baile de los Diablos*; la copla refleja y resume los conceptos a los que nos hemos referido sobre el mono. Los personajes se componen de un Diablo Mayor y diez menores, la muerte y un mico, el primero ordena a los otros demonios que se aumente la legión de condenados. Estos personajes son una de las expresiones más genuinas de lo que Correa llamó el "espíritu del mal"; se visten en colores negro y rojo y tienen una larga cola. La muerte, quien es una figura flaca y escuálida, recuerda a los mortales en lo que deben convertirse. El mono es una adición propia de la cultura indígena y es el personaje humorista de la danza, invita a todos a pasar una temporada a su finca, por supuesto de tierra caliente, es soez, atrevido y gracioso.

Yo soy de legítima costa
y de tierra muy caliente
pues he venido a questa fiesta
a llevarme cuanto encuentre.
Pues ninguno me puede ver
por atrevido y travieso
y cuando estiendo mi cola
se la pongo en el pescuezo.
En mi tierra los espero
que vayan a temporada
pues las chácaras²⁹ están llenas
de frutas muy coloradas.

En otra estrofa se dirige a la Virgen María y señala:

Tus gracias son peregrinas
yo te idolatro en extremo:
sé que tienes muchas hijas
y quiero ser tu yerno.
Pues tengo muy buen patrón
que pague por mi casamiento
llamándose don Satanás
ilustrado caballero.
Tengo también buena cola
para que jueguen con ella
y le tengo prevenida
una lucida montera.

En fin señores ya me voy
ya me voy a la cocina
A ver que la cocinera

nos prepare la comida.
Yo soy el más gracioso
De toda mi compañía
y celebro con amor
la pureza de María.³⁰

Notas

¹ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, p. 316.

² Son los días que se añaden a los 360 para completar el año solar. De *epagómenós*, añadido.

³ Victoria Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo*, pp. 305-306.

⁴ Juan Pedro Viqueira, "¿Qué había detrás del petate de la ermita de Cancuc?", en *Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas*, p. 136.

⁵ Jacques Galinier, *La mitad del mundo, Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, p. 408.

⁶ Gustavo Correa, "El espíritu del mal en Guatemala", en *Guatemala Indígena*, pp. 7-14.

⁷ *Ibid.*, pp. 37-41.

⁸ Vid María del Carmen Valverde V., *El simbolismo del jaguar entre los mayas*.

⁹ Robert Laughlin, *The Great Tzotzil Dictionary of San Lorenzo Zinacantan*, pp. 249 y 362. *Vala-pat*, según el autor, significa en reversa, hacia atrás y *ʔokol*, tiene entre sus significados pierna o pies; sin embargo, *ʔokol* significa lengua, clitoris, que podría también estar haciendo alusión a su traje característico, comparado con lo femenino.

¹⁰ Roberto D. Bruce S., *Textos y dibujos lacandones de Najá*, p. 7.

¹¹ J. P. Viqueira, *op. cit.*, pp. 112-113.

¹² V. Bricker, *Humor ritual en la Altiplanicie de Chiapas*, pp. 123-124 y 154; Gary H. Gossen, *Los chamulas en el mundo del Sol*, p. 5 y "Las variaciones del mal en una fiesta tzotzil", en Miguel León-Portilla et al., eds., *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Imágenes interétnicas*, p. 226.

¹³ Gérard de Champeaux y Dom Sébastien Stercky, *Introducción a los símbolos*, p. 423.

¹⁴ Charles Wagley, *Santiago Chimaltenango*, pp. 292-292.

¹⁵ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 26.

¹⁶ Instrumento manual, generalmente de madera, de figura redondeada, más largo que grueso, que va adelga-

zándose desde el medio hacia las dos puntas, y sirve para hilar torciendo la hebra y devanando en él lo hilado

¹⁷ Bernardino de Sahagún, *Historia general de la Nueva España*, tomo III, libro X.

¹⁸ J. Galinier, *op. cit.*, p. 506.

¹⁹ Ildefonso Maya y Martiniano Castillo, "El diluvio y otros relatos nahuas de la Huasteca hidalguense", en Neville Stiles, comp., *Tlalocan*, pp. 13-21.

²⁰ Charles Wisdom, *Los chortís*, p. 452.

²¹ Michel Graulich, *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, pp. 89-159. López Austin no comparte esta opinión y señala que esta veintena corresponde a la maduración de la cosecha y debe de regresar al mundo subterráneo. Toci, como partera, entrega el maíz a los hombres. Las jóvenes dedicadas al servicio de Chicomecóatl recogen la semilla del maíz arrojado por los sacerdotes (A. López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 203). De cualquier forma la referencia nos acerca a un ritual liminar relacionado con el mundo subterráneo y una transición donde se abre el inframundo y se intercambia un flujo, de ahí la aparición de los huastecos y de animales como el murciélago. Es también un tiempo delicado, de peligro.

²² A. López Austin, *Los mitos del tlacache...*

²³ G. H. Gossen, "Las variaciones del mal en una fiesta tzotzil", en Miguel León-Portilla et al., eds., *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Imágenes interétnicas*, p. 226.

²⁴ La sílaba *pa* representa el elemento en forma de red *wa*, detectada por Taube, está relacionada con tortilla y el signo *tun* "año" o "piedra". Se distingue por ser una deidad de edad avanzada, por su red en la cabeza que parece ser de fibras de agave, que generalmente la usa en su papel de escriba. Michael Coe, *The Maya Scribe and His World*, p. 15 y Karl Andreas Taube, *The Mayor Gods of Ancient Yucatan*, p. 92. El autor en esta obra cita que en 1989 complementó la lectura hecha por Coe para Pauahutun

²⁵ J. Eric S. Thompson, *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras, San Antonio Belice*, p. 57.

²⁶ Michel Mendelson, *Los escándalos de Maximón*, p. 158 y Alberto Vallejo Reyna, *Por los caminos de los antiguos nawales. El Rilaj Mam y el nawalismo maya tz'utubil de Santiago Atitlán, Guatemala*, p. 33.

²⁷ Desconozco si las hojas de plátano tengan alguna relación con el mono.

²⁸ Rubén Reina, *La ley de los santos*, p. 226.

²⁹ Árbol maderable cuyo fruto es la cañafistola cimarrona.

³⁰ G. Correa, "Texto de un Baile de Diablos", en *The Native Theatre in Middle America*, y "El Espíritu del Mal", en *Guatemala Indígena*, vol. VI, núm. 2-3.

Referencias

- Bricker, Victoria, *El Cristo indígena, el rey nativo: el sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. México, FCE, 1989.
- Bricker, Victoria, *Humor ritual en la Altiplanicie de Chiapas*. Trad. de Judith Sabines Rodríguez. México, FCE, 1986.
- Bruce S., Roberto S. *Textos y dibujos lacandones de Naja*. Ed. trilingüe. México, SEP, INAH, Departamento de Lingüística, 1976. (Científica, lingüística, 45)
- Champeaux, Gérard de y Dom Sébastien Sterckx, *Introducción a los símbolos*. Trad. de Abundio Rodríguez. Madrid, Encuentro Ediciones, 1989. (Europa románica, 7)
- Coe, Michael, *The Maya Scribe and His World*. Nueva York, The Grolier Club, 1973.
- Correa, Gustavo, "Texto de un Baile de Diablos (1958)", en *The Native Theatre in Middle America*, núm. 27. Nueva Orleans, Universidad de Tulane, Middle American Research Institute, 1961.
- Correa, Gustavo, "El Espíritu del Mal en Guatemala", en *Guatemala Indígena*, vol. VI, núm. 2-3. Guatemala, Instituto Indigenista Nacional, 1971.
- Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*. México, Era, 1972. (Enciclopedia Era, 11)
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Trad. de Ángela Ochoa y Haydée Silva. México, Instituto Nacional Indigenista/UNAM/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1990.
- Gossen, Gary H., *Los chamulas en el mundo del Sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1974.
- Gossen, Gary H., "Las variaciones del mal en una fiesta tzotzil", en Miguel León-Portilla et al. eds., *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Imágenes interétnicas*. Madrid, Siglo Veintiuno Editores/Extremadura Enclave 92, 1992. (Antropología y etnología), pp. 195-236.
- Gossen, Gary H., "The Chamuls Festival of Games: Native Macroanalysis and Social Commentary in a Maya Carnival", en G. H. Gossen, comp., *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*, vol. I. Nueva York, Institute for Mesoamerican Studies, Studies in Culture and Society, 1986.
- Graulich, Michel, *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. México, INI, Conaculta/INAH, 1999.
- Laughlin, Robert M., *The Great Tzotzil Dictionary of San Lorenzo Zinacantan*. Washington, Smithsonian Institution, 1975 (Smithsonian Contributions to Anthropology, 19)
- López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*. México, FCE, 1994. (Sección de obras de antropología)
- López Austin, Alfredo, *Los mitos del tlacuache*. México, Alianza, 1990.
- Maya, Ildelfonso y Martiniano Castillo, "El diluvio y otros relatos nahuas de la Huasteca hidalguense", en Neville Stiles, comp., *Tlalocan. Revista de Fuentes para el Conocimiento de las Culturas Indígenas de México*, vol. X. México UNAM, 1985, pp. 13-21.
- Mendelson, Michael E., *Los escándalos de Maximón. Un estudio sobre la religión y la visión del mundo en Santiago Atitlán*. Guatemala, Tipografía Nacional, 1965. (SISG, 19)
- Reina, Rubén F., *La ley de los santos. Un pueblo pokomam y su cultura de comunidad*. Guatemala, José Pineda Ibarra, Ministerio de Educación, 1973. (SISG, 32)
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*. Primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como *Códice Florentino*, introd., paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. México, Conaculta/Alianza, 1989. 2 vols.
- Taube, Karl Andreas, "The Mayor Gods of Ancient Yucatan", en *Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology*, núm. 32. Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1992.
- Thompson, J. Eric S., *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*, vol. 17, núm. 2. Chicago, Field Museum, 1930. (Anthropological Series. Field Museum of Natural History, 274)
- Valverde Valdés, María del Carmen, *El simbolismo del jaguar entre los mayas*. Tesis. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1998.
- Vallejo Reyna, Alberto, *Por los caminos de los antiguos nawales. El Rilaj Mam y el nawalismo maya tz'utubil de Santiago Atitlán, Guatemala*. Tesis, México, ENAH, 2000.
- Viqueira, Juan Pedro, "¿Qué había detrás del petate de la ermita de Cancuc?", en *Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc Chiapas, atacida en el año de 1712*. México, CIESAS, 1997.
- Wagley, Charles, *Santiago Chimaltenango. Estudio antropológico-social de una comunidad indígena de Huebuetenango*. Guatemala, Ministerio de Educación Pública "José de Pineda Ibarra", 1957. (Seminario de Integración Social Guatemalteca, 4)
- Wisdom, Charles, *Los chortís de Guatemala*. Guatemala, Ministerio de Educación Pública "José de Pineda Ibarra", 1961. (Seminario de Integración Social Guatemalteca, 10)