

Cambios y permanencias en la religión maya a través del análisis del significado de la figura simbólica del mono

MARTHA ILIA NÁJERA CORONADO

Este artículo busca mostrar a través del análisis de las diversas valencias de un símbolo entre los mayas, cuáles de aquellas que están presentes en el periodo prehispánico e inicio de la Colonia se conservan entre las diversas comunidades mayas del siglo xx. Se eligió para demostrar este proceso el símbolo de un animal: el mono. En la antigüedad se relacionaba con el concepto de lo sagrado, así como con uno de los patrones de los escribas, de las artes, de la danza y del canto; asimismo se consideraba como un animal compañero. Todas estas valencias de una forma u otra perviven hasta nuestros días; sin embargo, debido a la fuerte influencia del cristianismo, la que se mantiene con mayor persistencia es aquella que refiere que los monos son los lejanos ancestros de los hombres, residuos de una generación arruinada o desposeída, seres fallidos o disminuidos, cuyas facultades decayeron por faltas cometidas en otras épocas.

Los mayas de ayer y de hoy, como muchos otros pueblos, han tenido una visión simbólica del mundo y la han plasmado en sus mitos, en sus ritos y en la plástica; aquello inexpresable, lo que no puede decirse de otro modo, lo transmiten con el símbolo. Y es precisamente a través de su mensaje simbólico como se puede apreciar el legado cultural de los pueblos tradicionales.

La percepción de un símbolo, si bien es personal, participa de las particularidades culturales y sociales propias del medio en el que se desarrolla y de la herencia bio-fisiopsicológica. El símbolo, como los mitos, tiene la propiedad de sintetizar en una expresión sensible las influencias de lo inconsciente y de la conciencia, así como las fuerzas instintivas y mentales en conflicto; juegan con estructuras mentales comunes que se caracterizan por ser constantes; pueden variar los elementos o subrayar alguno de sus significados según la época, la etnia o el individuo, pero tras la diversidad de imágenes y de relatos se puede descubrir una misma estructura.¹

Entre las imágenes simbólicas fundamentales de los mayas están, por su cercanía con la naturaleza, las de los animales. Éstos son símbolo de los principios y fuerzas cósmicas, receptáculo de potencias divinas, evocan las cualidades humanas o se identifican parcialmente con el hombre; el animal es en el hombre, entre otras cosas, su psique instintiva. De entre la fauna mesoamericana, el mono es el más cercano al hombre, tanto por su aspecto físico como por su conducta e inteligencia, y a ello responde su simbolismo.

En este texto se propone que la estructura simbólica del mono y su papel en los mitos en el periodo prehispánico, conserva hoy día la mayor parte de sus elementos; algunas de sus valencias se presentan con mayor fuerza en una época, otras se reactualizan de acuerdo con el momento histórico. En este trabajo seguiré un orden que responde a cada una de las valencias simbólicas que presenta nuestro objeto de estudio; primero, de manera sucinta, dentro del mundo prehispánico y colonial² y luego su continuidad o transforma-

ción en las creencias de los grupos mayas contemporáneos.

En el área maya existen tres géneros de mono que corresponden a la familia *Cebidae*: el *Alouatta palliata* y *Alouatta pigra*, llamado en lengua maya yucateca *baats'* y conocido de manera popular como aullador o saraguato; el *Ateles geoffroyi*, *maax*, que equivale al araña o machín; y por último el *cebus capuchinus*, el capuchino o cariblanco, que habita en Centro América y al menos hoy día, sólo llega hasta Honduras y del cual no conocemos cómo era designado por los antiguos mayas. Cada uno, por sus características especiales, respondió a diversos simbolismos.

Durante el periodo prehispánico, una de las representaciones mayas más complejas del mono y quizá sea la más oscura en nuestros días por el grado de abstracción, es la denominada dios C, identificada con el *baats'*. Su imagen se localiza en especial en los códices mayas del Posclásico, no obstante surge durante el Clásico; por los diversos contextos en los que aparece, así como por su glifo T1016, leído por los epigrafistas como *k'u* en yucateco, o *ch'u* en chol, se le ha dado la connotación de "lo sagrado";³ el llamado dios C sería un portador de una sacralidad, de una entidad anímica que comunica lo sagrado a los diversos componentes del universo, incluyendo a los dioses.

Quizá la imagen tuviera una función similar al *ch'ulel* de los tzotziles y tzeltales contemporáneos, lo "otro del cuerpo", una clase de alma que se aloja en el corazón, donde residen los sentimientos, la memoria y se origina el lenguaje, es decir, el saber. El *ch'ulel* es como una sombra espesa, una mancha oscura con la silueta de un cuerpo humano, y no podemos negar que la figura del mono se asemeja a la del hombre.⁴ Por su parte, señala Bruce, entre los lacandones existe una deidad llamada K'ulel; y *k'ul*, significa "cosa divina o sagrada", y curiosamente al macho del mono araña se le denomina *äb k'ulel*.⁵

Una de las valencias más significativas del simio dentro del mundo prehispánico es, como lo ha señalado Coe, la de escribas de los dioses. En

diversas vasijas del norte del Petén, Guatemala, fechadas para el Clásico tardío (550 d. C.- 900 d. C.) aparece una figura antropomorfa con rasgos faciales de mono sosteniendo un códice cubierto con una piel de jaguar;⁶ tanto en la oreja, a través de la cual recibe el conocimiento, como en el dorso y las extremidades, lleva el signo *akbal*, "oscuridad", señales que lo ubican en el inframundo, sitio de los antepasados, del origen, pero también del conocimiento.

Su función sería transmitir a los hombres los diseños de los dioses a través de la escritura, por ello serían los guardianes de la sabiduría.

Y el mono no sólo era patrono de los escribas, sino de las artes en general, de la danza y el canto, su imagen sustituye la figura completa del glifo del Sol, *kin*, porque el astro fue patrono de las artes. Es el caso del dintel 48 de Yaxchilán.

En diversos manuscritos del periodo Colonial se conservan estas valencias, tanto aquéllos provenientes de la península de Yucatán, como del área guatemalteca del quiché. En el *Diccionario Calepino de Motul* se lee Ah Chuuen "artífice, oficial de algún arte". Chuuen es a su vez el onceavo día del ciclo sagrado de 260 días, y corresponde a mono en la mayoría de los calendarios mesoamericanos; además, de acuerdo con algunos especialistas, podría ser una forma arcaica de referirse a dicho animal. En el *Chilam Balam de Chumayel*, Yaxal Chuuen el "Gran mono artífice" o "Verde primer artesano", es el encargado de los augurios de los *katunes* 12 Ahau, periodo en el que habrá grandes maestros, sabios y magos. Y agrega el manuscrito de *Kaua* "Chuuen. Artífice de la madera. Artífice del tejer es su anuncio. Maestro de todas artes. Muy rico toda su vida. Muy buenas todas las cosas que hiciera. Juicioso".⁸

En *El ritual de los Bacabes* se señala, en lenguaje metafórico, que el diseño de Chacal Yax Cab, "El gran mundo original" se obtuvo de la morada de Ix Yaxal Chuuen "Primer mono verde", de la morada de Sak Bat "Mono blanco batz", de su corazón de Chuuen, y que de ahí se obtuvo "la tinta roja, la blanca, la negra y la amarilla".⁹

Y en la multicitada cosmogonía quiché, en el *Popol Vuh*, se repite la misma idea. Los nietos de la pareja creadora Xmucané y Oxomoco, llamados Hun Baats "Uno aullador" y Hun Chouen "Uno mono", eran adivinos y sabios, dominaban tanto las artes como la agricultura, en una palabra eran los poseedores de la cultura; confrontan, sin mucha suerte, a sus hermanos menores los cazadores, guerreros y jugadores de pelota: Hunah Pu "Uno Cazador" e Ix Balam Ke, "Jaguar Venado", quienes se convertirán en el Sol diurno y en el nocturno. Después de una serie de aventuras, los hermanos mayores son engañados y castigados por los menores cuando ascienden a bajar los pájaros cazados al árbol que crece sin fin; sin posibilidad de descender, los primeros se sueltan el braguero y se transforma en rabo, mismo que no está de más recordar es un símbolo fálico; de inmediato se convierten en monos, y con ello también les es arrebatado el mayorazgo. Tienen la oportunidad de regresar a la forma humana, pero la abuela pierde la prueba de contener la risa, y triunfan los hermanos solares; los monos se internan en los árboles y adquieren conductas propias del simio, pero son adorados por los artistas y los escribas. El bosque, hábitat propio de los monos, se localiza fuera del territorio cultivado y culturizado, es el ámbito de la alteridad, donde se pierde la conciencia y surge el instinto. Este espacio se asocia también con seres de creaciones anteriores y con el inframundo, y por ende con los monos-escribas y artistas representados en las vasijas del periodo Clásico.

La estructura general del mito en la que el hermano o hermanos engañados se convierten en monos, persiste en gran número de tradiciones mayas contemporáneas, no obstante el mono ya no es más el escriba. En un mito mopán recolectado por Thompson en 1929 los dos hermanos Kin, el Sol, y Xulab, Venus, sorprenden a la madre o abuela con su amante y deciden matarla; sin embargo, el hermano menor se opone. Los mayores le solicitan al pequeño que baje de un árbol los pájaros atorados, al trepar le piden imite a los monos, se desata la banda de la cintura que

muda en cola y con ello se transforma en mono araña, desde entonces, continúa el relato, todos sus descendientes fueron monos; los astros asesinan a la abuela. En otro mito mochó rescatado en 1982 por Perla Petrich, dos jóvenes agricultores son menospreciados por las atenciones que la abuela brinda a la danta, su amante, y celosos determinan quitarle la vida. La abuela al encontrar en un barranco el cadáver de la danta decide cobrar venganza y se niega a preparar comida a los jóvenes; los manda a recolectar cangrejos, cuando los asaban al fuego, se revientan y lastiman sus ojos, sin la vista saltan y brincan como monos y en la confusión, agarran algunos pájaros, desde ese entonces son monos machín, la abuela se sumerge en el río y se convierte en Luna.¹⁰

En estas cosmogonías contemporáneas, al igual que en el *Popol Vuh*, encontramos ciertas coincidencias, y no obstante que muchos de los acontecimientos centrales del mito se modifican, se conserva el sentido original. En el primer mito, es el hermano menor el que sufre el cambio; en ambos relatos se introduce un nuevo personaje: el amante, un rival relacionado con la sexualidad masculina.

En estos mitos cosmogónicos la abuela asume las valencias de una diosa madre y simboliza el aspecto femenino del cosmos; igual que en el *Popol Vuh* es la responsable, ya sea directa o indirectamente, de la pérdida de la condición humana y de la metamorfosis de sus nietos en monos, quienes se dedicaban al cuidado de la milpa, labor relacionada con la madre tierra. Tanto en el antiguo relato quiché como en el mito mopán los futuros astros, el lado masculino del cosmos, resultan vencedores; en tanto que en el mochó permanece una figura astral como la vencedora, la Luna, pero sería el aspecto femenino del cielo. El tema, en los tres mitos, gira alrededor de la búsqueda del alimento, ya sea pájaros o cangrejos, materia pesada que aleja más a nuestros personajes de los dioses, en este caso hasta negar lo que pudieran tener de "humano".

Los hermanos que en el mito mochó se convierten en monos pierden la vista y con ello su

antigua condición, es similar a la pérdida de sabiduría de los cuatro primeros hombres en el *Popol Vuh*, cuando los dioses molestos por su omnisciencia arrojan un vaho sobre sus ojos que los limita.

En las cosmogonías contemporáneas el mono ya no se asocia a las artes, hecho que responde a la influencia cristiana, pues entre los mayas prehispánicos los escribas eran los encargados de proteger la antigua tradición; según anota Núñez de la Vega, en “repertorios y supersticiosos calendarios, donde tienen asentados sus propios nombres todos los naguales de astros, elementos, aves, peces, bestias brutas y varios animales”,¹¹ por ello, desde épocas tempranas, lo relacionado con el antiguo arte de escribir pintando, trató de eliminarse.

Sin embargo, en el calendario de 260 días, uno de los reductos que en tiempos recientes salvaguarda las creencias indígenas, se conserva el significado del mono escriba, del sabio. Según este almanaque el día de nacimiento es una condensación de un tiempo de vida, las características del “regidor” de esa fecha determinarán la naturaleza del recién nacido y el niño quiché o tzotzil que nazca en el onceavo, regido por el signo de *baats'*, será un gran adivinador, es decir, conocerá el uso del calendario y sus pronósticos, será un contador de los días; continúa como antaño la imagen de un mono transmitiendo a los hombres los designios de lo sagrado.¹²

Otra valencia más del simio durante el Clásico tardío es la que apreciamos, en un grupo de vasijas tipo códice, en escenas desarrolladas en el inframundo. Se trata de una marcha de diferentes animales en la que se incluye al mono, algunos comparten el glifo T539, que Houston y Stuart le han dado la lectura fonética de *way*, que significa “otro espíritu”, una co-esencia. En algunos contextos los animales con el glifo T539 se relacionan con una figura histórica y por lo tanto estaría expresando “su otro espíritu de algún personaje”.¹³ *Wayihel* entre los tzotziles contemporáneos se traduce como “espíritu o animal compañero”, por lo que los animales funcionarían como

el *alter-ego* zoomorfo de un personaje histórico;¹⁴ al tratarse de monos, que además portan la oreja propia de los escribas, podrían haberse referido a los *alter ego* de los escribas de la minoría selecta.

El concepto de animal compañero alcanza gran relevancia entre los mayas contemporáneos y ha sido profusamente estudiado; se cree que una parte del espíritu humano habita permanentemente en un animal, y comparte el destino, la vida, la enfermedad, la salud, la fortuna y aun su carácter con su contraparte humana. El mono hoy día no es un compañero muy apreciable, es débil pero astuto y gusta robar alimentos; sólo entre lacandones, quienes designan al animal compañero *onen* y lo relacionan también con el linaje, consideran que los hombres con *onen* del mono serán dotados de sensibilidad, inteligencia y sabiduría. De acuerdo con tzotziles y quichés, el animal compañero se designa al nacer de acuerdo con el patrón del día calendárico, y si uno de ellos es *chuiuen* o *baats'*, compartirá su alma con la del simio.¹⁵ Es difícil conocer cuál es el *alter ego zoomorfo* de cada cual, se sabrá cuando el individuo muera, y quizá, como lo sugieren las vasijas del Clásico, acompañará también al alma en su recorrido por el inframundo.

Entre la multiplicidad de sentidos que revela el símbolo del mono, el que quizá hoy día persiste con más claridad se registra desde la antigua antropogonía quiché, y se repite en otras mitologías prehispánica. Los dioses, en su segundo ensayo por encontrar la materia prima idónea para crear a la humanidad, eligen la madera, material que resulta deficiente y los hombres son exterminados; primero destruyen sus caras, sitio donde se encuentra el habla y la vista;¹⁶ hablar es una forma crucial de representar la experiencia vital de uno mismo frente a otras personas y ante los dioses; el ver, como señalamos, significa el conocimiento. Sin estos atributos, sus descendientes se convierten en monos y desde entonces son los lejanos ancestros de los hombres, residuos de una generación arruinada o desposeída, seres fallidos o disminuidos, cuyas facultades decayeron por faltas cometidas en otras épocas.¹⁷

Y es precisamente esta valencia la que sobrevive con mayor fuerza en la época contemporánea, reflejo también del influjo cristiano. El simio, según los temas medievales, es el hombre degradado, el que por su pecado ha caído por debajo de sí mismo, en la animalidad; es la triste expresión del estado a que se ve reducido el ser humano que se abandona al pecado, forzado a andar en cuatro patas, al perder la postura recta pierde todo lo que ésta simboliza, se sumerge en el submundo animal y en las tenebrosas regiones inferiores.¹⁸ Ya desde tiempos de la Colonia algunos frailes como Mendieta identifican al demonio con la figura de una mona, que a las espaldas “andaba jugando y paseando de una parte a otra”.¹⁹ Otros, como Ximénez señalan que encarna al enemigo infernal y relata una anécdota que le sucedió a fray Pedro de Santa María:

En Chiapas estando en la capilla menor se entraron por la puerta a deshora de la noche gran tropa de monos negros y horribles; uno de ellos anduvo tan atrevido que se le subió encima y él sintió tan pesado, que hubo de agobiarlo hasta el suelo y los otros se estuvieron a la redonda haciéndola visajes y burlas; mas de todo salían burlados porque él quedaba más devoto y atento.²⁰

En los mitos actuales de diversas comunidades, antes de la primera creación del mundo y de la aparición del Sol, cuando todo estaba oscuro, húmedo y preformado, existían varias fuerzas malignas: los monos, los demonios y los judíos, por ello son destruidos por el creador pues se oponen a la luz; se les considera enemigos del Sol, quien se identifica con Cristo y de su madre la Luna, la Virgen. Posteriormente, al iniciarse la antropogonía el demiurgo ensaya sin éxito con hombres de madera o de lodo, y los destruye con un diluvio de agua fría o hirviendo, o bien son devorados por jaguares. De los hombres de aquella época que alcanzaron a salvarse, algunos treparon a los árboles y se transformaron en monos. Señala un informante tzotzil: “enseguida su cuerpo se cubrió de pelos, sus manos y sus pies se

asemejaron a las patas de un perro y le llamaron ‘mono’ dándole el poder de caminar sobre los árboles”; otro menciona, “perdieron la facultad de hablar y andaban en cuatro patas. Los monos no tienen ningún pudor, y hasta hoy, andan desnudos exhibiéndose y comiendo alimentos impropios”, son la necesaria prueba de que hubo una humanidad antes del diluvio.²¹

La inmersión en las aguas o los diluvios equivalen, no a una extinción definitiva, sino a una reintegración a lo indistinto, pero seguirá una nueva creación y surgirá un “hombre nuevo”. El “hombre viejo” se niega a morir, desobedece a su creador, porque la inmortalidad es un atributo exclusivo de los dioses, a los humanos se les dio a cambio la facultad de procrear. Ese hombre “viejo” también comía a sus propios hijos, o bien bellotas, frutos y plantas silvestres y aun carbón, todos alimentos no culturales, no se alimentaba de maíz, la sustancia cultural por excelencia, no era un verdadero hombre.²²

Y escondido en esta multitud de mitos, quiero destacar uno tzotzil que indica que después del diluvio sólo escaparon los “sacerdotes porque eran monos aulladores y monos arañas que pudieron trepar a los árboles más altos”.²³ Los sacerdotes, los antiguos dueños del saber, del conocimiento, los escribas, después de catorce siglos continuaban identificándose con los monos.

El concepto del mono como un ser preformado se refleja en la vida cotidiana del tzotzil y el mochó, al feto o al recién nacido que no ha sido bautizado, se le llama “mono”, porque es un ser frío y no terminado, cabe en una categoría indiferenciada de individuos que todavía no se integran al grupo.²⁴ Los no nacidos, agregan los quichés, están colocados en el este, donde sale el Sol cuando aún no calienta y la estación de lluvias nace,²⁵ es decir, en un sector frío del cosmos, y monos y demonios también participan del lado frío. Una vez que el pequeño es bautizado y recibe su nombre, se le identifica como ser humano y se incorpora al mundo de la conducta social.

La gente, señalan los quichés, se distingue de los animales por poseer la razón, el conocimiento

to de las reglas sociales y la posibilidad de sentir vergüenza, el sexo tiene su momento y lugar apropiados; los monos no respetan las prohibiciones sexuales. Por lo tanto, los animales son inferiores a la gente, porque son incapaces de diferenciar entre el comportamiento adecuado y el incorrecto. Los animales, como las criaturas míticas malévolas, son símbolos de una conducta impropia.²⁶

Y en los grandes rituales comunitarios también se revela esta valencia del simio. Es el caso del carnaval entre los tzotziles de Chamula, expresión simbólica de solidaridad colectiva y que sirve entre otras cosas, contra las amenazas que sufre la comunidad y refuerza la estructura jerárquica de poder. Durante todo el periodo de festividades se enfatizan los temas de conflicto étnico y cósmico y docenas de guerreros monos, *masbetik*, corren por todas partes, cantan, bailan y actúan de una manera considerada generalmente inmoral y ruda. Los *masbetik* llevan un gorro cónico hecho de piel de mono aullador y se disfrazan con bufandas y lentes oscuros porque, como actores de papeles éticamente contrarios a las normas, no quieren ser responsables de conductas antisociales.

El carnaval reactualiza un tiempo original, caótico, sin reglas ni normas, por eso es un periodo de conducta no ordinaria; los guerreros-monos personifican el significado comunicativo de la fiesta, tanto por su oposición a la deidad solar, *Jtotok*, "Nuestro Padre", como por su conducta precultural, bélica y antisocial. Simbolizan al "enemigo", al caos antes de la creación, se teme destruyan y venzan a la humanidad, amenazan el universo moral, religioso y político de los chamulas, y el mensaje del carnaval es obtener el triunfo del orden sobre el caos. La comunidad también se siente amenazada por la conquista cultural, religiosa y política dirigida por los ladinos. En consecuencia, los guerreros monos, además de desempeñar el papel de demonios en el mito de la creación y el de soldados en la historia del conflicto étnico, representan con su conducta la ética de lo que la hegemonía chamula percibe como enemigo. Los ladinos son vistos como revoltosos, verbalmente descarados, sexualmente impruden-

tes, personalmente conflictivos y físicamente agresivos, enemigos de su sociedad.

A través de un ejemplo concreto he propuesto que la expresión simbólica es una manera de comunicar lo que es significativo, porque revela las categorías de sentido que son de interés para el grupo que participa. Los mayas comparten un lenguaje específico de símbolos que sirve para demarcar a su cultura como distinta de otras, pero dichos símbolos no son ideales rígidos de comportamiento ortodoxo, ni permanecen fijos a una referencia territorial. Su múltiple dicción les permite aplicarse creativamente.

He tratado de descubrir, tras la multivalencia de significados del mono, una misma estructura, cuyos elementos se modifican o enriquecen según la época, pues cada valencia es solidaria a un hecho cultural. Durante el periodo Clásico el animal se asocia con los escribas, el saber depositado en el inframundo, las artes y el Sol. En el Posclásico se conserva esta valencia al igual que la del dios C de los códices, relacionado con una energía que comunica lo sagrado. A partir del siglo XVI, mantiene su imagen como escriba, y a la par se acentúa su significado como hombre disminuido que por sus faltas cayó en la desgracia y como enemigo del Sol. El cristianismo aprovecha estas valencias e identifica al simio, siguiendo la tradición medieval, con el demonio, la lujuria, el desorden, el pecado y el infierno. Sus diversos significados responden a situaciones históricas precisas, sin embargo, como en el fondo refleja las características del animal en su entorno natural, persiste su estructura general y su simbolismo original.

Notas

¹ Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, pp. 16-20.

² Algunos de los simbolismos del mono en el periodo Prehispánico y Colonial los he desarrollado en las *Jornadas Filológicas de 1999*, con el título "Análisis e interpretación de una imagen maya a través de diferentes tipos de documentos", por lo que en este artículo se presentan en forma resumida para poder comprender sus valencias en la época contemporánea.

³ William Ringle, "On Mice and Monkeys: The Value and Meaning of T1016, the God C Hieroglyph", en *Research Reports on Ancient Maya Writing*, pp. 1-9; Karl A. Taube, "The Mayor Gods of Ancient Yucatan", en *Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology*, pp. 27-30.

⁴ Pedro Pitarch, *Cb'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, p. 35.

⁵ Robert Bruce, *Textos y dibujos lacandonos de Naha*, p. 77 y *Diccionario Maya Cordemex*, p. 421.

⁶ Michael D. Coe, "Supernatural Patrons of Maya Scribes and Artists", en *Social Process in Maya Prehistory. Studies in Honour of Sir Eric Thompson*, pp. 330-345.

⁷ *Calepino de Motul*, folio 015r, p. 21.

⁸ Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, *El libro de los libros del Chilam Balam*, p. 122 y Eric Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing, an Introduction*, p. 80.

⁹ *El ritual de los Bacabes*, texto XIV, folio 84, pp. 329-330.

¹⁰ Eric Thompson, *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*, pp. 122-123 y 137; Perla Petrich, *La alimentación mochó. Acto y palabra*, pp. 227-228.

¹¹ Francisco Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, p. 232.

¹² Earle Duncan, "The Metaphor of the Dairy in Quiche: Notes on the Nature of Everyday Life", en Gary H. Gossen, ed., *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community. Essays in Mesoamerican Ideas*, p. 161 y Calixta Guiteras, *Los peligros del alma*, p. 84.

¹³ Robert Laughlin, *The Great Tzotzil Dictionary of Santo Lorenzo Zinacantán*, p. 365.

¹⁴ Stephen Houston y David Stuart, "The Way Glyph: Evidence for 'Co-essences' Among the Classic Maya", en *Research Report on Ancient Maya Writing*, pp. 1-16.

¹⁵ Mario H. Ruz, *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, vol. II, p. 57; Charles Wagley, *Santiago Chimaltenango. Estudio antropológico-social de una comunidad indígena de Huebuetenango*, pp. 201-202; C. Guiteras, *op. cit.*, p. 242; Gary H. Gossen, "Animal Souls and Human Destiny in Chamula", en *Man*, pp. 448-461; Sheila Cosminsky, *Decision Making and Medical Care in a Guatemalan Indian Community*; Marie-Odile Marion, *El poder de las hijas de la Luna*, pp. 101-102.

¹⁶ *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*.

¹⁷ M.-O. Marion, *op. cit.*, p. 366.

¹⁸ Gérard de Champeaux y Dom Sébastien Stercky, *Introducción a los símbolos*, p. 423.

¹⁹ Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, cap. XII, p. 1 603.

²⁰ Francisco Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, vol. II, p. 174.

²¹ William R. Holland, *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, pp. 71-72; C. Guiteras, *op. cit.*; G. H. Gossen, *Los chamulas en el mundo del Sol*, pp. 401-402.

²² C. Guiteras, *op. cit.*, pp. 159-160; G. H. Gossen, *Los chamulas en el mundo del Sol*, p. 182; M. H. Ruz, *op. cit.*, p. 17.

²³ W. R. Holland, *op. cit.*, p. 71.

²⁴ G. H. Gossen, *Los chamulas en el mundo del Sol*, p. 46.

²⁵ E. Duncan, "The Metaphor of the Dairy in Quiche: Notes on the Nature of Everyday Life", en *op. cit.*, p. 162.

²⁶ *Ibid.*, p. 151.

Referencias

- Arzápalo, Ramón, ed., *Calepino de Motul*. México, UNAM, DGAPA, IIA, 1995.
- Barrera Vásquez, Alfredo y Silvia Rendón, *El libro de los libros de Chilam Balam*. México, FCE, 1994. (Popular, 42).
- Bruce, Robert, *Textos y dibujos lacandonos de Naha*. México, INAH, 1976.
- Champeaux, Gérard de y Dom Sébastien Stercky, *Introducción a los símbolos*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1989. (Europa románica, 7)
- Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*. Barcelona, Herder, 1988.
- Coe, Michael D., "Supernatural Patrons of Maya Scribes and Artists", en *Social Process in Maya Prehistory. Studies in Honour of Sir Eric Thompson*. Londres-San Francisco, Norman Hammond, Academic Press, 1977.
- Cosminsky, Sheila, *Decision Making and Medical Care in a Guatemalan Indian Community*. Tesis. University Microfilms, Brandeis University, 1972.
- Diccionario Maya Cordemex*. Ed. de Alfredo Barrera Vásquez et al. Mérida, Ediciones Cordemex, 1980.
- Earle, Duncan M., "El simbolismo de la política y política del simbolismo. El carnaval chamula y el mantenimiento de la comunidad", en *América Indígena*, vol. XLVI, núm. 3. México, julio-septiembre, 1986.
- Earle, Duncan M., "The Metaphor of the Dairy in Quiche: Notes on the Nature of Everyday Life", en Gary H. Gossen, ed., *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community. Essays in Mesoamerican Ideas*. Nueva York, Institute for Mesoamerican Studies, The University at Albany State University of New York, 1986. (Studies on Culture and Society, vol. 1)
- El ritual de los bacabes*. Ed. de Ramón Arzápalo, México, UNAM, IIF-CEM, 1987. (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 5)

- Gossen, Gary H., "Animals Souls and Human Destiny in Chamula", en *Man*. 10 (3). Nueva York, 1975, pp. 448-461.
- Gossen, Gary H., *Los chamulas en el mundo del Sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*. México, INI, 1979.
- Guiteras Holmes, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México, FCE, 1986.
- Holland, William R., *Medicina maya en los Altos de Chiapas, un estudio del cambio socio-cultural*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1978.
- Houston, Stephen y David Stuart, "The Way Glyph: Evidence for 'Co-essences' Among the Classic Maya", en *Research Report on Ancient Maya Writing*, 30. Washington, Center for Maya Research, diciembre, 1989, pp. 1-16.
- Laughlin, Robert M., *The Great Tzotzil Dictionary of Santo Lorenzo Zinacantan*. Washington, Smithsonian Institution Contributions to Anthropology, 19.
- Los códices mayas*. Introd. y bibliografía de Thomas A. Lee. Chiapas, Fundación Arqueológica Nuevo Mundo, A. C., Edición Conmemorativa X Aniversario, Universidad Autónoma de Chiapas, 1985.
- Marion, Marie-Odile, *El poder de las hijas de la Luna*. México, Conaculta/INAH/Plaza y Valdés, 1999.
- Nájera C., Martha Iliá, "Análisis e interpretación de una imagen maya a través de diferentes tipos de documentos", en *Jornadas Filológicas 1999. Memoria*. México, UNAM, IIF, 2000.
- Núñez de la Vega, Francisco, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*. Ed. de María del Carmen León C. y Mario Humberto Ruz. México, UNAM-IIF, CEM, 1988. (Serie de Fuentes para el estudio de la cultura maya, 6)
- Petrich, Perla, *La alimentación mochó: acto y palabra (estudio etnolingüístico)*. México, UACH, Centro de Estudios Indígenas, 1985. (Serie Monografías, 1)
- Pitarch, Pedro, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México, FCE, 1996.
- Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. Trad. de Adrián Recinos, en *Literatura Maya*. Ed. de Mercedes de la Garza. Caracas, Editorial Galaxis, 1980. (Biblioteca Ayacucho)
- Ringle, William, "Of Mice and Monkeys: The Value and Meaning of T1016, the God C Hieroglyph", en *Research Reports on Ancient Maya Writing*, 18. Washington, Center for Maya Research, 1988.
- Ruz, Mario Humberto, *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, vol. II. México, UNAM, IIF, CEM, 1982.
- 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., *Maya Hieroglyphic Writing: An Introduction*. Washington, Universidad of Oklahoma, Norman, 1971.
- Thompson, J. Eric S., *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*, vol. 17, núm. 2. Chicago, Field Museum, 1930. (Field Museum of Natural History. Anthropological Series, 274)
- Wagley, Charles, *Santiago Chimaltenango. Estudio antropológico-social de una comunidad indígena de Huehuetenango*. Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1957.
- Ximénez, fray Francisco, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*. Pról. de Antonio Villacorta. Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia, 1929. 4 vols. (Biblioteca Goathemala)