

COMER LO QUE HIEDE. ALIMENTOS DEL “OTRO MUNDO” SEGÚN ALGUNOS RELATOS MAYAS

BERENICE ALCÁNTARA ROJAS
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

*“Ahora voy a probar mis platillos favoritos.”
¡Lejos estaba de imaginar lo que era la comida!
Primeramente, le sirvieron orina por café;
huevecillos de mosca por arroz, y tortillas hechas de excremento de animales
[...] eso era lo que comía en la otra vida.*

Relato tzotzil

Las oscuras entrañas de la tierra, las retorcidas y húmedas cavidades que se extienden bajo la superficie, han sido pensadas por los pueblos mayas como sitios llenos de peligro, de putrefacción y de fertilidad. Los quichés llamaron a ese mundo *Xibalbá* y lo describieron, ya en tiempos de la dominación española, como un ámbito habitado por varias parejas señoriales cuyo oficio era provocar la enfermedad y la muerte a los hombres; les causaban derrames de sangre, los hinchaban de pus y los enflaquecían al grado de dejarlos en los puros huesos.¹ Hasta ese lugar tuvieron que descender los padres de los héroes del *Popol Vuh* y para conseguirlo bajaron inclinadas escaleras, atravesaron ríos de agua y de sangre, que corrían entre barrancos y espinos, llegaron al cruce de los cuatro caminos donde fueron vencidos y conducidos ante el consejo de los señores del *Xibalbá*; allí se decidió que tendrían que cruzar la Casa Oscura, la Casa en la que el frío hacía tiritar, la Casa de los Tigres, la Casa de los Murciélagos y la Casa de las Navajas (*Ibid*: 55-56).

El ambiente desolador del *Xibalbá* de los quichés concuerda con algunas de las imágenes que otros pueblos elaboraron acerca de lo subterráneo. Conocidos son, por ejemplo, los sitios que, de acuerdo con los informantes nahuas de Sahagún y el *Códice Vati-*

¹ “En seguida entraron todos en consejo. Los llamados *Hun-camé* y *Vucub-camé* eran los jueces supremos. [...] *Xiquiripat* y *Cuchumaquic* [...] los que causan los derrames de sangre de los hombres. Otros se llamaban *Ahalpuh* y *Ahalganá* [...] el oficio de éstos era hinchar a los hombres, hacerles brotar pus de las piernas y teñirles de amarillo la cara [...]. El señor *Chamiabac* y el señor *Chamiaholom*, alguaciles del *Xibalbá*, cuyas varas eran de hueso. La ocupación de éstos era enflaquecer a los hombres hasta que los volvían sólo hueso y calaveras y se morían y se los llevaban con el vientre y los huesos estirados. [...] el señor *Ahalmez* y el señor *Ahal-tocob*. El oficio de éstos era hacer que a los hombres les sucediera alguna desgracia, ya cuando iban para la casa, o frente a ella, y que los encontraran heridos, tendidos boca arriba en el suelo y muertos. [...] Venían en seguida otros señores llamados *Xic* y *Patán*, cuyo oficio era causar la muerte a los hombres en los caminos, lo que se llama muerte repentina, haciéndoles llegar la sangre a la boca hasta que morían vomitando sangre” (*Popol Vuh*, 2ª parte, Cap.1: 50-51).

cano A, tenían que recorrer los difuntos para poder llegar al noveno y más profundo nivel del *Mictlan* (Sahagún, 2000, Apéndice al Libro III: 327-330 y *Códice Vaticano A*: lam.II). Cerros chocando, barrancos, ríos, serpientes, perros, navajas, vientos gélidos y tinieblas aparecen como constantes dentro de los dominios de *Mictlantecuhtli* y *Mictēcacihuatl*, quienes se dedicaban a ingerir los pies y las manos de los hombres, además de pus y escarabajos hediondos.² Luego de su tránsito hasta las simas del *Mictlan* –“lugar de muertos”– y del *Xibalbá* –“lugar de los desvanecidos”– los difuntos se descarnaban del todo y adquirían un tipo de existencia distinto al que habían tenido antes, pero igualmente poderoso y primordial para la subsistencia del cosmos (Sahagún, 2000:327-330; Ruz, 1997: 224).

En el juego de principios opuestos que luchaban entre sí y se combinaban para producir el tiempo y la existencia, tal y como la percibían al parecer muchos de los que ahora llamamos mesoamericanos, esa mitad inferior del mundo, oscura, húmeda y fría –desde la cual los muertos continuaban actuando– era, por excelencia, femenina; una réplica de cada útero y cada vagina, de cada olla en la que se cocían los alimentos y, en un sentido más amplio, de la parte baja del cuerpo humano. De ahí la doble valencia, para nosotros, de las sustancias y los seres que poblaban ese sitio, pues se hallaban ligados a la descomposición y a la reproducción. Los cadáveres y las embarazadas “al hincharse” manifestaban el proceso de corrupción que se llevaba a cabo en ellos,³ similar al que tenía lugar en las vísceras que digerían⁴ y en las ollas que fermentaban el nixtamal. Entre los mayas mochós del sur de Chiapas, por ejemplo, la digestión y la cocción de los alimentos son vistos como procesos idénticos; un mismo vocablo se emplea para designar lo “digerido” y lo “cocido”: “*taq’an*”, del mismo modo que las etapas de la digestión humana coinciden con las del cocimiento del nixtamal (Petrich, 1985: 131). Así, dentro de los úteros, los intestinos, las tumbas y las ollas se va pudriendo todo lo que hace posible la regeneración de los vivos.

Los interiores de las cuevas y los cerros, el hígado, el estómago, los intestinos y los genitales han estado invadidos por una misma cualidad o carga, una “entidad anímica” que los nahuas nombraban *ihiyotl* y que controlaba las pasiones, la cólera, la apetencia sexual, la putrefacción y la generación, junto con el aprovechamiento y eliminación de los comestibles.⁵ Los mochós piensan que en el estómago se producen las emociones a través de las cuales los seres humanos se relacionan entre sí; en él se guardan los gérmenes del enojo, los celos y el dolor; de él pueden brotar palabras contentas que aconsejen y palabras “calientes” que enamoren, asusten, critiquen, maldigan y maten (Petrich, 1985: 34-42). Esa “entidad” era concebida como un gas o vapor fétido y resplandeciente que algunas personas, que lo poseían en abundancia, podían lanzar a otras para cau-

² “Mictlantecuhtli [y] Mictēcacihuatl allá comen en el Mictlan [lugar de muertos] palmas de pies, palmas de manos. Su mole es pinacates, su atole es pus, con una jícara de cabeza [cráneo] lo beben” (Sahagún, 1997: 177). La traducción es mía.

³ Cabe destacar que los nahuas han designado con un mismo verbo (*itlacahui*) el podrirse y el embarazarse, véanse López Austin (1996: vol.1, 335-339), López Luján y Mercado (1996: 63) y Pury-Toumi (1997: 145-146).

⁴ Sobre las connotaciones morales de los intestinos como productores de inmundicias puede verse Klein (1990/1991: 81-104).

⁵ Acerca de la relación entre la actividad sexual y la parte baja del cosmos pueden revisarse López Austin (1996: v.1, 257-262 y 1994: 161-162 y 171-176) y Galinier (1990: 611-678).

sarles daño, algo que solía emanar de los cadáveres y de las aberturas de la tierra a modo de "aires" que llevaban padecimientos. Entre los chortís de Guatemala sólo la persona con un "hijillo" fuerte es capaz de echar "mal de ojo".⁶

Por todo lo anterior los lugares que se despliegan bajo el habitáculo normal del hombre han sido, al mismo tiempo, madres que paren y fieras que devoran, repositorios de las "semillas" que volverán a germinar (López Austin, 1994: 162-163 y 171-176) y depósitos de inmundicias, escondites de riquezas y fuentes de mortíferos "aires".⁷ No obstante, esa mitad del mundo sólo posee en abundancia una de las dos "fuerzas" que son necesarias para una adecuada existencia; pues el estado ideal que debe imperar en el cosmos, el pueblo, el hogar y el individuo, según los hombres de tradición mesoamericana, consiste en un delicado balance de calor y frío, de fuego y agua, de fragancia y hediondez. Los nahuas denominaron *talticpac*, "sobre la arista de la tierra", al lugar que habitaban en el constante peligro de resbalarse y caer en los extremos (Burkhart, 1989: 58-72 y Pury-Toumi, 1997: 158-160); mientras que algunos pueblos mayas contemporáneos privilegian la "medianía", el consumo proporcionado de alimentos de calidad fría y caliente para mantener el equilibrio del organismo, la medida en las relaciones sexuales, en la risa y en el llanto.⁸

Desde esta perspectiva las honduras de la tierra, al estar fuera del centro, al ser uno de los extremos del mundo, se hallaba fuera del orden. Esto se expresaba en el carácter peligroso y dañino de todos los que se encontraban invadidos por el frío, desde los señores del *Xibalbá*, los difuntos, los tecolotes y los "aires" hasta las embarazadas y los recién nacidos. De ahí que los chortís consideren que aquellos cuyo calor es escaso, tienen "rala" la sangre, antivalar que se hace visible en la debilidad propia de los que acaban de nacer, los enfermos, las parturientas, las menstruantas, los hombres desgastados por el trabajo o por la pérdida de semen, los borrachos y los que sufrieron un robo de calor por parte de algún "brujo" o "encanto" (López García, 2000: 59-66).

A esta "debilidad" o pérdida de "calor corporal" deben sumarse una serie de comportamientos, reprobados por distintas sociedades de tradición mesoamericana, que han sido vistos como formas en que la inmundicia asociada a lo subterráneo se manifiesta sobre la tierra; entre ellos pueden mencionarse las relaciones sexuales excesivas o fuera del matrimonio, las costumbres de los ladinos (su suciedad y su grasa), el chisme, la envidia, la borrachera⁹ y la mezquindad, es decir, el desperdicio de los alimentos o su utilización para otros fines que no sean fortalecer a los miembros del núcleo familiar o ritual; una violación al intercambio recíproco de bienes comestibles que se estable-

⁶ Véanse López Luján y Mercado (1996: 61-63) y López Austin (1996: v.1, 257-262). Acerca de registros iconográficos de varios pueblos mesoamericanos en los que aparecen ligados el excremento, los gases, los intestinos expuestos y las figuras "de muerte", puede verse Klein (*op. cit.*: 88-90).

⁷ Para mayores detalles sobre las características de la parte baja del mundo según varios grupos mesoamericanos, incluyendo los mayas tzotziles, véase López Austin (1994: 108-160).

⁸ Acerca del ideal que tienen mochós y chortís de consumir alimentos cuyas calidades opuestas se neutralicen para mantener el equilibrio y la salud, del modo en que utilizan platillos y medicinas de calidad contraria a las enfermedades para combatir las y sobre la relación que guardan estas taxas con determinados comportamientos y estados físicos y emocionales puede revisarse Petrich (1985: 126-127) y López García (2000: 66).

⁹ Para los chortís la suciedad propia de los borrachos se hace presente y se difunde a través del hedor de sus bocas sucias y de la "plática" que sostienen sus anos con sus flatulencias (López García, *op. cit.*: 62-64).

ció al principio del mundo entre los hombres y las divinidades (López García, 2000: 74 y Petrich, 1985: 79).¹⁰

La parte baja del mundo se nos presenta así plétorica de una suciedad que es gesto-
ra de vida, poderosa cualidad que se analizará con mayor detalle en la narrativa maya
contemporánea.

• •

La hediondez de las entrañas de la tierra, repulsiva y fértil, se halla presente en la tradi-
ción oral de varios pueblos mayas. Existen numerosas narraciones que describen la mo-
rada del "Señor del mundo subterráneo", el "Dueño" de la cueva (los ríos, los bosques
o los animales), el "Patrón", el "Ladino", el "Flatulento" o el "Sombbrero";¹¹ a través de
ellas las experiencias de hombres y mujeres que, por alguna razón, se internaron en la
oscuridad pasan a ser patrimonio de otras personas, para que éstas entiendan cómo
es el "otro mundo" y cómo deben conducirse en éste.

En una dinámica que se asemeja a la de los *exempla* de raigambre medieval,¹² las vi-
siones mayas del interior de la cueva sancionan comportamientos que merecen recom-
pensas o castigos. Resultan notables aquellos relatos que hablan del "abajo" en térmi-
nos, más o menos, halagadores: un cazador buscando a su perro "entró a lo profundo
de la cueva y vio muchos cuartos preciosos donde hacen fiestas, tocan marimbas y otros
instrumentos y hay grandes bailes de hombres y mujeres" (Gómez Guitiérrez, 1997: 127-
128); otro, yendo también tras su perro, llegó hasta el "Señor de la Cueva", quien le
ofreció trabajo, "pescado" y a una de sus hijas para que se casara con ella (Méndez,
1997: 211-214); varias mujeres se toparon, al ir a dejar flores al cementerio, con un
pálido personaje, que les dijo "de donde vengo hace mucho frío, caen muchas heladas.
Las costumbres de allá son como las de acá, también cosechamos maíz y frijol, de todo
cosechamos" (Vázquez, 1997: 339-340); un hombre, tan pobre que para alimentar a su
familia escogía los granos de maíz que estaban dentro del excremento de los animales,
encontró en la espesura del bosque a una "leona", criatura que le indicó, sin saberlo,
los medios necesarios para curar y dotar de agua a pueblos enfermos y sedientos, don-
de lo recompensaron con comida y dinero en abundancia (López López, 1994: 161-174);
otro más, escogió por obsequio, antes de salir del "infierno", un "morrallito" con tizne
que, en la superficie, se convirtió en dinero (Ayres *et al.*, 2001: 267-312); mientras que
"Pedro Castigo", quien fue abandonado en el fondo de una cueva por sus amigos, obtu-
vo, gracias a la oreja que había cortado a un "enano", la libertad, la sarna y la habilidad

¹⁰ Volveré sobre este vínculo entre la suciedad y la transgresión.

¹¹ La naturaleza peligrosa, fría y violenta que caracterizaba, desde épocas prehispánicas, a muchos de los seres que habitaban bajo la superficie terrestre se vio enriquecida, durante los siglos subsecuentes, con los atributos del Diablo y otros demonios de la tradición judeocristiana (obsesivamente difundidos por los religiosos), junto con los de otras figuras de poder que han entrado en contacto con los mayas (los ladinos, los hacendados y los militares). Los diversos nombres que se dan a estos seres aparecen en algunos relatos como equivalentes de un mismo personaje, mientras que en otros forman jerarquías, pues el "patrón" suele tener sus servidores, entre ellos, los más comunes son los propios difuntos. Acerca de esta "transformación" de las deidades del inframundo puede verse Ruz (1997: 232-234).

¹² Como se verá en el siguiente apartado.

para transformarse en "ladino" y para realizar suertes de toros (Sántiz Gómez, 1999: 435-443).¹³ Aún así, cabe destacar que todos ellos, con excepción de "Pedro Castigo", murieron a los pocos días de haber vuelto a su hogar para contar a los suyos su vivencia subterránea.

Por otra parte, existen narraciones en las que lo subterráneo se muestra con todos sus pútridos olores, sabores y colores. Erase una vez una mujer que tenía seis amantes, quienes le proporcionaban dinero, con lo que ella compraba "trago", pan, cigarros, viandas y "remiendos" para consentir, agasajar y emborrachar al inocente de su marido y así poder continuar sus salidas nocturnas.¹⁴ En el caso de Kúruca, "joven preciosa de piel bronceada teñida por el sol", el texto sólo nos habla de un amante y un esposo fiel que se deleitaba con los exquisitos platillos que ella le preparaba, con lo que obtenía de sus amoríos (Ruiz, 1994: 39-44). Otra más se asoció con el "Gran Ladino", el "Gran Extraño", a cambio de dinero para ir al mercado de Las Margaritas a comprar todo lo que hacía falta en su hogar (Sántiz Sántiz, 1999: 225-236). A todas les llegó una muerte repentina y descendieron al *ympeerno* (Infierno), según algunos textos, o a *Yib' lu'm* (el mundo subterráneo), según otros.¹⁵

Los relatos inician destacando una atmósfera de transgresión; la conducta de ambos cónyuges atenta contra la vida matrimonial que sustenta a estas sociedades mayas y que se basa en la unión de un hombre que mantenga las manos de su mujer "siempre calientes", es decir, que le proporcione lo necesario para que ella prepare su mutuo sustento, y de una mujer que día a día le ofrezca a él y a sus hijos alimentos bien hechos. Intercambio de bienes crudos por cocidos que supone la conversación sexual de la pareja; tener el fogón prendido, dar de comer y entregarse a la relación sexual son actividades estrechamente conectadas. De manera que la haraganería de los esposos bloquea ese delicado trueque de alimentos, atenciones y pasiones; lo que lleva o implica la ruptura (Petrich, 1985: 23 y 125; López García, 2000: 62 y Bunzel; 1967: cap. 2).

Así las cosas, las narraciones revisadas comienzan recalcando una situación anómala; ya que el adulterio que comete la esposa exhibe la incapacidad del marido, no sólo para descubrir el engaño, sino para llevar al hogar los mantenimientos necesarios. Su tendencia a la holgazanería se ve reflejada en la aceptación que da a esos regalos y platillos cuya procedencia desconoce. El circuito de los intercambios matrimoniales aparece severamente violentado: el marido no brinda lo esperado, la mujer lo obtiene a través del comercio, la mayoría de las veces carnal, con otros hombres, los frutos de esos errados "amores" son llevados ante el esposo, quien consume con deleite y en exceso la comida y la bebida que él no consiguió. Pereza, incontinencia sexual, glotonería, embriaguez y mentira, un tierno principio.

¹³ En otro ambiente, los mayas del lago Atitlán suelen contar que los que se ahogan, "los que no son encontrados, los que desaparecen de una vez, dicen que no mueren, sino que llegan al corredor de una gran casa, una casa muy grande debajo del Lago Atitlán. [...] allí no se les da libertad, están bajo cuidado, tienen un trabajo que realizar" (*Historias de la Noche...*, 1999: 148).

¹⁴ Esta historia puede consultarse en dos versiones muy similares, pues uno de los autores participó en la elaboración de ambos materiales (Gómez Hernández y Hernández Rodríguez, 1994: 135-142 y Hernández Rodríguez, 1999: 205-214).

¹⁵ Compárense las dos versiones en tojolabal de "la mujer de los seis amantes" (Gómez Hernández y Hernández Rodríguez, 1994: 143-151, y Hernández Rodríguez, 1999: 195-204).

En otros casos se recalca el papel del hombre como protagonista de la transgresión. Una noche un k'iché oyó a un tecolote junto a su casa, espantado por la fama del canto del ave, salió, lo golpeó y le rompió un ala. A cambio, en sus sueños, escuchó una voz que le reclamaba su actitud para con el "mandadero", y su esposa murió a los 20 días (Chavajay, 1999: 83-85). Acto seguido los maridos, engañados o no, se dedicaron a llorar y llorar su "orfandad" (*Ja slo'il ja kaltziltikoni'*..., 1999: 206, nota 4) y su torpeza para sustentarse. Incontrolable derramamiento de lágrimas que tuvo por respuesta la visita de un "ladino", un "extraño", un "ángel" o un "tecolote", quienes para consolar a los sufridos hombres les ofrecieron llevarlos junto a sus mujeres.

"Cerraron los ojos. De repente sintieron que el mundo se hundió bajo sus pies, como si se derrumbara" (Hernández Rodríguez, 1999: 205-214), "Se deslizó dentro de la tumba y se halló en el mundo subterráneo" (Gómez Méndez, Manuel, 1990: 373-374), "vieron que se encontraban en un lugar donde ya no había monte, ni árboles, ni cerros, sólo el campo se veía muy hermoso. Sólo había una casa [...]" (Gómez Hernández *et al.*, 1994: 135-142). Allí abajo el "mandadero" los llevó a la presencia del "Patrón", indicándoles que éste les preparaba una trampa, por lo que no debían sentarse en las sillas dispuestas para ellos, si ño en el suelo (Cfr. Gómez Hernández y Hernández Rodríguez, 1994: 135-142 y Hernández Rodríguez, 1999: 205-214).¹⁶

Más adelante los relatos prosiguen con dos series de episodios, cuyo orden, a veces, se alterna. Al no caer en la trampa, el "Dueño" manda a los hombres a comer en la cocina; allí al esposo de aquella que tuvo seis amantes se le ofreció un molcajete de frijoles, una taza de pozol y "carnita seca tasajeada" que no pudo probar, pues descubrió que eran puras "garrapatas cocidas", "pus de animales" y la vulva de su cónyuge que gritó al sentirse mordida (Gómez Hernández y Hernández Rodríguez, 1994: 135-142 y Hernández Rodríguez, 1999: 205-214). Túle, el marido de Kúruca, recibió, en vez de los suculentos guisos que en vida ella le preparaba, orina por café, huevecillos de mosca por arroz y tortillas hechas con el excremento de animales (Ruiz Vázquez, 1994: 39-44). El marido de la mujer que solía ir de compras a Las Margaritas tuvo que ingerir las garrapatas y el pozol de pus que le sirvieron, pues el "Sombrerón" lo estaba observando (Sántiz Sántiz, 1999: 225-236). Por su lado Juan, quien había negado ayuda a su compadre, el pobre hombre que pepenaba el maíz del excremento, al perseguir a su perro hasta lo hondo de la cueva fue nutrido con garrapatas (López López, 1994: 161-174); otro más vio volar sus frijoles convertidos en moscas, luego de haber soplado sobre ellos (Gómez Méndez, Manuel, 1990: 373-374 y Gómez Méndez, Mariano, 1990: 392).

Los relatos presentan estas repugnantes comidas como "castigos" que el marido y, en ocasiones, el hijo de la mujer infiel tienen que padecer en ese sitio oscuro. No obstante las cocineras son enfáticas en repetir "aquí, estas cosas son las que comemos"; por ello tiendo a pensar que esos platillos exhiben, en primera instancia, el carácter pútrido de todo lo que se halla debajo de la tierra.¹⁷

¹⁶ Pasaje que recuerda los bancos de piedras ardientes que ofrecieron los señores del *Xibalbá* a aquéllos que los molestaron por jugar a la pelota (*Popol Vuh*, 2a parte, cap. 2, 54).

¹⁷ Sobre este particular los nahuas también solían decir que "quién mucho comía tamales, de pedos los come allá en el *Mictlan*, pues los escarabajos [pinacates] causan lo peído de los tamales" (Sahagún, 1997: 177). Esta transformación de los alimentos ha sido considerada por López Austin (1988: 48-50).

Desde otra óptica esta inversión en el terreno de los alimentos está vinculada con las transgresiones iniciales, pues implica un paulatino retroceso en la cadena de valores culinarios indígenas. Para los mochós, los k'ichés y los chortís, así como para otros mayas, el maíz es el único "alimento verdadero", aquel que posee todas las cualidades necesarias para fortalecer la sangre, incluso, de acuerdo con los mochós, el maíz se incorpora de inmediato al torrente sanguíneo sin que nada de él sea desechado en el excremento o la orina (López García, 2000: 61-67; Petrich, 1985: 98 y 131-136 y Henne, 1977: 65-88). En este sentido sólo uno de los relatos revisados menciona la existencia de un tipo de "tortilla" en ese más allá (Ruiz Vázquez, 1994: 39-44); el resto de las viandas ofrecidas cae en el terreno de lo que algunos mayas consideran "alimentos compañeros" (los frijoles y la carne) y "refrigerios" (el pozol); este último y la carne seca asada son productos que consume el hombre en su milpa o fuera del hogar familiar (Petrich, 1985: 106 y Henne, 1977: *passim*).

Además de esto debe tomarse en cuenta que los mochós privilegian lo hervido sobre lo asado considerándolo el estado de cocción ideal, la equilibrada mezcla de los contrarios, el único proceso que proporciona alimentos cocidos, suaves y húmedos en un punto intermedio entre lo "podrido" y lo "quemado" (Petrich, 1985: 145). De modo que el paso de los frijoles-garrapatas hervidos, al pozol-pus húmedo, a la carne-vulva asada conlleva el tránsito del estado cultural correcto —en el que los opuestos se encuentran en balance— a los desordenes propios del predominio del agua o del fuego.

Este mismo retroceso puede verse en otros episodios de nuestras historias. En seguida, o antes, de haber visto y oído esos "apetitosos" platillos el "Patrón" ordenó a los hombres que tomaran una de las mulas, o yeguas, que por ahí pastaban y que las cargaran con leña; para que pudieran cumplir con esta labor les dio unos huaraches, o botas, nuevos y un "cubo", un "alambre" o una "daga" para que la introdujeran "caliente" en el trasero del animal y obligarlo así a cumplir con la tarea. Como consecuencia de semejante trato las bestias se quejaron, dando con ello a conocer que era en realidad las esposas muertas y añoradas y que los hombres debían recolectar "huesos", la leña de aquellos lugares, y desgastar sus botas, o sus "caites", con el agua de un arroyo o con orina, para poder salir de allí (Ruiz Vázquez, 1994: 39-44; Gómez Hernández y Hernández Rodríguez, 1994: 135-142; Hernández Rodríguez, 1999: 205-214 y López López, 1994: 161-174).¹⁸

Los huesos de los muertos como el origen del pálido fuego que ilumina esos lugares es uno de los elementos definitorios de lo subterráneo, lo descarnado que permite la regeneración; por ello "k'atimbak", o "calentar con huesos", es el nombre que algunos pueblos mayas han dado a esas honduras (Ruz, 1992: 307-309). La transformación de la mujer en yegua, o mula, implica un abandono de la condición humana y un reflejo de su conducta sexual; ya que las hembras equinas son, a decir de algunos mayas, la viva imagen de la incontinencia en esa materia; los tzeltales suelen emplear como insulto la expresión *yal sme' kawu*—"hijo de yegua"— (véase Guzmán, 1985: 257). Esta conexión entre las hembras equinas y la sexualidad desenfrenada quizá proviene de asociaciones, establecidas en tiempos antiguos, entre los venados y dichos comportamientos; resulta interesante, en particular, la "invocación al venado" que se encuentra en *El ri-*

¹⁸ En este último relato el animal no es la mujer del viajero sino una comadre, también mezuquina, muerta con anterioridad.

tual de los Bacabes (1987: 419-420) y que muestra como los cazadores propiciaban su dominio sobre los venados gracias a prácticas mágico-rituales en las que les adjudicaban la condición de presas sexuales femeninas.¹⁹

Por último, las parejas, reunidas en ese "más allá", volvieron a cohabitar durante varios "días", por desgracia, cuando los esposos quisieron "dormir" con sus mujeres, éstas se transformaron en un "montón de huesos" o en una "marrana" (Cfr. Gómez Méndez, Manuel, 1990: 373-374 y Gómez Méndez, Mariano, 1990: 392).²⁰ Los maridos desgastaron su calzado, fueron vistos por el "Patrón" y enviados fuera. Corrieron a sus casas, contaron sus peripecias y murieron dejando constancia del sino de los muertos, los haraganes, las adúlteras, los mezquinos y los que agreden impunemente a las criaturas del "Dueño"²¹ en un lugar profundo donde se come lo que aquí se desecha, donde lo asado acaba por reinar sobre lo hervido y donde los humanos se convierten en animales y pueden llegar a comerse entre sí; todo ello como expresión de la peligrosa marginalidad que se manifiesta en el hedor en que se encuentran.

* * *

Pronto surgió ante ellos una tierra, aneblada de oscuras y caliginosas nubes.
Humeaba una fétida humareda, más pestilente que carroña,
y rodeada estaba de una gran oscuridad.
El viaje de San Brandán.

La transgresión y la putrefacción, vinculada en los relatos revisados con el "destino" de los muertos bajo la superficie de la tierra, junto con el valor testimonial y aleccionador de esos recuentos puede llevarnos a inquirir sobre posibles influencias cristianas. De ningún modo pueden olvidarse los diversos y hondos contactos que han tenido por varios siglos los pueblos mayas y la predicación cristiana. Tampoco debe soslayarse el impacto que produjo un sistema colonial que anuló muchas de sus instituciones y que los compelió a escuchar una doctrina, según la cual su anterior forma de entender el tiempo, el espacio, la persona y el tratamiento de los difuntos, se encontraba errada (véase Ruz, 1997: 224-227).

Desde que los mendicantes comenzaron, en el siglo *xvi*, su labor apostólica en la Nueva España insistieron en la descripción de la condenación ultraterrena de los hombres, a causa del pecado, como un medio de conversión. Representaciones dramáticas, pinturas y sermones se confeccionaron para exponer a los nuevos sujetos de la Corona castellana, con lujo de detalles, la naturaleza de los castigos que los esperaban en el Purgatorio y el Infierno si no se acercaban a los sacramentos de la Iglesia y se volvían

¹⁹ Lamentablemente desconozco los porqués, quizá míticos, de dicha asociación.

²⁰ Sólo uno de los hombres consiguió su pretensión y concibió un hijo cuyo cuerpo se hallaba cubierto por "piel de animal", entre otras cualidades (Sántiz Sántiz, 1999: 225-236).

²¹ En el caso del hombre que quebró el ala a un tecolote, éste visitó la cueva llevando incienso para vender allí y al reencontrarse con su esposa rompió el silencio que les había sido impuesto, prometiendo volver a reunirse. Cuando, a los pocos días, la mujer volvió con él y con sus hijos convertida en una "mosca verde", su marido volvió a matarla, ya que no la pudo reconocer. Quedó solo, huérfano, medio muerto ante la sociedad (Chavajay, 1999: 83-85).

asiduos practicantes de las virtudes cristianas. Con la intención de inspirar el "don del temor" a sus feligreses indígenas, los frailes, y más tarde los clérigos, hicieron uso de "ejemplos" europeos, que en su equipaje viajaron también al Nuevo Mundo, pues en ellos se ilustraba, con pasajes de la vida diaria de los hombres comunes, la veracidad de las sentencias eclesiásticas.²²

Los *exempla* solían ser narraciones breves, síntesis de diversas experiencias cotidianas, sancionadas por testigos dignos de fe y por los hombres de la Iglesia que las habían presenciado, escuchado, registrado, copiado y compilado para hacerlas del conocimiento de los fieles y esclarecer con ellas, de un modo sencillo, alguno de los oscuros tópicos de la doctrina cristiana. A partir del siglo XII los "ejemplos" proliferaron al paso de los mendicantes por los pueblos de Europa, como una vía para mover a sus feligreses al arrepentimiento y motivarlos a realizar una buena confesión. Se convirtieron en parte esencial de una retórica sistematizada y redundante, en la que los vicios y las virtudes se ligaron a castigos y recompensas específicos, llegando a conformar "figuras" fácilmente reconocibles; gracias a ellas razonamientos de los más destacados pensadores cristianos pudieron asociarse con costumbres mundanas y demostrar así la injerencia continua del orden sobrenatural en las vidas y las muertes de los seres humanos.²³

Al ser un arma de conversión muchas historias ejemplares se elaboraron a partir de los viajes, la mayoría de las veces visionarios, que emprendieron distintas personas al "más allá". Algunos, los menos, mostraban a los vivos las delicias de los círculos celestiales; otros, los más, permitían apreciar la intrincada topografía del Infierno y el Purgatorio, la naturaleza de los dañados y los purgantes y el carácter de las penas que éstos padecían (Le Goff, 1985 a: 117-118). Desde este punto de vista los *exempla* empleados por los religiosos en la evangelización de los naturales de la Nueva España y las narraciones mayas, arriba comentadas, comparten ciertas similitudes; ambos tipos relatan un viaje a "otro mundo", permiten conocer los padecimientos de los muertos y repudian varias transgresiones. Incluso, dentro del amplio repertorio de "ejemplos" europeos, uno puede toparse con la historia del sirviente glotón que perdió el caballo de su amo y por buscarlo arribó hasta una caverna profunda llena de suplicios, donde halló a un "Señor", con su Corte, quién le devolvió el caballo a cambio de que llevara mensajes a la superficie;²⁴ así como con la imagen de equinos que infligen castigo a los lujuriosos.²⁵

Sin embargo, las relaciones de viajes al "más allá" con que los frailes solían animar sus sermones y aquéllas que algunos mayas utilizan para amonestar determinadas acciones parten, en mi opinión, de premisas éticas por entero distintas; ya que la liga cau-

²² Acerca de la didáctica del "terror" que implementaron los mendicantes entre los naturales de la Nueva España y el empleo de *exempla* en lengua náhuatl como medio de evangelización durante la época colonial puede revisarse Alcántara (1999: cap. 3, 5-7; 1998: 69-85 y Dehouve, 2000: *passim*).

²³ Sobre las características del *exemplum* europeo véanse Le Goff (1985 b: 99-102), Schmitt (1994: 148-151) y Dehouve (2000: cap.1).

²⁴ Gerbasio de Tilbury, Cesareo de Heisterbach y Etienne de Bourbon registraron la historia señalada, sin embargo cada autor añadió detalles a su descripción que acabaron por caracterizar esa caverna como un más allá de purgación. Véase Schmitt (1994: 141) y Le Goff (1989: 356-363).

²⁵ Los equinos como monturas que torturan a los lujuriosos y a los violentos fueron una constante, en la Europa medieval, en visiones de aparecidos como la "Mesnie Hellequin" y la "cacería salvaje" (Véase Schmitt, 1994: 115-143; Dehouve, 2000, cap. 5).

sal existente entre un vicio y un tipo de castigo eterno, y que se hallaba cifrada en la "figura" o emblema que contenía cada "ejemplo", sólo es comprensible en el marco de la lucha del bien contra el mal que se llevaba a cabo dentro de cada individuo y que es uno de los nodos fundamentales del cristianismo.

A través del alma, como aliento divino con diversas facultades, y del cuerpo, como lastre terreno, las fuerzas sobrenaturales se manifestaban en cada persona, en un debate diario, para ayudarla o tentarla, de forma que su libre arbitrio tuviera la oportunidad de conducir al ser, en su totalidad, de nuevo con su creador. La negación de la carne y sus inclinaciones era el medio de demostrar obediencia hacia los preceptos que el dios cristiano había revelado, en distintos momentos, a los hombres. El triunfo de la virtud sobre el pecado, el sometimiento del cuerpo a los intereses del alma, era el camino para alcanzar un estado de gracia en esta vida que tendría como último resultado la realización plena del ser como Cuerpo Glorioso, luego de la resurrección de la carne, en la gozosa paz de la presencia de Dios y en la completa ausencia de pasiones humanas (Baschet, 1999: 47-60).

Esa batalla entre poderes antagónicos que daba sentido a la experiencia también permitía pensar la existencia de varios más allá(s) y caracterizarlos en términos de retribución y condenación. Luego de la muerte se iniciaba, para todos aquellos que no pudieron acceder a la gracia ni siquiera *in extremis*,²⁶ la tortura perpetua de saberse privados, por completo, de Dios. Una "pena de daño", imposible de explicar por intangible, que fue sustituida en muchas ocasiones por la pormenorizada exposición de escabrosos padecimientos sensibles. Si se piensa, entonces, a la transgresión como un ataque contra el orden prescrito por Dios, los relatos mayas considerados podrían contener la reprobación de los pecados de la gula y la lujuria y de la violación al sacramento matrimonial.

El gusto excesivo por las comidas y bebidas deleitosas que en vez de propiciar el sostenimiento de la persona fuera un indicativo de su caída en el abismo incontrolable del vicio, sugirió a los pensadores cristianos distintas suertes de castigo que, como ocurría alrededor de otros pecados, partían de la inversión de dos principios opuestos: el placer y el dolor. En la convicción de que a toda delectación carnal correspondía una pena proporcional pero en sentido contrario, a la glotonería, en vida, aguardaba el hambre y la ingestión forzosa de alimentos repulsivos, en muerte. La primera era expresión del desamparo que privaba en el Infierno, una renovada evocación del suplicio de Tántalo;²⁷ la segunda era manifestación del caos y la degradación propia de esa oscuridad donde los irredentos nunca acababan de morir del todo.

Los antiguos egipcios, al parecer, fueron los primeros en asociar las comidas inmundas con el destino de aquellos que no alcanzaban el beneficio de la segunda vida, luego de que una balanza decidía el grado de injusticia que habían cometido sobre la tierra (Minois, 1994: 48-51 y Le Goff, 1989: 32-33). Un tema que se difundió entre la cristiandad

²⁶ Es decir realizando la confesión de sus faltas ante un sacerdote durante la agonía.

²⁷ La prédica que el franciscano Diego Valadés realizara, en el siglo XVI entre nahuats, tarascos y otomíes es bastante clara en este sentido: "[...] en el infierno, donde se encuentran vuestros mayores, no se come ni se bebe, como falsamente habían creído [refiriéndose a las ofrendas de comida que los indios hacían a sus muertos]; antes por el contrario, allí, en medio de llamas inextinguibles, se ven acosados siempre de hambre y sed inenarrables" (Valadés, 1989: 403); véase también Minois (1994: 32-37) y Delumeau (1983: 420).

a partir de dos famosos textos alejandrinos del siglo II, condenados por la Iglesia, los *Apocalipsis de Pablo y de Pedro*, fuente de inspiración para muchos autores que necesitaron descripciones y clasificaciones detalladas de los tormentos de ultratumba (Minois, 1994: 105-114 y Le Goff, 1989: 48-52). La podre, el azufre, la brea y los metales líquidos fueron las bebidas ardientes con que los demonios debían hartar a los borrachos, mientras que las sabandijas, criaturas "asquerosas" por pertenecer al estrato más bajo de la jerarquía de los seres, fueron los manjares para los pecadores que habían abusado de las buenas viandas, y tanto los *exempla*²⁸ como los grabados de las *Ars moriendi*, tan populares en los siglos xv-xvii, dan buena cuenta de la popularidad de estas imágenes (Fig. 1).

La lujuria: los pensamientos, las palabras, las obras y las omisiones relacionados con la sensualidad, el atentado contra los mandatos de Dios y de su Iglesia²⁹ ha sido una de las obsesiones de la cristiandad durante muchos siglos. Para combatirla se escribieron amplios capítulos dentro de tratados y manuales de confesión y se predicó en numerosas ocasiones, sobre todo durante la cuaresma, de qué manera envilecía el alma de los hombres y de qué forma Dios la castigaba en el Infierno. Los suplicios contra los afectos a violar el sexto mandamiento fueron abundantes; entre ellos destaca el desgarramiento de su ser a causa de los continuos estupros con que incubos y súcubos los atormentaban³⁰ y por haberse convertido, junto con otros pecadores, en vitualla para los demonios.

Viajes al más allá, como la célebre *Visión de Tungdal*, indican los pormenores del proceso ininterrumpido por medio del cual los dañados eran cocinados, mordisqueados, desgarrados, ingeridos, digeridos y excretados por los ángeles del mal (véase Minois, 1994: 206-210; Le Goff, 1989: 218-220 y Russell, 1994: 181-182). De ahí que los religiosos dotaran a los infiernos de sus sermones de los utensilios domésticos que eran corrientes en las cocinas de sus feligreses, como una manera de motivar en ellos la comprensión inmediata de la magnitud de los sufrimientos que podrían llegar a experimentar.³¹ Los calderos (fig.2), los ganchos, las pinzas, las parrillas y los garabatos hacían de la morada de Luzbel, a ojos de los fieles, una gigantesca y hedionda cocina (Baschet, 1999: 61). En la Nueva España dos capillas de indios de establecimientos agustinos (Actopan y Xoxoteco) recrean, en sus murales, el castigo que reciben los soberbios al ser desangrados, eviscerados, seccionados, ahumados y convertidos en embutidos.³²

²⁸ Dehouve ha analizado el caso de dos "ejemplos" medievales acerca de la borrachera, que fueron traducidos al náhuatl durante la época virreinal y utilizados para instar a los naturales a abandonar este comportamiento. Ambos provienen del *Dialogus miraculorum* del cisterciense Cesareo de Heisterbach. En el primero un borracho se aparece a su hija y le muestra cómo bebe un líquido incandescente del mismo tarro que antes usaba. En el segundo un beodo viaja al Infierno y observa cómo los demonios dan de beber otros metales ardientes (2000: cap. 1 y 2). Este castigo a la borrachera indígena también fue representado en los "ejemplos" que adornaron las festividades tlaxcaltecas, coordinadas por los franciscanos, en 1538 (Motolinia, 1990: trat. 1, cap.15, 74.) y en los murales contra la embriaguez indígena que mandaron pintar los agustinos, a finales del siglo xvi, en las capillas abiertas de Actopan y Santa María Xoxoteco (véase Alcántara, 1999: cap. 7).

²⁹ En esta materia la Iglesia únicamente avala los contactos íntimos entre parejas heterosexuales, unidas por el sacramento del matrimonio y con fines reproductivos.

³⁰ Es decir demonios con caracteres sexuales masculinos y femeninos.

³¹ Sobre la utilización de implementos de uso cotidiano como armamento demoníaco véase Palmer (1992, 20-40).

³² Asimismo en estos murales el infierno aparece dividido en distintas secciones donde se realizan actividades propias de talleres de oficios, como las herrerías, nada más que como formas de infligir castigo a los pecadores (Véase Alcántara, 1999: cap.7 y Estrada de Gerlero, 1987, 1: 137-150).

Por su parte, la conexión que muchos mayas han establecido entre la hediondez, la digestión, la cocción y la transgresión sigue otros derroteros. A pesar de los escasos conocimientos que tenemos acerca de las formas en que los mayas concebían a la persona al momento del contacto con los europeos, estudios contemporáneos, que parten de testimonios etnográficos, han mostrado que los mayas llevan en su interior un cúmulo de principios anímicos que les permiten interactuar con los de diversos elementos del cosmos. Para los tzeltales de Cancuc, de acuerdo con Pitarch, su corazón se halla habitado por un "ave del corazón", por el *ch'ulel*, desdoblado en el interior de las montañas *chibal*, y por gaseosos e insidiosos *lab*, que además se comparten con otros seres como los meteoros y los "aires". Carne y huesos, en cambio, son suyos por completo, el centro de sus preocupaciones, pues pueden verse continuamente afectados por desajustes en su alimentación y por lo que acontezca al doble de su *ch'ulel* y por las entradas, salidas y peleas de los *lab*, propios y ajenos (Pitarch, 1999:15-40). Una noción en la cual el grado de responsabilidad de la persona entera, frente a los acontecimientos, es muy difícil de determinar.

En tiempos prehispánicos, al parecer, el destino de los mayas difuntos, no dependía por entero de sus actos, sino que quedaba en manos de las divinidades; tras la muerte, los elementos que componían sus personas se disgregaban, algunos eran atraídos hacia distintos espacios, donde cobraban otra suerte de existencia (Ruz, 1997: 223-224); muchos de ellos descendían así a las entrañas de la tierra, invadidas de descomposición y regeneración. Marginalidad que también se hacía presente a través de conductas capaces de alterar el frágil equilibrio que debía hallarse, en los seres humanos y su entorno, entre las fuerzas cálidas del arriba y húmedas del abajo.

Los nahuas, por su parte, nombraban a la transgresión *tlatlacolli*, es decir, "lo podrido"; sustantivo que deriva de *itlacoa*, la forma transitiva del verbo que designaba la corrupción y el embarazo (*vid. supra* nota 3). Este vocablo fue adoptado por los evangelizadores para aludir al pecado en términos cristianos; pero para los nahuas las "conductas podridas" no llevaban consigo la renuncia al bien (porque éste como tal tampoco existía), sino que formaban parte de ese extremo del mundo pletórico de inmundicia. A través de la noción de *tlazolli* (basura) los nahuas se relacionaban con una amplia gama de sustancias, seres y comportamientos que participaban de las cualidades frías, húmedas, sexuales y hediondas propias de lo subterráneo. Cuando mencionaban la orina y el excremento, las telarañas y el zacate, hablaban, a la vez, sobre algunas conductas que ellos condenaban porque tenían el poder de atraer el frío que guardaba la tierra y que era uno de los principales agentes de enfermedad. Para desprender de sus personas y sus viviendas cualquier tipo de suciedad (moral o material) que pudiera contagiarlos barrían con asiduidad (Burkhart, 1989: cap. 9)³³ y relataban sus "faltas" ante los ritualistas capaces de eliminarlas; mismos que solían decirles:

Por allá bajaste, por allá te arrojaste en el lugar del agua, en el lugar de la cueva, en el barranco. Por allá te pusiste la cuerda, el lazo, lo que no libera a la gente, lo que hace morir,

³³ La autora analiza detalladamente la noción nahua de inmundicia. Sobre el carácter excrementicio que las transgresiones tenían para los nahuas puede verse también López Austin (1988: 26-29) y Klein (*op. cit.*: 81-87).

lo que hace desaparecer, lo que come a la gente. Quizá un labio retractaste, quizá una boca apretaste [modos de referirse a la palabra], tragaste tu hediondez, tu podredumbre, tu negrura, tu suciedad, lo que espanta, lo apestoso, lo podrido; por allá se esparció, fue a ser sabido, por allá en el lugar de los muertos, en el cielo; en el mundo está llegando tu hediondez, tu podredumbre (Sahagún, 1969: libro VII, 31).³⁴

En el caso de los mayas, los religiosos escogieron la palabra que designaba el placer carnal (*mulil*) para nombrar al pecado (Ruz, 1992: 168). Hoy día los choles entienden por *mulil* las violaciones a la normatividad cristiana o civil, pero no los atentados contra el orden del cosmos.³⁵ Como los nahuas, muchos mayas han compartido una concepción de lo hediondo muy peculiar. Ellos también han practicado la confesión como una vía de alejar las conductas antisociales que han atraído la enfermedad o la muerte sobre alguno de los miembros del extenso núcleo familiar (Ruz, 1997: 25). Los tzeltales, en particular, señalan como *max t'un* ("no sirve") a los desperdicios y los "malos" comportamientos.³⁶ Los chortís asocian el "mal de ojo" con los gases fétidos, nombran *shuca* a cualquier tipo de mugre, saben que han sido objeto de envidias cuando se sueñan defecando y para acumular calor evitan las relaciones sexuales, ayunan y "encierran los pedos" (López García, 2000: 62-64 y 76); prácticas que limitan la función de los intestinos y los genitales y que permiten controlar al máximo la producción de desechos digestivos y de pasiones sensuales, cargados de frialdad.

Los religiosos se apropiaron, desde fechas muy tempranas, de la retórica indígena sobre la suciedad, pues ésta, en apariencia, concordaba con las metáforas que ellos empleaban para evocar el poder corruptor del pecado (Burkhart, 1989: 98-129). Asimismo, al insistir sobre los tormentos subterráneos opacaron el papel del interior de la tierra, para los naturales, como un sitio en el que la suciedad hace posible la regeneración de la vida. A pesar de esto las sociedades mayas adoptaron el cristianismo desde sus propios marcos de pensamiento y en niveles muy diversos. En lo tocante al "destino" de los difuntos tanto los documentos coloniales como los testimonios contemporáneos parecen coincidir en que las nociones cristianas de salvación y condenación tras el Juicio Final y la resurrección de la carne hicieron poca mella en sus "conciencias". Casi cinco siglos de predicaciones de distintas vertientes del cristianismo han servido para enriquecer su percepción del espacio-tiempo y de la persona, en vez de haber conseguido su sustitución por categorías completamente occidentales (Ruz, 1997: 226-232 y 1999: 92-102 y 107-115).

Los relatos aquí comentados dan buena cuenta de esa riqueza y de la continua adopción y adaptación de elementos que en algún momento fueron ajenos a las sociedades mayas. En ellos, los "dueños" han adquirido la fisonomía represiva, adinerada y lasciva de los ladinos, además de la insidia del Diablo para "pactar" truculencias con los hombres; los trabajos y las comidas de los difuntos son vistos, en ocasiones, como "castigos" a ciertos "delitos" o "culpas"; el sexo de la mujer adúltera es asado en un comal;

³⁴ En este fragmento aparece, de manera bastante clara, la conexión intrínseca que existía para los nahuas entre la transgresión, la podredumbre, lo subterráneo y lo peligroso. Klein, por su parte, añade que el vínculo entre las trampas, las inmundicias y el inframundo parte de la similitud formal entre las cuerdas, los intestinos y las cavernas (*op. cit.*: 81-91 y 95-100).

³⁵ José Alejos García (comunicación personal).

³⁶ Cristina Gómez, tzeltal de Dos Lagunas (comunicación personal).

los cerdos³⁷ y los caballos aparecen como imagen de la incontinencia sexual y un tono aleccionador emula a los *exempla* de los sermones cristianos.

Por otro lado estas narraciones fueron construidas a partir de premisas nativas sobre el ser y el mundo; ya que el paso de las adúlteras a la animalidad, de lo delicioso a lo podrido, del consumo del maíz al canibalismo, no aparecen como la consecuencia futura, posible y eterna de un determinado pecado, sino como demostración de que ciertas transgresiones violentan el balance de las distintas entidades que componen el micro y el macrocosmos. Los esposos no padecen, como individuos aislados, la pena que corresponde a sus desviaciones, ellos y sus hijos comparten su suerte, señalando así las maneras en que la hediondez se esparce por las casas y los pueblos dañando todo lo que toca y descomponiéndolo en desechos que testimonian en su ser la supremacía de una mitad del mundo y del tiempo anterior al que ahora se vive.

Para los tzotziles de Chamula estos relatos (Gossen, 1990: 373-374 y 392) pertenecen a la "auténtica narrativa antigua", aquella que contiene información acerca de las creaciones y destrucciones del mundo y que se emplea para promover modelos ideales de comportamiento a través de una actualización discursiva en la que se recrea, con una retórica particular, un estadio anterior que no se desea recuperar pero que continúa existiendo en los confines.³⁸ Una asociación espacio-temporal que está implícita en la descripción de las repugnancias de aquello que se oculta bajo la superficie terrestre, pero que es muy difícil de reconstruir para alguien que no está inserto en la sociedad que produjo estas narraciones y, sobre todo, a partir de materiales que, en su mayoría, no contienen orientación sobre el marco de enunciación en el que suelen, o solían, contarse esas historias.

Buena parte de estos primeros comentarios sobre un puñado de relatos mayas ha intentado señalar las imágenes indígenas y cristianas que la suciedad y la comida pueden evocar; sin embargo, cada uno de ellos puede ser objeto de análisis más exhaustivos, pues constituye una propuesta única y distinta, en la cual elementos que se gestaron en diversas sociedades cobran nueva vigencia y se articulan para dar congruencia a la visión, muy suya, que tienen algunos mayas del interior de la tierra; un lugar donde lo reprobable y lo hediondo se mezclan, en su marginalidad, para generar lo vivo y del cual los difuntos, transformados en antepasados, pueden salir a veces a probar los aromas y los sabores de la comida que verdaderamente sustenta, aquella que los hombres y las mujeres "verdaderos" consumen aquí y ahora.

³⁷ Para los chortís el cerdo es "anticultural", pues chilla, es egoísta y vive en la hediondez; además de ser grasiento y apestoso como los ladinos (López García, *op. cit.*: 68).

³⁸ Véase Gossen (1990: 33-69) sobre la concordancia que establecen los tzotziles entre las categorías de centro-periferia y las de cercanía-lejanía temporal, (185-204) acerca de las características de la "auténtica narrativa antigua" y (373 y 392) sobre la ubicación espacio-temporal de los textos revisados. Para los mochós, por su parte, el canibalismo implícito en el hombre que muerde la vulva asada de su mujer y lo grasoso de los marranos, alude igualmente a una etapa primitiva, a una creación anterior, en la que los hombres vivían como "monos" y se comían a sus hijos (Petrich, *op. cit.*: 133).

BIBLIOGRAFÍA

Alcántara Rojas, Berenice

1998 "Fragmentos de una evangelización negada. Un "ejemplo" en náhuatl de fray Ioan Baptista y una pintura mural del convento de Atlihuetzia", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 73: 69-85.

1999 *El infierno en la evangelización de la Nueva España*. Tesis de licenciatura en Historia, UNAM, FFyL.

Ayres, Glenn, Benjamin N. Colby, Lore M. Colby y Xhas Ko'v

2001 "El hombre que fue al inframundo porque se preocupó demasiado por la pobreza. Texto ixil de Nebaj", *Tlalocan* XIII: 267-312.

Baschet, Jérôme

1999 "Alma y cuerpo en el Occidente medieval: una dualidad dinámica, entre pluralismo y dualismo", *Encuentros de almas y cuerpos entre Europa medieval y el mundo mesoamericano*, pp. 47-60, J. Baschet, M. H. Ruz y P. Pitarch. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas, Instituto de Estudios Indígenas.

Benedeit

1995 *El viaje de San Brandán*, traducción y prólogo de M. J. Lemarchand. Madrid: Siruela.

Bunzel, Ruth

1967 *Chichicastenango. A Guatemalan village*. Seattle: University of Washington Press.

Burkhart, Louise M.

1989 *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press.

Chavajay, Juana

1999 "El hombre que quebró el ala al tecolote" (narración k'iche'), *Historias de la Noche del Lago Atitlán*, pp. 83-85, P. Petrich (ed.). Quetzaltenango: CAEL / MUNI-K'AT.

Códice Vaticano (A) 3738

1996 Introducción y explicación de F. Anders y M. Jansen. México y Austria: Fondo de Cultura Económica y Akademische Druckund Verlagsanstalt.

Cruz Sántiz, Francisco

1994 "El hombre del Panteón" (cuento tojolabal), *Cuentos y relatos indígenas* 4, pp.153-155. México: UNAM y Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y del Estado de Chiapas.

Dehouve, Daniele

2000 *Rundíguero el borracho y otros exempla medievales en el México virreinal*. México: UIA-CIESAS-Miguel Ángel Porrúa.

Delumeau, Jean

1983 *Le peché et la peur: la culpabilisation en Occident, XIIIe- XVIIIe siècles*. Paris: A Fayard.

El ritual de los Bacabes,

1987 Edición facsimilar con transcripción rítmica, traducción, notas, índice, glosario y cómputos estadísticos de R. Arzápalo Marín. México: UNAM.

Estrada de Gerlero, Elena Isabel

1987 "La escatología en el arte monástico novohispano del siglo XVI", *Arte Funerario. Coloquio Internacional de Historia del Arte*, vol. 1, pp. 137-150. México: UNAM-IIIE.

ALCÁNTARA / COMER LO QUE HIEDE

Estudios de Cultura Maya. Vol. XXIV, 2003

Instituto de Investigaciones Filológicas/

Centro de Estudios Mayas, UNAM

ISSN 0185-2574

<http://www.iifilologicas.unam.mx/estculmaya/>

Galinier, Jacques

- 1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomies*, trad. de A. Ochoa y H. Silva. México: UNAM / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / INI.

Gómez Gutiérrez, Enrique

- 1997 "El cazador" (relato tzotzil), *Cuentos y relatos indígenas*, vol. 6, pp. 127-128. México: UNAM / Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y del Estado de Chiapas.

Gómez Hernández, Antonio y Ramiro Hernández Rodríguez

- 1994 "La mujer de los seis amantes" (cuento tojolabal), *Cuentos y relatos indígenas*, vol. 4, pp. 135-151. México: UNAM / Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y del Estado de Chiapas.

Gómez Méndez, Manuel

- 1980 "El alimento de los difuntos", *Los chamulas en el mundo del Sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*, pp. 373-374, Gary Gossen. México: CNCA-INI.

Gómez Méndez, Mariano

- 1990 "La esposa que se volvió marrana", *Los chamulas en el mundo del Sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*, p. 392, Gary Gossen. México: CNCA-INI.

Gossen H., Gary

- 1990 *Los chamulas en el mundo del Sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*. México: CNCA-INI.

Guiteras Holmes, Calixta

- 1996 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México: Fondo de Cultura Económica, 2a ed.

Guzmán, Avelino

- 1985 "El infierno o K'atimbak (calentar con huesos)", relato tzotzil compilado por Eugenio Maurer Ávalos, *Tlalocan*. México X: 257-272.

Henne, Marilyn G.

- 1977 "La comida quiché: su estructura cognitiva en Chichicastenango, Guatemala", *Estudios cognitivos del sur de Mesoamérica*, pp. 65-88, H. L. Neuenswander (ed.). Dallas: Sil Museum of Anthropology.

Hernández Rodríguez, Ramiro

- 1999 "Viaje al Yib' Lu'um", *Ja slo'il ja kaltziltikoni'. Palabras de nuestro corazón. Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*, pp. 195-214, A. Gómez, M. R. Palazón y M. H. Ruz (eds.). México: UNAM-CEM / Universidad Autónoma de Chiapas.

Klein, Cecilia F.

- 1990/1991 "Snares and entrails: Mesoamerican symbols of sin and punishment", *Res: Anthropology and aesthetics*, No. 19/20: 81-104.

Le Goff, Jacques

- 1985 a "Aspects savants et populaires des voyages dans l'au delà au Moyen Age", *L'imaginaire medieval*, pp. 103-119. Paris: Gallimard.
1985 b "Les temps de l'exemplum", *L'imaginaire medieval*, pp. 99-102. Paris: Gallimard.
1989 *El nacimiento del purgatorio*, trad. de Fco. Pérez Gutiérrez. Madrid: Taurus.

Lehner, Erns

- 1971 *Devils, demons, death and damnation*. New York: Dover.

- López Austin, Alfredo
 1988 *Una vieja historia de la mierda*. México: Ediciones Toledo.
 1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
 1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: UNAM-UIA, 3a edición en 2 v.
- López López, Ignacio
 1994 "Un pobre que llegó a ser rico y el compadre que quiso hacer lo mismo" (cuento tojolabal), *Cuentos y relatos indígenas*, vol. 4, pp. 161-188. México: UNAM, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y del Estado de Chiapas.
- López García, Julián
 2000 "Valores culinarios e ideología social entre los mayas-chortís de Guatemala", *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los amerindios*, pp. 57-83, M. Gutiérrez Esteves (ed.). Madrid: Casa de América,
- López Luján, Leonardo y Vida Mercado
 1996 "Dos esculturas de Mictlantecuhtli encontradas en el recinto sagrado de México-Tenochtitlan", *Estudios de Cultura Náhuatl* 26: 41-68.
- Méndez Maldonado, Julián
 1997 "Historia de Don José y el Señor de la Cueva" (relato tzotzil), *Cuentos y relatos indígenas*, vol. 6, pp. 211-214. México: UNAM, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y del Estado de Chiapas.
- Minois, Georges
 1994 *Historia de los infiernos*. Barcelona: Paidós.
- Molina, Alonso de
 1984 *Confessionario mayor en la lengua mexicana y castellana*. México: UNAM, IIFL e EIH.
- Motolinia, Toribio de Benavente
 1990 *Historia de los indios de Nueva España*. México: Porrúa. 5a. ed.
- Palmer, Barbara D.
 1992 "The Inhabitants of Hell: Devils", *The Iconography of Hell*, pp. 20-40, C. Davison (ed.). s.l.: Michigan University: Medieval Institute.
- Patch, Howard Rollin
 1983 *El otro mundo en la literatura medieval*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Petrich, Perla
 1985 *La alimentación mochó: Acto y Palabra (estudio etnolingüístico)*. San Cristóbal de las Casas: UNACH, Centro de Estudios Indígenas.
- Petrich, Perla (ed.)
 1999 *Historias de la noche del Lago Atitlán*. Quetzaltenango: CAEL / MUNI-K'AT.
- Pitarch Ramón, Pedro
 1996 *Ch'ulel, una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.
 1999 "Almas y cuerpo en una tradición indígena tzeltal", *Encuentros de almas y cuerpos entre Europa medieval y el mundo mesoamericano*, pp. 15-40, J. Baschet, M. H. Ruz y P. Pitarch. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas, Instituto de Estudios Indígenas.
- Popol vuh. Las antiguas historias del Quiché*
 1999 Traducción, introducción y notas de A. Recinos. México: Fondo de Cultura Económica.

- Pury-Toumi, Sybille de
 1997 *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*. México: CNCA.
- Ruiz Vázquez, Marcos
 1994 "El hombre que visitó el más allá". *Cuentos y relatos indígenas*, vol. 4, pp. 39-50. México: UNAM, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y del Estado de Chiapas.
- Russell, Jeffrey Burton
 1994 *El príncipe de las tinieblas. El poder del bien y del mal en la historia*. Santiago de Chile: Ed. Andrés Bello.
- Ruz, Mario Humberto
 1992 *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el Virreinato*. México: CNCA-INI. 2ª ed.
 1997 "Del Xibalbá, las bulas y el etnocidio. Los mayas ante la muerte", *Gestos cotidianos. Acercamientos etnológicos a los mayas de la época colonial*, pp. 221-237. Campeche: Gobierno del Estado de Campeche.
 1999 "El rumor y el silencio en las voces del cuerpo", *Encuentros de almas y cuerpos entre Europa medieval y el mundo mesoamericano*, pp. 85-126, J. Baschet, M. H. Ruz y P. Pitarch. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas, Instituto de Estudios Indígenas.
- Sahagún, Bernardino de (Fray)
 1969 *Florentine Codex. General History of the things of New Spain*, vol. VII, traducción de Ch. E. Dibble y A. J. O. Anderson. Salt Lake City: The University of Utah.
 1997 *Primeros Memoriales, paleografía y traducción de T. Sullivan completada y revisada por A. J. O. Anderson, Ch. E. Dibble, E. Quiñones Keber y W. Ruwet*. Norman: University of Oklahoma Press.
 2000 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, edición de J. García Quintana y A. López Austin. México: CNCA, 3 v.
- Sántiz Gómez, Pedro
 1999 "Pedro Castigo" (relato tojolabal) en *Ja slo'il ja kaltziltikoni'. Palabras de nuestro corazón. Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*, pp. 435-443, A. Gómez, María R. Palazón y M. H. Ruz (eds.). México: UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas y UNACH, Instituto de Estudios Indígenas.
- Sántiz Sántiz, Fermín
 1999 "Hijo de Pukuj", *Ja slo'il ja kaltziltikoni'. Palabras de nuestro corazón. Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*, pp. 215-236, A. Gómez, María R. Palazón y M. H. Ruz (eds.). México: UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas y UNACH, Instituto de Estudios Indígenas.
- Schdmitt, Jean Claude
 1994 *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*. París: Gallimard.
- Vázquez Méndez, Martha
 1997 "La mujer y el aparecido" (texto tojolabal), *Cuentos y relatos indígenas*, vol. 6, pp. 339-340. México: UNAM, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y del Estado de Chiapas.

Cuadro: Acontecimientos principales en algunos de los relatos revisados

"Personajes"	<p>"La esposa que se volvió marrana"</p> <ul style="list-style-type: none"> - un hombre - su esposa (marrana) - un hijo - san Pedro 	<p>"El infierno o K'atimbak"</p> <ul style="list-style-type: none"> - un hombre - su esposa (mula) - "el ladino" 	<p>"El hombre que visitó el más allá"</p> <ul style="list-style-type: none"> - Tulé (el hombre) - Kuruchá (la esposa yegua) - el "señor de la muerte" - el "ángel de la guarda" - el "rey" 	<p>"La mujer de los seis amantes"</p> <ul style="list-style-type: none"> - un hombre - su esposa - el hijo - el "ladino" (el "extraño, el "sombbrero Juan") - el "patrón" 	<p>"El hombre que llegó a ser rico..."</p> <ul style="list-style-type: none"> - un hombre pobre - su compadre Juan - la perra del hombre pobre - el "sombbrero" - una comadre (mula) 	<p>"El hombre que quebró el ala al tecolote"</p> <ul style="list-style-type: none"> - un hombre - su esposa (mosca) - el "tecolote"
Sucesos iniciales	<ul style="list-style-type: none"> - el esposo disfrutaba los alimentos que preparaba su esposa, sin preguntar sobre su origen 	<ul style="list-style-type: none"> - la mujer tenía amores con otro hombre - el esposo era fiel y trabajador, pero disfrutaba los deliciosos platillos que ella guisaba con lo que le daba su amante 	<ul style="list-style-type: none"> - la esposa tenía seis amantes - el hombre era muy borracho y no le importaba cómo obtenía su mujer las cosas necesarias para su casa - la esposa lo "atacaba de trago" para poder salir a ver a sus amantes, a los que había encargado tasajo, pan y alcohol 	<ul style="list-style-type: none"> - Juan fue mezquino con el pobre de su compadre y además sale al monte para hallar la forma de volverse rico 	<ul style="list-style-type: none"> - el esposo hiere a un tecolote 	
Muerte de la mujer	<ul style="list-style-type: none"> - un día el hombre encuentra muerta a su esposa 	<ul style="list-style-type: none"> - por un engaño, ella fue sorprendida con su amante por el "señor de la muerte" y muere 	<ul style="list-style-type: none"> - la mujer falleció y fue a dar al "infierno" (o Yib'lu'um), pues "ya tenía mucho delito" 		<ul style="list-style-type: none"> - la esposa muere 	
Sucesos tras la muerte de la mujer	<ul style="list-style-type: none"> - el hombre se la pasaba llorando 	<ul style="list-style-type: none"> - el hombre se moría de sentimiento e invocaba al "creador" para que lo llevara con su esposa - el abandonó la faena de su milpa, se casó otra vez y despreció la comida que su nueva mujer le preparaba 	<ul style="list-style-type: none"> - el hombre se lamentaba, delante de su hijo, de su mísera situación para sustentarse, pero el hombre únicamente se dedicaba a llorar 			<ul style="list-style-type: none"> - el hombre llora

<p>"Viaje al más allá"</p>	<p>"La esposa que se volvió marrana"</p> <ul style="list-style-type: none"> - el hombre compró muchas velas y por una cueva descendió al mundo subterráneo, luego de haber obtenido el permiso de san Pedro 	<p>"El infierno o K'atimbak"</p> <ul style="list-style-type: none"> - mientras llora el hombre es abordado por un "ladino" a caballo - el "ladino" le dice que él puede llevarlo a ver a su mujer - el hombre acepta y monta en las ancas del caballo para llegar a "otro mundo diferente" 	<p>"El hombre que visitó el más allá"</p> <ul style="list-style-type: none"> - el hombre, mientras lloraba, escuchó la voz de un "ángel" que le ofreció conducirlo hasta su mujer - el hombre cerró los ojos y al abrirlos se vio en un "templo", donde había filas interminables de velas encendidas 	<p>"La mujer de los seis amantes"</p> <ul style="list-style-type: none"> - un "ladino" se aproximó al hombre y le propuso llevarlo al lugar donde su mujer se encontraba - el hombre y el muchachito cerraron los ojos y sintieron que la tierra se hundía 	<p>"El hombre que llegó a ser rico..."</p> <ul style="list-style-type: none"> - Juan sigue a su perra hasta el interior de una cueva, donde ve a un "hombre" mecidiéndose en una hamaca 	<p>"El hombre que quebró el ala al tecolote"</p> <ul style="list-style-type: none"> - el "tecolote" se aparece ante el hombre y le indica que si quiere ver a su mujer debe ir con él y llevar incienso y un "nylon" para poner una "venta"
<p>Entrevista con el "Ducño"</p>	<p>"El "ladino" indica al hombre que ahora está bajo su servicio y que debe acarrear leña en una mula"</p> <ul style="list-style-type: none"> - el "ladino" indica al hombre que ahora está bajo su servicio y que debe acarrear leña en una mula 					
<p>Primer encuentro con la mujer</p>	<ul style="list-style-type: none"> - el hombre halla a su mujer cuando ésta iba a bañarse - ella le pide que cuide los frijoles pero que no les sople - el hombre sopla y los frijoles convertidos en moscas se van volando 	<ul style="list-style-type: none"> - el hombre golpea a la mula y descubre que es su mujer - ella reclama al hombre que nunca haya tratado de averiguar cómo obtenía la comida - la mujer-mula invita al hombre a comer y le da puros gusanos 	<ul style="list-style-type: none"> - el "señor del trono" busca a su mujer entre las mujeres que lavaban en el río - luego le ordena que se ponga una botas de acero y que vaya al potrero a traerle tres leños en el lomo de la yegua que esté sola 	<ul style="list-style-type: none"> - el "ladino" les indica que deben entrar a una casa a saludar al "patrón, pero que no deben sentarse en las sillas que éste les convida - luego mandan al hombre a pedir de comer a la cocina 	<ul style="list-style-type: none"> - el "Sombrerón" reclama a Juan su conducta con los animales y le ordena trabajar para él llevándole leña en una mula 	<ul style="list-style-type: none"> - el hombre ve pasar a su mujer en una fila de muertos y, desoyendo lo que le había aconsejado el "tecolote", pacta con ella volver a reunirse

<p>Segundo encuentro con la mujer</p>		<p>- la mujer-mula vuelve a reclamar al hombre su desidia y ambos comentan que sus "culpas" son iguales</p>	<p>- la mujer invita a Tulé a comer y le sirve orina por café, huevecillos de mosca por arroz y tortillas hechas con excremento de animales - el hombre protesta y le informan que ésa es la comida "en la otra vida"</p>	<p>- el patrón los envía a traer leña en una mula - luego de encontrar los huesos-leña sueltan a la mula y ésta se convierte en mujer</p>		<p>- el hombre ya en la superficie prepara una comida para recibir a su mujer y ésta llega convertida en mosca, siendo asesinada por su esposo</p>
<p>Tercer encuentro con la mujer</p>	<p>- ambos se acuestan y cuando él la toca, ella se convierte en marrana</p>	<p>- la mujer-mula dice al hombre que desgaste sus huaraches con orina - el hombre vuelve a la tierra en el caballo del "ladino" y muere al poco tiempo</p>	<p>- el hombre quiere dormir con su esposa, pero ella era sólo un esqueleto - Tulé se dirige al arroyo a desgastar sus botas y cuando se agujeraron se presentó ante el "rey" y éste lo envió de regreso a su casa, para que contara el castigo que recibían los malos actos de los hombres - A los tres días Tulé falleció</p>	<p>- el "patrón" al ver que los "caites" del hombre se habían roto pidió al "ladino" ("el Sombrerón Juan") que lo regresara a su casa - al llegar a su pueblo comentó lo sucedido - murió y volvió al Yib'Lu'um a pagar, junto a su mujer, su delito</p>	<p>- el "Sombrerón" libera al cazador, pues se han gastado sus "caites" y le ordena que no vuelva a agredir a los animales - el hombre sale de la cueva, cuenta su aventura, palidece y cae muerto</p>	<p>- el hombre y sus hijos se quedan solos</p>
<p>Desenlace</p>	<p>- el hombre huye asustado y a los pocos días de haber vuelto a su casa muere, junto con su madre</p>					

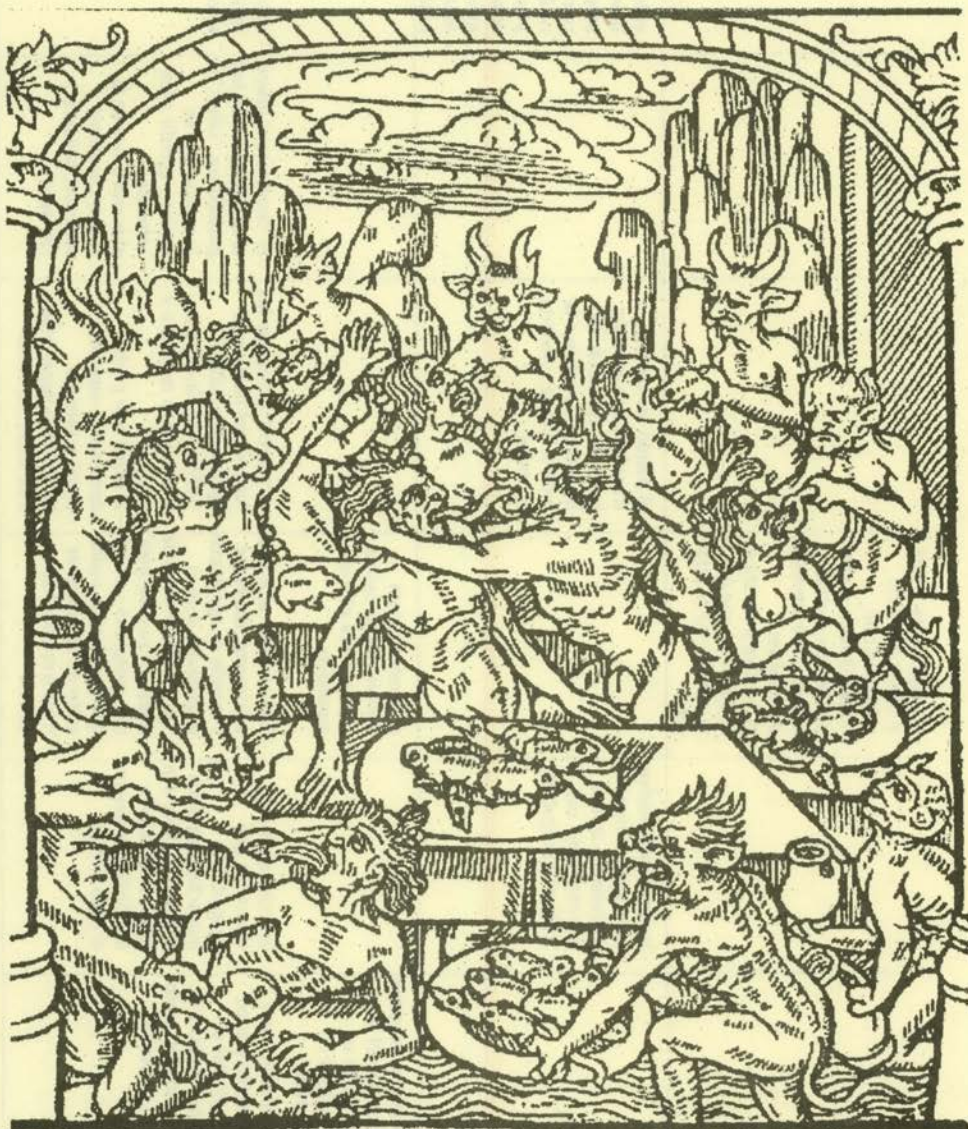


Figura 1.

Castigo a los glotones en el Infierno. *Le grant kalendrier et compost de bergiers* (Lehner, 1971: lam. 72)

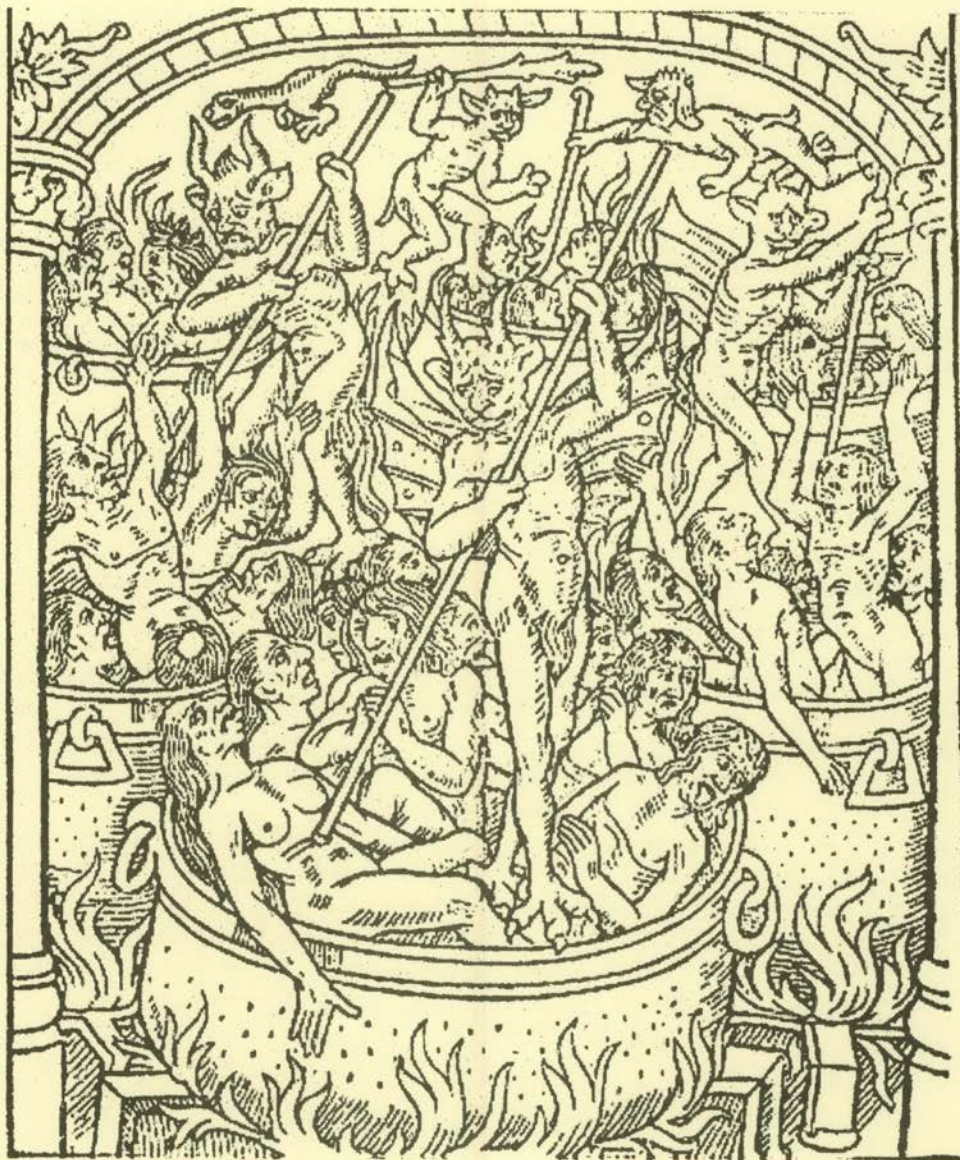


Figura 2.

Castigo a los lujuriosos en el Infierno. *Le grant kalendrier et compost de bergiers* (Lehner, 1971: lam. 73)