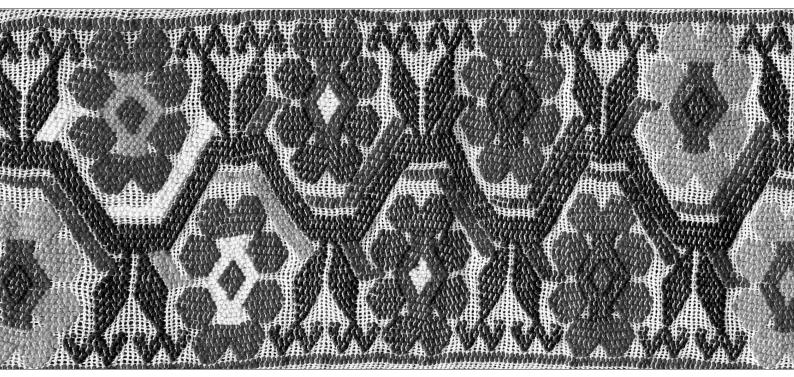
# ANALES DE Antropología

Volumen 52-I

Enero-junio 2018



elSSN 2448-6221









## Anales de Antropología



Anales de Antropología 52-1 (2018): 153-164

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

#### Artículo

### Imágenes sexuales en el Popol Vuh

Sexual images in the Popol Vuh

Oswaldo Chinchilla Mazariegos\*

Yale University, Anthropology, 10 Sachem Street, New Haven, Connecticut 06525, Estados Unidos

Recibido el 23 de agosto de 2017; aceptado el 18 de octubre de 2017

#### Resumen

Los encuentros sexuales han sido objeto de poca atención en los estudios sobre el Popol Vuh. En este artículo se analizan las connotaciones sexuales, expresadas por medio de imágenes literarias, en cuatro pasajes del texto k'iche'. Dichas imágenes incluyen metáforas, alusiones y dobles sentidos cuyo significado no es evidente a primera vista. El análisis se basa en el estudio del léxico, aunado a comparaciones con pasajes paralelos en otros mitos mesoamericanos, y comparaciones con datos etnográficos recopilados en comunidades modernas. Como lo han señalado muchos estudios alrededor del mundo, las imágenes literarias del Popol Vuh se basan primariamente en la relación de la sexualidad con la comida. La identificación del contenido sexual de estos pasajes abre una nueva perspectiva para el estudio del Popol Vuh. Los mitos mayas del siglo xvI resultan coherentes con otros mitos mesoamericanos, que con frecuencia involucran asuntos genésicos y transgresiones sexuales como parte de los procesos creativos primordiales.

Palabras clave: maya; k'iche' (quiché); Popol Vuh; sexualidad; mitos.

Keywords: morphology; maya; k'iche' (quiché); Popol Vuh; sexuality; myths.

\* Correo electrónico: oswaldo.chinchilla@yale.edu.

#### Abstract

Sexual encounters have received little attention in previous studies of the *Popol Vuh*. This article is a study of sexual connotations conveyed through figures of speech in four passages of the k'iche' text. The figures of speech include metaphors, allusions, and double entendres, whose meanings are not evident at first glance. The present analysis is based on studies of the lexicon, combined with comparisons with parallel passages in other myths from Mesoamerica, and comparisons with ethnographic data compiled in modern communities. As noted in multiple studies around the world, literary figures in the *Popol Vuh* are based primarily on the links between sexuality with food. The identification of sexual contents in these passages opens a new perspective in the study of the *Popol Vuh*. Sixteenth-century Maya myths are consistent with other Mesoamerican myths, in which the primordial creative processes often involve genesic themes and sexual transgressions.

DOI: http://dx.doi.org/10.22201/iia.24486221e.2018.1.62653 0185-1225/© 2016 Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Éste es un artículo Open Access bajo la licencia CC-BY (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

En su libro fundamental, *Los mitos del tlacuache*, Alfredo López Austin describió sucintamente los asuntos que conforman la trama narrativa de los mitos.

Las aventuras divinas son con demasiada frecuencia transgresiones: muertes, descuartizamientos, traiciones, violaciones, fornicios, incestos, robos, burlas... la conducta antisocial es una expresión de la gran contienda con la que el orden se establece (1996: 326).

Las transgresiones son, en efecto, componentes esenciales de los mitos mesoamericanos y con frecuencia redundan en actos creativos importantes (Graulich 1983; López Austin 1997: 86-95). En el *Popol Vuh*, las andanzas de los héroes gemelos, Hunahpu y Xbalanque, consisten en una serie de confrontaciones de las que salieron victoriosos, usualmente por medio de burlas y trampas que causaron la muerte o la transformación de sus contrarios. Engañaron a Siete Guacamayo y a sus dos hijos, que terminaron muertos o enterrados; engañaron a sus medios hermanos, Hun Batz y Hun Chouen, que acabaron convertidos en monos; engañaron a los señores de Xibalba, que se dejaron descuartizar. Pero ¿dónde están las violaciones, fornicios e incestos de los que habla López Austin?

Las transgresiones sexuales no saltan a la vista en el Popol Vuh. De hecho, hay pocos contactos entre hombres y mujeres, y no hay encuentros sexuales explícitos, sin contar el de Xquic, la doncella de Xibalba, con la calavera de Hun Hunahpu, que no implicó contacto físico y que a primera vista no puede calificarse como erótico (Craveri 2013: 68-69). Volveré a este episodio más adelante para mostrar que, en efecto, contiene alusiones sexuales significativas. En este artículo, analizaré éste y otros pasajes del Popol Vuh, que emplean frases sencillas para describir encuentros sexuales, muchas veces violentos. Lejos de carecer de ellos, el Popol Vuh es rico en "violaciones, fornicios e incestos", que se expresan de forma sutil por medio de metáforas, alusiones y dobles sentidos. La interpretación de estos pasajes tiene implicaciones profundas para el estudio de la cosmogénesis k'iche'.

No es el propósito de este artículo efectuar un análisis literario de las figuras retóricas del *Popol Vuh*.<sup>2</sup> Las interpretaciones se basan en el análisis semántico del léxico y la fraseología de algunos pasajes del texto k'iche'. Los diccionarios k'iche's y kaqchikeles del periodo colonial con-

tienen glosas que ayudan a entender los dobles sentidos en el léxico del Popol Vuh. El diccionario k'iche' de fray Domingo de Basseta (2005), compuesto en la segunda mitad del siglo xvII, presta especial atención a las alusiones sexuales. Sin embargo, las glosas aisladas resultan insuficientes para determinar los posibles significados de frases y pasajes relativamente extensos. Para interpretar la fraseología del Popol Vuh, se plantean comparaciones con pasajes paralelos en otras narraciones mitológicas recopiladas desde la época colonial hasta el presente, y con datos etnográficos que arrojan luz sobre los usos idiomáticos presentes en el Popol Vuh. Las narraciones y los datos etnográficos que se citan en este trabajo provienen preferentemente del altiplano de Guatemala y Chiapas, de comunidades k'iche's, kaqchikeles y tz'utujiles, cercanamente relacionadas con los creadores del Popol Vuh, y también de otras comunidades mayas del altiplano, q'eqchi's, ch'orti's, tzeltales y tzotziles. En algunos casos, se hacen comparaciones más lejanas con datos etnográficos o creencias míticas recopiladas en otras comunidades mesoamericanas.

López Austin (1996: 329-334) recalcó el valor del estudio comparativo de los mitos en busca de "sinonimias", pasajes paralelos que permiten ir más allá de las incidencias que forman la trama de los relatos, y esclarecer significados que no son evidentes en narraciones aisladas. Muchos pasajes del Popol Vuh encuentran paralelos en textos producidos en otras regiones de Mesoamérica durante la Colonia, así como en narraciones mitológicas compiladas en comunidades modernas. Las variaciones pueden incluir nombres, lugares y otros detalles, pero los paralelos generalmente se reconocen porque involucran acciones semejantes que producen resultados semejantes. Los testimonios etnográficos revelan que el lenguaje relacionado con la sexualidad es especialmente rico en dobles sentidos, comúnmente empleados de forma burlesca, especialmente entre personas del mismo sexo. Algunas imágenes son de uso común en diversas regiones de Mesoamérica, y trascienden las barreras lingüísticas y étnicas.

El objetivo de estas comparaciones no es adivinar los significados que tuvieron en mente los autores del relato, sino proponer un conjunto de lecturas potenciales que van más allá de los significados literales. Es probable que estas lecturas hayan sido evidentes para los autores y los lectores del texto en el tiempo de su composición, pero también es posible que algunos les prestaran atención y otros no, y que su contenido sexual haya pasado inadvertido. La identificación de las imágenes sexuales involucra elementos de juicio que pueden ser debatibles, pero la ambigüedad se reduce por medio de la reiteración. Cada uno de los pasajes que se analizan en este artículo contiene una serie de términos o frases cuyo contenido sexual puede interpretarse de forma coherente. El estudio conjunto de estas imágenes produce más que la suma de sus partes y permite entrever asuntos que han pasado inadvertidos en el estudio del Popol Vuh.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Las citas del *Popol Vuh* contenidas en este artículo se refieren a la traducción al español de Michela Craveri (2013). También se han utilizado las versiones inglesas de Dennis Tedlock (1996) y Allen J. Christenson (2003, 2004).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> El lector puede referirse a los trabajos de Alfonso Lacadena (2009), quien ha clasificado las figuras retóricas presentes en los textos jeroglíficos mayas prehispánicos. Allen Christenson (2003: 42-52) discute con detalle los recursos poéticos y literarios del *Popol Vuh*, y Michela Craveri (2003) ha analizado las metáforas y otros recursos literarios en el *Popol Vuh* y los textos rituales k'iche's contemporáneos. Patrick Johannson (2006) ha estudiado las figuras literarias presentes en los cantos eróticos nahuas del siglo xvi.

#### Sexualidad y comida en Mesoamérica

No es de extrañar que las imágenes sexuales que se analizan en este artículo se relacionen con la comida y la bebida. Las afinidades entre la sexualidad y la comida se han documentado ampliamente en sociedades tradicionales y modernas. Citando a Sigmund Freud, Carole Counihan (1999: 63) observó: "La comida y el sexo son necesidades instintivas análogas (Freud 1962: 1), y a lo largo de la vida hay una conexión entre el placer oral y el placer sexual (Freud 1962: 43). La comida y el sexo se traslapan metafóricamente. Los regalos de comida pueden representar ofertas de sexo, y el sexo se puede describir por medio de imágenes de comida".<sup>3</sup>

En múltiples trabajos, Claude Lévi-Strauss destacó la analogía entre la copulación y la comida que prevalece alrededor del mundo (Lévi-Strauss 1966: 105, 1969: 269). Las relaciones sexuales y los órganos genitales, más que otros aspectos de la actividad humana, suelen describirse por medio del vocabulario relacionado con la comida (Farb y Armelagos 1980:85). En algunos idiomas se utilizan las mismas palabras para comer y copular, mientras que en otros, la fraseología que se emplea para la comida puede acarrear connotaciones sexuales en el habla cotidiana. Los ejemplos abundan, comenzando con las alusiones poéticas presentes en la literatura de la antigua Mesopotamia, donde se enfatizan las metáforas vegetales y agrícolas. Según Gwendolyn Leick (1994: 74): "Las frutas del jardín están llenas de voluptuosidad. Los amantes desean las 'frutas' el uno del otro... los genitales femeninos se comparan con un jardín, el miembro masculino con árboles de manzana." La vulva de la mujer retoña como lechuga o como un campo de cebada y es dulce como cerveza o miel (Leick 1994: 114, 121).

Se puede añadir numerosos ejemplos etnográficos, además de los que Lévi-Strauss citó. En un poblado rural de Tailandia, Stanley J. Tambiah reportó los dobles sentidos de los términos kin, "comer", y daung, "caparazón de tortuga", que también se refieren a los genitales femeninos. La frase kin daung significa "comer el órgano sexual femenino", o sea, "tener relaciones sexuales", y también hace alusión a los festejos nupciales (Tambiah 1969: 425-426). En el idioma chagga de Tanzania, un hombre puede decir "yo quiero comerla" en el sentido de "quiero copular con ella"; o bien "si me la como, no tendré que comer otra vez", queriendo decir "si tengo sexo con ella, quedaré satisfecho para siempre" (Emanatian 1996:203-204). Entre los culina de la Amazonia occidental, los plátanos y la carne de caza sirven como metáforas de los genitales masculinos, mientras que la vagina es "fruta". Peter Gow (1989: 575-576) relaciona estas distinciones con los valores simbólicos de la sexualidad y con las formas de intercambio de comida entre los hombres y las mujeres antes y después del matrimonio. Hay muchos ejemplos en el habla cotidiana y en la interacción social

de las sociedades modernas alrededor del mundo (Crespo-Fernández 2015: 153-157).

La trasposición de lo oral y lo alimenticio con lo genital es común en Mesoamérica. Las apetencias sexuales muchas veces se manifiestan por medio de metáforas que involucran avidez de comidas. Basseta aportó una clave explícita en el idioma k'iche' del siglo xVII: "Y advierte que, aunque el verbo es hoxo ["fornicar"] suelen explicarse por otros, v.g. quin uaic, "comer", quin oɛaha, "veuer": xi uaic, xin ocaha cah mul rue hun ixoɛ, "forniqué quatro veces con vna muger" (Basseta 2005: 415, 459). Literalmente, la frase que el franciscano usó como ejemplo significa "comí y bebí cuatro veces con una mujer". Robert Carmack encontró significados parecidos en un mito k'iche' moderno, donde "el acto mismo de comer juntos, el hombre y la mujer, parece equiparado al acto sexual" (Carmack 1979: 361).

De modo parecido, Victoria Bricker anotó que en tzotzil la palabra *vah* se refiere a la comida, ya sea el pan de origen español o las tortillas y tamales indígenas, pero además sirve como eufemismo para los órganos genitales femeninos (Bricker 1986: 78). En Chamula, "la expresión *?ak'be ve?el* significa lo mismo 'alimentar' que 'tener relaciones sexuales'. Los varones chamulas se refieren a los órganos genitales femeninos de forma eufemística como la 'comida' *(sve?el)* de su compañero sexual" (Bricker 1986:115). La analogía reaparece en una narración huave, donde la protagonista llama a su amante empleando términos que encierran dobles sentidos para comer y copular (Lupo 2015: 129).

Las imágenes alimenticias de la sexualidad también estaban presentes en el idioma y pensamiento náhuatl del siglo xvi. Según fray Antonio de Molina, los significados del verbo yecoa incluyen "provar el manjar" y "echarse con muger, per metaphoram" (Molina 1555, folio 90v; 1571: 34v). Una comparación de la sexualidad de la mujer con la comida figura en las admoniciones que los padres dirigían a sus hijos, exhortándolos a no excederse en asuntos sexuales, aún con sus esposas: "Mira que no te des demasiadamente a ella, porque te echarás a perder. Aunque es así que es tu mujer y es tu cuerpo, conviénete tener templanza en usar della, bien así como del manjar, que es menester tomarlo con templanza" (Sahagún 1989, vol. 1: 382). Se encuentran ejemplos en episodios míticos, como el de las mujeres que invitaron a Xiuhnel y Mimich a comer y beber, en la Leyenda de los Soles (Tena 2002: 189). La invitación llevaba implícita una oferta sexual; Xiuhnel aceptó, bebió sangre y se acostó con una de ellas, quien después se arrojó sobre él y le devoró el pecho.

Los encuentros sexuales en el *Popol Vuh* no son menos violentos. Los mitos reflejan relaciones de género marcadamente asimétricas. Destacan la polución que se asocia con la sexualidad femenina, y los riesgos que ésta representa para el hombre. Por otro lado, como en otras partes del mundo, las relaciones sexuales se tratan con una buena dosis de humor, accesible para quienes estén familiarizados con el significado de las imágenes. A

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Todas las traducciones del inglés al español fueron hechas por el autor.

lo largo de este trabajo se discuten otros ejemplos de la relación entre sexualidad y comida que van más allá del Popol Vuh, y que se relacionan con aspectos básicos de la cosmovisión mesoamericana.

#### Zipacna y el cangrejo

En su traducción del Popol Vuh, Dennis Tedlock afirmó que su colaborador, Andrés Xiloj, un especialista ritual k'iche' de Momostenango, percibió dobles sentidos en el relato de la derrota de Zipacna, el forzudo que buscaba cangrejos y peces durante el día, y por las noches movía las montañas a cuestas (Tedlock 1996: 246-248). Para vencerlo, los héroes confeccionaron un cangrejo falso, lo colocaron en el fondo de una barranca y se lo mostraron al goloso Zipacna. Según Xiloj, el cangrejo era una alusión a los órganos genitales femeninos. Desde esta perspectiva, adquieren nuevo sentido las palabras de los héroes, cuando le describieron el cangrejo a Zipacna:

Xa kojuti'o Mi xraj qa chap Kaqaxib'ij qib'runal Ma chib'e on, kachapa' Xecha' ri Junajpu, Xb'alanke Solamente nos muerde Quisimos agarrarlo Nos espantamos ¡Que no se vaya, agárralo! Dijeron, pues, Junajpu, Xb'alanke.4

Basseta (2005: 388) explicó el doble sentido del verbo chapeh: "asir para amparar... Y también se usa en mala parte: in chapem, in moquem rumal ixoc, "asido me tiene esta muger", quando están amanzebados y no la pueden dejar."

Algunas líneas más abajo, el relato emplea frases que pueden evocar apetencias sexuales para describir el hambre de Zipacna y su urgencia de entrar en la barranca para alcanzar al crustáceo, cuyo color es igualmente sugestivo:

Ri' k'ute ki kumatzij "Utz b'a la'," chiki'kot k'u ri Sipakna "¡Karaj taj xkok ta pu chi', Rumal qitzij kutzin chi waij. Xraj kutij ri'. Xa xraj jupunik Xraj okik

Kaq wak'awoj ula rij xe' siwan Roja estaba su concha, con todas sus patas, en el fondo del barranco Era, pues, su engaño. Está bien!" Se alegraba, pues, Zipacna Deseaba que entrara ya en su boca porque de veras se moría de hambre quería comerlo solamente quería ponerse boca abajo quería entrar.5

Al no lograrlo en el primer intento, Zipacna tuvo que entrar en la barranca acostado boca arriba. A los ojos de Xiloj, Zipacna adoptó una posición que corresponde a la mujer durante el coito, tan inapropiada como risible en un varón. Entró en la barranca hasta que sólo se veían las puntas de sus pies, y no pudo moverse más. Con picardía, Xiloj exclamó, "¡Dios mío, entró hasta los tobillos!" (Tedlock 1996: 248).

Las solas impresiones de Andrés Xiloj pueden ser insuficientes para concluir que los autores del Popol Vuh incorporaron asuntos sexuales velados en este pasaje. Los diccionarios k'iche's y kaqchikeles del periodo colonial no se refieren al cangrejo como un eufemismo para los órganos genitales femeninos. Sin embargo, el léxico empleado para describir al crustáceo puede contener una clave importante, particularmente el término wak'awoj, que puede aludir al vello púbico.<sup>6</sup> Entre las glosas para "vello" en kaqchikel del siglo xvII, fray Thomás de Coto incluyó la siguiente: "Del pelo que está áspero y duro, dicen: cu vaqavoh" (Coto 1983:564). En forma parecida, Basseta (2005:517) traduce uacapohic como "erizarse el cabello".

En k'iche moderno, el diccionario de Pedro Florentino Ajpacajá Tum y sus colaboradores (1996) ofrece una serie de glosas relacionadas, que se refieren a cosas peludas, erizadas o alborotas, como las zarzas (comúnmente llamadas chiriviscos en el español de Guatemala), el pelo erizado y las patas de los artrópodos:

Wakakeem Verbo Intransitivo. Kawakakik. Llevar un montón de chiriviscos.

Wakalik Posicional. Xwaki'k, xuwakab'a. Alborotado: pelo colocho; amontonado: lana o algodón. Wakawik Adjetivo. Barbudo; alborotado: pelo; amontonado: lana o algodón natural.

Wak'aak' Adjetivo. Amontonados: Chiriviscos. Lee usii'lee ixoq xaa wak'aak'. La leña de la mujer son chiriviscos.

Wak'alik Posicional. Xwak'i'k, xuwak'ab'a. Parado: animal de muchas patas; deshojado: árbol.

Wak'awik Adjetivo. Patudo: insectos, como el zancudo.7

Citando a Sam Colop (1999, nota 106), Craveri aclaró el sentido del término en el Popol Vuh: "wak'awoj se refiere a 'la manera de pararse y de caminar del cangrejo'... La raíz wak' indica 'tener muchas patas'" (Craveri 2013: 47, nota 985). Sin embargo, las glosas de los diccionarios coloniales y modernos hacen pensar que el término encierra un doble sentido. Se refiere explícitamente a las patas del cangrejo, pero al mismo tiempo, puede aludir al vello púbico, áspero y duro, alborotado como las patas

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Traducción al español según Craveri (2013: 45). Transcripción por Christenson (2004: 55, líneas1436-1439), quien traduce: "Merely it bites us/It wanted to grab us. We are afraid because of it./Not he will go, you grab it/Said the Hunahpu, Xbalanque".

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Traducción al español según Craveri (2013: 47), con modificaciones. Transcripción por Christenson (2004: 56, líneas 1485-1493), quien traduce: "Red bright there its back below canyon./This therefore their deception./"Good then that," he would rejoice therefore the Zipacna./He wants greatly,/It shall enter then in his mouth,/because truly finished with hunger./He wants to eat this./Merely he wanted on sto-mach/He wanted to enter." Se ha modificado la ortografía del término wak'awoj, que Christenson transcribe como wakawoj.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> En el manuscrito de fray Francisco Ximénez, el término está escrito vacavoh, que puede transcribirse como wakawoj o wak'awoj (Estrada Monroy 1973: 66).

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Ajpacajá Tum et al. 1996: 467-468, con modificaciones.

del cangrejo alrededor de la concha colorada que excitó los apetitos de Zipacna.

Las connotaciones sexuales del mito reaparecen en una versión moderna, recopilada en el pueblo k'iche' de Cubulco antes de 1970 (Shaw 1971: 48-51). En esta versión, el personaje se llamaba Sipac y era un abusivo que movía las montañas y se las vendía a los alemanes a cambio de cigarros y comida. Fue él quien se llevó los volcanes y los puso donde ahora están. Tres muchachas, "que eran las guardianas de la tierra y los espíritus del maíz" se le presentaron en un río. Enamorado, Sipac les propuso ser su esposo. Ellas accedieron, pero le pidieron que primero les alcanzara un cangrejo que estaba bajo una roca. En realidad, era un engaño que una de ellas había creado con la cinta de su cabeza. El goloso Sipac entró bajo la roca, pero, al igual que en el Popol Vuh, lo hizo boca arriba y, más aún, dejó que las muchachas le amarraran las piernas, so pretexto de ayudarlo a salir después. En vez de eso, le dejaron caer la roca encima. En esta narración, la caída de Sipac en la tentación sexual corre parejas con su apetito voraz, que lo llevó a dejarse dominar por las muchachas. Como en el *Popol Vuh*, la situación resulta incorrecta y jocosa.

Tanto Robert Carmack (1979: 366) como Ruud van Akkeren (2000:270) advirtieron las connotaciones sexuales del mito de Cubulco y su relevancia para entender asuntos que quedan difuminados en la versión del *Popol Vuh*. El relato de Cubulco tiene un componente normativo, pues advierte sobre los riesgos que representa la sexualidad femenina para el hombre. Como lo señaló Michel Graulich, éste es un tema recurrente en muchos mitos mesoamericanos, en los que los héroes pierden su fuerza y mueren cuando se dejan seducir por las mujeres. En el arte maya clásico, las escenas que representan un grupo de mujeres jóvenes, semidesnudas, rodeando al Dios del Maíz, son preludio de su muerte (Graulich 1997: 178-179; Chinchilla Mazariegos 2011a: 59-63, 2017: 195-202).

Sipac no encontró por casualidad a las muchachas en el río. En las narraciones mesoamericanas, los manantiales, ríos o lagos son lugares propicios para los encuentros amorosos, que suelen ocurrir cuando las jóvenes van a traer agua o a lavar ropa (Chinchilla Mazariegos 2010a). El asunto puede tener fundamento en situaciones reales; como ejemplo, en San Pedro la Laguna, Lois Paul describió cómo los muchachos esperaban a las jóvenes casaderas para cortejarlas cuando bajaban a traer agua al lago (Paul 1974: 292). En un episodio posterior del *Popol Vuh*, las hijas de los señores se presentaron desnudas ante los dioses k'iche's para tentarlos mientras se bañaban en el río. Los señores esperaban que los dioses fornicaran con sus hijas, y de ese modo planeaban derrotarlos. Este es uno de los pocos pasajes del Popol Vuh que se refiere sin ambages a una posible relación sexual, pero los dioses k'iche's resistieron la tentación y no fueron derrotados (Craveri 2013: 178-182). En cambio, en el mito moderno de Culbuco, Sipac cayó en el ardid y terminó sepultado bajo una montaña.

Esta lectura del mito moderno de Sipac hace pensar que Andrés Xiloj no se equivocó al percibir connotaciones sexuales en la historia de Zipacna. El mito del Popol Vuh parece implicar una serie de transposiciones de género. En el episodio anterior, los cuatrocientos muchachos fallaron en el intento de matar a Zipacna dejándole caer un gran árbol. El árbol puede entenderse como un agente masculino, que penetra en la abertura que el propio Zipacna había excavado en la tierra y que, sin embargo, resulta insuficiente para vencerlo. En vez de eso, los Héroes Gemelos emplearon un cangrejo –un agente femenino– para seducirlo. En sí, el acto de penetrar en la barranca en busca del cangrejo puede aludir al acto sexual, pero, en vez de actuar como varón, el incontinente Zipacna invirtió su papel y adoptó una posición femenina al entrar de espaldas, es decir, con el cangrejo sobre él.

#### Xquic y la fruta

En Mesoamérica, las frutas, más que otros alimentos, se asocian especialmente con los apetitos sexuales. Por ejemplo, los héroes de algunos mitos ofrecen fruta a las mujeres o les arrojan frutas, que ellas comen con fruición como preludio o sustitución del coito (Chinchilla Mazariegos 2010a: 50; Law 1957: 348-349). La metáfora adquiere sentido en términos de la clasificación de los comestibles. Los mayas modernos clasifican las frutas y los dulces en una categoría de comestibles que no nutren y se comen "en exceso", sólo por placer. Son distintas del maíz, la comida verdadera que provee sustento y fuerza. En los idiomas mayas, los verbos empleados para "comer fruta" son generalmente diferentes de los usados para "comer maíz" (Kaufman y Justeson 2003: 1209; Laughlin 1962: 171; Petrich 1985: 106-107). Marilyn G. Henne observó esta distinción en el pueblo k'iche' de Chichicastenango, donde la comida verdadera, wah, consiste esencialmente en productos de maíz, que pueden ir acompañados de frijoles, chile u otros complementos. Esta categoría se distingue radicalmente de otra, šak ketihowik, comestibles que "sólo se comen", que incluyen frutas, dulces, chicharrones y otros productos que no se conciben como verdaderos alimentos (Henne 1977).

Julián López García hizo observaciones similares en sus investigaciones sobre la comida ch'orti':

Cuando se habla de comer siempre se está entendiendo que se van a comer tortillas o tortillas acompañadas con algo. Sin embargo hay alimentos que pasan por la boca, se comen, los come la gente, sin que digan que están comiendo en su pleno sentido. Eso está muy claro con la fruta. Si se ve a alguien que está comiendo mangos nunca se dirá que come mangos (con ese sentido de sustentar que tiene la palabra comer asociada a tortillas) sino que dirán "le gustan los mangos" o que "está saboreando mangos". En chortí se expresa mucho mejor esa diferencia ya que hay una

palabra exclusiva (*umak'i*) para referirse a "comer fruta" (López García 2002, vol. 2: 39).8

López García reportó que los hombres y mujeres ch'orti's relacionan los sueños de comer mango, anonas o nances con significados que incluyen "enamoramiento", "una mujer", "abandona la mujer al hombre", "va a tener relaciones sexuales", y "va a haber una suertita de mujer" (López García 2002, vol. 2: 33). En consonancia, el vocabulario ch'orti' de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala contiene una serie de glosas de *umak'i* con el sentido de "comer fruta", pero además añade la variante mak'ar, que significa "deseos, excitación", e incluye un ejemplo que puede encerrar un doble sentido: E mari' ayan umak'ar twa awe' inb'utz', "María tiene deseos de comer algo bueno" (Academia de Lenguas Mayas 2000: 54). Kerry Hull traduce mak'i y mak'o como "comer (cosas suaves) beber (cosas espesas)", y agrega que se utiliza para sopa espesa, miel o fruta. Mak'o y mak'wa'r también denotan "realizar actos sexuales". Así, la frase e sitz' umak'i e mux'bir kakaw taka e chab' significa "el muchacho come chocolate con dulce", mientras que e ixik intzaj e makwar significa "La mujer encuentra el sexo delicioso" (Hull 2016: 270, 293).

Las frutas y las mujeres resultan ser esencialmente análogas en una narración tzotzil de Zinacantán, recopilada por Robert Laughlin. Un grupo de hombres obtuvieron esposas de un señor que también poseía una plantación de bananos. Los hombres cosecharon las frutas y también obtuvieron las hijas del señor, que de ese modo, resultan siendo análogas (Laughlin 1962: 162-168). Nathaniel Tarn y Martin Prechtel reportaron la misma sustitución en una narración tz'utujil de Santiago Atitlán. Un hombre encontró a su esposa con un amante. En vez de castigarlo, le dijo, "¿Por qué debería matarte? [...] Eres un hombre como yo. Viste una fruta, la oliste, la encontraste buena y la probaste. Cualquier hombre hubiera hecho lo mismo" (Tarn y Prechtel 1997: 9). Tanto Tarn y Prechtel (1990) como Stanzione (2003: 267-269) han resaltado las connotaciones sexuales de las ofrendas rituales de fruta que se ofrecen al dios Mam (también conocido como Maximón). Cuando yace acostado entre la fruta madura -traída especialmente para el propósito por un grupo de jóvenes que bajan a la costa en busca de ella- se dice que Mam "se come la fruta", es decir que copula con ella.

Así se explica el antojo de la doncella Xquic, en el *Popol Vuh*, de probar el fruto del árbol donde los señores de Xibalba habían colgado la cabeza de Hun Hunahpu. Sus expresiones dejan entrever el contenido sexual de los anhelos que la llevaron a contradecir las órdenes de los señores y acercarse al árbol prohibido. "En realidad es sabroso el fruto del que se habla, el que yo oigo, dijo pues... ¿No es dulce el fruto que da este árbol? No me voy a morir, no me voy a perder, entonces cortaré uno" (Craveri 2013: 68).

La conversación de Xquic con la calavera de Hun Hunahpu es reveladora. La calavera habló:

¿Naki pa karayij chire ri'? Xa b'aq ri' k'olok'oxinaq chuq'ab' taq che' Xcha' ri u jolom Junajpu Ta sch'awik chire ri q'apoj ¿Ma karayij? Xuchaxik Kanurayij, xcha' k'ut ri q'apoj

486).

¿Qué es lo que deseas? Solamente huesos son estas formas redondas en las ramas del árbol Dijo la cabeza de Jun Junajpu Cuando le habló a la muchacha "¿No lo deseas?" Le fue dicho "Lo deseo." Dijo pues la muchacha.9

El contenido erótico de esta conversación se revela al considerar los significados del verbo *rayij* (*raih* en la ortografía colonial). El vocabulario de Basseta lo relaciona con otro verbo, *cazbolah*, que significa "desear cosas luxuriosas" (Basseta 2005: 369), y lo define así:

"Desear, codiciar: *chin raih*; *chin caz bolah*: desear cosas luxuriosas" (Basseta 2005: 128).

"Raih: desear; v.g. *xa rraih pa u uach ixoɛ ch a ɛux?*, 'deseaste muger en tu corazón?'" (Basseta 2005:

En el k'iche' moderno, rayibal uwach significa "deseable" y se puede emplear para referirse a una muchacha bonita (Ajpacajá Tum et al. 2005: 325). La apetencia de Xquic por la fruta se expresa, pues, en términos que pueden comunicar deseos eróticos. Cabe preguntarse si las "formas redondas" en las ramas del árbol –las frutas que atrajeron a la doncella- pudieran evocar los testículos.<sup>10</sup> No he hallado glosas que expliquen el término k'olok'oxinaq en doble sentido, pero, desde luego, la calavera que escupe sobre la mano de Xquic para preñarla adopta la función de los órganos genitales masculinos. Con frecuencia se ha señalado la connotación metafórica de la saliva, que toma el lugar del semen de Hun Hunahpu (Girard 1962: 221; Stross 2007: 401). El prodigio se relaciona con la creencia, ampliamente difundida en Mesoamérica, de que los huesos son capaces de transmitir progenie (Carlsen y Prechtel 1991: 28; Chinchilla Mazariegos 2006: 53-54; Christenson 2003: 129-130). Según López Austin (1984: 190; 1997: 205-206), los nahuas del siglo xvI consideraban el semen como derivado del material óseo y lo designaban por medio de la palabra omicetl, que literalmente significa "lo óseo que se coagula".

Con razón o sin ella, el padre de Xquic la calificó como *joxol* y a sus acciones como *joxb'al* (Christenson

<sup>8</sup> Modificado por el autor. López García omite la consonante glotal en el verbo umaki.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Traducción al español según Craveri (2013: 68), con modificaciones. De acuerdo con el vocabulario de Basseta, se ha modificado el verbo "querer" por "desear". La frase "colgadas entre las ramas" se ha modificado a "en las ramas". Transcripción por Christenson (2004: 80, líneas 2300-2307), quien traduce: "What do you desire to this?! Merely skull this round thing placed in its branches trees," Said the his head Hunahpu When he spoke to the maiden.! "Not you desire it," She was told." "I do desire it," Said therefore the maiden."

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Craveri (2013:68) y Sam Colop (2011: 53) traducen *kolokoxinaq* en plural, como "objetos redondeados" o "formas redondas". Tedlock (1996:99) y Christenson (2004: 80) optan por el singular, "round thing".

2004:82). Basseta tradujo *hoxo* como "fornicar" y *hoxol ixoc* como "puta" (Basseta 2005: 415). Michel Graulich comparó las acciones de Xquic con las de Xochiquetzal, quien, según las anotaciones del *Códice Telleriano-Remensis*, cortó la flor o comió la flor del árbol de Tamoanchan (Graulich 1983; Chinchilla Mazariegos 2017: 83-86; Quiñones Keber 1995: 260, 265-266). El resultado fue la ruptura del árbol y la expulsión de los dioses de aquel paraíso. Tanto Graulich como López Austin (1997:84-100) interpretaron el acto de Xochiquetzal como una metáfora de transgresión sexual.

La preñez de Xquic no fue un resultado casual de su curiosidad por ver la calavera de Hun Hunahpu. La retórica del texto k'iche' deja entrever las motivaciones eróticas de su antojo por probar la fruta prohibida, metáfora de sus anhelos sexuales.

#### Los dientes de Siete Guacamayo

Otro que comía fruta en el *Popol Vuh* era Siete Guacamayo, el orgulloso que pretendía brillar como el sol y la luna sobre la gente de una creación anterior. Todos los días se posaba en un árbol a comer nances. Este hábito parece apropiado para un guacamayo, pero su significado puede ser más profundo. Hunahpu le asestó un cerbatanazo en la mandíbula, con lo que cayó al suelo, pero cuando el héroe trató de agarrarlo, Siete Guacamayo le arrancó el brazo (Craveri 2013: 33-34).

Partiendo de sus estudios sobre la religión otomí, Jacques Galinier (1984) ha profundizado sobre las connotaciones sexuales de las mutilaciones en el pensamiento mesoamericano. Específicamente, ha relacionado la pérdida de un miembro -que puede ser un brazo, una pierna o incluso la cabeza- con un complejo de ideas asociado con la castración. El tema aparece, por ejemplo, en el carnaval de Chamula, Chiapas, donde los participantes corren el riesgo de "romperse una pierna" si se tropiezan con las piedras en las que se han sentado las mujeres. Según Bricker (1986: 112-113; cf. Klein, 2001: 235), las piedras representan la vagina de las mujeres y "romperse una pierna" es un eufemismo para la castración. Tanto Galinier como Félix Báez-Jorge relacionan el temor a la castración con las creencias en mujeres monstruosas dotadas de vagina dentada, que se encuentran difundidas en Mesoamérica, al igual que en otras regiones del Nuevo Mundo (Báez-Jorge 1990, 1996, 2008).

El mito del *Popol Vuh* no explica cómo Siete Guacamayo le arrancó el brazo a Hunahpu; se puede asumir que fue con su pico quebrado. Sin embargo, hay razones para pensar que el pasaje contiene alusiones sexuales veladas. El hábito de comer fruta sugiere concupiscencia y puede aludir a los apetitos sexuales de Siete Guacamayo.

Igualmente sugestivo es el dolor de muelas que padeció como consecuencia del cerbatanazo de Hunahpu. En los mitos, el dolor de muelas se asocia consistentemente con la sexualidad. La evidencia se ha presentado con detalle en trabajos anteriores (Chinchilla Mazariegos 2010b, 2011b), y sólo se describirá brevemente en este artículo. En los relatos q'eqchi's, el héroe solar emplea magia para provocarle dolor de muelas a la luna, que sólo se aplaca cuando logra tener a su lado al pretendiente transformado en colibrí. En otras versiones, es el padre de la muchacha quien padece dolor de muelas mientras ella escapa con su pretendiente (Braakhuis 2010; Chinchilla Mazariegos 2010a; Cruz Torres, de la 1978: 35). La creencia se extiende al ámbito de la vida cotidiana; una encuesta entre los q'eqchi's modernos reveló la creencia de que las transgresiones sexuales pueden provocar dolor de muelas (Ávila 1977: 23).

A nivel más amplio, el dolor de muelas se relaciona con las creencias en mujeres dotadas de vagina dentada. Numerosos mitos distribuidos a lo largo del continente americano describen cómo los héroes emplearon instrumentos duros –astas de venado, objetos de piedra o madera, o incluso herramientas de metal- para quebrar o extraer los dientes vaginales (e.g. Carneiro 1964: 10; Gifford 1933: 388-390; Gregor 1985: 71; Malotki, 1983; Zingg 1998: 165). Sirva como ejemplo un mito mixteca de Guerrero, recopilado por Valentina Glockner Fagetti.<sup>11</sup> Los muchachos que habrían de convertirse en el Sol y la Luna fueron acosados por una mujer que poseía dientes en la vagina. En clara alusión a su incontinencia sexual, los relatos describen cómo la mujer ansiaba probar las frutas -zapotes o chirimoyas- que el héroe lunar estaba comiendo. Satisfecha después de comerlas, se quedó dormida y entonces el héroe lunar empleó una mano de moler para quebrarle los dientes vaginales. Luego la violó, antes de ascender al cielo en seguimiento del Sol.

Una variación del tema se presenta en narraciones mayas contemporáneas, que describen cómo el héroe puso un señuelo en su cama para engañar a la vieja que quería comérselo. La vieja llegó, lo mordió y se quebró los dientes. Los señuelos suelen ser objetos duros de forma cilíndrica como manos de moler o troncos de madera, que sugieren alusiones fálicas. En una narración q'eqchi', los héroes emplearon para el propósito un racimo de bananos, una fruta cuya forma es sugestiva (Cruz Torres, de la 1978:28; Thompson 1930: 122). En el pueblo tzotzil de Chenalhó, Manuel Arias Sojom le contó a Calixta Guiteras Holmes una variante en la que el propio héroe, Ojoroxtotil, adopta un papel fálico: "se puso como una piedra dura grande", tan duro que la vieja se quebró los dientes al morderlo. Al día siguiente se quejaba, "¡Ah, duelen todos mis dientes!" (Guiteras Holmes 1986: 153). Los relatos suelen contener explicaciones sobre la etiología del dolor de muelas y su curación, en este caso se refieren a la dentadura bucal de la vieja y no le atribuyen una vagina dentada. No obstante, el paralelo con los relatos que describen la ruptura de los dientes vaginales por medio de un instrumento duro sugiere una transposición de la dentición genital a la bucal.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Proyecto de Etnografía de los Pueblos Indígenas de México en el Nuevo Milenio, Instituto Nacional de Antropología e Historia, comunicaciones personales de Valentina Glockner Fagetti (2010) y Samuel Villela Flores (2013).

La misma transposición se presenta en el relato de Siete Guacamayo, quien desesperado por encontrar cura cayó en un nuevo ardid de los héroes gemelos, que se presentaron junto a sus abuelos, disfrazados de curanderos que trataban el dolor de dientes. En vez de curarlo, le sacaron los dientes y los ojos, con lo que perdió todo su brillo y acabó por morir (Craveri 2013: 35-38). La castración simbólica de Hunahpu, el dolor dental y la extracción final de los dientes de Siete Guacamayo lo acercan más a las ogresas dotadas con vagina dentada de los mitos modernos.

#### Salsa de chile

Desde esta perspectiva, la victoria de los héroes gemelos sobre Siete Guacamayo adquiere el carácter de una agresión sexual. Lejos de ser extraño, tal comportamiento es común en las hazañas de los héroes gemelos. Un punto crítico en su historia fue el momento en el que un ratón les reveló que no estaban destinados a cultivar la tierra, y que sus padres habían dejado sus instrumentos de juego de pelota colgados en el techo de la casa de su abuela, Xmucané (Craveri 2013: 91-95). Para recuperarlos, engañaron a su abuela y a su madre. Le pidieron a la abuela que les machacara chiles para comer. Sedientos, vaciaron el cántaro de agua y pidieron más. Cuando Xmucané bajó a traer agua al río, enviaron un mosquito que perforó el cántaro. El agua se salió y la anciana no pudo detener la fuga. Los héroes se quejaron de sed y enviaron a su madre a ver por qué tardaba. Mientras tanto, el ratón cortó las cuerdas de las que colgaban los instrumentos de juego. Tras recuperarlos, los héroes, todavía quejándose de sed, bajaron al río a buscar a su abuela y a su madre y taponaron el cántaro perforado (Craveri 2013: 91-95).

Mary Preuss (1988: 11) sugirió acertadamente que el cántaro representaba la matriz de la abuela y que el mosquito era un agente masculino, fálico. La idea se refuerza al considerar la frase que describe lo que hizo el mosquito:

Are' k'u xworo u wach q'eb'al ati't.

Así, pues, perforó la superficie de la tinaja de la abuela 12

Basseta (2005: 525) tradujo woro (uoro en su ortografía) como "barrenar, sodomitar". Según Coto (1983: 246), en kaqchikel del siglo XVII se usaba el término, sin duda peyorativo, orom achak (literalmente "culo perforado"), para referirse al "garçón paciente, puto". Otra fuente colonial, el Vocabulario en Lengua quiche Otlatecas, añade: "también por corromper virgen. banbitt, canvor alit. corrompo la muchacha virgen" (Dürr y Sachse 2017: 131). Es claro que "perforar" puede denotar pe-

netración sexual. Como en otros casos, la fraseología del *Popol Vuh* tiene un significado explícito que se refiere a la perforación del cántaro de la abuela, pero a la vez, puede conllevar un doble sentido que alude a un acto sexual.

La representación metafórica de la matriz como una vasija aparece reiteradamente en Mesoamérica. Entre los otomíes, Galinier señaló que los objetos cerámicos se asocian con el parto y con la mujer misma. "El cuello representa la boca o la vulva que se abre sobre la cavidad uterina, el 'vientre', el 'cuerpo'" (1990: 147). Según John Monaghan, los mixtecos actuales comparan la matriz con un recipiente de cocina, y conciben el embarazo como un proceso de cocción. En sus palabras:

...cualquier proceso que involucra la transformación de algo por medio de la cocción en un horno de cocina, la cocción de la cerámica en un horno o algo que se hierve en un cántaro, se asemeja a lo que sucede en el vientre de una mujer durante el embarazo (Monaghan 1995: 293).

Las connotaciones sexuales del mosquito son aparentes en el arte maya clásico. Representados en forma esquelética, los mosquitos aparecen picando el pecho de mujeres jóvenes, desnudas o semidesnudas. En un trabajo anterior (Chinchilla Mazariegos 2010a), se han descrito los nexos de estas representaciones con pasajes mitológicos en los que un pájaro picó el pecho de una muchacha, dejándola preñada. El episodio aparece en relatos mixes de Oaxaca y se relaciona de cerca con los mitos g'egchi's, donde un pretendiente rechazado empleó una transformación mágica para aproximarse a una muchacha que permanecía recluida. La muchacha enternecida puso el pajarillo dentro de su huipil, pero en la noche, el héroe recobró su forma humana y la pareja se vio obligada a huir del padre iracundo (Cruz Torres, de la 1978: 36; Miller 1956: 75-87; Thompson 1930: 127). Todo parece indicar que los mosquitos desempeñan un papel parecido, como sustitutos del pretendiente, en las versiones que fueron representadas en el arte maya clásico.

La interpretación de Preuss conlleva implicaciones que ella no advirtió. Como agente de Hunahpu y Xbalanque, el mosquito del relato sustituye a los propios héroes. Por tanto, la perforación del cántaro implica una agresión sexual de los héroes contra su abuela e incluso contra su propia madre, quien acompañó a la abuela en busca de agua. Hay pasajes paralelos en relatos modernos que describen sin ambages la violación de la abuela. Robert Redfield (1945: 253-254) recopiló en el pueblo kagchikel de San Antonio Palopó una versión en la que los héroes metieron una caña en el ano de su abuela y le cortaron la vulva. En los mitos triques de Oaxaca, se pusieron piedras en el pene para violar a la vieja que los había criado (Hollenbach 1977: 131). En los relatos q'eqchi's y ch'orti's, un agente del héroe -un pájaro o lagartija- abusó de la vieja que se afilaba los dientes en el río, pasando entre sus piernas abiertas (Cruz Torres, de la 1978: 27; López García 2002, vol 2: 17).

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Traducción al español según Craveri (2013: 94). Transcripción por Christenson (2004: 108, línea 1304), quien traduce: "It therefore pierced its face jug grandmother".

El *Popol Vuh* es más sutil, pero, aun así, el episodio está lleno de insinuaciones, por ejemplo, los chiles machacados que los héroes le pidieron a la abuela. La palabra k'iche' es *q'utum ik*, o *cutum ic* en la ortografía del manuscrito de Ximénez (Estrada Monroy 1973: 118). Tanto en el vocabulario de Basseta, como en el k'iche' moderno, la palabra *iik*', "chile" (*ie* o *ic* en la ortografía de Basseta), también significa "luna" o "mes", y probablemente por extensión "dizen cuando les viene el mestruo a las mujeres" (Basseta 2005: 101, 379, 424; Ajpacajá Tum *et al.* 2005: 79-80). Desde esta perspectiva, los chiles machacados, el chirmol de Xmucané, pueden aludir a la sangre menstrual. El apetito de los héroes se traslapa fácilmente con una demanda de acceso a la sexualidad de la mujer, representada por el flujo menstrual.

El tono lascivo de este pasaje también se percibe al considerar la sed insaciable de los héroes, que comúnmente se asocia con las transgresiones sexuales en los mitos mayas modernos. Carmack (1979: 353-371) analizó con detalle un relato k'iche' que describe el castigo que un marido infligió a su mujer, quien lo engañaba con otro hombre. Un amigo le advirtió de esto (o su perro en otras versiones), el hombre acechó a los amantes y castró a su rival cuando éste fue a orinar. Luego le dio a comer a la mujer el pene de su amante. La mujer padeció una sed insaciable y tomó agua hasta que explotó. El cuento está ampliamente difundido; Sol Tax reportó una versión kaqchikel (Tax 1950: 2570-71) y también se conocen versiones tzeltales y tzotziles (Gossen 2002: 796-807; Guiteras Holmes 1986: 205). En una narración Zinacanteca, recopilada por Laughlin (1977: 278-287), el marido le dio a comer a su mujer el pene de su amante y luego le pidió comida. No por casualidad le pidió chiles machacados, en franca homología con el pasaje del *Popol Vuh*.

El tema reaparece en los mitos q'eqchi's, donde el Sol castigó la infidelidad de la Luna, dándoles de comer a ella y a su amante un tamal preparado con bilis de pavo y chile molido. Tosieron mucho y les dio una sed incontenible. Bebieron toda el agua que había en la casa y la Luna tuvo que bajar al río con su cántaro a traer más, igual que la abuela en el *Popol Vuh* (Cruz Torres, de la 1978: 48-49; Thompson 1930: 129-130).

Todo parece confirmar la intuición de Preuss. En este pasaje del *Popol Vuh*, el cántaro perforado de la abuela alude a su sexualidad, mancillada por sus propios nietos. Sin embargo, ésta no se puede entender como una relación sexual normal, sino socialmente sancionada, y además como una transgresión horrenda, a la que se suma la insinuación de que bebieron sangre menstrual. En Mesoamérica, la sangre menstrual se suele entender como una sustancia nociva, que acarrea quebranto y enfermedad, especialmente para los hombres. Según algunos mitos, de la sangre menstrual se originó una variedad de seres ponzoñosos, causantes de enfermedades (Braakhuis 2005; Montoliú Villar 1990; Paul 1974: 298). La sed insaciable de los héroes se corresponde bien con el castigo que se otorga a las transgresoras sexuales en los mitos modernos. No llegaron a explotar de tanto beber agua, pero la transgresión no quedó sin consecuencias. A la larga los condujo a la muerte, pues el hallazgo de los instrumentos de juego de pelota resultó en su viaje a Xibalba, la morada de los señores de la muerte.

#### Violaciones, fornicios e incestos

Lejos de estar ausentes, las violaciones, fornicios e incestos que López Austin señala como característicos de los relatos míticos, abundan en el *Popol Vuh*, no más ni menos que en otras narraciones mesoamericanas, antiguas y modernas. No son inmediatamente aparentes, sino que se expresan por medio de imágenes literarias que incluyen dobles sentidos, alusiones y metáforas, magistralmente utilizadas para transmitir ideas profundas de forma sutil. No es posible determinar si los autores del *Popol Vuh* emplearon estas imágenes para encubrir el contenido sexual del texto, o simplemente asumieron que serían inteligibles para lectores familiarizados con el contexto cultural y el repertorio de significados del lenguaje.

Existe la posibilidad de que los autores del *Popol Vuh* hayan empleado estas imágenes para disimular los contenidos sexuales del texto a los ojos de los frailes dominicos. Como lo demostró René Acuña (1998: 30-31), los frailes tuvieron acceso al texto k'iche' desde el siglo xv1, y el propio Basseta citó pasajes del *Popol Vuh* en su diccionario. A juzgar por las glosas del diccionario de Basseta, no es imposible que los frailes hayan comprendido en alguna medida el sentido de estos pasajes. Sin embargo, no todos ellos las entendieron y ciertamente escaparon a la atención del primer traductor, fray Francisco Ximénez, a inicios del siglo xvIII. También cabe advertir que la relación de la sexualidad con la comida está muy presente en la cultura europea. En la cristiandad medieval, el control de la comida de las mujeres se relacionaba explícitamente con el control de la sexualidad; la abstinencia se relacionaba con la castidad y la incontinencia con el deseo sexual (Bynum 1985: 11-12). La literatura española medieval y renacentista abunda en imágenes sexuales relacionadas con la comida (Deyermond 2016; Hernández Cobo 2015; Palafox 2007). Pero no hay indicación alguna de que el contacto con los españoles haya motivado las imágenes sexuales en el *Popol Vuh*, cuyo contenido léxico y simbólico está profundamente arraigado en la cultura mesoamericana. Es poco probable que los autores del *Popol Vuh* hayan tenido en mente a los españoles cuando escribieron estos pasajes, los cuales se alimentaron de la tradición literaria y la cultura k'iche'.

No debe extrañar que muchas de las hazañas de los héroes gemelos involucren proezas sexuales. Parte importante de la cosmogonía mesoamericana es la explicación de cómo los dioses lograron dominar a los seres monstruosos que prevalecían antes de la salida del sol, frecuentemente descritos como seres impúdicos, que se caracterizaban por sus apetitos desmedidos o inapropiados y lo que es casi lo mismo, por su sexualidad desafora-

da (Chinchilla Mazariegos 2017: 131-148). Controlar la sexualidad de estos seres terribles es una parte importante de la labor de los dioses, cuyas victorias establecieron paradigmas para la conducta apropiada en las sociedades humanas. Por otro lado, los dioses participan en actos generativos que muchas veces implican transgresiones sexuales, pero que son indispensables para asegurar la fertilidad de la tierra y la reproducción humana.

#### Agradecimientos

Esta investigación se realizó gracias al apoyo institucional de la Universidad de Yale y del Museo *Popol Vuh*, Universidad Francisco Marroquín. Agradezco el estímulo que recibí de Jacques Galinier y las sugerencias de Alexandre Tokovinine, a quienes, sin embargo, eximo de responsabilidad por las ideas que vertí en este trabajo.

#### Referencias

- Academia de Lenguas Mayas de Guatemala. (2000). *Oj* ronerob' ch'orti'. Vocabulario ch'orti'. Guatemala: Academia de Lenguas Mayas de Guatemala.
- Acuña, R. (1998). *Temas del Popol Vuh*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ajpacajá Tum, P. F., M. I. Chox Tum, F. L. Tepaz Raxulew y D. A. Guarchaj Ajtzalam. (2005). *Diccionario K'iche'*. Antigua: Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín.
- Ávila, C. A. (1977). El Xul-E'. Creencias populares sobre la etiología de la caries y del dolor dental en grupos de indígenas kekchies. *Guatemala Indígena*, (1-2) 12, 4-51.
- Báez-Jorge, F. (1990). Las seductoras macabras (imágenes numinosas de la sexualidad femenina en Mesoamérica). La palabra y el hombre: Revista de la Universidad Veracruzana, 73, 5-28.
- Báez-Jorge, F. (1996). Kauymáli y las vaginas dentadas (Aproximación a la mitología huichola desde la perspectiva de un héroe civilizatorio). *La Palabra y el Hombre: Revista de la Universidad Veracruzana*, 100, 101-119.
- Báez-Jorge, F. (2008). El lugar de la captura (Simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana). Jalapa: Gobierno del Estado de Veracruz.
- Basseta, D. de (2005). *Vocabulario de Lengua Quiché*. Editado por René Acuña. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Braakhuis, H. E. M. (2005) Xbalanque's Canoe: The Origin of Poison in Q'eqchi'-Mayan Humming-bird Myth. *Anthropos*, 100, 173-191.
- Braakhuis, H. E. M. (2010) Xbalanque's Marriage: A Commentary on the Q'eqchi' Myth of Sun and Moon. (tesis), Leiden University. Consultado el 5 de febrero de 2015. https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/16064

- Bricker, V. R. (1986). *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bynum, C. W. (1985). Feast, Fast, and Flesh: The Religious Significance of Food to Medieval Women. *Representations*, 11, 1-25.
- Carlsen, R. S. y M. Prechtel. (1991). The Flowering of the Dead: An Interpretation of Highland Maya Culture. *Man*, 26, 23-42.
- Carmack, R. M. (1979). *Historia Social de los Quichés*. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.
- Carneiro, R. L. (1964). The Amahuaca and the Spirit World. *Ethnology*, 3, 6-11.
- Chinchilla Mazariegos, O. (2006). The Stars of the Palenque Sarcophagus. *Res: Anthropology and Aesthetics*, 49/50: 40-58.
- Chinchilla Mazariegos, O. (2010a). Of Birds and Insects: The Hummingbird Myth in Ancient Mesoamerica. *Ancient Mesoamerica*, 21, 45-61.
- Chinchilla Mazariegos, O. (2010b). La vagina dentada: una interpretación de la Estela 25 de Izapa y las guacamayas del Juego de Pelota de Copán. *Estudios de Cultura Maya*, 36, 117-144.
- Chinchilla Mazariegos, O. (2011a). *Imágenes de la mitología maya*. Guatemala: Museo *Popol Vuh*, Universidad Francisco Marroquín.
- Chinchilla Mazariegos, O. (2011b). La muerte de Moquihuix: los mitos cosmogónicos mesoamericanos y la historia azteca. *Estudios de Cultura Nahuatl*, 42, 77-108.
- Chinchilla Mazariegos, O. (2017). Art and Myth of the Ancient Maya. New Haven: Yale University Press.
- Christenson, A. J., (Ed.) (2003) *Popol Vuh: The Sacred Book of the Maya*. Winchester and New York: O Books.
- Christenson, A. J., (Ed.) (2004). Popol Vuh, Volume II: Literal Poetic Version, Translation and Transcription. Winchester and New York: O Books.
- Coto, T. De. (1983) [Thesavrvs verborv] Vocabulario de la lengua cakchiquel v[el] Guatemalteca, nueuamente hecho y recopilado con summo estudio, trauajo y erudición. Edited by René Acuña. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Counihan, C. (1999) *The Anthropology of Food and Body:* Gender, Meaning, and Power. New York: Routledge.
- Craveri, M. E. (2003). Aproximación a la Retórica K'iche'. *Estudios de Cultura Maya*, 24, 173-196.
- Craveri, M. E., (Ed.) (2013). *Popol Vuh: Herramientas Para una Lectura Crítica del Texto K'iche*'. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Crespo-Fernández, E. (2015). Sex in Language: Euphemistic and Dysphemistic Metaphors in Internet Forums. Londres: Bloomsbury.
- Cruz Torres, de la, M. (1978). Rubelpec. Cuentos y Leyendas de Senahú, Alta Verapaz. Guatemala: Editorial del Ejército.

- Deyermond, A. (2016). "El que quiere comer el ave": Melibea como artículo de consumo. *Medievalia*, 40, 45-52.
- Dürr, Michael y Frauke Sachse, (Eds.) (2017). Diccionario K'iche' de Berlin. El Vocabulario en Lengua 4iche Otlatecas: edición crítica. Estudios Indiana 10. Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut, Preußischer Kulturbesitz/Gebr. Mann Verlag.
- Emanatian, M. (1996). Everyday Metaphors of Lust and Sex in Chagga. *Ethos*, 24, 195-236.
- Estrada Monroy, A., editor. (1973). Empiezan las historias del origen de los indios de esta provincia de Guatemala: Popol Vuh. Edición facsimilar. Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra.
- Farb, P., y G. Armelagos (1980). Consuming Passions: The Anthropology of Eating. Boston: Houghton Mifflin
- Freud, S. (1962). *Three Contributions to the Theory of Sex.*Nueva York: Dutton.
- Galinier, J. (1984). L'homme sans pied: métaphores de la castration et imaginaire en Mésoamérique. *L'Homme*, (2) 24, 41-58.
- Galinier, J. (1990). La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos e Instituto Nacional Indigenista.
- Gifford, E. W. (1933). Northeastern and Western Yavapai Myths. *Journal of American Folklore*, 46, 347-415.
- Girard, R. (1962). *Los mayas eternos*. México: Libro Mex Editores.
- Gossen, G. H. (2002). Four Creations: An Epic Story of the Chiapas Mayas. Norman: University of Oklahoma Press.
- Gow, Peter (1989) The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy. *Man*, New Series 24, 567-582.
- Graulich, M. (1983). Myths of Paradise Lost in Pre-Hispanic Central Mexico. *Current Anthropology*, 24, 575-588.
- Graulich, M. (1997). *Myths of Ancient Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Gregor, T. (1985). Anxious Pleasures: The Sexual Lives of an Amazonian People. Chicago: The University of Chicago Press.
- Guiteras Holmes, C. (1986). Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil. México: Fondo de Cultura Económica.
- Henne, M. G. (1977). Quiche Food: Its Cognitive Structure in Chichicastenango, Guatemala. En Helen L. Neuenswander y Dean E. Arnold (eds.) Cognitive Studies in Southern Mesoamerica, (pp. 67-92). Dallas: Summer Institute of Linguistics.
- Hernández Cobo, J. A. (2015). El hambre y las ganas de entrar: Doble lectura sexual en el léxico de comida y puertas en Retrato de la Lozana Andaluza. *Hispanófila*, 175, 201-212.

- Hollenbach, E. De (1977). El origen del Sol y de la Luna: cuatro versiones en el trique de Copala. *Tlalocan*, 7, 123-170.
- Hull, K. (2016). A Dictionary of Ch'orti' Maya-Spanish-English. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Johansson, P. (2006). Dilogía, metáforas y albures en cantos eróticos nahuas del siglo xvi. *Revista de Literaturas Populares*, (1) 6, 63-95.
- Kaufman, T. y J. Justeson. (2003). A Preliminary Maya Etymological Dictionary. Informe presentado a Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc., 2003. http://www.famsi.org/reports/01051/index.html. (consultado el 22 de septiembre de 2014).
- Klein, C. F. (2001) None of the above: Gender ambiguity in Nahua ideology. En Cecelia F. Klein (Ed.) *Gender in pre-Hispanic America* (pp. 183-253). Washington: Dumbarton Oaks.
- Lacadena García Gallo, A. (2009) Apuntes para un estudio de la literatura maya Antigua. En Antje Gunsenheimer, Tsubasa Okoshi Harada, y John F. Chuchiak (Eds.) *Text and Context: Yucatec Maya Literature in Diachronic Perspective* (pp. 31-52). Aachen: Bonn Americanist Studies 47.
- Laughlin, R. M. (1962). Through the Looking Glass: Reflections on Zinacantan Courtship and Marriage (tesis), Harvard University.
- Laughlin, R. M. (1977). Of Cabbages and Kings: Tales from Zinacantán. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Law, Howard. (1957). Tamakasti: A Gulf Nahuat Text. *Tlalocan*, (4) 3, 344-360.
- Leick, G. (1994). Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature. Londres y New York: Routledge.
- Lévi-Strauss, C. (1966) *The Savage Mind.* Chicago: University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *The Raw and the Cooked: Introduction to the Science of Mythology: 1.* New York: Harper & Row.
- López Austin, A. (1984) Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, A. (1996). Los mitos del tlacuache: caminos de la mitología mesoamericana. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, A. (1997). *Tamoanchan, Tlalocan: Places of Mist*. Translated by Bernard R. Ortiz de Montellano and Thelma Ortiz de Montellano. Boulder: University Press of Colorado.
- López García, J. (2002). Restricciones culturales en la alimentación de los mayas-chortis y ladinos del oriente de Guatemala. 2 volúmenes (tesis). Madrid: Universidad Complutense. Accedido el 23 de agosto de 2014. http://eprints.ucm.es/2397/1/ AH0021201.pdf.

- López García, Julián. (2010). Kumix: la lluvia en la mitología y el ritual maya-ch'orti'. Guatemala: Cholsamaj.
- Lupo, A. (2015). Entre venados y lagartas. Roles, valores e identidades en las narraciones huaves sobre el sexo entre animales y humanos. *Itinerarios*, 21, 123-143.
- Malotki, E. (1983). The Story of the 'Tsimonmamant' or Jimson Weed Girls: A Hopi Narrative Featuring the Motif of the Vagina Dentata. En Brian Swann (Ed.) Smoothing the Ground: Essays on Native American Oral Literature (pp. 204-220). Berkeley: University of California Press.
- Miller, W. (1956). *Cuentos mixes*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Molina, A. de. (1555). Aqui Comiença Vn Vocabulario en la Lengua Castellana y Mexicana. México. Transcripción moderna: http://www.mesolore.org/viewer/viewbook/3/The-Molina-Vocabulario.
- Molina, A. de. (1572). *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana*. México: Antonio de Spinosa.
- Monaghan, J. D. (1995). The Covenants with Earth and Rain: Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtee Sociality. Norman: University of Oklahoma Press.
- Montoliú Villar, M. (1990). Un mito del origen de las enfermedades en Izamal, Yucatán (análisis social de sus símbolos y contenido social). En Barbro Dahlgren de Jordán (Ed.) *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines: II Coloquio*, (pp. 81-88). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Palafox, E. (2007). Celestina y su retórica de seducción: comida, vino y amor en el texto de la Tragicomedia. *Revista canadiense de estudios hispánicos*, 32, 71-88.
- Paul, L. (1974). The Mastery of Work and the Mystery of Sex in a Guatemalan Village. En M. Zimbalist Rosaldo y L. Lamphere (Eds.) *Woman, Culture, and Society* (pp. 281-299). Stanford: Stanford University Press.
- Petrich, P. (1985). *La alimentación Mochó: acto y palabra (estudio etnolingüístico)*. San Cristóbal de Las Casas: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Preuss, M. H. (1988). Gods of the Popol Vuh: Xmukane', K'ucumatz, Tojil, and Jurakan. California: Labyrinthos.
- Quiñones Keber, E. (1995). Codex Telleriano-Remensis: Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript. Austin: University of Texas Press.

- Redfield, R. (1945). Notes on San Antonio Palopó. *Microfilm Collection of Manuscripts of Middle American Cultural Anthropology*, No. 4. University of Chicago.
- Sahagún, fray B. de (1989). Historia general de las cosas de Nueva España. 2 vols. Alfredo López Austin y Silvia Rendón (Eds.). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Sam Colop, L. E. (1999). *Popol Wuj: versión poética ki-che*'. Guatemala: Fundación Cholsamaj.
- Sam Colop, L. E. (2011). *Popol Wuj*. Guatemala: F&G Editores.
- Shaw, M. (Ed.) (1971). According to our Ancestors: Folk Texts from Guatemala and Honduras. Norman: Summer Institute of Linguistics of the University of Oklahoma.
- Stanzione, V. (2003). Rituals of Sacrifice: Walking the Face of the Earth on the Sacred Path of the Sun. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Stross, B. (2007). Eight Reinterpretations of Submerged Symbolism in the Mayan Popol Wuj. *Anthropological Linguistics*, 49, 388-423.
- Tambiah, S. J. (1969). Animals are Good to Think and Good to Prohibit. *Ethnology*, 8, 423-459.
- Tarn, N. and M. Prechtel. (1990). "Comiéndose la fruta": metáforas sexuales e iniciaciones en Santiago Atitlán. *Mesoamérica* 19, 73-82.
- Tarn, N. and M. Prechtel. (1997). Scandals in the House of Birds: Shamans and Priests in Lake Atitlán. New York: Marsilio.
- Tax, S. (1950). Panajachel: Field Notes. Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, no. 29. 3 rollos. Chicago: University of Chicago Library.
- Tedlock, D. (Ed.) (1996). *Popol Vuh: The Mayan Book of the Dawn of Life*. New York: Touchstone Books.
- Tena, R. (Ed.) (2002). *Mitos e historias de los antiguos na-huas*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Thompson, J. E. S. (1930). Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras. Anthropological Series 17, no. 2. Chicago: Field Museum of Natural History.
- Van Akkeren, R. (2000). *Place of the Lord's Daughter:* Rab'inal, its History, its Dance-Drama. Leiden: CNWS Publications.
- Zingg, R. M. (1998). *La mitología de los huicholes*. México: El Colegio de Michoacán, El Colegio de Jalisco, Secretaría de Cultura de Jalisco.