

El origen del maíz en relación a los dos géneros y la creación de la tierra fértil en el mito de Tlaltecuhltli

The Origin of Maize in Relation to the Two Genera and the Creation of the Fertile Land in the Myth of Tlaltecuhltli

Leda Peretti

Universidad Complutense de Madrid, España

<https://orcid.org/0000-0002-7355-697X>

lperetti@ucm.es

Resumen: En los mitos modernos relativos al maíz del área maya y de la costa del Golfo, cuando el protagonista es una mujer se establece que su sacrificio, generalmente operado por el Sol, es el evento necesario a traducir en bienes concretos lo que ella contiene a nivel potencial, los granos de maíz; *viceversa*, cuando el protagonista es un varón, su muerte, provocada tanto por su abuela como por su madre, es lo que permite la transformación del joven en el dios del maíz. Símilmente, en el mito cosmogónico de Tlaltecuhltli, del cual se propone una nueva lectura, la cultura mexica establece que es el sacrificio de la entidad primigenia femenina, realizado por deidades masculinas, el acto creador de la Tierra bondadosa. Esta transformación de la materia telúrica femenina en tierra fértil, en el mito en cuestión, tiene una valencia masculina. De manera congruente, en la veintena *Ochpaniztli*, propiciatoria de la regeneración periódica de la vegetación e *in primis* del maíz, tenía que ser un varón el que vistiera la piel de la diosa Toci, después de su sacrificio y despellejamiento.

Palabras clave: maíz; sacrificio; mito de Tlaltecuhltli-Tlaltecuhltli; Toci; Ochpaniztli; Nahua; costa del Golfo; México.

Abstract: In the modern maize myths of the Mayan area and the Gulf Coast where the protagonist is a woman, it is established that her sacrifice, usually carried out by the Sun, is the necessary event to transform what she contains at the potential level into concrete goods, that is corn. However, in cases where the protagonist is male, his death, brought on by his grandmother or his mother, is what makes the young man's transformation into the maize god possible. In a similar vein, Mexica culture establishes that it is the sacrifice of the primal female entity, performed by male deities, which creates the fertile earth in the cosmogonist myth of Tlaltecuhltli, of which a new reading is proposed. This transformation of the female telluric matter into fruitful land in the myth has a masculine valence. Congruently, it had to be a man who wore the skin of the goddess Toci after her sacrifice and flaying in the month *Ochpaniztli* to propitiate the periodic regeneration of vegetation and *in primis* of maize.

Keywords: maize; sacrifice; myth of Tlaltecuhltli-Tlaltecuhltli; Toci; Ochpaniztli; Nahua; Gulf Coast; Mexico.

Recibido: 22 de octubre de 2018; aceptado: 28 de junio de 2019



INDIANA 37.1 (2020): 7-31

ISSN 0341-8642, DOI 10.18441/ind.v36i2.7-31

© Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz

En el presente artículo se analizan algunos mitos recogidos, a partir del siglo pasado, en las tierras mayas y en la costa del Golfo y otros contenidos en la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* y en la *Histoire du Mechiqúe*.¹ Estas dos obras, escritas en los albores de la colonia (entre 1531 y 1558) probablemente por frailes cristianos, según los estudiosos son una recopilación de temas y contenidos transmitidos en códices prehispánicos. Por lo tanto, de ahora en adelante definiremos ‘modernos’ o ‘actuales’ los primeros mitos y ‘prehispánicos’ o ‘de la primera época colonial’, los segundos.

Con el término ‘mito’ entendemos una narración proyectada en un tiempo extrahumano, con fuertes implicaciones simbólicas e investida de un valor sagrado, ya que funda el sentido –y narra el origen– de aspectos relevantes de la realidad natural y humana. Por otro lado, con las expresiones ‘cuentos’ y ‘relatos modernos’ nos referimos a narraciones, que, aunque habiendo perdido con el tiempo su carácter sagrado y su función fundante, han conservado algunas ideas, la estructura y la lógica de los mitos. Por comodidad, en el texto usaremos indistintamente las palabras ‘relato’, ‘cuento’ y ‘mitos’, para referirnos también a esta segunda clase de narraciones.

El objetivo de la presente contribución es entender las ideas contenidas en la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, en la *Histoire du Mechiqúe* y en los mitos modernos referentes al sacrificio de los dos géneros con respecto al maíz y a los bienes indispensables para la vida humana y establecer en qué medida estas ideas se reflejaban en los rituales realizados por las mismas culturas en correspondencia del ciclo agrícola.

Aunque, desde el punto de vista metodológico, somos críticos hacia la utilización de datos etnográficos modernos para explicar el pasado precolombino, el material mitológico acerca de los temas indagados, tanto del siglo pasado como del siglo XVI, demuestra que ciertas atribuciones culturales relativas a los dos géneros no han variado consistentemente en el curso del tiempo. La comparación de los mitos acerca de nuestros temas de interés, aunque pertenecientes a épocas distintas, nos ha parecido, por lo tanto, lícita.

Del análisis comparado de los mitos que tienen por tema principal el origen del maíz y de las plantas útiles a los seres humanos, se han destacado los personajes principales, los mensajes comunes subyacentes a sus gestas y la lógica que une entre sí los distintos episodios. Este procedimiento ha permitido resaltar la distinta relación con la vegetación de los protagonistas femeninos con respecto a los masculinos y las diferentes ideas y modalidades de su sacrificio, en conexión con plantas tan importantes como el maíz y el maguey.

1 La *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* es un manuscrito anónimo de la primera mitad del siglo XVI que recopila de forma fragmentaria una serie de mitos y datos etnográficos e históricos de la cultura náhuatl. Igualmente, la *Histoire du Mechiqúe*, escrita en francés en 1543 por André Thevet sobre la base de un texto original en lengua castellana, trata de temas mitológicos e históricos. Según Ángel María Garibay, que publicó los dos manuscritos en el libro *Teogonía e historia de los mexicanos* (1979, 20-90 y 91-120, respectivamente), las partes cosmogónicas de ambas obras derivarían de comentarios a códices precolombinos muy probablemente escritos por fray Andrés de Olmos, el misionero franciscano conocido por su estudio de las culturas de Nueva España y por su labor evangelizadora.

En la sección conclusiva de nuestra contribución, se ha propuesto una nueva lectura del mito del monstruo Cipatli-Tlalteutl y se ha sugerido ver en su desmembramiento el paradigma del sacrificio de las principales diosas femeninas en relación con la tierra. A continuación, se ha analizado cómo este mito fundacional era reactualizado, interpretado y celebrado en los rituales llevados a cabo al inicio de la estación agrícola. En particular, se han discutido el significado del desollamiento de las diosas vinculadas con el maíz en las veintenas mexicas *Ochpaniztli* y *Pachtontly* y la razón por la cual eran sacerdotes los que vestían sus pieles. Finalmente, las conclusiones trazadas han permitido explicitar, no solo cómo este conjunto de acciones rituales era coherente con la lógica establecida en el mito de Tlalteutl-Tlaltecuhltli, sino aclarar también el sentido de la aserción de Durán, según la cual la veintena *Ochpaniztli* era dedicada a Tlaltecuhltli, ‘el Señor de la Tierra’.

El origen del maíz

En el área k'iche' varios cuentos explican cómo el maíz fue encontrado gracias a varios animales (el gato del monte, el cuervo, el pájaro carpintero, el zorro, el coyote, o el zompopo), que lo habían descubierto en una cueva de una montaña. Siguiendo estos animales, u obligándolos a revelar la ubicación de la cueva, los seres humanos, con la ayuda de distintos rayos, lograron quebrar la montaña y apoderarse del precioso vegetal. Entre estas versiones casi homogéneas, hay una interesante variante recogida por Búcaro Moraya (1991, 69-72) en Santa Cruz de Verapaz. Así cuenta el mito: el dios Sol, Quiché Winak, se enamoró de la hija de un anciano, Xajal mama', pero ella, muy esquiva, no le concedía la menor importancia. Quiché Winak se transformó, entonces, en un precioso gorrión. El anciano padre de la joven, desconociendo la verdadera identidad del ave, lo golpeó con una flecha y lo llevó a su casa, dejándolo precisamente en la habitación de la hija. En pocas palabras, la joven y Quiché Winak terminaron como amantes y desaparecieron. La joven fue llevada al fondo del mar por Quiché Winak. El padre, percatándose de lo sucedido, no se dio por vencido y, armado de su cerbatana, buscó a los fugitivos. Llegado al mar, golpeó algo en el agua, que, sin embargo, eran solamente flores rojas. Los dos amantes pudieron así salir salvos y ascender los cerros llamados Don Juan, Don Paxil y Don Pablo. Luego, Quiché Winak ordenó a un habitante de Rabinal que custodiara a la joven por siete años y después la depositara en una cueva situada en esos cerros. Dicho esto, Quiché Winak se remontó al cielo, transformándose en el Sol. El rabinalero cumplió el encargo tal como le fue encomendado: buscó la cueva y allí dejó a la niña. En la cueva, ella se transformó en maíz. Después de mucho tiempo, el gato del monte y el zorro encontraron los granos. La roca fue quebrada por el menor de los trece truenos y todo el mundo se apoderó del precioso maíz. El mito termina diciendo que los tres cerros eran los padres del maíz y todos acudían a ellos con el objetivo de pedirles que la cosecha fuera abundante.

Este mito es uno de los raros cuentos donde un ser femenino origina el maíz.² Sin embargo, lo que nace del sacrificio de la joven, evento equivalente a su enterramiento en la cueva, no es la planta del maíz, sino que son sus granos. La joven, fecundada por el Sol, se convierte en lo que da nutrimento primeramente a los afortunados animales y después a los seres humanos. Este mensaje resulta más claro a través del análisis comparado con los otros mitos que tratan del mismo tema.

En algunos cuentos recogidos por Navarrete Cáceres (2002, 20-22), Nuestra Madre Maíz es considerada la dueña del cerro Paxil y es un ente femenino que resguarda los granos. En uno de estos cuentos, se narra que en un principio la milpa era propiedad exclusiva de la Dueña. Un día, en circunstancias de falta de alimentos, los hombres decidieron enviar al cuervo para que robase los granos, mas, no obstante, la astucia del ave, la Dueña lo sorprendió. Solo después de varias tentativas, primero de los zompopos y luego del Rayo Blanco, logró abrir la peña el Rayo Colorado. En otra variante (Navarrete Cáceres 2002, 40) se aclara que el maíz femenino es el espíritu guardián de la comida.³

En los escasos relatos de origen del maíz a partir de una mujer, generalmente esta aparece reluciente en ofrecer sus bienes y es necesario un estratagema, tanto para lograr sustraerle los granos que custodia celosamente, como para fecundarla y así dejar en su vientre las semillas del maíz. En este caso, es el sacrificio de su cuerpo el acto indispensable para apoderarse de los granos generados por la unión con su amante, que en la mayoría de los cuentos es el Sol.

Henrietta Yurchenco fue testigo, en los años cuarenta del siglo pasado, de un baile basado en una leyenda, que explícita de forma más estructurada esta última noción. El Baile de las Canastas, como se denominaba esta danza, se representaba en el pueblo de Chajul, en el área ixil. La leyenda es como sigue:

Hace mucho tiempo los ixiles se estaban muriendo de hambre por la escasez de caza. Desesperadamente sus líderes buscaban la forma de salvar a su gente. Finalmente descubrieron que la semilla de la planta de maíz se encontraba escondida en el vientre de una joven llamada Mariquita, hija de Matagtanic, un viejo hechicero. Éste mantenía a su hija encerrada bajo llave, para que la semilla no fuera fertilizada. La gente del pueblo se organizó y comisionó a Tzunum, un semi-dios que vivía entre ellos, para que robara a Mariquita y fertilizara su semilla. Tzunum, que podía aparecer como un hombre, gorrión o quetzal, organizó el Baile de las Canastas para poder entretener al viejo hechicero. [...]. Mientras el anciano estaba distraído, Tzunum entró en su casa, se ganó la confianza de la joven y pudo tener relaciones sexuales con ella. Cuando Matagtanic descubrió el crimen, mató a Mariquita [...], sin embargo el maíz creció lujosamente y en abundancia y, por lo tanto, salvó a los ixiles de morir de hambre (Yurchenco 2006, 87-88).

2 En la mayoría de los cuentos se narra cómo el maíz fue encontrado, sin mencionar cuál fue su origen.

3 La idea que son entidades femeninas las protectoras del maíz, en cuanto alimento, se encuentra también en los *Cantares de Dzitbalché* (Barrera Vásquez 1965, 38-39), donde Ix-Kanleox, “Señora del Precioso Capullo de hojas”, es la conservadora de los alimentos. Símilmente, en el *Popol Vuh* (Craveri 2013, 76-77), las guardianas de la comida son entidades femeninas: Xtoj, X-q’anil, X-kakaw y Tziya. En el pueblo de Chan Kom, en Yucatán, *cichpan colel canan gracia*, ‘bella dama protectora del maíz’ y *cichpan colel metaan gracia*, ‘bella dama? maíz’, son invocadas hoy en día en las ceremonias mayas, al fin que protejan el maíz (Redfield y Villa Rojas 1962, 345).

Rafael Girad, que observó en área k'iche' el mismo baile –allí denominado *Asel huach*– ha proporcionado esta descripción más corta que, sin embargo, resulta igualmente sugerente:

El sacerdote quiché dice que el maíz debe estar en el vientre de la doncella, protagonista de la danza, pero el maíz es un poderoso hechicero. [...] Asimilado a un quetzal, sale del vientre de la mujer y flecha tres veces a la doncella, sin resultado. Pero la cuarta vez da en el blanco y saca el maíz del vientre de la joven. Los figurantes acuden entonces con sus canastas para llevarse el maíz (Girad 1949, 1427).

Varios mitos de origen del Sol y la Luna, pertenecientes a estas mismas áreas, se desarrollan en una estructura narrativa análoga a la de algunos cuentos de origen del maíz, de manera que la mujer fecundada por el Sol se puede convertir tanto en la Luna, como en los granos de maíz. En estos cuentos, también la joven que al final se transforma en la Luna es resguardada cuidadosamente por el padre, antes que se una a escondida con el joven que más tarde se convertirá en el Sol (Cruz Torres 1978, 40-44; Akkeren 2000, 199-201). En una versión de esta clase de mitos recogida por Thompson en 1930 entre algunos ancianos q'eqchi'es del Distrito de San Antonio, en Belice, la joven se llama X't'acani y su padre, T'actani. El mito narra que, X't'acani, seducida por el Señor Kin, para escapar de la ira del padre, T'actani, huyó al mar con su amante. Viendo llegar a Chac, el dios del trueno al cual T'actani había pedido ayuda, el Señor Kin transformó a sí mismo en una tortuga y a la joven en un cangrejo. Mientras la tortuga pronto se inmergió en las profundidades del mar, el cangrejo, más lento, se quedó en la superficie, así que fue golpeado por un rayo de Chac. Desmembrada en mil pedazos, el Señor Kin rogó a las libélulas que le ayudasen para reconstituir a la joven. Todos los fragmentos de su amada fueron recogidos y puestos en trece jarras. Después de cierto tiempo, de doce de las jarras salieron los animales más nocivos y repugnantes que pronto se dispersaron en el mundo. Solo en el último frasco se encontraba la joven mujer, aunque sin sus genitales. El Señor Kin no perdió el ánimo y con las pezuñas de un grande ciervo le abrió su bajo vientre. El resultado fue abrumador, tanto que el Señor Kin pensó que el placer derivado de la unión con la mujer habría llevado a los hombres a su ruina. Enseguida convocó el ratón e le ordenó de orinar en la vagina de la mujer. Desde entonces –concluye el mito– el placer derivado de las relaciones sexuales es seguido por repugnancia. Finalmente, el Señor Kin se transformó en el Sol y X't'acani en la Luna (Thompson 1930, 129). En otra variante de este mismo mito señalada por Wilson (1999, 234), el padre de la joven es el rey, el *tzuultaq'a* 'Padre y Madre'.⁴

⁴ *Tzuul-taq'a*, en k'iche' 'montaña-valle', en el Popol Vuh indica el territorio de cada *tinamit*, 'ciudad', cuyo corazón era constituido por la montaña donde residían sus entidades tutelares. Hoy en día, *tzuul-taq'a*, traducido por los q'echi'es como 'Padre y Madre', indica los dueños de la tierra, en una posible condensación de antiguos conceptos.

Aunque estos mitos hacen hincapié sobre el origen de la Luna y el de los animales hediondos a partir de los órganos genitales femeninos,⁵ la semejanza del nombre del padre de la mujer, T'actani, con el del padre de Mariquita, Matagtani, del cuento de Yurchenco sobre el origen del maíz, ha conducido a Braakhuis (2010, 35) y Akkeren (2012, 84) a una considerable reflexión. Antes de examinarla y proponer una ulterior profundización, se analizarán otros relatos relativos al origen del maíz donde el protagonista es un varón.

En las tradiciones entorno al maíz que acabamos de ver se establece una homología simbólica entre la mujer joven y la tierra potencialmente productiva. Hay que reiterar que la joven de estos cuentos no da origen a la planta de maíz, sino que custodia los granos, que en los mitos en cuestión se asocian a la idea de alimento.⁶ Viceversa, los demás relatos de origen del maíz se centran en las hazañas de un joven, que según las áreas geográficas es denominado Homshuk, Kumix, Dhipaak o Xambé. En estos cuentos, que los estudiosos han agrupado bajo los títulos 'el ciclo del joven héroe' y 'el origen del dios del maíz', se hace hincapié en la relación entre el protagonista y una anciana mujer, su abuela. Ella intentará comerlo o matarlo en cualquier forma. Sin embargo, a pesar de las persecuciones de la anciana mujer, el niño logrará sobrevivir e introducir en el plano humano cambios significativos, típicos del héroe cultural.

La figura de la abuela en los mitos del joven dios del maíz

El mito de Homshuk registrado por Foster (1945) entre los popolucas y discutido también por Báez-Jorge (1990) y López Austin (1992) empieza con una pareja de ancianos ('abuelos') que un día encuentra y recoge un huevo flotando en el agua. Después de siete días, el ser salido del huevo ya aparece como un muchacho. Pronto, el joven empieza a cazar tordos y a pescar piscardos que, a su decir, se burlan de él. Sin embargo, la abuela le reprende y le ordena que reviva a sus presas. El muchacho ejecuta el mandamiento de la abuela, mas decreta que de ahora en adelante los peces y los aves serán condenados a ser comida para los hombres. El mito sigue narrando que, dado que el muchacho continuó causando molestias, los ancianos acordaron comérselo y beber su sangre. Homshuk, que se había percatado de sus intenciones, instruyó al murciélago para que degollase al abuelo. Así la ignara abuela fue engañada y terminó bebiendo la sangre de su marido. Encontrando que el sabor de esta sangre era raro, la mujer llamó a su esposo para preguntarle su opinión y, no recibiendo respuesta alguna, buscó a su marido por todos lados. Finalmente lo encontró y vio que estaba muerto. Enfurecida, la abuela persiguió al muchacho, que, mientras tanto, había huido a la costa del mar.

5 Para un análisis más extenso de este mito, véase Peretti (2018, 31-32).

6 A este patrón hace excepción un mito k'iche' referido por Braakhuis (2010, 221), donde un tallo de maíz tiene su origen en la muerte voluntaria de una joven mujer.

Alcanzado por la vieja, el joven subió a un árbol. Todo ardía alrededor, sin embargo, Homshuk se salvó, mientras que la vieja terminó quemada por el gran fuego. El texto sigue relatando las sucesivas gestas del joven que logró vencer con el astucia a Huracán y someterlo a sus dictamen: mojar el maizal cuando esté seco.

En una variante del mismo mito citada por Báez-Jorge (1990, 210), la abuela de Homshuk se llama Tzitzímat, denominación que el autor vincula con las tzitzimime precolumbinas. Báez-Jorge observa que estos personajes “se identificaban con las Cihuateteos, las mujeres divinizadas después de morir como guerreros en el parto. Desde luego, las tzitzimime se relacionan con Tzitzimicihuatl (que quiere decir ‘mujer infernal’), uno de los cuatro nombres de la diosa Cihuacóatl” (Báez-Jorge 1990, 210). En otra versión (Báez-Jorge 1990, 211), la vieja abuela se llama Chichiman, probablemente una variante de Chimalman, otra mujer mitológica muerta en el parto,⁷ y el joven nacido del huevo es denominado “el santo maíz”, o “elote de cabello rojo”. En este cuento se dice que el “santo maíz tomó las cenizas de la vagina de la bruja y las sembró y de allí nacieron la calabaza y el chayote”.

La eliminación de la ‘abuela’ por combustión y la germinación de la calabaza y el chayote (*cucurbitáceas* cuyo ciclo vital no necesita de abundantes aguas) a partir de sus cenizas, o, aun más sugerente, de las cenizas de su órgano sexual, no hacen que remarcar la proximidad simbólica de la anciana mujer, que, como tal es estéril, con la noción de la aridez. Sin embargo, el núcleo principal común a todos estos mitos protagonizados por un joven varón está constituido por la narración que subraya la decisión de la abuela de devorar a su joven nieto y la derrota final de la anciana mujer, que terminará occisa, o que, de todas formas, desaparecerá de la escena.

En el cuento de las hazañas de Kumix (o Kume) recogido entre los ch’ortí’s por López García (2010, 49), el joven héroe es tirado al río por sus hermanos mayores. La Ciguanaba, “la mera Tzizimita”, que justo se estaba bañando en el río, al verlo, lo recogió con gusto, pensando que bien se lo habría podido comer más tarde. Kumix, dándose cuenta de las malas intenciones de la mujer, puso en su cama una piedra de moler, a la cual la Ciguanaba, creyendo que se tratase de su hijo, le dio un mordisco que la dejó malherida, o sin dientes. En otras versiones, la Ciguanaba termina quemada en un campo preparado por Kumix para la siembra (Girard 1962, 226-227).

En este mito, la superposición del personaje de la Ciguanaba al de la abuela acopla en una sola dos figuras distintas: la mujer joven, es decir la madre –y de hecho, la Ciguanaba llama al joven recogido en el río, “mi hijo”– y la abuela devoradora, que en todos los otros mitos pertenecientes a esta misma categoría es un personaje diferente. Sin embargo, en realidad, la mujer anciana representa la otra cara de la mujer joven,

7 En la *La leyenda de los soles*, Chimalman murió inmediatamente después de dar a luz a Ce Acatl Quetzalcóatl y fue también la responsable de la muerte de Mixcoatl, en cuanto que, mientras los dos tenían relaciones sexuales, fue robado a Mixcoatl su bulto sagrado y con ello su energía (Graulich 1988, 108-109).

siendo el opuesto de una misma entidad, que ahora es fértil y luego estéril. El salto lógico que consiente la substitución de la madre por la abuela no hace sino confirmar esta contigüidad entre los dos aspectos de la mujer, los cuales constituyen, por extensión, una oposición binaria válida también para la tierra.

Los mitos entorno a las hazañas de los jóvenes Dhipaak (Ochoa 2000, 101-123) y Xambe (Ichon 1973, 73-92), otros héroes que dan origen a la planta del maíz, siguen el mismo esquema narrativo, aun enriquecido de nociones significativas que aquí no analizamos (para un examen de estos mitos, véase Peretti 2018, 110-112). Nos limitamos a resumir brevemente solo los elementos que caracterizan a los personajes principales de estos relatos. La madre del joven dios es una mujer soltera o virgen; su nombre es desconocido; tiene una fuerte proximidad con la tierra (en un caso, ‘nace de un pipián’) y con las aguas (‘se baña en un río’); después de ser fecundada por un hombre, que enseguida desaparece, no desempeña roles relevantes. El niño, fruto de esta fecundación, es encontrado en un río y criado por la abuela de la joven, o por una pareja de ancianos; después de ser cortado y molido por sus padres adoptivos, o de conseguir huir, el niño renace en las aguas de un río o en el mar. Luego vuelve a la tierra sobre una tortuga, busca a su padre occiso, mas no logra resucitarlo; en fin, se enfrenta con los Señores del Trueno y, ganándolos, obtiene la justa cantidad de lluvia para las temporadas de crecimiento del maíz. El último personaje, la abuela, en ciertos casos vive sola, en otros, con su esposo o con un amante, al cual, en algunas versiones, ofrece todas las presas capturadas por el joven, dejando a este último sin comida; en todas las variantes del mito, la anciana mujer quiere comer al niño y, en los demás casos, alcanza molerlo y devorar parte de su carne, tirando lo que queda al río. Finalmente, la abuela desaparece de la escena, terminando occisa, o quemada, por el joven; en un caso se queda con los dientes quebrados. En algunos cuentos acerca del origen del Sol y de la Luna, que, como ya mencionado, en muchas ocasiones siguen la misma estructura narrativa que los mitos de origen del maíz, la abuela termina comida por sus mismos hijos (Cruz Torres 1978, 28-30) o enterrada en un *temazcal* (Shaw 1971, 239; Thompson 1970, 357-360).

El hecho de que en ambos casos, el de la Ciguanaba y el de la ‘abuela devoradora’, los personajes femeninos se caracterizan por el exceso —en el primer caso con respecto a las relaciones sexuales, en el segundo, en referencia a la ingestión de alimentos, acciones simbólicamente equivalentes—, ha inducido a Chinchilla Mazariegos (2017, 113-114) a agrupar a estas figuras en la misma categoría, la de la ‘vagina dentada’. Sin embargo, a nuestra manera de ver, ninguno de estos personajes coincide exactamente con los catalogados bajo este registro. Los mensajes encerrados en los mitos modernos examinados acerca del origen del maíz expresan otra idea respecto a la presunta, o real, ansiedad de castración, consiguiente a la voluntad de entretener relaciones sexuales con un ser fértil, más renuente y dotado de armas perjudiciales con respecto a los órganos genitales masculinos. Aunque en estas dos clases de mitos, el de la ‘vagina dentada’ y el del origen

del maíz, sus protagonistas femeninas tienen un comportamiento inmoderado como trato distintivo (hacia el comer, o el copular), el personaje de la abuela en los mitos relativos a esta última categoría es una mujer anciana, es decir improductiva. Su deseo de comer al niño, a nuestra manera de ver, traduce en un plano metafórico precisamente su incapacidad de procrear. Siendo la negación de la generación, el mito establece que la anciana mujer tiene que ser occisa, al fin de que el futuro dios del maíz pueda crecer. De hecho, el epílogo de los cuentos actuales relativos al maíz no consiente al héroe una deseada relación sexual con la anciana mujer, sino que tiene un alcance mucho mayor: el nacimiento de la vegetación y en última instancia de la vida.⁸

De la lectura comparada de estos mitos se desprenden varios mensajes. Cuando el maíz está guardado en el vientre de una doncella, es necesaria la occisión de la joven, después de su fecundación, para que los preciosos granos sean finalmente puestos a disposición de los demás. Por el contrario, en los mitos protagonizados por un muchacho, el nacimiento del maíz deriva de la inmersión y resurrección del joven en el medio acuático: sólo así el protagonista del mito puede adquirir su forma definitiva. La identidad final conseguida por el joven dios del maíz, que vence siempre a la muerte, le otorga las facultades propias del héroe cultural, que son las de introducir en el mundo humano las correctas modalidades para su justo funcionamiento. Viceversa, la primordial entidad hostil al joven, la abuela que quiere devorarlo y que antes se opone a la fecundación de la hija, en nuestra opinión representa la tierra vieja y estéril, que debe terminar occisa. El sacrificio de las dos figuras es distinto, como lo son sus efectos: el sacrificio del joven dios se convierte en el acto necesario para su transfiguración definitiva en un ser superior, mientras que el de la anciana mujer es algo funcional para la transformación del mismo dios.

Como ya anticipado, el nombre del padre de la joven, T'actani,⁹ o Matagtani,¹⁰ ha llevado a los investigadores a algunas consideraciones. Comentando este mismo mito, Braakhuis (2010, 35) ha observado que en el vocabulario colonial kaqchiquel, k'iche' y tz'utuil de Vico (1555, 249),¹¹ *matactani* es traducido como “el espadarte, pez de la mar, o ballena”. Además, el estudioso menciona que en el primer capítulo de la *Theologia Indorum*

8 Se nota que también en el *Popol Vuh* la abuela Xmucane quiere la muerte de sus nietos, en futuro los héroes-gemelos, y ofrece toda la presa de ellos a sus dos hijos Hunbatz y Hunchouen. No obstante, la abuela Xmucane no pide los favores sexuales de Hunahpu y Xbalanque a cambio de su caza y no intenta comerlos, hechos que no la identificaría con los personajes referentes al registro de la ‘vagina dentada’. El personaje de Xmucane, cuya actuación adhiere a la de la abuela de los mitos modernos acerca el joven héroe del maíz, en el *Popol Vuh* se inscribe en las dicotomías entre feracidad e infecundidad, agricultores y cazadores, autóctonos y recién llegados, era anterior y nuevo Sol.

9 El nombre Matakani aparece también en una versión cakchiquel sobre el origen del Sol y de la Luna, análoga a la de Yurchenco, recogida por Redfield (1946, 292-370).

10 La distinta ortografía de este nombre refleja las diversas transcripciones contenidas en los distintos mitos. Según Braakhuis (2010, 34), *Ma-* sería una partícula reverencial de T'actani.

11 Acerca de la cuestión de la datación y la autoría de los vocabularios coloniales del Altiplano de Guatemala, véase Sachse (2018).

escrita por Vico entre 1545 y 1555, se lee: “Completada fue la creación del cocodrilo [ain], completada fue la creación del pez matactani, por Él [Dios]”.¹² Basándose en estas evidencias, Braakhuis propone que *matactani*, el “cocodrilo” en kaqchikel, corresponde a Itzam Cab Ain, en maya yucateco, entidad mencionada por el *Chilam Balam de Chumayel* y que los epigrafistas suelen traducir como Itz Mam Nah (Dios D). “T”actani, el nombre alternativo del Abuelo (o Montaña-Valle) del mito, parece referirse a la corteza terrestre, que en Mesoamérica tradicionalmente era imaginada como la espalda de un grande pez, un cocodrilo, una tortuga, o también un sapo” (Braakhuis 2010, 35). Desarrollando esta interpretación, Akkeren (2012, 84) añade que en el mismo vocabulario de Vico, también la entrada en k’iche’ *imox* (el primero de la serie de 20 días de la cuenta calendárica de 260 días, dibujado como un lagarto o cocodrilo y correspondiente a *imix*, en maya yucateco) es traducida como ‘espadarte’, dejando entender que *matactani* e *imox* serían la misma criatura. “Ma’ Taqtami o Ma’taqtani se refiere a un animal acuático mitológico que representa la superficie de la tierra, más bien era la tierra misma” (Akkeren 2012, 84).

La asociación de Itzam Cab Ain del *Chilam Balam de Chumayel* (Roys 1967, 101, MS p. 44 C, en Braakhuis 2010, 35), es decir el cocodrilo mitológico a partir del cual se originó la tierra, con los protagonistas de los mitos actuales acerca del origen del maíz y de los principales astros obliga a extender, en cierto modo, esta misma conexión al caimán mencionado en las inscripciones de la plataforma del Templo XIX de Palenque. Según los estudiosos que han traducido estas inscripciones (Stuart 2010; Taube 2009; Velásquez García 2006), la decapitación del caimán primordial provocó una lluvia de sangre y con ello el inicio de la creación. Parafraseando a Velásquez García (2006, 8), puesto que “el mito de la gran inundación y la decapitación del lagarto, que está documentado en área maya desde el siglo VIII, en Palenque, hasta el siglo XVIII, en los libros de Chilam Balam, tuvo que haber sufrido importantes variaciones a lo largo de esos diez siglos”, sería sumamente interesante explorar en futuras investigaciones si el tema de la decapitación del caimán cósmico presente en elementos arquitectónicos mayas y en los *Códices de Dresde y Madrid* (Velásquez García 2006) tenía alguna relación con el ámbito femenino y para expresar qué significados. Aquí no abordaremos estos temas, que necesitan ser desarrollados más detenidamente, mas anotamos solamente algunas reflexiones. A diferencia del degollamiento de Itzam Cab Ain que en los *Libros de Chilam Balam de Tizimín y Maní* se asociaría con la inundación primordial del mundo (Estrada Peña 2015;

12 En el momento en el cual escribió Braakhuis, la única traducción del primer capítulo de la *Theologia Indorum*, escrita por Vico directamente en k’iche’, era la de Zimmermann y Riese (1980, 613). A mediados de noviembre de 2017 ha salido otra traducción del primer tomo de la *Theologia* realizada por Garry Sparks, en colaboración con Frauke Sachse, Sergio Romero y Robert Carmack. En esta versión (Sparks 2017, 54), en realidad, no vemos una conexión evidente entre el cocodrilo/ballena y la creación de la tierra: estos animales son mencionados entre otros (el delfín, el pez y el cangrejo) y son creados después del cielo, del sol, de la tierra y de las estrellas. Sin embargo, faltando en el libro de Sparks el texto original en k’iche’ de Vico, es imposible profundizar más detenidamente esta cuestión.

García Barrios 2015, entre otros), en los mitos actuales que acabamos de ver, Matactani, cuyo nombre significa 'ballena' o 'pez grande', es el padre de la joven que dará vida, por medio de su sacrificio, en un caso a la Luna y, en otro, a los granos del maíz. En esta clase de cuentos modernos, la idea principal es la de la necesidad del sacrificio de las entidades femeninas, al fin de la obtención de los bienes que tienen encerrados. A nuestra manera de ver, este mensaje que sobrevive aún hoy evoca más propiamente el mito de Cipactli, el 'pez grande que se parece a un caimán', cuyo despedazamiento dio origen a la Tierra.

Aunque el mito de Cipactli/Tlalteutl pertenece a la cultura mexicana, estamos convencidos que mitos análogos estuviesen presentes en otras culturas de Mesoamérica, como sugieren el contenido de los cuentos actuales entorno al origen del maíz y de la Luna y la sobrevivencia de nombres como X'tactani, Matagtani, para sus protagonistas. Siendo el mito de Cipactli/Tlalteutl el mito paradigmático de las oposiciones binarias que fueron construidas por los mexicanos entornos a la tierra y, por extensión, a la polaridad femenina, es muy probable que mitos fundacionales similares fuesen formulados también en las otras culturas mesoamericanas, cuyo sistema de oposiciones binarias era parecido al de los mexicanos.

Para entender más profundamente las valencias atribuidas por la cultura mexicana al sacrificio de Cipactli/Tlalteutl proponemos una lectura más atenta de los fragmentos referentes al mito contenidos en la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* y en la *Histoire du Mechique*.

Tlalteutl y Tlaltecuhтли y sus representaciones plásticas

En la *Histoire du Mechique* se narra que:

Había una diosa Tlalteutl, que es la misma tierra, la cual, según ellos [los informantes], tenía figura de hombre: otros decían que era mujer (Garibay 1979, 105).

De entrada hay que notar la incertidumbre de los autores de estos textos en identificar el género de la entidad de la cual se está relatando.

El mito acerca este personaje sobrehumano está narrado más difusamente en la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*. En el segundo capítulo de la *Historia* se dice que los cuatro hijos de Tonacatecutli y de su mujer Tonacacihuatl

[...] criaron los cielos, allende el treceno, e hicieron el agua y en ella criaron a un peje grande, que se dice Cipactli, que es como caimán, y de este peje hicieron la tierra, como se dirá. Y para criar al dios y a la diosa del agua, se juntaron todos cuatro dioses e hicieron a Tlaltecuhтли y a su mujer Chalchiuhtlicue, a los cuales criaron por dioses del agua (*Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, en Garibay 1979, 25-26).

Tlaltecuhтли, en este texto, no es, por lo tanto, Cipactli. Esta noción está repetida en otra forma, pero inequívocamente, pocas líneas después.

Estando todos cuatro dioses juntos, hicieron del peje Cipactli la tierra, a la cual dijeron Tlaltecuhтли, y píntalo como dios de la tierra, tendido sobre un pescado, por haberse hecho de él (*Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, en Garibay 1979, 26).

Tlaltecuhltli es “lo que está tendido sobre un pescado, por haberse hecho de él”, es decir es la ‘criatura’ que ha surgido de la manipulación del ‘pez grande’ Cipactli.¹³

Otro indicio de que Tlaltecuhltli no se identifica con la tierra primordial femenina deriva de su asociación con Chalchiuhtlicue, que en el pasaje anterior es descrita como ‘su mujer’. En la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, esta diosa es la esposa de Tlaloc (o, a la vez, la hermana de los Tlaloques) y es la divinidad de las aguas de las fuentes, de los ríos, de los lagos y, especialmente de la laguna de México. En la descripción del culto a la diosa, reportada por Sahagún (1999 [1793], libro I, capítulo XI, 35), se menciona que la estatua llevaba, igual que la de Tlaloc, en la mano izquierda una flor acuática y en la derecha un palo de sonajas que era un atributo típico de los dioses relacionados con la vegetación y la fertilidad. El nexo de Tlaltecuhltli con Chalchiuhtlicue se justifica, por lo tanto, por la conexión de ambas deidades con las aguas –no primordiales– y sugiere además que Tlaltecuhltli (‘criado por dios del agua’), a la par de Chalchiuhtlicue, como patrona de las aguas terrestres que proveen fertilidad, se asocian con la tierra ya fertilizada. En este sentido, Tlaltecuhltli es el ‘Señor de la tierra’, es su amo y regulador. Este concepto se encuentra expresado de forma clara en su mismo nombre. En el Vocabulario de Molina (1571, 94), Tlaltecuhltli deriva de *tlal* (*li*), ‘tierra’ y *tecuhltli*, el cual se encuentra desglosado como ‘señor’, ‘caballero’, o ‘principal’. La identidad masculina del dios está, por lo tanto, muy clara.

En la versión del mito de Cipactli contenida en la *Histoyre du Mechique*, la intervención sobre Tlalteutl, ‘que es una bestia salvaje’, está descrita con más detalles. La *Histoyre* narra que los dioses Quetzalcóatl y Tezcatlipoca

[...] bajaron del cielo a la diosa Tlalteutl, que es la misma tierra, y, entrando el uno por su boca y el otro por su ombligo, se juntaron en el corazón de la diosa que es el centro de la tierra, y habiéndose juntado, formaron el cielo muy bajo (*Histoyre du Mechique*, en Garibay 1979, 105).

En otra versión de la misma *Histoyre du Mechique*, se repite que

Quetzalcóatl y Tezcatlipoca bajaron del cielo a la diosa Tlaltecuhltli [aquí estamos convencidos que hay un error del cronista, que confundió Tlalteutl con Tlaltecuhltli]¹⁴ que caminaba en el agua, y que estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía, como bestia salvaje (*Histoyre du Mechique*, en Garibay 1979, 105 y 108).

13 La idea de que el mundo se formó, y no fue creado, por algo tirado sobre las aguas se conserva en un mito ch’orrí recogido por Fought (1972, 357-380 en Hull 2016, 6). El mito cuenta que el Ángel San Raimundo tiró en las aguas primordiales un poco de tierra; esta generó un remolino que formó una espuma, la cual flotando sobre las aguas se solidificó dando origen a la tierra actual.

14 El uso del desdoblamiento de los dioses en parejas de género opuesto, como instrumento semántico para destacar sus distintos atributos, tenía que ser escasamente comprensible para los religiosos españoles que describieron las tradiciones nativas en época muy temprana de la colonia. De hecho, esta misma confusión entre los aspectos masculino y femenino de los dioses se vuelve a encontrar en la *Histoyre du Mechique* a propósito del nacimiento del Cinteotl, que, en una página es descrito como el hijo de Piltzintecutli y de “su mujer Xochipilli”, mientras que, en otra página, se dice que Xochipilli “es el hijo de Piltzintecutli y de su mujer, Xochiquetzal” (*Histoyre du Mechique*, en Garibay 1979, 109-110).

Los dos dioses, mudados en dos grandes serpientes, partieron en dos mitades a la diosa.

El uno asió a la diosa de junto a la mano derecha hasta el pie izquierdo, y el otro de la mano izquierda al pie derecho. Y la apretaron tanto que la hicieron partirse por la mitad y del medio de las espaldas hicieron la tierra y la otra mitad la subieron al cielo [...], después ordenaron que de ella saliese todo el fruto necesario para la vida de los hombres (*Histoyre du Mechique*, en Garibay 1979, 108).

Cipactli/Tlalteutl, no cabe duda, es ‘la bestia salvaje, parecida a un pez grande, o a un caimán’, que simboliza el material caótico, profundo, aún no plasmado en su bella forma, del cual se origina el cosmos.

Mientras que en la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, Tlaltecuhltli es el resultado de la fecundación de la diosa, el que se ha “tendido sobre Cipactli, por haberse hecho de él” (Garibay 1979, 26), en la *Histoyre du Mechique*, la tierra en su forma ordenada, fecunda, explotable, deriva de la introducción de Quetzalcóatl y Tezcatlipoca en el cuerpo de Tlalteutl (una metáfora de una relación sexual) y del sucesivo despedazamiento del monstruo.

Por la información contenida en estos pasajes del mito, se puede inferir que, en la mitología mexicana, Cipactli/Tlalteutl representaba la materia caótica sumergida en las aguas primordiales, mientras que Tlaltecuhltli simbolizaba la superficie productiva de la tierra, su estado ya disciplinado y fertilizado. No en vano, la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* dice que “criaron a Tlaltecuhltli y a su mujer Chalchiuhtlicue por dioses del agua” (Garibay 1979, 26), enfatizando la valencia del dios en conexión con el elemento fertilizador por excelencia.

Este nexo entre Tlaltecuhltli, en su polaridad masculina, y las aguas bien podría estar reflejado en las figuras del dios con rostro de Tlaloc, descritas por Matos Moctezuma (1997), mientras que los dos grupos en los cuales este mismo estudioso subdivide la estatuaria relativa a esta deidad corresponden bien a las concepciones dicotómicas fundadas por los antiguos mitos que acabamos de ver. Las figuras femeninas antropomorfas, y a la vez zoomorfas, de Tlaltecuhltli (o más bien, Tlalteutl), que comparten una falda de donde cae un trenzado, las calaveras en el colgajo triangular de la parte inferior del cuerpo, las garras en lugar de manos y pies, el rostro descarnado, el pelo ensortijado –todos símbolos que evocan el ámbito de la muerte (Matos Moctezuma 1997)– proporcionan la idea de una entidad no solo salvaje y desordenada, sino también próxima al reino del inframundo. *Viceversa*, las figuras antropomorfas masculinas de Tlaltecuhltli, que se distinguen por un gran *chimalli*, o escudo, en el cual se inscribe el *quincunce*, o elemento cruciforme que indica el centro y los cuatro rumbos del universo, bajo el cual aparece un *máxtatl*, o braguero, indicador del sexo masculino del dios,¹⁵ transmiten

15 Otro rasgo importante señalado por Matos Moctezuma (1997) es que el personaje masculino de Tlaltecuhltli no lleva los rostros-garras en las coyunturas y tampoco lleva la boca abierta ni el cuchillo de pedernal que sale de la estatua femenina.

precisamente la imagen del Tlaltecuhlti combativo del mito, él que, se podría decir, se ha tendido sobre la tierra informe y se ha hecho de ella dando origen al cosmos. Para reforzar esta significación del Tlaltecuhlti masculino, hay que recordar que sus figuras están siempre boca abajo, es decir acostadas sobre la tierra, como nos recuerda Matos Moctezuma (1997, 27).

La estatua encontrada en el Templo Mayor, y que corresponde al aspecto femenino de este ser mítico, es decir a Tlalteutl, engloba en sí otra idea fundamental, la del sacrificio de la tierra como instrumento para su regeneración. La descripción de esta escultura que nos ofrece López Luján (2010) transmite, además, otras sugerencias que merecen ser examinadas de un modo más pormenorizado.

La figura de Tlaltecuhlti (o más bien de Tlalteutl) del Templo Mayor exhibe los senos agotados y el vientre estriado, presentando la imagen de una tierra vieja. Si estos atributos nos informan sobre la “naturaleza preponderante de progenitor” de la diosa, como observa López Luján (2010, 111), a nuestra manera de ver aluden también a su estado ya desgastado, que manifestaría el peligro de que la tierra se convirtiera en una superficie árida, habiendo consumido en el tiempo su vigor fecundo. Los copiosos símbolos de muerte propios de esta imagen evocarían de este modo el aspecto de la tierra como repositorio final, revés de su cara fecunda, en tanto que dadora de vida.

Como nota el mismo autor,

[...] el cabello ensortijado, los ojos semicirculares, los círculos sobre las mejillas, la boca descarnada, las ostentosas orejas con pendientes de tela, la falda de muerte, la ‘citlalicue’ como divisa dorsal y las amenazantes garras aviares, emparentan a Tlaltecuhlti con otras divinidades del grupo de las tzitzimime (López Luján 2010, 110-112).

Además de los atributos de muerte, esta estatua presenta otro particular muy sugerente, señalado por el mismo López Luján (2010, 112-213): “toda la cara esculpida del monumento se encuentra en un buen estado de conservación, salvo la entrepierna, es decir, el área ocupada por la ‘citlalicue’ y la falda”. Si a este interesante detalle, se añade que en otras estatuas de la diosa un cuchillo de sílex sale de su hocico abierto y en consideración de la postura boca arriba¹⁶ de la mayoría de las representaciones de esta deidad, podríamos suponer que alrededor de la imagen de esta diosa se focalizasen ritos que reactualizaban periódicamente el mito de Cipactli/Tlalteutl, donde Quetzalcóatl y Tezcatlipoca fecundaron al monstruo informe y lo despedazaron con el fin de que de su cuerpo torcido o partido saliesen los bienes que dieron forma a la superficie terrestre y

16 Véase en López Hernández (2013-2014, 20) un resumen de las distintas interpretaciones de la posición del cuerpo de la estatua de Tlaltecuhlti ofrecidas por distintos estudiosos. Destacan entre ellas, las propuestas que ven la posición del parto (Matos Moctezuma 1997 y Godoy Patiño 2009), la del acto sexual (Graulich 1999), la de guerrera derrotada (Klein 1988).

al cielo.¹⁷ El corte sacrificial circular sobre el abdomen de la estatua del Templo Mayor, desde el cual sale un individuo, nos hace intuir que la reiteración de la fecundación de la tierra por medio de su sacrificio tenía que auspiciar su renovación –tal como se hacía en los rituales agrarios que marcaban el calendario mexicana (véase más adelante)–, y con ello propiciar la generación constante de nueva vida. No parece descabellado suponer que, al fin de la renovación de la diosa, no era suficiente la ofrenda de sangre y carne humana, tal como queda establecido por el mito, sino que era necesario algo más: reactualizar periódicamente su sacrificio y con ello su fecundación.

La noción relativa al sacrificio total de las entidades femeninas como presupuesto de la creación del cosmos y de sus recursos vegetales se refleja también en el mito de la creación del maguey contenido en la *Histoire du Mechiue* (Garibay 1979, 106-107). La esencia del mensaje de este mito, que es congruente con la del mito de Tlalteuhtl, se diferencia sustancialmente del mito de origen de Cinteotl, el dios varonil del maíz que procura su muerte de manera voluntaria.

El sacrificio de Mayahuel y el de Cinteotl

La *Histoire du Mechiue* cuenta que el dios Ehecatl decidió crear algo para alegrar a los hombres. Le vino a la memoria una diosa virgen llamada Mayahuel y entonces se fue por ella, la despertó y la llevó a la tierra. La virgen era guardada por su abuela, la diosa Cicimiltl. Como llegaron a la tierra, los dos jóvenes se transformaron en un árbol, con dos ramas. Una rama se llamaba Quetzalhuexotl, y era la de Ehécatl, y la otra Xochichicahuítl, y era la de Mayahuel. Cuando la abuela se despertó y no encontró a su nieta, convocó a otras diosas, que se llamaban Cicime.

Y descendieron todas a la tierra a buscar a Ehecatl, y a esta razón las ramas se desgajaron las dos, la una de la otra. Y la de la virgen fue reconocida por la diosa vieja, la cual la tomó, y rompiéndola, entregó a cada una de las otras diosas un trozo y lo comieron.

Pero la rama de Ehecatl no la rompieron, sino la dejaron allí. La que tan luego como las diosas subieron al cielo, se retornó a su primera forma de Ehecatl, el cual reunió los huesos de la virgen, los enterró y de ahí salió un árbol 'metl', del cual hacen los indios el vino que beben (*Histoire du Mechiue*, Garibay 1979, 107).

Como en el mito de Cipactli/Tlalteuhtl, donde a la fecundación de la diosa por Quetzalcóatl y Tezcatlipoca sigue su despedazamiento que da vida a la tierra bondadosa, en este mito el árbol del maguey nace de la fecundación de la virgen Mayahuel y del enterramiento de sus huesos/semillas por obra de Ehécatl. En ambos casos, la entidad femenina tiene que ser fecundada y desmembrada para que dé sus frutos.

17 Según Graulich (1981, 79), desde las dos mitades en las cuales fue cortada Tlalteuhtl fueron formadas la Tierra y la Luna, conclusión que es congruente con los mitos modernos, donde la figura de la joven que custodia los granos de maíz es intercambiable con la que da origen a la Luna.

Si se parangona este mito con el de la creación del maíz, tal como está narrado en la misma obra, salta inmediatamente a la vista la diferencia entre los distintos tipos de sacrificio que interesan a los protagonistas, según su género.

Relata la *Histoyre du Mechique* que

Los dioses descendieron todos a una caverna, donde un dios llamado Piltzintecutli estaba acostado con una diosa llamada Xochipilli, de la cual nació un dios llamado Cinteotl. El cual se metió debajo de la tierra y de sus cabellos salió el algodón, y de una oreja una muy buena semilla que ellos comen gustosos, llamada ‘huazontli’, de la otra, otra semilla. De la nariz, otra más llamada ‘chian’, que es buena para beber en tiempo de verano; de los dedos salió un fruto llamado camotli, que es como los nabos, muy buen fruto. De las uñas otra suerte de maíz largo, que es el cereal que comen ahora, y del resto del cuerpo le salieron muchos otros frutos, los cuales los hombres siembran y cosechan.

Y por esto era este dios amado por todos los dioses y lo llamaban Tlazopilli, que quiere decir señor amado (*Histoyre du Mechique*, en Garibay 1979, 110).

El “dios amado por todos los dioses” dio todos sus preciosos frutos después de haberse enterrado voluntariamente (“se metió debajo de la tierra”). El sacrificio total de sí mismo, como acto deliberado en grado de activar transformaciones fundamentales, se encuentra tanto en la tradición mexicana, como en la k’iche’, transcrita en la primera época colonial. En ambas culturas, el Sol y la Luna derivan del sacrificio intencional de una pareja de varones, Nanauatzin y Tecuciztécatl (Sahagún 1999, libro VII, capítulo II, 431-434) y Hunahpu e Xbalanque, los héroes-gemelos del *Popol Vuh* (Craveri 2013, 119). Como es sabido, los cuatro varones se tiran de manera espontánea a una hoguera, sabiendo que su sacrificio es indispensable para su renacimiento en algo distinto y superior.

La capacidad de decidir sobre el propio cuerpo con respecto al sacrificio de sí mismo, que en los mitos es una prerrogativa solamente masculina, se explicita de manera paradigmática en el pasaje del *Chilam Balam de Chumayel*, donde se narra con un lenguaje críptico la aparición del Guerrero, Dios del Maíz, desde las ‘Piedras de la Gracia’.

En la inmensidad de las noches, que solo por sí mismo estaba dentro de la Gracia, dentro de las tinieblas, allí donde no había cielos ni tierra. [...] Así machacó la piedra, sólo por sí mismo [...], golpeando la piedra dentro de la oscuridad (Chilam Balam de Chumayel 2008, 42-44).

En un camino solitario por las siete Piedras sagradas, el Guerrero toma conciencia de sí mismo, de su misma divinidad. “Yo soy, pues. Soy Dios, pues. Soy poderoso, pues –así hablaba por sí misma su divinidad” (Chilam Balam de Chumayel 2008, 44).

En el mito de la creación del maguey está contenido otro mensaje fundamental que se conecta al tema de la ‘abuela caníbal’, figura constante de los relatos modernos acerca el origen del maíz.

En la *Histoyre du Mechique*, la abuela Cicimitl (probablemente, tzitzímitl) se opone a la fecundación de la virgen Mayahuel y come, junto con las otras Cicime, la rama del árbol en la cual Mayahuel se había transformado después de haber huido a la tierra

con su amante. Tanto Cicimítl, como la ‘abuela devoradora’ de las narraciones actuales referentes al ‘ciclo del joven héroe del maíz’, representan la noción de la tierra estéril, que en lugar de conceder sus frutos, quiere tenerlos por sí misma. Es esta connotación de antítesis a la generación exitosa la que permite que la ‘abuela devoradora’ pueda ser equiparada, en los mitos actuales, a figuras pertenecientes al universo religioso del pasado y cuya significación principal todavía persiste hoy en día. En el imaginario colectivo de las áreas en cuestión, la abuela puede identificarse tanto con Cihuacóatl, como con las tzitzimime, siendo la primera entidad un aspecto de la mujer/tierra no productiva (Cihuacóatl era la patrona de las mujeres muertas en el parto) y, las segundas, manifestaciones del fin del ciclo vital del cosmos (la aparición de las tzitzimime coincidía con el final de una era).

Sin embargo, en la religión mexica, Cihuacóatl era también una de las advocaciones de Toci, la tierra anciana. Es esta entidad mítica la que, a nuestra manera de ver, es el paradigma de la ‘abuela devoradora’ de los mitos modernos, aun con todas las variantes debidas a la distancia espacio-temporal que separa entre sí los distintos contextos.

Para finalizar y en consideración de las sugerencias surgidas del análisis del sacrificio de las entidades míticas según su género, queremos aportar una reflexión más a la discusión sobre la razón por la cual era un sacerdote el que llevaba la piel de la diosa Toci, una vez degollada, en los rituales celebrados en el mes *Ochpaniztli*.¹⁸

La reactualización del mito de Tlalteutl-Tlaltecuhli en el mes *Ochpaniztli*

De acuerdo con la interpretación de Graulich (1990, 335-353 y 2016, 120-127), la veintena *Ochpaniztli* inicialmente tenía que coincidir con el inicio de la estación de la lluvia y con ello con la siembra. Su nombre, ‘barrido de los caminos’, aludía a la purificación general, propiciatoria del comienzo de la nueva temporada agrícola, o del nuevo año, después de los meses cálidos dominados por el sol. El núcleo principal de las celebraciones, que por falta de espacio aquí no reportamos por completo,¹⁹ estaba constituido por el sacrificio de una mujer anciana que representaba a Toci, diosa de la tierra de aspecto maduro.

18 Según algunos estudiosos, la razón del por qué era un sacerdote el que llevaba la piel de la representante de Toci consistía en que, en *Ochpaniztli*, se conmemoraba el despellamiento de la hija de Achitómetl, el rey de Colhuacan, sacrificada por los mexicas en honor de Huitzilopochtli (Durán 1880, tomo II, 40-43). Para González Torres (1985, 275-279), por otro lado, las pieles de las víctimas debían transmitir la fuerza vital de los dioses sacrificados y por este motivo los portadores tenían que ser sujetos fuertes y protegidos, como los sacerdotes. Para Balutet (2009, 64), al contrario, durante las fiestas de la veintena *Ochpaniztli*, el sacerdote encargado de vestir la piel de la esclava femenina que representa a la diosa Toci pasaba del género masculino al género femenino.

19 Para una descripción de las fiestas mexicas, véase Sahagún (1999 [1793], libro II, capítulo xxx, 131-136); Durán (1880, tomo II, 185-191); Graulich (1981; 1990; 2016) y González Torres (1985). Para una síntesis de las veintenas donde se realizaba el sacrificio de diosas, véase Peretti (2018, 5-14).

Llegada la media noche, dice Sahagún (1999 [1793], libro II, capítulo xxx, 132-136; Durán 1880, tomo II, 188-189) “en gran silencio”, como si la tierra fuese muerta, un sacerdote cortaba la cabeza a la anciana mujer, mientras otro, denominado *Teccizcuacuilli* (‘el de la concha’), la despellejaba y vestía su piel y atributos. Sahagún añade que con la piel de uno de los muslos (*meztli*, palabra que también designa a la Luna) de la desollada se confeccionaba una máscara para el representante del dios Cinteotl, hijo de Toci y dios del maíz. Luego, vestían con la piel de la sacrificada a un sacerdote que ya tenían señalado para que tornase a representar a la diosa. “Escogían para esto el de mayor cuerpo y de mayores fuerzas”, dice Sahagún (1999 [1793], libro II, capítulo xxx, 133). Al día siguiente, el sacerdote que representaba a la Toci resucitada se dirigía en procesión al templo de Huitzilopochtli y aquí se paraba delante de la estatua del dios, con las piernas y los brazos extendidos, simulando la copulación de la nueva ‘Toci’ con Huitzilopochtli. Simultáneamente a esta acción, se juntaba al lado de ‘Toci’ otro personaje que personificaba a Cinteotl. Este llevaba sobre su cara un muslo de la mujer anciana sacrificada, simbolizando así el nacimiento del dios del maíz como consecuencia del sacrificio de la tierra vieja/Toci y de su resurrección bajo una nueva identidad. Ésta era simbolizada por el sacerdote que llevaba la piel de la vieja Toci y que se hacía fecundar por Huitzilopochtli, el Sol de los mexicas.

Para entender estos pasajes del ritual resulta esencial el comentario de Durán, según el cual esta fiesta estaba dedicada al Señor de la Tierra, Tlaltecuhli (Durán 1880, tomo II, 207).

Basándonos en esta alegación, nos parece legítimo interpretar el sacrificio de Toci como una evocación del mito de Tlalteutl, el ser monstruoso perteneciente a la polaridad femenina, cuyo despedazamiento había dado origen a la bóveda celeste y a la Tierra. Conforme al mito cosmogónico, la resultante de este sacrificio era Tlaltecuhli, el aspecto masculino de la tierra, signficante su ordenación y fertilización. En el rito, el despellejamiento de la anciana que personificaba a Toci y la vestimenta de su piel por el sacerdote que seguía encarnándola, a nuestra manera de ver, reactualizaba este mito, aunque no tanto en su valencia cosmogónica, sino que en su valor cosmológico, apto para reproducir en la actualidad, y de manera periódica, la regeneración de la superficie terrestre. Si esta interpretación es correcta, en el mes *Ochpaniztli*, la segunda ‘Toci’ representaba a Tlaltecuhli, ‘el Señor de la Tierra’. En definitiva, con este rito, cada año se repetía la sobreposición de este dios, más que a la materia indeterminada del origen del cosmos, a la tierra estéril y agotada, en su valor de aproximación al caos primigenio. En la reactualización periódica del mito cosmogónico en el devenir histórico, la reconversión de la anciana Toci en tierra nueva era asimilable simbólicamente a la sustitución de Tlalteutl con Tlaltecuhli. Es esta la razón del por qué era un varón ‘grande y fuerte’ el que en el rito vestía la piel de la anciana Toci, convirtiéndola así en tierra renovada y fecunda.

En la veintena *Ochpaniztli*, la aparición de Cinteotl al lado del sacerdote que encarnaba la tierra regenerada (segunda 'Toci') reforzaba la idea de que el maíz, como toda vegetación, podía nacer solo después de la intervención ordenadora de la tierra en su polaridad femenina. En el mito cosmogónico, la fecundación de la tierra informe por Quetzalcóatl y Tezcatlipoca daba vida a la tierra productiva, mientras que, en el rito, el mismo acto realizado por Huitzilopochtli propiciaba la regeneración periódica de la vegetación, al final de cada año agrícola.

En las celebraciones llevadas a cabo en *Ochpaniztli* también se sacrificaba a la joven que encarnaba a Chicomecóatl, la diosa relacionada con las simientes y el nutrimento, y, en el mes sucesivo (*Pachtontly*), según Durán, a la que personificaba a Xochiquetzal, la madre de Cinteotl (Durán 1880, tomo II, 184 y 196). En ambos casos, eran hombres los que vestían sus pieles.²⁰ Siendo Chicomecóatl responsable también de los años estériles y de las heladas, como nos refiere Durán (1880, tomo II, 180), y Xochiquetzal la culpable de la relación sexual ilícita con Piltzintecuhtli, de la cual derivó el nacimiento del maíz, pero también la expulsión de los dioses del cielo y su condena a la muerte (Graulich 2016, 76), las dos jóvenes diosas femeninas relacionadas con el maíz eran consideradas demasiado ambiguas como para dejar totalmente en su poder la responsabilidad del sustento del grupo humano basado en este alimento.

En los ritos llevados a cabo en las veintenas *Ochpaniztli* y *Pachtontly* era siempre un sacerdote el que se revestía de la piel de las diosas sacrificadas, resucitándolas, después de su sacrificio. A nuestra manera de ver, la vestimenta de la piel de Chicomecóatl y de Xochiquetzal por parte de un sacerdote representaba simbólicamente la noción expresada por el mito de Tlaltecuhltli. Convirtiendo en masculino el género de las dos diosas después de su sacrificio, se simbolizaba el control sobre las entidades femeninas responsables del maíz, o su apoderamiento, al fin de traducir en hechos reales lo que ellas llevaban a nivel potencial. Análogamente, la muerte de la anciana Toci, la 'madre de todos los dioses' y el 'corazón de la tierra', celebrada en el período que inauguraba la siembra, escenificaba el sacrificio de la tierra que ya había dado sus frutos, la tierra ya explotada. Su resurrección por mano de un sacerdote 'grande y fuerte' expresaba, igualmente al sacrificio de las otras dos diosas, la misma necesidad cultural de orden estructural. En otras palabras, el hecho de que en la fiesta *Ochpaniztli* fuesen hombres

20 En las crónicas coloniales no hay una convergencia absoluta con respecto a las otras fiestas donde se realizaba el despellejamiento de mujeres que personificaban a diosas. Según Durán, por ejemplo, también en la veintena *Pachtontly*, nota como "despedida de las rosas", se desollaba a la mujer que encarnaba a Xochiquetzal, 'flor quetzal', para que un sacerdote se vistiese con su piel (Durán 1880, tomo II, 196). Por otro lado, Motolinía relata que en Cuauhtitlan se desollaban a dos mujeres también en el mes *Izcalli*. Lo mismo sucedía para la 'renovación' de Chiconquiáhuatl, celebrada veinte días después de la fiesta en honor a Toci (en González Torres 1985, 271-274). En todos estos casos, como en las fiestas celebradas en los meses II (*Tlacaxipehualiztli*), XI (*Ochpaniztli*) y XII (*Pachtontly*), y detalladamente descritas por Durán y Sahagún, las pieles de las 'diosas' eran vestidas exclusivamente por hombres.

los que tenían que resucitar a las Diosas relacionadas con la vegetación, el maíz o su crecimiento, pone de manifiesto el concepto según el cual lo que era importante no era un cambio de piel de las Diosas (igual a su regeneración), sino quién llevaba sus pieles. El hecho de que tuvieran que ser varones los que interpretaban las nuevas identidades de las Diosas sugiere una última consideración. Travistiéndose con la piel de las Diosas de las cuales dependía la fertilidad vegetal, y en última instancia, la vida, es como si los sacerdotes adquiriesen los atributos femeninos positivos reconocidos de esencial importancia, depurándolos de las propiedades negativas que su cultura asignaba al universo femenino.

Notas conclusivas

Los mitos modernos mayas y huastecas que tratan del origen del maíz tienen el valor de poner en evidencia la diferencia entre el sacrificio de seres míticos femeninos y el sacrificio de entes sobrehumanos masculinos. El primero es, salvo algunas raras excepciones, pasivo, mientras que el segundo es activo. Esta distinción se encuentra también en el mito de la creación de la Tierra a raíz del desgarramiento de la entidad primordial femenina Tlaltecuhltli.

La comparación entre esta clase de relatos y los ritos a ellos asociados sugiere otras consideraciones.

En los mitos modernos, el entierro de la joven en la cueva, el desmembramiento de su vientre, o su simple desaparición después de dar a luz al joven que en futuro será el dios del maíz, reflejan la misma noción desplegada en las ceremonias de las antiguas fiestas mexicas: el maíz, o el dios que lo representa, puede crecer y fortalecerse a costa de la que lo generó. Sin embargo, mientras en los mitos fundacionales de origen del maíz de nuestra época, la mujer que contiene los granos o engendra al joven que dará vida al maíz desaparece una vez cumplida su función, en los ritos mexicas, que anualmente propiciaban el renacimiento del maíz, las deidades femeninas responsables de su generación eran transformadas en masculinas para significar simbólicamente el desarrollo de la planta, fase que en los mitos tanto actuales, como antiguos, siempre está asociada al ámbito masculino.²¹

En los mitos modernos, con todas sus variantes, permanece también otra importante idea fundada por la mitología antigua: la tierra que no suelta sus frutos debe ser sacrificada, para que sea regenerada. Esta acción es de pertinencia de la esfera masculina.

21 En la cerámica del período Clásico maya de las Tierras Bajas es frecuente la representación del así conocido 'ciclo del Dios del Maíz', un conjunto de eventos que narra la muerte del dios en las profundidades marinas, su renacimiento y sucesiva emersión a la superficie terrestre. En estas figuraciones de los que debían ser episodios de un mito difuso en todo el Petén y ahora no más conocido, el protagonista, es decir el Dios del Maíz, es un joven, que, aunque hermoso y enojado, cumple una serie de hazañas que cualifica su identidad como varonil. Para un examen más extenso de este tema, véase Peretti (2018, 59-82).

En el mito de Tlaltecuhli, es el sacrificio de la materia caótica femenina por iniciativa de Quetzalcóatl y Tezcatlipoca a permitir la transformación del monstruo en superficie terrestre florecida y fértil; en los mitos modernos, es la occisión de la ‘abuela devoradora’ por parte de los jóvenes Homshuk, Kumix, Dhipaak y Xambé el acto indispensable al crecimiento del joven dios del maíz. Lo que acomuna la materia telúrica informe del mito de Tlalteuhtl a la ‘abuela devoradora’ de los cuentos modernos es la misma categoría connotativa que hace cabo a la improductividad, común a ambas entidades.

Para finalizar, el análisis tanto de los mitos referentes a la tierra, como de los rituales que de ellos se derivan, pone de manifiesto la importancia, para las culturas en examen, de las oposiciones binarias improductividad-feracidad y envejecimiento-regeneración. Tales oposiciones, trasladadas al sistema de valores construidos entorno a los géneros, se representan simbólicamente por medio de la distancia generacional entre una mujer anciana y un hombre joven.

Referencias Bibliográficas

- Akkeren, Ruud van
 2000 *Place of the Lord's daughter: Rab'inal, its history, its dance-drama*. CNWS publication, 19. Leiden: Research School CNWS, School of Asian, African and Amerindian Studies.
 2012 *Xib'alb'a y el nacimiento del nuevo sol: una visión posclásica del colapso maya* El Pedregal: Piedra Santa.
- Báez-Jorge, Félix
 1990 “Homshuk y el simbolismo de la ovogénesis en Mesoamérica.” *La Palabra y el Hombre* 80: 207-230. <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/1750/199180P207.pdf> (06.01.2020).
- Balutet, Nicolas
 2009 “La puesta en escena del miedo a la mujer fálica durante las fiestas aztecas.” *Contribuciones desde Coatepec* 16: 49-76. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28112196003> (06.01.2020).
- Barrera Vásquez, Alfredo (ed.)
 1965 *El libro de los Cantares de Dzitbalché*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).
- Braakhuis, Edwin
 2010 *Xbalanque's marriage: A commentary on the Q'eqchi' myth of sun and moon*. PhD dissertation, Leiden University. <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/16064> (06.01.2020).
- Búcaro Moraya, Jaime Ismael
 1991 “Leyendas de pueblos indígenas: leyendas, cuentos, mitos y fábulas indígenas.” *Tradiciones de Guatemala* 35/36: 55-127.
- Chilam Balam De Chumayel
 2008 *Chilam Balam De Chumayel*, editado por Antonio Mediz Bolio. Barcelona: Linkgua.

- Chinchilla Mazariegos, Osvaldo
2017 *Art and myth of the Ancient Maya*. New Haven/London: Yale University Press.
- Craveri, Michela Elisa
2013 *Popol Vuh. Herramientas para una lectura crítica del texto K'iché*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (CEM).
- Cruz Torres, Mario Enrique de la
1978 *Rubelpec: cuentos y leyendas de Senabú, Alta Verapaz*. Colección Contemporáneos, 83. Guatemala: Editorial del Ejército.
- Durán, Diego
1880 *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*. México: Imprenta Ignacio Escalante. <http://bibliotecadigital.acid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=725> (06.01.2020).
- Estrada Peña, Canek
2015 "Anima' ri cho, anima' ri plo: espíritu de la laguna, espíritu del mar. Acerca del día Imox entre los k'iche'." *Estudios de Cultura Maya* 45: 191-224. <http://dx.doi.org/10.19130/iifl.ecm.2015.45.138>.
- Foster, George M.
1945 "Sierra Popoluca folklore and beliefs." *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 42, no. 2: 177-250. <http://digitalassets.lib.berkeley.edu/anthpubs/ucb/text/ucp042-003.pdf> (07.01.2020).
- Fought, John G. y Sarah S. Fought (eds.)
1972 *Chortí (Mayan) texts*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- García Barrios, Ana
2015 "El mito del diluvio en las ceremonias de entronización de los gobernantes mayas: Agentes responsables de la decapitación del saurio y nuevas fundaciones." *Estudios de Cultura Maya* 45: 9-48. <http://dx.doi.org/10.19130/iifl.ecm.2015.45.132>.
- Garibay, Angel (ed.)
1979 *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opusculos del siglo XVI*. México, D.F.: Porrúa.
- Girard, Rafael
1949 *Los chortis ante el problema maya: historia de las culturas indígenas de América desde su origen hasta hoy*, tomo IV. México D.F. Antigua Librería Robredo.
1962 *Los mayas eternos*. México, D.F.: Antigua Librería Robredo.
- Godoy Patiño, Ileana
2009 "Tlaltecuhltli, deidad de la tierra, bajo nueva luz." En *De otros asuntos e historias de la arquitectura: Interpretaciones poco conocidas o no divulgadas*, editado por Vania Verónica Hennings Hinojosa y María Elena Hernández, 26-51. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- González Torres, Yolotl
1985 *El sacrificio humano entre los mexicas*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica/Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

- Graulich, Michel
 1981 “Ochpaniztli ou la fête aztèque des semailles des anciens Mexicains.” *Anales de Antropología* 18, no. 2: 59-100. <http://dx.doi.org/10.22201/iaa.24486221e.1981.2.24126>.
- 1988 *Quetzalcoatl y el espejismo de Tollan*. Occasional publications, 1. Antwerpen: Instituut voor Amerikanistiek.
- 1990 *Mitos y rituales del México antiguo*. Madrid: Istmo.
- 1999 *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista (INI).
- 2016 *El sacrificio humano entre los aztecas*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hull, Kerry
 2016 “The Ch’orti’ Maya myths of creation.” *Oral Tradition* 30, no. 1: 3-26. http://admin.oraltradition.org/wp-content/uploads/files/articles/30i/02_30.1.pdf (07.01.2020).
- Ichon, Alain
 1973 *La religión de los Totonacas de la Sierra*. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista (INI).
- Klein Cecelia
 1988 “Rethinking Cihuacoatl: Aztec political imagery of the conquered woman.” En *Smoke and mist: Mesoamerican studies in memory of Thelma D. Sullivan*, editado por Kathryn Josserand y Karen Dakin, 237-277. BAR international series, 402 Oxford: BAR.
- López Austin, Alfredo
 1992 “Homshuk: Análisis temático del relato.” *Anales de Antropología* 29: 261-283. <http://dx.doi.org/10.22201/iaa.24486221e.1992.1.15695>.
- López García, Julián
 2010 *Kumix: la lluvia en la mitología y el ritual Maya-Ch’orti’*. Guatemala: Cholsamaj.
- López Hernández, Miriam
 2013-2014 “Vagina dentada, vagina fecunda. Figuras de la tierra en el México antiguo.” *ARCHÆVS. Studies in the History of Religions* 17-18: 17-52. <http://www.academia.edu/13485984> (07.01.2020).
- López Luján, Leonardo
 2010 *Tlaltecuhli*. México, D.F.: Fundación Conmemoración 2010/Sextil Editores/Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).
- Matos Moctezuma, Eduardo
 1997 “Tlaltecuhli, Señor de la tierra.” *Estudios de Cultura Náhuatl* 27:15-40. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2262317> (07.01.2020).
- Molina, Alonso fray de
 1571 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. México: Casa de Antonio de Spinosa. <https://archive.org/details/vocabularioenlen00moli/page/n3> (07.01.2020).
- Navarrete Cáceres, Carlos
 2002 *Relatos mayas de tierras altas sobre el origen del maíz: los caminos de Paxil*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Ochoa, Perla
 2000 “Las aventuras de Dhipaak o dos facetas del sacrificio en la mitología de los teenek (huastecos).” *Dimensión Antropológica* 7, no. 20: 101-123. <https://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=951> (07.01.2020).

- Peretti, Leda
 2018 “Género, ambigüedad sexual y travestismo ritual entre los nahuas y mayas de Mesoamérica.” En Proyecto ‘Cuerpo y simbolismo amerindio’ del Museo de Arqueología y Etnología de América (MAEA), Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid, dir. por Alfonso Lacadena, 1-149. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Manuscrito no publicado.
- Redfield, Robert
 1946 “Notes of San Antonio Palopo. Guatemala.” Microfilm collection of manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, 4. Chicago: The University of Chicago Press.
- Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas,
 1962 *Chan Kom: a Maya village*. Chicago: Chicago University Press.
- Roys, Ralph L.
 1967 *The Book of Chilam Balam of Chumayel*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Sachse, Frauke
 2018 “Renaming Vico’s dictionary: Reconstructing the textual genealogy of the Vocabulario copioso de las lenguas cakchikel y íiche.” *Indiana* 35, no. 1: 67-95.
<http://dx.doi.org/10.18441/ind.v35i1.67-95>.
- Sahagún, Bernardino de
 1999 [1793] *Historia General de las cosas de Nueva España*. México, D.F.: Porrúa.
- Shaw, Mary
 1971 *According to our ancestors: Folk texts from Guatemala and Honduras*. Guatemala/Norman: Instituto Lingüístico de Verano en Centro América/University of Oklahoma Press.
- Sparks, Garry (ed.)
 2017 *The Americas’ first theologies*. New York: Oxford University Press.
- Stuart, David
 2010 *Comentarios sobre las inscripciones del Templo XIX de Palenque*. San Francisco: The Pre-Columbian Art Research Institute.
- Taube, Karl
 2009 “The Maya Maize God and the mythic origins of dance.” En *The Maya and their sacred narratives. Texts and contexts in Maya mythologies. 12th European Maya Conference: Geneva, December 2007*, editado por Geneviève Le Fort, Raphaël Gardiol, Sebastian Matteo y Christophe Helmke, 41-52. *Acta Mesoamericana*, 20. München: Verlag Anton Saurwein.
- Thompson, Eric
 1930 *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*. Field Museum of Natural History Publication, 274. Chicago: Field Museum.
<https://archive.org/details/ethnologyofmayas172thom/page/n0> (07.01.2020).
- 1970 *Maya. History and religion*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Velásquez García, Erik
 2006 “El mito maya del diluvio y la decapitación del caimán cósmico, traducción de ‘The Maya flood myth and the decapitation of the cosmic caiman.’” *PARI Journal* 7, no. 1: 1-10.
<http://www.precolumbia.org/pari/journal/archive/PARI0701.pdf> (07.07.2020).

- Vico, fray Domingo de
1555 De litera a: en lengua Cakchiquel. MSS 279, William Gates papers, Brigham Young University, Provo.
<<https://cdm15999.contentdm.oclc.org/digital/collection/p15999coll16/id/136419/rec/2>>
(07.01.2020).
- Wilson, Richard
1999 *Resurgimiento Maya en Guatemala. Experiencias q'eqchi'es*. Antigua de Guatemala: Centro de investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA).
- Yurchenco, Henrietta
2006 "Música de los maya-quichés de Guatemala: el Rabinal Achi y el Baile de las Canastas." *Tradiciones de Guatemala* 66: 83-98.
- Zimmermann, Günter y Berthold Riese
1980 "Kapitel 1 aus Domingo de Vico's 'Theologia Indorum' in der Sprache der Quiché-Indianer von Guatemala." *Anthropos* 75, no. 3/4: 612-617. <https://www.jstor.org/stable/40460204>.