

Nicolás Balutet

## La importancia de los enanos en el mundo maya precolombino\*

**Resumen:** Este estudio monográfico intenta analizar un fenómeno social, mítico y ritual del área maya en la época precolombina (clásica como posclásica) : la importancia de los enanos. Utilizando materiales arqueológicos y etnográficos y un enfoque comparatista, el artículo se focaliza en el papel civilizador de los enanos, el simbolismo del rayo, la pertenencia de los enanos al “complejo bacab” y su ambigüedad genérica.

**Summary:** This study attempts to analyse a social, mythical and ritual phenomenon of the Maya area before the Spanish conquest (Classical and Post-classic): the importance of the dwarves. Using archaeological and ethnographical materials and a comparative approach, this article focuses on the civilizing role of the dwarves, the symbolism of the thunderbolt, the relationship of the dwarves to the “bacab complex” and its inherent ambiguity.

Bernardino de Sahagún nos cuenta que los soberanos aztecas tenían la costumbre de reunir “unos enanos, unos jorobados, y otras gentes maltrechas” en zoos humanos (cit. por Jeambrun/Sergent 1991: 36.), mientras que Bernal Díaz del Castillo relata que “a veces, durante la cena [de Moctezuma], se traían indios jorobados, muy feos, de pequeña altura, que desempeñaban el papel de bufones” (Díaz del Castillo 1991: 87). Si los enanos aztecas no tenían acceso a funciones relevantes, aparece que no fue así en el área maya. Las numerosas y ricas representaciones de enanos entre los mayas –a modo de ejemplo, en 1957, durante las excavaciones de 389 tumbas de la isla de Jaina, el 5% de las imágenes humanas correspondían a enanos (Cook de Leonard 1971: 57)– dan fe por sí solas de que los enanos ocupaban un lugar particular en la sociedad maya (figura 1).

---

\* Especialista de la Mesoamérica precolombina, Nicolas Balutet enseña en la Universidad “Jean Moulin” de Lyon en Francia. Es el autor de una veintena de artículos y de dos libros, uno sobre el juego de pelota en el área maya (*Le jeu sacré maya*, Paris, Le Manuscrit, 2006), el otro sobre la homosexualidad entre los aztecas (*Homosexualité et imaginaire sexuel chez les Aztèques*, Oxford, Archaeopress, 2008). Actualmente, trabaja sobre las relaciones de género y la presencia de los bardajes en el México antiguo.

**Figura 1: Enano (Jaina)**

Fuente: Cook de Leonard (1971).

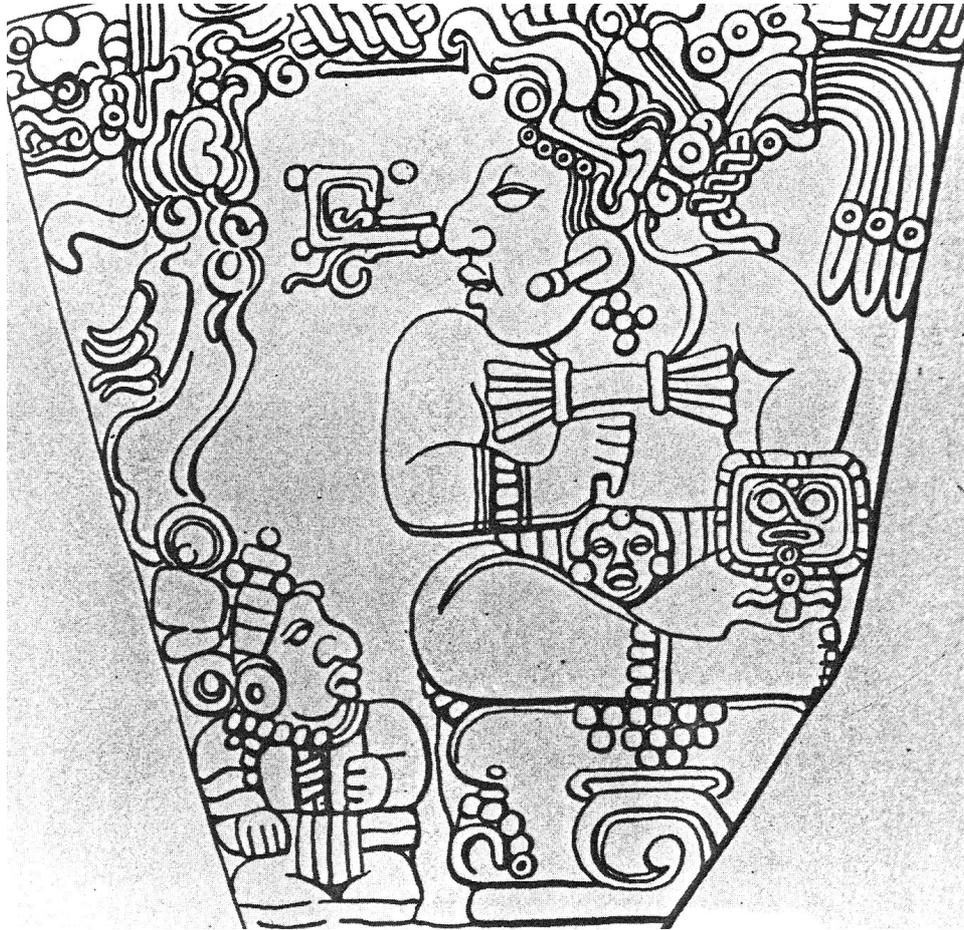
Christian Prager afirma, a consecuencia del análisis de los textos glíficos de algunos vasos mayas, que los enanos desempeñaban cargas administrativas, recibían los regalos de los invitados y los ajuares de los matrimonios, percibían los impuestos y controlaban la calidad de los productos (Prager 2000: 278). Por otra parte, los enanos podían dedicarse a la escultura ya que una estela de origen desconocido muestra que el artista

era un enano (Prager 2000: 278). En este contexto, no nos sorprenderá que la tumba 24 de Tikal que despliega todos los signos del estatuto de la élite, sea interpretada como la de un enano (Chase, A./Chase, D. 1994: 59).

En las representaciones de los enanos, éstos suelen aparecer postrados a los pies de los soberanos proponiéndoles a veces ofrendas como en los vasos K1453, K4335, K5505 y K6341, en una placa de jade de Copán (figura 2) o en las estelas 1 de Calakmul y 10 de Xultun. El vaso K1560, por su parte, ubica al enano al servicio de una vieja divinidad. A veces los enanos entregan el cetro maniquí a los reyes como en la estela 11 de Caracol por ejemplo. Están presentes también en las canchas de juego de pelota acompañando a los soberanos: un enano presencia un torneo en el vaso K1871 mientras que dos enanos acompañan al rey de Yaxchilán en el peldaño 7 de la escalera jeroglífica 2 de la estructura 33 de la ciudad (figura 3). Los volvemos a encontrar por fin en numerosas escenas de danzas pintadas en vasos (K0517, K0633, K1837, K3400, K3388, K3464, K4619, K4649, K4989, K5356, K5976, K7434 y K8190), así como en un bajorrelieve de Acanmul y en una columna encontrada en Champoton. El vaso K7146, por su parte, muestra un enano que está intentando hacer música soplando en una concha. Dichas escenas de danzas podrían remitir a sesiones chamánicas como lo subraya Mercedes de la Garza (cit. par Magni 2003: 182-183).

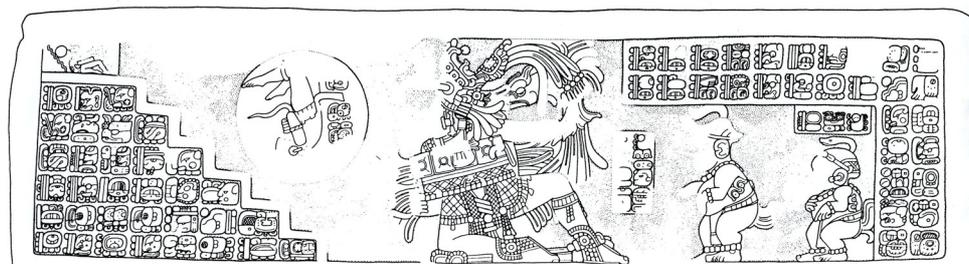
Esta última puede ser una función importante pero nos interesaremos aquí a las razones por las que los enanos aparecen en un contexto palaciego. Está claro que a los soberanos les gustaba hacerse retratar rodeados por vasallos y prisioneros para subrayar su dominación y sus poderes religiosos y políticos. La pequeñez de los enanos podría exaltar la estatura real pero no creemos que sea ésta la única explicación posible a la abundancia de representaciones de los enanos. La riqueza del material arqueológico se explica por otras razones más relevantes: el papel civilizador de los enanos, el simbolismo del rayo, la pertenencia de los enanos al “complejo bacab” y su ambigüedad genérica.

Figura 2: Enanos delante de un soberano (placa de jade de Copán)



Fuente: Foncerrada de Molina (1976).

**Figura 3: Dos enanos acompañan al rey de Yaxchilán  
(peldaño 7 de la escalera jeroglífica 2 de la estructura 33)**



Fuente: Joyce (2000b).

### 1. El papel civilizador

Actualmente, en la península de Yucatán, circulan numerosas versiones de un cuento de origen prehispánico: la leyenda del enano de Uxmal. Cualquiera que sea la versión y las diferencias que emanan de ellas, el relato se compone de cuatro secuencias principales: 1) el nacimiento y el desarrollo del enano; 2) la violación de las normas por el enano; 3) el éxito del enano durante pruebas; y 4) el reinado del enano. La trama de la historia podría resumirse de la manera siguiente. Un día, una vieja bruja que vivía en Kabah, llamada a veces *Ma'chich*, encontró un huevo muy pequeño que decidió guardar en un lugar tibio y oscuro. Después de algunas semanas, del huevo nació un niño. Este creció poco, llegando a la altura de los espíritus del bosque. Al cabo de algún tiempo, el enano se dio cuenta de que la anciana se iba cada día a buscar agua sin olvidarse antes de encubrir algo con cenizas del fuego. Intrigado por ese comportamiento, el enano decidió hacer un agujero en la jarra que la anciana utilizaba cada día para que tardara más tiempo de lo habitual para llenarla y tuviera así más tiempo para hurgar en las cenizas. Después de la salida de la bruja, el enano buscó en el fuego y encontró un *tunkul*, un instrumento de percusión fabricado con el tronco de un árbol. Nada más tomarlo, el enano se puso a tocar el instrumento del que salió un sonido grave y estremecedor que retumbó lejos y alertó a la anciana que, al volver a casa, dijo al enano que este acto iba a tener graves consecuencias.

El rey de Uxmal oyó el sonido del *tunkul* y comprendió que este ruido anunciaba el fin de su reinado. Ordenó pues que se buscara al que había tocado el instrumento. Cuando vio al culpable, el rey decidió poner a prueba al enano para quitarse de encima al que era el origen de malos augurios. El enano aceptó las pruebas con tal de que el rey se sometiera también a las mismas pruebas. Según los relatos, el carácter de las pruebas difiere, sin embargo podemos encontrar algunas constantes. La primera prueba consistía en dar el número exacto de frutos de un árbol. El rey dio una cifra incorrecta mientras que el enano encontró el número exacto. La meta de la segunda prueba

consistía en fabricar una estatua que resistiría al fuego. El rey hizo tres estatuas: una de piedra que estalló, una de madera que se quemó y una de oro que fundió. El enano, en cuanto a él, hizo una estatua de barro que, en el fuego, se endureció y resistió así a las llamas. La tercera prueba consistía en romper en su propia cabeza diez *cocoyoles*, una fruta con un hueso durísimo. El enano empezó la prueba que aprobó sin dificultad porque la bruja le había fabricado un casco con una concha de tortuga que había puesto debajo de sus cabellos. El rey, en cuanto a él, murió con la primera fruta. E. Pat, en su versión (cit. por Gutiérrez Estévez 1988: 71), relata un desenlace algo espantoso: “cascó el primer cocoyol en la cabeza del rey, pero la cabeza del rey también se cascó. El segundo cocoyol fue a parar directamente a la cabeza, el siguiente al pescuezo y así sucesivamente a todo el cuerpo que, lleno de cocoyoles, reventó”. Se proclamó entonces rey al enano, y como necesitaba un palacio, los espíritus del bosque se lo construyeron en una noche.

Otra versión de esta leyenda, muy diferente, evoca la existencia de un enano verde llamado *Saiya*. Nacido de un huevo de tortuga, acompañaba la soledad de una comadrona, *Alom*, que no había podido tener hijos. Ayudado por su magia, el enano logró vencer al príncipe *Ah Bolom Ceh* durante una carrera. Después de varias hazañas, *Saiya* demostró que era la única persona que podía dirigir Uxmal. Desapareció después de la construcción del templo, pero, cada noche, su tambor se escucha en el bosque (Cook de Leonard 1991).

Si la mayor parte de las versiones presentan al niño salido de un huevo como un ser humano, otras afirman que tenía el cuerpo cubierto de plumas lo que no deja de recordar al dios *Quetzalcóatl-Kukulcán*. En estas versiones, el enano, llamado *Ez*, es secuestrado por unos soldados cuya misión consiste en alimentar con niños la gran serpiente del rey. Mientras *Ez* iba a servir de comida para la serpiente, se le ocurrió esconder un fragmento de pedernal debajo de su lengua. Tragado por el reptil, el enano lo descuartizó por dentro y salió por el ombligo más grande y fuerte que nunca. Lo que sigue recuerda los otros relatos (Gutiérrez Estévez 1992: 429-430).

La importancia del enano, ya subrayada por la profusión de relatos conservados en el folklore maya actual, parece resultar de dos aspectos esenciales. Cabe notar ante todo, como lo subraya Antonio Mediz Bolio, que durante el reinado del enano, los hombres de Uxmal

aprendieron a moldear los metales que traían de lejos, y a dibujar en la piedra cosas delicadas, y a labrar los hilos de colores vivísimos y variados y a tejerlos, y a hacer con las pieles de los animales adornos y rodela. Aprendieron muchos secretos de curar con hierbas y supieron la virtud de las piedras verdes y de las amarillas. Tuvieron conocimiento del hablar bonito, y fueron perfectos en la música, para la cual inventaron muchos instrumentos nuevos. Descubrieron la bebida dulce del árbol del balché, que da sueños alegres y descanso, y todo cuanto les era preciso lo sacaban de la tierra, de los árboles y de los animales, y eran dueños de hacer muchas cosas secretas en el fuego (Gutiérrez Estévez 1988: 76).

El papel civilizador del enano aparece claramente en esta versión de la leyenda del enano de Uxmal. Por otra parte, la importancia proviene de que, para los mayas de Yucatán, la primera humanidad había sido constituida precisamente por enanos antes de que el mundo desapareciera con un diluvio. Trabajadores y diestros, construyeron todas las grandes ciudades y los templos que hoy constituyen las ruinas y los sitios arqueológicos mayas (Petrich 2001: 60). En Valladolid, se llaman *Sayan-uinikob*, en Tusik, *Ppuso'ob*, o *Aluxes* en Pustunich (Gutiérrez Estévez 1992: 426-427).

A estos ejemplos que subrayan el papel civilizador de los enanos, se pueden añadir otros. Algunas versiones de los mitos de la Creación presentan a *Nanauatzin*, el dios buboso que se sacrificó para dar vida en Teotihuacán, bajo la forma de un enano. Asimismo, *Huracán*, el creador del *Popol Vuh* tiene una apariencia de enano mientras que el dios creador de los lacandones posee la palabra “tortuga” en su nombre, una palabra intercambiable con “enano”. Además, su hijo es precisamente un enano (Kurbjuhn, 1985: 160).

## 2. El simbolismo del rayo

Otro elemento que ubica a los enanos en la esfera sagrada y subraya su importancia es su semejanza con el dios K, conocido también bajo el nombre de *Kawil* o el GII de Palenque. Los enanos se asocian en efecto a los relámpagos y a los rayos como el dios K. En la escalera jeroglífica de Yaxchilán, que se encuentra frente a la estructura 33, reconocemos a dos enanos entre los que el primero lleva una concha en la oreja marcada por el signo de *Chak*, el dios del rayo.

Por otra parte, los diccionarios coloniales evocan también la existencia de *C'oxol*, un duendecillo que se desplaza como el rayo (Tedlock 1982: 134; 1983: 349), una creencia que sigue perdurando hoy en día en el departamento guatemalteco de Momostenango donde *C'oxol* se muestra precisamente como un enano rojo, dios del rayo, que aparece en los relatos de la Creación. Hubiera pegado a los antepasados quichés con su hacha para robarles su sabiduría (Tedlock, D. 1985: 305). El paralelismo entre el carácter del enano rojo *C'oxol* y la divinidad GII de Palenque ya fue subrayada por Freidel/Schele/Parker (1993: 201). Un rasgo importante de *C'oxol* es, en efecto, que los *Anales de los Cakchiqueles* lo presentan como un hombre pequeño, que es también el espíritu de la gran montaña del este: “Allí se encontraron [Gagavitz y Zactecauh] frente a frente con el espíritu del Volcán de Fuego, el llamado Zauquicoxol” (Recinos [Memorial de Sololá. *Anales de los Cakchiqueles. Título de los señores de Totonicapan*] 1980: 53). En otro fragmento, cuando los magos *C'oxajil* y *C'obakil* se dirigen hacia él y amenazan con matarle, se les dice: “No me maten. Yo vivo aquí. Yo soy el espíritu del volcán” (cit. por Tedlock 1983: 349). Este punto aparece confirmado por otras fuentes etnográficas quichés, cackchiqueles, names y tzutujiles que identifican a *Saki C'oxol* como manifestación del espíritu de las montañas o de los volcanes (cit. por Tedlock 1983: 349). Ahora bien, se trata también de la montaña asociada a la

divinidad GII. El tablero del Templo de la Cruz de Palenque muestra, en efecto, la cueva de nacimiento de GII como la gran montaña del este en la que se encontró el maíz. El tablero del Templo de la Cruz Foliada de Palenque recuerda por otra parte que la divinidad GII era un *chak ch'at*, un “enano rojo” (Houston 1992: 65-69). Notaremos por fin que, en Momostenango, se llama también *Mam* a *C'oxol* (Tedlock 1983: 351). Ahora bien, *Mam* presenta unos rasgos comunes con *Kawil* (Balutet).

Hay otros elementos que sugieren la relación entre los enanos y el rayo. Así, entre los jalcatecos que mantienen vivas algunas de las características de su cultura ancestral (Montejo 2001: xv), el dios del rayo y de los relámpagos se llama *Q'anil*. Ahora bien, según Oliver La Farge, el guardián del monte *ts'isba'* es un niño desnudo de unos cuatro o cinco años o un enano (La Farge/Byers 1931: 133). Esta precisión es tanto más importante cuanto que se considera a *Q'anil* entre los jalcatecos como el primero de los cuatro *bacabes* con *Watanh*, *Ah* y *Chinax* (Montejo 2001: xvi; La Farge/Byers 1931: 159; Spero 1991: 6-7). Ahora bien, mostraremos que los enanos comparten muchos rasgos con los *bacabes*.

En Pisté, un pueblo cercano a Chichén Itzá, se evoca la existencia de los *aluxes*, considerados como pequeños enanos traviosos que viven en cuevas y se pasean por las milpas y los montes al anochecer. Presentan los rasgos de niños de tres a cuatro años y aunque suelen ser inofensivos, pueden mandar un aire que provoca una enfermedad (Horcasitas 1964: 39-41; Gutiérrez Estévez 1992: 99). Ahora bien, estas características evocan las de *Tezcatlipoca*, el “señor del espejo husmeante”, famoso por sus malas pasadas y quien no parece ser sino el descendiente nahua del dios K maya (Balutet). Estos relatos no se limitan a las tierras del norte sino que abundan también en todo el área maya y también nahua. A modo de ejemplo, se pueden citar las creencias de los indios tecospas del valle de México que William Madsen recogió a mediados del siglo XX. Su relato pone de relieve la relación muy fuerte que existe entre los espíritus de los montes que no son sino enanos y el rayo y el trueno:

Los enanitos, también conocidos como los aires están descritos en tecospa como pequeños hombres y mujeres que miden algo como un pie a un pie y medio de alto, llevan el cabello largo, se visten como los indios de Tecospa y hablan la lengua atomi. Viven en cuevas, en colinas y los montes en los que almacenan grandes barricas que contienen nubes, lluvia, relámpagos y rayo. Cuando los enanitos están furiosos respecto al ser humano, soplan sobre él, haciendo que uno caiga enfermo de cierto mal conocido como “aire de cuevas”. Se aflige este mal generalmente a las malas personas que ofenden a los enanitos al entrar sin permiso en sus cuevas, al traer comida cerca de sus cuevas sin proponersela y al designar o llamar al arco iris. El aire de cuevas es raramente fatal si la persona enferma es curada por alguien especializado en el tratamiento de este mal (Madsen 1955: 49-50).

La descripción de los enanitos que nos ofrece Madsen recuerda la de los espíritus que pueblan las creencias de los matlazincas. Para este pueblo, una multitud de espíritus, que viven en cañones, y cerca de fuentes, aparece durante las tormentas y

cuando cae el rayo. Se notará también que en la Sierra Náhñu, el rayo y los relámpagos van descritos como demonios que mandan precisamente a los espíritus (Dow 2001: 75). Estas leyendas no precisan si los espíritus son enanos pero podemos suponerlo debido a la semejanza formal entre estas creencias y las de los indios tecospas por ejemplo.

El hecho de que los enanos se relacionan con el rayo y los relámpagos subraya la importancia simbólica de estas personas. En efecto, el rayo y los relámpagos aparecen en numerosos relatos míticos como la *Leyenda de los Soles* como entidades esenciales en la medida en que llevaron el maíz a los hombres al romper una montaña. Se señaló también la misma creencia entre los kekchies, mames, quichés, cakchiqueles, pokomchis y mopanes (León-Portilla 2002: 21) así como entre los zoques de Chiapas (Báez-Jorge 1983: 392-393). Por otra parte, la importancia del rayo y de los relámpagos aparece también en el pueblo zapoteco de San Agustín Loxicha en el que los habitantes evocan la unión sexual entre la tierra fecunda y el rayo que traería el semen para crear el mundo (Wassom 1988: 754).

### 3. El “complejo bacab”

La representación maya del universo pone de relieve la existencia de dos planos, vertical y horizontal, que se unen en un punto llamado centro del mundo. El plano vertical se divide a su vez en tres partes que corresponden a tres mundos diferentes: un mundo superior o cielo, la superficie de la tierra representada en el arte maya clásico bajo la forma de una tortuga o de un cocodrilo y un mundo inferior o inframundo parecido a los infiernos. Los mundos superior e inferior se disponen en diferentes capas (trece para el primero, nueve para el segundo) en las que residen los dioses. Están dispuestos para dar al plano vertical el aspecto de dos pirámides escalonadas e inversas. Para el mundo superior, obtenemos así seis escalones que suben hasta el séptimo y seis que bajan. De modo idéntico, el mundo inferior presenta cuatro escalones que bajan hasta un quinto y, luego, otros cuatro que suben (Rivera Dorado 1982: 209). Este esquema presenta veinticuatro escalones lo que nos permite hacer un paralelismo con las veinticuatro horas del día. En esta perspectiva, el plano vertical representaría el ciclo diario del sol. El cenit se situaría al nivel del séptimo escalón de la pirámide del mundo superior, y el nadir al nivel del quinto escalón de la pirámide del mundo inferior.

Se pensaba asimismo que la superficie de la tierra era llana y que de un punto llamado centro del mundo, pasaban dos grandes líneas que reunían las cuatro esquinas del universo. La posición de estas últimas fue el objeto de numerosos estudios que sintetizó hace poco Pierre Becquelin (1991) sin poder resolverlo sin embargo. Tres hipótesis pueden ser evocadas: 1) las esquinas del universo se situarían en los puntos cardinales (norte, sur, este y oeste); 2) se ubicarían en los puntos intercardinales, es decir noroeste, noreste, sureste y suroeste; y 3) corresponderían a los puntos solsticiales que son las orientaciones que señala el sol al amanecer y al anochecer. El quinto punto

representaría el momento en el que el sol pasa por el cenit (Villa Rojas 1986: 134-135; Vargas Pacheco 1995: 59-60). La posición exacta de estos cuatro puntos cósmicos y de los sectores correspondientes se revela pues incierta, y parece variar según los datos espacio-temporales. Lo más importante para nuestro propósito es recordar la creencia en una división cuadripartita del universo, común a toda Mesoamérica (Aveni 1991: 177-179).

Entre los mayas, estas cuatro esquinas del Universo se asociaban a una serie de elementos como un color propio y un ceiba, el árbol sagrado de los mayas, así como a cuatro divinidades llamadas *bacabes*. Según el obispo de Yucatán, Diego de Landa, se trataban de cuatro hermanos, puestos en las cuatro esquinas del universo para sostener la cúspide celeste:

Entre la muchedumbre de dioses que esta gente adoraba, adoraban cuatro llamados Bacab cada uno de ellos. Estos, decían, eran cuatro hermanos a los cuales puso Dios, cuando crió el mundo, a las cuatro partes de él sustentando el cielo para que no se cayese. Decían también de estos bacabes que escaparon cuando el mundo fue destruido por el diluvio. Ponen a cada uno de éstos otros nombres y señálanle con ellos a la parte del mundo que dios le tenía puesto teniendo el cielo (Landa 1985: 104).

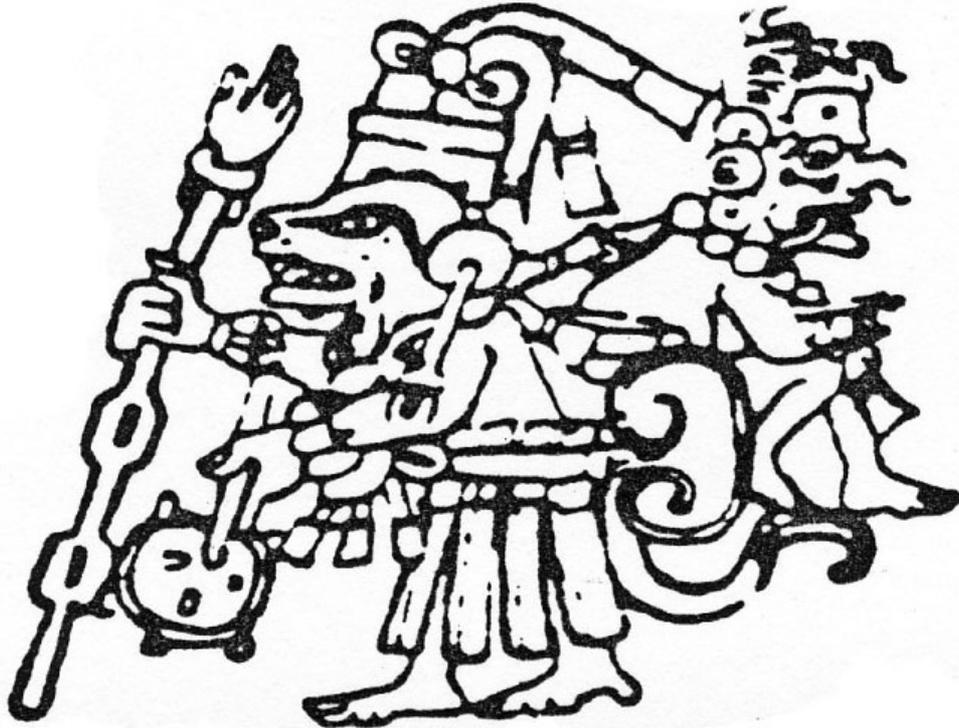
Otras fuentes mencionan la existencia de estas cuatro divinidades. Remitimos a las láminas 25 a 28 del *Códice de Dresde* (figura 4) (ver Deckert et al. 1975) a las láminas 24c-25c y 34 à 37 del *Códice de Madrid* (Anders 1967) así como a las láminas 21 et 22 del *Códice de Paris* (Azue y Mancuera 1967). El *Chilam Balam de Chumayel* evoca también la existencia de estos cuatro *bacabes* (Roys [*The book of Chilam Balam of Chumayel*] 1933: 100).

Como decíamos, este esquema del universo no es propio de los mayas sino que es una característica panmesoamericana. Encontramos así en el mundo nahua una estructura cuadripartita del universo asociada a divinidades que desempeñan el papel de los *bacabes* mayas. Remitimos a las láminas del *Códice Borgia* (27, 49b a 52b y 53c) (*Códice Borgia* 1831) así como al *Códice Vaticanus B* (ver Anders/Jansen 1993, láminas 19 a 22, 69) y al *Códice Fejervary-Mayer* (Duc de Loubat 1901). Por otra parte, las leyendas aztecas cuentan cómo de *Ometeotl*, bajo su forma de *Tonacatecuhtli* y de *Tonacacihuatl*, nacieron cuatro hijos que puso en los cuatro puntos cardinales y que llamó a todos *Tezcatlipoca*. A ejemplo de los *bacabes*, cada *tezcatlipoca* se asociaba a un color y una dirección (Dorsinfang-Smets 1969). Después de su nacimiento, los cuatro hijos de *Ometeotl* crearon el fuego, una mitad del Sol y de la Luna, la tierra de la muerte y el lugar de las aguas (Thompson 1934: 209-242; 1970: 471-485; Montolíu 1980: 50; Rostas 1992: 368; Robicsek 1980: 126).

Otra fuente menciona la existencia de los *tlaloques*, unas divinidades auxiliares de *Tlaloc* que se encontraban en las cuatro esquinas del mundo. Se pensaba que estos *tlaloques* llevaban jarras que contenían diferentes tipos de lluvia y producían relámpagos cuando tocaban sus recipientes. Asimismo, el rayo caía en la tierra cuando uno

de estos recipientes se rompía (Armet 1997: 280-281). Esta creencia se asemeja a la de los zoques y chortis actuales que creen en la existencia de cuatro serpientes-relámpagos que viven en los cuatro puntos cardinales (Báez-Jorge 1983: 407) o bien la de los *Truenos* totonacos (Ichon 1969: 121).

Figura 4: *Bacab* (lámina 25 del *códice de Dresden*)



Las imágenes de los *bacabes* en el arte maya son tan numerosas y diversas que un recuento sería un trabajo titanesco. Sin embargo, es posible establecer sus características principales. Dado que los *bacabes* sostenían la bóveda celeste así como la superficie terrestre, estas divinidades tenían los brazos levantados y estaban de pie, en cuclillas, ligeramente sentadas o con las piernas cruzadas. Sea con un aspecto joven como en la espléndida estela de Madrid o, al contrario, más viejos con una cara arrugada y barbuda ya que se pensaba que los *bacabes* habían sobrevivido al diluvio, estos seres míticos llevaban a menudo una toca propia de los escribas que recordaba una red así como joyas con símbolos de conchas cuando no era la propia concha en la espalda (Thompson 1960 : 133).

Estas características recuerdan las del dios N. Claude-François Baudez reconoce que esta divinidad no es sino una forma posclásica de los viejos *bacabes* míticos del Clásico (Baudez 2002: 371). La red es en efecto una toca recurrente del dios N. La importancia que este atributo tiene para esta divinidad es tanto más importante cuanto que la red forma parte de la forma glífica (T1014) del nombre del dios. Por otra parte, el dios N se asocia a las conchas: es frecuente que los códices, los vasos u otros objetos arqueológicos lo representen con una concha en la espalda.

Por fin, numerosos puntos comunes unen los *bacabes* a los enanos. Notaremos primero que el vaso K1979 presenta un enano en la postura de *bacab*, a ejemplo de los personajes del altar olmeca de San Lorenzo que figura sin lugar a dudas a dos enanos. Por otra parte, podemos subrayar que, en el pueblo yucateco de Chan Kom, se evoca actualmente la existencia de los *balamoob* descritos como cuatro ancianos con larga barba blanca cuya principal función es la de proteger los pueblos mayas desde los cuatro puntos cardinales. El relato no precisa que estos *balamoob* son enanos pero cabe notar que desempeñan el mismo papel que los *aluxes* de otras partes del *Yucatán*, seres que son enanos (Gutiérrez Estévez 1988: 99).

Los enanos mantienen también, como los *bacabes*, unos lazos fuertes con el dios N. Encontramos a un enano frente al dios N en un plato (K2249) y en un vaso, mientras que otros enanos llevan la toca en forma de red típica del dios N (vasos K0532 y K4113) o se hallan frente a un escriba que es un doble de esta divinidad (vase K5110). Por otra parte, el dios N se caracteriza por sus conchas. Ahora bien, en algunas lenguas mayenses, la palabra *ak* significa a la vez “tortuga” y “enano” y, como lo subraya Kornelia Kurbjuhn, “cuando todas las palabras para tortugas, caracoles o enanos se recogen y se comparan, uno se da cuenta de que tortuga y caracol son intercambiables y que ambos pueden reemplazar enano y vice versa” (Kurbjuhn 1985: 160). No nos sorprenderá por lo tanto que en el vaso K8004, un enano lleve una concha en la espalda.

La importancia de los *bacabes* en el pensamiento maya es indiscutible, basta subrayar la cantidad y la longevidad de las representaciones de estos seres en el arte y los códices. Esta importancia proviene precisamente de su función de sostén de los mundos terrestre y celeste. Dado que los enanos comparten muchas semejanzas con los *bacabes* y el dios N, podemos suponer que lo importante de estos seres influyó en la percepción que los mayas antiguos tenían de los enanos.

#### 4. La ambigüedad genérica

Los enanos aparecen ambiguos en la medida en que su identidad genérica no está claramente explicitada. Aunque los enanos suelen ser representados con *maxlatl*, característica asociada normalmente pero no siempre al género masculino, podemos pensar que se consideraban simbólicamente a los enanos como personas de sexo incierto. De hecho, encontramos unas vasijas en las que el sexo de los enanos no aparece en abso-

luto. Así, los enanos podrían ser considerados como personas que se quedaron en la indeterminación infantil. Esta idea se ve reforzada por el hecho de que el dios del rayo, *C'oxol*, y sus dobles aparecen en los relatos etnológicos bajo la forma de enanos o de niños muy jóvenes. Ya hemos visto que, en los *Anales de los Cakchiqueles*, *C'oxol* aparece como un niño pequeño pintado de rojo. Podemos añadir que, entre los tzeltals pinola, el dios del rayo está descrito también como un niño pequeño (Hermitte 1964), una creencia que comparten los ch'ol de Joloniel para quienes el dios rojo del rayo es un niño pequeño. Notaremos también que, según el cronista Diego Muñoz Camargo, el paraíso azteca llamado Tamoanchan presenta un carácter asexual. Ahora bien la única gente masculina tolerada allí son “enanos y jorobados, bufones y bromistas” (Saurin 1999: 108). Se trata también del lugar donde se mandan a los niños a la tierra (Saurin 1999: 108). Los enanos podrían ser percibidos como niños todavía asexuals tanto más cuanto que Jacques Galinier piensa que la existencia de enanos sería vinculada a la pérdida del pene o de uno de sus equivalentes simbólicos, los excrementos (Galinier 1984: 42). Este contexto puede ofrecer una llave de explicación a la presencia de los enanos durante múltiples rituales en los que son niños los que, normalmente, deberían intervenir. El enano, una persona cuya apariencia se parece a la de un niño pero que posee los conocimientos de un adulto, realizaría los rituales de manera quizás más eficiente.

Al aspecto de la asexualidad de los enanos, se añade otro aspecto, el de su ambigüedad sexual. En efecto, los popolucas piensan que los enanos, llamados *hunchut*, son a la vez hombre y mujer (Brady 1988: 53). Por otra parte, su sexualidad no está claramente definida: se dice que el *pingo*, un enano del México central puede concluir pactos con hombres que le prometen en cambio relaciones sexuales (Brady 1988: 53). Para el período clásico maya, la ambigüedad sexual de los enanos mayas puede manifestarse a través de su relación con los dioses K y N que, sea aparecen con una identidad genérica dual, sea tienen relaciones bisexuales. Aquí, por falta de espacio, sólo trataremos de la ambigüedad del dios N, remitiendo a nuestro último libro (Balutet) para lo que atañe al dios K.

Aunque masculino, el dios N está relacionado con la feminidad debido a la concha que lleva. La concha, es en efecto, un símbolo femenino ya que su forma recuerda la de un sexo de mujer (Durand 1992: 289; Eliade 1989: 174; Simoni 1967: 506; Armet 1997: 142-143). Representa la matriz fecunda de la que brota la vida como lo explicitan una vasija maya con una forma de bigaro de la que sale un hombre diminuto o este comentario del *Códice Vaticano B*: “Así sale del hueso el caracol, así sale el hombre del vientre de su madre” (cit. por Seler 1993: 118). Por otra parte, durante la época posclásica, las jóvenes llevaban una concha en sus partes genitales hasta su “bautismo” a los doce años (Landa 1985: 65) y aún hoy en día, los mopanes utilizan la palabra *yuc*, “cangrejo”, como metáfora de la vagina.

Por otra parte, uno de los nahuales del dios N no es sino el tlacuache que aparece también ejercitando funciones de *bacabes* en las láminas 25 a 28 del *Códice de Dresde* (ver Deckert et al. 1975). El *Ritual de los Bacabes* llama también los tlacuaches los “cuatro dioses, los cuatro bacabes” (cit. por Baus de Czitrom 1993: 323), mientras que el *Chilam Balam de Tizimin* dice del *Bacab Cantzicnal*, que “actúa como el comediante tlacuache” (Thompson 1970: 471). Asimismo, para *bacab*, el diccionario Motul da como traducción “bufón” o “actor” (cit. por Thompson 1934: 216). Notaremos también que en numerosas urnas zapotecas, el tlacuache aparece muy viejo a ejemplo de los *bacabes*, mientras que entre los mazatecas, un cuento dice que el tlacuache es llamado “abuelo” (Munn 1984: 48).

El hecho que los tlacuaches puedan desempeñar funciones de *bacabes* proviene sin duda de numerosas creencias en torno a este animal muy venerado en toda Mesoamérica y, en particular al extremo norte, en las montañas de Jalisco y Nayarit. Allí, los indios huicholes crean figuras de tlacuaches y los colocan en sus templos (Munn 1984: 26). La importancia de los tlacuaches aparece entre los huicholes, los mazatecas y los coras, a través del hecho que que estos pequeños marsupiales han dado el fuego a los hombres, acción tanto más importante cuanto que el fuego se halla en la base de la cultura (Munn 1984: 28-30). En el *Códice de Viena* (Adelhofer 1974), encontramos así un tlacuache relacionado con la ceremonia del fuego nuevo. Por otra parte, los tlacuaches viven en huecos debajo de la tierra pero también en los árboles lo que, simbólicamente, les presenta como intermediarios entre el cielo y la tierra. Por fin, los huicholes y los mazatecas piensan que el tlacuache nunca muere y lo relacionan con el mundo subterráneo (Munn 1984: 28).

Además de sus funciones de importancia, el tlacuache es también ambiguo ya que simboliza la feminidad. Su pelaje recuerda en efecto los pelos púbicos de la mujer mientras que su olor evoca el menstruo. Presenta, por otra parte, la costumbre femenina de esconderse en los troncos de árboles huecos.

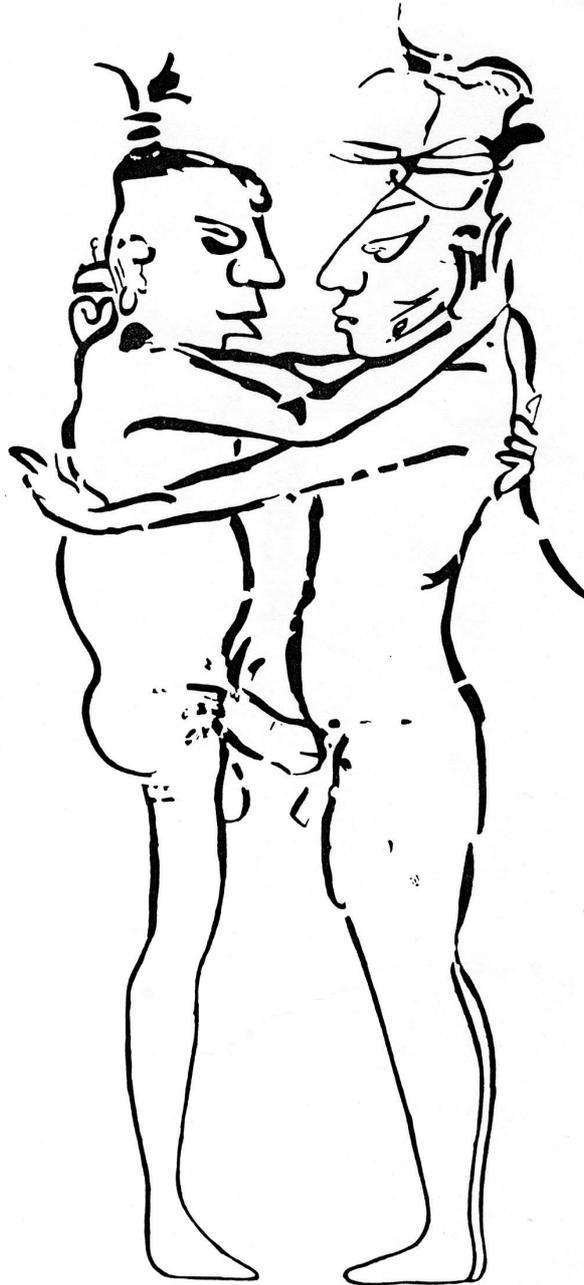
El dios N mantiene por fin vínculos muy importantes con los monos. Numerosos vasos muestran sea monos con atributos del dios N, sea el dios N con rasgos simios. Esta relación está claramente puesta de manifiesto cuando el dios N aparece con su faceta de *Pawahtun*, el dios de los escribas, y cuando sabemos que numerosos copistas son precisamente monos. Ahora bien, a ejemplo de los tlacuaches, cabe subrayar que los monos se asocian también a la transgresión sexual tanto más que, en el México central durante el período posclásico, los monos llevaban vestidos hechos con la hierba *malinalli* que presenta un carácter ambiguo (Taube 1989: 360; Armet 1997: 169-184) cuando ésta no reemplaza sencillamente el pelo de los monos (Seler 1996: 170). Notaremos también con Seler que el pelo de los monos se parece a veces al excremento (Seler 1996: 170), un elemento relacionado con el pecado de tipo sexual (Balutet).

Otro elemento viene a recalcar la relación del dios N con la ambigüedad. Se trata de un grafito de la cueva guatemalteca de Naj Tunich. Entre los numerosos grafitos de

dicha cueva, hay uno de 49 cm de alto y 30 cm de ancho que representa a dos personajes abrazados entre los cuales, uno, el de la izquierda, está desnudo, y exhibe su pene que aprieta contra las partes genitales del otro (figura 5). Este las esconde detrás de un tejido que lleva en las caderas como lo indican las líneas fragmentarias que se adivinan sobre el muslo y la cintura. Estos dos hombres presentan un aspecto muy diferente. Mientras el personaje de la derecha aparece bien proporcionado, el de la izquierda presenta piernas muy finas coronadas por dos jorobas en su barriga y su espalda. Este físico poco agradable recuerda el del dios N que se representa así cuando va desnudo. Las láminas 12c, 21c y 27 c del *Códice de Dresde* (ver Deckert et al. 1975) se revelan a dicho propósito particularmente relevantes. La lámina 6 del *Códice de París* (Azcue y Mancuera 1967), en cuanto a ella, figura las piernas extremadamente finas del dios N. Por otra parte, la expresión de su ojo semi circular a ejemplo de otras representaciones del dios N (Davoust, 1995 : 97), evoca la travesura y la picardía. Ahora bien, esta divinidad, a veces bajo la forma de un mono, suele ser representada, en el arte maya, y sobre todo en la isla de Jaina, en Toniná y en Río Chixoy, como sobrepasando los límites de la decencia, abrazando y besando a mujeres jóvenes. Por fin, el personaje de la izquierda lleva también un lazo en el pelo que encontramos en vasos que representan al dios N, así como en el *Códice de Madrid* (Anders 1967) donde su tocado está constituido por una especie de nudo con dos lazadas. Todos estos elementos nos dejan creer que el grafito de Naj Tunich representa efectivamente al dios N.

El dibujo es claramente equívoco. Andrea Stone que se interesó mucho por la cueva de Naj Tunich piensa que los dos personajes describen una “performance” de hombres que se visten de mujeres durante una ceremonia (Stone 1995: 131). No compartimos este punto de vista ya que nada justifica tal interpretación: los personajes no llevan vestidos femeninos ya que ambos van prácticamente desnudos [...]. El sentido del grafito tiene que buscarse por otra parte. Dado que el dios N es el dueño de los cinco días nefastos del año durante los cuales tiene lugar una ceremonia en la que la representación de la transgresión social funciona para el público como una experiencia catártica al mismo tiempo que una afirmación de los valores sociales, ¿no podríamos considerar este grafito como una condena de ciertos comportamientos sexuales? En este sentido el grafito tendría un valor pedagógico e implicaría una visión negativa de la homosexualidad.

**Figura 5: Grafito de Naj Tunich**



Fuente: Stone (1995).

Sin embargo, esta idea de un valor pedagógico puede ir en un sentido positivo. En efecto, el tocado que lleva el personaje de la derecha recuerda el de los escribas mayas llamados *ah k'uhun* —se trata de la toca en forma de red—. Aunque la conservación del grafito de Naj Tunich es de mala calidad, notamos que el hombre recogió su pelo en un tejido idéntico, por su forma, al de los escribas representados en numerosos vasos del período clásico maya como K1728, K3413 y K4169. Esta semejanza no es muy convincente si pensamos en todos los componentes del “uniforme” del *ah k'uhun*. Además del tejido del cabello, el escriba maya presentaba también, en su tocado, unas “varillas” sujetadas en la frente por una correa de tejido o de papel, enrolladas alrededor de la tela y atadas por un nudo gordo, así como, a veces, uno o dos pinceles y un instrumento encorvado que debía servir para pintar o esculpir. Llevaba por fin un taparrabo que llegaba hasta las rodillas o las pantorrillas (Coe/Kerr 1997: 92). Si esta descripción es la más corriente, todos estos elementos no son obligatorios para definir la identidad de un escriba. Así, en la cueva de Naj Tunich, hemos encontrado un dibujo de un *ah k'uhun* sentado y que presentaba una concha tintero a sus pies. A ejemplo del hombre de la derecha de nuestro grafito, el escriba se presenta casi desnudo, llevando sólo un taparrabo y la tela de la que hemos hablado. Así podemos asemejar a los dos hombres pintados de manera idéntica en el mismo lugar.

Por otra parte, sabemos que otro nombre del dios N es *Pawahtun* y lo encontramos en un vaso del siglo VIII (K1196). Allí vemos dos representaciones de *Pawahtun* que, cada vez, se dirige a dos alumnos. En la parte de la derecha, recita un contenido matemático a sus alumnos (“7, 8, 9, 10, 13, 11”) y apunta una pluma hacia un códice abierto. El texto del *Pawahtun* de la izquierda es sentencioso y hace referencia a una escritura chapuceado según Justin Kerr (Coe/Kerr 1997: 93). Estamos pues en presencia, en este vaso, de un contexto pedagógico en el que el maestro (el dios *Pawahtun*) enseña a sus alumnos, escribas principiantes, el trabajo. ¿No podría ser lo mismo con el dios N-*Pawahtun* y el *ah k'uhun* del grafito de Naj Tunich? Aparece claro que la relación es más próxima debido al sexo del dios apretado contra la entrepiernas del escriba pero se trata quizás de una metáfora plástica de la transmisión del saber.

En el caso del grafito de Naj Tunich la idea de la transmisión del saber se asociaría pues al sexo. Eso no debe sorprendernos en la medida en que en numerosas culturas ambas cosas van vinculadas. Pero ¿se queda aquí al nivel de la metáfora o la metáfora se acompaña del paso al acto como los discípulos del chamán tupi que reciben los poderes mágicos al ser “inseminados” por su maestro (Karsch-Haack, 1911: 428-429)? Es difícil saberlo. Guardemos en memoria que, otra vez, el dios N aparece ambiguo.

Pensamos que esta ambigüedad del dios N pero también del dios del rayo *Kawil* influye en la percepción de los enanos que comparten con estas dos divinidades tantos aspectos. Esta ambigüedad sería otro eje de explicación de la importancia de los enanos en la sociedad maya. En efecto, cuando se estudian los pueblos mesoamericanos, uno se da cuenta de que cualquier fenómeno, sea humano o natural, se

interpreta de una forma binaria, es decir que tiene dos aspectos, opuestos o complementarios. Esta visión dualista se vuelve a encontrar en todos los niveles de la vida de los indios y se muestra particularmente visible a través de la lengua como entre los nahuas por ejemplo. El náhuatl otorga así un lugar destacado a las formas del paralelismo entre las que el difrasismo es la más corriente y la mejor documentada. El difrasismo es un redoblamiento semántico que consiste en utilizar pares de palabras – sinónimos o metónimos– en otro sentido: así, *in cueitl in huipilli*, “la falda-la camisa”, designa a la mujer (Dehouve 2004: 159-163; Durand-Forest/Dehouve/Roulet 1999: 115; Graulich 1987: 57 ; Montes de Oca Vega 1997: 31-46). Esta concepción dualista de la vida proviene de la existencia de panteones religiosos en los que los dioses presentan ellos mismos esta misma dualidad que toma la forma de una ambigüedad sexual.

Los pueblos mesoamericanos pensaban que el origen del universo emanaba de un principio supremo dual, a la vez masculino y femenino, que habría generado a los dioses, el mundo y los hombres (León-Portilla 1999: 133). Esta creencia, cuyo más antiguo testimonio para los pueblos nahuas se remontaría al tiempo de las tribus errantes chichimecas, constituye la clave esencial de las religiones mesoamericanas. La volvemos a encontrar tanto entre los mayas y los nahuas como entre los mixtecos o los olmecas. Entre los mixtecos por ejemplo, la pareja primordial, pintada en el *Códice de Viena* (Adelhofer 1974) posee el mismo nombre calendárico “Uno Ciervo” mientras que los dos personajes llevan el mismo tocado. El padre Gregorio García notó que los indios mixtecos de Cuilapán en el estado mexicano de Oaxaca seguían llamando al padre y a la madre de los dioses de manera idéntica (León-Portilla 1999: 138).

En la cosmología maya, la idea de dualidad transparece como entre los mixtecos a través de la noción de “padre y madre de los dioses” que designa una fuerza creadora primaria hecha a la vez de por principios femeninos y masculinos (Hendon 2002: 81). La encontramos expresada en el *Popol Vuh*, uno de los pocos textos sagrados mayas que tenemos:

Este es el principio de las antiguas historias del Quiché donde se referirá, declarará y manifestará lo claro y escondido del Creador y Formador, que es Madre y Padre de todo. [...] Todo esto se perfeccionó y acabó por el Creador y Formador de todo, que es Madre y Padre de la Vida y de la Creación, y que comunica la respiración y el movimiento, y el que nos concede la Paz. [...] Solamente estaba el Señor y Creador, Gucumatz, Madre y Padre de todo lo que hay en el agua, llamado también Corazón del Cielo porque está en él y en él reside (Saravia [*Popol Vuh*] 1976: 1-3).

Además del Creador en el *Popol Vuh*, otros personajes míticos presentes en este relato parecen incorporar en ellos características femeninas aunque son de sexo masculino: es el caso de *Xpiyaoc* y de *Xbalanque* cuyo prefijo –ix que compone su nombre se asocia a las mujeres. Además se suele llamar a *Xpiyaoc* como “Abuela del Día” o “Abuela de la Luz” (Tedlock, D. 1985: 217). Por otra parte, el dios de la

muerte chorti aparece descrito, sea como un hombre que tiene una esposa, sea como un gigante hombre vestido con vestidos femeninos (Wisdom 1940: 410). Esta visión dual de los dioses creadores sigue existiendo hoy en día. Cuando hablan de su antepasado, los tzotzil de Zinacatán por ejemplo utilizan la palabra *totilme'il* que se traduce a la vez por “madre” y por “padre”. Podríamos dar otros ejemplos pero nos parecen suficientes para entender este aspecto fundamental de las religiones mesoamericanas.

Si como lo suponemos la ambigüedad sexual de los enanos recuerda la de los dioses del panteón maya, entendemos mejor la razón por la que los enanos fueron muy representados en el arte maya. Asimismo, la presencia de los enanos al lado de los soberanos no podía sino contribuir a la exaltación de su propio poder.

A modo de conclusión, queremos recordar brevemente los cuatro puntos que nos parecen esenciales a la hora de definir y explicar el papel de los enanos en la sociedad maya. Según nuestro análisis, los enanos gozaban de una importancia relevante porque compartían con dos dioses, K y N, y sus dobles, características idénticas. Ahora bien, estas divinidades resultaban muy importantes en término simbólica ya que remitían sea al rayo, emblema del poder entre otras funciones, sea a los *bacabes* que sostenían al mundo. Al mismo tiempo, la ambigüedad sexual de estos dioses y, a consecuencia, de los enanos, recordaba una de las características principales de los panteones mesoamericanos: la dualidad sexual. Asimismo, derivando sin lugar a dudas de esta condición, los mitos recordaron el papel civilizador de los enanos, primer grupo humano, a ejemplo de los primeros dioses creadores bisexuales. A nuestro parecer, son éstos algunos elementos que podrían explicar la importancia de los enanos en la sociedad maya.

## Bibliografía

- Adelhofer, Otto (ed.) (1974): *Códice Vindobonensis*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Anders, Ferdinand (ed.) (1967): *Codex Tro-Cortesianus*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Anders, Ferdinand/Jansen, Maarten (eds.) (1993): *Manual del Adivino. Libro explicativo del llamado códice Vaticano B*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt/México: F.C.E./Sociedad Estatal Quinto Centenario.
- Armet, Laurence (1997): *Le calendrier nahuatl: de la mythologie à l'iconologie*. Tesis de Doctorado. Toulouse: Universidad de Toulouse-Le Mirail.
- Aveni, Andrew (1991): *Observadores del cielo en el México antiguo*. México, D.F.: F.C.E.
- Azcue y Mancuera, Luis (ed.) (1967): *Códice Peresiano*. México, D.F.: Editorial Orion.
- Báez-Jorge, Félix (1983): “La cosmovisión de los Zoques de Chiapas (Reflexiones sobre su pasado y su presente)”. En: De Lorenzo, Ochoa/Lee Jr., Thomas (eds.): *Antropología e his-*

- toria de los mixe-zoques y mayas. Homenaje a Frans Blom*. México, D.F.: U.N.A.M., pp. 383-412.
- Balutet, Nicolás (2008): *Homosexualité et imaginaire sexuel chez les Aztèques*. Oxford: Archaeopress.
- Baudez, Claude-François (2002): *Une histoire de la religion des Mayas*. Paris: Albin Michel.
- Baus de Czitrom, Carolyn (1993): "Significance of the Opossum in the Mesoamerican World". En: De Durand-Forest, Jacqueline/Eisenger, Marc (eds.): *The Symbolism in the Plastic and Pictorial Representations of Ancient Mexico*. Bonn: Holos, pp. 319-338.
- Becquelin, Pierre (1991): "Les quatre directions du monde maya". En: *Vingt études sur le Mexique et le Guatemala réunies à la mémoire de Nicole Percheron*, Toulouse: Collection Hespérides, Presses Universitaires du Mirail, pp. 35-46.
- Benson, Elizabeth (1994): "The Multimedia Monkey, or, the Failed Man: The Monkey as Artist". En: Fields, Virginia (ed.): *Seventh Palenque Round Table 1989*. San Francisco: The Pre-Columbian Art Research Institute, pp. 137-143.
- Brady, James (1988): "The Sexual Connotation of Caves in Mesoamerican Ideology". En: *Mexicon* (Markt Schwaben), 10, 3, pp. 51-55.
- Bricker, Victoria (1973): *Ritual Humor in Highland Chiapas*. Austin: University of Texas Press.
- Chase, Arlen/Chase, Diane (1994): "Maya Veneration of the Dead at Caracol, Belize". En: Fields, Virginia (ed.): *Seventh Palenque Round Table 1989*. San Francisco: The Pre-Columbian Art Research Institute, pp. 53-60.
- Codex Borgia (1831): *Codex Borgia*. En: Lord Kingsborough (Edward King) (ed.): *Antiquities of Mexico*. Tomo 3. London: Robert Havell.
- Coe, Michael/Kerr, Justin (1997): *L'art maya et sa calligraphie*. Paris: Editions de la Martinière.
- Cook de Leonard, Carmen (1971): "Gordos y enanos de Jaina (Campeche, Mexico)". En: *Revista Española de Antropología Americana* (Madrid), 6, 57-83.
- (1991): *El enano de Uxmal. Leyenda maya*. México, D.F.: Libros del Rincón, SEP-Solar.
- Davoust, Michel (1995): *L'écriture maya et son déchiffrement*. Paris: C.N.R.S. Editions.
- Decker, Helmut et al. (eds.) (1975): *Codex Dresdensis*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Dehouve, Danièle (2004): *L'évangélisation des Aztèques ou le pêcheur universel*. Paris: Maisonneuve & Larose.
- Díaz del Castillo, Bernal (1991): *Histoire véridique de la conquête de la Nouvelle-Espagne*. Paris: Maspéro.
- Dorsin角度-Smets, Annie (1969): "Les quatre coins du monde aztèque". En: Abel, Armand/Hermann, Léon/Flam, Léopold et al.: *Eschatologie et cosmologie*. Bruxelles: Editions de l'Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles, pp. 59-72.
- Dow, James (2001): "Central and North Mexican Shamans". En: Huber, Brad/Sandstrom, Alan (eds.): *Mesoamerican Healers*. Austin: University of Texas Press, pp. 66-94.
- Duc de Loubat (= Joseph Florimond Loubat) (ed.) (1901): *Codex Fejervary-Mayer. Manuscrit mexicain précolombien*. Paris: Philippe Renouard.
- Durand, Gilbert (1992): *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris: Dunod.
- Eliade, Mircea (1989): *Images et symboles*. Paris: Gallimard.

- Durand-Forest, Jacqueline/Dehouve, Danièle/Roulet, Eric (1999): *Parlons Nahuatl. La langue des Aztèques*. Paris: L'Harmattan.
- Foncerrada de Molina, Marta (1976): "El enano en la plástica maya". En: *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* (UNAM, México, D.F.), 45: 45-57.
- Freidel, David/Schele, Linda/Parker, Joy (1993): *Maya Cosmos*. New York: William Morrow.
- Galinier, Jacques (1984): "L'homme sans pied. Métaphores de la castration et imaginaire en Mésoamérique". En: *L'homme* (Paris), 24.2: 41-58.
- Graulich, Michel (1987): *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. Bruxelles: Académie Royale de Belgique.
- Gutiérrez Estévez, Manuel (1988): "Lógica social en la mitología maya-yucateca: la leyenda del enano de Uxmal". En: Gutiérrez Estévez, Manuel (ed.): *Mito y ritual en América*. Madrid: Alhambra, pp. 60-110.
- (1992): "Mayas y 'mayeros': los antepasados como otros". En: León-Portilla, Miguel/Gutiérrez Estévez, Manuel/Gossen, Gary/Klor de Alva, Jorge (eds.): *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. 1. Imágenes interétnicas*. Madrid: Siglo XXI Editores, pp. 417-441.
- Hendon, Julia (2002): "Household and State in Pre-Hispanic Maya Society: Gender, Identity, and Practice". En: Gustafson, Lowell/Trevelyan, Amalia (eds.): *Ancient Maya Gender Identity and Relations*. Westport: Bergin & Garvey, pp. 75-92.
- Hermitte, Ester (1964): *Supernatural Power and Social Control in a Modern Maya Village*. Ph.D. diss., University of Chicago.
- Horcasitas, Fernando (1964): "Los *alux*: un concepto de lo sobrenatural entre animistas". En: *XXXV Congreso Internacional de Americanistas* (México 1962), *Actas y Memorias*, tomo 2, México, D.F., pp. 39-41.
- Houston, Stephen (1992): "Classic Maya Politics". En: Danien, Elin/Sharer, Robert J. (eds.): *New Theories on the Ancient Maya*. Philadelphia: University Museum, University of Pennsylvania, pp. 65-69.
- Ichon, Alain (1969): *La religion actuelle des Indiens totonaques dans le nord de la Sierra de Puebla*. Paris: C.N.R.S. Editions.
- Jeambrun, Pascale/Sergent, Bernard (1991): *Les enfants de la lune. L'albinisme chez les Amérindiens*. Paris: INSERM-ORSTOM.
- Johnson, Jean Bassett (1939): *Elements of Mazatec Witchcraft*. Gothenburg: Gothenburg Ethnological Museum.
- Joyce, Rosemary (2000a): "A Precolumbian Gaze: Male Sexuality among the Ancient Maya". En: Schmidt, Robert/Voss, Barbara (eds.): *Archaeologies of Sexuality*. London/New York: Routledge, pp. 263-283.
- (2000b): *Gender and Power in Prehispanic Mesoamerica*. Austin: University of Texas Press.
- Karsch-Haack, Ferdinand (1911): *Das gleichgeschlechtliche Leben der Naturvölker*. München: E. Reinhardt.
- Kurbjuhn, Kornelia (1985): "Man in the Turtle, Man in the Snail. A Study of Occupants of Turtle and Snail Shells in Maya Art". En: Fields, Virginia (ed.): *Fifth Palenque Round Table, 1983*. San Francisco: Pre-Columbian Art Research Institute, pp. 159-169.
- La Farge, Oliver/Byers, Douglas (1931): *The Year Bearer's People*. New-Orleans: Department of Middle American Research, Tulane University of Louisiana.

- Landa, Diego de (1985): *Relación de las cosas de Yucatán*. Edición de Miguel Rivera Dorado. Madrid: Editorial Historia 16.
- León-Portilla, Miguel (1999): "Ometeotl, el supremo dios dual, Tezcatlipoca, Dios Principal". En: *Estudios de Cultura Náhuatl* (México, D.F.), 30: 133-152.
- (2002): "Mitos de los orígenes en Mesoamérica". En: *Arqueología Mexicana* (México, D.F.), 56: 25-27.
- Madsen, William (1955): "Shamanism in Mexico". En: *Southwestern Journal of Anthropology* (Albuquerque, New Mexico), 11: 48-57.
- Magni, Caterina (2003): *Les Olmèques. Des origines au mythe*. Paris: Seuil.
- Miller, Virginia (1985): "The Dwarf Motif in Classic Maya Art". En: Benson, Elizabeth (ed.): *Fourth Palenque Round Table, 1980*. San Francisco: Pre-Columbian Art Research Institute, pp. 29-40.
- Montejo, Victor (2001): *El Q'ani. Man of Lightning*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Montes de Oca Vega, Mercedes (1997): "Los difrasismos en el náhuatl, un problema de traducción o de conceptualización". En: *Amerindia. Revue d'ethnolinguistique amérindienne* (Paris), 22: 31-46.
- Montolíu, María (1980): "Los dioses de los cuatro sectores cósmicos y su vínculo con la salud y enfermedad en Yucatán". En: *Anales de Antropología* (México, D.F.), 17.2: 47-65.
- Munn, Henry (1984): "The Opossum in Mesoamerican Mythology". En: *Journal of Latin American Lore* (Los Angeles), 10.1: 23-62.
- Petrich, Perla (2001): *Contes et récits des Mayas*. Paris: Flies France.
- Prager, Christian (2000): "Les nains de la cour: au service des seigneurs et messagers de l'Inframonde". En: Grube, Nikolaï (ed.): *Les Mayas. Art et Civilisation*. Köln: Könemann, pp. 278-279.
- Recinos, Adrián (ed.) (1980): *Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles. Título de los señores de Totonicapán*. Guatemala: Editorial Piedra Negra.
- Rivera Dorado, Miguel (1982): *Los mayas, una sociedad oriental*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense.
- Robicsek, Francis (1980): "The Mythological Identity of God K". En: Greene Robertson, Merle/Jeffers, Donnan Call (eds.): *Tercera Mesa Redonda de Palenque 1978*. Palenque: Pre-Columbian Art Research Center, pp. 111-128.
- Rostas, Susanna (1992): "Divine Androgyny but 'His' Story: The Female in Aztec Mythology". En: Larrington, Caroline (ed.): *The Feminist Companion to Mythology*. London: Pandora Press, pp. 362-387.
- Roys, Ralph (ed.) ([1782] 1933): *The Book of Chilam Balam of Chumayel*. Washington, D.C.: Carnegie Institute.
- Saravia, Albertina (ed.) (1976): *Popol Vuh. Antiguas historias de los Indios quichés de Guatemala*. México, D.F.: Porrúa.
- Saurin, Patrick (1999): *Teocuicatl. Chants sacrés des anciens mexicains*. Paris: Publications Scientifiques du Museum.
- Seler, Eduard (1993): "The Carved Wooden Drum of Malinalco and the Atl-Tlachinolli Sign". En: Seler, Eduard: *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, vol. 4. Culver City: Labyrinthos, pp. 29-41.

- (1996): “The Animal Pictures of the Mexican and Maya Manuscripts”. En: Seler, Eduard: *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, vol. 5. Culver City: Labyrinthos, pp. 167-340.
- Simoni, Mireille (1967): “La femme dans l’Amérique précolombienne”. En: Grimal, Pierre (ed.): *Histoire mondiale de la femme*. Paris: Nouvelle Librairie de France, pp. 503-558.
- Spero, Joanne (1991): “Beyond Rainstorms: The Kawak as an Ancestor, Warrior, and Patron of Witchcraft”. En: Fields, Virginia (ed.): *Sixth Palenque Round Table 1986*. Norman: University of Oklahoma Press, pp. 123-143.
- Stone, Andrea (1995): *Images from the Underworld : Naj Tunich and the Tradition of Maya Cave Painting*. Austin: Texas University Press.
- Stross, Brian (1994): “Glyphs on Classic Maya Vessels: The Introductory Formula of the Primary Standard Sequence”. En: Fields, Virginia (ed.): *Seventh Palenque Round Table 1989*. San Francisco: The Pre-Columbian Art Research Institute, pp. 187-193.
- Taube, Karl (1989): “Ritual Humor in Classic Maya Religion”. En: Hanks, William/Rice, Don (eds.): *Word and Image in Maya Culture. Explorations in Language, Writing, and Representation*. Salt Lake City: University of Utah Press, pp. 351-382.
- Tedlock, Barbara (1982): *Time and the Highland Maya*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- (1983): “El C’oxol: un símbolo de la resistencia quiché a la conquista espiritual”. En: Carmack, Robert/Morales Santos, Francisco (eds.): *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*. Guatemala: Editorial Piedra Santa, pp. 343-357.
- Tedlock, Dennis (1985): *Popol Vuh*. New York: Simon & Schuster.
- Thompson, Eric (1934): “Sky Bearers, Colors and Directions in Maya and Mexican Religion”. En: *Contributions to American Archaeology* (Washington, D.C.), 10: 209-242.
- (1960): *Maya Hieroglyphic Writing. An Introduction*. Norman: University of Oklahoma Press.
- (1970): “The Bacabs: Their Portraits and Their Glyphs”. En: *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology* (Cambridge, Mass.), 61: 471-485.
- Vargas Pacheco, Ernesto (1995): “El espacio sagrado de Tulum”. En: Varela Torrecilla, Carmen (ed.): *Religión y sociedad en el área maya*. Publicaciones de la Sociedad Española de Estudios Mayas, 3. Madrid: SEEM, pp. 57-69.
- Villa Rojas, Alfonso (1986): “Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayances contemporáneos”. En: León-Portilla, Miguel (ed.): *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. México, D.F.: U.N.A.M., pp. 119-167.
- Wassom, Gordon (1988): “Lightning-Bolt and Mushrooms”. En: Josserand, Kathryn/Dakin, Karen (eds.): *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma Sullivan*, vol. 2. BAR International Series, 402. Oxford: British Archaeological Reports, Archaeopress/J. & E. Hedges, pp. 747-763.
- Wisdom, Charles (1940): *The Chorti Indians of Guatemala*. Chicago: University of Chicago Press.