

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS
MAESTRÍA EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

DEIDADES DE LOS RUMBOS CÓSMICOS EN EL POSCLÁSICO MAYA
TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE
MAESTRA EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

REALIZADA POR:
NELLY PATRICIA ASTUDILLO MUÑOZ

TUTORA:
DRA. MARTHA ILIA NÁJERA CORONADO
CENTRO DE ESTUDIOS MAYAS

MÉXICO, FEBRERO DE 2006



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

	Pág.
INTRODUCCIÓN	8
Marco Metodológico	12
Marco conceptual	15
I. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA RELIGIÓN MAYA EN EL POSCLÁSICO RELACIONADAS CON LOS RUMBOS CÓSMICOS	22
1.1 Los rumbos cósmicos	24
1.2 Los dioses cuádruples	29
1.3 El simbolismo de los colores	37
1.4 Las fiestas <i>Uayeb</i> . Participación de los dioses cuádruples	45
II. ITZAM NÁ, DEIDAD SUPREMA DEL CENTRO DEL COSMOS. DEIDAD ANDRÓGINA Y SUS DESDOBLAMIENTOS	54
2.1 Principios masculinos y femeninos del centro del cosmos	54
2.1.1. La pareja creadora	58
2.1.2. <i>Itzam Na</i> como deidad andrógina	61
2.2 Los desdoblamientos de <i>Itzam Na</i>	67
2.1.1 Primer caso: La hierogamia entre la diosa lunar y las deidades de los niveles del cosmos	67
2.1.2 Segundo caso: Las ceremonias de año nuevo descritas por Landa	69

III. KINICH AHAW. EL DIOS SOLAR EN EL JUEGO CÓSMICO DE LA UNIDAD ESPACIO-TIEMPO	78
3.1 Las múltiples manifestaciones del dios solar	78
3.2 El viaje cósmico de la deidad como marcador del espacio y el tiempo	83
IV. CHAAK. DIOS DE LA LLUVIA Y LA FERTILIDAD TERRESTRE	88
4.1 Las cualidades celestes del dios	89
4.2 La cuadruplicad del dios como garante de los mantenimientos	96
V. PAUAHTUNES Y BACABES. LOS DIOSES SOSTENEDORES DEL COSMOS	98
5.1 El debate teórico sobre la identidad de los dioses	99
5.2 Los <i>Pauahtunes</i> como señores del inframundo	103
5.2.1 Imágenes de los <i>Pauahtunes</i> como señores del Inframundo	103
5.2.2 Las edades de los <i>Pauahtunes</i> como símbolo de los ciclos vitales del cosmos	110
5.2.3 Dios N como patrono de los escribas	116
5.2.4 El dios N en el contexto de Chichén Itzá	118
5.2.5 Los <i>Pauahtunes</i> en las fuentes coloniales	122
5.3 Los <i>Bacabes</i> como postes cósmicos	130
CONCLUSIONES	136
BIBLIOGRAFÍA	142

LISTADO DE FIGURAS

Figura 1	Árbol Cósmico, Tablero de la Cruz de Palenque. (Schele y Freidel, 1999, p. 318)	25
Figura 2	Glifo de Kin, <i>Códice Dresde</i> 52b	27
Figura 3	Árbol de Tamoanchan del <i>Códice Borgia</i> (López Austin, 1994, p. 95)	31
Figura 4	Ceremonias de año nuevo en los códices <i>Dresde, Madrid y París.</i>	
	a. Fiesta de fin de año, <i>Códice Dresde</i> , pp. 25, 26, 27, 28	50
	b. Fiesta de fin de año, <i>Códice Madrid</i> . 34, 35, 36, 37	51
	c. Fiesta de fin de año, <i>Códice París</i> 19-20	52
Figura 5	Espacio y tiempo cósmico, <i>Códice Madrid</i> 75-76	53
Figura 6	Dualidad de <i>Itzam Ná e Ix Chebel Yax</i>	57
	a. <i>Códice Dresde</i> 9c	
	b. <i>Códice Madrid</i> 79c	
Figura 7	Diosa de la tierra, Chichén Itzá, (Taube, 1992, p. 132)	
	a: Diosa de la tierra, Templo Norte, Chichén Itzá	65
	b: Detalles de columnata del Templo Norte, Chichén Itzá	66
Figura 8	Figura 8: Dios solar en el <i>Códice Dresde</i>	79
	a. <i>Códice Dresde</i> 26b	
	b. <i>Códice Dresde</i> 55a	
Figura 9	Fragmento del Tablero del Templo del Sol de Palenque (Schele y Freidel, 1999, p. 319)	80
Figura 10	<i>Chaac</i> en distintos ámbitos	91
	a. <i>Chaac</i> sobre árbol y en una cueva, <i>Códice Dresde</i> 30a	
	b. <i>Chaac</i> sobre conejo, <i>Códice Dresde</i> 30 c1	
	c. <i>Chaac</i> navegando, <i>Códice Dresde</i> 40a1	
	d. <i>Chaac</i> en un cenote, <i>Códice Dresde</i> 39c3	
	e. <i>Chaac</i> ofrendando en un cruce de caminos, <i>Dresde</i> 35a2	
Figura 11	<i>Chaac</i> como manifestación celeste	92
	a. <i>Códice Madrid</i> 5b	
	b. <i>Códice Madrid</i> 12b	
	c. <i>Códice Dresde</i> 40b1	
	d. <i>Códice Dresde</i> 41c1	
Figura 12	<i>Chaac</i> y su contraparte femenina en su función de vertedores	93
	a. <i>Códice Madrid</i> 30a	
	b. <i>Códice Dresde</i> 39b1	
	c. <i>Códice Dresde</i> 43b	
Figura 13	<i>Chaac</i> sobre aguas terrestres	95
	a. <i>Códice Dresde</i> 67b3	
	b. <i>Códice Dresde</i> 37b3	
	c. <i>Códice Madrid</i> 29c	
Figura 14	<i>Chaac</i> vertiendo agua por los cuatro rumbos (<i>Códice Madrid</i> 31a)	96
Figura 15	Templo 22 de Copán (Schele número 1048)	100
Figura 16	Glifos de lectura de <i>Pauahtun</i> y variante de cabeza del número 5	104
Figura 17	Representaciones del dios N como base del árbol cósmico o inframundo, (Taube, 1988, p.141-142)	104
	a. Árbol del mundo creciendo sobre dios N como concha de tortuga o caracol, plato polícromo, colección.	
	b. Dios N en concha como base del árbol, detalle de vaso polícromo de San Agustín, Guatemala.	

Figura 18	<i>Chaac</i> sobre símbolos del inframundo, como la noche, el monstruo terrestre con atributos del <i>Pauahtun</i> y banda del inframundo; y como fuerza celeste sobre el árbol cósmico. a. <i>Códice Dresde</i> 66b b. <i>Códice Dresde</i> 69a1	105
Figura 19	Atavíos de dios N a. <i>Pauahtunes</i> de la banca 9N-82 de Copán (Boudez, 2004, p. 167) b. <i>Pauahtunes</i> del Capitel de una columna en forma de serpiente del Castillo, Chichén Itzá (Baudez, 2004, p. 284) c. <i>Códice Dresde</i> 41b1 d. <i>Códice Dresde</i> 60a	107 108
Figura 20	Comparación del dios N entre el Preclásico y Clásico Terminal a. Estela 19 de Kaminaljuyú (Baudez, 2004, p.145) b. Dios N, Estela 2 de Yaxcopoil (Taube, 1992, p. 96)	109
Figura 21	Representaciones del dios N como joven y como anciano a. Trono del Río de Palenque (Schele, número 128) b. Vasija policroma de Chamá, Guatemala (Kerr, número 3124)	111
Figura 22	<i>Pauahtunes</i> en ritual con enemas, vasija policroma, Clásico tardío (Coe, 1978, pp. 79-80)	114
Figura 23	Representaciones de escribas en la estructura 9N-8, Copán a. <i>Pauahtun</i> escriba emergiendo del inframundo, Copán (Schele, número 1090) b. Mono escriba, Copán (Kerr, número 2870c)	116
Figura 24	Escribas y artistas con atavíos del dios N a. Monos escribas, vasija código, Museo de Nueva Orleans, (Kerr, número 1225) b. Escultores con tocado del <i>Pauahtun</i> , vasija policroma, Museo del <i>Popol Vuh</i> , Guatemala (Kerr, número 5597) c. Dios N haciendo pronósticos, vasija código, Princeton (Kerr, 1196)	117
Figura 25	Capitel del Templo Inferior de los Jaguares, Chichén Itzá, (Schele, número 5014)	119
Figura 26	Dios N emergiendo de la cabeza del monstruo terrestre, Chichén Itzá (Taube, 1992, p. 96)	120
Figura 27	Versiones femeninas y masculinas de los <i>Pauahtunes</i> . Templo inferior de los Jaguares, Chichén Itzá (Schele, números 5044 y 5057)	121
Figura 28	Dios anciano que sale de un caracol, Campeche, Museo de Antropología, México (de la Fuente y Arellano, 2001, p. 30)	122
Figura 29	Tortugas <i>Uinal</i> con tocado y orejera del <i>Pauahtun</i> , vasija y estela D de Quiriguá, (Taube, 1988, p. 405-406)	126
Figura 30	Zarigueyas con atavíos del dios N a. Zarigueya sirviendo como glifo del dios N, vasija del Clásico temprano y <i>Dresde</i> 56a (Taube, 1988, p. 494-495) b. Zarigueya con tocado del <i>Pauahtun</i> , vasija del Clásico tardío perteneciente a Dumbarton Oaks Washington (Kerr, Número 4339)	126 127

INTRODUCCIÓN

Esta investigación se inscribe en los estudios sobre la religión maya e intenta comprender particularmente la cosmología, pues bien se sabe de su riqueza en todos aquellos aspectos simbólicos que definen su funcionamiento en esta cultura. Se entiende por cosmología la ciencia de la naturaleza que tiene por objeto la idea del mundo e intenta determinar las características generales del universo en su totalidad;¹ en este sentido, la idea del mundo o cosmos debe ampliarse no sólo a la ciencia occidental sino también a todas aquellas tradiciones culturales donde el hombre ha intentado aprehender la realidad desde una experiencia sensible y simbólica que se vincula con lo trascendente, como se registra en la experiencia religiosa. Es sabido que las ideas cosmológicas mayas pertenecen a la cosmovisión mesoamericana en la que los grupos indígenas comparten ideas sobre la estructura del universo; éste se encuentra compuesto por tres niveles verticales: el cielo, la tierra y el inframundo; y a nivel horizontal se torna cuadrangular, donde los niveles cósmicos están sostenidos por postes que permiten la permanencia del universo en la forma en que fue creado por los dioses. El interés de este estudio se sitúa en la comprensión de este espacio cuadrangular del universo o rumbos cósmicos.

Para los mayas del Posclásico los rumbos cósmicos están custodiados por numerosas entidades sobrenaturales, y a su vez son espacios donde se encuentran árboles, flores, granos de maíz y de frijol, colores, entre otros. Pero lo más interesante es la variedad de deidades que se asocian a los rumbos, las fuentes revelan nombres como los *Bacabes*, *Pauhtunes*, *Chaacs*, *Itzam Naes*, *Canheles*, y vientos o *Ik*.²

Los diferentes estudios sobre este aspecto del cosmos han tratado de dilucidar la naturaleza de estas deidades sin ofrecer todavía una propuesta convincente sobre la forma como desempeñaban sus funciones y el lugar que

¹ Laura Sotelo, *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*, p. 10

² En esta investigación se utilizará los nombres de las deidades y otros aspectos religiosos bajo las convenciones de la escritura en carácter latino del maya yucateco colonial, por ser una investigación que se enmarca en el Posclásico y sus fuentes más ricas son justamente las crónicas y textos indígenas coloniales. Las formas plurales se escribirán aquí en español, sabiendo que su forma en maya yucateco tendría la terminación “oob”, como *Bacaboob*, *Pauhtunoob*, y *Chacoob*.

ocupaban en los costados del universo. La mayoría de los estudios se centran en ubicar a estas deidades en los niveles del cosmos, pensando a los *Bacabes* como moradores de la tierra, y a los *Pauahtunes* de manera difusa como moradores del inframundo o del cielo. Por ejemplo, Karl Taube señala que el *Bacab* es simplemente el aspecto joven del *Pauahtun*, pues más que hacer una distinción entre sostener la tierra o el cielo, es más apropiado considerar el *Pauahtun* como sostenedor del universo, y en este sentido, el *Bacab* sería sólo una variante del *Pauahtun*.³ Sobre qué deidad es responsable de la lluvia o de los vientos, Villa Rojas comenta que en los grupos mayas yucatecos se realiza la ceremonia del *Chac-Chaac* que se hace bajo el monte para invocar a los *Chaacs* y *Pauahtunes* en favor de la lluvia, señala que los antiguos dioses del viento son los *Pauahtunes* y los *Chaacs* son los antiguos dioses de la lluvia; en la ceremonia se representa un altar que asemeja el plano terrestre cuadrangular y se personifican en cada esquina los *Chaacs* y los *Pauahtunes*.⁴ Thompson no hace ninguna diferenciación entre los *Bacabes* y *Pauahtunes* y más bien señala que están fuertemente asociados con los *Chaacs*, lo cual explica que en los mayas actuales se hayan fusionado estas deidades.⁵

En ese sentido, el problema de esta investigación es dilucidar las características y funciones de las diferentes deidades asociadas con los rumbos cósmicos en el Posclásico maya, explorando sus cualidades y atributos que se expresan en los diferentes elementos simbólicos que las representan, con el fin de explicitar con mayor claridad la naturaleza y funciones de estas diversas deidades. Como se mencionó anteriormente, las distintas fuentes y las interpretaciones que han realizado los estudiosos de la religión maya hasta el momento, dan lugar a una confusión sobre la identidad de los dioses que custodian los rumbos en los diferentes planos del universo: si los *Bacabes* sostienen el cielo o son moradores del inframundo, o si son los *Pauahtunes* moradores del inframundo, si *Chaac* trae la lluvia y el *Pauahtun* vela por los vientos; también entran en estos cuestionamientos el lugar de deidades como *Itzam Na*, el dios solar y la diosa lunar cuando en muchas fuentes aparecen bajo aspectos cuádruples, de manera que no sólo los encontramos en los niveles del cosmos, sino también en sus costados. Bajo esta problemática, la propuesta de esta investigación se extiende a ofrecer una mayor comprensión sobre los rumbos cósmicos en los mayas del período

³ Karl Taube, *The major gods of ancient Yucatán*, p.94

⁴ Alfonso Villa Rojas, *Los conceptos de espacio y tiempo...*, p. 133

⁵ Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 336-340

Posclásico, tratando sus manifestaciones religiosas como representaciones plásticas, textos literarios y crónicas escritos durante la conquista, rituales y códices.

La hipótesis principal es que los rumbos están asociados a deidades dinámicas que cumplen funciones específicas para el ordenamiento y sostenimiento del cosmos, lo que permite la vida del hombre actual de acuerdo con las edades cosmogónicas planteadas por estas culturas. Las deidades asociadas a los rumbos como los *Bacabes*, *Pauahtunes*, *Chaacs*, *Itzam Na*, *Kinich Ahau* y la diosa lunar en sus diversos aspectos, están designados para el sostenimiento y la permanencia de la energía cósmica en funciones claramente definidas para cada uno en los distintos niveles y cuadrantes del cosmos, funciones que se reúnen en una principal como es la de proporcionar los líquidos preciosos para la fecundidad y la fertilidad de universo en su totalidad.

Otras hipótesis son las siguientes:

- La cuadruplicidad de las deidades en cuestión corresponde a una dinámica en la que los dioses del panteón maya en el Posclásico, obedecen a una misma sustancia suprema que en su división y fusión, permea el universo y llena de fecundidad todos los espacios y rincones de los niveles y costados del cosmos. En esta investigación se propone que es *Itzam Na* la deidad suprema, que es Uno y dos, Uno y cuatro, Uno y nueve, Uno y trece, principio primordial fecundante que dependiendo del lugar del cosmos que permee, tomará formas divinas diferentes acordes con las características del espacio y tiempo cósmico particular en que se encuentre. En este sentido, esta hipótesis puntualiza que las deidades cuádruples son la expresión del principio supremo al velar por sus funciones en los espacios del cuadrángulo cósmico.
- La diversidad de atributos de los rumbos cósmicos como colores, árboles, animales, flores, alimentos, obedece a un aspecto simbólico sobre las funciones que se atribuyen a cada uno de los rumbos, vinculadas con la relación que el hombre y los dioses establecen en los distintos niveles de los planos celeste, terrestre e inframundo. Estas relaciones obedecen a la conservación de la dinámica del cosmos sagrado a nivel de la preservación de la vida de toda la creación, incluso de los mismos dioses.

- Los rumbos cósmicos están vinculados con la relación espacio-tiempo como una unidad cósmica para estas culturas, pues sitúan a sus deidades como gestoras del movimiento temporal, como si el tiempo en su movimiento cíclico brotara en forma helicoidal de cada rumbo, representación que se manifiesta en la celebración del año nuevo, al ofrecer rituales al *Bacab* que le corresponde llevar la carga de los días del nuevo año. En los códices mayas se condensa a manera de almanaques la conciencia de su existencia gracias a cómo el tiempo en su paso cíclico da forma al espacio terrestre y determina las expresiones vitales de los hombres y sus destinos.

En este sentido, el objetivo principal de esta investigación es caracterizar a las deidades asociadas con los rumbos cósmicos en los grupos mayas del Posclásico, explorando las cualidades y atributos que se expresan en los diferentes elementos simbólicos que los representan. Los objetivos específicos son los siguientes:

Definir las características de los rumbos cósmicos que se atribuyen en los grupos mayas del Posclásico.

Hacer un análisis comparativo de este aspecto de la cosmovisión en las diversas manifestaciones religiosas como las representaciones de las deidades en la plástica, los códices, los ritos y los mitos mayas del Posclásico, estableciendo sus relaciones, semejanzas y diferencias.

Analizar las funciones y atributos de las deidades relacionadas con los rumbos cósmicos en los grupos mayas del Posclásico.

Explorar las concepciones sobre el espacio y el tiempo en relación con los rumbos, a partir del análisis de las representaciones de los calendarios en los códices mayas.

Analizar los aspectos simbólicos y religiosos de los rituales y fiestas relacionados con los rumbos para el periodo señalado.

MARCO METODOLÓGICO

El acercamiento a esta problemática está enmarcado dentro de la historia comparada de las religiones, reconociendo que la cosmovisión mesoamericana posee una riqueza simbólica que puede ser interpretada por disciplinas como la historia, la antropología, la sociología, la lingüística, la psicología analítica, entre otros. El hecho religioso que interesa en este trabajo son las distintas manifestaciones de los rumbos cósmicos; hecho religioso que se teje en toda Mesoamérica como el culto en los espacios sagrados, las divinidades, sus representaciones arquitectónicas y artísticas, fenómeno de larga duración que tiene sus expresiones tanto en el Clásico como en el Posclásico, hasta nuestros días.

De acuerdo con Mercedes de la Garza, abordar esta problemática desde la historia comparada de las religiones implica pensar las manifestaciones del hombre religioso en su relación con la realidad que considera trascendente, como es lo sagrado; se busca estudiar el fenómeno religioso, no como lo sagrado en sí, sino las manifestaciones de la relación del hombre con la realidad trascendental, que se traduce en mitos, leyendas, representaciones artísticas, símbolos, ritos.⁶ La historia comparada de las religiones también considera que el fenómeno religioso es un hecho histórico que se ha producido en un contexto cultural, inmerso en dinámicas sociales, económicas, políticas e ideológicas.

Por estas razones se acude al método comparativo de la historia de las religiones, con el fin de establecer una comparación sistemática de las manifestaciones del hecho religioso, describirlo con la mayor fidelidad posible, clasificarlo, jerarquizarlo, sintetizando sus rasgos más comunes. Como fenómeno se busca comprender la estructura de los hechos con el fin de hallar su significación en una exploración hermenéutica. Como hecho histórico se establece su trayectoria en el tiempo con las diversas variables contextuales que enmarcaron sus procesos. En este sentido, la historia comparada de las religiones acude a otras disciplinas para interpretar los fenómenos al reconocerlos como hechos históricos, sociales, antropológicos, lingüísticos y psicológicos; esta integración de otras disciplina humanas

⁶ Mercedes de la Garza, *Rostros de lo Sagrado en el mundo maya*, p. 9-20

permite acercarse a una comprensión mucho más cercana de la concepción religiosa estudiada.

El procedimiento que se consideró para la realización de esta investigación es el siguiente:

- Elaboración de un marco conceptual desde la historia comparada de las religiones y revisión del fenómeno religioso de interés en los mayas del periodo Posclásico y sus antecedentes en el Clásico.
- Revisión y análisis de obras derivadas del ejercicio del dominio colonial que informen sobre las deidades de los rumbos en el Posclásico maya.
- Revisión y análisis de literatura indígena escritos durante la colonia, como textos históricos, míticos o de rituales.
- Análisis de los códices mayas a partir de los datos epigráficos y su contrastación con las fuentes documentales de la colonia y las indígenas.

Las fuentes consultadas son las siguientes:

- Textos indígenas escritos durante la colonia: *Popol Vuh*, *Libros del Chilam Balam*, *Ritual de los Bacabes*, *Cantares de Dzitbalché*, entre otros.⁷
- Los códices *Dresde*, *París* y *Madrid*.⁸
- Obras derivadas del ejercicio del dominio colonial, como las crónicas de fray Diego de Landa, fray Bartolomé de las Casas, fray Francisco Ximénez, fray Diego López de Cogolludo, Juan de Villagutierre Soto-Mayor, Antonio de Fuentes y Guzmán, Francisco Vásquez, Pedro Sánchez de Aguilar, Antonio de Remesal.⁹

⁷ Las traducciones de las obras indígenas consultadas fueron las siguientes: Para el *Popol Vuh*, Adrian Recinos y Dennis Tedlock; para los libros del *Chilam Balam...*, Antonio Mendiz Bolio, Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, Ralph Roys; para el *Ritual de los Bacabes*, Ramón Arzápalo Marín y Ralph Roys; y para *Cantares de Dzitbalché*, Alfredo Barrera Vásquez.

⁸ Las versiones facsimilares de los códices y estudiosos de los códices consultados fueron los siguientes: *Los códices mayas* de Thomas A. Lee, *Los códices de México*, editado por el INAH-SEP; Los estudios de Bruce Love y Laura Sotelo sobre *Códice Madrid*; los comentarios al *Códice Dresde* de Eric Thompson.

⁹ Las obras de los cronistas consultadas fueron: *Relación de las cosas de Yucatán* de Diego de Landa; *Apologética historia sumaria...* de Bartolomé de las Casas; *Historia de San Vicente de Chiapa y Guatemala* de Francisco Ximénez; *Los tres siglos de la dominación española en Yucatán...* de López de Cogolludo; *Historia de la conquista de la provincia del Itzá* de Francisco Villagutierre; *Historia de Guatemala o Recordación Florida* de Antonio Fuentes y Guzmán; *Crónica de la provincia...* de

- Fuentes lingüísticas y diccionarios.
- Consulta de fuentes etnográficas, con el fin de contrastar algunos de los resultados de la investigación con manifestaciones religiosas actuales como una forma de comprender los elementos que arroje el análisis de este fenómeno en el período Posclásico. Es importante aclarar que esta investigación no tiene como objetivo incluir el estudio de las fuentes etnográficas, éstas sólo se utilizarán para contrastar los datos obtenidos debido a la complejidad de las comparaciones de las distintas manifestaciones religiosas utilizadas.

Vale la pena comentar estas fuentes coloniales consultadas por su importancia en los estudios sobre la cultura maya, pues a pesar de ser pocas, son las que arrojan información significativa para las investigaciones que se apoyan en éstas. Los códices son los únicos libros mayas con escritura jeroglífica encontrados y que se conservan hasta la actualidad, son los llamados *Códice de Dresde*, *Códice Madrid* y *Códice París*, cada uno ubicado actualmente en la ciudad que toma su nombre. Los tres son semejantes en formato y contenido. Cada uno de ellos comprende una hoja de papel única, hasta de 6.70 metros de largo, como el *Códice Madrid*, y de 20 a 22 centímetros de alto. Los libros están plegados como biombo y sus hojas miden alrededor de 11 centímetros de ancho. Los tres son de hoja de corteza del *Ficus*, con un recubrimiento en su superficie muy fino de cal, sobre los que fueron pintados glifos y dibujos por las dos caras. El contenido de los códices fundamentalmente es de naturaleza ritual, calendárica y adivinatoria.¹⁰

En la época colonial se cuenta con muchos más registros sobre la cultura maya contenidos en las crónicas de los españoles y aquellos textos indígenas traducidos al alfabeto latino. Los datos que recogen los frailes no son fieles a la realidad de la cultura maya. Es difícil pretender que los informantes y cronistas llegaran a una profunda comprensión de la religiosidad indígena y que nos la ofrecieran de manera transparente en sus textos; aquí corremos el riesgo de la interpretación; pero el estudio comparativo de las fuentes permitiría un acercamiento a los conceptos religiosos sin pretender llegar a una absoluta comprensión del fenómeno religioso. Con los textos indígenas

Guatemala... de Francisco Vásquez; *Tratado de idolatrias, supersticiones...* de Pedro Sánchez de Aguilar; e *Historia general de las indias occidentales...* de Antonio de Remesal.

¹⁰ Thomas Lee, *Los códices mayas*, p. 33-37

corremos estos riesgos, es claro entender cómo en los *Chilames* el pensamiento religioso cristiano pudo permearse en algunos momentos. Pero en textos como el *Popol Vuh*, a pesar de haber sido encontrado y traducido afortunadamente por un fraile erudito, contiene el pensamiento quiché fundamental sin mayores contaminaciones del pensamiento cristiano. Lo mismo sucede con el *Ritual de los Bacabes*, que aunque se fecha tardíamente en el siglo XVIII, los cantos rituales dejan entrever el pensamiento religioso maya con toda su complejidad: se puede leer el drama de los ciclos cósmicos una y otra vez; se observa cómo la creación de la vida es el resultado de una hierogamia de la pareja creadora; los seres sobrenaturales participantes del ritual dejan la duda de si son incontables entidades o si por el contrario, son pocos personajes participantes que se desdoblaron o aparecen como advocaciones en los distintos ámbitos de la vida sobrenatural.

MARCO CONCEPTUAL

Para abordar los aspectos simbólicos como ya se ha mencionado, la historia comparada de las religiones es el marco de referencia en la investigación. Se entiende aquí que el símbolo religioso es por excelencia el lenguaje que el hombre utiliza para expresar su relación con lo sagrado, simbolizándose la vivencia con lo sobrenatural. Cassirer define la función simbólica como aquella por medio de la cual el hombre, ante la presencia de un fenómeno recrea una significación determinada o múltiples significaciones, lo cual es válido tanto para el arte como para la religión.¹¹ Es importante aclarar que el símbolo desde su raíz (*symbolon*) implica dos mitades de un objeto que ha sido partido, por lo que cada mitad tiene en sí misma una función de significado y de identidad en relación con la otra parte; en Grecia se utilizaba para consolidar un contrato entre individuos. En este sentido, el símbolo religioso es multivalente ya que expresa simultáneamente muchos significados que van más allá de la experiencia inmediata; esto permite que el hombre religioso o un investigador que no participe de esta experiencia puedan acercarse a la naturaleza de la vivencia de lo sagrado de una manera sensible, aunque pueda abordarse un como hecho histórico y cultural bajo una aproximación hermenéutica.

¹¹ Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, p. 18

La historia de las religiones ha diferenciado entre lo sagrado y lo profano, autores como Otto, Van Der Leeuw, Eliade, Meslin, entre otros, los han definido.¹² Lo sagrado ha sido comprendido, justamente como aquello inexpresable, inefable, invocativo, evocativo, indirecto, lo sagrado se muestra como completamente “lo Otro”, de tal manera que sólo puede estudiarse a través de las manifestaciones que provoca o expresa. Lo sagrado debe entenderse como el vínculo del hombre con lo sobrenatural, es decir, la relación que el hombre establece con aquello inhaprensible, oculto, misterioso, contradictorio y poderoso, aquello que está relacionado con la intuición y la percepción, experiencia que puede ser personal o colectiva si estamos en el ámbito del rito. Eliade distingue en el espacio sagrado el ámbito de las hierofanías o manifestaciones de esto sagrado, realizando un estudio sobre su morfología, así propone una enorme clasificación de estas manifestaciones, analizando cómo éstas se transforman en la historia en un grupo y cómo éste mismo las reinterpreta.¹³

Las deidades son una de estas hierofanías de lo sagrado, las cuales se toman en esta investigación para analizar la estructura cósmica de los rumbos en los mayas del Posclásico. Meslin, Eliade, de la Garza, Thompson, López Austin, Sotelo,¹⁴ entre otros, han estudiado la naturaleza de los dioses desde sus perspectivas teóricas, ya sea desde el marco de las religiones, o como en el caso de los últimos, desde las religiones mesoamericanas.

Es de fundamental importancia aclarar la diferencia entre ser sobrenatural y deidad. En el estudio de los dioses mesoamericanos aparece la disyuntiva entre estas entidades, y es pertinente aclarar sus funciones, acciones, estados, espacios cósmicos donde permanecen, características, etc., con el fin de diferenciar cuándo se habla de una deidad y cuándo de un ser sobrenatural con menor poder en este ámbito. Meslin aclara que entre las categorías

¹² Algunas obras de los autores que desarrollan estas ideas son: *Lo santo* de Rudolf Otto; *Fenomenología de la religión* de Van Der Leeuw; *Tratado de historia de las religiones, Mito y realidad, Imágenes y símbolos* de Mircea Eliade; *Aproximación a una ciencia de las religiones* de Michel Meslin.

¹³ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, p. 46

¹⁴ Se enumeran a continuación las obras de los autores que desarrollan su contribución sobre las deidades: *Aproximación a una ciencia de las religiones* de Michel Meslin; *Tratado de historia de las religiones, Mito y realidad, Imágenes y símbolos* de Mircea Eliade; *Rostrros de lo sagrado en el mundo maya, El universo sagrado de la serpiente entre los mayas, Religión de los nahuas y mayas antiguos* de Mercedes de la Garza; *Historia y religión de los mayas, Grandeza y decadencia de los mayas* de Eric Thompson; *Mitos del Tlacuache, Cuerpo humano e ideología, Tamoanchan y Tlalocan, La cosmovisión mesoamericana* de Alfredo López Austin; *Los dioses del Códice Madrid, Las ideas cosmológicas de los mayas en el siglo XVI* de Laura Sotelo.

religiosas hablar de seres sobrehumanos es más pertinente que decir “sobrenatural”, pues este concepto tiene en su base una noción positivista de la naturaleza, extraño a la mayoría de las civilizaciones no occidentales, donde justamente no hay distinción entre lo natural y lo sobrenatural.¹⁵

Luis Cencillo al realizar la distinción entre *numen* y dios, señala que *numen* en su acepción latina se refiere a un ser divino, un ser respetable o intimidante, lo cual puede extenderse al significado de dios, pero que en otros contextos, y en sentidos más estrictos, suele aplicarse a entidades o personajes que no lleguen a ser dioses. En general, el término *numinoso* no significa necesariamente divino, puede referirse a todas aquellas entidades sobrenaturales. En este sentido *numen* o “ser sobrenatural” (a pesar de la problemática del término se seguirá utilizando, para diferenciar estos seres del dios) sería todo poder o fuerza inteligente que supera cualitativamente las posibilidades y condiciones humanas, por ejemplo, un héroe mítico divinizado, puede llamarse *numen*, pero no llega a ser necesariamente una divinidad. La divinidad, deidad o dios, en cambio lo define como un ser personal que, en esta misma línea de superioridad sobre la condición humana, es más poderoso, más significativo, más universal o recibe un culto principal en algún territorio histórico o tribal.¹⁶

Estas definiciones ofrecidas por Cencillo se acercan a la naturaleza de los dioses mesoamericanos. En estas culturas se pueden distinguir seres sobrenaturales de menor importancia y deidades con un carácter personal. Sin embargo, Cencillo señala que la deidad no debe ser entendida como una fuerza natural, lo cual cabría dentro de la definición del *numen*, sino como un ser inteligente, con un carácter definible y rasgos determinados en sus intenciones y comportamientos. Este elemento de la definición del autor debe ajustarse para las deidades mesoamericanas, porque precisamente éstas son fuerzas naturales sagradas que están simbolizando la dinámica y el funcionamiento del universo; estas fuerzas naturales divinizadas son seres inteligentes con representaciones específicas para cada deidad que permiten diferenciar sus atributos, cualidades y aspectos de la naturaleza que simbolizan, y es precisamente de esta manera como son entendidos los dioses en esta investigación. También se debe resaltar de la definición de Cencillo el elemento del culto principal como entidad significativa para la comunidad,

¹⁵ Michel Meslin, *Prolegómenos a una historia de las religiones*, p. 44

¹⁶ Luis Cencillo, *Historia sistemática de los dioses*, p. 10

de ahí que los *Bacabes*, *Pauhntunes*, *Chaacs*, *Itzam Naes*, *Kinich Ahau*, y la diosa lunar sean entendidos aquí como dioses, pues reciben un culto ampliamente documentado en las fuentes coloniales, y poseen representaciones en los códices y textos indígenas.

López Austin señala que en Mesoamérica, en el ámbito sagrado los seres se dividen en dos grandes categorías, las fuerzas sobrenaturales y los dioses; las fuerzas sobrenaturales incluyen desde los seres más poderosos hasta guardianes de la naturaleza; los dioses poseen una personalidad semejante a la humana con voluntad y capacidad de comprensión de las expresiones humanas; los dioses están compuestos por una sustancia imperceptible para los seres humanos cuando éstos se encuentran despiertos y en condiciones normales de vigilia; su origen es anterior a la creación del mundo del hombre; son agentes, poseen acción eficaz sobre el mundo perceptible; su acción eficaz puede ser captada o afectada en mayor o menor grado por los seres humanos; las acciones de los dioses son eficaces en el mundo perceptible; su existencia depende del alimento que el hombre les proporcione; provocan la causalidad del cosmos creando el tiempo y el destino; se fraccionan y se recomponen y por lo tanto están en las distintas moradas de los niveles del cosmos. Estos son algunos aspectos que definen a los dioses mesoamericanos y que por lo tanto se hace pertinente para las deidades mayas.¹⁷

Los estudios sobre el panteón maya se iniciaron hacia el siglo XIX con el descubrimiento de los códices mayas, pues la presencia de personajes antropomorfos con características tanto del mundo vegetal como del animal, y estrechamente relacionados con el calendario sagrado de 260 días, indicó la existencia de un panteón organizado.¹⁸ Eduard Seler¹⁹ y Ernst Försteman²⁰ intentaron hacer una tipología de los seres antropomorfos; Seler especialista en el centro de México buscó correspondencias entre los códices nahuas y los códices mayas, sin mucho éxito en esta comparación. Paul Schellhas, logra hacer una tipología de las deidades que aparecen en los códices mayas proponiendo la existencia de por lo menos 15 dioses con sus características, glifos correspondientes, atavíos y actividades; la clasificación de los dioses va de la letra A a la letra O del alfabeto, la cual se sigue utilizando actualmente.²¹

¹⁷ López Austin, *Los ritos. Un juego de definiciones*, p. 8

¹⁸ Laura Sotelo, *Los dioses del Códice Madrid*, p. 52

¹⁹ Eduard Seler, *Collected works in Mesoamerican linguistics and archaeology*, 6 vols.

²⁰ Ernst Försteman, *Comentary of the Maya Manuscript in the Royal Public Library of Dresden*.

²¹ Paul Schellhas, *Representation of deities of the Maya Manuscripts*.

Sylvanus Morley adopta una postura evolucionista y presenta los cambios sufridos en la religión maya como un proceso evolutivo que inicia desde el Preclásico y que fue variando en la historia de acuerdo con los procesos de socialización, agricultura y sedentarización de esta cultura. Del culto a la naturaleza, las divinidades se especializan e individualizan paulatinamente adquiriendo cada vez más una mayor complejidad y formalización en el culto, de acuerdo con el desarrollo cultural.²²

Ya en los años treinta el erudito Eric Thompson desarrolla una amplia teoría de la religión maya que dura alrededor de cincuenta años, y actualmente es todavía fuente de consulta. Este autor aportó conocimientos sobre arqueología, etnología, etnohistoria, epigrafía, iconografía y religión principalmente. El estudio de Thompson abarca ampliamente la zona maya y utiliza todas las fuentes disponibles para el estudio de la historia y la religión, e incluso utiliza fuentes etnográficas actuales para comparar con los datos prehispánicos, dando a entender que no hubo cambios significativos en la religión maya desde el periodo Clásico, pues las mismas deidades que se encuentran en ese periodo, son representadas en el Posclásico e incluso reportadas hasta la actualidad.²³

Linda Schele, Mary Ellen Miller y David Freidel proponen un catálogo de la constitución del universo mítico maya en el periodo Clásico, ofreciendo un contexto con ricas imágenes para referir la complejidad de la religión y el pensamiento del hombre maya en esta época. Los estudios sobre iconografía y simbolismo avanzaron significativamente a partir de los aportes de estos autores, especialmente en el estudio de las deidades.²⁴ Kart Taube intenta demostrar en su obra que los dioses del Clásico se representan también en el Posclásico maya con mayor diversidad y presenta las expresiones plásticas y de códices de todas las deidades, utilizando principalmente la clasificación de Schellhas.²⁵

Mercedes de la Garza realiza su estudio sobre la cosmología y las deidades mayas en el marco de la historia comparada de las religiones. Su investigación alude principalmente al análisis simbólico de estas

²² Sylvanus Morley, *The Ancient Maya*, 4a. Edición.

²³ Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas, Maya hieroglyphic writing: An introduction*.

²⁴ Linda Schele y David Freidel, *Una selva de reyes. La asombrosa historia de los antiguos mayas*.

²⁵ Kart Taube, *The mayor gods of ancient Yucatán, Ritual humor in Classic Maya religion*.

manifestaciones en la rica y variada gama de hierofanías de la religión maya, haciendo un análisis exhaustivo de los dioses desde Palenque en el Clásico, hasta las diversas manifestaciones de dioses en el Posclásico.²⁶ Laura Sotelo también estudia las deidades mayas en su aproximación a las representaciones antropomorfas del *Códice Madrid* analizando el significado de las figuras de los dioses, con el fin de descubrir el sentido que pudieron tener para los mayas.²⁷ Esta autora al igual que Mercedes de la Garza han hecho valiosos aportes para la comprensión sobre la cosmología maya.

Para Claude-François Baudez existen fuertes contradicciones en los estudios realizados hasta el momento sobre los dioses mayas, pues en general no se ha profundizado sobre la pregunta de si la religión tuvo transformaciones en el paso del periodo Clásico al Posclásico. El autor propone que en el periodo Clásico no hay noción de deidad, es el gobernante quien ocupa toda la dimensión cósmica, identificándose justamente con el árbol cósmico; las fuerzas sobrenaturales del Clásico más bien representan las fuerzas cósmicas como el cocodrilo, o entidades cosmológicas como las constelaciones. Para el Posclásico en cambio la religión recibe influencias del altiplano central, por lo cual aparecen diversos dioses individualizados.²⁸

Esta tesis está organizada en cinco capítulos. En el primer capítulo se hacen algunas consideraciones sobre la religión maya del Posclásico haciendo énfasis en el aspecto cosmológico de los rumbos como sus cualidades, la cuadruplicidad divina, el simbolismo de los colores y la ubicación de las fiestas de los días aciagos o ceremonias de año nuevo como referente de análisis sobre la cuadruplicidad divina.

Los siguientes capítulos desarrollan una deidad en particular asociada a los rumbos cósmicos. En el segundo capítulo se trata a *Itzam Na* en relación con su pareja femenina, la diosa lunar, señalando la naturaleza dual de estas deidades que fungen como padres de la creación; también se trata la naturaleza de la deidad suprema y se propone que las deidades principales del panteón maya son desdoblamiento de esta deidad. El tercer capítulo desarrolla las cualidades cuádruples del dios solar en sus aspectos como *Kinich Ahau* y el "Dios solar del inframundo", enfatizando la naturaleza

²⁶ Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente... Rostros de lo sagrado en el mundo...*

²⁷ Laura Sotelo, *Los dioses del Códice Madrid. Aproximación a las representaciones...*

²⁸ Claude Francois Baudez, *Una historia de la religión de los antiguos mayas*, p. 60

espacio-temporal de la deidad marcadora de los ciclos cósmicos. En el cuarto capítulo, la deidad tratada es *Chaac*, dios de la lluvia, ubicando su naturaleza celeste y su participación en la tierra para garantizar la fertilidad de la milpa y la abundancia en los mantenimientos. El quinto capítulo se refiere a las deidades consideradas como sostenedoras o cargadoras de los niveles del universo, los *Pauhunes* y *Bacabes*, donde se marca una diferencia en sus funciones, a pesar de que comparten atributos similares.

CAPITULO I

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA RELIGIÓN MAYA EN EL POSCLÁSICO RELACIONADAS CON LOS RUMBOS CÓSMICOS

Este capítulo tiene como propósito hacer una contextualización de los rumbos en el marco del periodo Posclásico en los grupos mayas. Se tratan aquí los aspectos cosmogónicos y cosmológicos de la cuadruplicidad cósmica referidos en las fuentes coloniales; las deidades asociadas a estos rumbos y un acercamiento conceptual a la naturaleza de su cuadruplicidad realizando una comparación con las características generales de los dioses mesoamericanos. Igualmente se hace un acercamiento a los aspectos simbólicos de los colores correspondientes a cada uno de los rumbos; y finalmente se describen las ceremonias de los días aciagos o de fin de año descritas por fray Diego de Landa, las cuales ofrecen datos sobre los cargadores de año o *Bacabes*, donde confluyen diversas deidades ritualizadas durante las fiestas, lo cual permite ubicar un referente de análisis que servirá para la reflexión sobre las deidades tratadas en los siguientes capítulos.

El hombre mesoamericano ha tenido a lo largo de su historia una relación estrecha con el mundo sobrenatural constituyendo un universo enriquecido con espacios, formas, fuerzas, divinidades, mitos, ritos, y todos aquellos elementos constitutivos de su religión que podemos ver representados en toda la obra cultural producida como la arquitectura, la plástica, la pintura, la literatura, fiestas rituales, los calendarios, la astronomía, etc.

Dentro de los aspectos más relevantes de la religión mesoamericana y que sin duda comparten los mayas tenemos las siguientes características: multiplicidad de construcciones culturales que consideran el aspecto sagrado del cosmos, oculto e inaprensible, misterioso y reservado. Otro aspecto relevante que encontramos es la ambivalencia de lo sagrado, pues en la experiencia del hombre con este ámbito se observa siempre la constante concepción de la dualidad cósmica, los elementos de la naturaleza tienen al mismo tiempo cualidades masculino-femenina, caliente-frío, arriba-abajo, luminosidad-oscuridad, día-noche, húmedo-seco.

También encontramos en Mesoamérica una diversidad de deidades jerárquicas que custodian los decursos de la vida: la fertilidad manifestados en la lluvia, la tierra, el cielo, el día, la noche, la muerte, la agricultura en todo su proceso, los linajes, el comercio, la salud y la enfermedad, la vida y el equilibrio de la comunidad, entre otros. En la cosmovisión mesoamericana se plantea la creación del hombre por los dioses, como un frecuente intento por perfeccionar al hombre verdadero, quien tiene como función principal sustentar a los dioses alimentándolos con su culto. La noción del tiempo es una cualidad divina que se expresa en cargas ordenadas de las divinidades que influyen cada momento, así, todo el cosmos está sujeto a las leyes que rigen el tiempo, desde las deidades hasta las diversas expresiones del hombre. El culto y los ritos a los dioses y fuerzas sobrenaturales tienen por objeto propiciar la continuidad de las actividades humanas y agradecer a los dioses su intervención en el sostenimiento del cosmos.

En toda Mesoamérica se tiene la misma concepción sobre la estructura del universo, dividían generalmente el cosmos en trece pisos celestes y nueve pisos del inframundo, cada piso celeste y del inframundo estaba habitado por diversos dioses. El plano terrestre era concebido como un rectángulo con cuatro postes o sustentadores del cielo y con un centro o "axis mundi" en el que convergen los cuatro rumbos y los niveles celeste, terrestre e inframundo. Los rumbos cósmicos tienen diversos atributos como árboles, dioses, colores; y los mayas lo enriquecen atribuyéndoles aves, tipos de frijol, maíz, flores, y diversos animales. Esta representación del universo se plasma en los mitos, códices, arquitectura, ritos, pues permea todas las actividades religiosas y cotidianas del hombre mesoamericano.

Para la religión maya estrictamente tenemos la discusión sobre cómo fueron sus manifestaciones en el Clásico y en el Posclásico, si hubo transformaciones, o si por el contrario se preservó una continuidad que podría rastrearse hasta la actualidad en los grupos mayas contemporáneos. Efectivamente existen posturas que consideran la continuidad de la religión maya de un periodo a otro, es decir, que no sufrió cambios significativos en el transcurso de su historia; mientras que para otros autores esta hipótesis es poco convincente y tratan de mostrar cómo la religión se vio simultáneamente afectada por el derrumbamiento de la civilización clásica y por la infiltración de rasgos culturales de otras áreas mesoamericanas como el Altiplano central.

Thompson por ejemplo, señala que aunque se debe tener en cuenta que las fuentes con las que contamos para estudiar la religión maya abarca dos mil años, y que en este tiempo pudieron producirse modificaciones, en expresiones como la escultura, la pintura y los textos jeroglíficos del periodo Clásico se pueden reconocer las mismas divinidades principales mayas que en el Yucatán del siglo XVI, y ésto favorece la creencia de que no se dieron grandes los cambios religiosos.¹ Contrariamente para Baudez, a lo largo de todo el periodo Clásico (250-950 d.C.), la sociedad y la religión mayas evolucionaron pausadamente, sin conmociones profundas, aún durante la transición entre el Clásico temprano (250-600 d.C.) y el Clásico tardío (600-800 d.C); según el autor, las creencias y la vida ritual se hallaban organizadas en torno al personaje del soberano y sacerdote, que ocupaba el ápice de la pirámide social y el corazón de la cosmología. Sin embargo ya para el Posclásico temprano, a la civilización maya llegan grandes cambios provocados por la influencia extranjera ejercida en las tierras bajas y altas desde el 750 d.C.; para Baudez, los intercambios materiales, las técnicas, las imágenes y las ideas pudieron dar lugar a transformaciones tanto sociales como en las manifestaciones religiosas.²

Aunque en esta tesis la tarea no es dilucidar si la religión maya tiene una continuidad o si se verifican transformaciones, considero importante tener en cuenta esta discusión pues las deidades en cuestión son representadas durante los dos periodos mencionados, e incluso en la época contemporánea hay referencias etnográficas que verifican la continuidad de estas deidades. Pero las evidencias de la cuadruplicidad del cosmos se encuentran mayormente representadas durante el Posclásico en los códices mayas, y para el siglo XVI se informa en las crónicas y en los textos mayas coloniales.

1.1 LOS RUMBOS CÓSMICOS

La imagen que se formaron los mayas de lo que puede llamarse el universo o cosmos, lo encontramos en fuentes tanto prehispánicas como coloniales, y en fuentes etnográficas actuales que manifiestan la forma como estos hombres se han planteado el problema del tiempo y del espacio. Sabemos que esta estructura se revela en sus mitos cosmogónicos y cosmológicos, así como en

¹ Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 204

² Claude-Francois Baudez, *Una historia de la religión de los antiguos mayas*, p. 252

la arquitectura y la plástica. El cosmos tiene tres niveles en el eje vertical: el nivel celeste que tiene 13 estratos, el nivel terrestre concebido de forma cuadrangular, y el inframundo con 9 estratos. Los niveles celeste e inframundo son representados por pirámides, como en el caso del Templo I de Tikal y el Templo de las Inscripciones de Palenque que reflejan los nueve estratos del inframundo, ó El Castillo de Chichén Itzá que representa los trece estratos del cielo.

Como antecedente, la división cuatripartita y tripartita del cosmos la tenemos representada claramente en el Clásico; en Palenque encontramos el monstruo cuatripartito como base del árbol cósmico del Templo de la Cruz (Fig. 1). Schele y Freidel describen que este monstruo nunca tiene cuerpo y su cabeza generalmente está encarnada arriba del hocico y es esquelética hacia abajo; su frente está formada por un tazón plano para el derramamiento de sangre y marcado con el signo de *Kin* o Sol, símbolo que estaría haciendo alusión a la cuadruplicidad cósmica. Este tazón marcado con el símbolo cuatripartito contiene una espina de raya, una concha y unas bandas cruzadas o signo de *kimi*, los cuales conformarían la insignia tripartita o representación de los tres planos del universo. Los autores señalan que la espina de raya representa la sangre del mundo medio o plano terrestre, la concha simboliza el agua del inframundo y las bandas cruzadas son la trayectoria del Sol cruzando la vía láctea, lo cual implica que la imagen representa al Sol en su viaje diario a través del cosmos.³

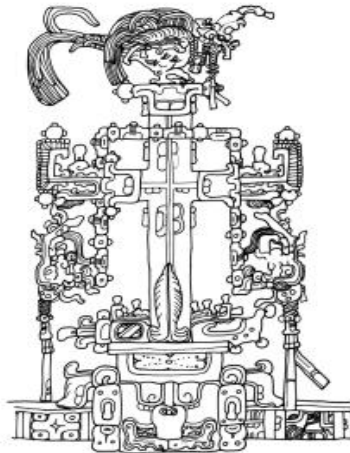


Figura 1: Árbol Cósmico, Tablero de la Cruz de Palenque. (Schele y Freidel, 1999, p. 318)

³ Linda Schele y David Freidel, *Una selva de reyes*, p. 540

De acuerdo con Nájera, la insigna tripartita o símbolo triádico simboliza los tres planos cósmicos, el cielo en las bandas cruzadas, la fertilidad del inframundo en el caracol, y la fertilidad de la tierra en la representación central que ha sido interpretada como una espina de mantarraya, una pluma o una hoja de aráceas, los cuales no varían con su significación simbólica, pues una hoja, una pluma o una espina, son elementos que se relacionan con las fuerzas regenerativas de la vida: la espina por ser el instrumento del autosacrificio, gracias al cual se regenera el cosmos; la hoja por ser una alegoría de la fertilidad de la naturaleza, y la pluma, que en algunos grupos quichés, simboliza un líquido precioso, ya sea agua o sangre, líquidos indispensables para la vida. La autora agrega que el símbolo triádico también está relacionado con el dios K, divinidad vinculada con la vida, la vegetación, la sangre de los autosacrificios y los linajes, así el símbolo triádico constituiría una compleja imagen del significado de la vida del cosmos para los antiguos mayas.⁴

Villa Rojas señala que la concepción cuadrangular del cosmos deriva de la observación de la trayectoria solar que marca puntos en la tierra al momento de su puesta y declinación en los solsticios, y marca su trayectoria en el cenit en los equinoccios.⁵ Al parecer, la idea maya de la forma cuadrangular de la tierra y de todo el espacio del universo, se deriva de la observación de los movimientos aparentes del Sol durante el año. Es decir, el par de puntos sobre el horizonte donde nace y se pone el sol son distintos cada día. Durante el solsticio de verano, el Sol se aleja al Norte más que otros días, y durante el solsticio de invierno se aleja al extremo Sur; esta trayectoria en el cielo define un plano cuadrangular sobre el plano horizontal del observador. En los equinoccios de primavera y otoño el Sol recorre la línea media de Este cuadrángulo o el cenit en la dirección Este a Oeste. De acuerdo con esta descripción, es probable que para los mayas, el Sol no podría ir más allá del lugar en el espacio que tocaba el 21 de junio (solsticio de verano), ni más allá del que tocaba el astro el 21 de diciembre (solsticio de invierno), lo cual indica que estos lugares son los límites del cosmos.

Al ser el plano terrestre cuadrangular, los mayas conciben una ceiba colocada en cada vértice del cuadrángulo, cada ceiba se eleva trece niveles hacia el cielo y profundiza nueve niveles hacia el inframundo. En este sentido, cada

⁴ Martha Iliá Nájera, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, p. 95-97

⁵ Villa Rojas, *Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayances contemporáneos*, p. 146

uno de los tres niveles se divide horizontalmente en cuatro sectores que se comparten tanto para el cielo, la tierra y el inframundo. Los cuatro rumbos se interceptan en un quinto, punto donde también se conectan los tres niveles del cosmos (Fig. 2).



Figura 2: Glifo de *Kin*, *Códice Dresde 52b*

Entre los mayas, la riqueza simbólica que se otorga a estos sectores cósmicos incluye diversos dioses como *Bacabes*, *Pauhntunes*, *Chaacs*, *Itzam Na*, como también ceibas, aves, maíz, pavos, frijoles y colores entre otros, elementos que implican la energía vital y cósmica que se atribuye a estos sectores del universo. En el *Chilam Balam de Chumayel*, versión de Mendiz Bolio, se encuentra el siguiente texto en el Libro de los Linajes:

El pedernal rojo es la sagrada piedra de Ah Chac Mucen Cab. La Madre Ceiba Roja, su centro escondido está en el Oriente. El chacalpucté es el árbol de ellos. Suyos son el zapote rojo y los bejucos rojos. Los pavos rojos de cresta amarilla son sus pavos. El maíz rojo y tostado es su maíz.

El pedernal blanco es la sagrada piedra del Norte. La Madre Ceiba Blanca es el centro invisible de Sac Mucen Cab. Los pavos blancos son sus pavos. Las habas blancas son sus habas. El maíz blanco es su maíz. El pedernal negro es la piedra del Poniente. La Madre Ceiba Negra es su centro escondido. El maíz negro y acaracolado es su maíz. El camote el pezón negro es su camote. Los pavos negros son sus pavos. La negra noche es su casa. El frijol negro es su frijol. El haba negra es su haba. El pedernal amarillo es la piedra del Sur. La Madre Ceiba Amarilla es su

*centro escondido. El pucté amarillo es su árbol. Amarillo es su camote. Amarillos son sus pavos. El frijol de espalda amarilla es su frijol.*⁶

En la cosmogonía maya, antes de la creación del cielo y la tierra por las parejas creadoras, el *Popol Vuh* muestra la concepción cuatripartita de los mayas quichés:

*Grande era la descripción y el relato de cómo se acabó de formar todo el cielo y la tierra, cómo fue formado y repartido en cuatro partes, cómo fue señalado y el cielo fue medido y se trajo la cuerda de medir y fue extendida en el cielo y en la tierra, en los cuatro ángulos, en los cuatro rincones.*⁷

El inframundo también está teñido por esta concepción cuatripartita, el texto de los quichés narra en la segunda parte que los padres de los héroes gemelos, *Hun-Hunahpú* “Uno Cazador con Cerbatana” y *Vucub-Hunahpú* “Siete Cazador con Cerbatana” son llevados a *Xibalbá* y mueren pasando por una serie de pruebas iniciáticas otorgadas por los catorce señores del *Xibalbá*, una de estas pruebas es elegir en un cruce de cuatro caminos, el que los dirija al inframundo:

*Pasaron adelante hasta que llegaron a donde se juntaban cuatro caminos y allí fueron vencidos, en el cruce de los cuatro caminos. De estos cuatro caminos, uno era rojo, otro negro, otro blanco y otro amarillo. Y el camino negro les habló de esta manera: yo soy el que debéis tomar porque yo soy el camino del Señor. Así habló el camino. Y allí fueron vencidos. Los llevaron por el camino de *Xibalbá* y cuando llegaron a la sala del consejo de los Señores de *Xibalbá*, ya habían perdido la partida.*⁸

De este texto se puede interpretar que el cruce de los cuatro caminos simbolizaría el centro del mundo o quinto rumbo que también se haya representado en el inframundo. De acuerdo con Sotelo, el centro es el punto donde se unen todos los contrarios, donde no hay acontecer ni diferenciación de los seres, donde los rumbos cósmicos se encuentran.⁹

Tanto los *Anales de los cakchiqueles* como el *Popol Vuh* de los quichés ofrecen la idea de un cosmos cuadrangular en el momento de la creación de los

⁶ Mendiz Bolio, *Chilam Balam de Chumayel* p. 3

⁷ Adrian Recinos, *Popol Vuh*, p. 21

⁸ *Ibid.*, p. 54

⁹ Laura Sotelo, *Las ideas cosmológicas de los mayas en el siglo XVI*, p. 51

hombres, el tiempo de los hombres. Coinciden en la creación de cuatro hombres que para los cakchiqueles vienen de los cuatro rumbos a reunirse en un centro, y para los quichés son creaciones perfectas pues grande es su sabiduría, por eso los dioses les soplan un vaho en los ojos para que no vean sino a corta distancia. En el *Popol Vuh*, estos hombres son *Balam Quitzé, Balam Acab, Mahucutah e Iqui Balam*.¹⁰ Para los yucatecos la idea es la misma, veamos lo que dice el *Chilam Balam de Chumayel*:

Fue cuando se establecieron los jefes de los rumbos Ix Noh Uc, Jefe del Oriente. Ox Toco y Moo, Jefe del Oriente. Ox Pauah, Jefe del Oriente. Ah Mis, Jefe del Oriente. Batún, Jefe del Norte. Ah Puch, Jefe del Norte. Balamná, Jefe del Norte. Aké, Jefe del Norte.

Kan, Jefe del Poniente. Ah Chab, Jefe del Poniente. Ah Uucuch, Jefe del Poniente. Ah Yamás, Jefe del Sur. Ah Puch, Jefe del Sur. Cauich, Jefe del Sur. Ah Couoh, Jefe del Sur. Ah Puc, Jefe del Sur.

La gran Abeja Roja es la que está al Oriente...

La gran Abeja Blanca es la que está en el Norte...

La gran Abeja Negra es la que está al Poniente...

La gran Abeja Amarilla es la que está en el Sur...

*Cuando se multiplicó la muchedumbre de los hijos de las abejas, la pequeña Cuzamil, fue la flor de la miel, la jícara de la miel el primer colmenar y el corazón de la tierra.*¹¹

Igual que para los cakchiqueles, los yucatecos hijos de las abejas u hombres de la primera creación, conciben la intersección de los cuatro rumbos en un centro de reunión, en este caso, la Isla de Cozumel, también llamada *Oycib* o cera de abeja, y como señala el texto, corazón de la tierra, que reúne a los hombres que vienen de los distintos rumbos.

1.2 LOS DIOS CUÁDRUPLES

Antes de definir a los dioses cuádruples en el contexto mesoamericano, es importante aproximarse a los postes cósmicos pues éstos son simbolizados en la cultura maya con dioses o árboles, los cuales cumplen funciones importantes al favorecer el tránsito de las deidades, las entidades sobrenaturales y el tiempo por los distintos niveles, velando por el equilibrio cósmico. La naturaleza de estos postes es una tarea a dilucidar en esta

¹⁰ Adrian Recinos, *Popol Vuh*, p. 104

¹¹ Mendiz Bolio, *Chilam Balam de Chumayel*, p.4

investigación, pero para comenzar a aproximarnos a esta idea cosmológica utilizaré la interpretación que tiene López Austin para el Altiplano Central. El autor explica que los antiguos creían que una sustancia imperceptible, había penetrado en todos los seres mundanos en el tiempo de la creación, lo cual otorgaba su naturaleza a cada una de las criaturas; era sustancia divina, nacida como todos los dioses, de un proceso de transformaciones que dividió originalmente al gran ser primigenio en dos partes opuestas y complementarias: la tierra y el cielo:

La constitución de los seres divinos y de los mundanos debe explicarse a partir de una diosa original, acuática, caótica y monstruosa. Su naturaleza original se conservó en la parte inferior del cosmos; la parte superior, en cambio, adquirió las características masculinas. La separación de ambas partes de la diosa fue mantenida con postes, mencionados como árboles, hombres o dioses, que impidieron la recomposición de la diosa.¹²

Para Eliade este mito de la diosa que al dividirse origina el cielo y en su hierogamia crean los dioses y los hombres, se repite en otras culturas; cita la *Teogonía* de Hesíodo, donde la tierra o *Gaia*, primero dio nacimiento a un ser igual a ella misma, capaz de cubrirla entera, el cielo o Uranos, que debía ofrecer a los dioses bienaventurados una morada segura para siempre. Para los maoríes, el cielo y la tierra al principio estaban unidos en un estrecho abrazo y los hijos que nacieron de este acoplamiento sin fin, sedientos de luz, decidieron separar a sus padres.¹³

Una vez creados la tierra y el cielo a partir del cuerpo de *Cipactli*, y con ellos constituida la gran división entre la parte femenina y la masculina del cosmos, los cuatro postes, o árboles, u hombres, o dioses, como López Austin los llama, se convirtieron en el camino de los dioses, porque por su tronco hueco correrían y se encontrarían las esencias divinas opuestas que eran los flujos de las dos mitades del cuerpo del monstruo.¹⁴ Más adelante el autor señala que las sustancias contrarias que fluyen por estos postes son los opuestos complementarios frío-caliente, masculino-femenino, húmedo-seco, luminoso-oscuro, lo cual ilustra con el pecado de Tata y Nene, dioses que unieron lo frío y lo subterráneo, simbolizado como los peces muertos, con lo

¹² Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 18

¹³ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, p. 221

¹⁴ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 19

celeste y caliente, simbolizado por el fuego; es decir, propiciaron el nacimiento del tiempo que circularía por los cuatro postes hincados tras la desaparición de las aguas del diluvio.¹⁵ Esto significa que por los postes del universo fluyen dos sustancias contrarias, la celeste cuya cualidad es lo caliente y masculino, y la terrestre, húmeda y femenina.

Este árbol por donde transitan en movimientos levógiros las sustancias divinas es conocido por los nahuas como *Tamoanchan*, árbol es uno de los significados conocidos para este lugar mítico donde moran los dioses y nacieron los hombres (Fig. 3). López Austin también refiere los significados de *Tamoanchan*, de los cuales son interesantes para esta investigación los siguientes: “Donde se yerguen las flores”, “Árbol florido”, “Árbol florido de nuestro sustento”, “Donde sopla el viento de obsidiana”, “En la confluencia de los nueve”, “El lugar de las nueve confluencias”, “El lugar de los que tienen peces de piedra verde preciosa” o “El lugar de los que tienen peces preciosos”.¹⁶ Estos últimos significados posiblemente se refieren a las cualidades húmedas, oscuras y femeninas que fluyen de la diosa terrestre. Es interesante cuestionar si para los mayas los postes cósmicos tienen las mismas funciones de permitir el flujo de las sustancias del cielo y la tierra y cómo son representadas.

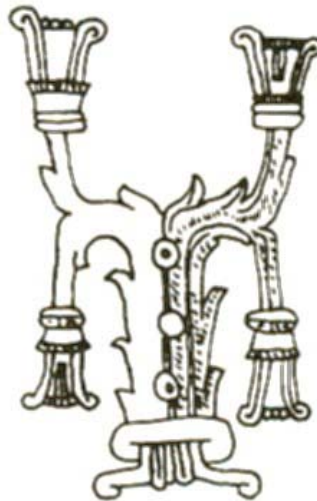


Figura 3: Árbol de Tamoanchan del *Códice Borgia* (López Austin, 1994, p. 95)

¹⁵ *Ibid.*, p. 21

¹⁶ *Ibid.*, p. 87

Para el estudio de las deidades mayas considero importante localizarlos dentro de las mismas características que comparten los dioses mesoamericanos en general, por tal razón inicio esta definición tomando el texto de López Austin sobre los dioses para toda el área mesoamericana. Posteriormente situaré la definición para los dioses mayas en particular.

De acuerdo con Alfredo López Austin, los dioses mesoamericanos son sumamente complejos con características como difícil percepción, invisibilidad, omnipresencia, personifican el tiempo, son duales y múltiples, pueden ser una combinación de fuerzas, son benignos o malignos, tienen la capacidad de desdoblarse y ser uno, dos, cuatro, nueve o trece, etc. A continuación describo las características más importantes que el autor desarrolla en tres capítulos de su libro “Los mitos del Tlacuache”, donde define y ejemplifica las cualidades de los dioses mesoamericanos, especialmente de aquellos que participan de la cuadruplicidad del cosmos:

- Los seres sobrenaturales no son como el resto de los seres del mundo, son difíciles de percibir. Sin embargo, la relación perceptiva se explica también como la capacidad limitada de los mortales. En el *Popol Vuh* se narra que los dioses redujeron el poder perceptivo de los primeros quichés desde el momento de la creación. Los mesoamericanos supusieron la existencia de las causas imperceptibles, y trataron de manejarlas, como lo hacían con las perceptibles, para alcanzar el mayor control de su entorno. Existen técnicas para percibir lo imperceptible como en los sueños, en los trances místicos o bajo el efecto de alguna droga. La concepción de invisible, por tanto, era una parte del esfuerzo humano por controlar el mundo.
- Los seres invisibles están en todo lugar. Se infiltran en los seres de este mundo, constituyendo parte de ellos mismos. Poseen sobrenaturaleza según los mixtecos, el Sol, la Luna, el lucero, el maíz, el haba, el ejote, el frijol pinto, el chícharo.
- El tiempo que es materia invisible y personificada, se introduce en los árboles, en las cruces, en las cosas, para darles calidad divina. No es materia quieta. Las diferentes clases de fuerzas pasan de unos seres a otros, brotan de las moradas de los dioses y regresan a ellos. Para los mayas el tiempo todo lo permeaba. Dice Thompson que los mayas concibieron las divisiones del tiempo como cargas que eran portadas a través de toda la eternidad en los relevos de cargadores, los días tienen

vida, son poderes personificados a quienes los mayas dirigen sus devociones, y sus influencias saturan cada actividad y cada paso de la vida; son ciertamente verdaderos dioses. Los dioses son fuerzas, tiempos y destinos que ascienden y descienden por los postes cósmicos, doble torzal que une cielo, tierra e inframundo, lo que hace que viajen en movimientos helicoidales.

- Cada dios es semejante a su creación porque deja su fuerza como una impronta que lo identifica con su obra. Así el tlacuache tiene cualidad tlacuache desde el principio del mundo porque un creador fuertemente caracterizado imprimió en el tlacuache original sus propias características. *Quetzalcoatl* fue quien hizo al primer hombre, y sólo él y no los demás dioses, tenía cuerpo humano como los hombres. Si cada dios es un tipo peculiar de fuerza que caracterizó a una especie en el principio del mundo, que sigue formando parte de los individuos y que circula como tiempo sobre la tierra, debe suponerse una participación esencial entre el dios y sus influencias, sus creados e influidos, su espacio de acción y sus víctimas.
- El dios es una idea unificadora que debe encontrarse en sus particularidades que se desdoblán en advocaciones; *Quetzalcoatl* será *Ehecatl*, con calidades específicas de viento, o *Tlahuizcalpantecuhli*, con las de la aurora. Un dios está encargado de múltiples sectores del universo con un mismo tipo de movimiento que lo caracteriza.
- Los dioses pueden moverse libremente a otros estados del tiempo y del espacio, ésto es por la calidad de su materia distinta a la del hombre. El hombre al alimentarse se contamina con la muerte, mientras que los dioses sólo ingieren la parte invisible de las cosas, ésto los hace ligeros para cruzar más fácilmente las barreras temporales y espaciales del cosmos.
- Lo invisible es una combinación de fuerzas. En términos muy generales, son dos tipos de fuerzas las que se unen en distintas proporciones, fuerzas opuestas que, por ello, hacen de todo ser un ser dinámico. Una, la celeste, es superior, luminosa, masculina, seca, caliente, otra, la procedente del inframundo, es inferior, oscura, femenina, húmeda, fría. Ambas salen por los árboles cósmicos en forma de tiempo.
- La diferente composición de los dioses explica su heterogeneidad; la heterogeneidad, sus oposiciones, y éstas dan cuenta de por qué sobre la superficie de la tierra las cosas parecen alcanzar, unas sobre otras, un dominio transitorio. El hombre remite lo bueno y lo malo a la naturaleza

y a la voluntad de los dioses: no hay movimiento sobre la tierra que no deba ser atribuido a la divinidad.

- Hay dioses benignos con los hombres y hay otros terribles. Pero ningún dios es totalmente bueno o totalmente malo. Los dioses, mutables como las cualidades distintas que los componen, obran a favor o en contra del hombre con una veleidad que no deja lugar a dudas de su capacidad volitiva. La composición también explica la agresividad de los dioses. El predominio de un tipo de fuerza provoca en ellos su apetencia de lo contrario.
- Los dioses tienen leyes. Lo sobrenatural mesoamericano no puede caracterizarse por su evasión de las leyes, aunque entre éstas pueda haber las específicas de lo invisible. Son los derechos de los dioses que al fin de cuenta son normas y que su trasgresión lleva a su castigo. Los dioses son sujetos de derecho. No son por tanto, todopoderosos. Sus leyes, aunque particularizadas, son una proyección de las leyes que el hombre cree encontrar sobre la tierra: por todo el universo se extiende la causalidad.
- Los dioses, ya en su tiempo no sucesivo, ya en la sucesión del ciclo absoluto, son inmortales y creadores.
- La alianza entre dioses y protegidos muestra otra importante característica. Como los grupos sociales que guardan, los dioses tienen amistades y enemistades, afinidades y distancias. Los tratos buenos y malos entre los habitantes de los poblados se proyectan en el orden divino de la comarca.
- Los dioses sobre la tierra son fuerzas seccionables. Cada imagen, cada advocación, forma parte de un conjunto particularizado que ha ido distribuyendo sus porciones por el mundo. Los segmentos constituyen un dios, pero en su individualidad son también cada uno, un dios con atributos e historia propios.
- Los dioses se introducen en sus imágenes, porque lo semejante va hacia lo semejante. Se reconocen en ellas, y las porciones de fuerzas divinas se vierten en sus recipientes visibles.
- Son distintas las formas de permanencia de los dioses sobre la tierra. Unos llegaron en los días de la creación a caracterizar lo que existe en el mundo. Una porción de su ser ha quedado en cada clase, fincando una naturaleza. Entraron a formar parte de los seres humanos, y allí quedaron, como almas de los hombres, de los animales, de las plantas, de las cosas, como procesos. Las fuerzas divinas se incrementan o disminuyen con el paso del tiempo, porque cada ser que nace trae a la

tierra una nueva porción de sustancia divina, obtenida de los giros de los cuatro árboles que sostienen el mundo.

- Los dioses pues, se fraccionan y se recomponen en su circulación breve o prolongada sobre la tierra. La posibilidad de división permite que existan en sus moradas, en los cielos o en el inframundo, a pesar de sus viajes al mundo de los hombres.
- El mesoamericano atribuyó a sus dioses conductas humanas. No sólo eso, sino que creyó que la voluntad divina penetraba en el ser humano y formaba parte de la voluntad del hombre. Los dioses eran poderosos pero limitados, incompletos, pasionales. El mesoamericano vio en el movimiento cósmico la lucha de las pasiones y las necesidades divinas.
- Las formas de los dioses son por lo regular humanas o tienden a lo humano, aún en muchos de los casos en que el dios es representado en forma animal.
- Los dioses no eran sólo seres individualizados de fuerte personalidad, no fueron individualidad permanente. Simplemente los dioses se fundían y se dividían, y ya en la unión, ya en cada una de las partes resultantes de la división, adquirirían nuevas personalidades. De ahí que los dioses fueran uno y cuatro, uno y nueve, uno y trece. Por ejemplo, cada día, en su mínima expresión, es una combinación de al menos dos fuerzas diferentes, si la fuerza del día es un dios, es éste un dios compuesto, como han insistido los mayistas. La fusión máxima se da en un dios supremo. Es más apropiado llamarlo dios único, como reunión de todos los dioses. Hubo en efecto, una clara tendencia mesoamericana hacia el robustecimiento de la idea de un ser en el que se suma todas las facultades y poderes divinos. Es el *Hunab Ku* de los mayas, por ejemplo.¹⁷

Para las deidades mayas, además de estas características, Mercedes de la Garza señala que los dioses se manifiestan en seres y fuerzas naturales, como los astros, el viento, el fuego, el agua, la tierra, los relámpagos; en algunos animales, como las víboras (cascabel, nauyaca, cantil), los grandes felinos (jaguar, puma, ocelote), las aves (quetzal, águila, guacamaya, colibrí); en algunos vegetales, como el maíz y las plantas psicoactivas, y también se encarnan en sus propias imágenes durante los ritos, abandonándolas cuando éstos terminan. Otro elemento que agrega la autora, es que se pueden plantear varias categorías de dioses, de acuerdo con sus principales epifanías:

¹⁷ Alfredo López Austin, *Mitos del Tlacuache*, p. 147-216

Hay deidades creadoras, dioses de las fuerzas naturales, que tienen epifanías animales y vegetales, dioses astrales, dioses de los niveles y rumbos cósmicos, dioses relacionados con actividades humanas, y además, los hombres principales, los grandes chamanes y gobernantes, también fueron deificados y se les rendía culto después de la muerte.¹⁸

Thompson agrega que los dioses en sus representaciones iconográficas, los encontramos como una mezcla de rasgos humanos y animales; también señala que se formaban indistintamente en grandes categorías, de modo que un dios podía pertenecer a dos grupos diametralmente opuestos. Por ejemplo, el dios solar era primordialmente un dios celeste, pero como pasaba de noche por el inframundo, se convirtió en uno de los nueve señores de la noche y del inframundo.¹⁹

Tanto para los mayas como para los nahuas, se considera la fusión de los dioses cuádruples, distribuidos en los cuatro rumbos del mundo y considerados, frecuentemente como una sola divinidad. La referencia a la fusión divina ha sido explícita. Cuando Durán describió la fiesta del mes de *tlacaxipehualiztli*, dijo cómo cuatro hombres vestían las pieles de los sacrificados, representando cada uno de ellos a un dios, por cada uno de los cuatro rumbos de la superficie terrestre. Los cuatro bailaban asidos a otros danzantes, tirando cada uno hacia la parte del mundo que le corresponde. Dice Durán en la descripción de esta fiesta:

Para significar que todo era un poder y una unión, juntábanse todos estos dioses en uno y atábanles e pie derecho del uno con el pie izquierdo del otro, liándoles las piernas hasta la rodilla, y así atados unos con otros andaban todo aquel día, sustentándose los unos con los otros, en lo cual daban a entender la igualdad y su conformidad y daban a entender su poder y unidad.²⁰

Para López Austin, las distintas personalidades del conjunto de los dioses-postes están documentadas en ambos grupos mesoamericanos, las fuentes los presentan tanto en forma general como en forma particularizada. En forma general pueden adquirir un conjunto de atributos, debe tenerse presente que dentro de ellos se manifiestan las fuerzas contrarias, celestes y de inframundo:

¹⁸ Mercedes de la Garza, *Religión de los nahuas y mayas antiguos*, p. 60

¹⁹ Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 248

²⁰ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias*, Vol I, p 97

Como dioses de las fuerzas frías, como señores de la lluvia, se unen los cuatro para integrar al dios Nappatecuhtli, “El señor de los cuatro lugares”. Pero las fuerzas frías se alternan con las calientes dentro de las cuatro columnas para provocar el curso del tiempo. Como fusión de los cuatro dioses de naturaleza ígnea presentan otro rostro: el de Nauhyotecatl “El de los cuatro lugares” o Nauhyotecuhtli, “El señor del conjunto de los cuatro”. Nappatecuhtli y Nauhyotecatl o Nauhyotecuhtli, son como nombres de lo mismo o casi lo mismo. Con cualquiera de los tres nombres puede designarse al dios que es conjunción de las cuatro columnas que sostienen el cielo y que conducen las fuerzas divinas. Pero con esos nombres también puede marcarse la diferencia de cada uno de los dos aspectos combinados: uno se referirá particularmente a la naturaleza fría, y la otra a la caliente.²¹

Entre los mayas del Posclásico, los dioses también son uno y cuatro, pero la diversidad de dioses que aparecen custodiando las cuatro esquinas del mundo incluyen a los *Bacabes*, *Pahuahtunes*, *Chaacs* y la deidad solar *Kinich Ahau*, como también deidades creadoras como *Itzam Na* y la diosa lunar que se asocian con el centro del cosmos. El estudio de la naturaleza de estas deidades es de lo que se ocupan los capítulos siguientes, con el fin de dilucidar si esta variedad atañe a la idea de personificaciones independientes como podría pensarse a partir de las representaciones en los códices o los registros del siglo XVI, que aportan numerosos nombres de dioses y seres sobrenaturales, o si se trata como hasta ahora se han definido los dioses mesoamericanos, de desdoblamientos de una sola deidad, ya sea ésta suprema o una de las más importantes del panteón maya.

1.3 EL SIMBOLISMO DE LOS COLORES

Ya se ha referido que los cuatro sectores del universo y el centro poseen atributos como árboles, maíz, frijol, aves, cada uno de un color según corresponda su rumbo. Es importante comprender que en la riqueza simbólica que tienen los mayas en su cosmovisión, los colores ofrecen valiosos significados sobre los espacios cósmicos que aquí se están estudiando. Chevalier y Gheerbrant señalan que el primer carácter del simbolismo de los colores es su universalidad, no solamente geográfica, sino a todos los niveles del ser y del conocimiento cosmológico, psicológico, místico, etc. Agregan que las interpretaciones sobre los colores pueden variar

²¹ Alfredo López Austin, *Mitos del Tlacuache*, p. 209

recibiendo diversas significaciones según las áreas culturales, sin embargo, siempre y en todas partes son soportes del pensamiento simbólico.²²

Los colores de los rumbos cósmicos para el Posclásico según las fuentes indígenas son los siguientes:

RUMBO	NOMBRE ²³	COLOR
ESTE	<i>Likin</i> : Camino del Sol, salida del Sol	<i>Chac</i> : Rojo
NORTE	<i>Xaman</i> : A la derecha del Sol, lugar de la gente antigua.	<i>Zac</i> : Blanco
OESTE	<i>Chikin</i> : Muerte del Sol, llegada del Sol.	<i>Ek</i> : Negro
SUR	<i>Nohol</i> : A la izquierda del Sol.	<i>Kan</i> : Amarillo
CENTRO	<i>Yax</i> : Tierno brote, nuevo.	<i>Yax</i> : Azul-Verde

Una aproximación al significado de los espacios cósmicos de acuerdo con los colores atribuidos por los mayas sería la siguiente:

ROJO-ESTE: En el *Diccionario Maya Cordemex*, *Chak* significa rojo, grande, fuerte, aguacero; cosa colorada, bermeja y encendida. El *Calepino de Motul* agrega que significa agua en muchas maneras de decir. Rojo es la cualidad del Este, *Lik'in*, donde se levanta el Sol, el amanecer.

Para Chevalier y Gheerbrant, el rojo es el color del fuego y de la sangre, y para muchos pueblos es el primero de los colores porque está ligado fundamentalmente a la vida.²⁴ Víctor Turner señala que para los sistemas religiosos africanos, el rojo es la sangre del parto, la sangre menstrual y la sangre de una herida. También simboliza la tierra roja y por lo tanto los cultos a la tierra; simboliza así mismo la guerra y la brujería, así como el sacrificio de hombres y animales en los ritos; también es el color del Sol naciente.²⁵

Galinier en su estudio sobre los otomíes, menciona que el rojo es el color más cargado de símbolos para este grupo, pero está más vinculado con aspectos femeninos como la sangre menstrual y la sexualidad de las mujeres, por lo tanto está asociado con la fertilidad y con el astro lunar; la luna en sus tonalidades de rojo garantizan la fertilidad. El color rojo habla también de

²² Chevalier y Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, p. 317

²³ María Montoliú, *Cuando los dioses despertaron*, p.49

²⁴ Chevalier y Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, p. 888

²⁵ Víctor Turner, *La selva de los símbolos*, p. 77

impureza, por eso al nacer un niño con piel roja debe lavarse con un baño ritual para que se vuelva “blanco” y por lo tanto esté purificado. El rojo también alude a la imagen del sacrificio y añade que en documentos pictográficos como el *Códice Vindobonensis*, el rojo predomina en la representación de los campos de juego de pelota como espacio de enfrentamiento de dos fuerzas antagónicas. El rojo también anuncia sequías y hambrunas, a pesar de su contraparte simbólica, el anuncio de la vida.²⁶

El rojo como símbolo de fertilidad en las cualidades de la sangre no escapa para los mayas. El rojo es el primer color, los textos indígenas cuando aluden a los sectores cósmicos inician con el Este y nombran su cualidad roja, lo que denota la importancia de la salida del sol como garante de un cosmos que se renueva diariamente. En este sentido, el sacrificio y entrega de la sangre a los dioses para el sostenimiento del cosmos hace parte de los ritos más importantes para los hombres mayas y lo tenemos ricamente documentado. Nájera menciona que la religión maya suponía una interdependencia entre hombres y dioses, el cosmos sólo funcionaba si existía una armonía entre los seres humanos y sus creadores, pero para que esta simbiosis pudiera trascender era imprescindible que los hombres otorgaran su sangre y su vida a aquellos que les dieron el ser, es decir, debían alimentar a las divinidades, para que en un acto de reciprocidad le permitieran a la humanidad continuar su existencia.²⁷ La sangre se dona a los dioses como parte de los rituales de fertilidad mediante el autosacrificio, el sacrificio humano o el sacrificio de animales.

La sangre también vinculada a la fertilidad está fuertemente documentada en el *Ritual de los Bacabes* como un aspecto de la sexualidad sagrada, la sangre roja y el semen blanco se entremezclan en el coito de los dioses, en un conjuro para curar el trance erótico:

*Firmemente asentados estaban
la sustancia roja
y la sustancia blanca.
Y ocurrió el nacimiento del miembro masculino
y del miembro femenino.
Y así ocurrió el nacimiento*

²⁶ Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en rituales otomíes*, p. 520

²⁷ Martha Ilia Nájera, *La religión y los rituales*, p. 244

*de la parte blanda de la mujer.
Y es en esa parte
en la que copuló.²⁸*

Los diccionarios mayas señalan para el Este además de atributos rojos, el agua en cualquiera de sus formas. El agua como veremos más adelante, es la sustancia que manifiesta la fertilidad por excelencia entre los mayas, así que el Este garantiza la fertilidad que otorga este elemento, en tanto que los hombres realizan los ritos para mantener el equilibrio cósmico.

BLANCO-NORTE: En los diccionarios *Cordemex*, *Motul y Calepino*, *Zak* es cosa blanca, alba, entre dos luces, cuando amanece, la mañana, nube en los ojos. *Xaman* es el Norte, uno de los puntos cardinales del mundo, lugar de la estrella polar guía de mercaderes.

De acuerdo con Landa, el punto del Norte en la temporalidad diaria corresponde al medio día, en sus descripciones de las fiestas de los días aciagos, la fiesta para el Norte se iniciaba en el punto del pueblo que indicaba el medio día.²⁹ Esto podría interpretarse desde el punto de vista de Landa, para quien el Norte corresponde a ese espacio que designa el medio día, pero la interpretación puede concordar con los mayas, pues como vemos en los diccionarios, el blanco designa la salida del sol, la mañana, y todo el camino del sol hasta el cenit, el punto más alto del cielo. En este sentido, el Norte para el ciclo diario del Sol corresponde al nivel celeste del cosmos, cuya cualidad principal sería el color blanco.

Retomando a Turner, en las tribus nedembu, el blanco se asocia con el semen, la saliva, el agua, la leche, los lagos, los ríos, la bendición del agua en movimiento, el mar y la condición sacerdotal. Por la asociación del blanco con el semen, el blanco sugiere el principio masculino, del mismo modo que el rojo sugiere el principio femenino.³⁰ Para los otomíes, Galinier menciona que el blanco evoca la pureza. Los rituales terapéuticos demuestran que el blanco está siempre asociado a la energía vital de las personas. A nivel cosmológico evoca la divinidad solar y en el plano de la ética, define la norma

²⁸ Ramón Arzápalo, *Ritual de los Bacabes*, p. 289

²⁹ Diego de Landa, *La relación de las cosas de Yucatán*, p.63

³⁰ Víctor Turner, *La selva de los símbolos*, p. 82-90

comunitaria. Este color está en el dominio de lo masculino, pues la “creación” del blanco ocurre definitivamente en la eyaculación.³¹

Para los mayas el color blanco también está asociado al semen como cualidad masculina, *El Ritual de los Bacabes* menciona con frecuencia la sustancia blanca, aludiendo al semen de los dioses o del *balam*. Las cualidades rojo y blanco son las más utilizadas en este libro de conjuros e incluso las dos como una unidad, comparten atributos para las deidades, el conjurador y las enfermedades, lo cual podría interpretarse como la unión de los principios masculino y femenino en permanente hierogamia como recurso creativo de los dioses y humanos. Si el blanco asigna una cualidad celeste y su actuación creativa se concentra en el semen, el blanco está designando las potencialidades masculinas fecundadoras del cosmos que pueden estar concentradas en *Itzam Ná* como dragón del cielo, que como lo define Mercedes de la Garza, es el símbolo del poder engendrador y la energía fecundante.³²

NEGRO-OESTE: Los diccionarios *Cordemex*, *Motul y Calepino*, coinciden en que *Ek'* significa cosa negra, oscurecer, las pintas que hay en el venado o el tigre, la estrella o lucero. *Ek'* es el atributo de *Chik'in*, el Oeste, lugar de la llegada o la muerte del Sol, que en su recorrido diario en este punto indica el paso de la noche, la oscuridad y la entrada en los umbrales del inframundo.

Para los otomíes contemporáneos, Galinier refiere que el negro también tiene una connotación de fecundidad, está relacionado con el “diablo” bajo su encarnación vaginal y castrante, se le considera el color de la mujer y del “compadre”, su amante; de esta manera connota la sensualidad y la actividad sexual nocturna. Es un color fundamental en el carnaval, y fuera de este contexto, se excluye totalmente del atuendo masculino.³³ Para Turner, los nedembu asocian el negro con el carbón, el lodo del río, los frutos negros y también el mal, el cadáver ennegrecido, el sufrimiento y el padecimiento de las enfermedades, la falta de pureza, la oscuridad y la noche.³⁴

³¹ Jacques Galinier, *La mitad del mundo...*, p. 517

³² Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, p. 194

³³ Jacques Galinier, *La mitad del mundo...*, p. 520

³⁴ Víctor Turner, *La selva de los símbolos*, p. 79-82

Olivier cuando analiza el uso del color negro en el culto a Tezcatlipoca, refiere que este color ha estado estrechamente vinculado a la función sacerdotal, las fuentes relatan cómo los sacerdotes ennegrecían su cuerpo con hollín o pinturas en funciones como vigilancia de los templos, sacrificios, penitencias, ayunos o realización de ofrendas, en el culto a dioses identificados con el color negro, como Tezcatlipoca, Quetzalcoatl y Tlaloc. La unción con sustancias negras también era utilizada por el futuro soberano y en los templos para la representación de las deidades. El autor señala que el sentido de la utilización de este color, es el de establecer un contacto favorable con la divinidad, pues en las ceremonias, al confrontarse los hombres con los dioses, los primeros corrían riesgos, de manera que el negro en los cuerpos de los sacerdotes reduciría la distancia peligrosa con la divinidad. Olivier citando a López Austin señala que el negro en las representaciones de la divinidad se utiliza quizá a causa de la invisibilidad de los dioses. Pero no sólo los sacerdotes se pintaban el rostro y su cuerpo de negro, en la fiesta de los muertos, la población también utilizaba estos recursos para el culto, ésto fue consignado tanto en Cholula como en Yucatán y Guatemala.³⁵

Para los mayas el negro alude al vientre de la tierra donde se inicia la regeneración, allí operan la muerte, las enfermedades, las sequías, las plagas, como lo menciona Landa al referirse a la carga de los años regidos por el Oeste.³⁶ Esta idea también se confirma en la rueda profética de los katunes, en el año 2 *Cauac*, año del rumbo Oeste:

*El décimosexto año tun día 2 Cauac...bajarán entonces navajas, bajarán piedras y estará patente la cuerda y la flecha...Entonces andarán a cuatro patas en sus milpas a causa de la mirada de águila de Ah Tzay Kanche...Entonces será el tiempo de la muerte súbita, la que pega y derriba, la que derriba y golpea sacando vómitos de sangre, la que ablandará las amarras del katun...*³⁷

El negro para los mayas tiene una connotación de impureza, mal, carga negativa, es el umbral contaminante, la muerte en el ocaso del Sol que prepara la regeneración para completar el ciclo cósmico por el que pasan

³⁵ Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, p. 329-336

³⁶ Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p. 67

³⁷ Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, *El libro de los libros del Chilam Balam*, p. 115

todos los seres divinos, las fuerzas de la naturaleza, los seres sobrenaturales y los seres creados.

AMARILLO-SUR: En el *Diccionario Maya Cordemex*, *K'an* es cosa amarilla, fruta madura o sazónada, piedra preciosa, también designa al maíz. *K'an* está asociado con *Nohol*, el Sur, el medio día contrario al Norte o septentrión, que en el ciclo diario del Sol sería la media noche y la madrugada como espacios-tiempos que preparan la regeneración y nacimiento del astro.

El color amarillo para los mayas también está asociado con la muerte, Nájera comenta que en los ritos funerarios en la época colonial, a los difuntos se les llenaba la boca con un poco de maíz molido y cuentas, esto según Landa, con el objeto de que no les faltara nada en la otra vida. La autora agrega que además de esta opinión, se podría pensar que este maíz no sirviera como alimento sino como sustancia divina de la cual fue hecho el hombre, fungiendo como símbolo de inmortalidad. Además, los concurrentes a los ritos podían acudir con el cuerpo untado con tierra amarilla, color que indicaba el luto.³⁸ Para los otomíes, Galinier también encuentra que el amarillo es un color de muerte, pues así lo indican las representaciones en papel recortado que se utilizan durante algunos ritos de brujería.³⁹

El inframundo en su cualidad amarilla es un lugar de potencialidad de vida, regeneración y renacimiento, así lo indican los elementos simbólicos asociados a la muerte de los gobernantes durante el Clásico. Por ejemplo, en Palenque, la Lápida del Templo de las Inscripciones estaría indicando la muerte y el renacimiento del gobernante como lo interpretan Schele y Freidel:

Consultando con el rey, los mejores artistas de Palenque diseñaron una imagen que representaría su caída por el gran tronco del Árbol del Mundo hacia las fauces abiertas del otro mundo. Al mismo tiempo, incorporaron un sentido de resurrección a esta imagen de muerte. Mientras cayera, Pacal iría acompañado por la imagen de la cabeza del monstruo con la mitad esquelética que llevaría un tazón de sacrificio marcado con el glifo del Sol. Éste es un símbolo poderoso, ya que representa al astro en transición entre la vida y la muerte, suspendido al margen del otro mundo. Al igual que el Sol, el rey se levantaría nuevamente en el Este después de su viaje por

³⁸ Martha Iliá Nájera, *La religión. Los rituales*, p. 230

³⁹ Jacques Galinier, *La mitad del mundo...*, p. 523

*Xibalbá. Después de todo, él era la manifestación viviente de los héroes gemelos que habían establecido el ejemplo de cómo derrotar a los Señores de la Muerte.*⁴⁰

VERDE-CENTRO DEL COSMOS: De acuerdo con el *Diccionario Maya Cordemex*, *Yax* significa cosa primera, o la primera vez. *Ya'x* define el color verde y el color azul.

Para los otomíes, el verde es un color que designa la manifestación de la fertilidad; Galinier comenta que es el color habitual de la vegetación, reino de la humedad, y es la expresión de la divinidad del agua, la vegetación, y la exuberancia.⁴¹ Para los mayas el verde o azul designa el color del centro, lugar donde confluyen los cuatro rumbos y los niveles del cosmos en un punto que los intersecta, espacio donde se reúne el universo y se comunica a través de un *axis mundi*, como el árbol o la ceiba, la montaña, un templo, un ónfalos, una columna, una escalera o una cuerda.⁴²

En Palenque los árboles cósmicos esquematizados en una cruz son representados en el Templo de la Cruz (Fig. 1), Templo de la Cruz Foliada y en la Lápida del Templo de las Inscripciones; estas cruces funcionan como *axis mundi*, con la Barra de Serpiente de la realeza enredada entre sus ramas, el Ave Celeste, de pie en su corona, y el monstruo cuatripartito a los pies de la cruz. Esta imagen simboliza el eje por el que ascienden y descienden las almas de los muertos y los dioses invocados del otro mundo mediante el rito de los hombres. Este era el camino que seguía el Monstruo Cósmico mientras el Sol y Venus se movían a lo largo de su cuerpo en sus jornadas diarias. El rey mismo era la manifestación terrenal de este eje.⁴³

En el Posclásico encontramos muchas alusiones a este árbol en los textos indígenas; en la profecía del episodio de *Ah Mucen Cab* en un *katun 11 Ahau*, luego de levantarse las ceibas de cada sector cósmico, *Yaax Imix Che*, es la ceiba verde que se alza en el centro de la provincia, ella es la que sostiene el plato y el vaso, la estera y el trono de la katunes por venir.⁴⁴

⁴⁰ Linda Schele y David Freidel, *Una selva de reyes...*, p. 283

⁴¹ Jacques Galinier, *La mitad del mundo...*, p. 522

⁴² Laura Sotelo, *Ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*, p. 48

⁴³ Linda Schele y David Freidel, *Una selva de reyes*, p. 301

⁴⁴ Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, *El libro de los libros del Chilam Balam*, p. 92

De acuerdo con este análisis de los colores encontramos valencias simbólicas para los rumbos y niveles del cosmos, así, el inframundo está estrechamente relacionado con el Oeste y el Sur, lados femeninos del cosmos, mientras que el nivel celeste está relacionado con el Este y el Norte, sectores masculinos del cosmos. En este sentido, Carmen Valverde señala:

Estos cuatro rumbos reflejan de alguna forma a su vez la bipolaridad del cosmos; de ahí considero que podríamos integrar el poniente y el sur, aspectos femeninos del universo, por un lado, y el oriente y el norte, masculinos por otro. Es cierto que, por sus valencias positivas y negativas, estas dos parejas son opuestas, ya que los buenos augurios se relacionarían con el este y el sur, mientras que los malos augurios se vincularían con el oeste y el norte...Sin embargo, por el hecho de que se asocien los rumbos rojo y amarillo, "positivos" y calientes, con el blanco y el negro, "negativos" y fríos, respectivamente, se estaría haciendo alusión a esta idea de equilibrio, fundamental del pensamiento mesoamericano.⁴⁵

Sotelo citando a Evon Vogt, quien recoge una tradición de Zinacantan, confirma estas valencias entre los niveles y rumbos del cosmos que coinciden con las recogidas por Landa para la colonia:

El rojo significa el Sol naciente. El blanco se asocia con el Sol de poder creciente, cuando se desplaza hacia el Norte, al acercarse los días más largos de verano. Así el blanco y el rojo están asociados a direcciones cardinales positivas. Los zinacantecos duermen con la cabeza hacia el Este, o sino hacia el Norte, pero nunca hacia el Sur o el Oeste.⁴⁶

1.4 LAS FIESTAS DEL UAYEB. PARTICIPACIÓN DE LOS DIOSES CUÁDRUPLES

Uno de los elementos de análisis importantes para esta investigación es la participación de las deidades en las complejas fiestas *Uayeb* o de los "días aciagos" o "días sin nombre". Nájera señala que el significado del término *Uayeb*, según un diccionario del Siglo XVI es "hacer llaga, contagiar, emponzoñar y hechizar; desollar, corroer, llagar con cosas cáusticas, cosa corrosiva, lo cáustico, contagio, infeccionamiento, hacer llaga, desollar, emponzoñar"; en este sentido, esta época del año que corresponde a los cinco días después del *haab* o ciclo de 360 días, corresponde a un tiempo sin

⁴⁵ María del Carmen Valverde, *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios.*, p. 175

⁴⁶ Laura Sotelo, citando a Vogt, *Ideas cosmológicas de los mayas en el siglo XVI*, p. 70

nombre, donde la vida ritual de los mayas se intensificaba y se suspendían las actividades cotidianas; comenta la autora:

Los mayas lo percibían como un tiempo de caos, ambiguo, indefinido, comparado con la posible muerte del Sol. Les resultaba imposible clasificarlo claramente según los criterios tradicionales, caía dentro del espacio existente entre los límites de clasificación, por ello era desfavorable y contaminante y debía ser acotado por medio de prescripciones, prohibiciones y condiciones. Por ello, por el hecho de no pertenecer a ningún mes, lo clasificamos como un periodo liminar y por ende sumamente peligroso.⁴⁷

Desde el punto de vista ritual, los mayas están reactualizando los ciclos cósmicos que mueren, se gestan y renacen en esta época del año. Para Eliade, estas fiestas suceden en un tiempo sagrado, en la eternidad; las fiestas periódicas, sin duda las más importantes, dejan entrever el deseo de abolir el tiempo profano ya transcurrido y de instaurar un “tiempo nuevo”; en este sentido, la fiestas periódicas que cierran un ciclo temporal y abren uno nuevo emprenden una regeneración total del tiempo.⁴⁸ Nájera agrega que estas ceremonias corresponden a la creencia en que el tiempo, al igual que el cosmos y el hombre se agotan, envejecen, se desgastan y se encaminan hacia la muerte, pero así como anualmente la vegetación y la vida se renuevan, el tiempo también inaugura un nuevo ciclo, todo lo que existe rejuvenece; uno de los medios para lograrlo es recrear la cosmogonía, el hombre repite el acto de la creación, se conmemora en el espacio de un año todas las fases cosmogónicas que ocurrieron en el origen.⁴⁹ Estas fiestas obedecen al ritmo del tiempo como hierofanía de un tiempo astronómico que señala el momento de una nueva era, momento para la renovación y recomienzo total de la vida cósmica.

La fuente de cronistas más rica que nos muestra la participación de las deidades mayas en los procesos cósmicos que se reactualizan en estas fiestas es *La relación de las cosas de Yucatán* de fray Diego de Landa.⁵⁰ Las principales deidades que participan de estas fiestas son *los Bacabes, Itzam Na, Kinich Ahau y los Chaacs*. Landa también refiere los distintos nombres que se dan a los *Bacabes* y confluyen allí los *Pauahtunes y Chaacs*, al describir los cargadores de

⁴⁷ Martha Iliá Nájera, *El temor de los mayas a los “días sin nombre”*, p. 1

⁴⁸ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, p. 357

⁴⁹ Martha Iliá Nájera, *El temor de los mayas a los “días sin nombre”*, p. 1

⁵⁰ Fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, pp. 63-70

año, o días que daban inicio al año de 365 días y que portaban la carga del nuevo año. Estos días eran para el Posclásico Kan, Muluc, Ix y Cauac:

Bacab del cargador Muluc (Este): *Canziental, Chacalbacab, Chacpauhtun, Chacxibchac.*
Bacab del cargador Ix (Norte): *Zaczini, Zacalbacab, Zacpauhtun, Zacxibchac.*
Bacab del cargador Cauac (Oeste): *Hozanek, Ekelbacab, Ekpauhtun, Ekxibchac.*
Bacab del cargador Kan (Sur): *Hobnil, Kanalbacab, Kanpauhtun, Kanxibchac.*

Landa comienza la descripción de las fiestas con el cargador del Sur, luego el Este, después el Norte y finalmente el Oeste. Probablemente haya utilizado este orden porque la primera fiesta documentada fue para el cargador del año del Sur, mostrando que los ritos de esta imagen comienzan en el rumbo del año nuevo y termina en el lugar del cosmos representado en el pueblo donde se iniciarán las fiestas el próximo año. En este sentido, el orden que se ofrece en este análisis consiste en situar los nombres del día cargador y su color correspondiente a los rumbos cósmicos del Posclásico como lo narran los *Chilames*, así *Kan* es para el Sur y su color amarillo, *Muluc* es para el Este y su color es el rojo, *Ix* es para Norte y su color es el blanco, y *Cauac* es para el Oeste y su color es el negro, lo cual coincide con las ceremonias de año nuevo del *Códice Madrid*. A este orden sugerido para los colores y el rumbo cósmico, Sotelo añade los grupos de días del *Tzolkín* asociados a cada rumbo, así al Este corresponden *Imix, Chicchán, Muluc, Ben y Cabán*; al Norte, *Ik, Cimi, Oc, Ix y Etnab*; al Oeste, *Akbal, Manik, Chuen, Men y Cauac*; y al Sur, *Kan, Lamat, Eb, Cib y Ahau*.⁵¹ En este sentido, difiere de la interpretación de Thompson en su relación entre los colores y el rumbo correspondiente:

*De acuerdo con Landa, Bolon Dz'acab estaba vinculado al este, el rojo y al portador de año Kan; Kinich Ahau al norte, al blanco y a Muluc; Itzamna al oeste, al negro y a Ix; y Uacmitun Ahau, un dios de la muerte, al sur, al amarillo y a Cauac.*⁵²

Sobre los días portadores hay una amplia discusión por los datos que ofrecen los códices. Los códices de *París y Dresde* coinciden en que los cargadores son *Lamat, Ben, Etnab y Akbal*, mientras que el *Códice Madrid* y la relación de Landa coinciden en *Muluc, Ix, Cauac y Kan* como cargadores (Fig. 4).⁵³ Thompson señala que el conjunto de cargadores de los códices *Dresde y París* corresponden a los empleados en toda el área central durante el periodo

⁵¹ Laura Sotelo, *Las ideas cosmológicas de los mayas en el siglo XVI*, p. 69-70

⁵² Eric Thompson, *Un comentario al Códice de Dresde*, p. 218

⁵³ Bruce Love, *The Paris Codex*, p. 70

Clásico, mientras que la serie del *Códice Madrid* se usaba en toda la parte occidental de la península de Yucatán y el norte de Campeche.⁵⁴

La manera como están organizados los cargadores y las deidades en los códices difiere en parte con lo descrito por Landa; Thompson señala que es difícil juzgar entre esas redistribuciones y puede ser que los errores aparentes se deban, no al almanuense maya, sino al investigador moderno, así el autor más bien describe las páginas de las ceremonias de año nuevo del *Códice Dresde*, de acuerdo con la lectura epigráfica.⁵⁵ En esta investigación se toman las descripciones de la fiesta realizadas por Landa con el fin de indagar la naturaleza de los dioses participantes, por lo tanto no es prioridad trabajar las deidades en las distribuciones dadas en los códices, pues las que aparecen son principalmente *Itzam Na*, *Kinich Ahau*, *Bolon Dzacab* y el Dios de la Muerte, identificados en los códices de acuerdo con la clasificación de Schellhas como Dios D, Dios G, Dios K y Dios A respectivamente, deidades que igualmente son mencionadas por Landa en los ritos.

Según Landa, en cada fiesta de fin de año se hacían ritos a cuatro entidades sobrenaturales o deidades principalmente:

- La primera entidad sobrenatural ritualizada es el Uayeb del año que comienza, del cual hacían una imagen que llevaban a los montones de piedra ubicados en la orientación del pueblo correspondiente al año que comienza. Luego de sus ritos se lleva hasta la casa del principal para presentarla a la imagen de la deidad que allí se encuentra y posteriormente la trasladan a los dos pilares de piedra ubicados en el rumbo al que dedicarán las fiestas el siguiente año. Esta entidad representaría el camino que toma el tiempo en sus tránsitos ordenados por los espacios del cosmos.
- En la casa del principal escogido realizaban una estatua o imagen de una deidad particular para ese año, allí se hacían los ritos durante los cinco días y al final la llevaban al templo. Esta representación correspondería a la deidad del rumbo cósmico que lleva la carga del año nuevo.
- Se hacían autosacrificios y se untaba la piedra *Acantun* con la sangre.
- Y hacían una representación de otra deidad que colocaban directamente en el templo, en sus rituales incluían sacrificios de animales o

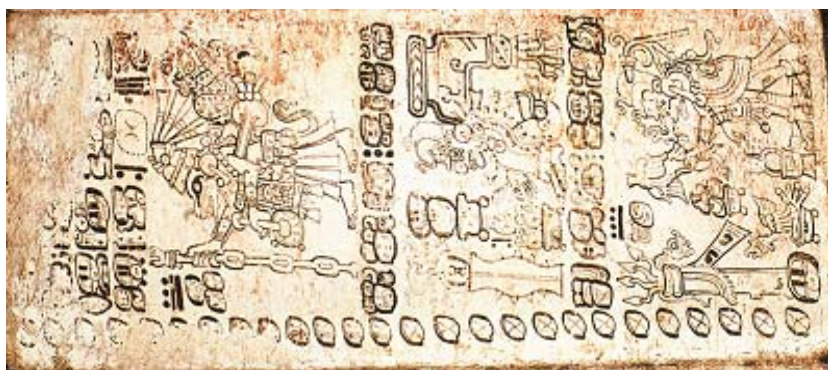
⁵⁴ Eric Thompson, *Un comentario al Códice de Dresde*, p. 217

⁵⁵ *Ibid*, p. 219

humanos. Aquí se propone que esta deidad corresponde a aquella que se ubica en el centro del cosmos.

Los tránsitos de estas deidades simbolizadas en los ritos se ven claramente representados en las páginas 75 y 76 del *Códice Madrid* (Fig. 5). Las deidades de acuerdo con estas distribuciones cósmicas de las fiestas se enuncian a continuación pero son parte del debate de los siguientes capítulos en el marco de estas ceremonias:

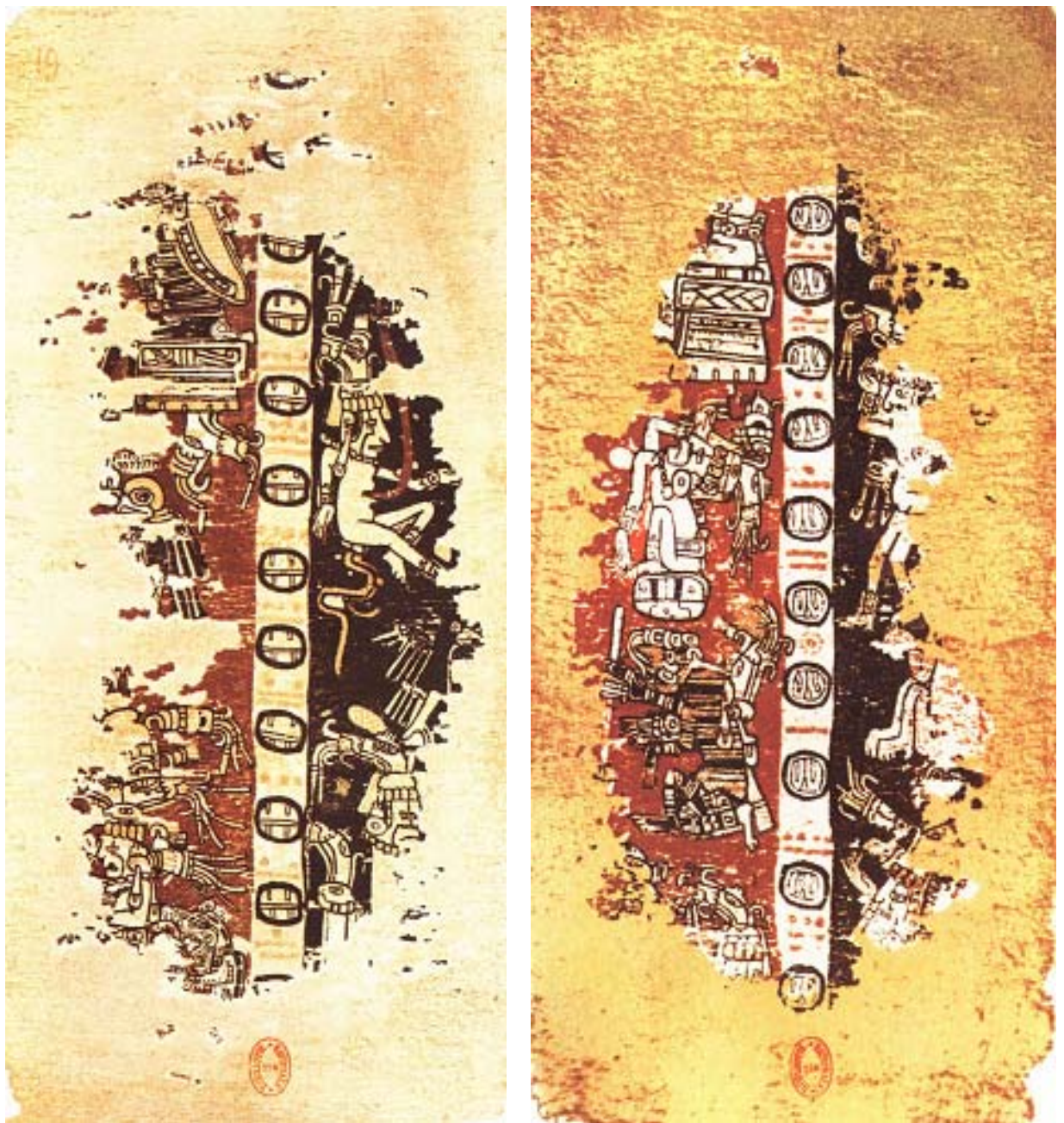
<i>Rumbo</i>	<i>Uayeb</i> (Transita del rumbo del año nuevo al rumbo donde terminará ese año, pasando por la casa del principal)	<i>Deidad del Rumbo</i> (Ubicada en la casa del principal)	<i>Acantun</i> (Se realizan autosacrificios de sangre)	<i>Deidad del centro del cosmos</i> (Ubicada en el templo)
Sur	<i>Kanauuayayab</i>	<i>Bolonzacab</i>	<i>Kanalacantun</i>	<i>Yzamna-kauil</i>
Este	<i>Chacuuayayab</i>	<i>Kinichahau</i>	<i>Chacacantun</i>	<i>Yaxcocahtmut</i>
Norte	<i>Zacuuayayab</i>	<i>Yzamna</i>	<i>Zacacantun</i>	<i>Cinchahau Izamna</i>
Oeste	<i>Ekuuayayab</i>	<i>Uacmitunahau</i>	<i>Ekelacantun</i>	<i>Chicacchob</i> <i>Ekbalamchac</i> <i>Ahcanuolcab</i> <i>Ahbulucbalam</i>



4a. Fiesta de fin de año, *Códice Dresde*, pp. 25, 26, 27, 28



4b. Fiesta de fin de año, *Códice Madrid*. 34, 35, 36, 37



4c. Fiesta de fin de año, *Códice París 19-20*

Figura 4: Ceremonias de año nuevo en los códices *Dresde, Madrid y París*.

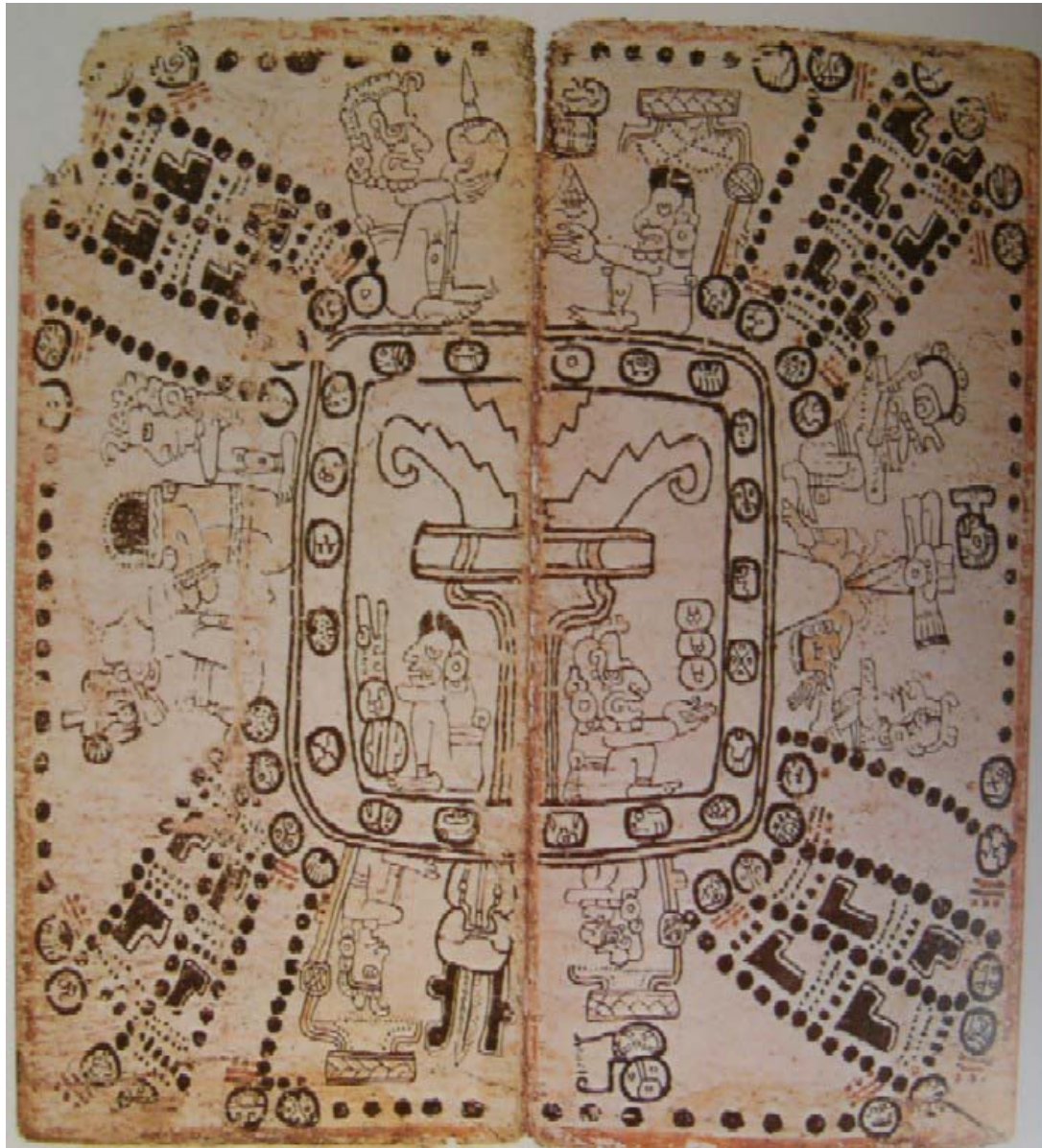


Figura 5: Espacio y tiempo cósmico, *Códice Madrid 75-76*

CAPITULO II

ITZAM NA, DEIDAD SUPREMA DEL CENTRO DEL COSMOS. DEIDAD ANDRÓGINA Y SUS DESDOBLAMIENTOS

El propósito de este capítulo es presentar una propuesta de la dinámica cósmica del universo sagrado de los mayas, a partir del análisis de las fuentes que permiten interpretar cómo una deidad suprema, andrógina y múltiple, sostiene el cosmos a partir de sus desdoblamientos. Se propone aquí que *Itzam Na* fecunda el cosmos en todos sus niveles y cuadrantes, tomando las formas de las divinidades custodias de los espacios cósmicos, incluso en los rumbos. Además de proporcionar la fertilidad al universo sagrado maya, esta deidad sintetiza la unidad de los contrarios, como lo masculino y lo femenino, lo alto y lo bajo, lo celestial y lo terrenal, lo cálido húmedo.

2.1 PRINCIPIO MASCULINO Y FEMENINO DEL CENTRO DEL COSMOS

Los estudiosos de la religión maya han coincidido en situar a *Itzam Na* como la deidad suprema tanto para el Clásico como para el Posclásico. Schele, Thompson, de la Garza, y Taube, señalan que esta deidad fue muy apreciada por las dinastías de las ciudades mayas durante su esplendor, de ahí sus innumerables representaciones como dragones bicéfalos, serpientes de dos cabezas, serpientes pájaros, serpientes emplumadas, entre otros. Para Mercedes de la Garza, estas representaciones son variantes plásticas de la serpiente celeste, símbolo de la fertilidad o principio engendrador del cielo, la cual ha sido asociada con *Itzam Na*.¹

Itzam Na ha sido identificado en los códices como el dios D en la clasificación de Schellhas, que corresponde a un dios anciano con la frente hundida, un ojo grande redondo o cuadrado circundado con una voluta, una gran nariz roma, y una boca entreabierta desdentada o con un solo diente; generalmente lleva una orejera redonda. Laura Sotelo señala que en el *Códice Madrid* su cuerpo

¹ Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, p. 188

aparece de tres colores distintos, la mayoría de las veces blanco y azul, y en seis ocasiones negro.² Thompson señala que hay bastantes pruebas de que *Itzam Na* moraba en el cielo y enviaba la lluvia, duplicando la labor de *Chaac* y que es probable que la repetición de estas funciones se deba a que el primero era el dios de los jerarcas, mientras que el segundo era el dios de los campesinos, especialmente en Yucatán.³

El *Diccionario Maya Cordemex* define *Itzam* como “lagartos o iguanas de tierra y agua”. También refiere que *Itsam* significa “brujo o mago de las aguas”, y que en cakchiquel, *na*, puede significar “sentir, sospechar, adivinar los pensamientos; enseñar costumbres, artes, letras; haber abundancia de panes, frutos y legumbres; también cosa primera, el primero”. Todas estas cosas se conjugan en un dios considerado como summun de sabiduría; ésto proviene de *Itz*, relacionado con “sabiduría, magia, poder oculto”; *a*, “agua”; y *am*, “actor”. El diccionario de *Motul* define *Itz* como “leche, lágrimas, sudor, resina o goma de los árboles o arbustos, cera de velas o moho”; estas cualidades relacionan a la deidad suprema con el agua y los líquidos preciosos que impregnan el cosmos. *Am* es definida por Landa en la fiesta de la veintena *Zip*, como el nombre de las piedras usadas para la adivinación; ésta era justamente la fiesta de la medicina y la adivinación dedicada a *Ix Chel* e *Itzam Na*.⁴ Y *Na* se define como “casa”, de ahí que Thompson piense que la deidad constituya los marcos de una casa como puede observarse por ejemplo, en los estucos del Palacio de Palenque o en la estela 25 de Piedras Negras.⁵

Las cualidades fecundantes de la deidad quedan explícitas en estas definiciones, donde su relación con el agua y los líquidos primordiales, hacen pensar en *Itzam Na* como una fuerza de la naturaleza que impregna todos los rincones del universo para fertilizarlo; en este sentido, “mago del agua”, puede referirse a todos los poderes cósmicos de la sustancia primordial en sus múltiples transformaciones que se simboliza bellamente en esta deidad.

La diosa, interpretada generalmente por los estudiosos de la religión maya como la diosa lunar, de acuerdo con Thompson y Montoliú, es la patrona de

² Laura Sotelo, *Los dioses del Códice Madrid...*, p. 109

³ Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 261

⁴ Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p. 98

⁵ Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 264

la feminidad. *Ix Chel* e *Ix Chebel Yax* son los nombres con los que usualmente se reconoce a las diosas I y O de los códices y cuyos atributos remiten a la Luna. Montoliú ha traducido *Ix Chel* como “Señora del Arco Iris” y a *Ix Chebel Yax* como “Primera Señora del Pincel” y agrega que son dos aspectos de una misma deidad lunar, terrestre, de la procreación, vinculada a las aguas y al tejido; la autora agrega que ambos aspectos se refieren a la diosa “blanca”, a la Luna.⁶ Para Thompson, el aspecto anciano de la diosa es la que aparece como consorte del creador y es la patrona del tejido, porque en su glifo hay una madeja de hilo y a veces en el tocado ostenta un huso de algodón hilado; esta diosa tiene cualidades como ser la gran artesana, sabia, poseedora de los conocimientos esotéricos y diestra en todas las artes y oficios; mientras que el aspecto joven de la diosa corresponde a la consorte de *Kinich Ahau*, aspecto solar de *Itzam Na*.⁷ En el conjuro para la erección del hombre en el *Ritual de los Bacabes*, la diosa es llamada *Ix Hun Ahau* “La Uno Ahau” o “La Primera Señora”, y el canto nombra sus atributos como diosa del tejido:

*¿Qué sería lo que
se te introdujo en los intestinos?
Han de ser los sagrados hilos de algodón
de Ix Hun Ahau, “La uno ahau”.
¿Y qué sería lo que
se te introdujo en los nervios
de la espalda?
Ha de ser el algodón en rama
de Ix Hun Ahau, “La uno ahau”...⁸*

Algunos autores reconocen en la diosa lunar el aspecto femenino de *Itzam Na*. Morales señala que en la página 9c del *Códice de Dresde* los glifos nominales identifican a *Itzam Na Ahaulil*, pero que la imagen es de la diosa O, reconocible por su seno y el tocado de serpiente enroscada con el huso de tejedora, por lo cual se debe considerar a las dos deidades como equivalentes.⁹ Sotelo también identifica en el *Códice Madrid* características corporales de *Itzam Na* con senos y lo describe como un ser andrógino anciano (Fig. 6).¹⁰ Si la deidad principal presenta aspectos masculinos y

⁶ María Montoliú, *La diosa lunar Ix Chel, sus características...*, p. 72

⁷ Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 301

⁸ Ramón Arzápalo, *Ritual de los Bacabes*, p. 280

⁹ Alberto Morales, *Unidad y dualidad. El dios supremo en los...*, p. 216

¹⁰ Laura Sotelo, *Los dioses del Códice Madrid...*, p. 109

femeninos en sí mismo, como puede observarse en la página del códice, la deidad estaría encarnando la unidad primordial de los opuestos complementarios, se estaría pensando en una divinidad andrógina como lo propone Sotelo, que se desdobra y encarna aspectos indispensables en la dinámica del cosmos: *Itzam Na* como principio masculino del cosmos e *Ix Chebel Yax* como principio femenino. A propósito, Chevalier y Gheerbrant definen un ser andrógino como:

La fórmula arcaica de la coexistencia de todos los atributos, comprendidos los atributos sexuales, en la unidad divina... Mircea Eliade ve en esta creencia y este símbolo la expresión de la coexistencia de los contrarios, de los principios cosmológicos (macho y hembra) en el seno de la divinidad...¹¹



a. Códice Dresde 9c



b. Códice Madrid 79c

Figura 6: Dualidad de *Itzam Na* e *Ix Chebel Yax*

¹¹ Chevalier y Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, p. 94

En este sentido, se podría comparar a estas deidades centrales del cosmos maya con la deidad dual del Altiplano Central, *Ometeotl* y sugerir equivalencias. Para los nahuas, *Ometecuhtli* y *Omecihualt*, principios masculino y femenino de *Ometeotl*, son madre y padre de los dioses y de la creación, sin que constituyan realidades diferentes o consistan en personificaciones independientes:

...Ometechuhtli y su comparte Omecihuatl no constituyen principios o realidades distintas, sino que comparten una misma naturaleza, característica de un supremo ser que es único y dual a la vez...¹²

Esta androginia divina nos permite comprender que la deidad suprema se baste a sí mismo, que extraiga de sí mismo su propia existencia y que toda existencia derive sólo de él como única fuente de vida. La pareja del centro del cosmos como expresión de la polarización de la deidad suprema son los aspectos que se desarrollan a continuación, con el fin de mostrar cómo su función principal es la creación y la fertilidad del cosmos, de ahí que su residencia sea el centro, y que en algunas ocasiones se cuadruplica para velar por los actos de fecundación.

2.1.1 La pareja creadora

Para los mayas la pareja primordial de dioses del centro del cosmos aparece especialmente en los mitos cosmogónicos en su aspecto creador; por ejemplo, en el *Popol Vuh*, de los mayas quichés, esta pareja se manifiesta en el relato de creación. La pareja primigenia, lleva los nombres de *E Quaholom*, “Engendrador de hijos”, el dios padre que engendra los hijos, y *E Alom*, “Concebidora de hijos”, la diosa madre, la que concibe los hijos. Son el Gran Padre y la Gran Madre como los refiere fray Ximénez y fray Bartolomé de las Casas.¹³ A estos dioses estaban asociados otras parejas creadoras, que no es claro si son aspectos de la misma o un conjunto de dioses que participan de la creación; un ejemplo de estas deidades son *Gukumatz* y *Tepeu*. Thompson observa que *Gukumatz* es el equivalente de *Quetzalcoatl* para los nahuas, hijo también de la pareja creadora *Ometecutli* y *Omeciuatl*, pero que de acuerdo con la interpretación de Adrian Recinos, es muy apresurado aseverar estas

¹² Miguel León Portilla, *La religión de los mexicas*, p. 96

¹³ Adrian Recinos, *Popol Vuh*, p. 164

equivalencias y lo más probable es que éstos sean más bien nombres de la pareja creadora.¹⁴

Como antecedente en el Clásico, tenemos que en Palenque el primer evento registrado en el Templo de la Cruz es el nacimiento de la *Señora Garza*, la *Primera Madre*, y el nacimiento posterior del *Primer Padre*, ambos nacieron en un tiempo anterior al mundo actual según cuentan los textos del Templo. Sus hijos fueron los tres dioses de la Triada de Palenque, GI, GII y GIII, engendrados 754 años después de la cuarta versión del cosmos, deidades que fungen como antepasados directos de la dinastía de este reino.¹⁵

Los cronistas recogen información donde aparece la idea de dioses padres y dioses hijos. Según la información sobre los mayas de Guatemala, el cronista fray Bartolomé de Las Casas comenta sobre un dios llamado *Bacab*, hijo de los creadores *Izona*, el Gran Padre y *Chibirías*, la Gran Madre.¹⁶ Esta diosa es asociada por Thompson con la diosa lunar *Ix Chebel Yax* patrona del tejido y la pintura, quien comparte la ancianidad con el dios D o *Itzam Na*, y sus rasgos son muy parecidos.¹⁷ Fray Francisco Ximénez es más audaz en su información sobre los dioses padres:

También se tuvo noticia de la Santísima Trinidad porque en el Obispado de Chiapa se halló cierta gente que tenían por Dios Padre y al Hijo y al Espíritu Santo, y que el Padre se llamaba Ycona, el cual había criado a los hombres y todas las cosas, el Hijo tenía por nombre Hacab, el cual nació de una doncella siempre virgen, llamada Chivirías, que está en el cielo con Dios; al Espíritu Santo nombraban Estruac Ycona, dicen que quiere decir el gran padre de Hacab...¹⁸

Podría pensarse entonces que los cronistas interpretaron la religión maya de acuerdo con sus referentes cristianos, pero cabe mencionar la interpretación que Eliade hace de los dioses atmosféricos y que podría verse con detenimiento para los dioses mayas. Eliade menciona un fenómeno que suele ocurrir con más frecuencia en las religiones agrarias, éste consiste en que la pareja ancestral de dioses primordiales realizadores de la creación, tiende a desaparecer y se manifiesta en deidades más actuales y dinámicas

¹⁴ Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 250

¹⁵ Linda Schele y David Freidel, *Una selva de reyes...*, p. 311

¹⁶ Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria...*, vol. 2, p. 505

¹⁷ Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 257

¹⁸ Fray Francisco Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente...*, p. 57

relacionadas con la atmósfera.¹⁹ Las deidades cuádruples como los *Bacabes*, *Pauhntunes* y *Chaacs* están relacionados con eventos atmosféricos, como los vientos y la lluvia, y para la época colonial son las deidades sobrevivientes al colapso de las dinastías mayas y encargadas del equilibrio de las actividades agrícolas principalmente.

Siguiendo la propuesta de Thompson, para quien la pareja creadora de los mayas yucatecos son *Itzam Na* e *Ix Chebel Yax*, su representación se encuentra en las páginas 75 y 76 del *Códice de Madrid*. Allí se representan los cuatro sectores cósmicos y el centro del mundo, con *Itzam Na* e *Ix Chebel Yax* como deidades principales que participan en las distintas orientaciones cósmicas (Fig. 5). Laura Sotelo interpreta esta escena como una representación del centro del mundo, mediante un templo y el encuentro de dos deidades que se reúnen como contrarios, una masculina y otra femenina, enmarcados por el aspecto temporal del cosmos, que es lo que da la diversidad a la existencia para los mayas.²⁰

En el *Ritual de los Bacabes*, *Itzam Na* también tiene un papel fecundador con la diosa lunar joven, *Ix Chel*, pero esta vez no en el centro del cosmos, sino en los rumbos del universo, dando lugar a que estas deidades participen no sólo de la dualidad sino también de la cuádruplicidad. El conjuro para curar el asma reza:

*Y cuatro días se pasó
arrugándole la cara
a Chacal Ix Chel (Ix Chel la roja)
a Sacal Ix Chel (Ix Chel la blanca)
a Kanal Ix Chel (Ix Chel la amarilla)
y cuatro días así
se pasó arrugándole la cara
Chacal Itzamna (Itzam Na rojo)
¿De quién te poseíste?
¿A quién rociaste?
Y ahí fue donde nació;
que fue un decoroso nacimiento (del asma).²¹*

¹⁹ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, p.126

²⁰ Laura Sotelo, *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*, p. 56

²¹ Ramón Arzápalo, *Ritual de los Bacabes*, p. 316

En los conjuros para curar el fuego en la lengua, también nombran a *Itzam Na* de los cuatro colores como consorte de *Ix Chel*, también asociada a estos colores.²² Pareciera que la hierogamia puede darse en cualquier nivel o costado del cosmos; en el conjuro para el *Mo Tancas*, es en un centro cósmico donde ocurre la hierogamia, simbolizado por el *Acantun*, mientras que en el conjuro citado anteriormente, la unión divina parece darse en los costados del cosmos, la diosa lunar y su consorte toman los nombres de los cuadrantes cósmicos. Sobre la cuadruplicidad de la diosa lunar, Thompson tiene reservas, pues el *Ritual de los Bacabes* es la única fuente que nombra a la diosa con atributos de los rumbos por su color; el autor se inclina a pensar que sólo había una *Ix Chel*, y que la mención de las cuatro advocaciones es un “abracadabra” de quien compuso el ritual.²³

El *Ritual de los Bacabes* también nos ofrece un elemento para la discusión, y es que *Itzam Na* tiene como consorte a la diosa lunar en su aspecto joven, y no a *Ix Chebel Yax*, diosa anciana, como lo propone Thompson. Este elemento nos lleva a pensar que los aspectos de la diosa no pueden encasillarse en definiciones definitivas, porque en el pensamiento maya el universo es dinámico, y que hasta el momento no tenemos una comprensión suficiente sobre cómo funciona el principio femenino en las diosas mayas.

2.1.2 *Itzam Na* como deidad andrógina

Muchos autores han interpretado a *Itzam Na* tanto como dragón celeste como dragón terrestre, señalando que el cielo y la tierra tienen atributos de esta deidad en las representaciones plásticas de los monstruos del cielo y de la tierra. El monstruo del cielo correspondería a *Itzam Na* y el monstruo de la tierra a *Itzam Cab*. Mercedes de la Garza señala que el monstruo de la tierra tiene una representación reptilina y se asocia con el monstruo celeste y con el ofidio en las raíces de los árboles; el monstruo de la tierra se concibió como un cocodrilo o lagarto fantástico, que entre los nahuas es *Cipactli* y entre los mayas corresponde a *Imix*, relacionado con los nenúfares estilizados, símbolo

²² Ibid, pp. 324-326

²³ Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 302. El término “abracadabra” es utilizado por el autor al dudar de la cuadruplicidad de la diosa por no encontrarse referido este elemento en ninguna otra fuente histórica; con el término interpreto que el autor está refiriéndose a un juego de palabras mágicas o conjuros utilizados por quien compuso o utiliza el canto ritual.

del agua terrestre; ambos corresponden al primer día del calendario ritual mesoamericano.²⁴

En periodo Clásico, la representación del monstruo de la tierra es abundante, lo encontramos en Tikal, Uaxactún, Copán y Palenque principalmente. Thompson describe las representaciones del monstruo terrestre señalando que hay una fusión constante de los aspectos cielo y tierra, quizá con el objeto de recalcar que no son separables:

1. *Con mucha frecuencia mandíbulas descarnadas, símbolo de la muerte, y por extensión, el reino subterráneo, reemplazan las mandíbulas normales.*
2. *La mandíbula inferior puede ser eliminada por completo.*
3. *Los ojos son cuadrados, con ángulos redondeados o casi redondos, convención maya para las deidades de origen animal.*
4. *Pendientes en las orejas que en general tienen forma de hueso y son también símbolo de la muerte y el inframundo.*
5. *A los mayas les costaba representar el largo hocico del cocodrilo visto por entero; aparece como una especie de burbuja alargada.*
6. *En la frente suele llevar el glifo de Kin, a veces va en su lugar una cruz Kan, o el glifo Imix.*
7. *Con frecuencia surgen de ambos lados de la cabeza, más o menos a la altura de las sienes, representaciones bastante naturalistas del maíz.*
8. *En lo alto de la cabeza puede haber un signo tripartito bastante dudoso: uno es la cruz de San Andrés, una hoja grande hinchada en la base, y una concha, símbolo del inframundo.*
9. *La cruz de San Andrés cubre a veces el ojo.*
10. *En algunas ocasiones nacen de la cabeza una planta de maíz o un árbol convencionalizados, en cuya copa generalmente se posa el ave celeste.*
11. *En el cuerpo pueden representarse símbolos del agua como el signo de Cauac.*
12. *A ambos lados de la cabeza a veces se prolongan bandas planetarias que forman el cuerpo de la creatura.²⁵*

Para el Posclásico en los textos indígenas se registran los nombres del monstruo de la tierra como *Itzam Cab* o “Iguana de la tierra” en el *Ritual de los Bacabes*, *Itzan Cab Ain* o “Iguana tierra cocodrilo” y *Chac Mumul Ain* o “Gran cocodrilo lodoso” en el *Chilam Balam de Tizimín*, *Itzam Kab Ain* o “Iguana con piernas de cocodrilo” en el *Chilam Balam de Chumayel*.²⁶

²⁴ Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, p. 200

²⁵ Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas*, pp. 273-274

²⁶ *Ibid*, p. 269

Esta idea de que el monstruo celeste tenga valencias con el monstruo terrestre, o que sean la manifestación de la misma deidad suprema se repite en el *Ritual de los Bacabes*, donde la creación como acto cosmogónico está referido a la actividad erótica primordial entre el cielo y la tierra, el cielo como *Itzam Na* y la tierra como *Itzam Cab*. En el *Ritual...* la hierogamia se extiende a estas deidades, interpretando que *Itzam Na* se fecunda a sí mismo por ser deidad Uno que se duplica en *Itzam Cab*. En el siguiente conjuro, dedicado al masaje para la placenta, el sacerdote dirigiéndose a *Itzam Na* reza:

*¿Hace ya rato que encanté
la enorme hoguera debajo
del vientre de Itzamcab?
Trece veces cometiste actos lascivos contigo mismo.
¿Donde estás tú
tabaco asado bajo la tierra?
Fue a tí a quien lancé hasta
dentro del vientre de Itzamcab.
La roja partidura hendida
la blanca partidura hendida
son mis símbolos.²⁷*

Alberto Morales señala que para los mayas el cielo y la tierra son manifestaciones de una misma deidad, lo cual resulta de los nombres *Itzam Na* e *Itzam Cab* por compartir la misma composición en el nombre y estar identificados con el fuego; ambos pueden considerarse las formas masculina y femenina del dios creador, quienes en fogoso abrazo sexual crean al mundo.²⁸

Esta hierogamia entre el cielo y la tierra también la encontramos en el *Chilam Balam de Chumayel*, en el Libro del mes se narra, que el día cuatro *Ix* sucedió que se inclinaron uno sobre el otro el cielo y la tierra.²⁹ Y el Libro de los antiguos dioses narra:

²⁷ Ramón Arzápalo, *Ritual de los Bacabes*, p. 398

²⁸ Alberto Morales, *Unidad y dualidad: el dios supremo de los antiguos mayas...*, p. 214

²⁹ Antonio Mendiz Bolio, *Chilam Balam de Chumayel*, p. 82

*A esa hora, Uuc Cheknal (Séptima capa del cielo), vino de la séptima capa del cielo. Cuando bajó, pisó las espaldas de Itzamcab Ain, el así llamado. Bajó mientras se limpiaban la tierra y el cielo.*³⁰

Cuando se reflexionó anteriormente sobre los dioses del centro del cosmos, se señaló que para los mayas, la pareja creadora estaba claramente identificada como *Itzam Na* e *Ix Chebel Yax*; con estos datos sobre la dualidad de la deidad suprema en un aspecto celeste y otro terrestre, la diosa de la tierra cobra aquí relevancia. Para Thompson, la creencia de que la Luna era también diosa de la tierra y sus productos debió ser antiquísima y probablemente estuvo muy difundida en el Formativo, pero perdió terreno en muchas partes del ámbito maya a favor de los cultos del joven dios del maíz y de las manifestaciones divinizadas del reptil terrestre.³¹ Cruz también señala que en ocasiones la diosa madre tierra comparte sus atributos con la Luna; la Luna marca el tiempo de las aguas, por lo tanto de siembra y de cosechas, como igualmente lo hace la tierra; la Luna interviene en los ciclos menstruales, embarazo y parto, igual que la tierra, de ahí la analogía entre Luna, tierra y mujer. La autora agrega que la diosa *Ixchel* es diosa lunar al igual que diosa terrestre, vinculada con la fecundidad vegetal por varias razones: la primera es que el signo del día *Caban* aparece la diosa con un rizo que ha sido interpretado como un símbolo que representa la tierra entre los mayas, lo cual la vincula como diosa terrestre; la segunda razón, es que la diosa "O", la diosa roja, tanto en el *Códice Dresde y Madrid*, aparece como una anciana con garras sosteniendo una vasija, estas garras las considera como elementos telúricos por excelencia.³²

En el *Ritual de los Bacabes* la diosa *Ix Chel* se manifiesta en la tierra y en los portales del inframundo invocándola con epítetos que aluden a sus funciones como diosa terrestre:

Ah Mo Balam Tancas (Frenesí guacamayo jaguar)
habrá de decirse
al invocar a
Cantul Tii Ku (Cuatro deidad)
Cantul Tii Bacab (Cuatro bacab)
debido a

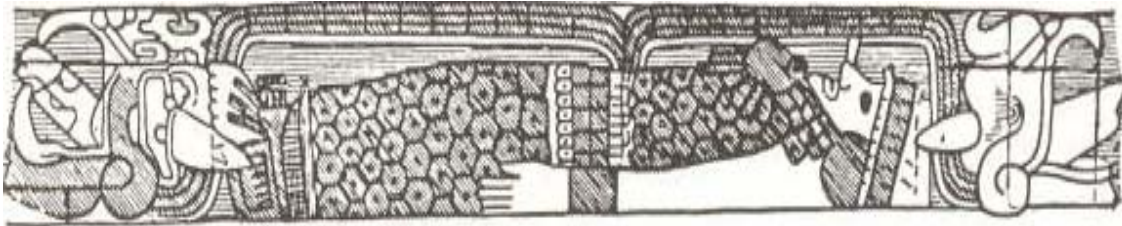
³⁰ *Ibíd.*, p. 53

³¹ Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 301

³² Noemí Cruz, *Ixchel, diosa madre entre los mayas yucatecos*, p. 54-55

Ix Maa Uayec (La forastera)
es Ix Mac U Hol Cab (Portera de la entrada de la tierra).
Tiradle la ropa que trae consigo.....
....Habría que tirarle la virginidad
a Ix Chan Kala (La pequeña cerradura)
la que resguarda el himel
en la gigantesca hoguera....
....Lanzadle las cochinillas malignas
a Chacal Ix Chel (Ix Chel la roja)
de las cochinillas malignas
Ix Bolon Puc (La de los nueve cerros)
que todos le entren en la sangre
en el estómago;
descended todos hasta ahí
a la gigantesca hoguera.³³

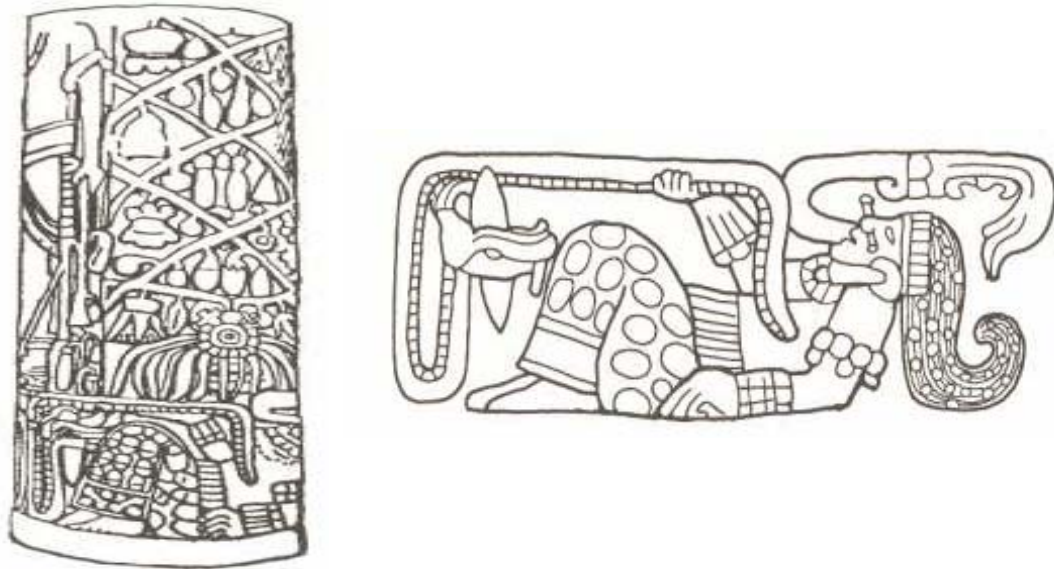
Los nombres de la diosa *Ix Chel* en el *Ritual...* con atributos terrestres son los siguientes: *Ix Occi Behil* “La que se cruzó en el camino”, *Ix Calap* “La de la sierra”, *Ix Hun Tzelep Uitz* “La del cerro del costado”, *Ix Chac Ain Cab* “La gigantesca que yace sobre el mundo”, *Ix Bolon Puc* “La de los nueve cerros”, *Ix Mac U Hol Cab* “Portera de la entrada de la tierra”, *Ix Maa Uayec* “La forastera”, *Ix Chan Kala* “La pequeña cerradura”, *Ix Paclah Actun*: “La que fornicaba en las cuevas”. A propósito del epíteto “La gigantesca que yace sobre el mundo”, en Chichén Itzá hay dos representaciones que según Taube, corresponden a la diosa como cuerpo del monstruo terrestre sobre la cual se erigen árboles cósmicos.³⁴ (Fig. 7)



a: Diosa de la tierra, Templo Norte, Chichén Itzá.

³³ Ramón Arzápalo, *Ritual de los Bacabes*, p. 274-276

³⁴ Kart Taube, *The major gods of ancient Yucatan*, p. 132



b: Detalles de columnata del Templo Norte, Chichén Itzá
Figura 7: Diosa de la tierra, Chichén Itzá, (Taube, 1992, p. 132)

Pienso que se necesita un exámen más detallado de la diosa lunar para encontrar sus atributos terrestres y relacionarlos con el monstruo terrestre; sin embargo, vemos evidencias de las deidades creadoras, donde la diosa lunar y la diosa terrestre son consortes de la deidad suprema, lo cual cabe en el universo simbólico maya; si anteriormente se analizó que *Ix Chebel Yax* era el aspecto femenino de *Itzam Na*, de acuerdo con los códices, así *Itzam Na* e *Itzam Cab*, podrían ser ciertamente los aspectos masculino-celeste y femenino-terrestre de la deidad suprema. Lo que se está proponiendo entonces en esta investigación es que hay un principio femenino que va mucho más allá de lo que hasta ahora se ha interpretado como la diosa lunar, tenemos hasta aquí fuertes evidencias de una diosa terrestre o ctónica que comparte simbolismos con la Luna. Interpreto, siguiendo la propuesta de Laura Sotelo, que la deidad andrógina nos ofrece los principios masculinos y femeninos en toda su complejidad y que no podemos reducirlos a la comprensión que tenemos sobre una deidad particular; tenemos hasta este momento del análisis un principio femenino ctónico, terrestre, que comparte sus epítetos con la Luna, pero que no se reducen a ésta, y un principio masculino, celeste, fecundador, consorte de la gran diosa. Esta polaridad masculino-femenino no son sino uno de los aspectos de una multiplicidad de opuestos llamados a interpenetrarse de nuevo en la unidad, en este caso, la deidad suprema.

2.3. LOS DESDOBLAMIENTOS DE ITZAM NA

Al estudiar a *Itzam Na* en las fuentes coloniales deja la impresión que todas las deidades parecen ser su manifestación. En este apartado se estudian dos casos donde la deidad se asocia a otras como si cumpliera las mismas funciones, haciendo un análisis comparativo entre fuentes y simbolismos en las asociaciones. El primer caso se encentra en el *Ritual de los Bacabes*, donde el tema de la fecundación de la diosa continúa, y sus consortes están asociados a los niveles del cosmos y sus cuadrángulos. El segundo caso es sobre las ceremonias de año nuevo descritas por Landa donde las deidades del centro del cosmos y las deidades relacionadas con los rumbos,³⁵ están muy asociadas a *Itzam Na*, por el análisis comparativo con otras fuentes coloniales.

2.3.1. Primer caso: La hierogamia entre la gran diosa y las deidades de los niveles del cosmos.

En el conjuro para curar el asma del *Ritual de los Bacabes*, se observa cómo varias deidades son nombradas como si fueran el único fecundador de la diosa, en este conjuro aparece la deidad cuádruple *Hunuc Can Ahau* o “Gran cuatro ahau”, posiblemente refiriéndose a la deidad solar o a *Itzam Na*, no es claro a cuál explícitamente porque las dos deidades tienen atributos cuádruples. También *Oxlanhun Tii Ku* “Trece deidad”, y *Bolon Tii Ku* “Nueve deidad” son fecundadores de la diosa:

*Hunuc Can Ahau (Gran cuatro ahau),
érase Can Ahau, el engendrador;
érase Can Ahau, el de las tinieblas.
Dícese entonces que nació.
Érase cuatro días que se pasó sin separarse
de su linaje;
cuatro días se pasó sin separarse del temazcal,
cuatro días se pasó también sin separarse
del Acantun,
se dice que ahí nació,
se dice que ahí fue creado por
Oxlanhun Tii Ku (Trece deidad)*

³⁵ Esta clasificación fue realizada a partir del análisis de las fiestas de fin de año narradas por Landa. Su explicitación se encuentra en el capítulo I, pág. 45-49 este texto.

por *Bolon Tii Ku* (nueve deidad).
¿Quién es su madre?
glifos de los cielos, glifos de las nubes,
que siempre estáis en los cielos,
que siempre estáis en las nubes.
Lanzadlo,
debido a *Hun Sipit Caan* (el gran escurridizo cielo)
Ix Hun Sipit Munyal (Nube escurridiza).³⁶

En este conjuro podemos inferir que la diosa puede ser fecundada por varias deidades como la deidad cuádruple *Can Ahau*, también por *Oxlahun Tii Ku* y *Bolon Tii Ku*, e incluso por el gran escurridizo cielo *Hun Sipit Caan*. Incluso en la segunda parte del mismo conjuro su consorte es *Itzam Na*. Esto puede sugerir que el gran engendrador *Hun Ahau*, el único *ahau*, se desdoble en cuatro, nueve y trece, y sea *Itzam Na* o Señor del Cielo como es nombrado en este conjuro.

En el *Diccionario de Viena*, *Hun Itzam Na* lo definen como el ídolo principal y lo asocian con *Colop U Uich Kin*, el “Sol del rostro desollado”, quien también aparece en el *Ritual...* como consorte de la diosa. En el conjuro para la lujuria, *Can Ahau*, es *Colop U Uich Kin*, y los dos se homologan a *Oxlahun Tii Ku*, deidad capturada en el mito del ciclo cosmogónico cuando el cielo se desploma sobre la tierra.³⁷ Se puede postular hasta el momento que la deidad creadora que fecunda a la diosa es una deidad Uno y cuatro, Uno y nueve, Uno y trece, que permea todos los niveles y cuadrantes del cosmos, y que toma su advocación, de acuerdo al espacio del universo donde se encuentre. En el *Chilam Balam de Chumayel*, en el pasaje de la caída del cielo y la captura de *Oxlahun Tii Ku*, el eterno como Uno, en el cielo son los trece dioses:

*Y El que es eterno, lo envolvió y lo ató todo junto, y se fue al decimotercero piso del cielo. Y entonces cayeron su piel y las puntas de sus huesos aquí sobre la tierra. Y fue entonces que se escapó su corazón, porque los Trece Dioses no querían que se les fuera su corazón y su semilla.*³⁸

Estas ideas se asocian con la existencia de un solo dios creador, que en las crónicas coloniales aparece como padre de todos los dioses, y en el

³⁶ Ramón Arzápalo, *Ritual de los Bacabes*, pp. 315-316

³⁷ *Ibid*, p. 300

³⁸ Antonio Mendiz Bolio, *Chilam Balam de Chumayel*, p. 52

diccionario *Calepino de Motul* se describe como dios único y verdadero, el más grande de todos los dioses que no tenía imagen porque se decía que era incorpóreo, se trata de *Hunab Ku*, una manera de nombrar a la deidad única. Thompson piensa que esta idea de un dios único fue un préstamo del cristianismo y agrega que la noción de un solo dios creador no concuerda con el concepto mesoamericano prevaleciente de una pareja de creadores que poblaban el mundo por ayuntamiento sexual.³⁹ Sin embargo, vemos cómo la idea de Uno se repite constantemente tanto las fuentes indígenas como en las crónicas coloniales. Lo pertinente en este apartado es sugerir que la deidad única creadora tiene diversos desdoblamientos o advocaciones dependiendo del espacio cósmico donde se encuentre y que toma el nombre de su advocación como deidad que rige el nivel del cosmos en cuestión. Y también es pertinente aclarar que esta deidad Uno, se interpreta aquí como *Itzam Na* y no como *Hunab Ku*, por razones más metodológicas que de interpretación, pues tenemos muy pocos datos sobre la última deidad como para proponer que sea la sustancia que permea con su fecundidad el cosmos en su totalidad, como lo estamos encontrando en el análisis de fuentes con *Itzam Na*.

2.3.2. Segundo Caso: Las ceremonias de año nuevo descritas por Landa

Como se señaló en el primer capítulo, las ceremonias de año nuevo descritas por fray Diego de Landa y documentadas también en los códices, nos brindan abundante información sobre las deidades participantes en los rituales.⁴⁰ Recordemos que el análisis de las narraciones de las fiestas de fin año nos arrojan cuatro ceremonias principales donde se rinde culto a las deidades del rumbo del año que comienza vinculadas con el *Uayeb*, el rumbo que recibe la nueva carga, el *Acantún*, y el centro del cosmos; así cada año estos cuatro elementos sagrados del cosmos tenían su correspondiente divinidad patrona de las ceremonias.⁴¹ El objetivo de este análisis es justamente señalar cómo las deidades representadas en estas ceremonias están fuertemente relacionadas con *Itzam Na*, *Kinich Ahau*, el dios de la muerte y *Bolon Dz'acab*, y no se explicitan a los *Bacabes*, cuando se esperaría que fueran estas últimas

³⁹ Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 253

⁴⁰ En el primer capítulo, apartado 1.4 pág. 45 se hace una descripción general de las fiestas narradas por fray Diego de Landa y se establecen categorías de análisis para las divinidades de acuerdo con los momentos rituales que se les dedican en las ceremonias.

⁴¹ Ver cuadro de la pág. 49

deidades a quienes se les rindiera culto principalmente por ser la fiesta de los *Bacabes* o cargadores del año como lo señala Landa.⁴²

Para proponer que las deidades a quienes se les rinde culto en estos ritos parecen ser manifestaciones de la deidad principal *Itzam Na*, se retomarán las dos ceremonias de las fiestas relacionadas con el rumbo cósmico que recibe la carga del año nuevo y el centro del cosmos. Recordemos que la deidad del rumbo cósmico era ubicada en la casa del señor principal escogido ese año para celebrar la ceremonia, y la deidad del centro del cosmos era ubicada en el templo, lugar donde se le ofrecían diversos sacrificios.

Ceremonias dedicadas a la deidad asociada a cada rumbo cósmico

En esta investigación se ha interpretado que las deidades a quienes se les hace una imagen en la casa del principal escogido para la fiesta, son las deidades que representan en el universo el rumbo cósmico del año que comienza. Así tenemos, para el Este a *Kinich Ahau*, para el Norte a *Itzam Na*, para el Oeste a *Uac Mitun Ahau*, y para el Sur a *Bolon D'zacab*. Estas deidades harían su recorrido desde su rumbo hasta el centro del cosmos al ser conducidas al templo. Las relaciones simbólicas de estas deidades con el rumbo cósmico que les corresponde se describen a continuación:

- Para el Este, la deidad solar toma uno de sus nombres, *Kinich Ahau* “Señor rostro” u “Ojo solar”. López de Cogolludo informa que en Campeche se veneraba a *Kinchahau*, deidad de los sacrificios y crueldades.⁴³ En el *Diccionario Maya Cordemex* se señala que es el dios solar entre los mayas y corresponde a un aspecto de *Itzam Na*. No es raro que para este rumbo se ritualice a la deidad solar, pues es justamente por este espacio cósmico que la deidad nace diariamente y durante el corrido anual marque la primavera o el momento de la renovación vegetal.
- Para el Norte, la deidad es *Itzam Na*, deidad por excelencia celeste y creadora. El que se asocie al Norte coincide con el *Códice Madrid* pp. 75-76, donde *Itzam Na* sentado en el centro del cosmos mira hacia al Norte, espacio que en el recorrido anual del Sol, marca el límite del cosmos con el solsticio

⁴² Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p. 63

⁴³ López de Cogolludo, *Los tres siglos de dominación española...*, p. 257

de verano, y en su recorrido diario, corresponde simbólicamente al punto más alto que toca el Sol en su cenit durante el medio día. En la misma página del códice la diosa lunar compartiendo el centro del cosmos con *Itzam Na* mira hacia el Sur lo que sugiere cualidades positivas fertilizantes y femeninas de la diosa.

- Para el Oeste, la deidad es *Uac Mitun Ahau*; según el diccionario *Calepino de Motul* podría leerse como “Señor piedra del inframundo”: *Uac* denota pasado y se refiere a los meses, *Mitun* es probable que contenga dos palabras, *Mitnal* o inframundo y *Tun* o piedra preciosa, por lo cual estaríamos ante una deidad que carga el tiempo en su piedra al transitar por el inframundo, posiblemente es la advocación del Sol en su entrada al Oeste, quizá el “Sol jaguar del inframundo”.

- Y para el Sur, la deidad es *Bolon Dz’acab* o “Nueve generaciones”. Thompson asocia a esta deidad con *Itzam Na* en su aspecto terrestre por tener aspecto reptilino.⁴⁴ Mercedes de la Garza menciona que el “ángel” registrado por Landa en el costado del *Uayeb* del Sur representa el agua y era “espantable” seguramente por sus rasgos serpentinos y lo identifica con *Bolon Dz’acab* porque en la imagen del *Códice Dresde* 25a (Fig. 4a), una figura interpretada como el *Bacab* con cabeza de zarigüeya lleva sobre su espalda una figura del dios K, que es *Bolon Dz’acab* en la clasificación de Schellhas.⁴⁵ Esta interpretación también la apoya el *Códice París* página 6, en la cual dios de la lluvia con atributos del dios N (lleva en su espalda un caracol) carga una figura de *Bolon Dz’acab*. Esta deidad claramente está asociada con cualidades de fertilidad, humedad y de renacimiento propias del sector Sur del cosmos.

Como podemos observar, se está sugiriendo que el Este y el Oeste están custodiados por la deidad solar en sus dos principales advocaciones, como deidad diurna y como deidad nocturna. El Norte está vinculado directamente con la deidad principal *Itzam Na*, y el Sur está asociado con *Bolon Dz’acab*, advocación terrestre de *Itzam Na* según Thompson como hemos citado.

Ceremonias a los dioses del centro del cosmos para cada año nuevo

⁴⁴ Eric Thompson, *Historia y religión maya*, p. 261

⁴⁵ Mercedes de la Garza, *Los “ángeles” mayas*, p. 172

El último momento ritual de los cinco días aciagos son los sacrificios realizados a la deidad del centro del cosmos que colocaban en el templo. Como ya anoté en el primer capítulo, para el Sur la deidad del centro es *Itzam Na Kauil*, para el Este *Yaxcocahtmut*, para el Norte *Kinich Ahau Itzamna* y para el Oeste, cuatro deidades al parecer custodios de la tierra para cada rumbo.

El año asociado al rumbo Sur, la deidad del centro del cosmos es *Itzam Na Kauil*, en el *Diccionario Maya Cordemex*, se traduce como “Casa de iguanas de abundante cosecha” y el mismo diccionario señala que puede referirse al dualismo de *Itzam Na*, el dios creador, en su aspecto celestial representado por la lluvia y el terrenal por el suelo, ambos necesarios para una buena cosecha. *Ka’wil* significa segunda sementera de pan o segunda cosecha de maíz. El *Maya Cordemex* añade que *Itsamnak’abul* significa *Itzam Na* que obra con las manos según traducción de cronistas, posiblemente es un error por *kawil*. En el *Calepino de Motul*, *kuuil* significa divinidad; *u kuuil* la divinidad del dios; *na*, casa; *itzam*, iguana o reptil; tenemos entonces “La divinidad del dios casa de iguana”. De acuerdo con Mercedes de la Garza, *Kawil* corresponde a *Bolon Dz’acab*, quien ha sido asociado a GII de la Tríada de Palenque por Berlin, dios del cetro y el bastón maniquí de los gobernantes, también llamado por los yucatecos *Canhel*.⁴⁶ Schele y Freidel vinculan también a *Kauil* con el dios K de los códices, el cetro maniquí y el dios llamarada que ha sido identificado con los nombres mayas de *Tahil*, *Bolon Tzacab* y *Kauil*; esta deidad está asociada particularmente con el ritual de derramamiento de sangre, los linajes de la realeza y la invocación de los antepasados; es el dios más frecuente mostrado en la barra serpiente bicéfala.⁴⁷ Thompson agrega que *Itzam Na Kauil* “Casa de iguanas de abundante cosecha” es el aspecto vegetal de *Itzam Na*, quien también es llamado *Bolon Dz’acab*, que significa “Nueve o muchas generaciones”, como cosa perpetua o eterna, título razonable para un dios de los cielos y la tierra.⁴⁸ Como vemos, *Itzam Na* como deidad del centro del cosmos en el año asociado al rumbo Sur (*Itzam Na Kauil*) es la divinidad suprema que con su fecundidad celeste y terrestre favorece la vida vegetal y las cosechas, es la divinidad que encarna los contrarios cielo y tierra como aspecto de la fecundidad vegetal.

⁴⁶ Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, p. 207

⁴⁷ Linda Schele y David Freidel, *Una selva de reyes*, p. 539

⁴⁸ Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 279

En el año asociado al Este, la deidad del centro del cosmos es *Yaxcocahmut*, según Thompson se refiere al aspecto celestial de *Itzam Na* pero no explica su interpretación.⁴⁹ En el diccionario *Calepino de Motul* tenemos: *Yax*, verde, centro; *co*, grano de maíz; *cah*, pueblo o lugar; *cocoh*, estar muy junto, los árboles o hierbas muy juntos; y *mut*, nuevo o fama, en buena o mala parte; por lo que podríamos traducir a esta deidad como “El nuevo lugar del grano de maíz” o “El pueblo del grano de maíz”, o “El centro de la hierba donde crece el grano de maíz”, como deidad protectora de la cosecha asociada al año que rige el Este cósmico. Simbólicamente el nombre de esta deidad podría significar el nacimiento o la germinación de los granos de maíz, por lo que la deidad del centro del cosmos para el año regido por el Este también está vinculada con los procesos vegetales y las cosechas. López de Cogolludo refiere a *Yaxcocahmut* como *Hun Itzamna*, y como hijo de *Hunab Ku*:

*Creían los indios de Yucatán que había un Dios único, vivo y verdadero, que decían ser el mayor de los dioses, y que no tenía figura, ni podía figurar por ser incorpóreo. A este se le llama Hunab Ku, como se halla en su vocabulario grande, que comienza con nuestro castellano. De este decían que procedían todas las cosas, y como era incorpóreo, no le adoraban con imagen alguna...que tenía un hijo a quien llamaban Hun Itzamna o Yaxcocahmut.*⁵⁰

Hun Itzamna o *Yaxcocahmut* corresponderían a la misma deidad asociada al centro del cosmos.

Itzam Na y el dios solar en su aspecto diurno se mezclan en la ceremonia del centro del cosmos en el año que rige el rumbo Norte, *Kinich Ahau Itzam Na*, “Ojo o rostro solar de la casa de iguanas”, y como se había analizado en la ceremonia del rumbo en el año asociado al Norte, es igualmente *Itzam Na*. El que aparezca aquí esta asociación de *Kinich Ahau* como advocación de *Itzam Na*, se puede relacionar con la narración de fray Bernardo de Lizana quien encuentra un templo dedicado a una advocación de la deidad solar en la dirección Norte, se trata de *Kinich Kakmo*, “Guacamaya de ojo de rostro solar”:

Tenían los antiguos un ídolo el más celebrado, que se llamaba Ytzamat vl, que quiere decir “el que recibe y posee la gracia, o rocío, o sustancia del cielo”: y ese ídolo no

⁴⁹ Ibid, p. 283

⁵⁰ López de Cogolludo, *Historia de Yucatán*, libro 4, Cap. 6.

tenía otro nombre, o no se le nombraba porque dicen que fue este un Rey, gran señor de la tierra, que era obedecido por hijo de Dioses: y cuando le preguntaban cómo se llamaba o quién era no decía mas de estas palabras: *Ytz en caun, Ytz en Muyal*, que quiere decir: “Yo soy el rocío o sustancia del cielo y nubes”. Murió este Rey y levantaron altares, y era oráculo... Cuando vivía este Rey ídolo, le consultaban los pueblos las cosas que sucedían en las partes remotas, y él decía ésto y otras cosas futuras. Y así mismo le llevaban los muertos, y dicen que los resucitaba, y a los enfermos sanaba y así le tenían gran veneración.....Así mismo había otro Cuyo, o cerro de la parte del Norte, que hoy es el mas alto, que se llamaba *Kinich Kakmo*; y era la causa que sobre el había un templo, y en el un ídolo, que se llamaba así y significa en nuestra lengua, Sol con rostro, que sus ratos eran de fuego y bajaba a quemar el sacrificio a medio día; como bajaba volando la guacamaya con sus plumas de varios colores. Y este dios o ídolo era venerado y decían que cuando tenían mortandad, o pestes u otros males comunes, iban al dios, tanto hombres como mujeres, y llevando muchos presentes los ofrecían, y allí a la vista de todos bajaba un fuego a medio día y quemaba el sacrificio...⁵¹

También Landa narra que la celebración de la fiesta *Uo*, la hacían en honor de *Kinich Ahau Itzam Na*, del cual dicen fue el primer sacerdote y le ofrecían sus dones y presentes, y quemaban con la lumbre nueva sus pelotitas de incienso. Los sacerdotes limpiaban sus libros con agua virgen y leían los pronósticos para ese año. Comían, bebían y realizaban un baile llamado *Okotuil*.⁵²

Y para los años regidos por el Oeste, la deidad del centro del cosmos se cuadruplica por orden de *Uac Mitun Ahau* “Señor piedra del inframundo”, dios del rumbo Oeste en esta fiesta. El nombre de esta deidad del centro del cosmos tiene cuatro nombres, que podrían estar refiriéndose a cuatro deidades o distintas formas de llamar a una sola deidad; sus nombres son: *Chicacchob, Ekbalamchac, Ahcanuolcab, Ahbulucbalam*. Si consultamos estos términos en el *Diccionario Calepino de Motul* y el *Maya Cordemex*, encontramos que tienen la particularidad de designar aspectos de fertilidad de elementos de la naturaleza. El término *Chicacchob*, al descomponerse, no tiene entradas en los diccionarios, por tanto, propongo que podría leerse como *Chicchanhob*, (*Chicchán*, “serpiente” y *Hob*, relacionado con *Hobay*, significando “cosas varias, muchas mezclas, por ejemplo de todos los tipos maíz”), de manera que su lectura encierra una variedad de serpientes o la potencialidad de fecundidad de las serpientes. Recordemos que *Chicchán* son serpientes

⁵¹ Fray Bernardo de Lizana, *Historia de Yucatán*, Cap. IV

⁵² Fray Diego de Landa, *La relación de las cosas de Yucatán*, p.80

gigantescas que proporcionan agua en los cuatro puntos cardinales para los mayas chortís, y aunque el término no es usado en el maya yucateco, si es el nombre de su quinto día del calendario y seguramente procede de un original de las lenguas cholanas que significa serpiente en su aspecto acuático.⁵³ El segundo término, *Ekbalamchac*, según las entradas del *Calepino de Motul* y el *Maya Cordemex* (*Ek'*, “cosa negra, oscurecer, las pintas que hay en el venado o el tigre, la estrella o lucero”; *Balam*, “tigre”; *Chac*, podríamos leerla como *Chaac*, deidad de la lluvia) podríamos interpretar una deidad nombrada como “Negro señor de la lluvia” ya sea un sacerdote o un animal sagrado como el jaguar, como un aspecto de *Chaac* relacionado con la oscuridad y humedad del cosmos. El tercer término *Ahcanoulcab*, en el *Calepino de Motul* tiene las siguientes entradas: *Can*, “cuatro, serpiente”; *Uol*, “cosa llena o cubierta, todos, composición con todos los nombres”; *Cab*, “tierra, lugar”. Podemos interpretar el término como “Señor de toda la tierra amarilla” o “Señor de todas las serpientes de la tierra”, refiriéndose entonces a una deidad que reúne de nuevo la potencialidad y fecundidad de la tierra representada en las serpientes. Finalmente, el término *Ahbulucbalam*, en el *Calepino de Motul*, tenemos la entrada *Bub*, “renacuajo, vela de navegar” y *Luc*, “llanto”, y estaríamos ante el “Señor del llanto de los renacuajos”, imagen que nos remite al canto de las ranas como anticipación a las lluvias o como canto ritual para petición de las lluvias utilizada por los mayas.

Estos cuatro señores o deidad cuádruple reflejan la imagen de reservorios de agua en la tierra y en su interior para proporcionar fertilidad a las milpas en tiempos de sequía, por lo tanto se propone interpretar a estas deidades como señores de la milpa. En los años regidos por el Oeste, como se viene analizando, es el cargador *Cauac* quien los rige, y las crónicas de Landa señalan que se esperaban muertes, sequías y plagas que comen los maizales,⁵⁴ así que venerar a los señores de la milpa como deidades del centro del cosmos garantizaría una buena cosecha para ese año. Fray Francisco Ximénez parafraseando a fray Jerónimo Román y Zamora señala:

En las huertas y arboledas, tenían algún ídolo al cual sacrificaban porque guardarse aquellas frutas: cuando querían escardar los trigos ponían fuego e incienso a las cuatro partes de la heredad, y en medio, eso es al corazón de la tierra dedicado, y les pedían con mucha humildad que les guardasen aquellos panes hasta que los cogiesen.

⁵³ Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 320

⁵⁴ Fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p. 67

*Cuando granaba, daban la primicia a los sacerdotes o molíanlo y de harina hacían engrudo y pan al ídolo y piedra que estaba puesto en la heredad.*⁵⁵

Retomando el análisis de este apartado, se ha propuesto la interpretación de que la deidad del centro del cosmos es *Itzam Na* en sus distintas advocaciones, incluso como guardian de los cuatro sectores de la milpa, lo cual es viable bajo la interpretación de Thompson cuando alude a la deidad como custodio de las cuatro partes de la casa, como base, techo y paredes:

*Supongo, aunque la evidencia no es tan fuerte como yo desearía, que los mayas imaginaban el mundo dentro de una casa, cuyos techos y paredes estaban formados por cuatro iguanas gigantescas, levantadas y con la cabeza hacia abajo, cada una de ellas con su propio punto cardinal y su color...Con frecuencia Itzam Na es bicéfalo. Yo supongo que se debe a que vemos, por decirlo así, el plano de una sección de la "casa" de Itzam formando cada pared y la parte correspondiente a la bóveda celeste. Las colas, juntándose en el cenit, se eliminan para producir un ser bicéfalo.*⁵⁶

Los casos retomados para el análisis de *Itzam Na* nos muestra que la deidad suprema permea el cosmos y se torna dual, cuádruple, nueve o trece; en este sentido, retomando las relaciones establecidas en este capítulo se propone que son aspectos de esta deidad, en su dualidad, la diosa lunar como *Ix Chebel Yax* e *Ix chel* y la diosa terrestre como *Itzam Cab*; en su cuadruplicidad aparece asociado a los colores de los rumbos, por ejemplo, como *Chacal Itzamna*; también está vinculado a las deidades de los niveles del cosmos como *Bolon Tii Ku* "Nueve deidad" y *Oxlahun Tii Ku* "Trece deidad". En las ceremonias de año nuevo relatadas por Landa, se esperaría que fueran los *Bacabes* las deidades principales en los ritos y ceremonias de los días aciagos, pero no son nombradas por el cronista en su descripción de los ritos, tan sólo los menciona como cargadores de año. Pero el análisis de estas ceremonias nos lleva a proponer que *Itzam Na* es venerado en sus distintas advocaciones: como *Bolon Tz'acab* "Nueve generaciones" también llamado *Itzam Na Kauil*, vinculado con la fertilidad del cielo y la tierra y manifestándose como una deidad vegetal, ambos aspectos relacionados con el rumbo Sur. *Itzam Na* también tiene como advocación al dios solar en su aspecto diurno como *Kinich Ahau* "Señor rostro u ojo solar", asociado al rumbo Este, y en su aspecto nocturno como *Uac Mitun Ahau* "Señor Piedra del Inframundo" como

⁵⁵ Fray Francisco Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa...*, p. 89

⁵⁶ Eric Thompson, *Historia y religión maya*, p. 265

deidad del tiempo o Sol nocturno en su tránsito por el inframundo, asociado al rumbo Oeste.

Estos elementos se pueden confirmar con las aportaciones de López Austin al señalar que las deidades mesoamericanas se fraccionan y se recomponen en su circulación breve o prolongada sobre la tierra. Como se señaló anteriormente, el autor piensa que la posibilidad de división de los dioses permite que existan en sus moradas, en los cielos o en el inframundo, a pesar de sus viajes al mundo de los hombres. Como se ha propuesto en el análisis de este capítulo, los dioses no eran sólo seres individualizados de fuerte personalidad, no fueron individualidad permanente, simplemente los dioses se fundían y se dividían, y ya en la unión, ya en cada una de las partes resultantes de la división, adquirirían nuevas personalidades. De ahí que los dioses fueran uno y cuatro, uno y nueve, uno y trece. La fusión máxima se da en un dios supremo. Es más apropiado llamarlo dios único, como reunión de todos los dioses. Hubo en efecto, una clara tendencia mesoamericana hacia el robustecimiento de la idea de un ser en el que se suma todas las facultades y poderes divinos. Es el *Hunab Ku* de los mayas, por ejemplo.⁵⁷

La corrección que debe hacerse entonces a la interpretación de una deidad única en la religión maya, es que no se identifica con la idea cristiana del dios único inmutable, sino de un dios único que se desdobla. Mercedes de la Garza confirma esta idea en su análisis sobre el dragón:

El dragón se relaciona también con el Sol, el agua, la sangre, el semen y el maíz, fuerzas que se presentan como diversas deidades o manifestaciones del dragón celeste, lo cual se expresa particularmente en sus rasgos serpentinos: Kinich Ahau (el Sol), su ojo; Chaac (el agua), su poder fecundante, y Bolon Dz'acab (la sangre, el semen, el maíz), su presencia entre los hombres. Así, hay una base sólida para afirmar que todas estas deidades, que tradicionalmente se han tomado en la investigación científica como dioses distintos, forman parte de un solo gran principio sagrado supremo.⁵⁸

⁵⁷ Alfredo López Austin, *Mitos del tlacuache*, p.204

⁵⁸ Mercedes de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, p. 92

CAPÍTULO III

KINICH AHAU

EL DIOS SOLAR EN EL JUEGO CÓSMICO DE LA UNIDAD ESPACIO-TIEMPO

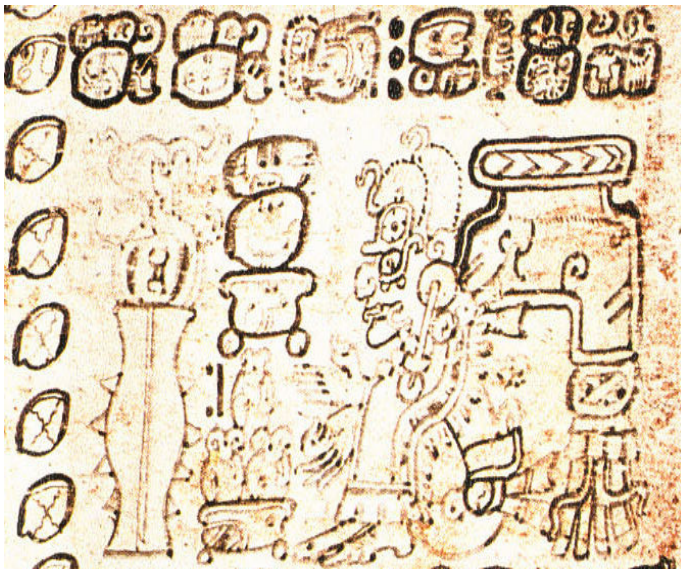
En este capítulo se trata a la deidad solar en dos elementos importantes para la investigación, sus diversas manifestaciones o aspectos, y su relación con el espacio-tiempo como deidad marcadora de los ritmos de vida y muerte entre los mayas. Esta deidad con características cuádruples tiene marcados atributos vinculados con los rumbos cósmicos al recorrer como Tiempo los costados del universo en sus ritmos diarios y anuales, como veremos más adelante. En el capítulo anterior se vinculó a esta deidad con *Itzam Na* como una de sus advocaciones, ya con ese terreno adelantado, miraremos aquí al dios solar como un aspecto de la deidad suprema que permea el cosmos en su transcurrir con sus cualidades calientes, masculinas, secas, y lumínicas, vinculadas con la fertilidad del fuego en su aspecto diurno como *Kinich Ahau*, mientras que en su aspecto nocturno como “Sol jaguar del inframundo” adquiere las cualidades de la tierra con el fin de completar el ciclo de muerte, regeneración y renacimiento del astro solar.

3.1 LAS MÚLTIPLES MANIFESTACIONES DEL DIOS SOLAR

Esta deidad se caracteriza por ser un dios anciano que siempre lleva el signo de *Kin* o flor de cuatro pétalos que simbolizan los rumbos cósmicos y representa todos los tiempos marcados por el Sol en su trayectoria en distintos períodos de tiempo como el día y el año con sus estaciones. En los códices se identifica con dios G según la clasificación de Schellhas, y sólo se distingue del dios D o *Itzam Na*, por esta flor de cuatro pétalos que lleva en su tocado (Fig. 8). Entre sus características físicas, está la de tener un ojo cuadrado con una curvatura en su interior insinuando una espiral y alrededor de su ojo también tiene un adorno en forma de espiral; su nariz es roma y de su boca salen volutas de serpiente como sucede con *Chaac*, dios de la lluvia. En el *Códice Madrid*, Sotelo lo describe con una frente que ella llama “divina” con su signo de *Kin*, su ojo es “divino”, la nariz roma, la boca

desdentada, lleva su orejera, siempre presenta barba y su tronco está encarnado; la autora también señala que sus características físicas son las mismas que las del dios D y se distingue porque siempre lleva barba y en ocasiones el signo de *Kin* en la frente.¹

Thompson anota que el dios solar se representa en el arte del periodo Clásico como un anciano, con un ojo cuadrado y una curva debajo, y una nariz fuertemente roma; el autor agrega que la deidad joven corteja a la deidad lunar y tuvo varias aventuras antes de tomar su empleo solar, pero el dios solar como anciano, se asocia con *Itzam Na*.² *Kinich Ahau* ejerce influencia sobre el día *Ahau*, el mes *Yaxkin*, y es el dios del número cuatro por dominar los cuatro rumbos.



a. *Códice Dresde 26b*



b. *Códice Dresde 55a*

Figura 8: Dios solar en el *Códice Dresde*

Montoliú comenta que en los códices esta deidad tiene dos aspectos ambivalentes, uno que es benevolente asociado con el calor, la lluvia, la vegetación y la abundancia del maíz, y otro aspecto malevolente como el calor destructivo, lluvias nefastas, enfermedades y catástrofes. La autora

¹ Laura Sotelo, *Los dioses del Códice Madrid*, p.133

² Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 291

agrega que *Kin* es el nombre del Sol en los relatos de Belice, en Yucatán toma el nombre de *Ahau*, y en quiché el de *Hunahpu*.³

El dios solar en su descenso y muerte en el oeste se transforma en el “Dios Solar del Inframundo” o “Dios Jaguar del Inframundo”, patrono del número siete y del día *Akbal*, atributos relacionados con el inframundo; también se le asocian los nenúfares del inframundo acuático. El dios solar vinculado al jaguar en su aspecto nocturno, está claramente representado en el Templo del Sol de Palenque como GIII, el cual tiene un aspecto humano pero está enmarcado con una oreja de jaguar y una línea trenzada debajo de sus ojos, se trata del sol nocturno, cuya aparición más frecuente en el Clásico es como una cabeza aislada sobre un cinturón o en el brazo, o remontando escudos portados por reyes y nobles (Fig. 9).⁴ Thompson señala que a causa de estos viajes nocturnos del Sol, la divinidad celeste era uno de los nueve señores de la noche, justamente el número nueve, y aparece comúnmente en inscripciones con la adición de hachuras o forma de representación del negro en los monumentos.⁵

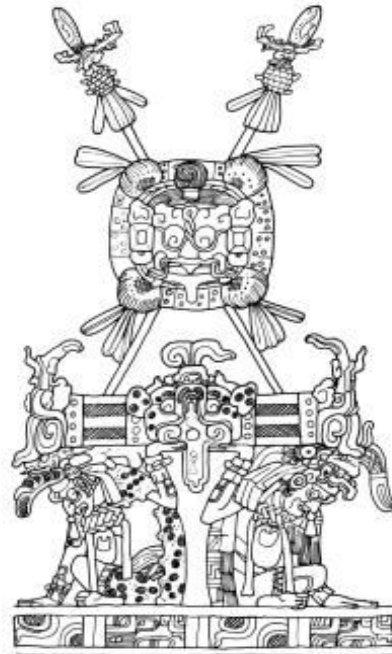


Figura 9: Fragmento del Tablero del Templo del Sol de Palenque (Schele y Freidel, 1999, p. 319)

³ María Montoliú, *El dios solar en la religión y mitología maya*, p. 33

⁴ Linda Schele y David Freidel, *Una selva de reyes*, p.539

⁵ Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 294

El dios solar en este aspecto adquiere las cualidades femeninas, frías, húmedas y oscuras del universo, por estar ligado al mundo inferior, región de las sombras y del cielo nocturno; corresponde a la dualidad del Sol importante para regenerar su ciclo vital, el aspecto diurno potente y fecundante declina en su ciclo en la región del oeste y en su muerte adquiere los poderes de la regeneración para un nuevo nacimiento con toda la potencialidad del astro. Este símbolo es utilizado por los gobernantes del Clásico maya, pues sus atavíos, tronos y artefactos palaciegos exhiben la piel del jaguar, quizá representando el poder del Sol cuando adquiere estas cualidades del cosmos, que incluso están vinculadas con la guerra, quizá porque recuerda los poderosos ciclos de vida/muerte/vida del astro.

Thompson, Montoliú y de la Garza coinciden en señalar que las epifanías animales del dios solar son el venado, el jaguar, el colibrí, el águila, la guacamaya, el mono, el perro y la tortuga. En los códices, aparecen la tortuga (*Dresde* 69) y la guacamaya (*Dresde* 40c) con elementos del dios solar, como el ojo con el signo de *Kin*, o llevando su nombre como *Kinich Kak Mo* "Guacamaya de ardiente rostro solar", mencionada también por Lizana al documentar el templo de Izamal dedicado a esta deidad. El mono para Mercedes de la Garza se identifica con el Sol por ser una deidad astral, hermano de *Hunahpu* en el *Popol Vuh*, y tanto el Sol como el mono se asocian a la creación artística.⁶ El jaguar simboliza el cielo negro y el Sol nocturno, por lo tanto, se relaciona con el inframundo, la noche y la oscuridad; el nexo del jaguar con el Sol se da principalmente porque el astro se convierte en jaguar al penetrar en el inframundo durante su ocaso.⁷ De ahí que el jaguar represente en la bipolaridad del cosmos, el mundo de abajo, el femenino, el reino de la oscuridad y la noche.⁸

El dios solar como consorte de la diosa lunar está ampliamente documentado. En el *Ritual de los Bacabes* se describe el coito de estas deidades como recurso mágico para desentrañar el misterio primordial de la enfermedad tratada, hasta llegar al punto de insultar la enfermedad con el coito de sus padres. Por ejemplo, al narrar el conjuro para el *Mo Tancas* o frenesí de guacamaya, en el folio 27 el texto reza:

⁶ Mercedes de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, p. 104

⁷ *Ibid*, p. 131

⁸ Carmen Valverde, *Balam, el jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*, p. 75

*Ahora sé que su padre es
 Kinich Kakmo (Guacamaya de fuego de rostro solar)
 y su madre es
 Kak Tan Ch'el (Guacamaya de pecho rojo)
 Radiante estaba el sol,
 radiante estaba la luna,
 cuando nació.
 Se abrió;
 quedo mancillada,
 mostrándose desvergonzadamente
 tendida boca arriba,
 tendida boca abajo;
 en la orilla del Acantun
 ocurrió el nacimiento,
 y fue creado.⁹*

Es importante anotar que las advocaciones de la diosa madre en los conjuros del *Ritual de los Bacabes...* son más de 80, mientras que las del dios solar como consorte de la diosa y padre de las enfermedades son las siguientes, tomando el término *Ahau* con el significado de Sol o “Señor” para los mayas yucatecos:

<i>Hun Ahau:</i>	Uno ahau, el engendrador.
<i>Hunuc Can Ahau:</i>	Gran cuatro ahau.
<i>Chac Ahau:</i>	El gran rey rojo.
<i>Cit Ko Can Lub:</i>	El creador de la mirada por los cuatro caminos.
<i>Kin Chac Ahau:</i>	El gran rey sol.
<i>Kolop U Uich Kin:</i>	El sol del rostro desollado.
<i>Kinich Kakmo:</i>	Guacamaya de fuego de rostro solar.
<i>Kolop U Uich Akab:</i>	El sol nocturno del rostro desollado.
<i>Hun Sipit Caan:</i>	El gran escurridizo cielo.
<i>Can Ahau Tii Cab:</i>	Cuatro ahau de la tierra.
<i>Can Ahau Caanal:</i>	Cuatro ahau del cielo.
<i>Ah Uuc Yol Sip:</i>	El escurridizo siete corazones.
<i>Yum Tii Kin:</i>	El señor solar.
<i>Chac Petan Kin:</i>	Sol rojo y bien redondo.

Los nombres de la deidad solar enfatizan su cualidad temporal y espacial, se asocia con los cuatro rumbos, los cuatro caminos, el cielo, la tierra, el día, la

⁹ Ramón Arzápalo, *Ritual de los Bacabes*, p. 286

noche, y se vincula especialmente con el este, al tomar como atributo el color rojo, que habla de cualidades de nacimiento, regeneración, fertilidad y potencia vital.

El dios solar también fertiliza a la diosa como lo hacen otras deidades asociadas a los niveles del cosmos, como vimos en el capítulo anterior, y también la deidad en estos conjuros es una advocación de la deidad suprema. En el siguiente ejemplo, un conjuro para la curación del asma, *Chac Ahau*, el “Sol rojo” o “Gran señor rojo” es *Itzam Na*:

*De ahí lo sacó,
de la morada de su padre, el sol,
Chac Ahau (el gran rey rojo)
Itzamna.¹⁰*

En esta asociación del dios solar con *Itzam Na*, Sotelo también argumenta que el dios D y el dios G no sólo tienen una estrecha relación en sus representaciones gráficas, sino también en la manera como son descritos en las crónicas coloniales donde aparecen como formas de designar a una misma deidad:

Las fuentes coloniales los relacionan de tal manera que en algunos casos unen el nombre de ambos dioses, lo cual indica que son dos aspectos de una misma deidad. Landa dice que en el mes Uo se hacía una ceremonia para invocar a Cinchau-Izamná, quien fue el primer sacerdote...Esta misma creencia está asentada en el Diccionario de Viena, en donde se lee que había otro ídolo “que adoraban que fue un hombre por haber allado el arte de las letras desta tierra Y Man Na Kinchau”.¹¹

3.2 EL VIAJE CÓSMICO DE LA DEIDAD COMO MARCADOR DEL ESPACIO Y EL TIEMPO

La representación del *Códice Madrid* 75-76 sugiere la idea de que a partir del centro, surgen las divisiones del mundo, que son recorridas mediante huellas desde la región del este, que comienza con el calendario sagrado de 260 días con 1 *Imix*, y recorre espacial y temporalmente los 260 días del *Tzolkin*,

¹⁰ Ibid, p. 329

¹¹ Laura Sotelo, *Los dioses del Códice Madrid*, p. 133

pasando al norte, luego al oeste y finalizando en el sur con el día 13 *Ahaw*. Este es el recorrido que hace el Sol en su trayectoria diaria, saliendo por el este, alcanzando el cenit, poniéndose en el oeste y dirigiéndose al nadir, como también es el recorrido anual del astro marcando los solsticios y equinoccios, como señaladores de los cuatro rumbos cósmicos. La figura que representa estas dos páginas del códice es una gran flor de cuatro pétalos o *Kin*. Sabemos que *Kin* significa día, sol o tiempo, y este atributo también se refiere al dios solar. Al respecto, Michel Graulich señala:

En la cosmovisión de las culturas del México antiguo, el Sol representaba uno de los elementos primordiales, al grado de que todo ciclo importante –una vida, un reino, un año, una era- se relacionaba simbólicamente con un día, es decir, con un recorrido del astro de este a oeste.¹²

Sin embargo, las páginas 75-76 del *Códice Madrid* ofrecen una perspectiva más amplia de la flor de cuatro pétalos relacionada con el *kin*, mostrando cómo el tiempo sagrado se manifiesta en un orden y tomando una ruta hacia los rumbos cósmicos de manera cíclica, siendo el creador celeste *Itzam Na* con su consorte, quienes custodian esta manifestación espacio-temporal del cosmos. Aquí se muestra el universo del tiempo, siempre cambiante, donde cada día los rostros del tiempo determinan y rigen la vida entera, manifestándose como presencia y acción cíclica.

Recordemos que los calendarios utilizados en el área maya, no difieren de los utilizados en otras áreas mesoamericanas, pero conocemos su alto grado de desarrollo gracias a las inscripciones calendáricas. Los calendarios son sagrados porque marcan el paso de las deidades del tiempo, Thompson lo ilustra esta idea de la siguiente manera:

Cada día es por sí mismo un dios, o más bien un par de dioses, toda vez que cada día está constituido por la combinación de un número y un nombre -1 ik, 5 imix, 13 ahau- y ambos componentes son divinidades. Los mayas todavía hoy, cuando se refieren a un día cualquiera, hablan de “él” y a menudo acompañan al nombre con el prefijo ah para acentuar que ese día es un dios vivo.¹³

¹² Michel Graulich, *El rey solar en Mesoamérica*, p. 14

¹³ Eric Thompson, *Grandeza y decadencia de los mayas*, p. 167

Las investigaciones en arqueoastronomía han aportado datos valiosos para la comprensión de los calendarios mesoamericanos y precisan que la observación del astro solar fue la clave para el desarrollo en conocimientos como la astronomía y la arquitectura, por ejemplo. Para Broda, la observación de la naturaleza ha permitido estos desarrollos:

Entendemos esta última como la observación sistemática y repetida de los fenómenos naturales del medio ambiente que permite hacer predicciones y orientar el comportamiento social de acuerdo con estos conocimientos. La observación de la naturaleza proporciona uno de los elementos básicos para construir una cosmovisión, definida ésta a su vez como la visión estructurada en la cual las nociones cosmológicas eran integradas en un sistema coherente...La existencia del calendario mesoamericano implicaba la observación astronómica, ya que sólo mediante ella, y a lo largo de muchas generaciones y siglos, pudo surgir un sistema tan exacto. Entre las observaciones ligadas al calendario destacan la determinación exacta del año trópico, los meses sinódicos de la luna, los ciclos de los eclipses del Sol y la Luna, el ciclo de Venus, la observación de las Pléyades y de algunos planetas.¹⁴

Para los arqueastrónomos el testimonio arqueológico plasmado en las orientaciones de los templos y pirámides, comprueba que los hombres prehispánicos observaban determinados puntos de la salida y puesta del Sol sobre el horizonte y con su capacidad tecnológica diseñaban y construían edificios en coordinación exacta con el alineamiento que querían resaltar. La salida y puesta del Sol también permitía que usaran los “calendarios de horizonte” como los llama Broda, donde las observaciones a simple vista permitían la creación de un horizonte artificial delimitando los desplazamientos anuales del Sol, mediante estructuras construidas específicamente para este fin, o tomando como puntos referenciales las montañas. Estos calendarios permitían contar periodos de tiempo recurrentes, y además les permitió darse cuenta de que el ángulo de los solsticios cambia ligeramente con la latitud. En este sentido, Broda señala que en el área maya, durante el Clásico hubo sitios de importancia astronómica, como Tikal y Copán por ejemplo. Para Copán la circunstancia astronómica más llamativa es que la ciudad se ubica en la latitud 15º N, exactamente la misma que el sitio Preclásico de Izapa; en estas dos ciudades el paso por el cenit del Sol ocurren el 30 de abril y el 13 de agosto, marcando dos periodos astronómicos de 106 y 260 días respectivamente, y la autora

¹⁴ Johanna Broda, *Tiempo y espacio, dimensiones del calendario y la astronomía*, p. 77-78

propone, de acuerdo con otros arqueoastrónomos como Vincent Malmstrom, que en el Clásico existía una conciencia de las propiedades de la latitud marcadas por los recorridos del Sol y su relación con el calendario.¹⁵

Las representaciones de estas ideas las vemos expresadas en las formas de simbolizar al dios solar. El Sol marca el tiempo en relación con el espacio, las dos cualidades son inseparables para la deidad, en tanto que también son recurrentes en los ciclos cósmicos pues un espacio señalado en el universo se repitirá en un nuevo ciclo del transcurrir del dios; de ahí la capacidad de predicción del hombre mesoamericano, pues la repetición de los ciclos temporales presagiaban la repetición de eventos similares. Este conocimiento tan fino que ofrece la deidad solar permitió los progresos no sólo en los aspectos religiosos, adivinatorios y rituales, sino en saberes como la agricultura, la medicina, la arquitectura, las matemáticas, y todas aquellas áreas que se basaron en este saber vital de la unidad tiempo-espacio otorgado por la deidad.

La deidad solar en sí misma encierra la forma cuadrangular del universo, el que su atributo más importante y que lo diferencia de *Itzam Na* en las representaciones plásticas, sea la flor de cuatro pétalos o *Kin*, nos está mostrando que su función está relacionada con marcar los espacios y límites del cosmos en forma de tiempo como lo observamos en las páginas 75 y 76 del *Códice Madrid*. Se está proponiendo para esta deidad que es un aspecto de *Itzam Na*, que encarna la sustancia divina que permea el cosmos con cualidades secas y calientes para espacios temporales como la primavera y el verano en el ciclo anual, y el amanecer y medio día para el ciclo diario, recordemos que estos ciclos delimitan los espacios Este y Norte del universo. Estas cualidades secas y calientes tienen la misma función fertilizante que las sustancias húmedas y frías que la misma deidad encarna en los ciclos anuales de otoño e invierno, y en los ciclos diarios del anochecer y amanecer, marcando los espacios Oeste y Sur del universo cosmológico maya.

Ha sido difícil en esta investigación situar la fisión y fusión del dios solar como cuatro y uno porque las fuentes no nos proporcionan explícitamente nombres de la deidad que se asocian a cada uno de los rumbos cósmicos, como si lo encontramos con *Itzam Na*, *Chaac* o los *Pauhhtunes*, deidades que

¹⁵ Ibid, p. 91-103

toman el nombre del color de los rumbos en su fisión. Sin embargo tenemos un aspecto del dios solar que de acuerdo con la crónica de fray Bernardo de Lizana se venera en un templo dirigido hacia el Norte, se trata de *Kinich Kakmo* “Guacamaya de ojo del rostro solar”, deidad que baja a medio día para consumir con su fuego las ofrendas del culto.¹⁶ Otra advocación de la que tenemos referencia para la deidad solar relacionada con el rumbo Norte, la encontramos en las ceremonias de fin año narradas por Landa,¹⁷ el dios del centro del cosmos en la fiesta de año que inaugura la carga del nuevo ciclo para el rumbo Norte es *Kinich Ahau Itzamna*, aspecto que reúne las cualidades de la deidad suprema con el dios solar, quizá significando su potencia en los ciclos del verano y medio día. Otro aspecto de la deidad que podríamos asociar al rumbo Oeste y Sur, es claramente el “Sol jaguar del inframundo”, por estar estos dos rumbos relacionados con el nivel inferior.

Como podemos inferir, no hay una referencia explícita a la cuadruplicidad del dios como Uno y cuatro, sin embargo tenemos aspectos de la deidad que lo asocian a algunos de los cuadrángulos del cosmos. De todas formas, la deidad recorre estos espacios bajo la forma de unidad espacio-temporal, como un tejido hacia la totalidad que encierra un ritmo y unos ordenamientos que permiten la expresión de la vida en el universo sagrado maya.

¹⁶ Fray Bernardo de Lizana, *Historia de Yucatán*, Cap. IV.

¹⁷ Fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p. 70

CAPÍTULO IV

CHAAC

EL DIOS DE LA LLUVIA Y LA FERTILIDAD TERRESTRE

Para las deidades asociadas con el agua como *Chaac* y el *Pauahtun* propongo un modelo para su interpretación que me ha permitido comprender la naturaleza de estas deidades que están tan fuertemente asociadas en el Posclásico, como también de otras que guardan relación con éstas como los *Bacabes* y otras formas sobrenaturales como los *Canheles* y los vientos *Ik*. Cuando se definió a los dioses mesoamericanos, especialmente aquellos que tienen la cualidad cuádruple, se trató la propuesta de López Austin, al definir que por los cuatro postes del cosmos se entrelazaban las sustancias celestes y terrestres en forma helicoidal, permitiendo el tránsito de las deidades y fuerzas sobrenaturales por estos postes. Se señaló que la sustancia que fluía de la tierra hacia el cielo, era energía femenina, húmeda, oscura y fría, mientras que la sustancia que descendía del cielo hacia la tierra era masculina, seca, luminosa y caliente. En este mismo sentido, propongo que el agua que fluye por el universo tiene estas mismas características de las sustancias divinas que menciona López Austin, de manera que el agua celeste es masculina y caliente, mientras que el agua terrestre es femenina y fría. Chevalier y Gheerbrant señalan un aspecto del agua pertinente a esta interpretación:

Desde un punto de vista cosmogónico el agua corresponde a dos complejos simbólicos antitéticos, que no hay que confundir: el agua descendente y celeste, la lluvia, es la semilla uránica que viene a fecundar la tierra; masculina pues, y asociada al fuego del cielo. Por otra parte el agua primera, el agua que nace de la tierra y del alba blanca, es femenina: la tierra está aquí asociada a la luna como símbolo de fecundidad consumada, tierra preñada, de la que sale el agua para que, iniciada la fecundación, la germinación tenga lugar.¹

Bajo esta propuesta, los dioses cuádruples asociados con el agua como sustancia primordial corresponden a este modelo, así *Chaac* dios cuádruple ofrece el agua celeste y fertiliza la tierra con sus dones, mientras que los

¹ Chevalier y Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, p. 57-58

Pauahtunes, dioses cuádruples del inframundo simbolizarían el agua que contiene la tierra en su interior, las aguas primordiales, vírgenes que salen de la montaña o se manifiestan en los cenotes.

Este modelo propuesto embona con la estructura cósmica que representa el dios supremo con su androginia: lo masculino celeste arriba contrapuesto con lo femenino terrestre abajo. En este sentido, se sugiere que *Chaac* es la divinidad cuádruple que vela por el descenso de las sustancias celestes, mientras que los *Pauahtunes* favorecen el ascenso de las sustancias terrestres por los postes cósmicos. Este aspecto de los *Pauahtunes* será tratado en el siguiente capítulo. Es importante anotar que *Chaac* es el dios yucateco de la lluvia en un contexto de agricultores, pero en los altos de Guatemala y Chiapas, el don de la lluvia suele estar en manos de los dioses de la montaña o la tierra.²

4.1 LAS CUALIDADES CELESTES DEL DIOS DE LA LLUVIA

Chaac ha sido identificado como el dios B de los códices según la clasificación de Schellhas, una deidad de nariz grande sobre la cual cuelga un elemento en forma de voluta curvada hacia arriba; su ojo es grande, cuadrangular y con la pupila en forma de espiral; bajo el párpado inferior tiene una voluta semejante a la de la nariz, que se curva sobre la sien; encima del ojo, formando la frente, hay un elemento redondeado que se angosta sobre la nariz y que tiene un pequeño círculo en el centro; su boca por lo general aparece desdentada, o en algunos casos aparece con dientes y en muchas representaciones algo cuelga del centro de la mandíbula superior, lo que podría ser un colmillo; de las comisuras de su boca sale una lengua enrollada o cuerpo de serpiente. Thompson plantea que estas salientes o volutas que aparecen en el rostro del dios están relacionadas con la serpiente.³ Mercedes de la Garza señala que esta deidad hace parte del complejo de dioses narigudos como el dios K y el dios G, los cuales son ampliamente representados en los mascarones de los estilos Rio Bec, Chenes y Puuc, todos dioses de la lluvia y la fertilidad de naturaleza serpentina.⁴

² Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 306

³ *Ibid*, p. 308

⁴ Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, p. 235

La serpiente es un animal estudiado en su simbolismo entre los mayas por Mercedes de la Garza, la autora señala que la serpiente no sólo está relacionada con la lluvia sino con el agua en general y está asociada con la fertilidad, pues la serpiente tiene manifestaciones tanto celestes como terrestres.⁵

En el *Códice Madrid*, Sotelo indica que *Chaac* está representado de manera antropomorfa con cualidades serpentinas, y se combinan en él, elementos de otros animales como el del tapir por su nariz larga y posiblemente sus dientes y colmillo. La autora propone que tal vez sea un adulto joven, aunque otros autores interpretan que es viejo debido a que no se le dibujan los dientes de la mandíbula superior, Sotelo piensa que se trata de un personaje con los dientes limados en forma de T, que a primera vista parece que estuviera desdentado.⁶

En los códices *Chaac* está representado de múltiples maneras, según Thompson es el dios que aparece con más representaciones en el *Códice Dresde*, 134 veces;⁷ se le encuentra sentado sobre los árboles direccionales, sobre animales, sobre bandas celestes, sobre nubes, dentro de marcos con signos *Caban*, sobre fauces abiertas de serpientes que parecen representar la temporalidad, sobre ríos, cenotes, conduciendo canoas y sobre símbolos del centro de cosmos como cruces de caminos.⁸

En las representaciones en los códices, la deidad porta en sus manos hachas, antorchas, escudos, cuencos o vasijas que vacía para generar la lluvia o llenar en los cenotes, porta en sus manos vegetales como el maíz o semillas, así como palos para sembrar; también porta objetos rituales como cuerdas y ofrendas de balché y de maíz.⁹ (Fig 10)

⁵ Ibid, p. 229

⁶ Laura Sotelo, *Los dioses del Códice Madrid*, pp. 85-86

⁷ Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 309

⁸ Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, p. 231

⁹ Laura Sotelo, *Los dioses del Códice Madrid*, p. 91



a. *Chaac sobre árbol y en una cueva, Códice Dresde 30a*



b. *Chaac sobre conejo, Dresde 30 c1*



c. *Chaac navegando, Dresde 40a1*



d. *Chaac en un cenote, Dresde 39c3*



e. *Chaac ofrendando en un cruce de caminos, Dresde 35a2*

Figura 10: *Chaac* en distintos ámbitos

Para Sotelo, *Chaac* puede aparecer tanto en el cielo como en la tierra y en símbolos del centro del cosmos.¹⁰ La deidad tiene atributos claramente celestes en las páginas 5b, 9 y 12b del *Códice Madrid* (Fig. 11), donde aparece en escenas del cielo porque está bajo la banda celeste, entrelazado o enmarcado por las serpientes. Las escenas sugieren que la deidad propicia o acompaña la caída del agua desde el cielo, y en este sentido, Mercedes de la Garza señala que *Chaac* sería la manifestación de la lluvia misma, en tanto que el monstruo celeste y el monstruo terrestre simbolizados por serpientes cósmicas serían los productores del agua, y la deidad en cuestión tendría la misión de hacerla caer a la tierra.¹¹



a. *Códice Madrid* 5b



b. *Códice Madrid* 12b



c. *Códice Dresde* 40b1



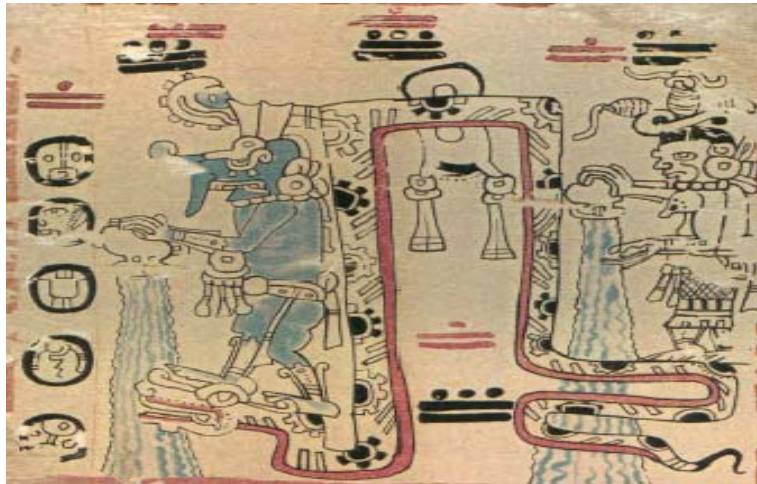
d. *Códice Dresde* 41c1

Figura 11: *Chaac* como manifestación celeste

¹⁰ Ibid, p. 90

¹¹ Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, p. 221

De acuerdo con esta idea, *Chaac* aparece en representaciones con vasijas vertiendo agua sobre la tierra. En el *Códice Madrid 30a* aparece sobre la cabeza de la serpiente derramando la vasija acompañado de la diosa *Ix Chel*, quien también está cumpliendo con la misma función. Es importante anotar que la diosa es su contraparte femenina en esta función de derramar agua sobre la tierra, en varias representaciones ella aparece con una vasija vertiéndola sobre la tierra o ella generando el agua con su cuerpo como también lo hace *Chaac* (Fig. 12).



a. *Códice Madrid 30a*



b. *Códice Dresde 39b1*



c. *Códice Dresde 43b*

Figura 12: *Chaac* y su contraparte femenina en su función de vertedores.

Pero en su función de velar porque el agua caiga a la tierra, es claro que la deidad recorre la tierra y aparece sobre los cenotes, ríos y quizá mares, en su tarea de recoger agua para llevarla al cielo y transformarla en lluvia, por esta razón vemos a la deidad apareciendo en distintos ámbitos tanto celestes como terrestres. Tenemos algunas escenas donde la deidad tiene contacto con las aguas terrestres: En *Dresde 67c3* *Chaac* aparece con los pies sumergidos al parecer en el mar pues dentro del agua aparecen un pez y una concha, la deidad sostiene con sus manos un hacha y posiblemente un nenúfar o una serpiente de la cual sólo se observa su cola (Fig. 13a). En *Dresde 37b3* un *Chaac* sentado en el agua sostiene una serpiente, en el fondo del agua, una figurilla que por su atuendo podría ser un *Pauahtun*, está sentada ante una concha de caracol con sus piernas insertas en éste (Fig. 13b). Estas escenas pueden sugerir que la deidad se posa sobre las aguas terrestres, pero éstas no son de su naturaleza, como si lo son del *Pauahtun*, por eso no aparece sumergido en ellas, es probable que su función sea fertilizarlas o recoger agua para transformarla en lluvia, de ahí que porte una serpiente o nenúfar en su mano para simbolizar esta acción. En este sentido Mercedes de la Garza anota:

Para los mayas, el agua terrestre de los ríos, lagunas y mares no es distinta del agua de lluvia, sino que ésta procede de aquella; más bien el agua está en constante movimiento, asciende para formar las nubes y luego desciende a la tierra para fecundar los campos y bosques. Este movimiento es causado por seres divinos de carácter ofídico, y tanto el agua terrestre (la que asciende) como el agua celeste (la que desciende) tienen una naturaleza serpentina.¹²

Sotelo menciona que en *Madrid 29c*, *Chaac* aparece sobre un río con un pie sumergido, en una escena de muerte y regeneración del dios del maíz (Fig. 13c), la autora interpreta que a nivel universal el río tiene un sentido de fertilidad, muerte y renovación, y el dios B estaría aquí en su función de fertilización para la renovación del maíz.¹³ Es importante anotar que en muchas escenas *Chaac* aparece acompañado de las serpientes vasijas como las llama Thompson, es el caso del *Códice Madrid 3a-6a*, donde la deidad emerge de estas serpientes contenedoras de agua como se representa también en el *Códice Dresde 33b1-35b1*.

¹² Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, pp. 221-222

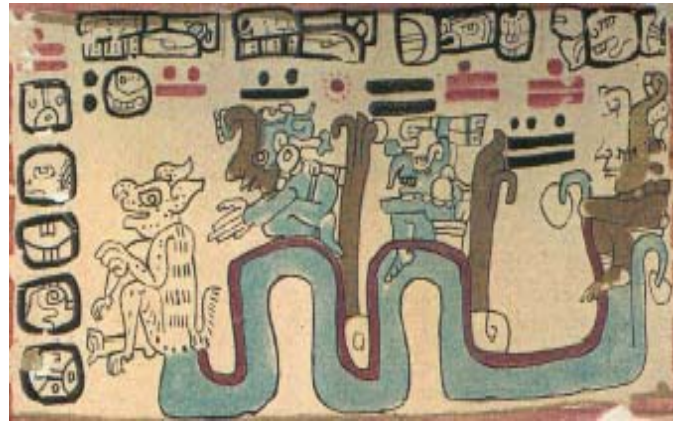
¹³ Laura Sotelo, *Los dioses del Códice Madrid*, p. 89



a. Códice Dresde 67b3



b. Códice Dresde 37b3



c. Códice Madrid 29c

Figura 13: *Chaac* sobre aguas terrestres

Otro elemento simbólico que confirma la naturaleza celeste del dios son los instrumentos que porta en sus manos: el hacha y la antorcha. Sotelo señala que el hacha es un instrumento que tiene un sentido de destrucción y de penetración, es análoga al rayo, y como éste, destruye a la vez que parece penetrar en la tierra, su sentido fecundante es claro y se asocia con la fertilidad que proviene del cielo; por eso el hacha y la antorcha son los instrumentos característicos de este dios, pues de ellos se vale para producir la lluvia.¹⁴ Algunos autores interpretan la antorcha como señal de sequía, pero aquí más bien se piensa como símbolo del rayo y de las cualidades celestes de fecundación, pues de acuerdo con el *Diccionario Maya Cordemex*, *Ch'ak* está relacionado con el golpe o cortar, cortar con un golpe, con hacha u otro instrumento, como lo hace el rayo con la piedra, el árbol o la montaña.

¹⁴ Laura Sotelo, *Los dioses del Códice Madrid*, p. 91

4.2 LA CUADRUPPLICIDAD DEL DIOS COMO GARANTE DE LOS MANTENIMIENTOS

El *Diccionario de Motul* define a *Chaac* como un hombre de gran estatura que enseñó la agricultura y a quién tenían por dios del pan, el agua, la lluvia, el trueno y el relámpago. El *Maya Cordemex* agrega que es el dios de la lluvia, es uno y cuatro a la vez; los chako'ob de los cuatro vientos o puntos cardinales. También significa aguas, lluvia, tempestad, aguacero, agua en algunas maneras de decir. En tanto que *Chac* significa rojo, grande, fuerte, aguacero; cosa colorada, bermeja y encendida; en composición, muy o mucho. En este sentido, la deidad está asociada al agua en general y a la fertilidad de la tierra, sus dones patrocinan la abundancia de alimentos en la tierra.

En la lámina 31a del *Códice de Madrid* aparece *Chaac* en el centro del cosmos y figuras zoomorfas en las cuatro orientaciones, vertiendo agua, y a la izquierda los acompaña los glifos de los días *Chicchan*, *Caban*, *Muluc*, *Imix* y *Ben*, asociados al Este del cosmos, la región de color rojo (Fig. 14). Trabajos etnográficos muestran que en la ceremonia de petición de la lluvia que se realiza en Chan Kom, Yucatán, se colocan cuatro niños bajo la mesa que representa la tierra, uno por cada rumbo cósmico, y desempeñan el papel de las ranas cantadoras; algunos batracios como las ranas representan los espíritus pluviales ya que cantan antes de caer la lluvia.¹⁵



Figura 14: *Chaac* vertiendo agua por los cuatro rumbos (*Códice Madrid 31a*)

¹⁵ María Montoliú. *Cuando los dioses despertaron*, p. 59

Thompson trata los almanaques de los campesinos del *Códice de Dresde*, donde *Chaac* como deidad cuádruple patrocina los tiempos de siembra y cosechas. Estos almanaques representan a los *Chaaco'ob* de las cuatro direcciones del mundo y en algunos casos el del centro del cosmos con sus respectivos colores; los almanaques corresponden al calendario de 260 días, contienen cantos y augurios de buenas cosechas, sequías, tormentas destructuras, etc.; y presentan a esta deidad con funciones en la tierra con su hacha, o palo plantador, la antorcha, ofrendas con semillas de maíz en distintos contextos terrestres y acompañado de otras deidades con la diosa lunar, por ejemplo.¹⁶

Landa refiere que en las fiestas de la veintena de *Mac*, la gente anciana hacía una fiesta a los *Chagues*, dioses de los panes, y a *Itzam Na*. El rito más importante se llamaba *Tuppkak*, donde el sacerdote y los *chagues* se ubicaban en los cinco rumbos del patio del templo con cántaros de agua cada uno y sacrificaban pequeños animales sacándoles el corazón y ofreciéndolos al fuego de sus braseros; una vez quemados todos los corazones, apagaban el fuego con los cántaros de agua de los *chagues*.¹⁷ *Tuppkak*, de acuerdo con el *Diccionario de Motul*, es probable que signifique “el sonido estruendoso del fuego” haciendo alusión al trueno, pero también puede significar “apagar el fuego”, quizá refiriéndose a la ambivalencia de *Chaac* con cualidades del fuego pero con funciones de provisión del agua en forma de lluvia para garantizar la fertilidad. Recordemos que el sistema de cultivo que usaban los mayas era el de tala, roza y quema, la quema es el paso fundamental para la fecundación de la tierra, así el fuego es el símbolo del poder generador de esta deidad; el agua que vaciaban con los cántaros de nuevo representa la acción de la deidad para completar el ciclo de fertilización de la tierra. Fuego y agua son los símbolos de la deidad que fecunda la tierra, de ahí que *Chaac* simbolice el agua caliente y masculina del cosmos que fertiliza a la diosa recorriéndola por todos sus rincones para que ésta produzca sus frutos.

¹⁶ Eric Thompson, *Un comentario al Códice de Dresde*, pp. 227-255

¹⁷ Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p. 85

CAPÍTULO V

PAUAHTUNES Y BACABES LOS DIOSSES SOSTENEDORES DEL COSMOS

En este capítulo se hace una pesquisa sobre los dioses considerados como sostenedores o cargadores del cosmos como los *Pauahtunes* y los *Bacabes*, deidades cuádruples que han sido fuertemente debatidas por los estudiosos de la religión maya, quienes consideran que existe una confusión en sus funciones porque en las fuentes coloniales aparecen como equivalentes junto con los *Chaacs*. Por lo general se considera que el *Pauahtun* sostiene la tierra por ser habitante del inframundo, mientras que el *Bacab* sostiene el cielo por ubicarse en el plano terrestre. En esta investigación se distinguen sus funciones claramente, de acuerdo con el análisis realizado, se propone que los *Pauahtunes* representan la sustancia que asciende desde la tierra hacia el cielo por los postes del universo, y que durante el Clásico maya fueron muy importantes porque se les atribuyó el sostenimiento del cosmos en el ámbito del inframundo, ya sea como el espacio subterráneo, la montaña, el mundo selvático o el mundo nocturno que delimita la muerte del astro solar. Entre tanto, los *Bacabes* son interpretados aquí como los postes cósmicos, los árboles o ceibas por donde recorren de manera helicoidal las sustancias divinas terrestres y celestes, como también los espacios cósmicos por donde transitan los dioses, seres sobrenaturales y hombres excepcionales a través de los niveles, funcionando como centros cósmicos de tránsito y comunicación en todos los niveles del cosmos.

En las representaciones plásticas del Clásico los dioses sostenedores representados son los *Pauahtunes*, identificados como el dios N según la clasificación de Schellhas. En los códices, los *Pauahtunes* están vinculados con el agua del inframundo por sus símbolos asociados. Landa es quien introduce a los *Bacabes* en su relación de Yucatán, señalando que estas deidades sostienen el cielo y llevan la carga de los augurios de los años nuevos, y los equipara en su función con los *Pauahtunes* y *Chaacs*. En los *Chilames* se mencionan a los *Pauahtunes* como vientos o ángeles y a los árboles cósmicos como *Bacabes* sostenedores del cielo. Estos aspectos se debaten a continuación junto con las interpretaciones que los distintos autores han dado a estas deidades.

5.1 EL DEBATE TEÓRICO SOBRE LA IDENTIDAD DE LOS DIOSSES

El Templo 22 de Copán, construido para el Clásico tardío (600-800 d.C.), ofrece una representación del cosmos donde los *Pauahtunes* tienen un sitio interesante. La entrada del Templo 22 de Copán está enmarcada por una serpiente bicéfala cuyas fauces se levantan sobre el piso a los lados. Al inicio de las jambas hay mascarones descarnados del monstruo terrestre, sobre ellos se posan un par de dioses con una rodilla doblada, que sostienen el cuerpo de la serpiente bicéfala. Entrelazadas en el cuerpo de la serpiente, se encuentran siete figuritas antropomorfas. La fachada exterior de este templo ha sido tratada como si fuera la enorme boca de un monstruo que al traspasarla se introduce o emerge de sus fauces. Según Mercedes de la Garza, estos relieves son tal vez la mejor expresión escultórica de la cosmología maya, pues están representados los tres planos del universo: los mascarones del monstruo descarnado de la tierra simbolizan el inframundo; las figuras de los *Bacabes*, la tierra; y la gran serpiente bicéfala, el cielo (Fig. 15).¹

Schele expone un debate sobre las figuras que sostienen la serpiente bicéfala en el Templo de Copán. Las dos figuras llevan en la cabeza una banda anudada de material entretrejado. Schele señala que Thompson identificó estas figuras como los *Bacabes*, dioses de las cuatro direcciones del mundo, cuya misión es soportar el cielo. Pero Joralemon duda de dicha identificación debido a que las bandas anudadas generalmente distinguen a los *Pauahtunes*, los cuales considera figuras del inframundo; este investigador atribuyó a los *Pauahtunes* el propósito de sostener el arco de la tierra en el inframundo. Schele coincide con Thompson al considerar a los *Bacabes* como sostenedores del cielo pues las figuras se encuentran claramente delimitadas entre la base inferior identificada como representación del inframundo por los mascarones descarnados, y el cielo representado claramente por la serpiente bicéfala, identificada como *Itzam Na*.²

A las interpretaciones del *Pauahtun* como dios cargador del templo 22 de Copan, se agrega Genet, quien considera que los *Pauahtunes* eran seres subterráneos que sostenían el plano terrestre, los *Bacabes* sostenían el cielo para que no callese, y los *Chaqes*, considerados dioses de la lluvia, residían

¹ Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, p. 171

² Linda Schele, *Iconografía del ascenso de Chan-Bahlum en el grupo de la cruz de Palenque*, p. 169

en las cuatro esquinas del cielo.³ Sin embargo, los autores no ofrecen suficientes evidencias que confirmen mejor la hipótesis del *Pauhtun* como morador del Inframundo.

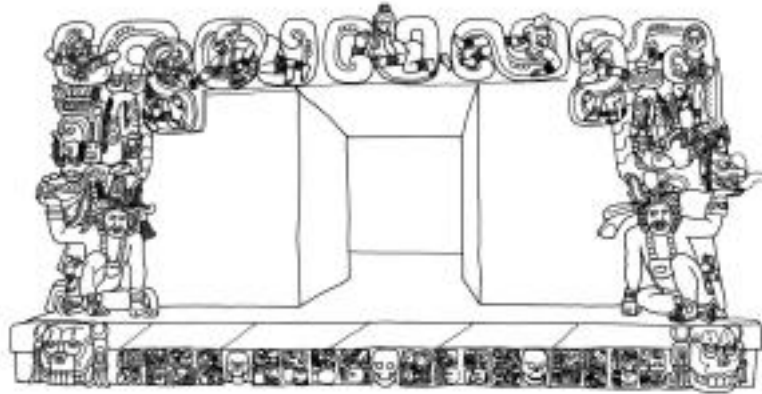


Figura 15: Templo 22 de Copán (Schele número 1048)

Baudez complejiza este panorama al señalar que el *Bacab* puede servir de atlante soportando algunas veces el cielo y otras veces la superficie de la tierra, pero que aún se ignora su papel dentro de la asociación entre el inframundo húmedo y la fertilidad, y la relación entre sus atributos de fecundación por su asociación con el cielo. Señala que en la banqueta del edificio 9N-82 de Copán representa a un monstruo Cauac sostenido por cuatro *Bacabes*, mientras que en el Templo 22 los *Bacabes* se encuentran sobre el monstruo Cauac.⁴

Existe una discusión que asocia el Templo 22 de Copán con el Templo del Sol de la Tríada de Palenque y la relación entre la deidad solar del inframundo y los *Bacabes*; es esta última advocación del dios solar, la que se representa en el Templo del Sol de la Tríada de Palenque dedicada al inframundo (Fig. 9). La imagen central del tablero es un escudo con el Dios Jaguar del Inframundo, el cual está sostenido por una barra rígida en forma de serpiente bicéfala que tiene un jaguar en el centro; esta barra está sostenida por dos deidades identificadas como el Dios L o “Dios Viejo” y el Dios M o “Dios Negro”.⁵ Linda Schele aclara que este par de dioses que cumplen la función de sustentar la barra de poder en el Inframundo, fueron identificados por Kelley

³ Ibid, p. 130

⁴ Cluade-Francoise Baudez, *Una historia de la religión de los mayas*, p. 165

⁵ Linda Schele, *Iconografía del ascenso de Chan-Bahlum en el grupo de la cruz de Palenque*, p. 178

como el Dios M, el de la derecha, o *Ek Chuak*, dios de los comerciantes y del cacao; y el dios de la izquierda, lo identificó como el Dios L, llamado por Seler, *Uuc Ekel Ahuau*, o “Señor de los Siete Negros”, dios de la guerra, identificado también como el “Dios Viejo” o “Jaguar Humeante”.⁶ Cohodas presenta estos dos dioses como *Bacabes*, aunque considera la objeción que haría Thompson en su función de cargadores del cielo. Para Cohodas, los *Bacabes* del Templo 22 de Copán cargan la tierra, pues la serpiente bicéfala está compuesta por siete deidades metidas dentro de rollos, lo que sugiere la importancia del número siete como símbolo de la superficie de la Tierra, en este sentido, los *Bacabes* serían deidades del Inframundo, tesis que para Cohodas confirmaría la representación del Inframundo en el Templo del Sol.⁷

No es claro cómo para Cohodas el número siete simboliza la tierra, pues de acuerdo con los estudios epigráficos, para los mayas es el número once el que representa la tierra, al ser la deidad que se identifica con los atributos del día *Caban*. Sin embargo, el número siete tiene como patrono el Dios Solar del Inframundo o Dios Jaguar del Inframundo, lo cual confirma la interpretación de Cohodas, de que la escena del Templo 22 de Copán está relacionada con el inframundo al igual que el Templo del Sol. La corrección que se haría a su interpretación es que no son los *Bacabes* los sostenedores sino los *Pauahtunes* por sus atributos, como la banda anudada en la cabeza. En este sentido, cambiaría la interpretación simbólica que se ha venido haciendo hasta el momento sobre el Templo 22 de Copán, pues se estaría haciendo referencia más bien al inframundo, aunque no hay duda que la serpiente bicéfala representa la energía sagrada del cielo, como lo muestran los estudios de Mercedes de la Garza sobre las representaciones del monstruo serpentino bicéfalo en Copán.⁸ Si insistimos en el número siete simbolizado en las figuritas antropomorfas enrolladas en la serpiente bicéfala o *Itzam Na*, el Templo 22 de Copán estaría representando la entrada al inframundo cuando la energía del cosmos se torna nocturna como lo indicaría el patrono del número siete, Dios Jaguar del Inframundo, por lo tanto el cosmos estaría en el ámbito del inframundo. Desde este punto de vista, se está pensando que los niveles del cosmos no son sólo espaciales sino también temporales, como se estudió en el capítulo III sobre la relación espacio y tiempo entre los mayas, la noche tiene las mismas valencias simbólicas del inframundo. Carmen

⁶ *Ibíd.*, p. 184

⁷ Marvin Cohodas, *La iconografía de los Tableros del Sol, la Cruz y la Cruz foliada...*, p. 208

⁸ Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, p. 172

Valverde en su estudio sobre el jaguar confirma estas valencias simbólicas entre noche e inframundo, y selva-bosque-montaña-cueva e inframundo:

Dentro de la visión general que los grupos mesoamericanos tienen sobre la bipolaridad del cosmos, el jaguar por sus hábitos y características, le corresponde originalmente el mundo de abajo, el femenino, el reino de la oscuridad y de la noche. Este animal guarda un estrecho vínculo con las deidades asociadas al inframundo y a las diversas puertas de entrada a este sector del universo, como podrían ser las cuevas, el interior de los montes, y en ocasiones la espesura de las selvas y los bosques. Sin embargo, dado que en la cosmología maya los distintos sectores del cosmos están perfectamente interrelacionados, y en la medida en que el felino está íntimamente ligado a este mundo inferior, a la región de las sombras, así como al cielo nocturno, podríamos decir que ejerce su hegemonía tanto en la tierra como debajo de ella, a la vez que en el cielo durante la noche.⁹

Para el Posclásico la discusión sobre la identidad los *Bacabes* y los *Pauahtunes* se complejiza, pues se introducen nuevas deidades relacionadas con éstos y asociadas con la lluvia y los vientos. Landa cuando describe los cargadores de año nombra *Bacabes*, *Chaacs* y *Pauahtunes* en la misma función de portar la carga y los augurios del año que comienza. Mendiz Bolio en nota a pie de página de su versión del *Chilam Balam de Chumayel* comenta las deidades que habitan en los diferentes niveles del cosmos:

Al nivel inferior corresponderían los Mucen-Cab (ocultos de la tierra); al medio o al terrestre los Bacab (Bak-Cab, los que rodean o ciñen la tierra) y los Pauah (los dispersadores del chorro de la vida) serían los relacionados con el plano celeste o el firmamento. Estos doce puntos cardinales superpuestos tenían un centro común.... representado por una gran ceiba enraizada en la tierra y que alzaba su copa agujereando los cielos.... y por la cual subían los espíritus hasta la bienaventuranza.¹⁰

Villa Rojas comenta que actualmente en los grupos mayas yucatecos se realiza una ceremonia del *Chac-Chaac* que se hace bajo el monte para invocar a los *Chaacs* y *Pauahtunes* en favor de la lluvia, señala que los antiguos dioses del viento son los *Pauahtunes* y los *Chaacs* son los dioses de la lluvia.¹¹ Thompson no hace ninguna diferenciación entre los *Bacabes* y *Pauahtunes* y

⁹ Carmen Valverde, *Balam. El jaguar a través de los tiempos y espacios del universo maya*, p.75

¹⁰ Mendiz Bolio, *Chilam Balam de Chumayel*, p. 17

¹¹ Alfonso Villa Rojas, *Los conceptos de espacio y tiempo...*, p. 133

más bien señala que están fuertemente asociados con los *Chaacs*, lo cual explica que en los mayas actuales se hayan fusionado estas deidades.¹²

Karl Taube citando a Schele y Miller, señala que el *Bacab* es simplemente el aspecto joven del *Pauahtun*. Taube está de acuerdo con esta interpretación, pues más que hacer una distinción entre sostener la tierra o el cielo, es más apropiado considerar el *Pauahtun* como sostenedor del universo, y en este sentido, el *Bacab* sería sólo una variante del *Pauahtun*.¹³

El *Diccionario Maya Cordemex* también ofrece la relación entre los *Pauahtunes* y *Chaacs* como si se trataran de la misma deidad, al definir *Pawahtun* señala: “Atlante. Cada una de las deidades de los cuatro puntos cardinales relacionada con la lluvia y los vientos. *Bacab*. Los dioses de los vientos; cada uno de ellos habita en uno de los cuatro puntos cardinales, a cada uno corresponde un color diferente, rojo, blanco, negro y amarillo. “La erguida columna de piedra”. Actualmente se les acepta como *chakes*, dioses mayas de la lluvia, cada uno con su dirección y color respectivo, pero se cree que anteriormente fueron vientos al servicio de los *chakes*”. Queda entonces la tarea de aclarar si se trata de la misma deidad o son manifestaciones diferentes.

5.2 LOS PAUAHTUNES COMO SEÑORES DEL INFRAMUNDO

5.2.1 Imágenes de los *Pauahtunes* como señores del inframundo

Pauahtun corresponde al dios N en la clasificación de Schellhas; Taube citando a Michel Coe, señala que el autor lee el nombre del dios N con el glifo *Tun* y el afijo *Pa*, ambos elementos dan la lectura *Patun*, el cual es similar a *Pauahtun*. La lectura que hace Taube, nota que el sufijo a menudo contiene el elemento fonético *Uah*, ofreciendo una lectura completa de *Pauahtun*. El *Uah* es el elemento globular que aparece en el centro del afijo *Pa*, y este corresponde a la representación del tamal de maíz, por lo cual en algunas de las representaciones del dios N, éste aparece con follajes de maíz en su

¹² Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 336-340

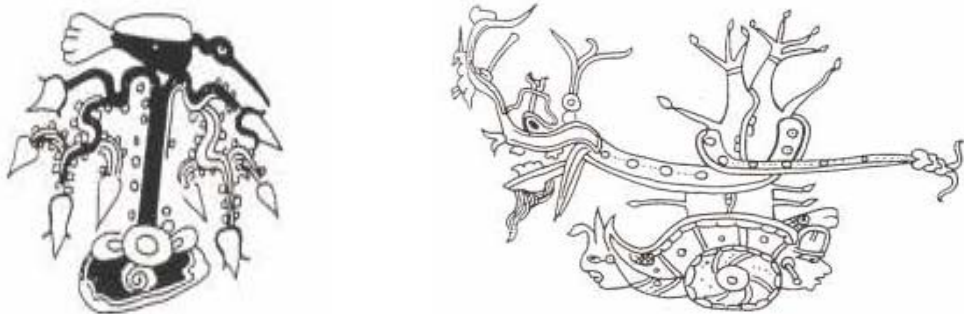
¹³ Karl Taube, *The major gods of ancient Yucatán*, p.94

tocado.¹⁴ El afijo *Paua* corresponde en la clasificación de Thompson a los números 63 o 64; este afijo también puede acompañar al glifo de *Cauac* con el número 4 para decir *Pauahtun*. Los glifos que corresponden a la lectura de *Pauahtun* son entonces T548:63 o T548:64 cuando el infijo es *Tun*, y para el infijo *Cauac* es T528:63 o T528:64 (Fig. 16).



Fig. 16. Glifos nominales de *Pauahtun* y variante de cabeza del número 5

El *Pauahtun* es considerado como el patrono del día *Imix* y del número 5, en este sentido *Imix* se ha interpretado como el cocodrilo terrestre al coincidir con el primer día del calendario mexica, *Cipactli*, el cual simboliza la tierra por sus espaldas espinosas que asemejarían el contorno terrestre (Fig. 17 y 18). El dios N entonces estaría relacionado con la base del *axis mundi* en los cuatro puntos cardinales y el centro, como vemos a continuación, en contraposición a *Chaac* quien recorre los niveles del cosmos como fuerza celeste:



- a. Árbol del mundo creciendo sobre atributos del dios N como concha de tortuga o caracol, plato polícromo, colección.
- b. Dios N en concha como base del árbol, detalle de vaso polícromo de San Agustín, Guatemala.

Fig. 17: Representaciones del dios N como base del árbol cósmico o inframundo, (Taube, 1988, p.141-142)

¹⁴ Ibid, p. 92



a. Códice Dresde 66b



b. Códice Dresde 69a1

Fig. 18. *Chaac* sobre símbolos del inframundo, como la noche, el monstruo terrestre con atributos del *Pauahtun* y banda del inframundo; y como fuerza celeste sobre el árbol cósmico.

Si descomponemos el término *Pauahtun* y buscamos las entradas en el *Diccionario Maya Cordemex*, encontramos varios valores simbólicos importantes para la caracterización de esta deidad. Así tenemos:

- | | |
|----------------|--|
| <i>Paa:</i> | Estanque de agua. |
| <i>Wah:</i> | El chorro o el ruido que hace la cosa al chorrear. Chorrear, salirse el grano o el líquido por la hendidura del continente. Tortilla. |
| <i>Pawo:</i> | Comezón que sale en el cuerpo como sarpullido. Patronímico maya, talega o bolsa de red. Bolsa de paredes muy gruesas o apretadas hecha con fibra de henequén. Ciertas talegas de red que usan los indios, y bozalen que se da de comer a las bestias maíz, cebada y cosas tales. |
| <i>Tun:</i> | Piedra preciosa. Cuesco o hueso duro de ciruela y otras frutas |
| <i>T'un:</i> | Gota, gotas pequeñas. Sacar agua poco a poco, chorrear. |
| <i>T'unil:</i> | Gota de líquido. |

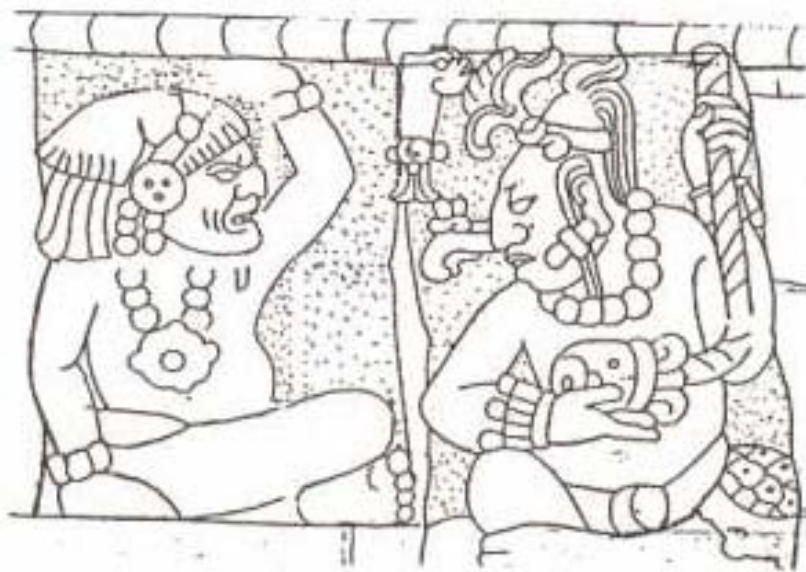
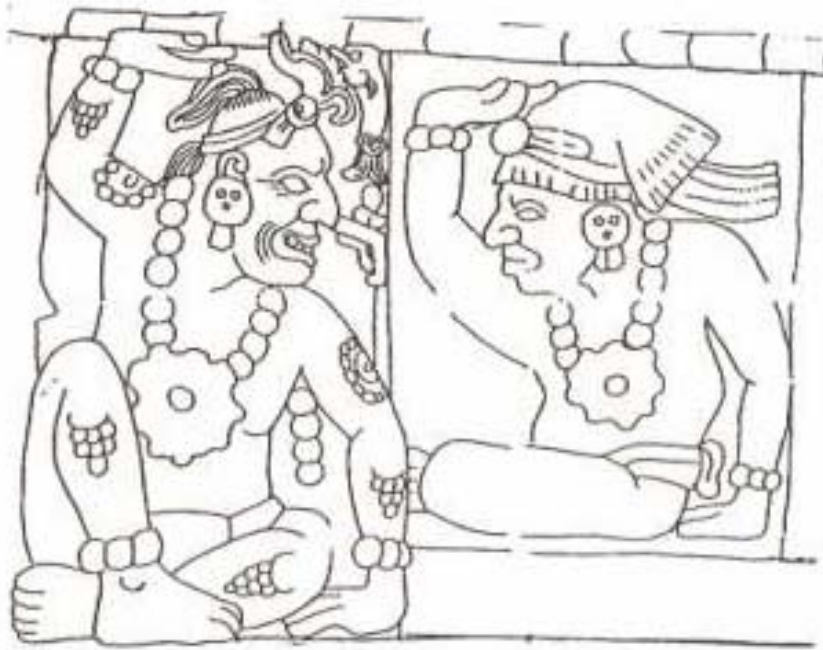
Pareciera que *Pauahtun* debería leerse como “Estanque de agua que chorrea por su hendidura gotas pequeñas del líquido precioso”. *Tun*, la piedra preciosa, tiene un simbolismo acuático. En el *Diccionario Maya Cordemex* también se asocia con gotas pequeñas, gotas de agua, o sacar agua poco a poco, chorrear. Según Thompson *Tun* es el jade, “la cosa preciosa”, y en su opinión, fue una expresión ritualística del agua y la lluvia.¹⁵ *Tun* también significa año o *haab*, y en la escritura maya algunas veces es sustituido por el glifo del Grupo Acuático de Thompson, el *Cauac* T(528), que tiene también el valor de *haab*. En este sentido, *Pauahtun* está vinculado tanto a la fertilidad acuática de la tierra como al tiempo.

El *Pawo* es una talega o bolsa de red que la deidad trae en su atavío como tocado, se trata de las bandas anudadas en su cabeza que aparecen en la mayoría de las representaciones plásticas de la deidad; en los códices aparece este tocado con la banda acompañada de un glifo de *tun* anudado con un pez o planta de maíz en la parte terminal del tocado.

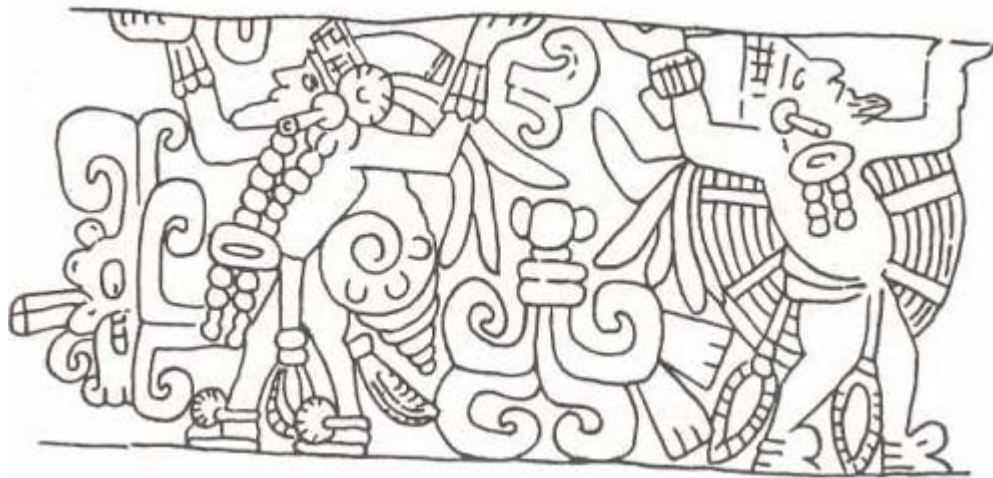
La deidad viene ataviado generalmente con una orejera circular, un collar de cuentas muy largo que termina en una concha, lleva usualmente su torso desnudo cargando en su espalda o emergiendo de una caparazón de tortuga o un caracol, aunque en las representaciones de Chichén Itzá también aparece cargando una telaraña. Puede aparecer descalzo o con sus sandalias.

En las representaciones del Clásico el *Pauahtun* trae en su piel marcas del signo *Cauac* ó caparazones de tortuga. Y es de especial interés en esta caracterización que la deidad puede aparecer como anciano o como joven, y generalmente cuando aparece joven, lleva un lirio o nenúfar en su tocado, carga o sostiene una tortuga y está tomando una cuerda con su mano (Fig. 19).

¹⁵ Eric Thompson, *Maya hieroglyphic writing...*, p. 274



a. *Pauhtunes* de la banca 9N-82 de Copán (Boudez, 2004, p. 167)



a. *Pauhtunes* del Capitel de una columna en forma de serpiente del Castillo, Chichén Itzá (Baudez, 2004, p. 284)



c. *Códice Dresde 41b1*



d. *Códice Dresde 60a*

Figura 19: Atavíos de dios N

Los antecesores de los *Pauahtunes* fueron representados desde el Preclásico tardío (100-250 d.C), según la representación de la estela 19 de Kaminaljuyú; allí se encuentra un personaje con una rodilla hincada y sostiene con sus manos y sobre su cabeza la bóveda celeste, representada por una serpiente bicéfala (Fig. 20a). Esta representación se parece a la del Clásico Terminal en la estela 2 de Yaxcopil, donde el dios N sostiene dos serpientes entrelazadas que también deben representar al cielo (Fig. 20b). En el Clásico, encontramos en el Altar 4 de Tikal, cuatro ancianos sentados ante un medallón cuadrifolio posiblemente simbolizando el plano terrestre, presentando una ofrenda al parecer al monstruo de la tierra. Están ataviados con un pectoral en forma de concha y llevan en su espalda un caparazón de tortuga con el glifo *Kan*. En Chichen Itzá, el edificio denominado “La iglesia” o “Templo del caracol y la tortuga”, del periodo Clásico, están representados los *Pauahtunes* en la fachada, según Thompson, uno con concha y otro con caparazón de tortuga, y otro con alas, según Thompson.¹⁶ También se encuentran representaciones de los *Pauahtunes* en el área de Río Bec, el friso en estuco de Los Placeres, y en el área Puuc, el edificio poniente del Cuadrángulo de las Monjas en Uxmal.



a. Estela 19 de Kaminaljuyú (Baudez, 2004, p.145)



b. Dios N, Estela 2 de Yaxcopoil (Taube, 1992, p. 96)

Fig. 20 Comparación del dios N entre el Preclásico y Clásico Terminal

¹⁶ Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 338

5.2.2. Las edades de los *Pauhtunes* como símbolo de los ciclos vitales del cosmos.

Vemos cómo en las variadas representaciones del dios N en el Clásico y el Posclásico, éste es un dios joven o anciano que carga una concha de caracol, un caparazón de tortuga o una telaraña en sus espaldas. El simbolismo de estos tres elementos de su atavío lo vinculan con el agua terrestre ya sea el mar o las aguas contenidas en el vientre de la tierra; sus significados también aluden a la temporalidad y a los ciclos cósmicos, lo cual es importante para comprender por qué estos dioses a veces aparecen jóvenes o viejos. De acuerdo con Chevalier y Gheerbrant, el caracol universalmente es un símbolo lunar, indica la regeneración periódica simbolizada en las entradas y salidas del cuerpo del caracol en su concha, así como la Luna aparece y desaparece, indicando el tema de la muerte y el renacimiento, el perpetuo retorno. Para los autores, el caracol también significa fertilidad, su espiral está vinculada a las fases de la Luna, y también corresponde a un símbolo del tiempo, del movimiento en la permanencia. La forma helicoidal de la concha del caracol terrestre o marino constituye un símbolo universal de la temporalidad, de la permanencia del ser a través de las fluctuaciones del cambio, de ahí que también esté asociado a la evolución de la vida.¹⁷

La caparazón de la tortuga tiene una valencia similar a la del caracol pues representa la imagen de la estabilidad del universo y su lentitud se asocia con su longevidad; la tortuga es la imagen del universo, su caparazón es redondo por encima como el cielo, y plano por debajo como la tierra, sus cuatro patas sirven para dar estabilidad al cosmos.¹⁸ La tortuga también se retrae hacia su caparazón como el caracol lo cual la vincula con los ciclos lunares y la temporalidad. La red de la araña o telaraña también es un símbolo lunar por estar asociada al tejido, es posible que haya significado para los mayas la artesana de los ciclos cósmicos por el tejido de círculos concéntricos que recuerdan la espiral y el paso del tiempo. En Yucatán hay una araña peligrosa llamada *Am* que el *Calepino de Motul* define como unas arañas pequeñas negras, con pintas coloradas en el dorso, son muy ponzoñosas y causan la muerte; posiblemente la araña esté enfatizando en su simbolismo el espacio de la muerte en los ciclos cósmicos, volveremos sobre esto más adelante.

¹⁷ Chevalier y Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, p. 250

¹⁸ *Ibid*, pp. 1007-1011

Estos tres símbolos pueden explicarnos las razones por las cuales la deidad aparece unas veces joven y otras veces anciano, se debe al ciclo de nacimiento, juventud, vejez, muerte y regeneración por la que pasa el *Pauahtun*. Esto lo apreciamos claramente en la banca de la estructura 9N-82 de Copán, en la misma representación plástica vemos a los cuatro *Pauahtunes* en versiones como jóvenes y anciano (Fig. 19a); el Trono del Río de Palenque muestra a dos jóvenes y hermosos *Pauahtunes* sentados debajo de la banca pero en vez de sostenerla, cargan con su mano una tortuga y con la otra se recargan en sus piernas (Fig. 21a); y en la región de Chamá en Guatemala, hay preciosas vasijas que muestran a la deidad junto con un personaje muy joven que ha sido interpretado como *Hunahpú* dios solar del mito quiché del *Popol Vuh*, y otras donde aparecen versiones ancianas y muy jóvenes de la misma deidad (Fig. 21b).



a. Trono del Río de Palenque (Schele, número 128)



Vasija polícroma de Chamá, Guatemala (Kerr, número 3124)

Figura 21: Representaciones del dios N como joven y como anciano

Olivier citando a Thompson señala que la dualidad entre las deidades mayas puede darse en aspectos como maldad-benevolencia, o el cambio de sexo, y se extiende también a la edad, porque en el caso de varios dioses, las funciones están compartidas entre un dios joven un dios anciano.¹⁹ El autor en su estudio sobre las edades de los dioses, muestra un mito de los dioses del rayo de los huastecos de la región de Tampico, que podría compararse con lo que sucede con los *Pauhtunes*:

*Esos dioses jóvenes llamados mâmlâb circulan por el cielo con sus machetes. Los rayos simbolizan a la vez sus peleas y sus actividades sexuales. En efecto, los mâmlâb penetran en las montañas donde, en una atmósfera de fiesta, música y borrachera, se unen con sus esposas, las diosas sapos, imágenes de la diosa de la tierra. Cansados, ebrios, ya viejos, los que los huastecos llaman entonces ocel, es decir “degenerados”, se dejan llevar entonces por los ríos hasta el mar. Pero la ebriedad, su decrepitud, en sentido inverso, conlleva una promesa de renacimiento. Una vez llegados al mar, recobran su naturaleza de jóvenes dioses del rayo y se inicia un nuevo ciclo.*²⁰

Sabemos que para Mesoamérica la ebriedad estaba permitida sólo a los ancianos y ésto se relaciona con el calor excesivo que han acumulado por el paso de los años y el contacto con los dioses, de manera que la ebriedad permite el paso de sustancias frías que equilibran el cuerpo de los ancianos. En los mitos la ebriedad también simboliza la muerte y prepara para la regeneración, Olivier lo explica claramente al narrar los ciclos de los soles, en el mito donde *Tezcatlipoca* emborracha a *Quetzalcoatl*, el cual renace como Venus:

*En efecto, la embriaguez de Quetzalcoatl, más allá de la trasgresión ética, constituía una promesa de rejuvenecimiento, e inclusive de renacimiento. Recordemos que Tezcatlipoca anuncia el regreso de Quetzalcoatl convertido en un niño. Asimismo, en el transcurso de su viaje, Quetzalcoatl se deja resbalar por las laderas de un cerro para rejuvenecer.”*²¹

Estas ideas también se asocian a los *Pauhtunes*, en los relieves de San Diego en Yucatán (Clásico tardío), Barrera Rubio y Taube han estudiado su iconografía asociada al consumo de enemas tóxicos y escenas comunes a dicho contexto, lo cual ha sido comparado con las escenas de enemas en

¹⁹ Guilhen Oliver, *También pasan los años por los dioses*. P. 164

²⁰ Ibid, p. 165

²¹ Ibid, p. 168

vasijas también del Clásico tardío. En los relieves, los autores señalan que muchos de los tocados utilizados por los personajes que participan del ritual de enemas, se asocian con el tocado de tela enrollada usado comúnmente por el dios N.²² En una vasija polícroma que no es de contexto arqueológico pero que el análisis iconográfico y glífico ha hecho pensar que pertenece al Clásico del sur de Campeche o Norte de Guatemala,²³ trae una escena donde participan los *Pauahtunes* y otras deidades en el ritual de intoxicación por enema (Fig. 22). A la izquierda de la vasija aparece una deidad serpentina que podría ser el dios B o el dios K, en un trono enmarcado sobre el cual se posa un ave moan, símbolo celeste; la cuadruplicidad del *Pauahtun* se hace evidente en esta representación pues la deidad aparece en cuatro espacios con su usual tocado y acompañado de una diosa femenina, posiblemente la diosa lunar, quien lo acompaña en las técnicas del ritual; a la deidad también lo asiste dos jóvenes mujeres. Al final de la escena aparecen tres músicos con características serpentinadas similares a las del dios sentado en el trono. Los enemas aparecen sobre vasijas y tiene las mismas características de los enemas de los relieves de San Diego, y éstos a su vez, según Barrera y Taube coinciden con las representaciones de vasijas de *balché* del Posclásico y vasijas enema del Clásico tardío.²⁴

El *Pauahtun* está indicando que forma parte del universo en movimiento, en Mesoamérica ningún ser escapa a los ciclos cósmicos y los dioses también participan de este movimiento porque hacen parte del orden cósmico, por lo tanto crecen y envejecen como todas las criaturas del universo; López Austin al respecto señala que si los dioses se encuentran inmersos en un proceso cíclico, su naturaleza se va transformando conforme recorren su camino o discurren en el tiempo.²⁵ El ritual del enema, la ebriedad y todas aquellas formas de éxtasis serían una muerte simbólica para la deidad, con el fin de renacer para cumplir con su papel en los siguientes ciclos cósmicos, de ahí que en la vasija, los dioses serpentinados celebren el acto de muerte y renacimiento de la deidad porque están asegurando con el rito el equilibrio del universo.

²² Barrera Rubio y Taube, *Los relieves de San Diego...*, p. 17

²³ Michel Coe, *Lords of the underworld*, p.

²⁴ Barrera Rubio y Taube, *Los relieves de San Diego...*, p. 13-15

²⁵ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 27



Figura 22: *Pauhahtunes* en ritual con enemas, vasija polícroma, Clásico tardío (Coe, 1978, pp. 79-80)

Estas interpretaciones coinciden con el atavío de la deidad, el caracol, la tortuga y la telaraña, indican los ciclos del tiempo, las muertes y renacimientos, enfatizan la permanencia del universo siempre fecundo y dador de vida, promesa de estabilidad a pesar de los diversos cambios.

Considero que el *Pauahtun* sosteniendo los tronos de los gobernantes o en edificaciones erigidas en memoria de los antepasados, coincide con la idea de renovación de los linajes pues es en el espacio del inframundo donde ocurre esta renovación. En Copán ya se ha mencionado dos representaciones del dios N, una en el Templo 22 (Fig. 15) y otra en la banca de la estructura 9N-82 del edificio 9N-8 perteneciente al linaje de escribanos (Fig. 19a). El Templo 22 fue reconstruido por 18 Conejo en memoria de sus antepasados, y allí vemos a los *Pauahtunes* sosteniendo la banda celeste en un contexto que ya interpreté como del ámbito del inframundo por el simbolismo del número siete, asociado al “Sol jaguar del inframundo”. El edificio 9N-8 fue construido por el linaje de los escribanos bajo el consentimiento de su *Ahau, Yax-Pac*.²⁶ La banca donde se sentaba el patriarca del linaje consiste en una serpiente bicéfala en cuyo cuerpo se escriben los glifos de dedicación de la casa; la cara anterior de la serpiente es el rostro posiblemente de *Itzam Na* por sus rasgos de ancianidad, la cara posterior es la de una serpiente descarnada; las dos caras sostienen personajes. Cuatro *Pauahtunes* cargan con sus manos la serpiente bicéfala, tres de ellos ancianos, uno de éstos con marcas de *Cauac* en la piel, y una cuarta deidad joven sostiene una cuerda y tiene marcas de tortugas en la piel. No es claro si la serpiente bicéfala está representando al monstruo terrestre o al monstruo celeste, podrían ser los dos por las representaciones de las caras anterior y posterior del cuerpo. Aquí los *Pauahtunes* comparten el espacio inferior con personajes que corresponden a los antepasados del linaje de los escribas, y se refuerza la idea de la serpiente bicéfala que conforma el trono del que emergen dos personajes, posiblemente los patriarcas del linaje.

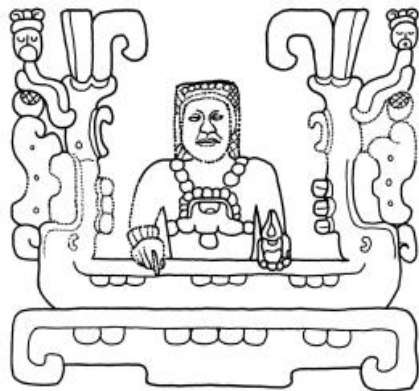
En Palenque se representan los *Pauahtunes* soportando el Trono del Río como deidades jóvenes portando lirios acuáticos y caparazones de tortuga, además de la banda en la cabeza en forma de red (Fig. 21a). Es el inframundo el espacio cósmico de la muerte y la regeneración, y al ser los *Pauahtunes* los sostenedores del cosmos en este ámbito y siendo ellos mismos las deidades

²⁶ Schele y Freidel, *Una selva de reyes*, pp. 416-427

que representan los ciclos de vida/muerte/vida en las esquinas del universo, estas deidades sustentan la permanencia de un linaje que también se somete a estos ciclos con la promesa de renovación que se instaure en los nuevos gobernantes.

5.2.3. Dios N como patrono de los escribas

El dios N también participa como patrono de los escribas. Coe ha identificado en diversas vasijas códice del Clásico tardío de la región de Guatemala al mono escriba ataviado como el dios N y con una gran oreja.²⁷ En la casa de los escribas de Copán (estructura 9N-8) hay varias representaciones de personajes ataviados como la deidad. En cada lado de la entrada hacia la gran cámara central del edificio, un escriba con atavíos del *Pauahtun* emerge desde las fauces de la serpiente como símbolo del *Xibalbá* (Fig. 23a). En la misma casa se encontró en el edificio una piedra tallada en bulto redondo con la imagen del escriba mono con el tocado del dios N (Fig. 23b). El personaje ataviado como el dios N siempre sostiene con una mano una concha de caracol que contiene la tinta y en la otra lleva el pincel.



a. *Pauahtun* escriba emergiendo del inframundo, Copán (Schele, número 1090)



b. Mono escriba, Copán (Kerr, número 2870c)

Figura 23: Representaciones de escribas en la estructura 9N-8, Copán

²⁷ Michel Coe, *Supernatural patrons of maya scribes and artists*, p. 337-445

En las vasijas tipo códice y policromas, el escriba con atributos del dios N porta códices en sus manos y tiene un gesto de lectura o de escritura, y también aparece sosteniendo rostros de escultura (Fig. 24)



a. Monos escribas, vasija códice, Museo de Nueva Orleans, (Kerr, número 1225)



b. Escultores con tocado del *Pauahtun*, vasija policroma, Museo del *Popol Vuh*, Guatemala (Kerr, número 5597)



c. Dios N haciendo pronósticos, vasija códice, Princeton (Kerr, 1196)

Figura 24. Escribas y artistas con atavíos del dios N

El *Popol Vuh* cuenta las aventuras de los hermanos gemelos de Hunahpú e Ixbalanqué, los patronos de las artes Hunbatz y Hunchuen:

*Hunbatz y Hunchuén eran grandes músicos y cantores; habían crecido en medio de muchos trabajos y necesidades y pasaron por muchas penas, pero llegaron a ser muy sabios. Eran en un tiempo flautistas, cantores, pintores y talladores; todo lo sabían hacer.*²⁸

Los gemelos artistas eran los hermanos mayores de Hunahpú e Ixbalanqué, y fueron vencidos por sus hermanos convirtiéndolos en monos:

*Aquéllos eran invocados por los músicos y los cantores, por las gentes antiguas. Invocabanlos también los pintores y talladores en tiempos pasados. Pero fueron convertidos en animales y se volvieron monos porque se ensoberbecieron y maltrataron a sus hermanos.*²⁹

En las inscripciones de cuenta larga del Clásico las variantes de cabeza del día *Kin* o Sol, cuyo patrono es el dios solar, son reemplazadas por un mono. En este sentido, el mono tiene atributos claramente solares y está relacionado con las artes; si las representaciones simbólicas de los escribas tienen atributos del dios solar y del dios N, se están conjugando características de dos deidades con fuertes cualidades fecundantes del espacio cuádruple del cosmos, y así en el simbolismo del escriba funcionan las sustancias divinas como el *súmmum* de la creatividad. El dios N y el dios solar sintetizan la sabiduría de las artes acumulada por los antepasados en los diversos ciclos o tiempos del Sol.

5.2.4. El dios N en el contexto de Chichén Itzá

En el Posclásico contamos con numerosas representaciones del dios N en Chichén Itzá. Por lo general en estas representaciones el dios N está acompañado por serpientes que ascienden o descienden y en contextos vinculados con el árbol cósmico y vegetación. Tozzer observó que de los 53 *Pauhntunes* identificables, el 56% se hayan asociados al Caracol, el 25% con la telaraña, el 15% con la caparazón de tortuga y el 4% con la abeja. Algunos contextos en que aparecen los *Pauhntunes* en Chichén Itzá son los siguientes:

²⁸ Adrian Recinos, *Popol Vuh*, p. 65

²⁹ *Ibid*, p. 69

- En el capitel de una columna en forma de serpiente del Castillo aparecen dos *Pauahtunes* sosteniendo la columna ricamente ataviados. Uno de ellos carga un caracol y el otro una telaraña. Llevan su tocado que ha sido leído como *paua*, sus orejeras, sus collares de cuentas que terminan en un gran disco que puede ser de jade, de sus cinturas cuelgan dos elementos ovalados y sombreados que llegan hasta el suelo, también llevan sus sandalias (Fig. 19b).
- En el capitel del Templo Inferior de los Jaguares, dos *Pauahtunes* salen del monstruo terrestre con un tocado del cual se desprende un gran lirio acuático y también sobresale en su atavío su gran orejera. En sus espaldas aparece una personificación que puede estar asociada a *Chaac* pues sus ojos redondos están rodeados por las volutas de serpiente y al lado de cada ojo aparece la representación del hacha, que en epigrafía se vincula con este dios. De esta personificación de *Chaac* surge el dios del maíz, lo cual vincula claramente a los *Pauahtunes* con la fertilidad que proporciona la humedad y la lluvia (Fig. 25).

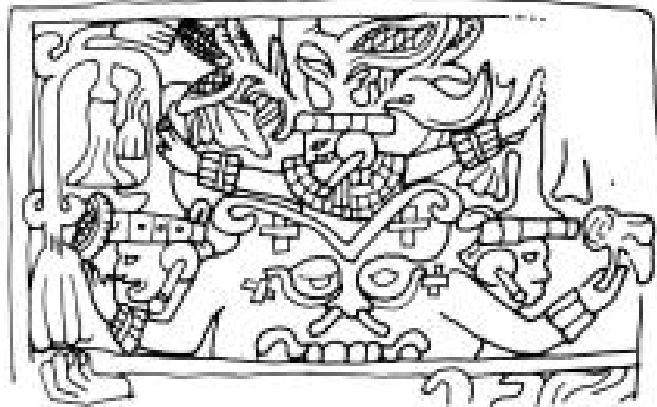


Figura 25: Capitel del Templo Inferior de los Jaguares, Chichén Itzá, (Schele, número 5014)

- En la columnata norte hay un grupo de fragmentos de columnas con la representación del dios N emergiendo de la cabeza del monstruo terrestre y sosteniendo una banda. Para Taube ésta es la representación del dios N como montaña³⁰ (Fig. 26).

³⁰ Karl Taube, *The major gods of ancient Yucatan*, p. 96



Figura 26: Dios N emergiendo de la cabeza del monstruo terrestre, Chichén Itzá (Taube, 1992, p. 96)

- En el Templo inferior de los jaguares aparecen representaciones de los *Pauahtunes* en versiones femenina y masculina. Las femeninas en el lado norte y las masculinas en el lado sur. Las masculinas tienen los atavíos del *Pauahtun*, su tocado de cinta que en este caso parece una red, sus orejeras redondas con puntos, semidesnudo, con el cordón largo que cuelga de su cintura. Las imágenes femeninas han sido identificadas por Foster y Wren como la diosa O³¹, una de ellas está representada con un rostro esqueletizado y una falda decorada con huesos entrecruzados en una de las representaciones. Las dos versiones flanquean una serpiente que parece recorrer toda la imagen hasta la parte superior (Fig. 27).

Las autoras Foster y Wren tienen la hipótesis de que el complejo visual asociado al dios N en Chichén Itzá sugiere que la deidad fue comprendida como la manifestación del primer padre o *Itzam Na*, porque las representaciones asocian al dios N con la diosa lunar, así como en los códices aparecen *Itzam Na e Ix Chel* asociados al centro del cosmos. En este sentido, para las autoras, el dios N sería la manifestación de *Itzam Na* en los cuatro costados del cosmos por ser el consorte de la diosa en las representaciones plásticas del espacio cuatripartito del cosmos en Chichén Itzá. Esta idea podría consolidarse si pensamos a los *Pauahtunes* como los dispersadores del

³¹ Foster y Wren, *World creator and world sustainer: Dios N ...*, p. 259

agua primordial en los distintos rumbos del cosmos, función que autores como Mercedes de la Garza han encontrado para *Itzam Na* como fuerza fecundante principal del cosmos. También podemos comparar representaciones del dios N como anciano, cuyos rasgos físicos son similares a los de *Itzam Na*, en Campeche se encontró una vasija en forma de caracol con un anciano que sale de ella o es el torso y cabeza del caracol, data de los siglos VII u VIII d.C., y los rasgos de la figura antropomorfa son parecidos a los de *Itzam Na*; la vasija podría interpretarse como la representación de un *Pauhtun* (Fig. 28).

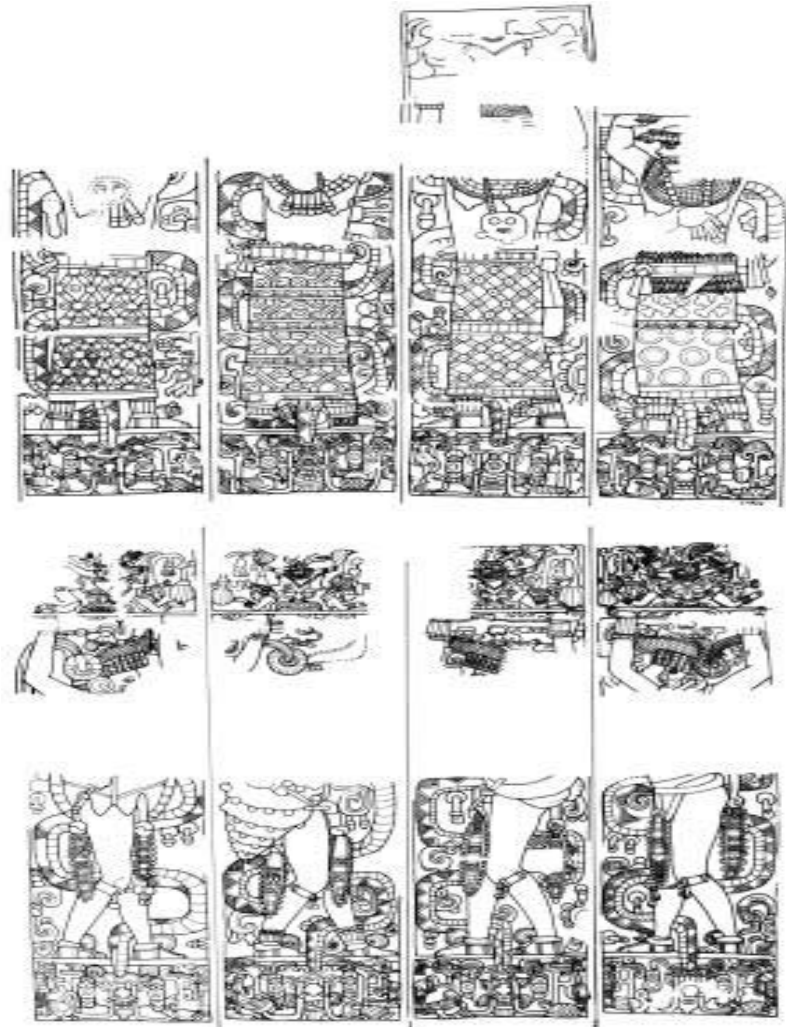


Figura 27: Versiones femeninas y masculinas de los *Pauhtunes*. Templo inferior de los Jaguares, Chichén Itzá (Schele, números 5044 y 5057)



Figura 28: Dios anciano que sale de un caracol, Campeche, Museo de Antropología, México (de la Fuente y Arellano, 2001, p. 30)

Los *Pauahtunes* en estas representaciones de *Chichén Itzá* están claramente vinculados con la energía terrestre que fluye desde el nivel inferior del cosmos, sus atuendos cargados con simbolismos de agua, flanqueando una serpiente que conecta los niveles del cosmos, es un símbolo de las sustancias divinas que fluyen de la superficie terrestre hasta el cielo favoreciendo el sostenimiento del cosmos.

5.2.5. Los *Pauahtunes* en las fuentes coloniales

En las fuentes coloniales, como ya he señalado, los *Pauahtunes* están asociados con los *Bacabes*, los *Chaacs* y los vientos, y están fuertemente mezclados en sus funciones; pero sus asociaciones están fuertemente vinculadas con los vientos y la lluvia. En los textos indígenas, los *Pauah* son considerados “ángeles” o “espíritus”, uno para cada rumbo, como lo señala el *Chilam Balam de Chumayel* en el Libro de los Espíritus:

Los ángeles, los espíritus se alzaron mientras eran creadas las estrellas. No se había alumbrado la tierra, no había cielo ni tierra. Eran: el Pahuah rojo, el Pahuah blanco, el Pauah negro y el Pauah amarillo. Entonces en el primer cielo, Dios el Verbo tenía

*sujeta su Piedra, tenía sujeta su Serpiente, tenía sujeta su Sustancia. Allí estaban suspendidos sus ángeles.*³²

En este pasaje podría pensarse que se introducen elementos religiosos del cristianismo, al considerarlos ángeles o espíritus que se alzaron en el momento de la creación, quedaron suspendidos, lo cual sugiere que el lugar del *Pauah* es en el cielo, tal vez como dios del viento como ha sido identificado para la colonia. En la versión del *Chilam Balam de Chumayel* de Roys, a los *Pauahtunes* de este mismo pasaje citado se les llama *Cangeles Ik* o *Canhels* del Viento.

Mercedes de la Garza en su análisis sobre los “ángeles mayas” señala que no se tratan de los mismos ángeles cristianos y añade:

*Los Cangeles ik, que Mendiz Bolio llama “espíritus” y Roys “ángeles de los vientos” son seres que surgen antes de la creación del cielo y de la tierra; son seres primigenios. Estos pauahtunes son cuatro, de los colores de los puntos cardinales, como los Bacabes, los Chaques, los Itzam Naes y los Uayeyab; y tal como ocurre con los Chaques.... También se asocian con los vientos Ik, por lo que se les ha interpretado como dioses de los vientos.*³³

Mendiz Bolio, citando el diccionario Pérez, muestra que *Canhel* está asociado con el dragón o serpiente fabulosa. En su nota a pie de página aclara el pasaje del robo de la Gran Serpiente cuando fueron capturados los Trece Dioses, lo que para Mendiz Bolio equivaldría *Canhel* a Gran Serpiente:

*Esta formado este vocablo de Can, serpiente y Hel, cambiar, mudar, transformar. Vendría a ser literalmente serpiente transformada, es decir, serpiente que cambió de forma. Muy posiblemente Canhel es la mística serpiente con plumas, el Kukulkan maya...En estos manuscritos se alude al Canhel siempre para decir que fue arrebatado o robado, lo que ocasiona la muerte o el desastre para aquellos que lo pierden”*³⁴.

En el *Diccionario Maya Cordemex*, *Ik* está asociado a aliento y espíritu que da vida a las cosas: “...espíritu y aliento, espíritu por viento y vida. Ánimo, fuerza y vida. Enfermedad que el vulgo llama aire”. Esto equivaldría a la significación que Mercedes de la Garza encuentra en los ángeles en su

³² Mendiz Bolio, *Chilam Balam de Chumayel*, p. 64

³³ Mercedes de la Garza, *Los “ángeles” mayas*, p. 176

³⁴ Mendiz Bolio, *Chilam Balam de Chumayel*, p. 54

significación antigua como “espíritu, principio vital, aliento de los seres divinos”.³⁵ La autora agrega que estos ángeles o *canheles* están asociados al dios de la lluvia, el viento, los relámpagos y las montañas, es decir, que están identificados con *Chaac* en los mayas contemporáneos, lo cual puede haber sobrevivido como una asociación que hacían los mayas prehispánicos. Esto coincide con el modelo interpretativo que se ha venido utilizando en esta investigación, los mayas del Posclásico también están refiriéndose a las energías divinas del cosmos que se sintetizan en sustancias primordiales como el agua y el viento; estas divinidades están representando los ciclos de transformación del agua, líquido precioso que permea todo el universo.

El *Pauahtun* como garante del líquido precioso primordial también lo encontramos en el simbolismo de las piedras que se utilizaban en la época colonial por los indígenas. Guillermo Bernal define las piedras como entidades simbólicas y rituales de la fertilidad, y como objeto representativo de los dioses. Según el autor quien toma como fuente documental los legajos inquisitoriales del Archivo General de la Nación, señala que cada una de las piedras tenía diferentes colores y formas, por lo cual cabe suponer que al menos en el caso de los *Pauahtunes*, cada uno tenía un color correspondiente. Añade que *Pawo* correspondería a los glifos T64, T63, que representan a una red para transportar objetos, lo que coincide con los diccionarios al definir *Pawo* como talega de henequén; y en el caso estudiado, el indígena Antonio Chable solía portar los tunes dentro de una senadera o red, que en maya se denominaba *paboh*.³⁶ Si las piedras guardadas en el *Pawo* representan a los dioses cuádruples en los rituales, ésto coincide con la función que Eliade encuentra en las piedras:

*Hemos visto que ciertas piedras se hacen sagradas porque las almas de los antepasados se encarnan en ellas, o bien por el hecho de que manifiestan o representan una fuerza sagrada, una divinidad, o también porque un pacto solemne o un acontecimiento religioso tuvo lugar en su vecindad.*³⁷

Para el hombre mesoamericano, las conchas, el jade, al igual que la obsidiana, simbolizan la naturaleza femenina del cosmos. Estas piedras son usadas como ofrendas rituales, y para Baudez, cada una de ellas tiene un simbolismo

³⁵ Mercedes de la Garza, *Los “ángeles” mayas*, p. 181

³⁶ Guillermo Bernal, *Uso ritual y simbolismo de algunas piedras sagradas...*, p.445-471

³⁷ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, p. 390

específico relacionado con el inframundo; la obsidiana se asocia con la parte oscura y representan la noche; la concha representa las aguas marinas, o aquellas aguas subterráneas y de la superficie; el jade por su parte, representa el agua de la lluvia.³⁸ Por esta asociación, los *Pauahtunes* de nuevo se vinculan con el líquido precioso.

Como puede observarse, esta deidad cuádruple, el dios N o *Pauahtun* es un fenómeno religioso de larga duración entre los mayas. Sus representaciones parece que se encuentran desde el Preclásico tardío, pasando por el Clásico, el Posclásico, la colonia y aún en fuentes documentales contemporáneas estas deidades persisten. Muchos autores han señalado que los dioses llamados *Mam* en la actualidad, poderosas deidades de la tierra, las montañas, el inframundo, los llanos, el trueno, el rayo, y la lluvia,³⁹ están asociados a los *Pauahtunes* dioses que como hemos visto tienen estos atributos. En las crónicas sobre los ritos de fin de año de López de Cogolludo en su *Historia de Yucatán* en 1688, la deidad a quien se reverenciaba era al *Mam* o abuelo, posible manifestación del *Pauahtun*.⁴⁰ Para Taube, el *Mam* es la manifestación de las deidades cargadoras de los augurios del nuevo año que se encuentran en el *Códice Dresde* 25a a 28a (Fig. 4a), las zarigueyas que han sido interpretadas tradicionalmente como *Bacabes*, por la descripción de las fiestas de Landa; el autor señala que los *Bacabes* y zarigueyas (opossum) son manifestaciones del dios N.⁴¹ Thompson, considera que el *Mam* de las fiestas de año nuevo yucatecas se identifica con el dios contemporáneo de las montañas, y lo relaciona con la deidad *Maximon* de las tierras altas de Guatemala en el lago Atitlán.⁴²

En esta investigación propongo que las zarigueyas cargadoras de los augurios de las fiestas de fin de año del *Códice Dresde* no son los *Bacabes* como interpretan Thompson y Taube a partir de las crónicas de Landa, sino más precisamente los *Pauahtunes*. Una interpretación al significado de los *Bacabes* la veremos en este capítulo en el apartado 5.3 como árboles o ceibas que para los yucatecos simbolizan los postes que sostienen el cosmos y posibilitan el tránsito de las sustancias divinas en forma de tiempo, o en forma de agua y

³⁸ Claude-Francoise Baudez, *Una historia de la religión de los antiguos mayas*, p.218

³⁹ Martha Iliá Nájera, *Imágenes del inframundo en las danzas rituales*, p. 138

⁴⁰ Karl Taube, *The ancient yucatec new year festival...*, p. 283

⁴¹ Karl Taube, *Ritual Humor in Classic maya religion*, p. 355

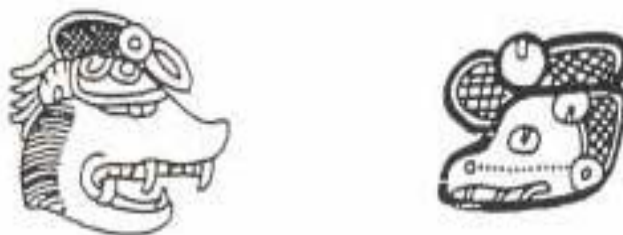
⁴² Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 340

viento para la fertilidad del cosmos.⁴³ Son los *Pauhtunes* quienes cargan los augurios y aquellas deidades que fungen como patronas en los periodos marcados por los calendarios. Por ejemplo, desde el periodo Clásico, vemos a los *Pauhtunes* asociados a los *Uinales* o periodos de veinte días (veintenas) en las representaciones de estos periodos como variantes de cabeza, que generalmente son animales vinculados con la fertilidad del agua como iguanas, ranas o tortugas ataviados con la orejera circular de tres puntos y el tocado o banda anudada del *Pauhtun* (Fig. 29), y sabemos por Landa que cada veintena o mes tenía uno o varios dioses patronos, pues allí celebraban rituales específicos para favorecer las actividades humanas enseñadas por los dioses.



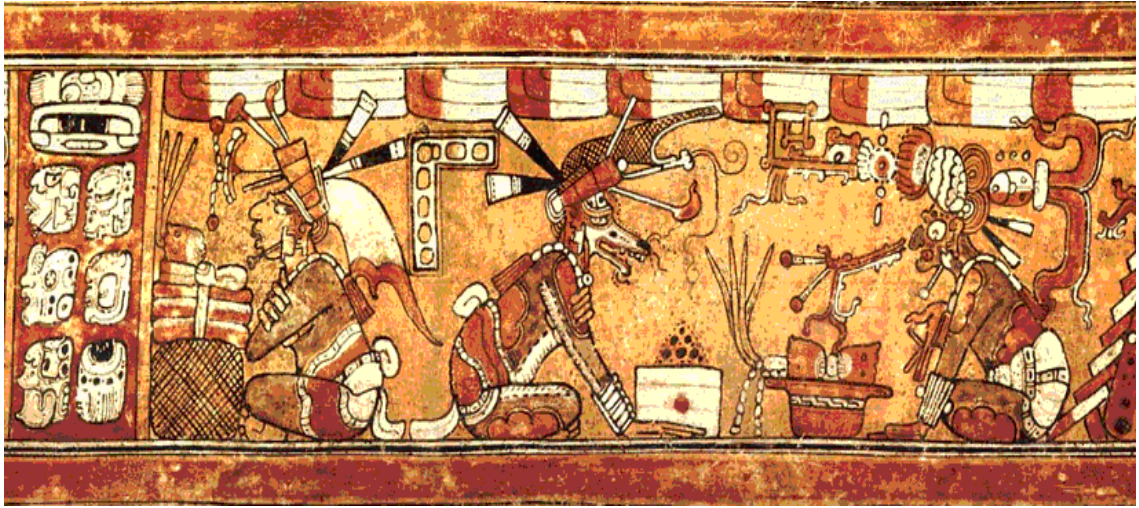
Figura 29: Tortugas uinal con tocado y orejera del *Pauhtun*, vasija y estela D de Quiriguá, (Taube, 1988, p. 405-406)

La zarigueya también aparece asociada a los *Pauhtunes* pues usan sus atavíos especialmente los tocados o bandas anudadas (Fig. 30)



a. Zarigueya sirviendo como glifo del dios N, vasija del Clásico temprano y *Dresde* 56a (Taube, 1988, p. 494-495)

⁴³ El tema de los *Bacabes* se desarrolla desde la página 130 en este capítulo.



b. Zarigueya con tocado del *Pauhtun*, vasija del Clásico tardío perteneciente a Dumbarton Oaks Washington (Kerr, Número 4339)

Figura 30: Zarigueyas con atavíos del dios N

A estas representaciones de tlacuaches o zarigueyas se suman las del *Códice Dresde* 25a a 28a (Fig. 4a), en el que se puede observar que el tocado ceremonial del tlacuache es cónico y trae las bandas anudadas. Sugiero que los tlacuaches están asociados al *Pauhtun* como cargador de augurios por las características biológicas de este marsupial: las hembras poseen dos úteros y dos vaginas y los machos un pene bifurcado; el periodo de gestación de sus crías va de 13 a 14 días y terminan su desarrollo en las bolsas de sus madres por dos meses más y posteriormente se enfrentan al medio acompañados por sus madres tres meses más. Estos marsupiales tienen una vida crepuscular y nocturna, y se caracterizan por sus grandes capacidades de adaptación al medio.⁴⁴ De nuevo tenemos animales asociados al inframundo por su vida nocturna, y vemos cómo en la figura 30, la zarigueya tiene el glifo *Akbal* en su frente como símbolo de la noche; tener un periodo de gestación de 13 días puede relacionarse con los periodos de tiempo del calendario sagrado de 260 días, donde los trece dioses número rotan durante los 20 días o veintenas hasta completar los 260 días del calendario sagrado (*Tzolkin*). Vemos entonces cómo el *Pauhtun* está vinculado tanto a los periodos de 20 días simbolizados por la fertilidad acuática de animales como la tortuga, y a los periodos de 13 días, relacionados con el tlacuache o zarigueya, de manera que el *Pauhtun* es un dios cargador en el calendario sagrado. También el

⁴⁴ Alfredo López Austin, *Mitos del Tlacuache*, p. 18

Pauahtun lleva la carga de los años *Tun o Haab*, porque su nombre alude a la talega (*pa'wo*) que contiene los años o piedras preciosas (*tunes*).

Veamos por qué se han confundido los *Bacabes* y los *Pauahtunes* en esta tarea cósmica de cargar los periodos de tiempo calendáricos con sus fuerzas. Landa es el cronista quien más desarrolla los ritos en los que están involucrados los dioses cargadores a quienes llama *Bacab*, *Chaacs* y *Pauahtunes* indistintamente; y se esperaría que en las fiestas de los días aciagos fueran las deidades representadas en los ritos, pero como se señaló en el estudio sobre *Itzam Na* (Capítulo II), es a esta deidad y a sus diversas advocaciones a quienes los mayas yucatecos ofrecían sus ritos en estas fiestas, según las descripciones de Landa. Sotelo señala que en las páginas del *Códice Dresde 25a-28a*, las figuras representadas son los cuatro *Bacabes* quienes sostienen en sus espaldas las imágenes de las deidades que regirán el año que se inicia, lo cual representa la unidad cósmica espacio-temporal.⁴⁵ Thompson también aclara que son los *Bacabes* pues son llamados “actores zarigüeyas” o *Ix Toloch*,⁴⁶ que son justamente los atavíos que traen los *Bacabes* en estas páginas del código. A propósito López Austin señala:

*Thompson planteó claramente el problema al relacionar a los cuatro dioses que sostienen el cielo con los tlacuaches. Observa Thompson que el diccionario de Motul define Bacab como “representante, zingles”, y da tentativamente a la extraña palabra zingles la lectura de zingales o zinalis, con la interpretación de “gitanos” o “actores ambulantes”. Siguiendo con esta idea, dice que lo anterior explica que en los libros del Chilam Balam se nombre al tlacuache Tolil Och o Ix Toloch, lo que puede traducirse como “actor zarigüeya”. Y con esto Thompson se explica también que en cuatro páginas del Código de Dresde aparezca un actor con máscara de zarigüeya y tenga sujeta por detrás la cola prensil del marsupial. Arzápalo Marín también interpreta la palabra zingles: lo lee como juglar, lo cual refuerza la idea de que los sostenedores del mundo son actores.*⁴⁷

Si descomponemos *Ix Toloch* en el diccionario *Calepino de Motul* encontramos que *Och* se refiere a unos “zorrillos que matan y se comen las gallinas y se hacen mortecinos cuando los hieren; cuyas hembras recogen a sus hijos en una bolsa que tienen en la barriga, dentro de la cual tienen las tetas; en sus pezones se han hallado a sus hijuelos fuertemente asidos...”, descripción de la

⁴⁵ Laura Sotelo, *Ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*, p. 73

⁴⁶ Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 337

⁴⁷ Alfredo López Austin, *Mitos del Tlacuache*, p. 306

que inferimos que se trata del tlacuache o zarigueya. También tenemos *Tool* que significa “envoltorio en que está algo envuelto”, por lo cual estaríamos simplemente ante un aspecto femenino del tlacuache que carga o lleva algo envuelto. Sin embargo, el mismo diccionario define *Bacab* como “representante, juglar”, significado que sugiere a Thompson pensar a esta deidad como juglar o actor. Esta interpretación se deriva de identificar los tlacuaches con bufones o actores del carnaval que han sido descritos en Yucatán desde la colonia hasta estudios etnográficos contemporáneos para el día *1 Pop*, primer día del año, luego del tiempo liminar o *Uayeb*.⁴⁸ Interpreto que es muy probable que para la renovación de la deidad luego de la carga del tiempo de un año, es preciso que los ritos incluyan el carnaval como forma de éxtasis por bebidas u otros medios como ya hemos visto en este capítulo,⁴⁹ con la finalidad de enfriar la esencia del dios, o en otros términos permitir su muerte como promesa de renovación para que siga cumpliendo con la carga del nuevo ciclo que comienza.

Como puede observarse, serían los *Pauahtunes* y no los *Bacabes* quienes llevan la carga de los años. David Kelley en la lectura epigráfica del *Códice Dresde* p. 25-28 señala que *Mam* es el nombre del opossum o tlacuache,⁵⁰ por lo tanto podríamos decir que el *Mam* es la manifestación del *Pauahtun* en su forma de anciano. En la crónica de Landa se mezclan las funciones de los dioses cuádruples y es probable que para Yucatán los *Bacabes*, *Chaacs* y *Pauahtunes* tengan las mismas funciones como dioses de la lluvia, el viento y sostenedores del cosmos, o que una delimitación de funciones no hubiera sido la tarea primordial para Landa y sus informantes.

Los *Pauahtunes* deidades Uno y cuatro son la manifestación de las sustancias del interior de la tierra, como el agua, los vientos, y los líquidos preciosos que fluyen de las cuevas, las montañas, los bosques y del ámbito nocturno del cosmos; son deidades con atributos ctónicos, aspectos de *Itzam Na* en los postes cósmicos que velan por el ascenso de las sustancias terrestres al cielo. Esta deidad también representa los eternos ciclos del cosmos, tiempos que inician y terminan con la promesa de la renovación de la vida en nuevos augurios positivos o negativos que favorecen la dinámica vida del cosmos

⁴⁸ Karl Taube, *Ritual Humor in Classic maya religion*, p. 353

⁴⁹ Ver apartado 5.2.2 sobre las edades de los *Pauahtunes*, p. 110

⁵⁰ Karl Taube, *Ritual Humor in Classic maya religion*, p. 353

sagrado maya. Los *Pauhntunes* llevan la carga del tiempo por eso sostienen el universo.

5.3 LOS BACABES COMO POSTES CÓSMICOS

El término *Ba'ahkab* era un título de jerarquía menor utilizado entre los mayas del Clásico, especialmente por la clase gobernante de Oxkintok, *Ba'ah* significa “imagen, primero, cabeza, frente, así mismo, persona”, lo cual daría el sentido de “La cabeza en la tierra” o “El primero en la tierra”.⁵¹ Fuera de esta alusión al *Bacab* no aparece en el Clásico otra evidencia sobre la deidad sino hasta el Posclásico en el área de Yucatán.

Fray Diego de Landa refiere a los *Bacabes* como hijos de las deidades creadoras:

Entre la muchedumbre de dioses que esta gente adoraba, adoraban cuatro llamados Bacab cada uno de ellos. Estos, decían eran cuatro hermanos a los cuales puso Dios cuando crió el mundo, a las cuatro partes de él sustentando el cielo para que no cayese. Decían también de estos Bacabes que escaparon cuando el mundo fue destruido por el diluvio. Ponen a cada uno de éstos otros nombres y señálenle con ellos a la parte del mundo que dios le tenía puesto, deteniendo el cielo y apropiándole una de las cuatro letras dominicales (cargadores de año) a él y a la parte en que está...⁵²

Esta interpretación de Landa de ubicar los *Bacabes* como dioses que sostienen el cielo para que no caiga, es la misma que encontramos en los *Chilames*. En el de *Chumayel*, se narra en el Libro de los Antiguos Dioses que luego de ser tomados los trece dioses por los nueve dioses, cayó el cielo sobre la tierra, se desplomó el firmamento y hundió la tierra y fue robada la Gran Serpiente. Entonces los cuatro dioses, los cuatro *Bacab*, lo nivelaron todo. Y se levantaron cinco árboles, uno para cada rumbo incluyendo el centro con su respectivo color, y se oyeron los pasos de los hombres amarillos, posiblemente los hombres del maíz.⁵³ En el *Libro de los Libros del Chilam Balam*, se citan los nombres de las ceibas que fueron plantadas para que

⁵¹ Comentario del Dr. Nicolai Grube en el Taller “Las sucesiones dinásticas: estrategias de legitimación”, UNAM, Posgrado en Estudios Mesoamericanos, Mayo del 2005.

⁵² Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p. 67

⁵³ Mendiz Bolio, *Chilam Balam de Chumayel*, p.52

fueran soportes del cielo: *Chac Imix Che, Sac Imix Che, Ek Imix Che y Kan Imix Che, y la Gran Madre Ceiba, Yax Imix Che.*⁵⁴ Las ceibas como árboles cósmicos serían entonces la cualidad del *Bacab*.

En el *Ritual de los Bacabes*, éstos juegan un papel muy importante en la restauración del orden cósmico. Estas deidades son responsables de las dolencias y a quienes por lo general se invoca a manera de insulto o se les ruega para que restauren el orden cósmico, y en este caso se restaure la salud. Se nombran como *Cantul Tii Ku, Cantul Tii Bacab, “Cuatro deidad”, “Cuatro Bacab”,* por ejemplo:

*“Frenesí guacamayo jaguar”
habrá de decirse al invocar a
Cantul Tii Ku “Cuatro Deidad”
Cantul Tii Bacab “Cuatro Bacab”
debido a Ix Maa Uayec “La forastera”
es Ix Mac U Hol Cab “Portera de la entrada de la tierra”.
Tiradle la ropa que trae consigo,
a vosotros me dirijo Cantul Tii Ku “Cuatro Deidad”
a vosotros Cantul Tii Bacab “Cuatro Bacab”
tiradla al fuego blanco todos vosotros, los cinco.”⁵⁵*

En las fiestas de los días aciagos vemos cómo el rito se encarga de pasar el eje del tiempo a un nuevo sitio, como si el agotamiento del tiempo necesitara un nuevo rumbo dónde sostenerse y renovarse. En estos ritos, el momento dedicado al *Uayeb* muestra claramente esta idea del agotamiento del tiempo y cambio de su transcurrir por un nuevo poste cósmico.

Los *Uayeb* de cada orientación hacen un recorrido que se desplaza por todo su rumbo cósmico, hasta encontrarse con el siguiente, y es dejado allí en los ritos para asegurar su camino completo donde será recibido el próximo año por el siguiente *Uayeb*, quien hará el mismo trabajo cósmico en la siguiente fiesta. Se trata de los ciclos cósmicos que garantizan la vida del universo y que el hombre maya con su ritual reactualiza y vela con sus acciones por la continuidad de estos ciclos.

⁵⁴ Alfredo Barrera Vásquez, *El libro de los libros del Chilam Balam*, p. 53

⁵⁵ Ramón Arzápalo, *Ritual de Los Bacabes*, p. 274

Las imágenes de los *Uayeb* reciben ofrendas, son sahumadas, les sacrifican pavos, y eran puestas en un palo para ser cargadas hasta la casa del principal y de ahí al rumbo del *Uayeb* del siguiente año. Sólo en los *Uayeb* del Sur y el Oeste colocaban en la parte de atrás de las imágenes otras representaciones. En el *Auyeb* del Sur, antes de ser transportada la imagen, colocaban un ángel “espantable” en sus espaldas, en señal de agua dice Landa. Recordemos que el rumbo Sur está asociado a las cosechas, de manera que el ángel puede simbolizar la petición de agua para garantizar estas cosechas. Thompson asocia este ángel espantable con *Canhel*, y citando a Beltrán de Santa Rosa dice que significa “dragón”, lo que recuerda los monstruos celestes o terrestres en forma de dragón relacionados con las buenas cosechas.⁵⁶ Con respecto al ángel, Mercedes de la Garza dice:

Para los mayas antiguos y actuales los “ángeles” no perdieron su verdadera significación, ya que siguen asociados a las fuerzas naturales que simbolizaron en la época prehispánica: las relacionadas con la fertilidad, fundamentalmente la lluvia y la vegetación, y tienen poca semejanza con los ángeles y arcángeles cristianos.⁵⁷

Al *Uayeb* del Oeste le colocaban en su dorso una imagen de calavera y otra de un hombre muerto y encima un pájaro llamado *Kuch* en señal de los presagios negativos de ese año. Es claro entonces que los *Uayeb* simbolizan el agotamiento del tiempo que circula por un rumbo cósmico para dar paso a la renovada fuerza del tiempo en un nuevo ciclo que se inaugura en el rumbo cósmico de turno, tiempo en el que se espera las fuerzas propias del rumbo en cuestión.

Durante los ritos de final de año, los *Acantunes* podrían asociarse como imágenes del *Bacab*. En los ritos vemos cómo la sangre del autosacrificio se ofrece a los *Acantunes*, nombrados como la piedra del color del rumbo del año que comienza, situadas en las cuatro entradas del pueblo. De acuerdo con el *Calepino de Motul*, *acan* significa gemir o gemido, bramar o bramido y se asocia con el sonido que producen los animales, las piedras, los vientos, ya sean aullidos, ruidos o zumbidos. *Tun* significa según el diccionario, piedra preciosa, cuesco o hueso duro de ciruela y otras frutas. En general, el *Acantun* ha sido interpretado como la piedra que habla, asociándola con las estelas que tienen escritura e información sobre los gobernantes, su linaje y su

⁵⁶ Eric Thompson, *Historia y religión maya*, p. 312

⁵⁷ Mercedes de la Garza, *Los “ángeles” mayas*, p. 167

relación con las deidades. Para Thompson, *Acantun* significa piedra erecta o pilar de piedra y agrega que para Roys en su versión del *Ritual de los Bacabes*, *acante*, significa árbol erecto o poste de madera, lo cual se asimila a *Acantun*.⁵⁸ Este centro cósmico recibe el líquido precioso, la sangre del autosacrificio como forma de alimentar a los dioses que pasan por el *axis mundi* con sus cargas y destinos para el universo y el hombre. Fray Francisco Ximénez narra los sacrificios que los mayas hacían en los árboles, lo cual puede sustentar esta interpretación:

*También sacrificaban debajo de los árboles muy espesos y copados, debajo de los cuales se acostumbraba a degollar y derramar sangre de varias partes de su cuerpo. También sacrificaban en las fuentes, en especial cuando pedían hijos, y si hallaban un árbol muy espeso que estuviese debajo de una fuente, tenían por lugar divino aquel tal, porque concurrían dos divinidades, así en el árbol como en la fuente...*⁵⁹

Interpreto entonces que en los ritos de los días aciagos los *Bacabes* son los postes cósmicos por donde el tiempo circula, se agota y se renueva, testigos del paso del tiempo encarnado en deidades a quienes hay que alimentar con la sangre del sacrificio y del autosacrificio durante los ritos, para contruibuir con la permanencia de las sustancias fertilizantes del cosmos. Para el periodo Clásico, Martha Cuevas documenta los rituales de renovación de incensarios del Grupo de las Cruces de Palenque, de manera periódica, ritual que coincide con el interpretado para el Posclásico en las fiestas de fin de año:

*Si analizamos las características formales e iconográficas de los incensarios palencanos, se advierte que fueron concebidos como árboles cósmicos estructurados a partir de una composición simbólica unitaria, la imagen de la ceiba cocodrilo.... Durante el tiempo sagrado del ritual, los incensarios eran receptáculos donde encarnaban los dioses y mediante la quema de resinas aromáticas y de sangre, se realizaba el proceso de alimentación y comunicación con estas entidades.*⁶⁰

En este sentido, los *Bacabes* como ceibas o postes huecos, velan por la circulación del tiempo como sustancia divina, mas no cargan con sus augurios y fuerzas, porque es una labor que compete a los *Pauahtunes*.

⁵⁸ Eric Thompson, *Un comentario al Códice Dresde*, p. 220

⁵⁹ Fray Francisco Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa.....*, p. 87

⁶⁰ Matha Cuevas, *Los incensarios del Grupo de las Cruces, Palenque*, p. 60

Los significados que aparecen en los diccionarios mayas al descomponer el término *Bacab*, y acudiendo al uso de palabras cercanas a su pronunciación como *bac*, *baak*, *bak*, *cab*, *kab*, *kaab*, resulta un juego de palabras que arroja datos importantes para la interpretación de esta deidad. Veamos estos significados:

- Baac*: Derramar agua u otro licor de vasija angosta. Las alillas sobre los pechos. (¿pezones?)
- Bak*: Cercar rodeando, alrededor, revolver cordel o sogas a otras cosas.
- Kaab*. Leche o zumo o jugo; de aquí salen muchos nombres o vocablos, *U kaab che*, la lágrima, leche o goma líquida que destilan los árboles; *U kaab cab*, miel.
- Cab*: Abeja en general. *U cheel cab*, colmena. Miel en general. La fuerza, rigor o fortaleza de cualquier cosa. Pueblo o región, el mundo, tierra.
- Kab*: Mano o todo el brazo del hombre o de otro animal. Rama o ramo de árbol. Los dedos de la mano y úsese para medir. Cualquier obra o trabajo con las manos.

Mendiz Bolio agrega *Bak-Cab*, “Los que rodean o ciñen la tierra”;⁶¹ Thompson los llama “Rociador de agua”, “Entorno al mundo” y “Entorno a la colmena”.⁶² Si se trata de dar imágenes a los *Bacabes* de acuerdo con este juego de palabras que ofrecen los diccionarios, podrían llamárseles también, “Surtidores de agua en el mundo”, “Surtidores de miel alrededor del mundo”, “Los pechos de leche o miel”, “Rociador de agua con sus brazos”, “Los que rodean el mundo con sus lágrimas”, “Los que derraman agua con la vasija que sostienen con sus manos”, entre otros.

Se aprecia claramente que los *Bacabes* están vinculados con la fertilidad de la tierra pues son los encargados de ofrecer la humedad de la lluvia con sus cántaros de boca angosta. Es claro que rodean el mundo, lo ciñen, lo cercan, con el fin de proporcionar los líquidos preciosos que necesitan los hombres para su existencia como el agua y la miel para los mayas yucatecos. Estas imágenes evocan a *Chaac* como dios de la lluvia, el relámpago, el trueno, el viento, las montañas y el maíz, así como a *Itzam Na*, “el que recibe y posee la gracia o rocío, o sustancia del cielo y las nubes” como lo refirió Lizana.⁶³ Pero su diferenciación con estas deidades podría situarse, como se viene

⁶¹ Meniz Bolio, *Chilam Balam de Chumayel*, p. 17

⁶² Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 336

⁶³ Bernardo de Lizana, *Historia de Yucatán*, Cap. IV

argumentando, que su cualidad es como poste o árbol por donde transitan estas sustancias divinas. En las fiestas de las veintenas *Muan, Tzec y Mol*, se ritualizaba a *Hobnil, Bacab* del rumbo Sur. *Hobnil* es interpretado por Thompson como el dios de los apicultores⁶⁴, quizá por la frase *Hobonil Kab*, que el *Diccionario Maya Cordemex* traduce como “lo hueco de la colmena o colmena vacía, colmena, hueco de árbol”. Es justamente esta acepción la que refuerza la interpretación del *Bacab* como poste hueco por donde transitan las sustancias divinas terrestres y celestes. El que sea vertedor o rociador indica que vela porque los líquidos vitales transiten de acuerdo con las leyes cósmicas, como también vela por la circulación del tiempo como sustancia divina.

Itzam Na es la deidad suprema de los mayas tanto para el Clásico como para el Posclásico, y este estudio está arrojando que en el último periodo prehispánico continúa vigente. Los *Bacabes, Pauahtunes* y *Chaacs* están íntimamente ligados a esta deidad, pareciera que cumplen las funciones de fertilidad de *Itzam Na* en los cuatro costados del cosmos como si fueran sus desdoblamientos cuando la deidad se cuadruplica. Existe una similitud efectiva entre los conceptos *baac, wah, tun, t'un, kaab, itz, paa, chaac*, todos se refieren a los líquidos que se derraman o chorrean, como el agua, la miel, los jugos y la sangre que se ofrece para alimentar a los dioses. *Bacab, Pauahtun, Chaac, Canhel, Itzam Na*, se presentan como cualidades fecundantes de la lluvia, vertedores, fecundadores, velan por la sustancia primordial que fertiliza el cosmos y favorece la vida. Nicolas Dunning señala que al presenciar las ceremonias del *Ch'aac chak* encuentra que *Itz* significa sabia, o el jugo de vida de las plantas, como también néctar, leche, agua sagrada, el desprendimiento de la cera de las velas en las ceremonias sagradas, semen, y todo aquello relacionado con el jugo de la vida en todo el cosmos maya, lo cual está claramente definido por el ciclo del agua como evento ambiental.⁶⁵ Esto confirma que las deidades mayas cuádruples son las representaciones de las transformaciones del agua en sus ciclos naturales, manifestaciones de la deidad suprema *Itzam Na*.

⁶⁴ Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 337

⁶⁵ Nicolas Dunning, *Birth and death of waters...*, p. 49

CONCLUSIONES

A continuación se presentan los aspectos más importantes a los que derivó esta investigación con respecto a las deidades cuádruples en el Posclásico maya:

- Los dioses mayas son la manifestación de las fuerzas de la naturaleza sacralizadas por esta cultura. Nos encontramos ante un panteón diverso y multivalente en el que las relaciones entre deidades es estrecha y sus funciones e identidades dependen de la estructura cósmica del universo sagrado maya. Este estudio ha demostrado que la variedad de deidades identificadas para el Posclásico y la época colonial tienen antecedentes en periodos más tempranos y su diversidad nos está mostrando la complejidad del pensamiento maya con respecto a su idea de la naturaleza y al funcionamiento de los ciclos naturales de la vida.
- Los mayas del Posclásico concebían una gran fuerza de la naturaleza suprema y sagrada identificada como *Itzam Na*, la cual se encuentra en todos los espacios y tiempos del universo y favorece la existencia de la vida natural y sobrenatural. En esta investigación se ha interpretado que esta gran fuerza natural deificada, se desdobra en deidades de acuerdo con los espacios del universo sagrado. Una cosmología maya que refiere un universo estructurado en espacios y tiempos ordenados se traducen en esta divinidad y sus desdoblamiento: una deidad del centro cósmico con la cualidad Uno y dos, deidades de los niveles del cosmos con cualidades Uno y trece para el cielo, Uno y nueve para el inframundo, y deidades con cualidades Uno y cuatro para el espacio terrestre en comunicación con el cielo y el interior de la tierra, son todas manifestaciones de la deidad suprema. En este sentido, la diversidad de deidades documentadas para el Posclásico, ha hecho pensar a los investigadores que el área maya recibió para este periodo los aportes en ideas, técnicas y referentes míticos de otras áreas de Mesoamérica, de ahí la diversidad de advocaciones, de las que no teníamos noticias para el Clásico maya, quizá por la dificultad de reconstruir su historia. Sin embargo, la deidad suprema que se ha descrito en esta investigación es una gran fuerza cósmica, una sustancia divina, posiblemente la personificación de los procesos naturales terrestres, celestes y subterráneos, simbolizando la poderosa fuerza que permite la vida vegetal, animal, mineral, humana y de

los diversos reinos que hacen parte del universo sagrado. Para Baudez, el que estos “dioses” sean la representación de estas fuerzas, los descalifica como tales, sin embargo, los mayas los representan con cualidades fecundantes tanto en los códices, como en la plástica que acompaña los monumentos arquitectónicos, así también como en los textos literarios. Un análisis de los símbolos religiosos permite analizar la naturaleza de estas representaciones, que en esta investigación se definen como deidades o desdoblamientos de la esencia divina suprema para los mayas.

- *Itzam Na* ha sido interpretado aquí como una deidad que participa de las fórmulas arcaicas de las deidades supremas en las religiones antiguas. Su cualidad andrógina o unidad de los opuestos masculino y femenino y todos aquellos atributos polarizados del cosmos, encuentran su unidad en esta divinidad, lo cual manifiesta la imagen de la completud y perfección que dan lugar a la creatividad y fecundidad cósmica. La dualidad y unidad de la deidad suprema se manifiesta en imágenes como *Itzam Na* (dragón celeste) e *Itzam Cab* (dragón terrestre), *Itzam Na* (padre creador) e *Ix Chebel Yax* (diosa consorte). Estas imágenes sintetizan la polaridad entre masculino-femenino, arriba-abajo, cielo-tierra, luminosidad-oscuridad, calor-frío, sequedad-humedad. La unión de estos contrarios es el abrazo entre el cielo y la tierra, hierogamia en la que la existencia del universo se posibilita.

- El aspecto femenino de *Itzam Na* es otro elemento que arroja nuevas preguntas en esta investigación. Se ha mencionado que la androginia de esta deidad nos conduce a las cualidades del cosmos femeninas, frías, húmedas, oscuras, nocturnas y terrestres. Las deidades que encarnan estas polaridades son *Itzam Cab*, *Ix Chebel Yax*, e *Ix Chel*, principalmente como consortes de *Itzam Na*. La diosa O (aspecto anciano) y diosa I (aspecto joven) siempre han sido interpretadas como deidades lunares con atributos terrestres, pero en esta investigación se está sugiriendo que estas deidades no pueden reducirse únicamente a la Luna y señalar las características que comparten con la tierra. Al parecer estas diosas representan la gran fuerza femenina, aspecto de la deidad suprema, que en su origen es ctónica, telúrica, potente, que impregna toda la estructura baja del cosmos, como es el inframundo y todas sus valencias: el interior de la tierra, la montaña, la espesura de los bosques, la cueva, la noche. Esta investigación deja abierta la discusión sobre este aspecto femenino del pensamiento religioso maya, faltan resolver cuestionamientos como: ¿cuál es la naturaleza de la relación entre la tierra y

la Luna en este universo simbólico?, ¿las diosas encarnan el gran principio femenino ctónico o como se ha interpretado hasta la fecha, simbolizan a la Luna como referente femenino?, ¿Por qué no encontramos evidencias en las fuentes de aspectos de las diosas que encarnen las características de la estructura cósmica, como la cuadruplicidad, o desdoblamiento en nueve o trece aspectos?. Esta última pregunta obedece a que la gran diosa, como se interpreta aquí, joven o anciana, aparece compartiendo las funciones de las deidades principales, sin que ella tome aspectos similares a los de sus consortes; por ejemplo, tenemos el caso de compartir funciones con *Chaac*, y no por ello aparece como diosa cuádruple con características físicas del dios de la lluvia. La gran diosa es consorte de todos los aspectos de *Itzam Na*: de *Kinich Ahau* como *Ix Chel*, de *Chaac* compartiendo sus funciones de vertedora de agua, del *Pauahtun* con quien aparece en abrazo en el *Códice Dresde 23C*, y como se analizó en los pasajes del *Ritual de los Bacabes*, la diosa comparte el lecho con todas las divinidades que custodian los espacios cósmicos como expresión de la creatividad divina que da origen a las dolencias del conjuro.

- La cuadruplicidad el cosmos es nutrida por *Itzam Na* con sus desdoblamiento que velan por la fecundidad de estos espacios. En este punto el aspecto que trataré es la deidad solar. La investigación señaló que *Kinich Ahau* es la deidad solar que marca con su ritmo la unidad espacio-tiempo en el pensamiento maya. Ha sido difícil señalar su cuadruplicidad, cuando las funciones de la deidad muestran que su esencia es la totalidad cósmica cuadrangular la cual teje en forma de tiempo en los ritmos diarios y anuales del recorrido del astro por el universo. Los ciclos de tiempo que marca la deidad solar son la síntesis de la polaridad día-noche, luminosidad-oscuridad, lo cual es evidente en los ritmos diarios del astro, y en los ritmos anuales cuando marca los solsticios y equinoccios.

- *Chaacs*, *Pauahtunes* y *Bacabes* son también los aspectos de la deidad suprema que velan por la fecundidad del espacio cuadrangular. Las tres deidades comparten atributos de *Itzam Na* en sus cualidades de fertilidad; sabemos que *Itz* alude a los líquidos preciosos como leche, lágrimas, sudor, resinas, cera, miel, semen, sangre, agua, viento y todos aquellos líquidos y sustancias que favorecen la vida natural y sobrenatural. Igualmente las cualidades de las deidades cuádruples asociadas al agua y sintetizadas en conceptos como *baac*, *wah*, *tun*, *t'un*, *kaab*, *paa*, *chaac*, todos se refieren a los líquidos que se derraman o chorrean, como el agua, la miel, los jugos y la

sangre que se ofrece para alimentar a los dioses. *Bacab, Pauahtun, Chaac, Itzam Na*, se presentan como cualidades fecundantes del cosmos, vertedores, y fertilizadores, potenciando la vida en las esquinas del universo.

- Esta investigación retoma la interpretación de López Austin sobre la estructura cuadrangular del cosmos mesoamericano y sobre la función de los postes cósmicos. Los árboles o dioses que sostienen los diferentes niveles para que no caigan, y que favorecen la circulación de las sustancias divinas, han sido interpretados en esta investigación como los *Bacabes*. Del cielo desciende por estos postes, la sustancia masculina, caliente, seca, luminosa; mientras que del interior de la tierra, se desprende la sustancia femenina, fría, húmeda, oscura, que asciende por los postes cósmicos. *Chaac* es la deidad que vela por el descenso de las sustancias celestes, en tanto que el *Pauahtun* garantiza la permanencia y ascenso de las sustancias húmedas del interior de la tierra.

- *Chaac* ha sido interpretado en este estudio como la deidad que vela porque las sustancias celestes desciendan a la tierra, sus símbolos son el fuego, el rayo, la antorcha y el hacha, cualidades del poder generador de esta deidad, en contraposición con los cántaros de agua que simbolizan sus funciones de provisión de agua en forma de lluvia para garantizar la fertilidad de la tierra. Estos símbolos sintetizan las cualidades de la agricultura de los mayas: la tala, roza y quema preparan la tierra para su fecundación con el agua celeste. El fuego y el agua son los símbolos de la deidad que fecunda la tierra, de ahí que *Chaac* represente el agua celeste que fertiliza a la diosa recorriéndola por todos sus rincones para que ésta produzca sus frutos.

- Los *Pauahtunes* son deidades con atributos ctónicos, representan la sustancia femenina y fría del cosmos, son las deidades que garantizan la humedad de la tierra y los espacios subterráneos, de ahí que siempre los representen emergiendo o cargando caparazones de tortugas o caracoles; estos dioses son el aspecto frío y húmedo de *Itzam Na* en las esquinas del cosmos. Simbolizan la renovación permanente del cosmos, los ciclos de vida/muerte/vida de la naturaleza, los linajes y los dioses, carga los augurios de los ciclos de tiempo calendáricos como los *uinales, tunes* y ciclos de trece días del calendario sagrado o *Tzolkin*; representan la creatividad cósmica fungiendo como patronos de los escribas y sostienen el universo

especialmente en ámbitos nocturnos, boscosos, selváticos, vinculados con el inframundo.

- Los *Bacabes* son los postes en cada región del cosmos, son también las ceibas o árboles por donde corren las sustancias divinas. Por esta razón en las fiestas de año nuevo que narra Landa no tienen representación, su símbolo es el *Acantun* como poste cósmico o *axis mundi*, lugar donde convergen todos los niveles del cosmos. Los *Bacabes* facilitan el tránsito de las deidades del tiempo en cargas ordenadas obedeciendo a las leyes cósmicas de funcionamiento, y también facilitan el tránsito de las sustancias divinas fertilizantes del cosmos como los líquidos preciosos: agua, sangre, semen, savia, miel, leche, todos los atributos fecundantes de *Itzam Na*.

- *Itzam Na* es la deidad suprema por excelencia en el universo sagrado maya, la comparación de las diversas fuentes para este estudio de las deidades cuádruples, implicó el reconocimiento de la supremacía de esta deidad en el Posclásico maya. Es posible que para este periodo la cosmovisión maya haya recibido elementos culturales de otros grupos mesoamericanos, pero las deidades al igual que las documentadas para el Clásico siguen siendo las fuerzas naturales que se reúnen en la única sustancia vital que permite la vida del cosmos, la cual es simbolizada por toda aquella savia o fluido que recorre a los distintos participantes de la vida cósmica. Finalmente, si la deidad suprema permea todos los rincones y niveles del cosmos desdoblándose y tomando diversas advocaciones como se ha analizado en esta investigación, entonces la naturaleza de esta deidad suprema es inhaprensible. No hay palabra que pueda expresar su majestad divina; esta deidad se evoca por sus atributos, sus cualidades, tal como se manifiestan en la creación. La divinidad no puede ser delimitada o definida por la forma o la palabra, la variedad de sus nombres son sólo epítetos que se refieren a los distintos aspectos de su manifestación. En los textos indígenas se observa que las fórmulas sagradas se alteran permanentemente para evitar pronunciar directamente el nombre de la deidad suprema, las referencias a ésta son múltiples o son indirectas, sugeridas por la mención de una de sus cualidades o una de sus advocaciones en la región del cosmos aludida. Este soberano del universo reina en las direcciones del espacio y tiempo, a las que se le atribuye un simbolismo importante y una acción directa sobre la naturaleza, la sobrenaturaleza y la vida de los hombres. La deidad suprema es uno, es dos, cuatro, nueve, trece, es múltiple y cualquiera que sea su

aspecto, se halla en su base la energía esencial que lo caracteriza. Por eso *Itzam Na* tiene múltiples nombres, variadas formas, que desde un punto de vista ritual, puede aparecer como principios distintos e incluso contrarios.

BIBLIOGRAFÍA

ARZÁPALO, Ramón, *Ritual de los Bacabes*. Traducción y comentarios. UNAM, Centro de Estudios Mayas, Fuentes para el estudio de la Cultura Maya, 5, México, 1987.

BARRERA RUBIO, Alfredo y TAUBE, Carl, "Los relieves de San Diego: Una nueva perspectiva". En: *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*. Vol. 14 No. 83, 1987.

BARRERA VÁSQUEZ, Alfredo y RENDÓN, Silvia, *El libro de los libros del Chilam Balam*, Fondo de Cultura Económica, México, 1969.

BARRERA VÁSQUEZ, Alfredo, *Diccionario Maya*, Editorial Porrúa, México, 1992.

---*Estudios lingüísticos: Obras completas*, Tomo 1 y 2, Fondo Editorial de Yucatán, 1980.

---*Cantares de Dzitbalché*, traducción del Alfredo Barrera Vásquez,

CORACEC, H. Ayuntamiento de Calkiní, Campeche, Mérida, 1984.

BAUDEZ, Claude-François, *Una historia de la religión de los antiguos mayas*, UNAM, IIA, México, 2004.

--- "Los templos enmascarados de Yucatán". En: *Arqueología Mexicana*, Vol. VII, No. 37, México, INAH, 1999.

BERNAL, Guillermo, "Uso ritual y simbolismo de algunas piedras sagradas entre los mayas de Yucatán". En: *Memoria del Primer Congreso internacional de mayistas*. UNAM, México, 1994.

BERTRAND, Carmen, y GRUZINSKI, Serge, *De la idolatría: Una arqueología de las ciencias religiosas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

BIEDERMANN, Hans, *Diccionario de símbolos*, Editorial Paidós, Barcelona, 1993.

BRANDON, S.G.F., *Diccionario de religiones comparadas*, 2 vols, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973.

BRELICH, Angelo, "Prolegómenos a una historia de las religiones". En: *Las religiones antiguas*, Vol 1, México, Siglo XXI, 1977.

BRODA, Johanna, "Tiempo y espacio, dimensiones del calendario y la astronomía en Mesoamérica". En: *El historiador frente a la historia: el tiempo en Mesoamérica*, México, UNAM, IIH, Serie Divulgación 5, 2004.

CASAS, Fray Bartolomé de las, *Apologética historia sumaria, quanto a las cualidades, disposición, descripción del cielo y suelo de estas tierras, y condiciones naturales, políticas, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*. Edición preparada por Edmundo O'Gorman, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, Vol. 2.

CASSIRER, Ernst, *Filosofía de las formas religiosas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

CENCILLO, Luis, *Historia sistemática de los dioses*, Ediciones Fundación, Madrid, 1998.

CHAMPEAUX, Gérard de, STERCKX, Dom Sébastian, *Introducción a los símbolos*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1989.

CHEVALIER, Jean y GHEERBRANT, Alain, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Editorial Herder, 1988.

CHUCHAIK, John F., *The indian inquisition and the extirpation of idolatry: the process for punishment in the diocese of Yucatan 1563-1812*, Tesis doctoral, Latin American Studies, Tulane University, 2000.

CIRLOT, Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos*, Sexta edición, Ediciones Siruela, Barcelona, 2002.

COE, Michel D., "Supernatural patrons of maya scribes an artists". En: *Social process in maya prehistory*. Ed. Norman Hammond, pag. 327-346.

----*The maya scribe and his world*. New York, 1973.

COE, Michel D. y KERR, Justin, *Lords of the underworld*. The Art Museum Princeton University, 1978.

----*Old gods and young heroes*, The Israel Museum, Jerusalem, 1982.

COHODAS, Marvin, "La iconografía de los Tableros del Sol, la Cruz y la Cruz Foliada en Palenque". En: *Mesas redondas de Palenque. Antología*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1997.

CRUZ, Noemí, "Ritos y plegarias lunares de fertilidad". En: *Estudios Mesoamericanos*, Numero 2, Julio-Diciembre, 2000.

----*Ix Chel, diosa madre entre los mayas yucatecos*. Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Historia, UNAM, 1995.

CUEVAS, Martha, "Los incensarios del Grupo de las Cruces, Palenque". En: *Arqueología Mexicana*, Vol. VIII, No. 45, México, INAH, 2000.

CUEVAS, Martha y BERNAL, Guillermo, "La función ritual de los incensarios compuestos del Grupo de las Cruces de Palenque". En: *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XXII, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, 2002.

DUNNING, Nicolas, "Birth and death of waters: environmental change, adaptation and symbolism in the southern maya lowlands". En: *Espacios mayas, usos, representaciones y creencias*. UNAM, México, 2003.

ELIADE, Mircea y KITAGAWA, Joseph, *Metodología de la Historia de las Religiones*. Buenos Aires, Editorial Paidós, 1967.

ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, 4 vols, Ediciones Cristiandad, Madrid.

----*Tratado de historia de las religiones*, México, Ediciones Era, 1972.

----*El mito del eterno retorno*, Editorial Alianza/Emecé, Madrid, 1972.

----*Mito y realidad*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1973.

----*Imágenes y símbolos*, Ediciones Tauros, Madrid, 1979.

----*Chamanismo y técnicas arcaicas de éxtasis*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

EVANS PRITCHARD, E. E., *Las teorías de la religión primitiva*, Siglo XXI editores, México, 1976.

FÖRSTEMANN, Ernst, "Commentary of the Maya Manuscript in the Royal Public Library of Dresden", en: *Papers of the Peabody Museum*, Vol. 4, Núm 2, Harvard University, Cambridge.

FOSTER L., WREN L., "World creator and world sustainer: god N at Chichén Itzá". En: *Palenque round table*. Vol X. The precolumbian art research institute, San Francisco, 1993.

FRAZER, Sir James George, *La rama dorada, magia y religión*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

FUENTE de la, Beatriz, ARELLANO, Alfonso, *El hombre maya en la plástica antigua*, UNAM, México, 2001.

FUENTES y Guzmán, Antonio de, *Historia de Guatemala o Recordación Florida*, Ediciones Atlas, Madrid, 1973.

GALINIER, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM, México, 1990.

GARZA, Mercedes de la, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1984.

----*Rostros de lo Sagrado en el mundo Maya*, México, Editorial Paidós, 1998.

----*La conciencia histórica de los antiguos mayas*, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, 1975.

----*El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, México, UNAM, CEM, 1978

----*Literatura maya*, Antología, compilación y prólogo de..., Biblioteca Ayacucho, 57, Galaxis, Barcelona, 1980.

----"La religión. Los dioses, el mundo y el hombre". En: *Los mayas. Su tiempo antiguo*, pp.197-220, Edición de Gerardo Bustos y Ana Luisa Izquierdo, México, UNAM, IFF, CEM, 1966.

----"La triada de Palenque". En: *Revista Arqueología Mexicana*, Vol. 1, Número 2, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993.

----“Religión de los nahuas y los mayas antiguos”, En: *Teoría e Historia de las Religiones*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1998.

----“Los ángeles mayas”. En: *Estudios de Cultura Maya*, Vol XVI, CEM, UNAM, México, 1985.

---- *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*. México, UNAM, IIF, Centro de Estudios Mayas, 1995.

GIRARD, René, *La violencia y lo sagrado*, Editorial Anagrama, Madrid, 1983.

GUENON, René, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Editorial Eudeba, Buenos Aires, 1969.

GONZALEZ, Yolotl, *Diccionario de mitología y religión mesoamericana*, colaboración de Juan Carlos Ruis, México, Ediciones Larousse, 1991.

GRAULICH, Michel, “El rey solar en Mesoamérica”. En: *Arqueología Mexicana*, Vol. 6, No. 32, México, INAH, 1998.

JESEN, A. E., *Mito y culto entre pueblos primitivos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.

JUNG, Carl G., *Símbolos de transformación*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1962.

KERR, Justin, *The maya vase book*, Vol. 2 y 4, Kerr associates, New York.

KOCYBA, Henryk K., “El dimorfismo sexual de las deidades en la religión maya del periodo Posclásico”. En: *Memorias del segundo coloquio internacional de mayistas*. Pp. 1301-1331, México, 1987.

LANDA, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*. México, Editorial Pedro Robredo, 1938.

LEE, Thomas A., editor, *Los códices mayas*, Fundación arqueológica Nuevo Mundo, Edición conmemorativa X aniversario, Universidad Autónoma de Chiapas, México, 1985.

LEON-PORTILLA, Miguel, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM, 1968.

----*Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, UNAM, México, 1992.

----“La religión mexicana”. En: *Teoría e Historia de las Religiones*. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1998.

LIGORRED, Francesc, “Literatura maya: de los jeroglíficos al alfabeto latino”. En: *Boletín americanista* No. 38, p. 189-207, Universidad de Barcelona.

LIZANA, Bernardo, *Historia de Yucatán*, Edición Félix Jiménez, España, 1988.

----*Historia de Yucatán. Devocionario de Nuestra Señora de Izmal y conquista espiritual*. Impresa en 1633. Museo Nacional de México, México, 1893.

Los códices de México. México, INAH-SEP, 1979.

LÓPEZ, A. Alfredo, *Cuerpo Humano e Ideología*, México, UNAM, Dirección General de Publicaciones, 1984.

----*Los mitos del tlacuache*, México, Alianza Editorial Mexicana, Alianza Estudios de Antropología, 1990.

----*Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

----“La cosmovisión mesoamericana”. En: *Temas Mesoamericanos*, México, INAH, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1996.

----“La religión, la magia y la cosmovisión”, En: *Historia Antigua de México*, Vol. III, México, INAH, UNAM, Editorial Porrúa, 1995.

---- “Los ritos. Un juego de definiciones”. En: *Arqueología Mexicana*, Vol. VI, No. 34, Nov-Dic, 1998.

LÓPEZ, de Cogolludo fray Diego, *Los tres siglos de la dominación española en Yucatán o sea historia de esta provincia*, 2 vols. Graz-Austria, 1971.

LOVE, Bruce, *The Paris Codex*, University of Texas Press, Austin, 1994.

LURKER, Manfred, *El mensaje de los símbolos*, Editorial Herder, Barcelona, 1992.

MEDINA, Andrés, *En las cuatro esquinas, en el centro: etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, México, UNAM, I.I.A., 2000.

MENDIZ BOLIO, Antonio, *Libro de Chilam Balam de Chumayel*. Prólogo y traducción, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 2000.

MESLIN, Michel, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1978.

MILBRATH, Susan, *Star gods of the maya. Astronomy in art, folklore, and calendars*, University of Texas Press, 1999.

MILLER, Mary y TAUBE, Karl, *The gods and symbols of ancient México and the maya, an illustrated dictionary of mesoamerican religion*, Thames and Hudson, London, 1993.

MONTEMAYOR, Carlos, *Arte y composición en los rezos sacerdotales mayas*, Universidad Autónoma de Yucatán, México, 1995.

MONTOLÍU, María, *Cuando los dioses despertaron: conceptos cosmológicos de los antiguos mayas de Yucatán estudiados en el Chilam Balam de Chumayel*, México, UNAM, 1989.

----“Los dioses de los cuatro sectores cósmicos y su vínculo con la salud y la enfermedad”. En: *Anales de Antropología*. Vol XVII, p. 47-65, México, UNAM.

----“Reflexiones sobre el concepto de forma del universo entre los mayas”. En: *Anales de Antropología*, México, UNAM, Vol II, p. 9-38.

----“La diosa lunar Ixchel, sus características y funciones en la religión maya”, En: *Anales de Antropología*, Vol. XXI, UNAM, México, 1984.

MORALES, Antonio, “Unidad y dualidad. El dios supremo de los antiguos mayas: coincidencia de opuestos”, En: *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XXII, 2002.

MORLEY, Sylvanus G. y BRAINERD, George, *The Ancient Maya*, 4a. Edición revisada por Robert J. Sharer, Universidad de Stanford, California, 1994.

NÁJERA CORONADO, Marta I., *El Umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos*. UNAM, México, 2000.

----*El don de la sangre en el equilibrio cósmico*. IIF, UNAM, México, 2003

----“La religión. Los rituales”. En: *Los mayas. Su tiempo antiguo*. Pp. 221-258, UNAM, IIF, CEM, 1996.

----“El temor de los mayas a los días sin nombre”, En: *Las nociones del mal y el temor en las cosmovisiones aborígenes de América*. Archivos II, Departamento de Antropología Cultural, Ediciones CIAFIC, Buenos Aires, No. 2, 2004.

OLIVIER, Guillem, “También pasan los años por los dioses. Niñez, juventud y vejez en la cosmovisión mesoamericana”. En: *El historiador frente a la historia: el tiempo en Mesoamérica*, UNAM, IIH, Serie Divulgación 5, 2004, México.

OTTO, Rudolf, *Lo santo*, Madrid, 1968.

PASCAL, Chenel, SERRANO, Alvaro y Alfonso, *Diccionario de símbolos*, Ediciones Lisboa, Madrid, 2004.

POUPARD, Paul, *Diccionario de religiones*, Barcelona, Editorial Herder, 1987.

PUECH, Henri-Charles, *Prefacio. Historia de las religiones*, Vol. 1, México, Siglo XXI, 1977.

RECINOS, Adrian, *Popol Vuh, las antiguas historias del Quiché*. Traducción y comentarios. Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

REMESAL, Antonio de, *Historia general de las indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapas y Guatemala*, 2 vols., Biblioteca “Goathemala” de la Sociedad de Geografía e Historia, Guatemala, 1932.

RIOS, Miriam B., *Relación de los dioses mayas con algunas ceremonias que aún se practican en Yucatán*, En: *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, Vol 18 No. 107, p. 133-147, México, 1959.

RIVERA, Miguel; *Los mayas de la antigüedad*, Editorial Alhambra, Madrid, 1985
----*Cambios en la irreligión maya desde el periodo clásica a los tiempos de Hernán Cortes*, Sociedad española de estudios mayas, Madrid, 1986.

ROYS, Ralph, *Ritual of the Bacabs*. Traducción. University of Oklahoma Press, 1965.

RUIZ, de Alarcón, Hernando, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*; notas, comentarios y estudio de Francisco Paso y Troncoso. Ediciones Fuente Cultural, México, 1953.

SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Libros I y II, CONACULTA, México, 1988.

---*Primeros Memoriales*, INAH, SEP. México, 1974.

SÁNCHEZ, de Aguilar, Pedro, "Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán". En: *Tratado de idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas...*, Estudio de Paso y Troncoso, Ediciones Fuentes Cultural de Librería Navarro, México, 1952.

SCHELE, Linda, y FREIDEL, David, *Una selva de reyes. La asombrosa historia de los antiguos mayas*. Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

SCHELE, Linda, y MILLER, Mary, *The blood of kings. Dynasty and ritual in maya art*. George Braziller, Inc. New York in association with the Kimbell Art Museum, 1986.

SCHELE, Linda "Iconografía del ascenso de Chan Balum en el grupo de la cruz de Palenque". En: *Mesas redondas de Palenque. Antología*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1997.

SCHELLHAS, Paul, "Representation of deities of the maya manuscripts", en: *Papers of the Peabody Museum American Archaeology and Ethnology*, Col. 4, Núm. 1, Cambridge, 1904.

SCOTCHMER, David, "Convergence of the gods: comparing traditional maya and christian maya cosmologies". En: *Symbol and meaning beyond the closed community, essays in mesoamerican ideas*. Gary Mesoamerican Studies, SUNY, Albany, 1986.

SELER, Eduard, *Collected works in Mesoamerican linguistics and archaeology*, 6 vols., Labyrinthos, Lancaster, California, 1990-1996.

SOTELO, Laura, *Las ideas cosmológicas de los Mayas en el siglo XVI*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1988.

---*Los dioses del Códice Madrid. Aproximación a las representaciones antropomorfas de un libro sagrado Maya*, México, UNAM, Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos, 2002.

TAUBE, Karl Andreas, *The major gods of ancient Yucatan*, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1992.

---Ritual Humor in Classic Maya Religion. En: *World and image in maya culture. Explorations in language, writing and representation*. Editado por William F. Hanks y Don S. Rice. University of Utah Press, Salt Lake City, 1989.

---*The ancient yucatec new year festival: The liminal period in maya ritual and cosmology*. Yale, University, UMI, 1988.

TEDLOCK, Dennis. *Popol Vuh. El libro maya del albor de la vida y las glorias de dioses y reyes*. Traducción y comentarios. México, Editorial Diana, 1993.

TENA, Rafael. *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. CONACULTA, México, 2002.

THOMPSON, J. Eric, *Grandeza y decadencia de los Mayas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959.

---*Maya Hieroglyphic Writing. An Introduction*. University of Oklahoma Press Norman, 1960.

---*Historia y religión de los Mayas*, México, Siglo XXI Editores, 1975.

---*The Bacabs: Their portraits and their glyphs*, en: *Peapers of peabody museum*, Cambridge, Harvard University, 1970.

---*Skybearers, color and direction in maya and mexican religion*, en: *Contributions to american arqueology*, Washington, Carnegie Institution, 1934, vol II, p. 209-242.

---*Un comentario al Códice de Dresde. Libro de jeroglíficos mayas*. Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

TREJO, Silvia (Compiladora). *Mesas redondas de Palenque. Antología*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1997.

TURNER, Víctor, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus, Alaguara, 1988.

---*La selva de símbolos. Aspectos del ritual nedembu*. Siglo XXI, México, 1980.

VALVERDE, María del Carmen, *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*. IIF, UNAM, México, 2004.

VAN DER LEEUW, *Fenomenología de la religión*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.

VÁSQUEZ, Francisco, *Crónica de la provincia del santísimo nombre de Jesús de Guatemala de la orden de nuestro seráfico padre San Francisco en el Reino de Nueva España*, 4 vols., Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala, 1944.

VILLACORTA, Antonio, *Códices Mayas*, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1993.

VILLAGUTIERRE, y Sotomayor, Francisco de, *Historia de la conquista de la provincia del Itzá*. Sociedad de Geografía e Historia, Guatemala, 1933.

VILLA ROJAS, Alfonso, "Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayences contemporáneos". En: *Tiempo y Realidad en el Pensamiento Maya*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986.

---"Nociones preliminares sobre la cosmología maya" En: *Anales de Antropología*, Vol XXII, pp. 229-250, México, UNAM, IIA, 1985.

XIMÉNEZ, fray Francisco, *Historia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, 4 vols., Edición de José de Pineda Ibarra, Ministerio de Educación, Guatemala, 1965.