



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS
MAESTRÍA EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

EL SIMBOLISMO DEL COCODRILO EN LA
MITOLOGÍA MAYA.

Análisis comparativo.

T E S I S
PARA OBTENER EL TÍTULO DE
MAESTRA EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS
P R E S E N T A
TERI ERANDENI ARIAS ORTIZ

TUTORA: DRA. MARTHA ILIA NÁJERA CORONADO



Ciudad Universitaria, D.F.

Febrero 2007.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

La mitología ha sido interpretada por el intelecto moderno como un torpe esfuerzo primitivo para explicar el mundo de la naturaleza (Frazer); como una producción de fantasía poética de los tiempos prehistóricos mal entendida por las edades posteriores (Müller); como un sustitutivo de la instrucción alegórica para amoldar el individuo al grupo (Durkheim); como un sueño colectivo, sintomático de las urgencias arquetípicas dentro de las profundidades de la psique humana (Jung); como el vehículo tradicional de las instituciones metafísicas más profundas del hombre (Coomaraswamy); y como la revelación de Dios a sus hijos (la Iglesia). La mitología es todo esto.

J. Campbell

A Fabiola y Víctor

AGRADECIMIENTOS

La realización de este trabajo no hubiera sido posible sin la beca otorgada por la Universidad Nacional Autónoma de México, gracias a la cual pude enfocarme los dos años de la maestría a elaborar diferentes proyectos, buscando el más adecuado, obtener información en diversas partes de México y otros países, y por último formalizar el trabajo que hoy presento.

Por supuesto la ayuda de varias personas fue crucial: mi tutora la Dra. Martha Ilia Nájera Coronado. El apoyo de la Coordinación del Posgrado en Estudios Mesoamericanos a cargo de la Dra. Ana Luisa Izquierdo y de la Cueva y a la Coordinación.

Las aportaciones de todos los lectores fue esencial: Dr. Ernesto Vargas Pacheco, Dra. María del Carmen Valverde, Dra. Silvia Limóm y Matro. Guillermo Bernal.

Asimismo recibí ayuda de otras instituciones: en Guatemala debo agradecer al Dr. Oswaldo Chinchilla, curador del Museo Popol Vuh en la Universidad Francisco Marroquín; a la Directora del Museo Viguo de Arte Precolombino y vidrio moderno, propiedad del Grupo Vidriero Centroamericano; a Romelia Mo' y Lolmay, miembros de OKMA y a Antonio Cuxil.

Varios de mis compañeros me compartieron sus comentarios, sugerencias y compañía con el único fin de enriquecer mi trabajo, pero sobre todo fortalecer la amistad: Rogelio, Daniela Maldonado, Daniela Guzzi, Rebeca, Citlalli, María Elena y Eugenia.

Como ya es costumbre, sin saber por qué, la familia ocupa el último párrafo: Víctor y Fabiola. Sin duda los cocodrilos más importantes en mi vida.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	7
CAPÍTULO I	
EL SIMBOLISMO DEL COCODRILO Y SU PROBLEMÁTICA.....	14
Antecedentes.....	15
Acercamiento simbólico.....	21
CAPÍTULO II	
APROXIMACIÓN TEÓRICA.....	33
Lo simbólico.....	34
Los mitos.....	43
Lo histórico.....	48
CAPÍTULO III	
ANOTACIONES BIOLÓGICAS DEL COCODRILO.....	51
Los reptiles.....	52
Los cocodrilos.....	53
Distribución geográfica del cocodrilo.....	56
<i>Cocodrilo de río</i>	56
<i>Cocodrilo de pantano</i>	57
<i>Caimán</i>	58
CAPÍTULO IV	
AYIN Y CIPACTLI.....	60
Ayin.....	61
Cipactli.....	64

CAPÍTULO V	
MITOS DE ORIGEN.....	71
Mitos de decapitación o desmembramiento.....	72
Comentario.....	93
CAPÍTULO VI	
EL ORDENAMIENTO DEL MUNDO.....	98
El cocodrilo y los rumbos.....	100
El ordenamiento según la selección de algunos dioses.....	137
Comentario.....	144
CONCLUSIONES.....	157
APÉNDICE	
LA DANZA DE LA SIERPE/ <i>K'AP</i>	176
La celebración.....	180
BIBLIOGRAFÍA.....	191



INTRODUCCIÓN





En los estudios sobre el simbolismo de los animales en la América precolombina se ha demostrado que desde la época prehispánica, como parte de un complejo ideológico, se les atribuyeron poderes y advocaciones que van más allá de su naturaleza, convirtiéndolos en parte de la cosmovisión¹ de diversos grupos.²

Existen evidencias prehispánicas, coloniales, poscoloniales y actuales que demuestran que la polisemia simbólica del cocodrilo ha sido de gran importancia, para diversas sociedades, por sus funciones en la conformación del entendimiento de la naturaleza y de la cosmovisión.

Este entendimiento simbólico se puede dilucidar, en algunos casos, por la representación directa del medio ambiente, o bien, se deriva de a diversos contactos culturales, sin dejar de lado que su significado simbólico depende del contexto.

En particular el cocodrilo ha sido relacionado con el origen del hombre, como sostén de la tierra, la fertilidad, la muerte, la madre devoradora y hoy en día como un importante factor económico.

¹ Entiendo ésta como el acto de reflexionar e interactuar con los elementos que integran nuestra vida, los que el medio geográfico brinda a nuestro espacio, donde el hombre entiende, asume y aprovecha los beneficios y peligros que sus acciones representan. Es el proceso inicial de alguna explicación hasta su expresión final. Porque toda acción es producto de un pensamiento y de un acontecimiento que se refleja en alguna interpretación. La cosmovisión no son sólo las complejas y antiguas ideas sobre el mundo y el hombre, sino también todo lo que hay detrás de esos cuestionamientos, el proceso por el que se llegan a estas reflexiones. Arias, 2006.

² Al hablar de diversos grupos también podemos tomar en cuenta, sólo como ejemplos, a grupos tan lejanos como los australianos que tienen una fuerte conexión con la naturaleza. “De acuerdo con esta concepción, el hombre no es un ser superior, sino que comparte el medio ambiente con el resto de los seres de la Tierra, y tan necesaria es la existencia de los lagartos como la suya propia... en una sociedad de recolectores y cazadores” <http://www.cervantesvirtual.com>



Este trabajo se plantea como la continuidad de la investigación de licenciatura.³

Aunque la principal tarea de dicho escrito fue recopilar y describir fuentes e información que abrieran las puertas para realizar tareas más específicas. Debido a que los diversos elementos que conforman una cultura, ya sea en su aspecto ideológico como manifestaciones religiosas, políticas o económicas, deben enfrentarse a diversas posibilidades de estudios e interpretaciones, dentro de los que el análisis simbólico-histórico-comparativo concluyen información que la más de las veces es desviada por otros argumentos.

El objetivo principal de esa tesis fue explicar cómo el cocodrilo, siendo parte de la cosmovisión maya, está inmerso en un proceso cultural de larga duración, desde la época prehispánica hasta la actualidad, con sus correspondientes cambios y continuidades. Asimismo, se expuso el devenir de la relación hombre-cocodrilo y el proceso de transformación en que el animal pasó de ser un objeto del medio ambiente circundante y pasó a formar parte de las cosmovisiones.

En ese momento la hipótesis consistió en demostrar que el cocodrilo, como parte esencial del ecosistema de lagunas comunidades mayas, se transformó en un elemento de gran importancia para el complejo ideológico, llegando a ser, en la época prehispánica, uno de los animales más importantes para la cosmovisión de la elite de algunos pueblos mayas. De estas ideas nacería el culto a *Itzam Na*, que seguramente tuvo su origen en la región chontal, siendo apropiada por un grupo de la elite *Itzá* y difundida en la península de Yucatán. Sin embargo, este culto se fue perdiendo, casi en su totalidad, con la conquista de los españoles, cuando las clases, elite y pueblo, fueron separadas y se empezó a hacer que la

³ Teri Erandeni Arias Ortiz, *El cocodrilo en la cosmovisión maya. Un proceso de larga duración*. Tesis de Licenciatura en Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.



gente creyera en una nueva y diferente forma de ver la vida. Pero, por otra parte, esa cosmovisión de pueblo continúa hasta la actualidad debido a que dentro del complejo ideológico se tenían varias cosmovisiones colectivas respecto a ese animal, porque el cocodrilo sigue siendo parte del medio, de las costumbres, necesidades y actividades de diversas comunidades de la región maya.

Bajo este problema se concluyó lo siguiente:

- 🐊 El factor decisivo para que el cocodrilo fuera un elemento de apropiación y convivencia fue el medio en el que las culturas mayas se desarrollaron.
- 🐊 En las ideas del origen del cosmos, del hombre, del tiempo y el espacio el cocodrilo se encuentra presente como un símbolo de elite.
- 🐊 Como producto de una estilización por parte de la elite surgió el culto a *Itzam Na*.
- 🐊 Las relaciones y vinculaciones del cocodrilo con los planos cósmicos y sus atribuciones son: las cuatro ceibas/direcciones cósmicas, *axis mundi*, la inmersión, lo primigenio, las cuevas y el imix.
- 🐊 Dentro de las fuentes arqueológicas las formas más comunes de representación fueron: ceiba-cocodrilo, sahumadores, *Itzam Na* y Monstruo.
- 🐊 Se planteó que el nacimiento del culto hacia el cocodrilo máximo a *Itzam Na* se originó en la región chontal.
- 🐊 Tomando la información de diferentes documentos coloniales se entiende que después de la conquista ideológica el pensamiento divino, dirigido al cocodrilo, se olvidó casi por completo y la forma de “vida común” continuó con sus pensamientos y respuestas propias de la cosmovisión del pueblo.
- 🐊 Como parte de un proceso de larga duración innegablemente sincrético el cocodrilo continúa siendo parte de la cosmovisión de



algunas comunidades de la región chontal, sobre todo en ámbitos religiosos y económicos.⁴ Aunque no en todos los casos se pudo demostrar la larga duración, como en el proceso de El Tigre, Campeche.

Ahora el fin de la tesis de maestría incluye proponer un estudio comparativo partiendo de lo más elemental: la comparación siempre es productiva.

Para todos los que estudiamos las culturas mesoamericanas es inadmisibles no reflexionar acerca de las similitudes que existen entre varios grupos, aunque algunas de las interpretaciones corren el riesgo de quedar en lo explícito, pero aun más interesante es encontrar diferencias y su por qué.

En este trabajo planteo realizar un estudio simbólico partiendo de algunos de los mitos de las culturas mayas, básicamente de tradición y origen prehispánico, algunos como fuentes epigráficas, procedentes de contexto arqueológico (periodo Clásico), y otras como fuentes coloniales, comparándolos con algunos mitos nahuas, de procedencia colonial, y otras fuentes mesoamericanas como códices mixtecos y datos etnográficos. Si bien cada región podría ser tema de una sola tesis, en este caso se propone la comparación como factor importante para el alcance de mayor información que nos permita acercarnos a comprender el simbolismo del cocodrilo en los mitos.

También es posible encontrar como referencia a pie de página y en el anexo 2 valiosa información de la importancia del cocodrilo en otras culturas del mundo, éstas no se integraron directamente en el texto pues en ningún momento ha sido objetivo de esta tesis realizar un tratado universal de las menciones del cocodrilo, ni siquiera dentro de

⁴ Con esto no me refiero a que sólo en esta área se tengan dichas creencias pero sí fue la que, en la tesis de licenciatura, se pudo comprobar.



Mesoamérica, pues no es el objetivo principal. Además de que, por obvias razones, no conozco las zonas mencionadas, lo cual empobrecería cualquier intento de comparación mundial.

En esta investigación se pretende demostrar que el simbolismo del cocodrilo en los mitos, dependiendo del contexto histórico, geográfico y la estructura social, se entendió simbólicamente en diferentes regiones de varias formas y con múltiples significados. Que a través de la historia estos mitos se transformaron y utilizaron de diversas formas y con distintos fines, en general los cosmogónicos. Lo anterior modifica el valor y funciones simbólicas del cocodrilo dentro de los mitos y ritos, y traerá como consecuencia el que no necesariamente tenga que encontrarse explícitamente en algunas creencias para seguir siendo parte de éstas por conformarse en una idea o realidad simbólica.

Pero dentro de todo este simbolismo trans-histórico ¿Cuáles son los elementos que le dan este carácter simbólico? ¿Qué importancia tuvo y tiene en los mitos? ¿Qué funciones desempeñaba en las narraciones míticas y bajo qué circunstancias? ¿Cuáles son los significados simbólicos que se relacionan con los niveles cósmicos? ¿Dentro de los intercambios, cambios, mutaciones y/o continuidades qué tan importante es para las recreaciones del mito? ¿De qué forma el cocodrilo como parte de los mitos se ha modificado a través del tiempo? ¿Dentro de la significación y simbolismo qué elementos se encuentran actualmente que inserte al cocodrilo dentro de los mitos y/o ritos? ¿Qué importancia tiene en la formación de la identidad? ¿Qué se puede derivar de la polisemia del cocodrilo? Éstas son algunas de las preguntas que pueden plantearse para esta investigación.

Estas preguntas serán rebatidas a lo largo del trabajo y de manera más concreta en las conclusiones. .

Si bien resulta necesario saber cuáles y cómo es que se le dieron ciertos atributos al cocodrilo, también lo es saber por qué y cómo se convirtió en un símbolo, cuál fue su proceso de simbolización. Más allá de



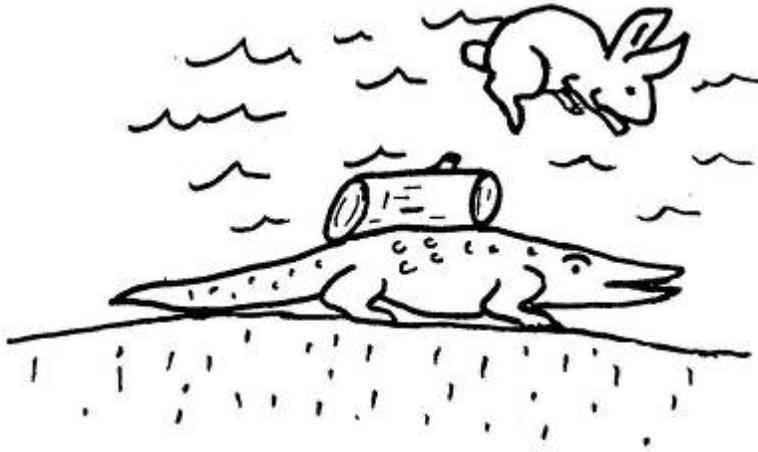
analizar los diversos componentes como los colores, tamaños y formas también es relevante conocer las características externas-integrales (diversos acontecimientos históricos) que lo insertan en esta categoría y, sobre todo, dentro de los mitos

Esta investigación está compuesta de los siguientes apartados: *Capítulo I El simbolismo del cocodrilo y su problemática*, en este apartado retomo los estudios más importantes del tema, lo cuales me ayudaron a elaborar tanto la hipótesis como el planteamiento del problema. Asimismo, se exponen los conocimientos que se han producido acerca del simbolismo del cocodrilo en Mesoamérica, es decir lo que ya se sabe, así como los que propongo deberían de estudiarse y las preguntas que me planteo para este trabajo. *Capítulo II Aproximación teórica*, este apartado sin duda es de los más importantes, pues, en él presento cuáles son los fundamentos teóricos que retomo como base de esta investigación. *Capítulo III Anotaciones biológicas del cocodrilo*, dicho apartado resulta importante para comprender el porqué de algunos simbolismos del cocodrilo, pues varios de éstos son formas elevadas del reflejo de la naturaleza. *Capítulo IV, Ayin y Cipactli*, ésta es una pequeña introducción en la que indico la importancia del lenguaje en el análisis simbólico. *Capítulo V, Mitos de creación*, es con éste que inicia la exposición de la importancia del cocodrilo en los mitos, específicamente en los que se argumentó una decapitación o desmembramiento. *Capítulo VI, El ordenamiento del mundo*, aquí comparo la presencia del cocodrilo en la conformación del orden necesario para comenzar con la vida de los hombres, su presencia en los rumbos horizontales y verticales. *Conclusiones. Bibliografía. Apéndice*, en este último apartado presento un breve acercamiento a la danza de la Sierpe/*K'ap*, de tradición *Poqomchi'*, esta danza es una demostración no menos interesante que las anteriores pero sí con menos herramientas para su análisis, de ahí que se presente como anexo y no como capítulo.



CAPÍTULO I

EL SIMBOLISMO DEL COCODRILO Y SU PROBLEMÁTICA





Antecedentes

El estudio de los animales en la época prehispánica de Mesoamérica es amplio, aunque propiamente el del cocodrilo no cuenta con un alto porcentaje dentro de las investigaciones. Si bien las investigaciones específicas son muy pocas es importante mencionar otros informes en los que el cocodrilo se presenta como subtema, o se tengan interpretaciones, interrogantes e información precisa y de ayuda. Asimismo se evocarán escritos tanto arqueológicos, etnohistóricos, etnográficos, etc., aunque abarquen otras zonas y tiempos de estudio; no obstante si los objetivos de esta investigación están bien definidos es elemental tomar en cuenta otras interpretaciones.

Eduard Selser con su publicación *Las imágenes de animales en los manuscritos mexicanos y mayas* (1909-1910) fue uno de los pioneros en el análisis de las representaciones de animales en la tradición náhuatl, zapoteca y maya. Presenta cómo es que se le llama al cocodrilo en estas culturas, y su eminente relación con el calendario, entre otras aportaciones.

Alfred Tozzer en *Animal figures in the maya codices* (1910) realizó uno de los trabajos descriptivos más importantes, para su época, sobre los animales en los códices mayas y algunas esculturas cocodrilianas como el altar T de Copán.

Hermann Beyer (1965) hizo una revisión iconográfica sobre el cocodrilo/dragón en la mitología mexicana, que puede estar representado como *cipactli*, *xochitónal*, tierra, nacimiento, fecundidad y en el calendario. Mismos que son presentados en sus artículos *La aleta cipactli*, *El cocodrilo en la mitología mexicana* y *El Dragón de los mexicanos*.

Alfonso Caso en su trabajo *Los calendarios prehispánicos* (1967) muestra un amplio análisis del tema, expone brevemente algunas explicaciones sobre la representación de *cipactli* en el *Códice Borgia* y el *Féjervary Mayer*, además del *Popol Vuh*, comparándolos con evidencia del siglo XX en la huasteca y en el Estado de Guerrero.



Philip Baer y William R. Merrifield (1972), en cuanto a la subsistencia de los lacandones aluden que los lagartos y cocodrilos son incluidos en la dieta de algunos pueblos mayas. Además de narrar cómo cazan y preparan la piel y carne de lagartos y cocodrilos.

Sin duda quien ha realizado la mayor aportación es **J. Eric Thompson** en las investigaciones como *Un comentario al códice Dresde. Libro de jeroglíficos mayas* (1988) e *Historia y decadencia de los mayas* (1998), *Historia y religión de los mayas*, por mencionar algunas, en las que demuestra cómo el cocodrilo era utilizado en diferentes cultos, en las características específicas de la religión maya relacionadas con el cocodrilo, el monstruo terrestre, celeste y la concepción del mundo. Además de explicar la relación de éste con las nociones cosmológicas, así un amplio manejo de fuentes coloniales como el *Chilam Balam*, *Ritual de los Bacabes*, fray Diego de Landa, fray Bernardo de Lizana, Tomás López Medel, etc. Thompson no sólo es importante por sus amplias investigaciones, sino, porque se podría decir que es el primero que comienza con los estudios y análisis sobre el cocodrilo entre los mayas y, hasta la fecha, ha aportado la mayor información, que la mayoría de los investigadores hemos utilizado casi como fuente matriz y fundamento de las reinterpretaciones.

Alfredo Barrera Vásquez en *La ceiba cocodrilo* (1975), elaboró un magnífico análisis de la relación *cipactli-imix* como binomio de los calendarios náhuatl y maya, (evidencias que se encuentran representadas en distintas fuentes arqueológicas), y de éstos con el cocodrilo, la ceiba, la tierra, el nenúfar y algunas deidades. Tratando de esclarecer el símbolo original asociado con las ideas de árbol-animal.

Martine Fettweis, en *Algunos sitios con pintura mural de la costa oriental de Quintana Roo* (1976), saca a la luz la evidencia de las pocas representaciones de pintura mural en las que se representa al cocodrilo. Describe casos como el de Tancah, Quintana Roo. Pero quien realiza un análisis amplio, más analítico y con más teoría antropológica del mismo



mural y de otro hallado en Tulum es **Alfredo Barrera Rubio** en *La pintura mural de la estructura 44 de Tacna, Quintana Roo* (1976).

Robert Bruce (1976) analiza un texto de “*el subín*” que traduce como dragón, si bien no habla precisamente sobre el cocodrilo se puede inferir algún tipo de relación, pues el cocodrilo se vincula con el concepto del dragón Mesoamericano.

Uno de los trabajos más innovadores sobre los olmecas es el de **Terry Stocker, Sarah Meltzoff y Steve Armesy** titulado *Crocodylians and olmecs: further interpretations in formative period iconography* (1980) cuya propuesta es clara; muchas de las representaciones que antes se creía podrían ser de jaguares u otros animales no lo son, sino que se tratan de manifestaciones de cocodrilos. Exploran “el rol que la veneración por los cocodrilo pudo haber tenido en la sociedad olmeca y examinamos la forma en que el rol de los cocodrilo parece haber cambiado con el paso del tiempo”.⁵

Álvaro Ayala realizó una interesante tesis, *La alimentación de los antiguos mayas de Yucatán* (1986), donde escuetamente analiza una peculiar descripción de la importancia del cocodrilo en la alimentación de los antiguos mayas y algunos españoles.

Leira y Terrones en *Aktun na Kan* (1986), presentan una de las evidencias arqueológicas más significativas sobre el cocodrilo y su relación con el inframundo. En la cueva de *Aktun Na Kan*, Quintana Roo, se encontró en el interior un pequeño adoratorio y frente un cocodrilo de estuco. En su interpretación asumen que la representación de este cocodrilo posiblemente corresponda a la de *Itzam Ná* en su advocación terrestre como lagarto, es decir *Itzam Cab Ayin*.

Nicholas Hellmut también ha aportado considerable información en *Monster und Menschen in der Maya-kunst. Eine ikonographie der alten*

⁵ Stocker, et., al., “Crocodylians and Olmecs: further interpretations in formative period iconography”, p. 742.



religionen Mexikus und Guatemalas (1987) (Monstruos y hombres en la religión maya. Iconografía de las religiones de México y Guatemala). En él describe y analiza diferentes representaciones de los cocodrilos manifestados como monstruos en la región de Río Azul, Guatemala.

Mercedes de la Garza se ha referido al cocodrilo y al mundo de los mayas. Es en *Rostros de lo sagrado en el mundo maya* (1984) y *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas* (1998) donde se encuentran referencias a este animal. En lo que la autora llama “dragón”, que explica como “una figura divina representada en todas las épocas y regiones del área maya y que parece simbolizar una energía sagrada suprema que permea el cosmos ... se esculpe como un animal fantástico con rasgos de serpiente, ave, jaguar, tapir, lagarto y cocodrilo ...”.⁶ También demuestra su relación con el monstruo de la tierra, elemento imprescindible en la religión maya, además de sus representaciones en otros grupos culturales.

Específicamente sobre los cocodrilos **Karl A. Taube** publicó un importante artículo, *Itzam Cab Ain: Caimans, Cosmology, and Calendrics in Postclassic Yucatán* (1989), en el cual analiza la importancia de Itzam Cab Ayin, como cocodrilo, en la cosmología maya y sus similitudes en otras culturas mesoamericanas, también en *The symbolism of Jade in Classic Maya religion* (2005), presenta su propuesta de una íntima relación entre el cocodrilo y las representaciones del dios del maíz.

Por su parte **Miguel León Portilla** (1994), en un importante estudio sobre el tiempo retoma el papel del cocodrilo en las cuestiones de tiempo y espacio. En su relación con el universo se encuentra el monstruo de la tierra, conformado por cuatro de estos seres, que también pueden ser celestes y además es el símbolo de la tierra.

Alfonso Villa Rojas en su amplio trabajo *Estudios etnológicos mayas* (1995), menciona al cocodrilo en dos aspectos: el primero, relacionado con

⁶ Mercedes de la Garza, pp. 91-92.



las creencias y los mitos de los lacandones en particular con la deidad *Itzan-noh-kú* que pudiera ser “Lagarto-Gran-Dios”; el segundo, propiamente como factor económico, el problema que representan o representaron los lagarteros y el daño que causaron a los “nativos”.

Alfonso Arellano (1995, 2001) trabaja de forma específica a los cocodrilos en la cultura maya y su estrecha relación con en el “monstruo *Witz*”. Utiliza fuentes arqueológicas, etnográficas, iconográficas y epigráficas, las cuales compara entre sí y con algunos textos coloniales.

En el ámbito etnográfico también existen diversas investigaciones. **Laura Broekhoven (1995)** muestra, a través de la historia oral, cómo el cocodrilo prevalece en algunas creencias religiosas en Tamulté de las Sabanas, Centro, perteneciente a la región *yokot'an* de Tabasco.

Miguel A. Rubio Jiménez (1996), en esta misma región, realizó trabajos etnográficos-analíticos, sobre todo en Cúlico, Cunduacan, Tabasco, referentes a la tradición dancística de dicho sitio, en la que el cocodrilo tiene un papel importante. En la danza de David y el Goliat existe un personaje conocido como el dragón-lagarto. La importancia de éste, nos dice el autor, recae en que en la mitología cristiana se le asocia con la imagen de la Inmaculada Concepción de María, y la causa de que los evangelizadores lo hayan insertado en esta representación se debe a que el dragón, en sus distintas transformaciones (como Luzbel), encarna el espíritu del mal. El enfrentamiento de David y el dragón-lagarto representa la lucha de lo humano con la naturaleza.

Román Piña Chan (1997, 2002), comparando diversos mascarones del estilo Río Bec, Monte Albán I-II, Izapa, Kaminaljuyú y Palenque desprende nueve conclusiones, de las cuales cuatro se ligan directamente con los cocodrilos/lagartos:

1. El concepto de “lagarto” como representación de la “tierra” comienza cuando menos desde unos 600 a.C., y se vuelve común para el 200 a.C., desde la costa del Golfo-Oaxaca hasta Chiapas-Altos de Guatemala.



4. Esta misma asociación [con la tierra y la cruz de San Andrés] se observa entre el “lagarto” y el “hombre-pájaro”, que simbolizan a la Tierra y al Sol; como se ve en las estelas de Izapa, Chiapas, y esculturas de los Altos de Guatemala, a partir de 200 a.C.

7. Los grandes mascarones de las llamadas portadas zoomorfas son representaciones del “lagarto que simboliza a la Tierra e inframundo”, la cual es “casa del Sol”, concebido a la manera y forma de su progenitora (ser reptiliano) que cada día muere y nace para formar el día, de cuya sucesión deviene el año o ciclo solar.

9. Así al penetrar al edificio enmarcado por el enorme mascarón, se entraba a las entrañas del lagarto, de la Tierra o inframundo donde residía el Sol por las noches. De allá la representación básica de la Tierra y el Sol, lo cual, si ya comenzaba a ser considerada como una deidad, debió contener las palabras Kin (Sol), Cab (Tierra) y ain (lagarto), el Sol en la Tierra o casa del lagarto. ⁷

También en su libro *El Puuc* analiza éstos conceptos en sitios como Uxmal, Xlapak y Sayil.

Thelma Sierra (1999), en una presentación de los trabajos arqueológicos en *Xcambó*, arroja datos importantes sobre el posible significado del nombre del sitio que pudiera ser “cocodrilo celestial”.

Báez-Jorge (2000), en su trabajo sobre documentación de las diosas en la cosmovisión de algunos pueblos indios, relata y analiza a *Piowacwe: la mujer-volcán de vagina dentada*. La vagina dentada es parte importante de la cosmovisión mesoamericana, dentro de la información presentada es de relevante importancia la relacionada con los huaves de San Mateo del Mar. El relato cuenta que: “un hombre quiso acoplarse con un cocodrilo, quedando eviscerado. Los huaves piensan que los órganos sexuales de los cocodrilos hembras son óseos, semejantes a los de las mujeres; en razón de tal analogía estos reptiles son considerados su *alter ego* más común.

⁷ Piña Chan, “Mascarones zoomorfos del estilo río Bec”, pp. 141-142.



Báez-Jorge junto con **Arturo Gómez (2000)** escribieron un artículo sobre la cosmovisión de los nahuas de Chicontepec, en dicho texto recopilaron información, a través de la etnografía, ampliamente valioso sobre el entendimiento del cocodrilo en la concepción del espacio.

Ernesto Vargas Pacheco (2001[a, b y c], 2002) y Teri Arias (2004), a través del análisis de fuentes arqueológicas e históricas maneja la fuerte hipótesis de que el culto a *Itzam Na*, entendido como una representación elevada del cocodrilo, surgió en la región de ríos y lagunas posiblemente en la provincia de *Acalan-Tixchel*, la región del *Zuyúa* con la que el cocodrilo se encuentra íntimamente ligado, pues las evidencias arqueológicas poco a poco lo han ido demostrando.

También la etnohistoria ha aportado a este tema. Tal es el caso de **Danièle Dehouve (2002)**, quien en su meritorio trabajo llamado *Entre el caimán y el jaguar*, recopila y analiza algunos hechos milagrosos, relacionados con los cocodrilos y fray Juan Bautista Moya en el Estado de Guerrero, así como la danza del caimán.

Por su parte **Eric Velásquez (2006)** recientemente publicó un artículo sobre la decapitación del caimán cósmico, Este artículo es de utilidad, pues presenta una buena conjunción de fuentes que van desde lo epigráfico, iconográfico, etc., hasta las fuentes coloniales. Aunque éstas no son del todo nuevas.

Acercamiento simbólico

Generalmente el simbolismo del cocodrilo ha sido entendido como:

El devorador; la necesidad del paso por la muerte para llegar a la vida. Con la boca abierta representa el ir contra la corriente, de lo cual se infiere la liberación de las limitaciones del mundo. A veces el cocodrilo es un guardián de la puerta. Como habitante del agua y la tierra, denota la naturaleza dual del hombre... el cocodrilo y el lagarto tipifican el silencio; se les creía animales sin lengua. El cocodrilo



también es comparable con la fertilidad de las aguas. Ser tragado por un cocodrilo representa el descenso a los infiernos.⁸

En este sentido es interesante señalar lo que fray Bernardo de Lizana describió: “Los antiguos [naturales de esta provincia] ofrecían lenguas cortadas a sus dioses en señal [de] que el silencio era plato de gran gusto en las mesas divinas, y adoraban al Cocodrilo, que es animal sin lengua, significando que el que no tiene lengua para agraviar a nadie merece ser tenido como dios”.⁹

La importancia del cocodrilo en la cosmovisión mesoamericana se inicia desde los olmecas¹⁰ (Figura 1), como señalan Stocker, Meltzoff y Armesy:

... los cocodrilos pudieron haber tenido una gran importancia religiosa porque servían como una fuente de comida, son depredadores de humanos y son anómalos y agresivos. Se supone que los productos de la parte baja del cocodrilo (carne, piel, etc.) pudieron haber sido utilizados para el trueque con grupos de la parte alta;... los productos y motivos de cocodrilo se convirtieron en elementos que mostraban un status elitista, y por tal motivo la ideología Olmeca logró una hegemonía en México central.¹¹

⁸ J.C. Cooper, *Diccionario de Símbolos*, p. 52. Esto recuerda a las fachadas zoomorfas en las que se representó algún tipo de monstruo-cocodrilo como las de Chicaná.

⁹ Fray Bernardo de Lizana en su trabajo *Historia de Yucatán, devocionario de nuestra señora de Izamal*, p, 105.

¹⁰ En la región de Chavín, Perú, existen representaciones del llamado estilo dragonario “que deben haber nacido hacia el año 1100 a.C. y continuado por unos 400 años... Está asociado al culto a un Dragón con cabeza de cocodrilo que, a su vez, parece vincularse con el culto en el que eran importantes los moluscos de los mares cálidos del norte... que al parecer servían al culto al agua... Hay dos tipos de “dragones”, uno cuya cabeza es del inmenso lagarto o cocodrilo... otra, cuyo rostro tiene unos “ganchos” y que se considera que puede ser una serpiente” [http://:cervantesvirtual.com](http://cervantesvirtual.com)

¹¹ Stoker, *op., cit.*, p. 740.



Fotografía 1.- a) Vasija zoomorfa-compuesta del preclásico medio, de procedencia olmeca, Tlapacoya (Museo Nacional de Antropología e Historia, México, Fotografía de Teri Arias); b) cocodrilo estilo olmeca (Museo Viguo de arte precolombino y vidrio moderno, Antigua, Guatemala, Fotografía de Teri Arias).

De lo que hasta ahora se sabe del simbolismo de los cocodrilos en el pensamiento mesoamericano podemos decir que:

En la época prehispánica se interpretó como la representación de un ser divino de alta jerarquía, su presencia e imágenes se encuentran en los tres niveles del cosmos; la tierra, el cielo y el inframundo, en que los conceptos de tiempo, espacio, cuatro direcciones del universo, *axis mundi*, creación del universo y del hombre, relación de las fuerzas divinas con el agua y comunicación a través del cielo están presentes. Reflejo que en el entendimiento de los tres planos cósmicos verticales el cocodrilo fungía, y en algunos casos funge, como una deidad.

Al hablar de dioses y deidades retomo lo propuesto por Marc Augé, quien dice:

En última instancia se personalizan los dioses sólo para utilizarlos y comprenderlos; sin duda se puede agregar que se les comprende para utilizarlos y que se los utiliza para comprenderlos. En efecto, el mito y el rito, desde este punto de vista, se manifiestan como otros tantos intentos de tender un puente, de



establecer una continuidad entre la evidencia de la materia y la evidencia de la vida. El dios aparece (luego se representa) a veces como el colmo de la materia bruta, pero entonces resulta impensable; a veces como el colmo del poder voluntario, pero entonces resulta imprevisible y caprichoso.

Ahora bien, esta doble exigencia es la misma exigencia del simbolismo, de suerte que no resulta tan sorprendente que nuestros dioses tengan a menudo cuerpos de hombre. Nuestros símbolos, así como nuestros dioses, están hechos a nuestra imagen, la imagen de nuestro cuerpo, por más que en virtud de una extraña mezcla de humildad y de orgullo algunos de nosotros piensen que han sido modelados a imagen de dios.¹²

En el nivel terrestre se encuentra su más importante simbolización: el concepto “... que el mundo descansaba sobre el tórax de un enorme caimán o lagarto, y que éste a su vez, flotaba sobre una basta laguna”¹³ (Figura 2).



Figura 2.- Cocodrilo emergiendo como imagen de la tierra, Museo Parque La Venta, Tabasco (Fotografía de Teri Arias).

¹² Marc Augé, *Dios como objeto*.

¹³ Thompson, *Historia y religión de los mayas*, 1998.



Su relación con el plano celeste seguramente se vincula con el “gran elemento”; el agua. El agua es un elemento primigenio; por ella es posible nacer y renacer, purificarse, adquirir vida, vigor y eternidad. Características que sólo las grandes deidades pueden poseer: los dioses celestes. Por lo que se puede inferir que en este proceso de fertilidad y renacimiento es que se le asocia con el plano celeste.¹⁴

En gran parte el agua es el elemento que permite que el cocodrilo se encuentre en diferentes planos cósmicos. El inframundo no es la excepción ya que: la inmersión en el agua simboliza la regresión a lo preformal, la regeneración total, el volver a nacer, equivale a una inmersión de las formas: “... la salida de las aguas reproduce el gesto cosmogónico de la manifestación formal. Además “la inmersión equivale, en el plano humano, a la muerte, y en el plano cósmico a la catástrofe (diluvio), que disuelve periódicamente al mundo...”.¹⁵ Pues es sabido que el inframundo está conformado, en parte, por el agua.

El inframundo formaba la parte oscura del mundo; comprendía nueve mundos inferiores, con un dios patrono cada uno. Era el lugar donde llegaban los espíritus o almas de los hombres después de enfrentar y pasar varias pruebas, algunas de sus características son las escaleras, los ríos y jícaros con diferentes contenidos.

He hecho la propuesta que a esta presencia del cocodrilo en los 3 planos cósmicos se le nombre “tránsito divino”.¹⁶

Como evidencia de estos procesos intelectuales se encuentran las fuentes arqueológicas (cerámica, lítica, etc.). En el período Preclásico surgieron las primeras ideas. A partir del Clásico, en el gran auge y caída de importantes ciudades, las representaciones obtuvieron características

¹⁴ Arias, *El cocodrilo...*

¹⁵ Miercea Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, p. 304

¹⁶ Dicha propuesta la planteo en *El cocodrilo en la cosmovisión maya... y Ayin...*



persistentes y más estilizadas hasta el Posclásico (Figura 3), en este último periodo cuantiosas representaciones se hicieron más naturalistas.



a



b

Figura 3.- a) Vasija con forma de cocodrilo, Museo de sitio de Tula, Hidalgo (Fotografía de Teri Arias); b) escultura de cocodrilo (Yaxchilán, Chiapas, Fotografía de Teri Arias).

Pero a lo largo de estos periodos las representaciones tuvieron características precisas (Figura 4):

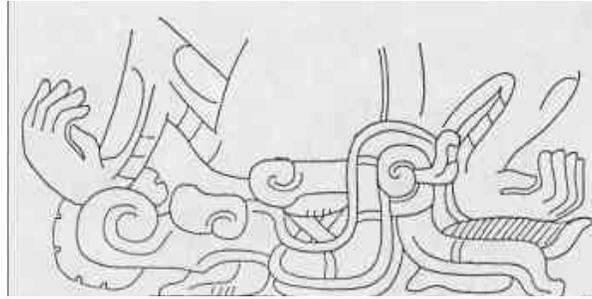
- 🐊 Ojos con ambos párpados representados, bandas cruzadas y grandes órbitas.
- 🐊 Nariz en forma de voluta adornada de una greca o cualquier otro elemento, como pequeñas cuentas o pedernales.¹⁷
- 🐊 Una especie de cresta que surge de su cabeza.
- 🐊 Patas que terminan en forma de manos humanas.
- 🐊 Común ausencia de la mandíbula.

¹⁷ Es importante señalar que: “la elevación del ojo y de la nariz en relación con el resto de la cabeza... le permite respirar y ver fuera del agua, mientras la mayor parte del cuerpo se encuentra sumergida dentro del líquido”. Juan Luis Cifuentes y Fabio Germán Cupul, *¿Los terribles cocodrilos?*, p. 11.

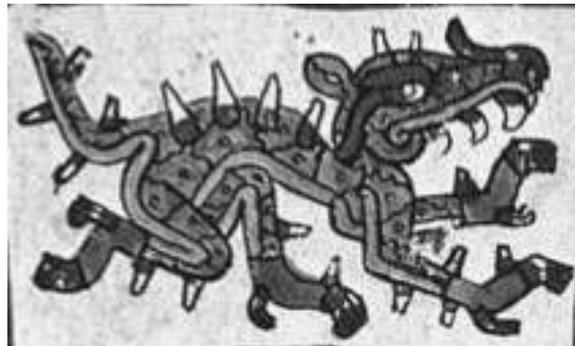


 Común relación con la Cruz de San Andrés.

 Detalles que representan las placas óseas.



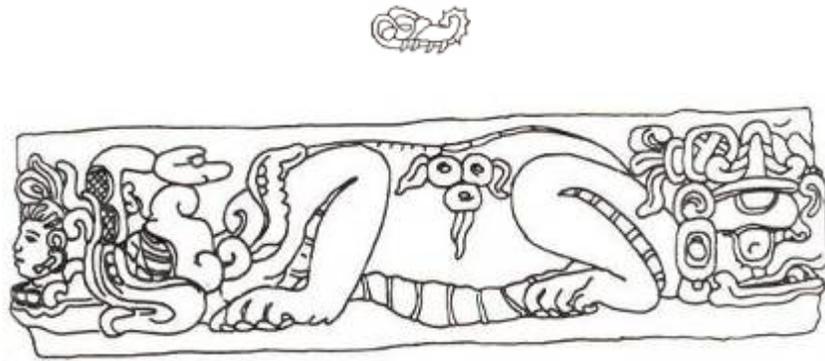
a



b

Figura 4.- a) Estela 6 de Yaxha (Hellmut, 1987); b) fragmento de la página 21 del *Códice Borgia*.

Dentro de estas categorías las formas más comunes en que se encuentran son: ceiba-cocodrilo, *Itzam Na* (*Itzam Caan*, monstruo celeste, *Itzam Can Ayin*, monstruo terrestre) (Figura 5), mangos de sahumerios (Figura 6), pectorales (Figura 7), mascarones (Figura 8) y algunas veces como palmas (Figura 9). Aunque también es posible encontrarlo en compañía de otros animales (Figura 10).



a

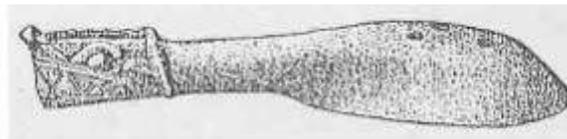


b

Figura 5.- Representaciones de Itzam Na y/o monstruo, a) Altar 41 de Copán (Maudslay, 1902); b) Trono del Palacio de Palenque decorado con el llamado “Starry Deer alligator”¹⁸ (Dibujo de Ian Gram, tomado de Stuart, 2003).



a



b

Figura 6.- Mangos de sahumerios a) Itzamkanac (Cortesía Dr. Ernesto Vargas); b) Amatitlán (Mata 1998).

¹⁸ En otros estudios D. Stuart cambia “Alligator” por “Crocodile”.

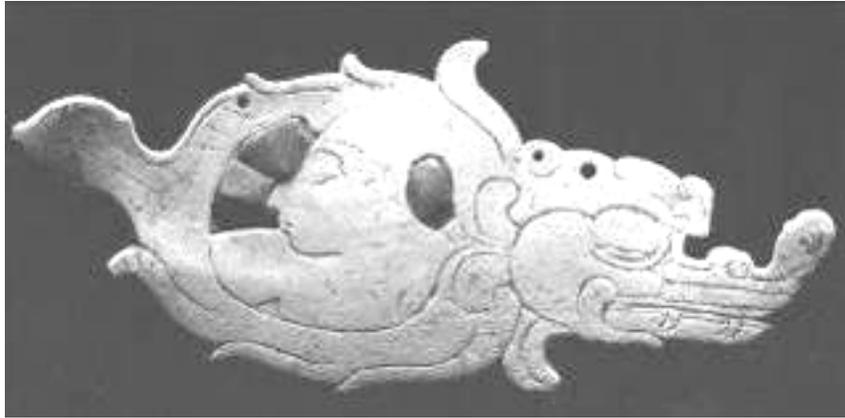


Figura 7.- Pectoral de Honduras (*Maya*, 1989)

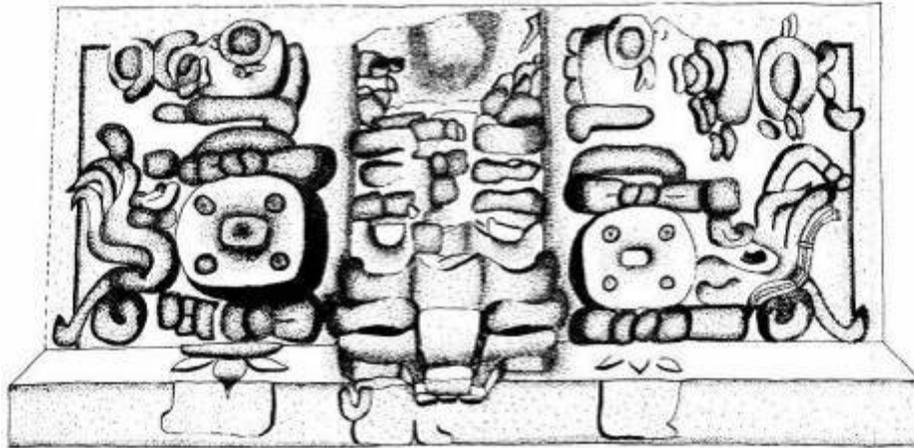


Figura 8.- Mascaron de Itzamkanac (Cortesía Dr. Ernesto Vargas Pacheco, dibujo de Teri Arias)



Figura 9.- Palma procedente Guatemala (Hellmut, 1987)



Figura 10.- Cocodrilo y murciélago (Tapadera de Urna, Altiplano noroccidental, Clásico tardío, No. 0100, Museo Popol Vuh de la Universidad Francisco Marroquín, Fotografía de Teri Arias).



De este modo podemos entender que el cocodrilo fue receptor de ideas sagradas en gran parte por su relación y su ser en el espacio y el tiempo. Pero lo que hizo que el cocodrilo llegara a otro nivel de pensamiento no fue en sí sólo el cocodrilo, sino su relación con el simbolismo de los otros espacios y objetos ya mencionados, como las vasijas, mascarones, estelas, esculturas, pectorales, etc.

En México existen tres especies de cocodrilos: *crocodylus moreletti* (de pantano); *crocodrylus acutus* (de río) y *caiman cocodrilos*. Sin embargo hasta ahora no se ha establecido la diferencia en las representaciones así como en sus menciones dentro de los mitos, por lo que generalmente al hablar de “cocodrilos” se comprenden las tres especies, y la mayoría de las veces bajo el equívoco nombre de lagarto. Por esta causa muchas de las citas dicen lagarto pero en realidad se está hablando de un cocodrilo, en los casos contrarios no se tomó la información.

La importancia de mencionar las especies, que parece más un interés herpetológico, responde a que probablemente puede arrojar datos medulares para las distintas interpretaciones a discutir, ya que, más allá de las diferencias entre hocicos y ojos, poco perceptibles para quienes no somos expertos en herpetología, existen diferencias mucho más notorias tanto en tamaño, color y comportamiento que son necesarias para quienes comparten el medio con dichos animales. A través del color se puede saber qué tan agresivo es el animal y a la vez determinar distintas advocaciones, creencias, actos y/o peligros.

Muchas de las explicaciones simbólicas que se han indicado del cocodrilo no son exclusivas de tradiciones prehispánicas. Existen documentos coloniales que tratan de la “historia” y la cosmogonía maya en los que es posible localizar las menciones del animal, así como sus funciones en la construcción de los orígenes, y su relación con otros seres divinos y diversos elementos.

Por su parte los escritos españoles la más de las veces muestran narraciones de la vida del animal y cómo era utilizado por los “nativos”,



aunque algunas también describen cierta información religiosa y calendárica.

En la actualidad también es posible observar distintas manifestaciones en las que el cocodrilo tiene una presencia significativa (Figura 11). Es muy probable que algunas de éstas puedan tener vínculos con antiguas creencias (no necesariamente prehispánicas) y otras puedan corresponder a nuevas tradiciones y necesidades.



a



b

Figura 11.- a) dragón de la Danza “David y Goliat” de Cúllico, Cunduacán, Tabasco (Fotografía Teri Arias); b) Nota periodística (*Tabasco Hoy*).



CAPÍTULO II

APROXIMACIÓN TEÓRICA

¿Cómo puede el antropólogo social justificar su pretensión de ser capaz de interpretar los símbolos rituales de una sociedad, más profunda y más comprensivamente que los propios actores?

Victor Turner,
La selva de los símbolos.



Como ya se ha mencionado el objetivo de esta investigación es realizar un estudio **simbólico**, buscando esclarecer la polisemia simbólica del cocodrilo en los mitos de origen, aunque es importante señalar que al realizar un estudio de amplias dimensiones temporales, espaciales y culturales resulta imposible guiar los objetivos por un único método o una única teoría. Sobre todo porque hablar de lo simbólico es tratar con lo arbitrario y lo diverso, en el entendimiento más simple de la polisemia.

Para esta tesis se propone la aproximación teórica desde: **1) lo simbólico**, el objetivo es realizar un estudio simbólico desde la antropología y la historia de las religiones; **2) los mitos**, el contexto que en este caso se presenta es el mitológico; y **3) lo histórico**, como la larga duración.

Lo simbólico

Dentro del estudio simbólico resulta importante incluir el ámbito teórico-antropológico, ya que, siempre es importante tratar de conocer las causas que originan diversas representaciones de los hombres en su pertenencia a la sociedad. Pues para entender el por qué de la ciencia de las religiones y las aportaciones que ésta pueda ofrecer al análisis, resulta, en la forma más objetiva, remitirnos a la antropología.

Es elemental aclarar que el hecho de proponer un análisis antropológico no significa que en este trabajo se haga, o pretenda hacerse, un estudio de antropología simbólica. Esta disciplina cuenta por sí sola con sus propias propuestas y sus propios autores. Solo se propone el uso de algunos modelos e ideas de la antropología en general, que a pesar de los años continúan siendo necesarios para realizar cualquier investigación, aún cuando para otros casos es posible remitirse a teorías más recientes, para éste, el del simbolismo, existen preceptos básicos que no han sido superados, solo completados.



Pensando las estructuras como parte de la realidad “aunque no son unas realidades directamente visibles, unas realidades de superficie, sino unos niveles de la realidad que existen más allá de las relaciones visibles de los hombres entre sí y cuyo funcionamiento constituye la lógica profunda de un sistema social, el orden subyacente a partir del cual debe explicarse su orden aparente”.¹⁹

Uno de los teóricos más importantes sobre los estudios del simbolismo es Claude Lévi-Strauss. En sus trabajos manifestó que el hombre siempre dispone de un excedente de significaciones que se establecen según las leyes del pensamiento simbólico.²⁰ Si bien hay que tomar con cautela otras propuestas del autor, como su señalamiento de que lo social es la combinación de formas de intercambio y que su origen se encuentra en la capacidad de simbolizar, o su primacía de lo simbólico sobre lo imaginario es significativo retomar algunos términos.

Este estructuralista desarrolló el concepto de “significantes flotantes” es decir los símbolos en estado puro. Que se desarrollan cuando el espíritu se enfrenta a cosas desconocidas, a significantes sin significado, a significantes vacíos de sentido, signos desprovistos en potencia de significados. Cuando los símbolos se hallan en dicho estado (con un valor simbólico 0) son perceptibles de recibir cualquier contenido simbólico, en este momento lo que opera es la fuerza social.²¹ Lo que lleva a preguntarnos ¿cuál es la fuerza de estos significantes flotantes? Pues siguiendo a Lévi-Strauss “el hombre comprende su universo y orienta su conducta sobre la base de los procesos mentales”.

Lévi-Strauss puntualiza:

Está en la naturaleza de la sociedad el expresar sus costumbres y sus instituciones por medio de símbolos, mientras que las conductas individuales

¹⁹ Maurice Godelier, *Antropología y Biología. Hacia una nueva cooperación*, p. 12.

²⁰ Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, 1949.

²¹ Claude Lévi-Strauss, “Introducción a la obra de Marcel Gauss”. En *Sociología y Antropología*.



normales no son por sí mismas jamás simbólicas, ya que son los elementos a partir de los cuales se construye el sistema simbólico, que únicamente puede ser colectivo.²²

Entiende que la cultura es un conjunto de sistemas simbólicos conformados por el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, etc. Y su finalidad es expresar ciertos aspectos de la realidad física y social y la relación entre ambas, ya que la sociedad se determina por el tiempo y el espacio, pero jamás es absolutamente simbólica.²³

El análisis del mito lo llevó a plantear que éste se reconstruye desde un mito individual, es decir con los elementos del pasado personal, y desde un mito social que el individuo recibe del exterior que no corresponde a un estado personal antiguo. Siendo “la eficacia simbólica la que garantiza la armonía del paralelismo entre mito y operaciones”.²⁴

Otro pilar importante para definir y comprender el simbolismo son los conceptos propuestos por Maurice Godelier. Él entiende lo simbólico “en su doble sentido, como medio de comunicación o de lenguaje, y en su sentido originario (*symbolom*) de signo tangible de un acuerdo y, por extensión, de un contrato firmado en partes”.²⁵

Deja claro que la capacidad de elaborar símbolos, y a través de ellos comunicar el contenido de la experiencia, no es producto del desarrollo de la sociedad sino del cerebro que de forma material sostiene el espíritu y por esto es importante realizar una teoría (sociológica) de lo simbólico, pues, lo simbólico es utilizado en una sociedad determinada en una época

²² *Ibid.*, 18.

²³ Cf. Lévi-Strauss.

²⁴ Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, p. 182.

²⁵ Maurice Godelier, *El enigma del don*, p. 40.



determinada con lo cual dicha sociedad se inventa y se expresa a sí misma.²⁶

Es así como el pensamiento produce lo real social; a través de la capacidad de representar, es decir imaginar, y la de simbolizar, comunicar cosas reales e imaginarias. De esta forma la existencia social se conforma de lo imaginario, lo simbólico y lo real. Y es de lo imaginario donde surgen las creencias, la distinción entre lo sagrado y lo profano, el mundo religioso y el mundo mágico. Entendiendo que el imaginario “se compone por todo lo que los seres humanos añaden por medio del pensamiento a sus capacidades reales, así como por todo lo que, en el pensamiento, sustraen a tales capacidades”.²⁷

Desde la teoría sociológica, Norbert Elias propone que existen dos tipos de representación simbólica, siendo el más importante el relacionado con las lenguas: “Así, todo lenguaje conocido proporciona a quienes lo usan como medio de comunicación símbolos que les permiten manifestar inequívocamente...”.²⁸ Ya que la variabilidad de pautas sonoras, los idiomas, se traduce como ampliación del conocimiento.

Entiende el símbolo como:

...el instrumento principal de transmisión y cambio en el sentido amplio del término que no sólo incluyen conocimiento sino también, por ejemplo, normas de conducta y sentimiento. La transmisión del lenguaje de individuo a individuo fue, inicialmente, su forma principal... puede percibirse literariamente como una imagen o una pintura de aquello a lo que representa. Sin embargo, en la mayoría de los casos, en todos salvo en aquellos en los que están representados simbólicamente los propios símbolos, éstos símbolos son totalmente distintos de lo que simbolizan.²⁹

²⁶ *Ibid.*, 42.

²⁷ *Ibid.*, 192.

²⁸ Norbert Elias, *Teoría del Símbolo. Un ensayo de antropología cultural*, p. 33-34.

²⁹ *Ibid.*, p. 60, 172.



Aclara que imperan diferencias entre las representaciones simbólicas escritas y aquellas referidas en nuestras mentes, aunque la expresión escrita responde, en cierta medida, a lo representado.

De esta forma plantea que el hombre se comunica por medio de símbolos teniendo como base la organización biológica de los seres humanos es decir, la organización natural. Pues resulta inevitable entrelazar los procesos biológicos y los sociales, en otras palabras la evolución y el desarrollo, ya que no son independientes.

Es así como la transmisión del conocimiento es por medio de símbolos, algunas veces vinculados a períodos concretos que dan sentido de orden. De esta forma el lenguaje acrecienta el conocimiento, representando datos simbólicamente a través de pautas sonoras, que adquieren significado a través de símbolos, éstas se convierten en idiomas, es decir, en símbolos sociales o comunales para orientarnos. Pues el hombre aprende y utiliza los símbolos como parte del lenguaje.

Por medio del lenguaje (frases y palabras) el hombre puede indicar y transcurrir, por ejemplo, en el pasado y el futuro desde el presente ya que los hombres no son cuatridimensionales sino que viven en cinco dimensiones, en la dimensión de los símbolos: “Dicho de otro modo, un lenguaje representa simbólicamente el mundo tal como han llegado a experimentarlo los miembros de una sociedad en la que se habla ese lenguaje”.³⁰ Los símbolos enlazan los componentes del mundo.

Por otra parte el estudio del simbolismo propuesto por Chevalier³¹ indica que lo simbólico se opone a la interpretación de fenómenos reduccionistas, pues percibe todas las dimensiones y aspectos de la realidad, lo que está y lo que no está. Cuando se percibe un símbolo nos lleva del psiquismo a la inteligencia, a la memoria, a la imaginación, a la afectividad, al consciente y al inconsciente. Nos revela “al otro a través del

³⁰ *Ibid.*, p. 196.

³¹ Jean Chevalier, “Qué es y qué no es simbolismo”.



objeto que nos estimula, y nos revela a nosotros mismos las profundidades de un estimulante de la percepción simbólica.³² Así lo importante de las representaciones es el carácter psicológico que emana, el valor simbólico.

El símbolo se puede definir como:

la expresión de la búsqueda de un secreto psíquico y metafísico propio de la condición humana, que tiende a aprehender lo absoluto, lo invariable, en medio de las variaciones alienantes de lo fenoménico y de lo existencial... reúne al mismo tiempo lo consciente y lo inconsciente, lo social y lo cósmico, lo religioso y lo divino... religa los diferentes niveles de la conciencia individual y colectiva... todo pensamiento encierra una dimensión simbólica... hay símbolos arquetípicos (comunes para la mayor parte de las gentes) y otros muy individualizados.³³

Para el análisis del simbolismo Chevalier propone los siguientes niveles:

1. nivel histórico: fecha, acontecimiento, circunstancia y razones.
2. nivel estético: significado de formas y colores, emoción, ritmo y movimiento.
3. nivel psicológico: el sentido objetivo y convencional.
4. nivel simbólico: lo que el conjunto suscita en nosotros, la emoción, lo que despierta.³⁴

Otro caso particular es el expuesto por Cirlot,³⁵ quien delimita las tareas, funciones y formas en los que el símbolo es estudiado. Explica que el valor del símbolo radica en que fundamenta e intensifica el valor propio de lo religioso.

Para este autor es fundamental tener claras las ideas previas o supuestos que permitirán adquirir la concepción simbolista:

³² *Ibid.*, 17.

³³ *Ibid.*, 28, 32-33.

³⁴ *Ibid.*, 20.

³⁵ Juan Cirlot, *Diccionario de símbolos*, 1992.



- a) Nada es indiferente. Todo expresa algo y todo es significativo.
- b) Ninguna forma de realidad es independiente: todo se relaciona de algún modo.
- c) Lo cuantitativo se transforma en cualitativo en ciertos puntos esenciales que constituyen precisamente la significación de la cantidad.
- d) Todo es serial.
- e) Existen correlaciones de situación entre las diversas series, y de sentido entre dichas series y los elementos que integran.³⁶

Entendidos y utilizados estos supuestos el análisis del símbolo pasará por tres etapas: el objeto en sí, el objeto unido a su función y la función simbólica.

Paralelo a estas relaciones se establece el orden simbólico resultante de la correlación entre lo material y lo espiritual. El porqué del uso teórico de este autor se debe a que no contrapone lo simbólico de lo histórico. Hecho que suele ser común en los estudios simbólicos.

Desde la perspectiva de Michel Meslin³⁷ es posible puntualizar que el símbolo es la realidad, obtenida por analogía entre la forma y el contenido, entre la apariencia material y lo que constituye la esencia misma de los seres y de las cosas:

Posee por sí mismo un valor y no tiene ninguna finalidad didáctica o pedagógica. Conllevan un sentido invisible. De esta forma los signos del lenguaje o de los mitos existen por su propia significación. Lo que concluye que: toda operación simbólica

³⁶ Cf. Cirlot.

³⁷ Michel Meslin, *Aproximación a una ciencia de las religiones*.



está condicionada por un conjunto social, cultural, religioso, cuyo conocimiento se requiere para la interpretación conveniente del sentido mismo del símbolo.³⁸

Señala que en todos los sistemas religiosos es importante el lenguaje simbólico³⁹ ya que la función simbólica se encuentra en lo más profundo de la naturaleza humana. Pues los símbolos son signos visibles y activos que manifiestan fuerzas psicológicas y sociales. De esta forma el hombre que busca encontrar sentido a las cosas simboliza pero también conceptualiza. Ya que: “Toda operación simbólica consiste, pues, en transformar un objeto cualquiera en algo diferente, convertido en signo de una realidad considerada más elevada, más amplia, o incluso trascendente al hombre”.⁴⁰

Una de las preocupaciones más importantes de Meslin es por qué y cómo se pasa de la función simbólica a la operación simbólica y señala dos importantes funciones del símbolo:

1. establecer relaciones entre hombres, lo que determina un acto social (función antropológica).
2. establecer relaciones entre el hombre y el cosmos.

Por su parte Mircea Eliade entiende que un sistema mágico-religioso es siempre un sistema simbólico, un simbolismo. La función de este simbolismo es la solidaridad permanente del hombre con la sacralidad. Es el papel que desempeña el simbolismo en la vida mágico-religiosa lo que se llama pensamiento simbólico.

³⁸ *Ibid.*, 203-205.

³⁹ Para Meslin el lenguaje simbólico “expresa la representación de una participación realmente vivida por el hombre, o sugerida por una analogía con algo diferente a él o que lo excede”, *Ídem.*, 202.

⁴⁰ *Ídem.*



Establece que el hombre es un *homo symbolicus* lo que proporciona a todo acto religioso significado simbólico, puesto que todas las actividades del hombre implican el simbolismo.⁴¹

Concreta que hablar de símbolos es hablar de la prolongación de una hierofanía basada en la experiencia y forma autónoma de revelación de un acto mágico religioso sea o no un hecho comprendido ya que todo lo que no está directamente consagrado por una hierofanía se convierte en sagrado por el hecho de participar de un símbolo. La importancia del símbolo radica ante todo porque continúa el proceso de hierofanización y también porque “es una hierofanía, es decir porque revela una realidad sagrada o cosmológica que ninguna otra manifestación es capaz de revelar”.⁴² Siendo la simultaneidad una de sus características.

El símbolo tiene una función unificadora que revela la unidad fundamental de varias zonas de lo real ya que como “parte de un realidad trascendente anulan sus límites concretos”, se integran e integran un sistema en el que son coherentes y sistemáticos.

Para el estudio del simbolismo plantea dos problemas:

- 1) ¿Tenemos derecho a seguir hablando exclusivamente de un subconsciente? ¿No habría más bien que suponer además la existencia de un transconsciente?
- 2) ¿Podemos afirmar con fundamento que las creaciones del subconsciente ofrecen una estructura distinta que las creaciones del consciente?

Y señala los diferentes procesos que sufren los símbolos: el de racionalización, el de infantilismo y el de degradación.

⁴¹ Mircea Eliade, *Metodología de la historia de las religiones*, 1996, p. 126.

⁴² Mircea Eliade, *Tratado de Historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, 2000.



Para el estudio de los símbolos recrea los documentos religiosos, es decir, entiende los símbolos religiosos, como documentos históricos y puntualiza la necesidad de abstraer la estructura de la conducta para reconocerla en diversas circunstancias, porque en la comparación pueden hallarse similitudes y diferencias. Para que dichas diferencias de significados puedan mostrarse se debe esclarecer por qué un símbolo se retiene, se desarrolla o se olvida para poder comprender las situaciones históricas.

Refiere seis niveles a comprender:

1. los símbolos religiosos pueden revelar una estructura del mundo no evidente en la experiencia inmediata.
2. los símbolos son siempre religiosos porque apuntan a algo real, que en otros niveles culturales equivale a lo sagrado. Éstos suponen una ontología.
3. el símbolo religioso es multivalente, expresa diferentes significados que en la experiencia inmediata no tiene relación.
4. por lo anterior el símbolo permite articular las realidades heterogéneas en una cierta unidad en el mundo y el hombre puede encontrar su camino.
5. el símbolo religioso expresa situaciones paradójicas o estructuras inexpresables.
6. el simbolismo religioso tiene un valor existencial, señala una realidad en la que se encuentra comprometida la existencia humana. Esta dimensión existencial diferencia los símbolos de los conceptos: “traduce una situación humana a términos cosmológicos y viceversa; más precisamente revela la continuidad entre las estructuras de la existencia humana y las cósmicas”.⁴³

Los mitos

Los mitos pueden ser entendidos y estudiados a partir de varias corrientes teóricas. Desde la historia de las religiones⁴⁴ se entiende como la narración de una historia sagrada y verdadera referente al tiempo primordial. En

⁴³ Eliade, *Metodología... op., cit.*, p. 129-134.

⁴⁴ Mircea Eliade, *Mito y realidad*. Cuando en la cita no se anota el número de página es porque se está haciendo referencia a una idea claramente vinculada a un autor, pero no se está realizando una cita textual, en esos casos sí se escribe el número de página.



estas narraciones los personajes, dioses, hombres, animales, astros, etc., siempre son sobrenaturales y generalmente sagrados e inmortales, es decir, no pertenecen al tiempo ni al espacio cotidiano. Éstos son conocidos por sus actos en los tiempos prestigiosos además de ser quienes irrumpen lo sagrado en el mundo profano y manifiestan sus poderes.

Los mitos se aceptan como historias verdaderas porque narran pasajes del origen del mundo, de la creación de los astros y de los héroes culturales. Estas historias no se rememoran en cualquier lugar, ni tiempo, ni cualquier persona puede ser parte del acto, los mitos se realizan “durante el lapso de tiempo sagrado e indefinidamente recuperable”.⁴⁵

Estos hechos y seres sobrenaturales son el modelo de la vida, dan significación y valor a la existencia de los hombres a través de los ritos con los que fundamentan y justifican sus actos. Los rituales no pueden efectuarse si no se conoce el origen del mito que indica cómo se realizó por primera vez. Es por esto que los hombres deberán actuar y re-crear lo que sus antepasados míticos originaron en los mitos cosmogónicos, de fundación, de origen y en los mitos del fin del mundo,⁴⁶ siendo estos actos rituales los que otorgan vida a los mitos; recordarlos, re-crearlos, y que a través de los años sufran transformaciones e influencias culturales les dota de fuerza.

Los mitos cosmogónicos son aquellos que cuentan el origen y en su representación retornan a éste para nacer de un nuevo mundo. Por su parte los mitos de origen prolongan y completan la cosmogonía, su estructura se adquiere con los mitos cosmogónicos, éstos comienzan por un contexto cosmogónico para narrar el origen de dinastías, enfermedades, etc. Los mitos del fin del mundo tienen lugar en el pasado y en el futuro, cuando se narra el fin de una era para el nacimiento de una nueva humanidad, la destrucción de la tierra para regresar al caos y la

⁴⁵ *Ibíd.* 17

⁴⁶ Cf. Eliade.



cosmogonía. Es importante destacar que en estas destrucciones lo que se destruye son la tierra y los hombres pero los dioses perduran por lo cual las recreaciones son posibles.

Siguiendo a Eliade las características del mito son:

- 1) Constituye la historia de los actos de los seres sobrenaturales
- 2) Que esta historia se considera absolutamente *verdadera* (porque se refiere a las realidades) y *sagrada* (porque es obra de los seres sobrenaturales)
- 3) Que el mito se refiere siempre a una “creación”, cuenta cómo algo ha llegado a la existencia o cómo un comportamiento, una institución, una manera de trabajar, se han fundado; es ésta la razón de que los mitos constituyan los paradigmas de todo acto humano significativo
- 4) Que al conocer al mito, se conoce el “origen” de las cosas y, por consiguiente, se llega a dominarlas y manipularlas a voluntad; no se trata de un conocimiento “exterior”, “abstracto”, sino de un conocimiento que se “vive” de forma ritual, ya al narrar ceremonialmente el mito, ya al efectuar el ritual para el que sirve de justificación
- 5) Que, de una manera o de otra, se “vive” el mito, en el sentido de que está dominado por la potencia sagrada, que exalta los acontecimientos que se rememoran y se reactualizan.⁴⁷

Por otra parte en la teoría antropológica⁴⁸ se expone que: “Cada mito explica cómo un determinado fin fue alcanzado por determinados medios.

⁴⁷ *Ibíd.*, 25.

⁴⁸ Lévi-Strauss, *La ciencia de lo concreto*. Aunque Lévi-Strauss menciona que: “La relación del mito con lo dado es segura, pero no en forma de re-presentación. Es de naturaleza dialéctica, y las instituciones descritas en los mitos pueden ser inversas de las instituciones reales. Incluso tal será el caso cuando el mito trate de expresar una verdad negativa...Nuestra concepción de las relaciones entre el mito y la realidad restringe sin duda el aprovechamiento del primero como fuente documental. Pero abre otras posibilidades, puesto que, renunciando a buscar en el mito un cuadro fiel la realidad etnográfica, ganamos un medio de acceso, a veces, a las categorías inconscientes”. Es importante retomar las propuestas del autor como parte fundamental de análisis. *Antropología estructural, mito, sociedad, humanidades*, pp. 169-170.



Concuerta con hechos ecológicos, cuyos rasgos más sobresalientes trata de explicar. No es la imagen de la relación la que cambia sino la del medio conservada en el mito”.⁴⁹

Para el análisis de los mitos desde esta propuesta, se plantean dos acciones:

1. comparar los niveles en que evoluciona el mito con su propio simbolismo tomando en cuenta cuatro aspectos principales:

-  geográfico
-  económico
-  sociológico
-  cosmológico

2. comparar las distintas versiones y buscar la interpretación de las discrepancias.

Tomando en cuenta que la construcción mítica se conforma de: a) secuencias; b) contenido aparente del mito y acontecimientos en orden cronológico; c) esquemas; d) planos de las secuencias; e) el esquema geográfico; f) el esquema horizontal; g) el esquema cosmológico; h) el esquema vertical; i) la integración; j) el esquema sociológico y el tecnoeconómico; y k) la integración global.

Este análisis nos llevará a alcanzar

... una propiedad fundamental del pensamiento mítico, de la que podrían buscarse por otras partes más ejemplos: cuando un esquema mítico pasa de una población a otra, tales que diferencias de lengua, de organización social o de género de la vida dificulten la comunicación de aquel, el mito comienza por empobrecerse y embrollarse. Pero puede captarse un paso al límite donde, en lugar de abolirse por

⁴⁹ *Ibid.*, 169.



completo perdiendo todos sus contornos, el mito se invierte y recupera una parte de su precisión.⁵⁰

Otra propuesta importante es la referente al entendimiento de la muerte de los mitos:

Aquí se tratará del entendimiento de los mitos, no en el tiempo sino en el espacio. Se sabe, en efecto, que los mitos se transforman. Estas transformaciones que se operan de una variante a otra de un mismo mito, de un mito a otro mito, de una sociedad a otra sociedad para los mismos mitos o para mitos diferentes, afectan ora la armadura, ora el código, ora el mensaje del mito, pero sin que éste deje de existir como tal; respetan así una suerte de principio de conservación de la materia mítica, en los términos del cual de todo mito podría siempre salir otro mito.⁵¹

Por su parte Godelier entiende los mitos como:

... un elemento esencial de la parte ideal de lo real, uno de los componentes imaginarios de la realidad social. Es precisamente este elemento ideal, este núcleo imaginario del poder, el que se halla constantemente ante la conciencia, personal o colectiva, de los individuos. Los objetos sagrados son pues objetos rebosantes de sentido, del sentido mismo del origen de las cosas...lo esencial estriba en el hecho de que los mitos constituyen una explicación del origen de las cosas que legitima el orden del universo y de la sociedad, al sustituir a los hombres reales... por hombres imaginarios que... recibieron esos favores de manos de los dioses y de héroes fundadores.⁵²

En el contexto de los estudios mesoamericanos Alfredo López Austin, retomando propuestas de otros autores y de la historia como la larga duración, propone que el mito se puede comprender como: “Un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de

⁵⁰ *Ibíd.*, pp. 181-182.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 242.

⁵² Godelier., *op.*, *cit.*, p.



larga duración”.⁵³ Éstos a la vez se pueden ordenar, por lo menos, en dos núcleos generales: el mito-creencia, que es el “conjunto de representaciones, convicciones, valores, tendencias, hábitos, propósitos y preferencias dispersos en distintas esferas de acción de los creyentes”;⁵⁴ y el mito-narración, que funciona como un relato.

Lo histórico.

Más allá del binomio historia/comparación la primera disciplina ocupa un lugar importante para el desarrollo y entendimiento de este estudio. En este caso se retoma el concepto utilizado por Fernand Braudel.

Él estudió la historia/tiempo como fenómenos catalogados como de larga duración (la de los tiempos más largos), duración media y corta duración. Privilegiando la historia de los distintos sistemas en los que el ritmo como la duración plurisecular transcurre despacio.⁵⁵

Braudel⁵⁶ entiende a la historia⁵⁷ introducida en transformaciones, que dependen de condiciones sociales, que día a día va evolucionando, su estudio está inmerso en nuestras reconstrucciones y no en hechos puros, no es unilateral sino que es un “trabajo crítico”. Sin que sus explicaciones se encuentren en un factor dominante. Así, la historia, debe encontrarse en constante diálogo con la sociología y la economía (y todas las demás ciencias sociales).

La historia se muestra con la forma de acontecimientos que no tienen la misma duración ni dirección porque el tiempo de los hombres no

⁵³ Alfredo López Austin, *La cosmovisión mesoamericana*, p. 484.

⁵⁴ Ídem.

⁵⁵ Fernand Braudel, “La Historia operacional: la historia y la investigación del presente”. p. 32.

⁵⁶ Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, 2000.

⁵⁷ Braudel critica la historia tradicional que exclusivamente narra, que solamente concibe el pasado, rechaza la historia fáctica sobre todo por la limitante categoría que se hace de lo sincrónico.



es el mismo que de las sociedades⁵⁸, el primero es breve y fugaz y el segundo “... un día, un año no significan gran cosa, para el que a veces un siglo entero no representa más que un instante de larga duración”,⁵⁹ por esto Braudel cree “en la realidad de una historia particularmente lenta de las civilizaciones, entendida en sus profundidades abismales, en sus rasgos estructurales y geográficos”.⁶⁰ La historia debe estudiar las permanencias, continuidades, cambios y mutaciones.

Otra propuesta importante de Braudel dentro del estudio histórico es la “historia operacional” que es:

la historia que participa activamente en las discusiones sobre la actualidad, y que tiene cosas importantes que decir sobre los distintos problemas abordados por todas las restantes ciencias humanas... es más bien el estudio de las sociedades pasadas y presentes, observadas a partir de ese elemento cambiante que el historiador utiliza, y que es el de la duración. Porque el tiempo no es único ni lineal...⁶¹

A través de este contexto teórico entiendo el mito como un discurso revelatorio, verdadero y fundamental de la vida, por variados que éstos sean, del conocimiento de las sociedades hacia ellas mismas que se representan a través del imaginario de cierta realidad, la cual se conforma de tiempos y espacios esenciales, inamovibles, sagrados y que no es posible controlar, no del todo conocida que a la vez da seguridad a través de la orientación para dejar el caos y continuar con una vida ordenada.

De cierta forma es afrontar lo desconocido para saber quiénes somos

⁵⁸ Cuando Braudel se refiere a sociedades lo hace con una gran diferencia a civilizaciones; una es parte de la otra pero no son lo mismo. Sobre esto el autor en *Las civilizaciones actuales. Estudios de historia y económica y social*, explica su postura ante estos conceptos.

⁵⁹ *Ibid.*, 39.

⁶⁰ *Ídem.*

⁶¹ Braudel, “La historia operacional”... *op., cit.*, 31, 40.



y dónde estamos y así construir una identidad que otorga supervivencia y legitimación con y en el tiempo presente de los grupos a través de su dinámica sagrada.

Sobre la propuesta teórica planteada para el análisis de los mitos es conveniente aclarar que si bien todo lo anterior me ha permitido un acercamiento más satisfactorio y amplio hacia el objetivo de este trabajo, no todas ni cada una de las ideas propuestas por los autores en cuestión fueron utilizadas directamente en el estudio.

Es así como a lo largo del trabajo algunas propuestas interpretativas estarán sustentadas por referencias directas de: Lévi-Strauss, las variaciones del mito y el postulado de el mensaje de los mitos concuerda con lo ecológico; Eliade, el mito como una historia verdadera y los seis niveles de los símbolos religiosos; Braudel, la historia de larga duración y sus cuatro premisas: permanencias, continuidades, cambios y mutaciones; Godelier, el sistema de don y cómo ésta puede determinar la vida y/o surgimiento de las deidades; Norbert Elias, la relación del lenguaje con lo simbólico; Chevalier, tres de los cuatro niveles propuestos para el análisis del simbolismos: histórico, visual y simbólico, en referencia a este autor es necesario aclara que en su modelo original él habla del nivel estético pero en este caso se le propone como nivel visual pues el análisis estético conlleva otro tipo de disertación diferente al objetivo aquí planteado; Meslin, las dos funciones más importantes del símbolo.



CAPÍTULO III

ANOTACIONES BIOLÓGICAS

DEL COCODRILO

Antes que católico romano, capitalista o cualquier otra cosa, el hombre es una entidad biológica [...] El primer paso para entenderlo es considerarlo una entidad biológica que ha existido sobre este planeta, afectando a los demás organismo con los que convive y siendo afectado por éstos, durante muchos miles de años.

Alfred W. Crosby,
The Columbian Exchange.



Los reptiles

Los cocodrilos pertenecen a la clase de los reptiles. Éstos son vertebrados tetrápodos, ectodermos que presentan un revestimiento externo de piel escamosa, coraza ósea, etc. Las escamas generalmente son de forma triangular con una cubierta cornificada en todo el espesor de la piel, engrosamientos de la capa córnea de la epidermis.⁶²

La coloración de esta clase de animales es variada y muchas veces depende del medio. El esqueleto de los reptiles es muy osificado. Las extremidades, cuando las tienen, son típicamente pentadáctilos.

De las 7000 especies de reptiles que existen se clasifican en cuatro grupos:

-  Cocodrilos
-  Lagartos y serpientes
-  Tortugas
-  Tuátaras

Es importante esclarecer la diferencia entre cocodrilos y lagartos, pues de forma equívoca se les nombra homónimamente para referir a un mismo animal cuando no es así.⁶³ Los lagartos pertenecen a la Orden Escamosos Suborden Lacertilia o Sauria “a la que pertenecen los saurios o lagartos, los anfisbenios y los ofidios o serpientes. Su carácter en común es el recubrimiento a base de escamas o escudetes. La obertura cloacal, detrás de la cual se hallan en el macho los dos órganos copulatorios”.⁶⁴

⁶² *Anfibios y reptiles*, 1999.

⁶³ Este problema es más común en las fuentes coloniales cuando se menciona que había “muchos lagartos” o que “los lagartos hacen...” y no se especifica a qué animal se refieren pues para los españoles muchas especies del nuevo continente eran desconocidas y las nombraban bajo este nombre por la similitud a las que conocían en territorio europeo (u otros). Confusión que Bartolomé de las Casas registró.

⁶⁴ *Anfibios y reptiles*. p, 150.



Los lagartos generalmente tienen cuatro patas aunque algunas especies pueden estar desprovistas de éstas lo que no quiere decir que sean ofidios (existen más diferencias externas e internas). Además “muchos saurios que viven en suelos arenosos son de colores ocráceos o pardos pálidos, en tanto que los que viven sobre troncos de árboles tienen la misma coloración jaspeada y pardogrisásea que la corteza”.⁶⁵ Por lo general cuentan con cintura y mandíbula inferior soldada. De sus características más importantes podemos decir que son faltos de voz, tienen ojos pequeños de pupilas redondas o lineales, su cola es flexible y regenerativa.

Hasta ahora se han registrado 4300 especies de saurios vivientes que esencialmente se clasifican en tres grupos:

1. Iguania (familias agámidos, camaleónicos e iguánidos)
2. Gekkota (familias gecónidos, eubletáridos y pigopódidos)
3. Autarchoglossa (familias teíidos, lacértidos, xantúsidos, escíncidos, cordílios, dibámidos, xenosáuridos, ánguidos, helodermátidos, lantanótidos, varánidos, etc.).⁶⁶

Los cocodrilos

La historia evolutiva de los cocodrilos señala que son sobrevivientes de la era de los dinosaurios, existen desde el Triásico Superior (hace 210-230 millones de años): “a small, slim reptile appeared which has been named *Terrestrisuchus* and is thought to be the direct ancestor of our modern-day crocodilians”.⁶⁷ En el Cretácico aparecieron los cocodrilos de tipo moderno

⁶⁵ *Ibíd.*, p, 111.

⁶⁶ *Ibíd.*, 150-214.

⁶⁷ Leonard Lee Rue III, *Alligators & crocodilos. A portrait of the animal World*, p.7.



y desde los últimos 65 millones de años no han reportado cambios o mutaciones en su aspecto. Actualmente existen 22 especies, una mínima parte de la familia de reptiles, que se agrupan en 3 familias.⁶⁸

 Crocodílicos

 Aligatóridos

 Gaviálidos

Anatómicamente se pueden describir con las siguientes características: cuerpo alargado, miembros locomotores, cola larga, crestas escamosas, cabeza ancha y aplanada y poderosas mandíbulas. Siempre están asociados al agua, sus ojos, oídos y narinas están casi en el mismo plano. Por eso cuando se encuentran sumergidos semejan un trozo de tronco. “El oído se oculta por dos membranas titulares de aspecto escamoso que pueden abrir o cerrarse mediante músculos especiales”⁶⁹. “Los orificios nasales se localizan en la punta del hocico, situándolos sobre una prominencia carnosa, lo que capacita al animal para respirar estando sumergido... El ojo tiene un párpado superior y otro inferior, además de la membrana nictitante”.⁷⁰ Los cocodrilos “ocupan el escalón superior de la pirámide ecológica del medio fluvial en las zonas tropicales y subtropicales”.⁷¹

“La piel de los cocodrilos está fuertemente armada. Los escudos dorsales y caudales se refuerzan por osteodermos subyacentes; los ventrales tienen una osificación escasa”.⁷²

Sus hábitos más comunes son permanecer sumergidos o exponerse al Sol ya que de esta manera regulan la temperatura de su cuerpo, son

⁶⁸ Angus d’A Bellairs, *Los reptiles*, 131.

⁶⁹ *Ibid.*, 136.

⁷⁰ Miguel Álvarez del Toro, *Los crocodylia de México. (Estudios comparativos)*, p. 2.

⁷¹ *Anfibios...*, *op., cit.*, 114.

⁷² Bellairs, *op., cit.*, 133.



animales Poiquiloternos (de sangre fría) su temperatura varía dependiendo la temperatura ambiental. Durante la noche presentan la mayor actividad buscando su alimento. Los cocodrilos, a pesar de que poseen unas poderosas mandíbulas, no pueden masticar sólo cortan trozos que tragan enteros.

Otra de sus particularidades más importantes es la forma de vida de los adultos. Éstos viven en cuevas que ellos mismos hacen, casi siempre en las orillas del agua. Éstas deben ser "...lo suficientemente anchas para que el cocodrilo entre con comodidad y hacia el final tiene un ensanchamiento para que el animal pueda dar la vuelta, quedando con la cabeza hacia la salida... tiene el alto suficiente para que haya una cámara de aire entre la superficie del agua y el techo del túnel y siempre están con el hocico hacia la entrada".⁷³ Esta morada que comúnmente la comparte con otros animales como las tortugas.

Los cocodrilos permanecen activos todo el año si se encuentran en ríos de importante tamaño pero existen algunos ríos "numerosas charcas y lagunetas las cuales quedan secas durante el estío y se reducen a meros lodazales. En estos casos se refugian en sus cuevas o dentro de hoquedades bajo los raiceros, para esperar la llegada de las lluvias y con ella el aumento de agua...".⁷⁴

Todos los cocodrilos son ovíparos, sus huevos son de cáscara rígida (parecidos a los de las aves, de hecho los cocodrilos están más relacionados con las aves que con los propios reptiles), llegan a vivir entre 30 y 50 años (quizá 100):

La mayoría, si no todos,... construyen alguna clase de nido para sus huevos y presentan un cierto grado de cuidados maternos, una reminiscencia de sus parientes actuales más cercanos, las aves. La hembra permanece cerca del nido, cubriéndolo con su cuerpo o descansando en un paraje sombreado casi durante

⁷³ Álvarez, *op., cit.*, 26.

⁷⁴ *Ibid.*, 60.



todo el período de incubación de alrededor de tres meses; no se alimenta durante ese tiempo. Salir del soleado nido sería a veces imposible sino fuera porque la madre escarba en él apartando la arena, probablemente en respuesta al croar de los recién nacidos.⁷⁵

Además de todas las importantes características anteriores los cocodrilos cuentan con una particularidad primordial: “Crocodylians are the most vocal of all reptiles, and calls vary widely depending on species, age, size and sex. Context is also very important, and some especies can communicate over 20 different kinds of messages through sound alone”.⁷⁶

Los cocodrilos son indispensables para el equilibrio del ecosistema porque “como depredadores intervienen en el control de las poblaciones de otros animales, incorporan nutrientes al medio acuático a través de las heces producidas... además de mantener canales abiertos que comunican a los cuerpos de agua entre sí. En las zonas pantanosas construyen fosas circulares que constituyen el único refugio de la fauna en la época de sequías”.⁷⁷

Distribución geográfica del cocodrilo.

En México habitan tres especies de cocodrilos: *acutus*, *moreletti* y *caiman crocodilos*.

Cocodrilo de río (*acutus*-amarillo)

Se encuentra en Campeche, Chiapas, Tabasco, Quintana Roo, Yucatán, Belice, Guatemala, El Salvador y Honduras. En el Pacífico se localiza desde Sinaloa hasta Chiapas (Figura 12). De las tres especies es el más grande llega a medir hasta 6 metros. Pueden vivir en agua dulce o salobre. La

⁷⁵ Bellaris, *op., cit.*, 139.

⁷⁶ Crocodilier Specialist Group (CSP), 2005, Por ejemplo Álvarez del Toro menciona que nunca se ha observado a una hembra y un macho emitiendo el mismo llamado.

⁷⁷ COMARCOM, México, 1999, p. 26.



temporada de anidación ocurre entre enero y febrero o marzo y mayo. Pueden desovar hasta 60 huevos que depositan en agujeros de arena o barro que mezclan con hojarasca.

Su cuerpo está cubierto por placas o escudos con quilas muy elevadas. Tiene el hocico notablemente agudo en el cual es visible el cuarto diente de la mandíbula aún cuando ésta se mantiene cerrada [...] el hocico posee una leve protuberancia frente a los ojos. Su coloración general es gris pálido, con un tinte verdoso o amarillo”.⁷⁸

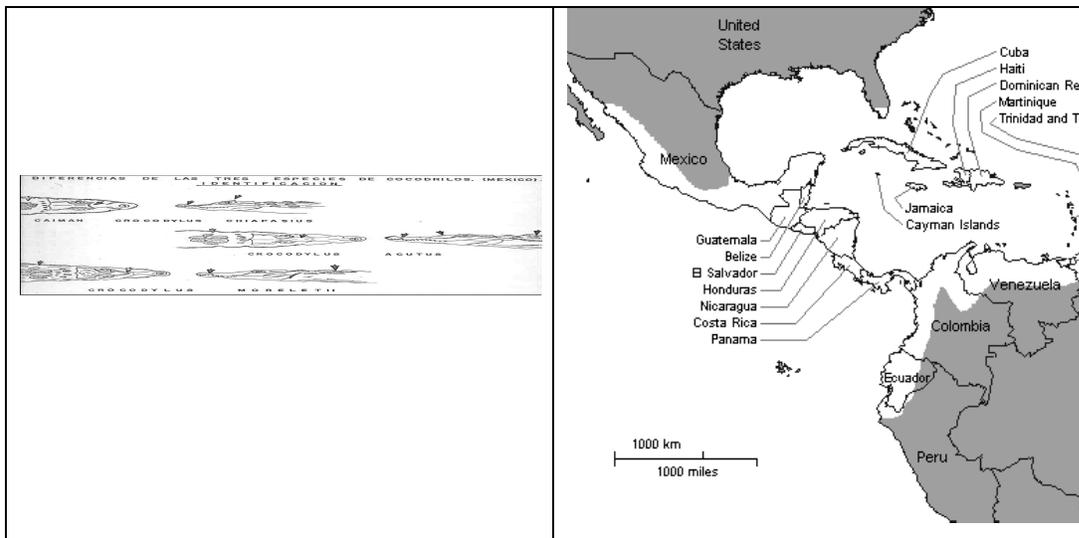


Figura 12.- *Crocodylus acutus* y su distribución en América (Álvarez del Toro; www.crocodylian.com).

Cocodrilo de pantano (moreletti)⁷⁹

Lo encontramos en Tamaulipas, San Luis Potosí, Veracruz, Chiapas, Tabasco, Yucatán, Campeche, Quintana Roo, Belice y la región del Petén guatemalteco (Figura 13). Esta especie es menos agresiva que la anterior. Puede alcanzar los 3 metros de longitud. “Su color es pardo con manchas amarillentas. El hocico es algo más corto y ancho que el de río, además de

⁷⁸ Fabio Cupul Magaña, “Los cocodrilos de tierras mexicanas”, p.11.

⁷⁹ Este nombre hace homenaje a P.M.A. Morelet quien en 1850 descubrió la especie.



poseer ojos grandes y saltones de color pardo dorado. La piel es bastante delgada”.⁸⁰

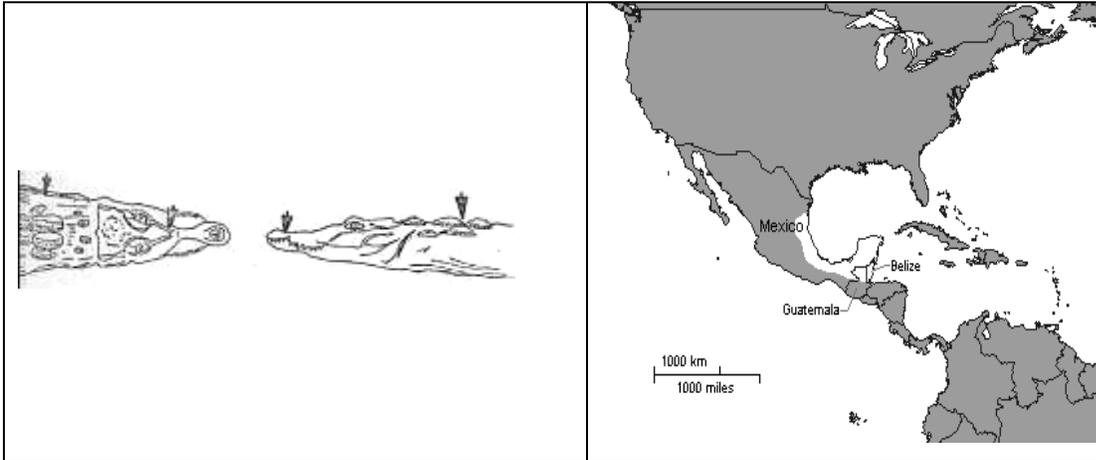


Figura 13.- *Crocodylus moreletti* su distribución en América (Álvarez delToro; www.crocodilian.com).

Generalmente se encuentra en ríos, lagos y pantanos. La temporada de anidación comienza con la temporada de lluvias hasta julio. El cocodrilo de pantano hace un montículo de hojarasca para depositar sus huevos.

Caimán (*caiman crocodilus*)

El caimán o “caimán de anteojos” se localiza en Oaxaca, Chiapas, Guatemala y Honduras. De las tres especies ésta es la de menor tamaño, los ejemplares más grandes apenas alcanzan 2 metros de longitud (Figura 14). La gran diferencia de los caimanes con los cocodrilos es que: “tiene hocicos anchos y redondeados... tiene el cuarto diente de la mandíbula inferior dispuesto en un hueco de la mandíbula superior, en vez de proyectarse hacia fuera”.⁸¹

Habita en pantanos, ríos, lagos y en aguas salobres. También hace un montículo para los huevos, que pueden ser 20 ó 30 entre los meses de abril hasta septiembre.

⁸⁰ *Ibid.*, 11.

⁸¹ Bellairs, op., cit., 132.

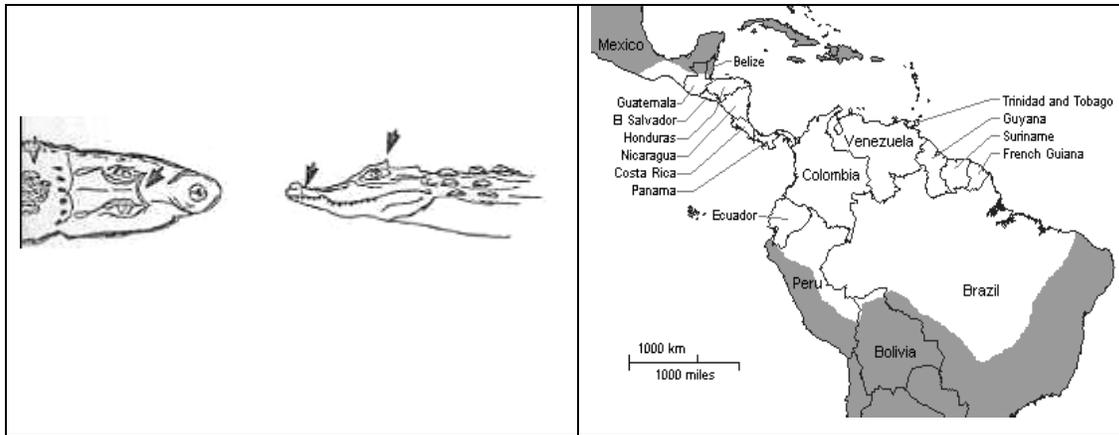
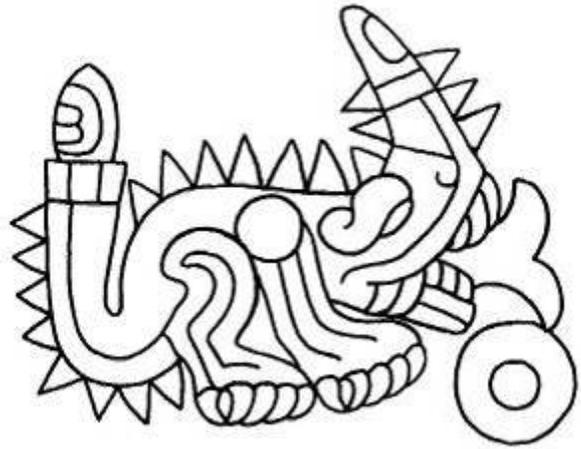


Figura 14.- *Caiman crocodilos* y su distribución en América (Álvarez del Toro; www.crocodilian.com).



CAPÍTULO IV

AYIN Y CIPACTLI





Como parte de la propuesta analítica es necesario incluir observaciones semánticas. Alarar cómo se le nombra al cocodrilo en diversas lenguas y el por qué de la importancia del lenguaje en la comparación simbólica. Pues a través del lenguaje podemos manifestarnos simbólicamente y la transmisión de éste es la forma primordial del símbolo.⁸²

Se debe señalar que la función de las pautas sonoras recae en la función del significado de la imagen en cuestión pues “El propio idioma de un pueblo es una representación simbólica del mundo tal como los miembros de esa sociedad han aprendido a experimentarlo durante la sucesión de sus suertes cambiantes”.⁸³

En este sentido algunas veces el concepto de cocodrilo se puede experimentar sólo en forma de lengua aunque no se conozca o se tenga a la vista, diferenciando el concepto y el objeto en sí, ya que la palabra evoca imágenes o acontecimientos en el proceso de sonido, símbolo y función, es decir, la necesidad social, ya que las imágenes son comunicables, son símbolos comunales o sociales que sirven para orientarnos porque los hombres aprendemos y utilizamos los símbolos como parte del lenguaje.

Elias aclara que: “El símbolo puede percibirse literariamente como una imagen o una pintura de aquello a lo que representa. Sin embargo, en la mayoría de los casos, en todos salvo en aquellos en los que están representados simbólicamente los propios símbolos, éstos símbolos son totalmente distintos de lo que simbolizan”.⁸⁴

Ayin

Para la época prehispánica (Clásico y Posclásico) en el área maya se encuentran glifos (logogramas) para nombrar y representar al cocodrilo,

⁸² Cf. Elias.

⁸³ Norbert Elias, *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*, p, 108.

⁸⁴ *Ídem.*, p, 172.



cuya lectura es AHIN.⁸⁵ Éstos se caracterizaban sólo con la cabeza del animal (Figura 15).



Figura 15.- Glifos de AHIN (Macri yLooper 2003; *Traces des Amériques* 2005; David Stuart 2000; Taube 2005)

Esta información es posible corroborarla en fuentes coloniales en las que se transcribieron referencias de diversos informantes.

Fray Francisco de Ximénez escribió: “ayin-lagarto”⁸⁶ (Figura 16).

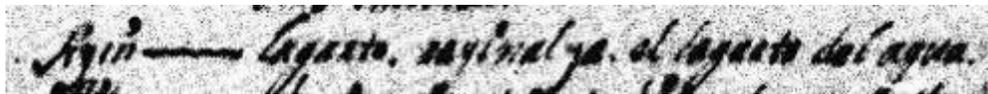


Figura 16.- Facsímil del trabajo de fray Francisco Ximénez.

En el *Bocabulario de Maya Than* aparece: “Cocodrilo, por caymán-ain”.⁸⁷ En el trabajo de fray Pedro Beltrán se registró: “Lagarto, cocodrilo. Ain, o chinan”.⁸⁸ Por otra parte en el diccionario de fray Pedro Moran, de lengua choltí, señala: “lagarto – ahin. ain”⁸⁹ (Figura 17).

⁸⁵ La mayoría de los ejemplos proceden de Palenque y Tikal.

⁸⁶ Fray Francisco de Ximénez, *Primera parte del Tesoro de las lenguas Cakchiquel, Quiché y Zutuhil, es que las dichas Lenguas se traducen a la nuestra, española*, p. 69.

⁸⁷ *Bocabulario de Maya Than*, p.181.

⁸⁸ *Arte del idioma maya reducido a succinctas reglas, y semilexicon yucateco por el reverendísimo padre Fray Pedro Beltrán*, The John Carter Brown Library, 1977, p, 176.

⁸⁹ *Arte y diccionario en Lengua choltí. A manuscript copied from the Libro Grande de fray Pedro Moran of about 1625*, p. 39.

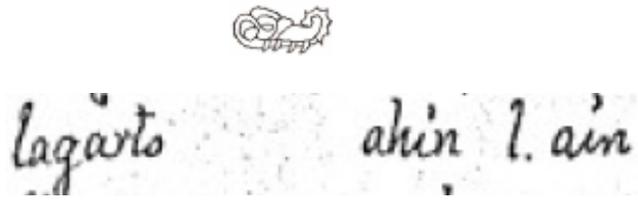


Figura 17.- Copia del facsimil del trabajo de fray Pedro Morán.

En el *Diccionario maya-español CORDEMEX* el cocodrilo fue definido: “cocodrilo. ain, chi’wa’an, itsam, yobain”.⁹⁰

En la actualidad en las lenguas mayas generalmente se le nombra *ahin* o *ayin*, aunque hay excepciones⁹¹ (Cuadro 1):

Esto sugiere que ayin/ahin fue una palabra cognada o genéticamente relacionada del grupo de lenguas que integran la Familia Mállense pues:

... muestran *equivalencias recurrentes* en los sonidos (Fonemas) de palabras de significación idéntico o similar. Con base en tales equivalencias podemos postular un sistema de sonidos original y ancestral (reconstruido) e ítems de vocabulario o elementos lexicológicos... las palabras “registradas” en dos o más idiomas que tienen un origen común se llaman cognadas.⁹²

⁹⁰ *Diccionario maya-español CORDEMEX*, p. 77.

⁹¹ Entre los huaves se dice *jūm*, Glenn Alber S. y Emily Florence, *Diccionario huave de San Mateo del Mar*, pp. 100, 246. En zapoteco de Mitla es *bān*, *Diccionario zapoteco de mitla*, Vocabularios Indígenas, pp.6, 144. En mixteco de Yosondúa, Oaxaca es *Koo yuchi*. *Diccionario básico del mixteco de Yosundúa*, Oaxaca, ILV, p. 125. En mixteco de San Miguel el Grande es *coō*, *chiviló*. *Vocabulario de San Miguel el grande*, ILV, p. 91.

⁹² Terrence Kaufman, *Idiomas de Mesoamérica*, p. 13-14.



Achi, Kaqchikel	<i>ayin</i>
K'iche'	<i>ayiin</i>
Poqoman	<i>ihün</i>
Pocomchii'	<i>ahiin</i>
Q'eqchi'	<i>ahin</i>
Uspanteco	<i>alagarto</i>
Akateko, Chuj, Q'anjob'al, Ch'orti'	<i>ayin</i>
Poptí'	<i>no'ayin</i>
Itzal, Mopan, Mam	<i>Ayin</i> ⁹³
Pocomchii' de Tac Tic	<i>K'ap</i>
Chontal de Tabasco	<i>äjin</i> ⁹⁴
Chontal de Tamulté de las Sabanas, Tabasco	<i>ajuts</i> ⁹⁵
Maya Yucateco	<i>Ain, ayin.</i>

Cuadro 1. Traducción de la palabra cocodrilo en distintas lenguas mayas.

Cipactli

Para el caso de las lenguas nahuas no es tan sencillo determinar el significado que define *Cipactli* “¿cocodrilo?”. Para explicarlo también es necesario remitirnos a las fuentes coloniales.

La fuente que más información brinda al respecto es la de fray Bernardino de Sahagún. Sobre el término y sus acepciones menciona:

⁹³ *Maya' Choltzij. Vocabulario comparativo de los idiomas mayas de Guatemala*, pp. 148-151.

⁹⁴ *Diccionario chontal de Tabasco*, pp.36, 330.

⁹⁵ Teri Arias, *op., cit.*, p. 199.



2.- El primer carácter se llama *cipactli*, que quiere decir un espadarte, que es pez que vive en el mar...

7.- Y la criatura que nacía en buen signo decían los padres y madres “nuestra criatura es bien afortunada y tiene buen signo que se llama *cipactli*”; luego le bautizaban y le daban el nombre del signo llamándole *cípac*...⁹⁶

Sobre la descripción zoológica menciona (Figura 18):

Ay en esta tierra unos grandísimos lagartos que ellos llaman acuetzpalin. Los españoles nombran caymanes, son largos y gruesos tienen pies y manos y colas largas y dividida la punta en tres ó quatro, tiene la boca muy ancha y muy ancho tragadero; los grandes dellos tráganse un hombre entero, tienen el pellejo negro, tienen conchas en el lomo muy duras, sale de ellos muy mal hedor, atraen con el anclito lo que quieren comer. Éstos no andan en la mar sino en las orillas de los ríos grandes.⁹⁷

En *Historie du Mechique* se menciona: “...y cuando llegues a la orilla desagua, llamarás a mis nietas: a Acatapachtli, que es la tortuga; a Acihual, que es mitad mujer y mitad pez; y a Acipactli, que es la ballena”.⁹⁸

Pero es interesante señalar que en algunos diccionarios cocodrilo no es traducido como *Cipactli* y/o viceversa (Cuadro 2).⁹⁹

⁹⁶ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, pp. 223-224.

⁹⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, folios 69 v y 70 (transcripción personal).

⁹⁸ Mitos e Historias de los antiguos nahuas, p.157.

⁹⁹ En algunos diccionarios no aparece el término, por ejemplo en el *Diccionario náhuatl de los municipios de Mecayapan y Tatahuicapan de Juárez, Veracruz*, editado por el Instituto Lingüístico de Verano, 2000.



Capitulo quarto de otros
animales del agua que
no son comestibles.

¶ Parapho primero es de
los caymanes y otros ani-
males semejantes.

¶ Ay en esta tierra unos grandes
simos lagartos, que ellos llaman
acuehpalin: los españoles llaman
caymanes, son largos y gruesos:
tienen pies y manos y colas lar-
gas, y deujada la punta en tres
o quatro: tiene la boca muy
ancha, y muy ancho hurgadero;
los grandes dellas haganse un
homóxe entero, tienen el pellejo
negro, tiene oncuas en el lomo
muy duras, sale dellos mal re-
dor, atañen con el anclio lo
que quexen comex. Estos no an-
dan en la mar sino en las ori-
llas de los rios grandes.



Figura 18.- Facsimil del trabajo de Sahagún (Códice Florentino)



Diccionario	Término
Fray Alonso de Molina <i>Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana.</i>	lagarto animal. quauhcuetzpalin. texixincoyotl. lagarto grande de agua. acuetzpalin ¹⁰⁰
<i>Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana. Compuesto por Pedro de Arenas.</i>	Nombre de animales dañosos cayman ... acuetzpalin huey Nombre de animales venenosos y sabandijas Lagarto ... acuetzpalin ¹⁰¹

Cuadro 2. Traducción de la palabra cocodrilo según algunos diccionarios de lengua náhuatl.

Es importante tener claro que *Cipactli* es la palabra para determinar el primer signo calendárico, *Cipac* es el nombre que se usa para los que nacen ese día y *Cipactónal*, uno de los miembros de la pareja primordial, es el signo de *Cipactli*.

Ya Eduard Seler mencionaba: “La palabra mexicana *cipactli* designa un **organismo tipo cocodrilo**, aunque los intérpretes, algunas veces, le dan el significado “cabeza de serpiente” o de “pez espada”. De hecho, el pez espada era conocido por los mexicanos, pero lo llamaban *a-cipactli*, “el animal del agua (del mar) con púas y no *cipactli*”.¹⁰²

Por su parte Beyer aclaró: “... el *cipactli* en primer lugar fue el animal mítico que representaba la tierra, o sea, el monstruo con espinas o

¹⁰⁰ Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, p. 77

¹⁰¹ *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana. Compuesto por Pedro de Arenas*, p. 53-54.

¹⁰² Eduard Seler, *Las imágenes de animales en los manuscritos mexicanos y mayas*, p. 229.



protuberancias, explicándose con esa idea general de “ser acuático espinoso” satisfactoriamente la combinación de pez y reptil”.¹⁰³

Considero que *Cipactli* refiere a un concepto que va más allá de la nominación para una especie. Como tal rebasa cualquier intento de definición léxica. Su representación bien puede ser un cocodrilo o un pez vinculados por el mencionado concepto pero no por el mismo entendimiento. Creo que el *cipactli*-pez puede utilizarse como equivalente del monstruo acuático y *cipactli*-cocodrilo como el monstruo terrestre, pero una vez entendido como monstruo terrestre las representaciones comprenderán solamente al cocodrilo aunque se retome el concepto de monstruo acuático. Ya que ambos como elementos acuáticos-espinosos comparten connotaciones sagradas como fecundidad, renovación y relación con la Diosa Madre.

En este sentido tal vez convenga denominar *Acipactli* al pez-cocodrilo y *Cipactli* sólo al cocodrilo como lo hace notar Beyer quien retoma esta acepción de Seler quien lo designa como “peje sierra”, “ser espinoso”, “animal con púas” o el “espinoso del mar”.¹⁰⁴ Siendo las escamas y los colmillos los puntos de comparación: “...los mexicanos tenían estos conceptos del cocodrilo y pez sierra asociados en su pensamiento”.

Seguramente esta diferencia no fue comprendida, en un primer momento, por los españoles, pues, en algunas ocasiones confunden el término *acipaquitli*, referente al pez, con *cipactli*:

2.- Hay un animal en la mar que se llama *acipaquitli*; es largo y grande y grueso, tiene pies y manos y grandes uñas, y alas y cola larga, llena de gajos como un ramo de árbol; hiere con la cola y mata, y corta con ella lo que quiere, come peces

¹⁰³ Herman Beyer, “La aleta de *cipactli*”, p. 429.

¹⁰⁴ Hermann Beyer, *Mito y simbología del México antiguo*, 1965. También se puede consultar Eduard Seler, *Die Tierbild der mexikanischen und Maya-Handschriften*, 1910.



y trágalos vivos, y aun personas traga; desmenuza con los dientes; tiene la cara y los dientes como la persona.¹⁰⁵

Aunque en lo referente al calendario sí se hace mención que *cipactli* es un espadarte.¹⁰⁶

Esta confusión de especies podría ser producto de un déficit en el conocimiento del cocodrilo por parte de algunos grupos nahuas por su disposición geográfica, pero si bien lo conocían, como lo demuestran evidencias óseas, cerámicas y pictográficas (Figura 19). Planteo esta propuesta porque en algunas de las fuentes nahuas las menciones de *Cipactli* no van más allá de lo meramente mítico, por otra parte las mayas si hacen alusión a descripciones del medio.



Figura 19.- Cráneo de cocodrilo encontrado en Xochicalco (Fotografía de Teri Arias)

La contraparte maya podría ser el caso de *Xoc*, tiburón, y *ayin*, cocodrilo. Ya que, en algunos pasajes míticos aparecen relacionados el primero como el ser de las aguas del mar y el segundo como el ser de las

¹⁰⁵ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 648.

¹⁰⁶ Sahagún y López de Gómara así lo transcriben.



aguas de ríos y la tierra. Como representación de la naturaleza propia de la región: “En todos estos ríos grandes de la costa, y muchas leguas tierra dentro, hay tiburones y lagartos que son bestias marinas”.¹⁰⁷

En resumen, siguiendo a Seler y Beyer propongo que *Cipactli* si bien es el monstruo acuático, terrestre o ambos y el primer día del calendario no representa específicamente al cocodrilo sino al concepto que comparte éste con el pez, es la materialización de la tierra. Sin embargo sí es posible distinguir cuándo alude a uno o a otro. En este caso las representaciones que se retoman son las del *cipactli*-cocodrilo.

¹⁰⁷ Fray Toribio Motolinía, *Historia de los indios de la nueva España*, p. 231



CAPÍTULO V

MITOS DE ORIGEN





Mitos de decapitación o desmembramiento

Una de las narraciones míticas de creación más antiguas relacionadas con la importancia del cocodrilo, que re-construye el mito cosmogónico, es la ascensión al trono de *K'inich Ahkal Mo' Nahb' III*¹⁰⁸ (“Gran Sol-Tortuga Guacamaya-Lago”).

Este episodio de la historia de Palenque se encuentra en las inscripciones de un trono en el templo XIX¹⁰⁹ en el que se presenta la fundación mítica de la dinastía de dicho lugar (Figura 20).

La información relata el ascenso del nuevo gobernante en un contexto totalmente mitológico, lo que demuestra la gran importancia tanto de la justificación histórica como del gobernante en cuestión.

El texto jeroglífico comienza con la fecha en cuenta larga 12.10.1.13.2, 10 de marzo de 3309 a.C. (Figura 21). La primera parte corresponde al dios GI,¹¹⁰ cuyas características son: “an enigmatic carácter in many ways, was a celestial god bearing aquatic attributes. He was a deity of the ocean who also had strong meanings associated with the rising sun and themes of royal ancestor”¹¹¹ (Figura 22), cuando en presencia de *Yax Naah Itzamnaaj*, o *Itzam Na*, se “sienta en el mando”, es decir, lo nombra gobernante:

The opening statement of GI's accession to rulership is perhaps the most important new portion of the mythic narrative as now reconstructed...

¹⁰⁸ David Stuart, *Las nuevas inscripciones del templo XIX, Palenque*, pp. 28-33. Este personaje asumió su cargo en e 721 d.c. fue nieto de K'inich Janahb' Pakal y sucesor de K'inich K'an Joy Chitam. El gobierno del K'inich Ahkal Mo' Nahb duró entre 15 y 20 años.

¹⁰⁹ La plataforma presenta inscripciones en el lado sur y oeste. En el primero se observan 7 personajes en posición sedente con su nombre y un largo texto jeroglífico. En el panel oeste se encuentran 3 personajes con sus nombres.

¹¹⁰ El dios GI es conocido como uno de los dioses de la tríada de Palenque, God I, God II y God III, nombre dado por H. Berlin (Guillermo Bernal, “La tríada divina de Palenque”, *en prensa*).

¹¹¹ David Stuart, *The Palenque Mythology*, p. 88.



Of the three Triad gods, GI seems the most important, and he is clearly the deity featured most prominently in the texts of Palenque... Temple XIX was principally a temple oriented toward GI and the rituals that surrounded him....¹¹²

Dicho ascenso se llevó a cabo en el cielo, lo cual reitera la vinculación de *Itzam Na* con el plano cósmico, éste era el dios gobernante de los cielos.

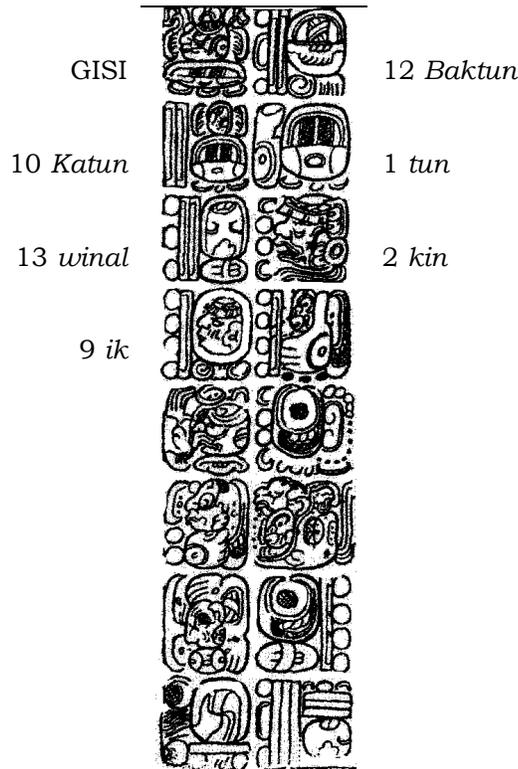


Figura 20.- Cuenta Larga inicial de la plataforma del templo XIX de Palenque (Dibujo de David Stuart, 2000).



Figura 21.- Triada de Palenque (GI, GII "Unen K'awiił", y GIII) representada en el Templo XIX (Stuart)

¹¹² David Stuart, *The Inscriptions from Temple XIX at Palenque A Commentary*, The Pre-Columbian Art Research Institute, San Francisco, pp. 158, 160.

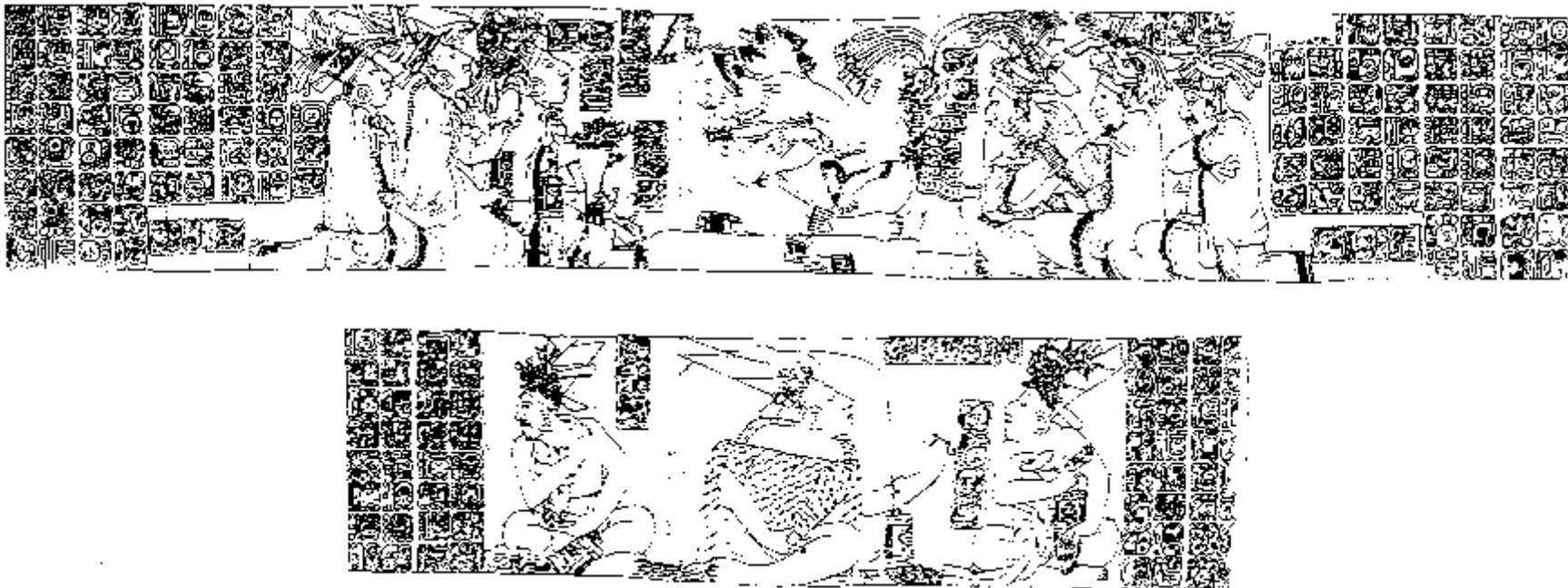


Figura 22.- Plataforma del templo XIX de Palenque (dibujo de David Stuart, 2000)



En seguida se narra la decapitación de un cocodrilo:¹¹³ “los dos glifos incluyen cada uno el signo de un caimán con atributos de venado y signos de estrellas en los ojos. Este “venado caimán estrellado”¹¹⁴ es un ente sobrenatural que se ha descifrado como el símbolo de la vía Láctea”¹¹⁵ (Figura 23). Este evento indudablemente refiere la destrucción y creación del cosmos.

		E	F	
1	<i>Waklajun [hew] ju'n winikijiiy</i>			<i>b'uluch haab'it'y</i>
2	<i>ju'n nahb'</i>			<i>wak yaxk'in</i>
3	<i>ch'ak u b'a[ah]</i>			<i>Way-?-ahiin</i>
4	<i>tz'ihb'al-?-ahiin</i>			<i>ox palaw?-aj</i>
5	<i>u wayel</i>			<i>nak palaw?-aj</i>
6	<i>joch'-k'ahk'-aj</i>			<i>i-pahlaj</i>
		G	H	
1	<i>yetej</i>			dios "GI"

Figura 23.- Inscripciones del Templo XIX donde se narra la decapitación de un cocodrilo (Bernal, *La Triada divina de Palenque*, en prensa).

¹¹³ En el 3298, antes de la fecha era.

¹¹⁴ Starry Deer Crocodile /Alligator.

¹¹⁵ Stuart, *Las nuevas inscripciones...* op.,cit., p, 29.



El texto dice: “Pasaron 16 k’inés, 1 winal, 11tunes, en el día (12.10.12.14.18) 1 Etz’nab, 6 Yaxk’in, 18 de febrero de 3298 a. C., cuando fue cortada la cabeza del lagarto del inframundo, el lagarto pintado¹¹⁶. Muchas veces se inundó con la sangre del *nak*, se inundó, fue taladrado el fuego, fue formado por el trabajo del dios GI...”¹¹⁷

En este pasaje se deben retomar 2 acciones de suma importancia: la decapitación del cocodrilo y la inundación, acto vinculado con el fin y el comienzo de una nueva era, es la muerte unida a la regeneración. Además la mención de dos cocodrilos podría ser la dualidad necesaria para llegar al orden.

El concepto de inundación debe entenderse como consecuencia del gran diluvio provocado por líquidos sagrados, en este caso la sangre. Como referencia del diluvio-cocodrilo podemos observar otros ejemplos pictóricos y constructivos, como el de la página 74 del *Códice Dresde*, donde *Itzam Na*, en su representación zoomorfa, arroja un gran chorro de agua que sale de su cabeza en forma de cocodrilo; y uno de dos cocodrilos modelados en estuco de Comalcalco, Tabasco (Figura 24):

En dos puntas, al sur y al norte del conjunto conocido como Gran Acrópolis de Comalcalco, lugar en donde residía la elite, se localizan dos estructuras modeladas en bulto, con la representación de cocodrilos completos yaciendo a lo largo de taludes, que en uno de los casos - la estructura al sur- servía como una especie de gárgola, ya que la pieza representando al animal se encuentra unida a un sistema de drenaje con tubos de barro, lo que permite postular que al encontrarse en funcionamiento el drenaje pluvial, el agua captada se vertía desde el hocico del cocodrilo.¹¹⁸

¹¹⁶ Sobre el nombre del cocodrilo Guillermo Bernal menciona: “...uno o dos cocodrilo(s) cósmico(s) llamado(s) *Way-Paat-Ahiin*, “Cocodrilo del Agujero (sobre el) Lomo” / *Tzihb’al-Paat-Ahiin*, “Cocodrilo de la Espalda Pintada”, *El Trono de K’inich Ahkal Mo’ Nahb: Una inscripción glífica del templo XIX de Palenque*, p. 214.

¹¹⁷ Guillermo Bernal, *La triada...* (en prensa).

¹¹⁸ Ricardo Armijo, et., al, “Los mayas y la fauna de la selva alta”, p. 8.



Por su parte en las *Relaciones Histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán* se manifestó:

Tuvieron noticia de la creación del mundo y un creador del cielo y tierra, y decían, que éste que los creó, no podía ningún hombre untarle como era. También tuvieron noticia de la caída de Lucifer y del Diluvio, y de que el mundo se había de acabar por fuego, y en significación de esto hacían una ceremonia y pintaban un lagarto que significaba el Diluvio y la tierra, y sobre este lagarto hacían un montón de leña y poníanle fuego y, después de hecho brasas, allanábanlo y pasaba el principal sacerdote descalzo por encima de las brasas sin quemarse, y después iban pasando todos los que querían, entendiéndose por esto que el fuego los había de acabar a todos.¹¹⁹

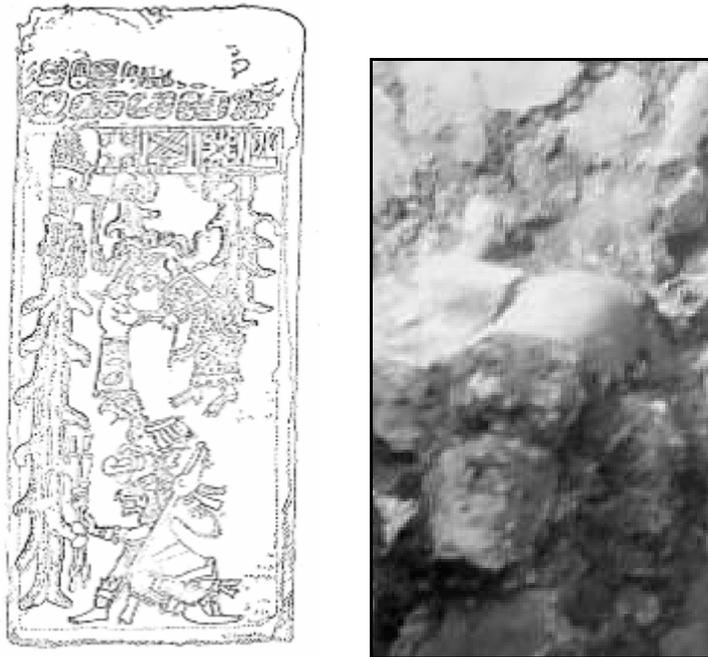


Figura 24.- a) Página 74 del *Códice Dresde*; b) Cocodrilo modelado en estuco, Comalcalco (cortesía Ricardo Armijo).

El texto Palencano continúa con la entronización de *K'inich Ahkal Mo' Nahb' III* como nuevo gobernante en la fecha 9.14.10.4.2, 9 *Ik'* 5

¹¹⁹ *Relaciones Histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán*, p. 71.



K'ayab, 30 de diciembre de 721 (Figura 25), misma en la que el dios GI “se sentó al mando”, sin duda las inscripciones demuestran la conexión mítica entre el dios GI y el nuevo gobernante: “The emphasis on GI therefore becomes more understandable if we realize that K'inich Ahkal Mo' Nahb relied on the story of that god to construct his own program of religious legitimation, probably after a time of considerable uneasiness in Palenque's dynastic history. GI was a very much K'inich Ahkal Mo' Nahb own god”.¹²⁰

En esta misma fecha, 9 *Ik'* del ciclo de 260 días, sucedieron otros acontecimientos importantes como: “1) el registro inicial de GI “sentándose como gobernante”; 2) el nacimiento o tal vez el renacimiento, del mismo GI como miembro de la tríada de Palenque; 3) el ascenso a su cargo como deidad creadora de la tríada; y finalmente, 4) el ascenso al cargo de un rey de Palenque”.¹²¹

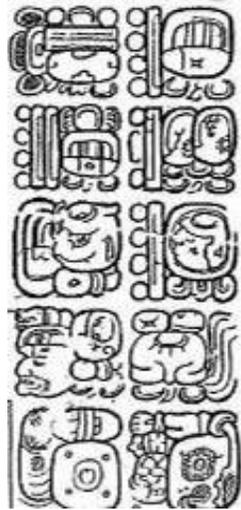


Figura 25.- Entronización de *K'inich Ahkal Mo' Nahb' III* (modificado de Stuart, 2000).

¹²⁰ Stuart, *The Inscriptions... op., cit.*, p. 161.

¹²¹ Stuart. *Las nuevas inscripciones... op., cit.*, 31. Stuart menciona otros acontecimientos míticos e históricos ocurridos en dicha fecha. Cf. Stuart s/f pp. 183-184.



La causalidad de las fechas en que GI y *K'inich Ahkal Mo' Nahb' III* toman el poder bien remite a la propuesta de que los mitos cosmogónicos, cuyo original en este caso debemos pensar fue similar al que se narra aquí, fundamentan, justifican y guían los actos de los hombres.

En el mito cosmogónico, re-creado en este texto, debió hablarse de la presencia del gran dios *Itzam Na* y la decapitación del cocodrilo para originar la tierra y el cielo, tal vez la vía láctea como propone Stuart, y sucesivamente los hombres. Este acto debió marcar las normas de ascensión de los nobles como vínculo entre los dioses y sus creyentes para sus futuras re-creaciones donde, como en este caso, se le otorga nueva vida y fuerza.

Esta re-creación indica varias cosas: primera, que el mito debió tener varias re-creaciones anteriores, que aún no conocemos, que aseguran se advertía su “origen”; y segunda, que con un soberano la cosmogonía logró reiterarse desde el entendimiento simbólico, pues él en su acción de hombre sagrado fue capaz de renovar el cosmos, ya que, la fecha 9 *Ik' 5 K'ayab* seguramente se entendió como un lapso de tiempo sagrado, fuera de la cotidianidad.

También es posible percibir que *K'inich Ahkal Mo' Nahb' III* tenía a su alrededor personas de gran conocimiento histórico capaces de que aún con 4000 años de distancia, míticamente reales, entre las dos sucesiones éstas concordaran, pues no solamente coinciden las fechas, sino el otro protagonista: *Yax Naah Itzamnaaj* simbolizado por el personaje sentado frente a *K'inich Ahkal Mo' Nahb' III*, *Janahab' Ajaw* (Figura 26). Sin duda este episodio re-crea el mito cosmogónico y a los dioses mismos.

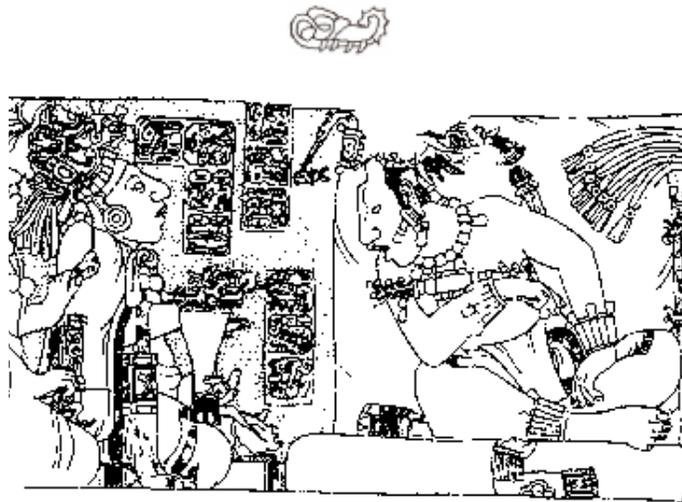


Figura 26.- *Yax Naah Itzamnaaj*, izquierda, y *K'inich Ahkal Mo' Nahb' III*, derecha (modificado de Stuart 2000).

Otro ejemplo de la decapitación del cocodrilo se encuentra en la página 51 del *Códice Borgia*. En la escena (Figura 27) observamos más de una representación del cocodrilo, pero llama la atención –en el sentido de este apartado- la imagen de un árbol, en cuya cresta se posa el sol, de cuyas ramas cuelgan los cuerpos de un pez y un cocodrilo decapitados. Acaso el concepto de *Cipactli* en su totalidad.



Figura 27.- Sección de la página 51 del *Códice Borgia* que muestra un pez y un cocodrilo decapitados.



Por otra parte se ha hecho la propuesta¹²² de que una posible representación del sacrificio de *Itzam Cab Ayin*, el gran monstruo de la tierra, se encuentra en una pintura de la estructura 95 de Mayapán (Figura 28).

Aquí retomo lo planteado en el apartado de “*Ayin y Cipactli*”. Pues es interesante señalar que en la imagen, como en el *Códice Borgia*, están caracterizados las tres representaciones de *ayin* o *cipactli*: el cocodrilo; el pez-espinoso y el tiburón como desdoblamiento del gran concepto de *Cipactli*. Aunque en este caso encontramos un cuarto animal: el pez no espinoso. Así como un personaje con una gran concha, elemento relacionado con el viento.

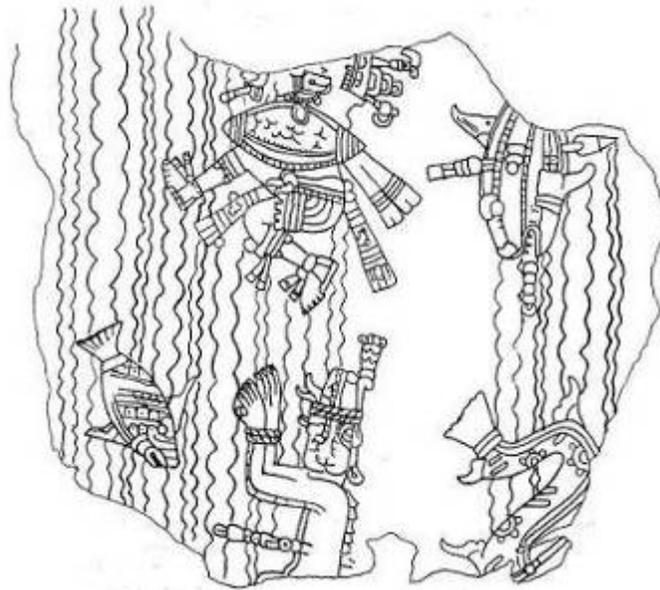


Figura 28.- Sacrificio de *Itzam Cab Ayin* en la Estructura Q.95 de Mayapán, según Taube (dibujo de Karl Taube, tomado de Stuart)

La escena está incompleta y sólo se observan los seres en un ambiente acuático. En un grupo están el tiburón y el pez-espinoso, y en el otro el cocodrilo, el pez no espinoso y el personaje con la concha. Es posible advertir que el tiburón está atravesado por una lanza al igual que

¹²² Cf. Taube y Stuart.



el cocodrilo, pero este último también se encuentra amarrado por las patas y el hocico. ¿Podría ser que esta afección provocada por la lanza sea simbólicamente similar a la decapitación/desmembramiento?

En este mismo sentido en el *Chilam Balam de Chumayel* se encuentra otra importante referencia del cocodrilo en los mitos de creación en la que se muestra implícita la decapitación del gran monstruo-cocodrilo.

En “*Libro de los antiguos dioses*” o “*La creación del mundo*” se narra el nacimiento y fundación de la tierra cuando ésta recién había despertado y no se tenía conocimiento de lo que sucedería. El mito dice:

Y fueron cogidos los trece dioses por los nueve dioses. Y llovió fuego, y llovió ceniza y cayeron árboles y piedras. Y vino el golpearse los árboles y las piedras unos contra otras.

Y fueron cogidos los Trece dioses, y fue rota su cabeza y abofeteado su rostro y fueron escupidos, y se los cargaron a las espaldas¹²³

...

Y fueron enterrados por la orilla de la arena en las olas del mar. Y entonces, en un solo golpe de agua, llegaron las aguas. Y cuando fue robada la Gran Serpiente, se desplomó el firmamento y hundió la tierra. Entonces los cuatro dioses, los cuatro *Bacab*, lo nivelaron todo. En el momento en que acabó la nivelación, se afirmaron en sus lugares para ordenar a los hombres amarillos.¹²⁴

En estos primeros párrafos es posible sobrentender la imagen de los trece cielos superiores y los nueve inferiores con sus propios dioses. Los celestes fueron decapitados, recordemos que en la versión de Palenque el cocodrilo fue decapitado como antecesor del origen de la vía Láctea. ¿Acaso el cocodrilo decapitado es de antemano un dios celeste o se relaciona con

¹²³ En el contexto de los mitos de origen, la decapitación y el desmembramiento, considero que este pasaje puede hacer referencia a dichas acciones, aunque también tengo claro que éste puede ser receptor de otras interpretaciones.

¹²⁴ *El Chilam Balam de Chumayel*, p. 87-88.



alguno de éstos? También se deduce la gran inundación, que es una de las particularidades de los mitos del fin del mundo y destrucción cósmica necesaria para re-crear un ordenamiento, que en este caso está a cargo de los *Bacab'ob*, después de que se regresó al caos de la tierra y el cielo juntos.

Se continúa narrando el levantamiento de los árboles direccionales: *Sac Imix Che*, la ceiba blanca del norte; *Ek Imix Che*, la ceiba negra del poniente; *Kan Imix Che*, la ceiba amarilla del sur y *Yaax Imix Che*, la ceiba verde/azul del centro. En el texto no es mencionado el levantamiento de la *Chac Imix Che*, la ceiba roja del oriente, pero su presencia hasta cierto punto es implícita.

Es entonces cuando se indica:

A esa hora, Uuc-cheknal vino de la Séptima capa del cielo. Cuando bajó, pisó las espaldas¹²⁵ de Itzám-Cab-Ain [“Brujo-del-agua-tierra-cocodrilo”]¹²⁶ el así llamado. Bajó mientras se limpiaban la tierra y el cielo”

...

No se había alumbrado la Tierra. No había Sol, no había noche, no había Luna. Se despertaron cuando estaba despertando la Tierra. Y entonces despertó la tierra... y entonces amaneció para ellos.¹²⁷

Posiblemente estos pasajes tratan del momento en que la tierra ha despertado, y la tierra no puede estar separada del cocodrilo pues éste la materializa.

Se piensa que la vida está comenzando, y la idea de que el mundo descansa sobre el tórax de un cocodrilo queda más que evidenciada en estas líneas. Así se comprende toda esta relación dual que tiene el cocodrilo. En este sentido debemos comprender el caos según la propuesta

¹²⁵ “La columna vertebral de Osiris fue montada tras su desmembramiento, lo cual se constituyó en el símbolo egipcio *djed*”, Cooper, *op., cit.*, p. 75.

¹²⁶ Seler lo traduce como “cocodrilo de la tierra fértil”.

¹²⁷ *El libro del Chilam Balam de Chumayel*, p.99.



de Eliade como lo opuesto a lo cosmizado, el caos es: “...la oposición entre un territorio habitado y organizado y el espacio desconocido que se extiende allende sus fronteras: de un lado se tiene un «cosmos», del otro un «caos». Al ocuparlo y, sobre todo, al instalarse en él, el hombre lo transforma simbólicamente en cosmos por una repetición ritual de la cosmogonía”.¹²⁸

Uuc-Chekmal le pisa la espalda al cocodrilo porque siempre ha estado ahí y si se baja del cielo claro que se pisarán estas escamas, ya que se llega al lugar del cocodrilo, a la tierra. Al respecto Thompson menciona: “En este sentido como Ah Uuc Chekmal copula con Itzam Cab Ain, montado en su dorso. Así el apareamiento del lagarto celestial con el terrestre es el comienzo del mundo”¹²⁹ (Figura 29). ¿Acaso los dos cocodrilos de Palenque hacen mención a ésta dualidad del cocodrilo?



Figura 29.- Vasija maya del Clásico temprano que posiblemente representa a uno de los Héroes gemelos mayas copulando con un cocodrilo. Esta imagen ilustra el párrafo anterior (Kerr 6216).

¹²⁸ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, pp. 27-28.

¹²⁹ Thompson, *Historia y religión...* p. 408.



Se puede creer que se trata de la formación o despertar de la tierra representada por el cuerpo de *Itzam Cab Ayin*. No obstante resulta necesario aclarar que la posible interpretación refiere a que *Uuc-cheknal* pisó al cocodrilo, cuando éste se encontraba en el proceso de ordenamiento, pero éste ya se estaba separando en el nivel terrestre y el celeste, por lo que cabe la posibilidad de una referencia a la decapitación del cocodrilo, en el sentido de que los *Bacab'ob* lo mantiene separado. Pues ya había sido mencionada la decapitación de los 13 dioses.

O a caso *Uuc-Cheknal* como deidad procedente del cielo fecunda con sus elementos sagrados celestes a la tierra-cocodrilo en tanto que el cielo y la tierra constituyen la materia primordial de la dualidad, de la fecundidad y la fertilidad y una pisada, o paso, es la concatenación de los dos niveles en los que sólo una delicada línea los separa del inframundo o tal vez está implícita pues: los “dioses que descienden al mundo inferior... A menudo se representan desmembrados y dispersos como símbolo del final de la unidad primordial y el inicio de la fragmentación en el mundo manifiesto y en el tiempo”.¹³⁰ No olvidemos que la creación o inicio de un nuevo mundo, de la vida en sí, se precede y se sigue de un mito de destrucción, vida y muerte no se separan, tierra e inframundo solo se transforman porque antes representaban el caos.

En *El libro de los libros del Chilam Balam*, en la sección de “*Textos profético de katunes aislados*” en la parte de “*Profecía en un katún 13 ahau*” se menciona:

Entonces será cuando humille, cuando marque con el pie, Ah Mucen Cab, El que guarda la miel, cuando transcurra el 13 Ahau es el tiempo en que se juntarán y coincidirán el Sol y la Luna; será la noche y al mismo tiempo el amanecer de Oxlahun Tikú, Trece deidad, y de Bolon Tikú, Nueve deidad¹³¹. Será cuando cree, haga nacer Itzam Cab Ain, Brujo-del-agua-tierra-cocodrilo, vida perdurable en la

¹³⁰ Cooper., *op. cit.*, p. 67.

¹³¹ Como regreso al caos.



tierra [...] Se inundará el mundo cuando se levante el gran Itzam Cab Ain [...] Grandes inundaciones trae el mensaje del katún a su término, grandes inundaciones vendrán hacia el fin del poder del katún [...] Bolom Tikú, Nueve-deidad, no querrá el degüello del Itzam Cab Ain [...] cuando se apodere del país llano aquel llamado Ah Uooh Puc, El signo destructor [...]

Entonces será cuando bajen cuerdas, y fuego y piedra y palo, cuando sea apresado Oxlahun ti Ku, Trece deidad; entonces será cuando se le rompa la cabeza y se le abofetee el rostro...¹³²

En este caso se cuentan todas las catástrofes que sucederán cuando el *katún* llegue a su fin. Es decir, cuando se regrese al caos antecesor de la nueva creación, cuando noche y día no se separaban, cuando tierra y cielo estaban juntos. De nuevo la relación de alguna deidad celeste con el cocodrilo es evidente. La concomitancia del cocodrilo con el agua también se hace presente porque la tierra se inundará, como un caos antecesor, y con ello sobrevendrá una destrucción cósmica, sin duda es un mito del fin de mundo.

Resulta interesante señalar que actualmente en algunas comunidades del Estado de Tabasco se dice que cuando los cocodrilos se van o se “levantan” de su “lugar” es porque vienen malos tiempos, lluvias o tal vez huracanes, es decir, grandes inundaciones.¹³³ También puede hacer referencia al cambio de estación pues el cocodrilo permanece “enterrado” o “encuevado” en tiempo de secas y sale en tiempo de lluvias, cuando comienzan las inundaciones.

¿El levantamiento de *Itzam Cab Ayin* podría referir, más allá del mito, a circunstancias meteorológicas reales? Pues el pasaje concuerda con hechos ecológicos y biológicos reales, como lo explica Lévi-Strauss al aclarar que los mitos explican cómo es el camino para alcanzar el fin deseado y que estas posibilidades concuerdan con la explicación de hechos ecológicos. Las cuales por ende se relacionan con los mitos de destrucción-

¹³² *El libro de los libros del Chilam Balam*, pp. 146, 153.

¹³³ Cfr. Teri Arias 2004.



origen como una re-construcción o re-interpretación de lo que el hombre vive auténticamente. O bien el “levantamiento” es una metáfora de la decapitación antecesora a la separación del cielo y la tierra, al levantamiento del árbol cósmico y la inundación producida por su sangre.

Narraciones agudamente parecidas se encuentran en fuentes nahuas. En *Historie du Mechique* también se narra la separación del cocodrilo. En el primer año del relato de la segunda creación del mundo,¹³⁴ obra de *Tezcatlipoca* “Humo de Espejo” y *Ehécatl* “Viento”. Se indica la estancia de *Tlaltéotl*, “Dios de la Tierra”, no se sabe si con cuerpo de hombre o de mujer, *Tezcatlipoca* entró por su boca y *Ehécatl* por el ombligo armonizándose en el corazón de *Tlaltéotl*, en el centro de la Tierra. Encontrados en el corazón, como centro de los rumbos donde fueron creados el cielo y la tierra, crearon el cielo y lo levantaron con ayuda de otros dioses.

En el Segundo Sol antes de la creación del Hombre, *Quetzalcóatl* y *Tezcatlipoca* crearon la tierra:

Quetzalcóatl y Tezcatlipoca bajaron del cielo a la diosa de la Tierra, Tlaltheuctli, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las **que mordía como una bestia salvaje**; y antes de que llegaran abajo, ya había **agua**, la cual no saben quién la creó, **sobre la que caminaba esta diosa**. Lo que viendo los dioses, se dijeron el uno al otro: “Es menester hacer la Tierra”; y esto diciendo, se cambiaron ambos de dos grandes serpientes, de las cuales una asió a la diosa por la mano derecha y el pie izquierdo, y la otra por la mano izquierda y el pie derecho, y la estiraron tanto que la hicieron romperse por la mitad. **De la mitad hacia las espaldas hicieron la Tierra, y la otra mitad la llevaron al cielo**, de lo cual los otros dioses se enojaron mucho. Después de hecho esto para compensar a la dicha diosa de la Tierra del daño que los dioses le habían inflingido, todos los dioses descendieron para consolarla, y ordenaron que de ella saliera todo el fruto necesario para la vida de los hombres; y para efectuarlo, hicieron de sus cabellos árboles, flores y hierbas, de su piel la hierba muy menuda y florecillas, de sus **ojos**

¹³⁴ En el Capítulo VI se relata la primera creación y en el Capítulo VII la segunda creación.



pozos y fuentes y pequeñas cuevas, de su **boca ríos y cavernas grandes**, de su nariz valles y montañas, de sus hombros montañas, esta diosa lloraba a veces por las noches deseando comer corazones de hombres ...¹³⁵

Tlaltecuhli bien podría ser una manifestación paralela del cocodrilo pues la descripción arroja datos característicos de la vida del animal:

 **Mordía como una bestia salvaje:** bien es sabido que la defensa más fuerte de los cocodrilos son sus poderosas mandíbulas capaces de arrancar de un solo tajo cualquier extremidad.

 **Caminaba sobre el agua:** como un ser de costumbres acuáticas es posible pensar que cuando el cocodrilo circula por la superficie de las aguas, momentos antes de sumergirse, “esté caminando sobre ellas”, lo cual descarta que se trate de otro animal, como pudiera ser el tiburón, pues se entiende la imagen de las cuatro patas (Figura 30).



Fotografía 30.- Cocodrilo del Cañón del Sumidero (Fotografía de Teri Arias).

 **De su cuerpo se crearon cuevas, cavernas y ríos:** ya se ha mencionado que las protuberancias de su cuerpo simulan los accidentes geográficos de la tierra como montañas, valles, etc. Además sus fauces figuran cuevas, ya sea como entradas al

¹³⁵ *Ibíd.*, 151,153



inframundo o el útero materno (Figura 31).

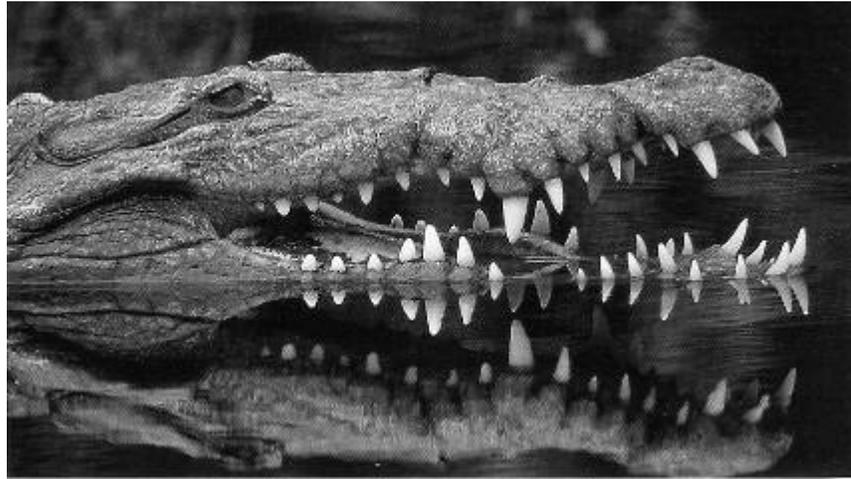


Figura 31.- Fauces de cocodrilo como imagen de una cueva (Océano).

 **Se convirtió en la tierra fértil de donde crece el alimento para los hombres:** como materialización de la tierra no sólo es el plano donde los hombres vivirán sino es la materia de donde éstos obtendrán su alimento, de cierta manera su forma de vivir que a la vez conducirá a una vida religiosa en la que se podrá pensar al cocodrilo como la gran “madre tierra”, o bien, su gran hocico representa la cueva primordial (Figura 32). Es la tierra fecundada que da vida.

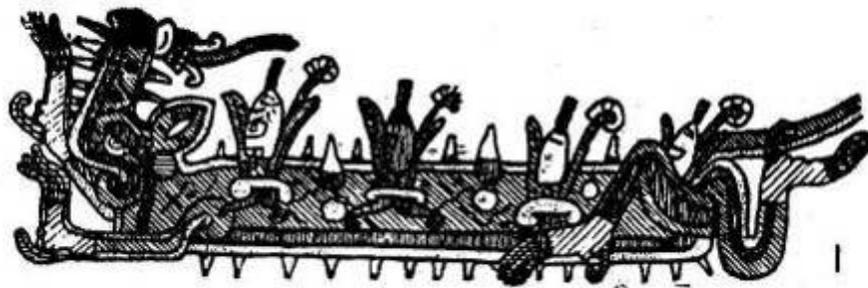


Figura 32.- Cocodrilo de cuyo cuerpo nacen plantas de maíz (Códice Borgia).

 **Llora por las noches:** en la actualidad, como ya se



mencionó, el cocodrilo se relaciona con el mal tiempo a través de sus chillidos, pero también en las noches, periodo en el que tienen mayor acción, lloran y es así como los lagarteros hacen su trabajo.

 **La desmembraron:** como se ha visto en párrafos anteriores el desmembramiento del cocodrilo es reiterante en estos mitos como tarea de los dioses como rito de construcción.

La idea de que el cocodrilo constituye la tierra ya ha sido fundamentada.¹³⁶ Al respecto puedo decir que *Tlatecuhtli* como tierra-cocodrilo es la entrada al inframundo, tal vez la representación de sus grandes fauces, es su advocación de la madre devoradora de los muertos. Esta deidad es la tierra-cocodrilo en la versión femenina y el *Cipactli* la parte masculina, como en el caso maya *Itzam Cab Ayin* e *Imix*, tal vez el desdoblamiento de la dualidad no segmentada.

En algunas representaciones esta deidad aparece en posición de monstruo agazapado o parto, como algunos cocodrilos (Figura 33). Aunque también creo que podría ser la representación de los cinco puntos del plano horizontal. Es importante señalar que generalmente estas representaciones se encuentran en la parte baja de otras esculturas o piezas, es decir, en contacto directo con la delgada línea entre la tierra y el inframundo, pues si sus extremidades correspondieran a los cuatro rumbos y su corazón al centro, sus monstruosas fauces podrían representar la entrada al inframundo, pues en la posición de parto también refiere a la salida del *Mictlan* o *Xibalba* como lugar de nacimiento o renacimiento, pues esta deidad representa la tierra cuadrangular, tierra de la que el hombre se alimentará.

Todas estas ideas corresponden a la vida y connotaciones religiosas del cocodrilo. Sin duda como se ha señalado se trata de una concatenación

¹³⁶ Ver bibliografía.



de hierofantas que concluyen en el *Cipactli-Tlatecuhtli*.¹³⁷

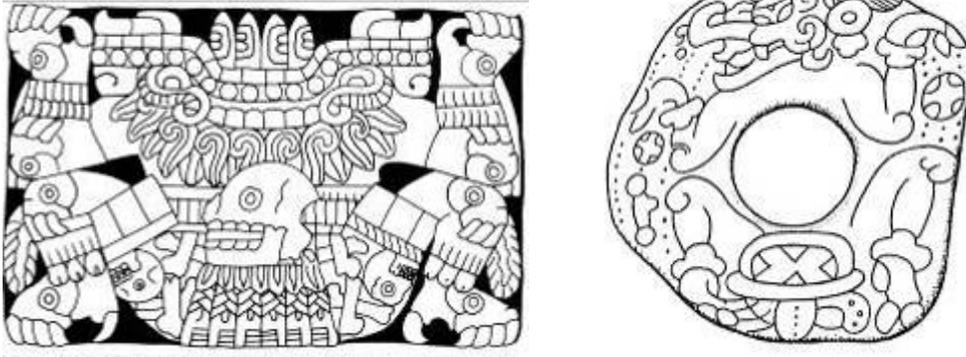


Figura 33.- *Tlatecuhtli*, la deidad de la tierra, en posición agazapada y/o de parto (*Arqueología Mexicana*), cocodrilo en la misma posición (David Stuart).¹³⁸

También en *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se menciona que después de la creación de los cuatro hermanos/dioses hijos de *Tonacateuctli* o *Tonacatecuhtli*, “Señor de los mantenimientos”,¹³⁹ y *Tonacacihuatl*, “Señora de los mantenimientos”,¹⁴⁰ del calendario y de la generación de los señores del inframundo *Mictlanteuctli* “Señor de Mictlan (“Entre los muertos”)” y *Mictecacihuatl* “Señora de los moradores de

¹³⁷ Al respecto Preuss hace mención de una vieja llamada *Tepusilán*, deidad de la luna y la tierra en San Pedro, Durango, que comía gente. Este personaje, según la narración del mito, fue quemada y a través de algunas jugarretas su esposo comió su carne sin saber que era de ella, después él realizó algunos conjuros con los huesos y ella ruió dentro de la tierra y renació, pero después de un enojo de su esposo éste la lanzó al mar. *La diosa de la tierra y de la luna de los antiguos mexicanos en el mito actual*, pp. 6-10.

¹³⁸ La segunda imagen recuerda a la transcripción que Bernal propone acerca de uno de los cocodrilos del templo XIX de Palenque *Way Paat Ahiin*, “Cocodrilo del Agujero (sobre el) Lomo”. ¿Acaso esta idea puede referir a determinadas funciones materiales de las representaciones? ¿La idea del estas inscripciones pudieron tener su representación material? Este agujero de cierta forma podría ser una imagen de la decapitación aunque creo más convincente que éste era utilizado para depositar elementos rituales, tal vez para taladrar el fuego.

¹³⁹ En este caso se utilizan los relatos y los nombres del trabajo de Tena 2002.

¹⁴⁰ Capítulo I “De la creación y principio del mundo y de los primeros dioses”.



Mictlan”, se designaron los cielos (menos el treceno). Inmediatamente después se menciona el agua donde crearon a *Cipactli*, descrito como pez grande o caimán, del cuál se hizo la tierra. Los dioses del agua eran *Tlalocateuctli* “Señor Tlaloc”, “El que se tiende en la tierra o el que está lleno de tierra”, y *Chalchiuhtlique* “La de la falda de de *chalchihuites*”.

Posteriormente los cuatro hermanos/dioses: “... hicieron del pez *Cipactli* la tierra, a la cual dijeron *Tlalteuctli* [“Señor de la tierra”]; y píntalo como dios de la tierra tendido sobre un pescado, por se haber hecho de él”.¹⁴¹

¿Si el corazón de *Tlaltéotl* es el centro de la Tierra, las patas del cocodrilo pueden ser los cuatro rumbos?

Si la tierra se creó del *Cipactli* la primera es un desdoblamiento del animal, nació de él. Por eso se representaba a semejanza del gran reptil ¿Acaso *Tlaltecuhтли* es la parte femenina de la gran deidad dual? O bien es como una hija del cocodrilo pues, sin duda, ambas representaciones están unidas, o pudiera tratarse de un solo ser andrógino.

¹⁴¹ *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, p. 31.



Comentario

De la separación del cocodrilo, o bien de su duplicidad, se formaron el cielo y la tierra, que también pueden entenderse como pareja primordial, lo femenino y lo masculino, en cierta forma el orden, el transcurrir del tiempo. De este desmembramiento o decapitación del cocodrilo primigenio surgió la multiplicidad.

Considero que la cabeza del animal puede representar tanto el cielo como el inframundo, porque simboliza tanto el tiempo destructor como el principio; ya que las mandíbulas son la entrada al inframundo pero también la salida de éste, corresponde al lugar de la noche, del cielo nocturno. Además, las fauces del cocodrilo como tierra/inframundo devoran cuerpos y astros.

La referencia directa de la cabeza corresponde a que ésta es la parte más importante del cuerpo, es la vía de entrada al inframundo y al cielo.

Consecuentemente el cuerpo es la tierra; como representación de la geografía y como el plano correspondiente al hombre. La espalda o lomo del animal simboliza el apoyo o firmeza, de cierta forma también es un sostén del mundo y/o del cielo, por eso como firmamento del hombre representa la tierra y como sostén del cielo las montañas, así como los árboles sagrados que mantienen separados el cielo de la tierra. Ya que éstas pueden representar el eje del mundo por donde fluyen diversas fuerzas cósmicas, pues es el nexo del hombre con los dioses lo cual evidencia, junto a su relación con la tierra, la sustancia femenina del cocodrilo y el cielo su parte masculina "... los cuatro postes se convirtieron en los caminos de los dioses. Fueron los caminos 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"¹⁴² y fue de esta unión que se originó el transcurrir del tiempo.

La relación cocodrilo-tierra es evidente, no sólo con el elemento, la

¹⁴² Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 19.



tierra, sino con los dioses: “Chicomóztoc es para la cosmogonía prehispánica la Tierra misma... el sitio se representa como las fauces de Cipactli-Tlaltecuhтли, el monstruo de la Tierra”¹⁴³ *Chicomóztoc* también podía representarse como un cocodrilo (Figura 34).

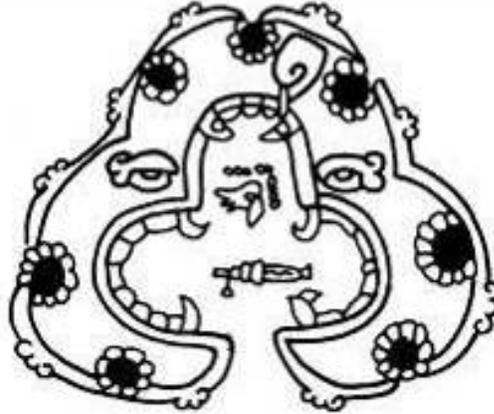


Figura 34.- La cueva primordial, Lienzo *Tlapiltépetl*.

El desmembramiento en sí refiere al origen y el re-nacimiento, es el caos como paso al orden diverso y múltiple de la unidad primordial. Es de la decapitación o desmembramiento que surgen los desdoblamiento de *Cipactli* y *Ayin*.

También es posible pensar que de forma más realista el desmembramiento se relaciona con el momento en que despedazan al cocodrilo para comerlo, posiblemente en un acto religioso, pues es la imagen “cotidiana” más relevante entre los hombres y también en algunas ceremonias: “... sacaban con liberalidad los corazones de las aves y animales, y echábanlos a quemar en el fuego y si no había animales grandes como tigres, leones o lagartos, hacía corazones con su incienso...”¹⁴⁴

¹⁴³ Luis Reyes García y Lina Odena Güemes, “La zona del Altiplano central en el Posclásico: la etapa chichimeca”, p. 269.

¹⁴⁴ Fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p 78.



Podemos decir que éste es el contexto concreto del cocodrilo en los mitos pero ¿qué pasa con éstos es un contexto más amplio? De forma muy concreta es el reflejo de las costumbres e instituciones.

En el caso de Palenque es el motivo de la celebración de un nuevo gobernante. Este mito se encuentra inmerso en lo políticamente mítico. Es decir: la re-creación constituye un acto de tipo ideológico que busca la continuidad de normas a través del “orden verdadero”, avala el poder sobre las personas dentro de su organización político-social. Consecuencia de la transmisión de conocimiento para establecer un orden. Además se evidencia la propuesta de Lévi-Strauss¹⁴⁵ en el sentido de que la reconstrucción de un mito parte de dos elementos: el personal, el gobernante en cuestión; y el social, la eficacia simbólica al creer que ambas entronizaciones fueron míticamente similares y su representación funcionara, su eficacia simbólica.

Los otros casos, las fuentes coloniales, también refieran a un polo ideológico pero su objetivo es diferente. Estos relatos míticos ya fueron elaborados con una innegable carga de aculturación y como un relato histórico-documental, pues los escritos fueron realizados con una innegable carga simbólica. Pero en las líneas podemos entender que también se buscaba un “orden”. Lo que es incuestionable es que estos conocimientos pertenecen a la larga duración, a la memoria mítico-religiosa.

Estos documentos si bien relatan celebraciones importantes no son una celebración en sí, pero reflejan cómo determinados grupos, o sectores de grupos, se expresaban a sí mismos, cómo se expresaban simbólicamente.

Es así como el cocodrilo en los mitos de origen es un símbolo por producir en los hombres la capacidad de representar y comunicar, es decir

¹⁴⁵ Lévi-Strauss, *Antropología estructural*.



simbolizar. Ya entendido como símbolo veamos que arroja el análisis simbólico.

En el **Nivel histórico** acerca del caso de Palenque se conoce el Periodo de manufactura 250-900 d.C., y la fecha mítica 3298 a.C., en el que se entronizó GI y se re-creó la tierra, lo que otorga vida al mito y permite la continuación del orden. En los otros casos las fechas resultan ambiguas, en *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se dice que pasados 600 años del nacimiento de los cuatro hermanos-dioses fue cuando se crearon el calendario, la tierra y los hombres. En *Historie du Mechique* se menciona que la segunda creación sucedió 5200 años después de la primera.

En el **Nivel visual** sólo podemos hablar del caso de Palenque, ya que en los otros ejemplos, de los mitos, no contamos con representaciones visuales. Con esto me refiero a que en este capítulo sólo se cuenta con un ejemplo gráfico, pues es sabido que existen múltiples representaciones de cocodrilos pero en otros contextos que salen del objetivo de esta investigación.

El glifo para cocodrilo es una cabeza con ojos estrellados y una estrella en la parte posterior de la cabeza (Figura 35).



Figura 35.- Glifos AHIN del Templo XIX de Palenque (Fotografía de Teri Arias, Dibujo de David Stuart).



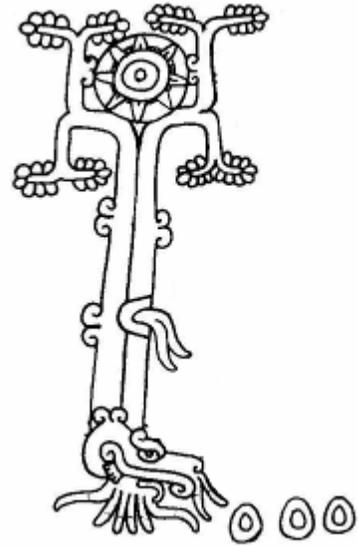
Ya en el **Nivel simbólico** podemos decir que el cocodrilo como símbolo dentro de los mitos determina: 1) relaciones entre hombres, ésta es la función social pues incluye estrictamente los procesos entre individuos; 2) relaciones con el cosmos, ésta es la función religiosa pues en este caso la relación se da con seres superiores a los hombres, con seres sagrados, y es una realidad mítica que trasciende al hombre. En conjunto establecen una función unificadora, o en otras palabras el pensamiento simbólico.

Por lo que tenemos las tres etapas del cocodrilo son: 1) el cocodrilo en sí, la imagen o representación; 2) el cocodrilo como parte de una narración mítica que pretende establecer un “orden verdadero”; y 3) lo que el cocodrilo como resultado de los dos puntos anteriores representa, es decir, su función y eficacia simbólica, sin olvidar que su simbolismo principal resulta del propio simbolismo en el que se encuentra inmerso. Es un símbolo porque transforma distintamente y así la perspectiva que los hombres tienen de su propio entendimiento cambia.



CAPÍTULO VI

EL ORDENAMIENTO DEL MUNDO





Parte importante de los mitos de creación/re-creación es el consecuente orden del mundo. Este orden es de gran relevancia pues manifiesta el entendimiento del hombre sobre la naturaleza en el espacio, del papel que tiene cada uno de ellos, de la interacción y el orden que deben mantener.

Es conocida la forma general del mundo en las culturas nahuas y mayas. El espacio se encontraba dividido por tres grandes niveles verticales: cielo, tierra e inframundo; cuatro rumbos horizontales,¹⁴⁶ cuyas equivalencias cardinales son norte, sur, este y oeste, y un centro (Figura 36).

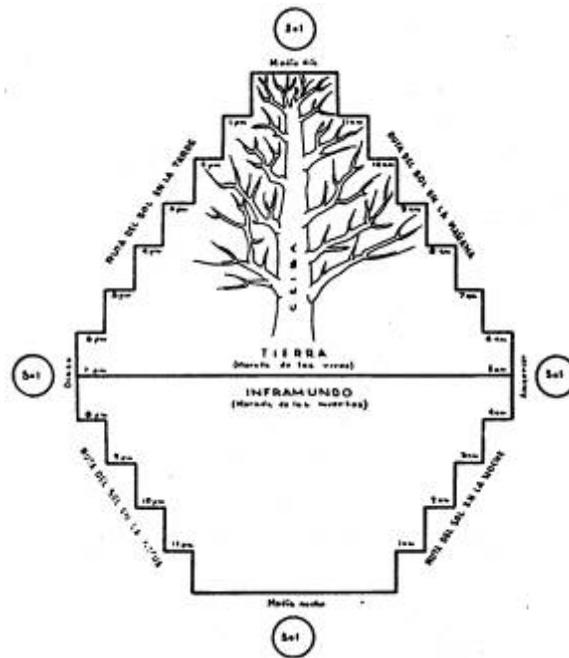


Figura 36.- Imagen del universo (Villa Rojas 1968).

El cielo, subdividido en trece niveles, y el inframundo, subdividido en nueve niveles, llamado entre los k'iche's *Xibalba* y entre los nahuas

¹⁴⁶ Sobre la importancia del cuatro Westheim menciona: "El número 4 es el número mágico, sagrado, fundamental y cósmico... Hay cuatro direcciones del mundo, cuatro regiones del cielo, de la tierra, del mundo inferior. Cuatro esquinas del cielo y de la Tierra, cuatro caminos hacia el centro de la Tierra... cuatro divisiones del juego de pelota, cuatro dioses que vuelven a levantar el cielo... Hay cuatro clases de maíz... Hay cuatro clases de aguas de los Tlaloques". *Arte antiguo de México*, p. 31.



Mictlan, se encontraban separados por grandes árboles/postes a través de la tierra, los cuales, como menciona López Austin, fungían como vías de los dioses y sus fuerzas tanto del cielo como del mundo inferior para confluir en la tierra concebida en forma cuadrangular (el eje vertical).

¿Pero qué importancia tiene el cocodrilo en este ordenamiento?

El cocodrilo y los rumbos

En la Estela A de Copán se encuentra una referencia sobre la cuadruplicidad del cosmos y el cocodrilo (Figura 37). La parte celeste de la dualidad del cocodrilo ya implica un orden establecido, pues no se trata del cocodrilo primigenio, sino del cocodrilo que ha dejado el caos encontrando el orden en la tetradivisión del espacio.

Los glifos narran dicha cuadruplicidad de los árboles, los cocodrilos, las puntas del cielo y las pezuñas del cielo en un contexto sagrado-territorial personificado por los señores de Copán, Tikal, Calakmul y Palenque. Sin duda la contraparte sagrado-terrestre de los cuatro elementos celestes, la contraparte humana de la disposición de los dioses, la parte masculina de *Ayin*, el *Itzam Caan*. Como los propios glifos dicen: “...el rostro del cielo, el rostro de la tierra, del oriente y el poniente, del norte y el sur con ellos se abrirá el inframundo y se cerrará el inframundo”.¹⁴⁷

En esta narración el cocodrilo se presenta ya como parte del orden establecido por la separación del cielo y la tierra y la disposición de los rumbos horizontales siendo estos mismos los que llevarán a la destrucción pertinente para la regeneración.

Por otra parte en la representación del *Códice Madrid* es posible observar los cuatro rumbos horizontales, especificados con el glifo correspondiente, y un centro. El ciclo calendárico comienza con el día *Imix* entre el *NOHOL* y

¹⁴⁷ Bernal, p. 209.



el *EL K'IN*, aunque no es posible observar representaciones de cocodrilos ¿acaso están implícitos?



.... HAA-OOB' CHAN TE' CHAN
 CHAN AHIIN CHAN
 CHAN NI' CHAN
 CHAN MAY CHAN
 K'UHUL "COPÁN" AJAW
 K'UHUL MUTU'UL AJAW
 K'UHUL KAN AJAW
 K'UHUL B'AAK AJAW
 [K'INICH AHKAL MO' NAHB']
 (...) ICH CHAN ICH KAB'
 ELK'IN OCHK'IN NOHOL XAMAN
 HAA-OOB' PAHS-NOM WAY
 MAHK-NOM WAY ...

"..... ellos son
 los Cuatro Árboles del Cielo,
 los Cuatro Cocodrilos del Cielo,
 las Cuatro Puntas del Cielo
 y las Cuatro Pezuñas del Cielo:
 el Sagrado Señor de Copán,
 el Sagrado Señor de Tikal,
 el Sagrado Señor de Calakmul
 y el Sagrado Señor de Palenque
 [K'inich Ahkal Mo' Nahb']
 (...) el Rostro del Cielo
 y el Rostro de la Tierra,
 del Oriente y el Poniente,
 del Norte y el Sur
 con ellos se abrirá el inframundo
 y se cerrará el inframundo...."²⁶

Pasaje de la Estela A de Copán (G2-G12)
 fechado en 9.14.19.8.0, 12 Ajaw
 18 Kumk'u, 30 de enero de 731.
 La Estela A fue erigida
 durante el reinado del gobernante
 copaneca
 Waxaklaju'n U B'aah K'awiil.

Figura 37.- Estela A de Copán (Bernal 2006, p. 209).

Existe una importante relación entre *Imix* y el cocodrilo. El concepto cocodrilo-*imix* hace alusión a la tierra: “En cuanto a los dioses de la tierra,



comparten un buen número de atributos, entre los cuales los más importantes son el lirio acuático... el signo Imix, así como los atributos de la muerte”¹⁴⁸. Debemos recordar que en los calendarios azteca y zapoteca el primer día del calendario, *Cipactli* y *Chilla*, corresponden al cocodrilo.

Al respecto Thompson explica que los glifos que representan a Imix:

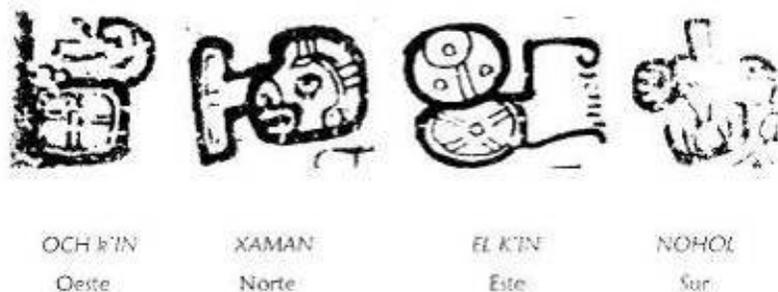
...show the head of a saurian or ophidian monster with a long pendulous nose... This Imix monster, there fore, is the earth dragon, the exact counterpart of Cipactli... the symbolizes the earth and the abundance.

Presumably because the great earth crocodile floats in a vast pond beneath its coverlet of a water lilies, that plant became a common attribute of the earth crocodile in particular, and of all terrestrial and sub terrestrial gods in general.

Imix, therefore, was the earth monster the crocodile, whose back formed the surface of the earth, the water lily was probably his symbolic form, abundance was his aspect, and the earth his domain.¹⁴⁹

Así, el *Imix* se ha identificado como “el primero de los días, connota la deidad monstruo de la tierra, raíz de donde todo procede”.¹⁵⁰

En la imagen del *Códice Madrid* (Figura 38) observamos los cuatro rumbos, orientados hacia el *OCH k'in*, divididos por la cuenta de los días. En todas las direcciones, incluyendo el centro, se encuentran dos deidades haciendo algún rito, ofrendando o bien en un sacrificio.



¹⁴⁸ Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 315.

¹⁴⁹ Eric Thompson, *Maya hieroglyphic writing. An Introduction*, pp.72-73.

¹⁵⁰ Miguel León-Portilla, *Tiempo y realidad... op., cit.*, p. 194.



Figura 38.- Glifos de los rumbos horizontales y división de los mismos. Páginas 75 y 76 del *Códice Madrid*.

Aparentemente no se ha encontrado otra vinculación con el cocodrilo más que en relación al *Imix*.

Imagen muy similar es la representación de los cuadrantes cósmicos del *Códice Fejérváry-Mayer* (Figura 39). En ella se expone una imagen del universo, orientada hacia el *Tlapcopa*, la luz del oriente. En el centro se encuentra *Xiuhtecuhtli*, “Señor del fuego”, y a su alrededor, en cada rumbo, los señores de la noche. El *Tonalpohualli* inicia con el día *Cipactli*, entre el sur y el este, como en el caso maya inicia con el día *Imix* en la misma dirección, cerca de una de las deidades del este. Los rumbos, integrados por espacios trapezoidales, un árbol, dos deidades y un ave, están señalados por portadores de años:



N ←

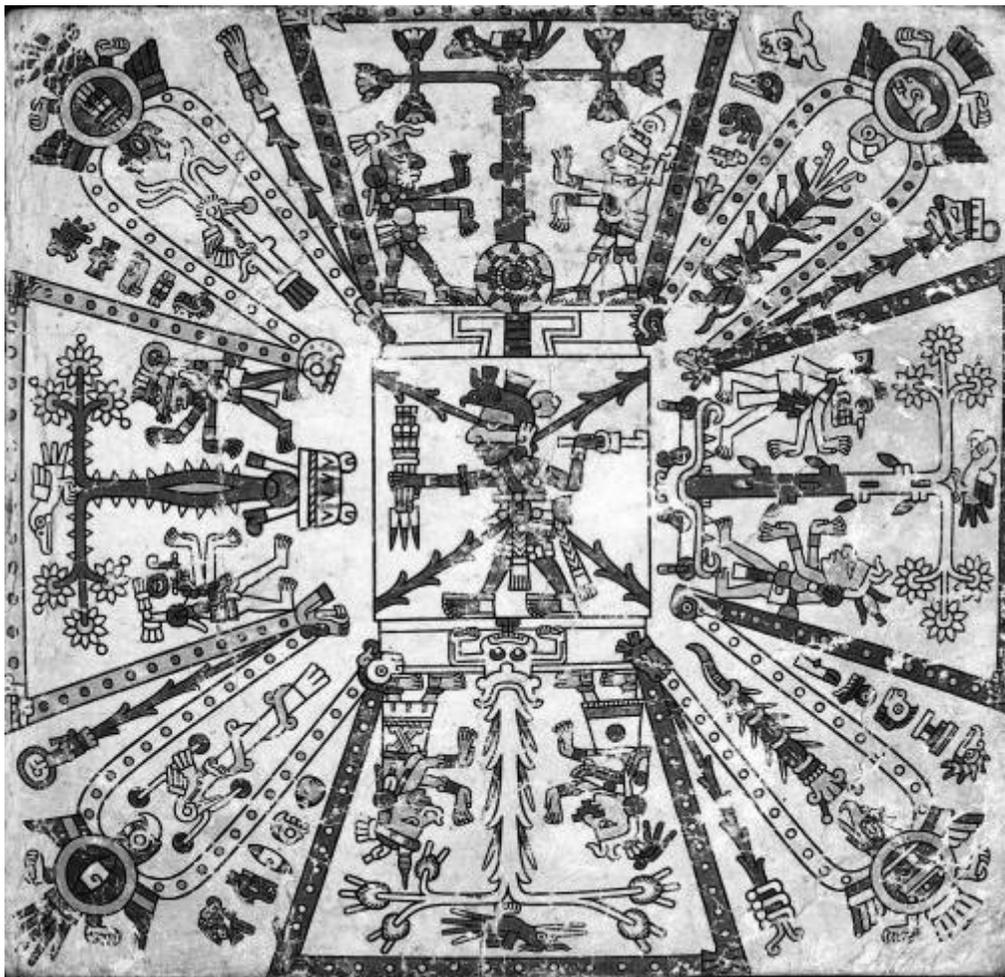


Figura 39.- Página 1 del *Códice Fejérváry-Mayer*.

☉ **Ácatl-este:** árbol azul “*quetzalquáhuitl*” sobre el sol encima de un templo y un quetzal. Su color es el rojo.¹⁵¹

☉ **Técpatl-norte:** árbol azul “mezquite” sobre un recipiente con ofrendas de sacrificio: hueso, bola de hule y púa de maguey, y un águila. Su color es el amarillo.

¹⁵¹ Cf. León Portilla, 2005.



 **Calli-oeste:** árbol blanco “*quetzalpóchotl*” encima de una olla con particularidades de dios nocturno y un colibrí. Su color es el azul.

 **Tochtli-sur:** árbol de cacao que surge del monstruo de la tierra y un loro. su color es el verde.

El árbol del sur corresponde al cacao y tiene fauces del monstruo de la tierra en la parte inferior: “El nombre y atavío del dios es: “Sur. Cintéotl, dios del Maíz. De su cabeza nacen mazorcas. Mictlantecuhtli, Señor del reino de los muertos”¹⁵².

Sobre la relación entre el cocodrilo y el dios del maíz es interesante señalar que existen otras representaciones que los muestran estrechamente unidos. Las cuales me hacen pensar que el dios del maíz es hijo del cocodrilo-tierra, o un desdoblamiento.

Esta deidad, según la *Historia du Mechique*, vivía debajo de la tierra, como el cocodrilo. Además, el nacimiento del maíz, y en algunos casos del cacao se representaba sobre el cuerpo de *Tlaltecuhthli-Cipactli-Ayin* (Figura 40).

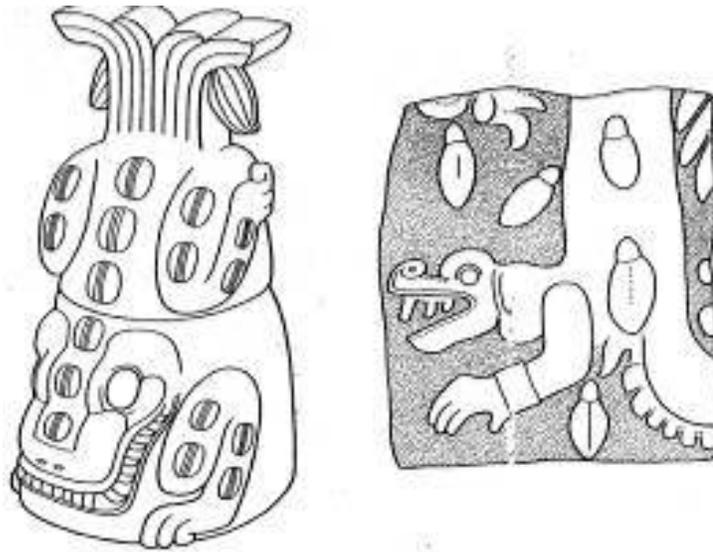
También en una vasija del Clásico Tardío (Figura 41) se representa el nacimiento del dios del maíz acompañado de los gemelos míticos. En este caso la deidad nace de una gran tortuga que según Taube podría representar la concepción redonda de la tierra y Chinchilla lo relaciona con el origen acuático del maíz. Este último ha interpretado esta imagen como una escena que: “...tiene paralelo en el relato del Popol Vuh, donde los gemelos triunfantes intentan revivir a su padre muerto, y también recuerdan otra secuencia mitológica, según la cual el maíz se encontraba escondido en una montaña, de donde fue recuperado gracias a la intervención de dioses que partieron la cresta montañosa”.¹⁵³

¹⁵² Anders., et., al., *op., cit.*, p. 65

¹⁵³ *Los dioses del Popol Vuh en el arte maya clásico*, p. 12.



a



b

Figura 40.- a) dios del maíz naciendo del monstruo terrestre (Florescano); b) Cocodrilos de cuyos cuerpos nace el cacao (Martin 2005)



a



b

Figura 41.- a) Vasija maya que ilustra el nacimiento del Dios del Maíz (Taube, 1996); b) glifo que acompaña a la deidad y detalle de su collar (Taube, 2005).

La deidad principal está acompañada de su nombre en cuyos glifos se lee AHIN. Así mismo el dios lleva un collar cuyo motivo principal es un rostro humano que se prolonga en forma de cocodrilo.

En Palenque se hallaron unos jades similares al extremo del collar: “It is a crocodile scout, complete with the widely spaced curving teeth and the conch element at the tip of the nose... the crocodile epithet probably again refers to the corn god as the cosmic tree in the



world center... a crocodilian maize god as the axis mundi” (Figura 42).¹⁵⁴

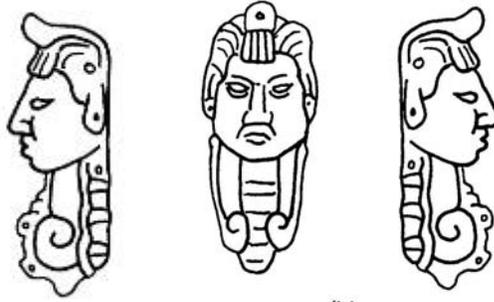


Figura 42.- Figuras de jade con hocicos de cocodrilo (Taube 2005)

También en el *Códice Laud* se encuentra una representación del dios del maíz con el cocodrilo (Figura 43): “Durante los ocho días que son la primera parte de las trece semanas del sur, Cintéotl, el dios del maíz, es el Patrono, envuelto en hojas de maíz, sentado sobre el trono de jade, bajo la planta cargada de riquezas”.¹⁵⁵

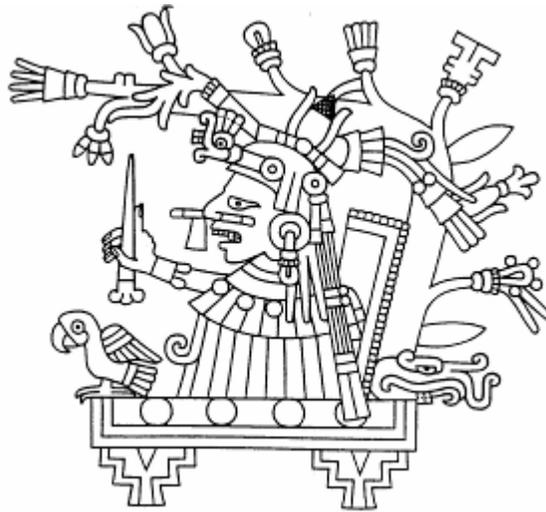


Figura 43.- Fragmento de la página 15 del *Códice Laud* (modificado de Anders, 1994).

¹⁵⁴ Kart Taube, “Jade symbolism in Classic Maya religion”, p. 25.

¹⁵⁵ Ferdinand Anders, et., al., *La pintura de la muerte y de los destinos. Libro explicativo del llamado Códice Laud*, p. 242.



Sobre la relación cocodrilo-maíz, Ochoa¹⁵⁶ señala que entre los Teenek la deidad del maíz, hijo primogénito de la tierra que nació en una cueva sagrada o en un manantial y vive en el plano terrestre, aunque también vivió en una cueva y en el mar, es llamada, entre otros nombres, *Dhipaak* o *Dhipaaklaab*, *Tsakam Dhipaak*, “Pequeño *Dhipaak*”, por su edad, *Pulik Dhipaak* o *Yetse’ Dhipaak*, “Gran *Dhipaak*”, por su importancia. *Dhipaak Kwitol*, en su advocación masculina, y *Dhipaak Ts’ik’aach*, en su advocación femenina, como deidad del frijol. Su nombre tal vez es una forma alterna de *Cipactli* (*Cipaque*, *Zipacná*, etc.), la misma Ochoa propone que: “...la palabra *Cipactli*, el monstruo de la tierra entre los aztecas, es un préstamo antiguo de las lenguas mayas al náhuatl”.¹⁵⁷ Lo cual hablaría de una importante reminiscencia prehispánica en los nombres de algunas deidades actuales, en específico en relación al cocodrilo y el maíz.¹⁵⁸

En la representación del *Códice Fejérváry-Mayer* el cocodrilo, como monstruo de la tierra del sur, también se relaciona con *Mictlantecuhtli*.

Sobre esto puedo decir que: el cocodrilo también puede ser una deidad del inframundo pues incluso es el inframundo mismo. La casa de las deidades de este plano vertical muchas veces se describe dentro de una geografía con cuevas que bien se pueden representar con las fauces del cocodrilo-monstruo de la tierra, mismas que son controladas por *Mictlantecuhtli*, que devora a los muertos (Figura 44).

¹⁵⁶ Ochoa, “Significado de algunos nombres de deidad y de lugar sagrado entre los Teenek Potosinos”, pp. 76-86.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 77.

¹⁵⁸ En un pequeño apartado del trabajo del padre Ximénez, éste anotó que el cuarto día de los mayas entre los Kiche’s y Kakchiqueles era *Kat*, que traduce como red de maíz y aclara que su verdadero significado es lagarto. Aunque creo que es posible que existiera una confusión pues en ninguna de estas lenguas *Kat* es maíz. Aunque en Poqomchi *k’ap* es largarto.

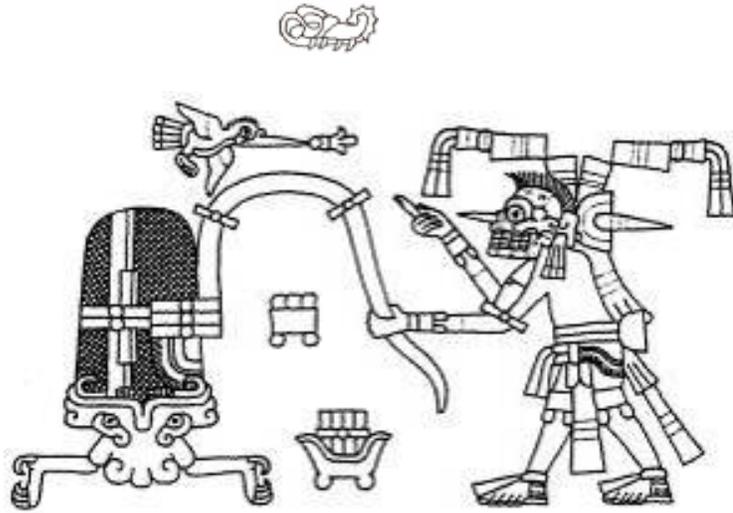


Figura 44.- Dios de la muerte controlando una sepultura, página 31 del *Códice Laud* (Anders, 1994).

Generalmente las fauces del inframundo fueron representadas, aparentemente, por dos caras de cocodrilo, que en realidad corresponden al lado izquierdo y derecho de la cabeza, pues las representaciones de frente no eran comunes.

Además en la página 25 del *Códice Laud* fue señalado que dos de los días del dios de la muerte eran *Cipactli* (Figura 45).

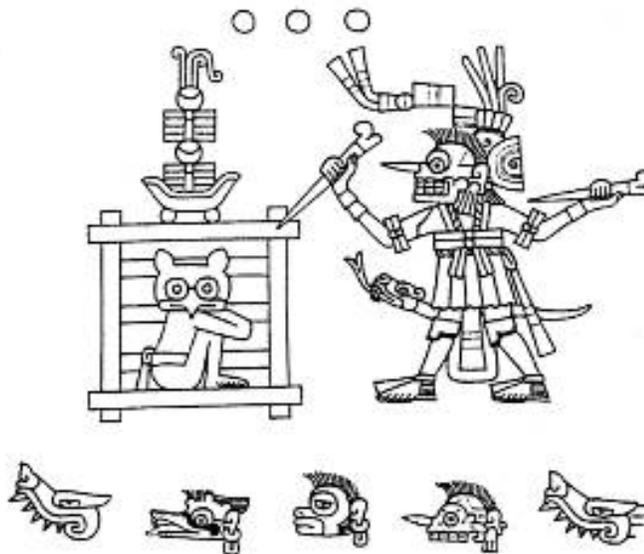


Figura 45.- Página 25 del *Códice Laud* en la que se señalan los días del dios de la Muerte (Anders, 1994).



La función del cocodrilo en el inframundo consistía, en parte, en que los muertos eran tragados por *Tlaltecuhтли* para continuar su camino hacia el *Mictlan* o el *Xibalba*. En algunas ocasiones este cocodrilo-*Tlaltecuhтли* también tragaba astros, como el sol que durante la noche mantenía una batalla en el inframundo, para después renacer por estas mismas fauces (Figura 46).

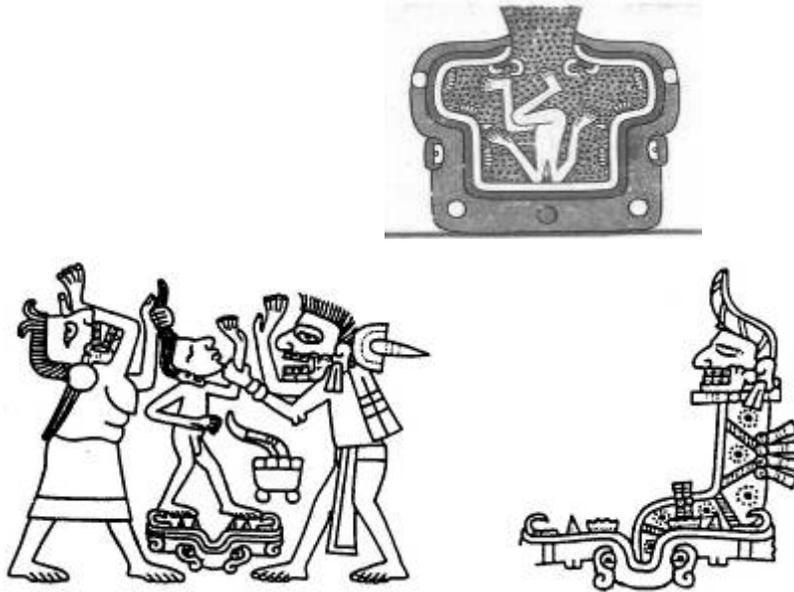


Figura 46.- Tres imágenes de las fauces de la tierra: primera, devorando a *Xólotl*; segunda, devorando al hijo de una pareja con aspecto de muerte (izquierda); tercera, devorando el fardo mortuario, *Códice Laud* (Anders, 1994).

Otro ejemplo de la relación entre las deidades del inframundo y el cocodrilo es una escena del *Códice Bodley* donde se ilustra que el lugar de la muerte estaba reinado por 8 Lagarto (Figura 47)

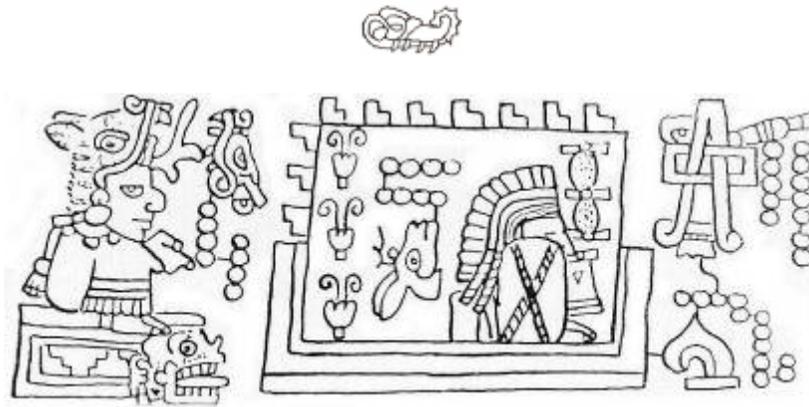


Figura 47.- Muerte y entierro de 8 Venado donde 8 Lagarto aparece representado como Señor del Inframundo en la Página 14 del *Códice Bodley* (Jansen, 1980).

De alguna manera el hombre se gestó en el inframundo, en el sur, pues de cierta forma la vida comienza en el *Mictlan-Xibalba*, y es ahí mismo donde se regenera. En este sentido el acto de devorar debe ser entendido como un viaje nocturno por el inframundo como el reflejo de la devoración “final” que la tierra hace de los cuerpos.

En este contexto es importante señalar que entre los mayas actuales (siglo XIX y XX) existen algunos cuentos que hacen referencia a dicha devoración. Como en un cuento Pokomchi’ titulado *El sapo, el hacedor de tortillas para el trueno*:

Hace mucho tiempo, esto es lo que pasó cuando el sapo (fue) el hacedor de tortillas del trueno.

Un hombre fue bajo al agua. (El) llegó a (la) orilla del agua buscando trabajo.

Ya pasó un caymán (y) le tragó.

El hombre no murió. Tres días estaba adentro (del) caymán. Vio la luz dentro de (el) caymán. -¿Qué podía yo hacer- dijo (el) hombre de esta manera viviendo allí todavía. Entonces sintió que tuvo (un) cuchillo con él. Rajó la barriga (del) caymán. Entonces el hombre entró a la luz.¹⁵⁹

Regresando al tema principal de este capítulo, el ordenamiento del mundo, en el *Códice Dresde* podemos advertir los cuatro rumbos a través de la presencia de los cuatro árboles, también con los glifos de los rumbos,

¹⁵⁹ Theodor Ángel, “El artículo definitivo en pokomchi occidental”, p. 80-81.



éstos se encuentran abrazados/montados por el Dios B, *Chaac*, la deidad de las lluvias y las aguas (Figura 48), ya que estos, en conjunción con los árboles, habitan en las esquinas de los rumbos.¹⁶⁰



Figura 48.- Representación del dios B con elementos arbóreos en los cuatro rumbos horizontales, páginas 29a, 30a, 30c y 31c del *Códice Dresde*.

En este contexto es pertinente hacer mención del vínculo entre el cocodrilo y las deidades de las aguas.

Para el caso de los mayas este dios recibía en nombre de *Chaac*, identificado como Dios B, para el caso de los nahuas era conocido como *Tláloc*¹⁶¹(Figura 49). Como deidades de las lluvias tienen entre sus

¹⁶⁰ Existen representaciones de las cuatro direcciones con otros elementos, pero, a excepción de los ejemplos de las páginas 26c. 27c. 28c, etc., éstos siempre van acompañados del Dios B.

¹⁶¹ Cifuentes y Cupul señalan que: “En la tradición de la religión hindú, *Varuna*, el dios de las aguas, montaba el lomo de un cocodrilo”. *op., cit.*, p. 17



atributos el granizo, el relámpago, el rayo y los peligros acuáticos, también eran los patrones de la agricultura.

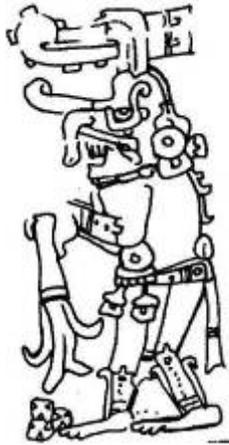


Figura 49.- a) Dios B (*Códice Madrid*), b) Tláloc (*Arqueología mexicana*).

Universalmente la lluvia simboliza: “la revelación; el descenso de las influencias celestiales; la beatitud, la purificación; la fecundidad; la penetración, en sus sentidos de fertilidad y de revelación espiritual; en este sentido la lluvia comparte el simbolismo de los rayos del sol y de la luz. Todos los dioses celestes fertilizan la tierra mediante la lluvia”.¹⁶² El agua representa:

... la fuente de todas las potencialidades de la existencia; el origen y el final de todas las cosas del universo; lo indiferenciado; lo no manifiesto; la forma primera de la materia, “el líquido de la verificación entera.” Todas las aguas son símbolo de la Gran Madre y están asociadas al nacimiento, el principio femenino, útero universal, la *prima materia*... es el equivalente líquido de la luz... cumplen siempre la función de disolver, abolir, purificar, lavar y regenerar; están asociadas a la humedad, al movimiento circulatorio de la sangre y a la savia de la vida en oposición a la sequedad y la condición estática de la muerte... Las aguas profundas, como los mares, los lagos y los pozos, se asocian al reino de los

¹⁶² Cooper, *op. cit.*, p. 108



mueritos o son la morada de seres sobrenaturales estrechamente vinculados a la Gran Madre.

Como en el caso del árbol, el bosque, la piedra y la montaña, las aguas pueden representar el cosmos en su totalidad.¹⁶³

Sobre la deidad maya del agua Thompson menciona:

Con nariz colgante, una espiral debajo del ojo, una saliente peculiar de la nariz que termina en un rizo, y una boca por lo general desdentada pero a veces con dientes normales. Como en el caso del dios sol, un objeto delgado semejante a una cinta con una incurvación hacia atrás sale de las comisuras de la boca, y a menudo algo semejante cuelga del centro de la mandíbula superior.¹⁶⁴

Las representaciones de *Chaac* del Protoclásico (Figura 50) tienen rasgos comunes con los de *ayin*,¹⁶⁵ cuyo acto más importante era abrir la gran piedra que contenía el maíz.

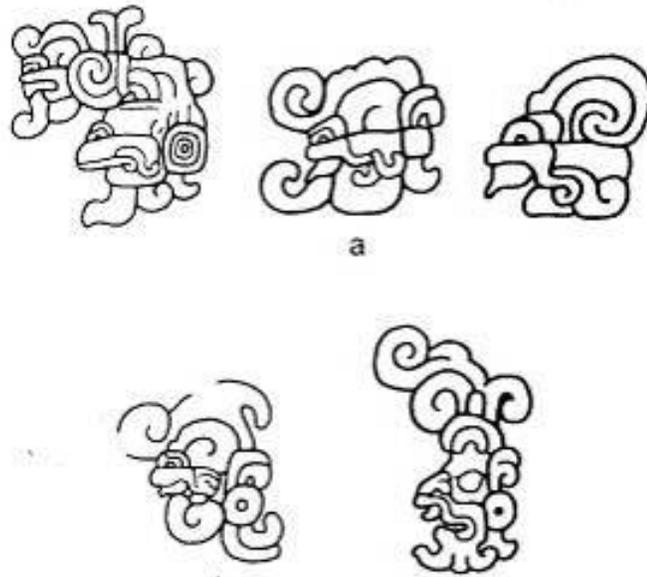


Figura 50.- Representaciones protoclásicas de *Chaac*, nótese la similitud entre éstas y los glifos de *AHIN* (Taube y Millar, 1993).

¹⁶³ *Ibid.*, pp. 11-12.

¹⁶⁴ Thompson, *Historia y religión...op.*, cit, p.308.

¹⁶⁵ Mary Millar y Kart Taube, *The Gods and Symbols of ancient Mexico and the maya*, p.59.



Pero tal vez lo primero que se debe aclarar es que también existían los *Chaac'ob* y los *Tlaloques*, estas deidades representaban la cuadruplicidad vinculada con los rumbos horizontales (Figura 51). Como la cuadruplicidad mencionada en la Estela A de Copán.



Figura 51.- Los cuatro Tlaloques de los cuatro rumbos horizontales (*Arqueología Mexicana*).

En este sentido ya se ilustró la relación de *Chaac* con los árboles de los cuatro rumbos. Aunque también existe la propuesta de que esta deidad era la que cuidaba y/o creaba los árboles (Figura 52) como sostenes entre los niveles verticales. Esta deidad estaba íntimamente relacionada con todo tipo de aguas, los truenos, los rayos (grecas escalonadas), las serpientes ¹⁶⁶, el hacha, las montañas, el maíz. Su morada principal era el cielo pero también estaba, como ya se dijo, en los cuatro rumbos horizontales, montañas y en cuevas, y algunas veces aparece relacionado con el juego de pelota.

¹⁶⁶ Mercedes de la Garza ya ha tratado la relación entre *Chaac* y la serpiente.



Figura 52.- Chaac con un árbol (*Códice Dresde y Madrid*).

Pero el elemento principal de la relación entre *Chaac* y el cocodrilo es el agua. La más de las veces las representaciones del Dios B, que aparecen en Códices, se relacionan con el vital líquido.

En el caso nahua el primer punto relevante es el significado de *Tláloc*. Acerca de esto fray Diego Durán registró: “... ydolo llamado Tlaloc dios de las plubias truenos y relanpagos reuerenciado de todos los de la tierra en general que quiere decir camino debajo de la tierra o cueua larga”.¹⁶⁷

León Portilla traduce el nombre de *Tláloc* como “el que está en la tierra”¹⁶⁸, tiempo después Garibay recogió dicha idea. Sullivan por su parte menciona lo siguiente:

Strictly and grammatically speaking the name Tlaloc must be related to the adjective *tlallo* which jeans “full of earth”, “covered with earth”, “made of earth”... the name Tlaloc, which correctly should be spelled Tlalloc means, “he who has the quality of earth”, “he who is made of earth”, “he who is the embodiment of the earth”.¹⁶⁹

¿No el cocodrilo es la tierra, la personifica y es su creador?

¹⁶⁷ Fray Diego Durán, *Historia de las Indas de la Nueva España e islas de tierra firme*, Vol. II, p. 89.

¹⁶⁸ Miguel León Portilla, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, p. 121.

¹⁶⁹ Thelma Sullivan, *Tlaloc: A new etymological interpretation of the God’s name and what it reveals of his essence and nature*, pp. 215-216. Tiempo después esta idea fue retomada por Klein y por López Austin.



La morada de *Tláloc*, el *Tlalocan*, se conformaba por montañas. Su desdoblamiento más importante, como en el caso maya, es cuando se presenta en los cuatro rumbos horizontales separando los planos verticales, estos desdoblamientos recibían el nombre de *Tlaloques*, que refieren al aspecto acuático del dios. Pero también se describe su casa formada de cuatro habitaciones y un gran patio donde se hallaban cuatro artesas o tinajas de agua: la buena, la mala, las lluvias que hielan y las lluvias con las que no se grana o se seca.¹⁷⁰

Otro aspecto importante son los auxiliares de *Tláloc*: “entre ellos los muertos [los que mueren por alguna causa relacionada con el agua]. Se encargaban del cuidado de manantiales, fuentes, corrientes de agua, etcétera, y hacen llover, soplar los vientos, etcétera”.¹⁷¹

Tláloc como dios celeste fertiliza la tierra así como las influencias celestes bajan a ésta a través de la lluvia misma y el rayo que más claramente penetra la tierra. Simbolizando la unión entre el dios celeste y la madre tierra. Así *Tláloc*, o sus acciones, en fecundación con el cocodrilo-tierra dan vida a las plantas y alimento a los hombres.

Además parte del atavío de los dioses de las aguas descrito en la *Historia General...* es un nenúfar.¹⁷²

En *Historia General de las cosas de la Nueva España* se lee:

Capítulo IV

Que trata del dios que llamaba Tlaloc Tlamacazqui.

1.-... era el dios de las lluvias

2.- Tenían que él daba las lluvias para que regasen la tierra mediante la cual lluvia se criaban todas las yerbas árboles y frutas y mantenimientos: también tenían que él enviaba el granizo y los relámpagos y rayos, y las tempestades desagua, y los peligros de los ríos y de la mar.¹⁷³

¹⁷⁰ Cf. *Historia de los Mexicanos...*

¹⁷¹ López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 176.

¹⁷² Ver páginas 886 y 888 de la edición citada.

¹⁷³ Sahagún, *op., cit.*, p.32.



La relación entre el cocodrilo y el nenúfar se establece a partir de que dicha planta también representa la resurrección, la fertilidad de la tierra y la fecundidad, es un símbolo de las aguas. Además, esta planta es característica del hábitat de estos animales, que frecuentemente se esconden entre éstas (Figura 53).



Figura 53.- Cocodrilo rodeado de nenúfares (Fotografía de Teri Arias)

La información de la *Historia general...* puede encontrar su referente gráfico en el *Códice Borgia* (Figura 54).



Figura 54.- Sección de la página 27 del *Códice Borgia* donde se aprecia al dios *Tláloc* encima de *Cipactli*, como la tierra cosechada, del cual surgen plantas. Corresponde al rumbo del Este.

Imágenes similares se encuentran en los códices *Feyérvéry-Mayer y Laud*. Aunque en estos casos *Tláloc* se encuentra sobre el cocodrilo de las aguas que representa la tierra y no el cocodrilo de la tierra cosechada¹⁷⁴ (Figura 55).

¹⁷⁴ “En la tradición de la religión hindú, *Varuna*, el dios de las aguas, montaba un lomo de un cocodrilo”. Juan Luis Cifuentes y Fabio Germán, *op., cit.*, p. 17

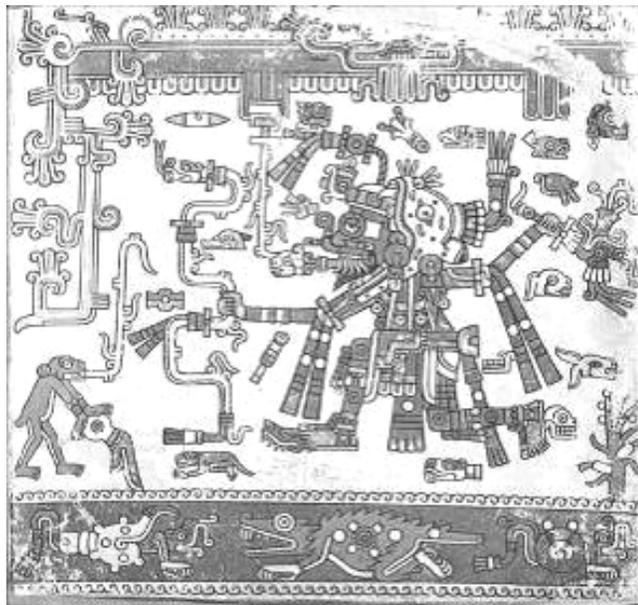


Figura 55.- Página 4 del *Códice Feyérvéry-Mayer* y Página 2 del *Códice Laud*.

En la primera representación observamos:

Tláloc, dios de la lluvia,... se muestra como el último de los Señores de la noche asociado el signo *atl*, “agua”. Ostenta sus más característicos atributos: disco azul en el ojo visible, largos colmillos, la serpiente a modo de voluta que, en otras representaciones de Tláloc, da forma a sus “anteojeras” y la parte principal de su



rostro. En su tocado hay plumas de varios colores. Lleva su *chalchihcozqui*, “collar de jades”. En una mano tiene un hacha. Con la otra aprieta una especie de corriente o fluido amarillo que representa el rayo. Éste descarga sobre la boca un lagarto, símbolo de la Tierra, que flota en el agua. Precisamente Tláloc se yergue encima del lagarto.¹⁷⁵

En el *Códice Laud* se ha propuesto la siguiente lectura:

Tlaloc es el gran dios de la Lluvia, poderoso como el jaguar, que anda bajo las nubes, rodeado por vapores, blandiendo su hacha ardiente y su culebra de llamas, que son los rayos temibles, y que avanza sobre la gran extensión del agua que es el mar, donde viven los animales de concha y los caracoles, donde nada el lagarto precioso, que es la tierra.

Este dios es el que hace crecer el maíz, el que manda a la rana regar el agua con su olla de jade.

Es el que domina los tiempos y determina el destino de días y almas.¹⁷⁶

Este rayo une el cielo y la tierra, la lluvia y la tierra. También puede ser la vía por la que la lluvia fecunda la tierra, el dios sobre el cocodrilo y el rayo/serpiente, que transporta la energía sagrada para fecundar, remite a cuestiones de bien agrícola. En la ofrenda lleva un corazón y mazorca, hueso y chucillo para el sacrificio.

El *Ayin* y el *Cipactli* tienen en sí una significación acuático-sagrada por nacer del vital líquido, son el principio como centro del cosmos y éste es lugar de comunión de diversas energías. El cocodrilo se relaciona con Tláloc por las aguas y sus atributos, como los ojos y los colmillos.

La relación cocodrilo-*Tláloc* es evidente en tanto la deidad de las aguas se relaciona con el animal de las aguas y ambos se vinculan con la Gran Madre. Los dos comparten importantes tareas:



Lluvias

¹⁷⁵ Miguel León-Portilla, *El Tonalámatl de los pochtecas*, p. 26

¹⁷⁶ Anders, et., al., *op., cit.*, p. 256.



Fertilidad de la tierra



Crecimiento del maíz, cacao, y del alimento en general.



Peligros de zonas acuáticas

Pero también es importante recordar que alguna de las moradas de los dioses de las aguas y las lluvias eran las montañas mismas que se originaron del accidentado cuerpo del cocodrilo mítico, y en algún momento podrían ser uno mismo (Figura 56).

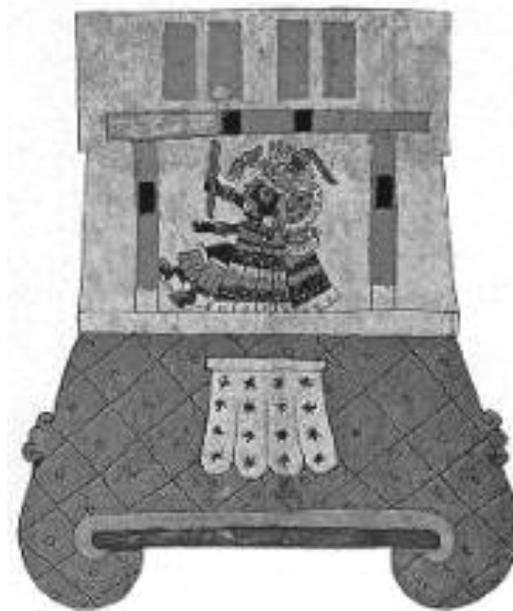


Figura 56.- Tláloc en su morada, nótese que el cerro tiene diseños del cocodrilo terrestre, página 24 del *Códice Borbónico (Arqueología Mexicana)*.

Del cocodrilo dependía que las lluvias llegaran a tiempo, pero él era a la vez tierra y cielo, tierra que para sobrevivir necesita de la lluvia de *Chaac* y *Tláloc*. Aunque tal vez la vinculación es más clara desde “acción-efecto”. Por una parte el cocodrilo como tierra sufre los efectos de la lluvia, que a la vez es la acción creada por *Tláloc*, y la tierra es fecundada por la acción de *Tláloc*, pero el efecto ya recae en el cocodrilo tierra, *Tlaltecuhltli* e *Itzam Cab Ayin*, que a su vez provoca la acción de pedir la lluvia.



Como dioses del vital líquido se les atribuía el crecimiento de la flora, como el cocodrilo en su representación de la tierra lo recrea. En este sentido las deidades de las aguas también se entienden como deidades del inframundo.

Así, estas deidades ordenan las aguas pero tengamos presente que el agua dejó el caos cuando surgió el cocodrilo/tierra, cuando el cuerpo del animal fue separado

Consecuentemente la deidad Chalchiuhtlicue “La de falda de jade” que asimismo es señora de lagos y ríos, también se relaciona con el cocodrilo. Además en la página 8 del *Códice Nutall* se relaciona por llevar en su nombre el 1 *Cipactli*, al llamarse cocodrilo reitera su relación con el origen. Esto debe pasar en el área maya. En la página 11 del *Códice Fejérvéry-Mayer* aparece ofrendando leña y una bola de hule para el monstruo de la tierra, las fauces del cocodrilo.

De regreso al tema del ordenamiento del mundo, en el *Códice Vaticano B* (Figura 57) también se observan los árboles de cada uno de los rumbos horizontales y una deidad que los abraza. Ordenados, en su equivalencia cardinal, de la siguiente manera:

-  **Este:** árbol azul con quetzal, le abraza el dios del fuego, segunda deidad de la región es Tonatihuh.¹⁷⁷
-  **Norte:** árbol amarillo con un águila, le abraza el dios *Mixcóatl*, segunda deidad de la región es *Mictlatecuhtli*.
-  **Oeste:** árbol blanco/rojo, le abraza el dios *Xochipilli*, segunda deidad de la región es *Tlazoltéotl*.
-  **Sur:** árbol como palmera, le abraza el dios Tezcatlipoca, segunda deidad de la región Tláloc.

¹⁷⁷ Cf. Seler.

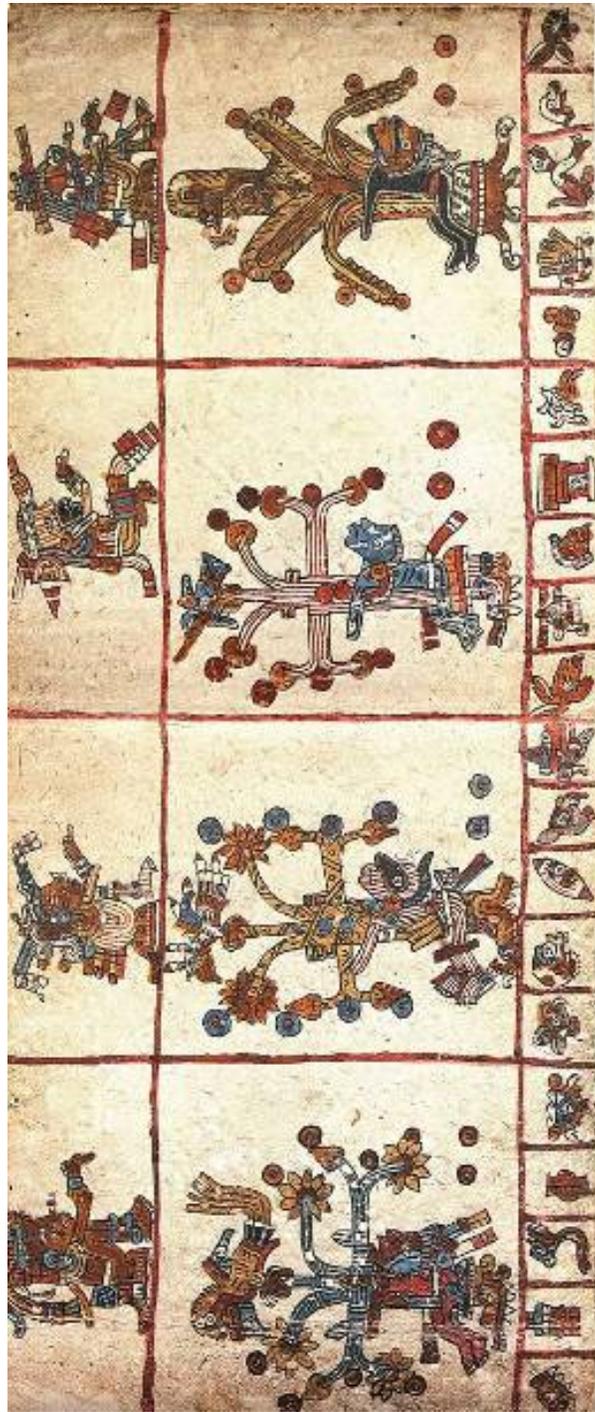


Figura 57.- Páginas 17 y 18 del *Códice Vaticano B*.

En esta representación se distingue claramente que las raíces de los tres primeros árboles son cabezas de cocodrilos lo que lleva a la imagen del



árbol-cocodrilo , sin embargo el del rumbo del sur es una palmera, según Seler.

La idea de un árbol-cocodrilo-ave-hombre es conocida, como en el caso del *Códice Feyérváry-Mayer* y el *Dresde*, la lápida de la tumba de del Templo de las Inscripciones, en Palenque, la estela 25 de Izapa (Figura 58), dinteles 2 y 5 de Yaxchilán, etc., aunque no en todas se representa de forma cruciforme como es la representación del caso en cuestión, el *Códice Vaticano B*.¹⁷⁸

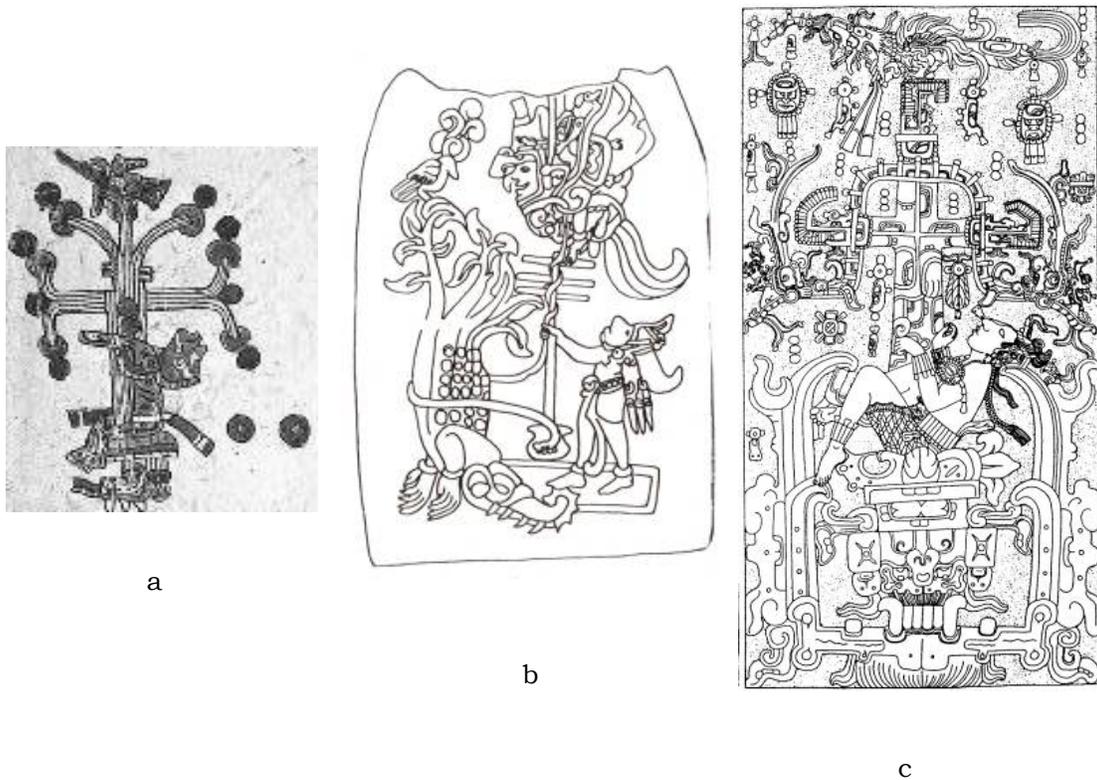


Figura 58.- Diferentes variedades de árbol-cocodrilo: a) árbol del Norte del *Códice Vaticano B*, b) estela 25 de Izapa; c) Lápida de la tumba del Templo de las Inscripciones, nótese que éste árbol y el primero sí son cruciformes.

¹⁷⁸ Ruz Lhuillier mencionó, de forma muy escueta, dicha relación en el libro *El templo de las inscripciones. Palenque*.



Las tres analogías, comunes en otras representaciones, son:

- 🐊 **Elemento cruciforme:** que puede ser un árbol o una planta de maíz y representa los cuatro rumbos horizontales.
- 🐊 **Ave:** ésta siempre se encuentra en la cresta del árbol/planta.
- 🐊 **Base del tronco/cruz en forma de monstruo-cocodrilo:** en algunas ocasiones puede tener elementos acuáticos pero en la mayoría de los casos se trata de la deidad terrestre con rasgos del inframundo, como la ausencia de mandíbula, o con rasgos de la deidad solar.
- 🐊 **Hombre:** al respecto Mercedes de la Garza menciona que éste es representado:
como el ser que, de pie en el centro del mundo, sostiene su eje, expresa el antropocentrismo esencial de la religión... el hombre es otro axis mundo, en tanto que es el ser que por su conciencia y su capacidad de internarse en todos los espacios cósmicos, vincula a todos los demás con los dioses y logra, con su acción ritual y el don de su propia energía vital, mantener el equilibrio y la existencia del universo entero.¹⁷⁹

¿Acaso las imágenes del *Códice Dresde* y el *Códice Vaticano B* podrían ser un equivalente simbólico de la copulación mencionada en el *Chilam Balam de Chumayel*? ¿Por qué es tan recurrente la idea del árbol-cocodrilo?

Siguiendo con el ordenamiento del mundo en el código donde se encuentran el mayor número de representaciones de cocodrilo en relación a los árboles/rumbos es el *Borgia*.

En este código los árboles/rumbos emergen de la imagen de *Cihuacóatl*, quien lleva tocado de calavera y garras de águila en las

¹⁷⁹ Mercedes de la Garza, *Aves sagradas de los mayas*, p. 26.



extremidades, cuyas imágenes son muy similares a las anteriores aunque en este caso no emergen del monstruo/cocodrilo (Figura 59).

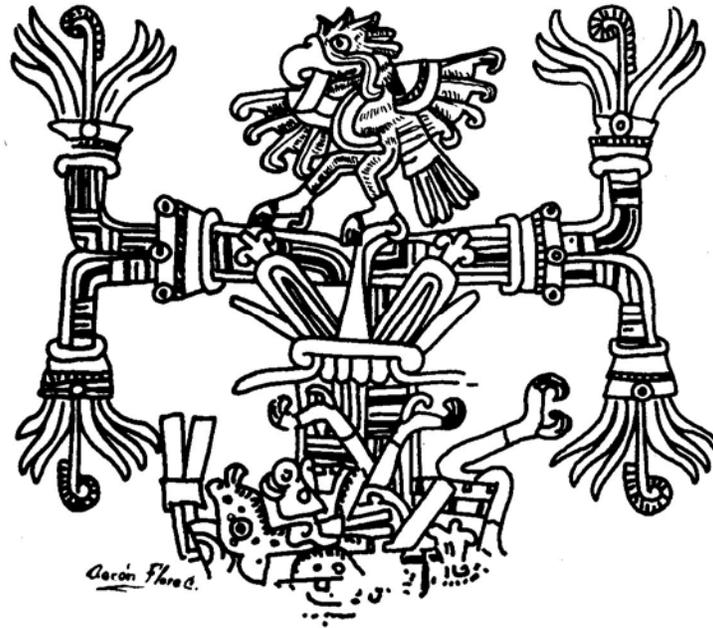


Figura 59.- Árbol cruciforme emergiendo de Cihuacóatl (Seler)

El orden en el que se presentan los árboles/rumbos, propuesto por Seler,¹⁸⁰ abarcando las páginas 49-53, es (en equivalencias cardinales):

- ☞ **Este:** color azul/verde con sartales enlazados, se posa un quetzal con el símbolo yaóyotl, de la guerra. Representa el lugar de las riquezas y la guerra.
- ☞ **Norte:** color azul/verde emergiendo con espinas y piel de cipactli,¹⁸¹ un águila se posa en su copa, una franja roja y negra. Es la región de la tierra.

¹⁸⁰ Eduard Seler, *Comentarios al Códice Borgia*.

¹⁸¹ Seler propone que se puede tratar de la piel de *Cipactli* o de una tortuga, si bien ambos animales tienen una estrecha relación no considero que se trate de una tortuga.



Oeste: color café/amarillo con rallas que seguramente simbolizan la tierra lista para sembrar. Este árbol simboliza la tierra del maíz (Figura 60).

Sur: color rojo, en lo alto se posa un loro rojo, también tiene una franja negra y una roja. Es la región del fuego y de la sangre.

Centro: árbol entre mazorcas con un quetzal. Es el reino de la abundancia.

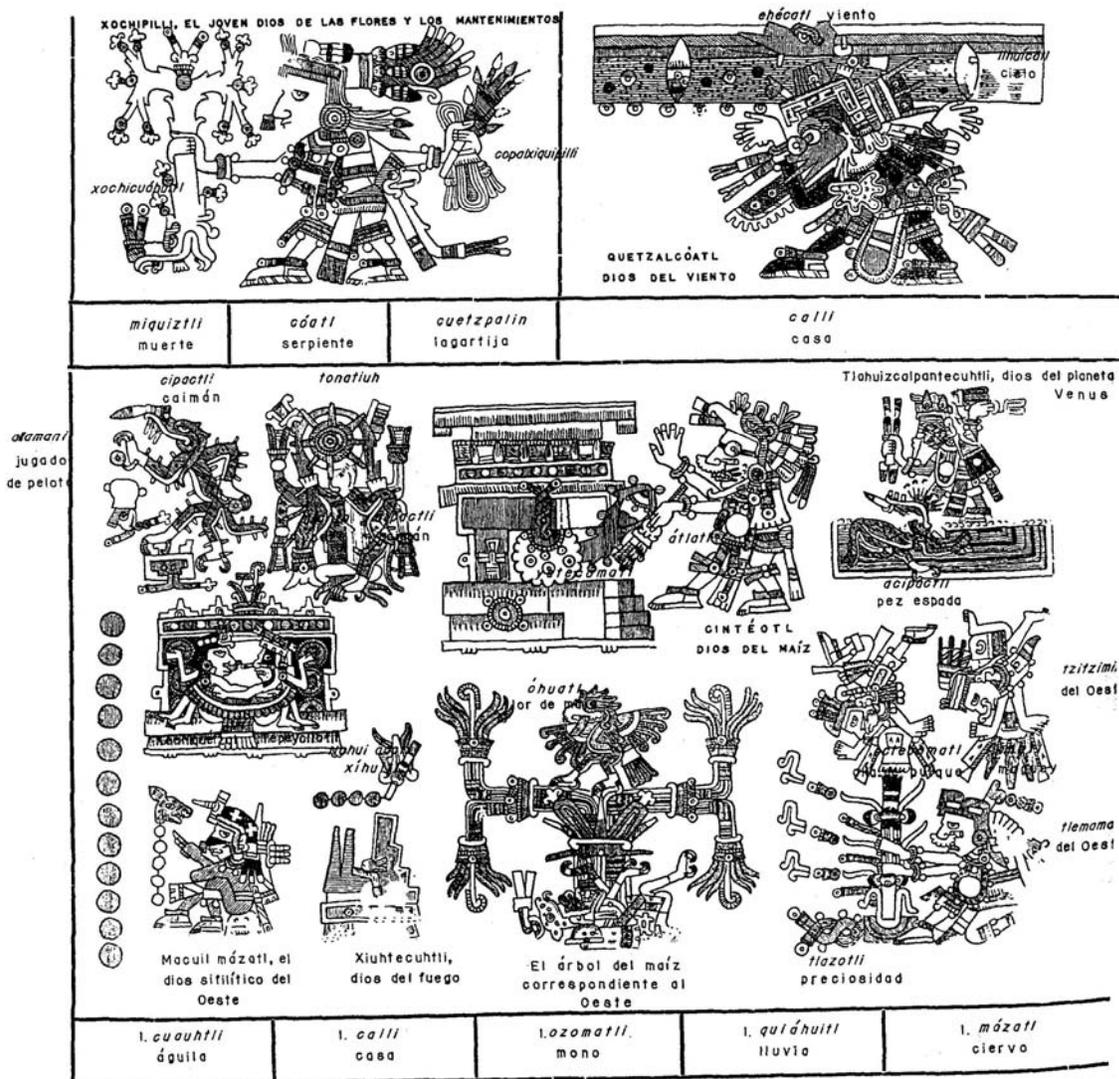


Figura 60.- página 51 del *Códice Borgia*, corresponde al oeste.



Caso contrario a los ejemplos del *Códice Madrid* y el *Fejérvéry-Mayer*, pues en éste las representaciones de cocodrilo se encuentran en el oeste.

El *Tzompantli*, verde y amarillo, lleva en la copa al sol y su ofrenda son dos *cipactli* decapitados, pez y cocodrilo. El *Ollamani*, jugador de pelota, es un cocodrilo que representa la fecundidad, en los capítulos anteriores ya se ha explicado la gran relación que existe entre el cocodrilo/fecundidad, lleva bolas azules y verdes que figuran piedras preciosas, además, la pareja de este rumbo son *Tonacatecuhtli* y *Tonacacihuatl*, el númen del oeste es *Tepeyollotli*: dios de las cuevas, y el animal despedazado también es un cocodrilo.

En la imagen observamos lo que Seler denominó “El genio del oeste”, representado por el *Cipactli* acuático característico de la región. Este *Cipactli* está tragando el pie del personaje que lo acompaña Tlahuizcalpantecuhtli, deidad del planeta Venus, que en este caso es representado bajo la forma de lucero vespertino.

Esta escena es común en relación con Tezcatlipoca, deidad que perdió uno de sus pies al ofrecerlo como anzuelo a *Cipactli*, el monstruo de la tierra. Al respecto Guilhem¹⁸² comenta que el pie mutilado se puede interpretar como un símbolo astronómico, el sol nocturno, la luna o parte de la Osa Mayor; o bien puede ser la consecuencia de una trasgresión por ebriedad o sexualidad; también existe un vínculo entre la amputación y el fuego y/o el rayo, pero la amputación también puede ser una metáfora de la castración.

Imágenes extremadamente parecidas se encuentran en los códices *Fejérvéry-Mayer* y *Vaticano B* (Figura 61), pero con la representación de

¹⁸² Olivier Guilhem ha hecho un trabajo muy documentado acerca de Tezcatlipoca, para lo cual analizó las propuestas de Seler, Lauratte Séjourné, Hermann Beyer, Walter Krickberg, entre otros, y es a través de estas críticas y el estudio de otras fuentes que llega a interesantes conclusiones como la aquí mencionada. *Tezcatlipoca: burlas y metamorfosis de un dios azteca*.



Cipactli-pez, lo cual refuerza la idea de que éste sí es el *Cipactli* acuático y no el terrestre.

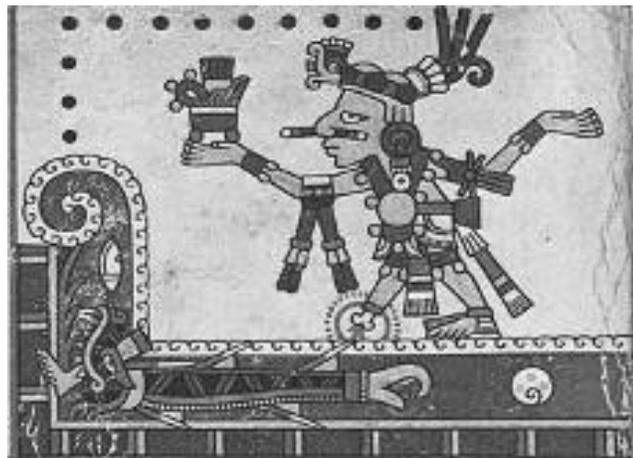
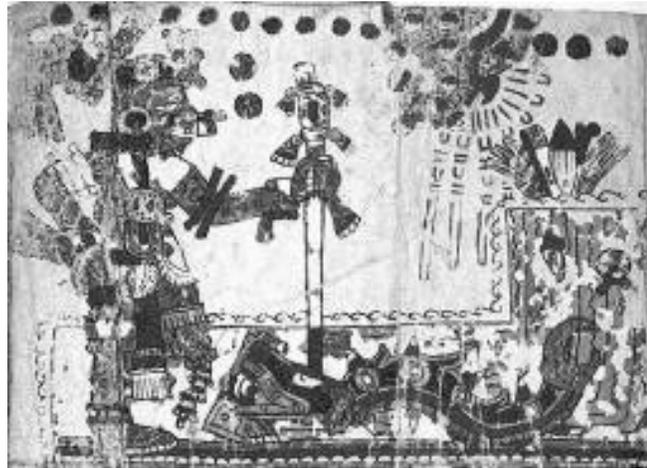


Figura 61.- Deidad cuyo pie es tragado por *Cipactli*, a) *Códice Vaticano B*; b) *Códice Feyérváry- Mayer*.

Pasajes similares al ordenamiento de los códices se encuentran en fuentes coloniales.

En el *Chilam Balam de Chumayel* en “libro de los linajes” o “ritual de los cuatro cuartos del mundo” se menciona el levantamiento de las cuatro ceibas con su correspondiente árbol y semilla, es decir, la separación del cielo, la tierra y sus respectivos dioses.



 **Ah Chac Mucen Cab**, la madre ceiba roja, su rumbo el este, su árbol el chacalpucté, su fruto el zapotal y el bejuco, su animal el pavo, su semilla el maíz, sus dioses: *Ix Noh Uc*, *Ox Toco y Moo*, *Ox Pauah* y *Ah Mis*.

 **Sac Mucen Cab**, la madre ceiba blanca, su rumbo el norte, su animal el pavo, sus semillas el maíz y la haba, sus dioses: *Batún*, *Ah Puch*, *Balamná* y *Aké*.

 **Ek Mucen Cab**, la madre ceiba negra, su rumbo el oeste, su fruto el camote, su animal el pavo, sus semillas: maíz, frijol y haba, su periodo la noche, sus dioses: *Kan*, *Ah Chab* y *Ah Ucuch*.

 **K'an Mucen Cab**, la madre ceiba amarilla, su rumbo el **sur**, su árbol el pucté, su fruto el camote, su animal el pavo, su semilla el frijol, sus dioses: **Ah Yamás**, *Ah Puch*, *Cauich*, *Ah Couoh* y *Ah Puc*.

Es importante señalar que en la peregrinación de los Itzáes, del mismo texto, se menciona que éstos llegaron a *Yobain*¹⁸³ “Allí fueron transformados en caimanes por su abuelo *Ah Yamás* “Señor de la orilla del mar”.¹⁸⁴ *Ah Yamás* es uno de los dioses del sur, y *Yobain* se puede traducir por cocodrilo, lo cual es interesante pues podría estar haciendo referencia a un lugar de cocodrilos que, como el mismo nombre del dios, refuerza al ser señor de la orilla del mar, ya que en Yucatán no se encuentran ríos en superficie y los cocodrilos que ahí habitan están en las rías, que prácticamente son el mar, y el mencionado *Yobain* se encuentra cerca de uno de estos brazos de agua.

¹⁸³ Ver anexo.

¹⁸⁴ *El Chilam Balam de Chumayel*, p. 44.



Como parte de la cosmovisión actual de algunos rublos Báez-Jorge y Gómez Martínez¹⁸⁵ hacen una interesante aportación respecto a la visión del cielo y la tierra entre los nahuas de Chicontepepec. La información compartida no varía mucho de las versiones anteriores. La imagen del universo¹⁸⁶ se piensa formada por tres planos verticales: *ilhuicactli*, el celeste; *tlaltepectli* o *tlaltepactli*,¹⁸⁷ el terrestre, punto de equilibrio entre el cielo y el inframundo, entre la dualidad, y *mictlah*, el inframundo, orientados hacia cuatro *tlanescayotl*, regiones, y *tlaketzameh*, horcones. Se cuenta que antes del nacimiento de la quinta generación el *semanahuactli*, el cosmos, fueron repartidos los oficios de los dioses. Concluidas estas tareas se formó la Tierra, plana y cuadrangular, que en sus cuatro esquinas fue sostenida, desde el inframundo que había sido ocupado por otra humanidad, por cuatro *tlamameh*, cargadores.

Es así como la Tierra "... ocupa el eje central y está sostenida por los *tlaketzalmeh*, parados en el caparazón de una *ayotl* (tortuga) o sobre el lomo del *cipactli*...".¹⁸⁸ Arriba de este plano se encuentra el cielo y debajo el inframundo, pero a diferencia de las versiones anteriormente presentadas, los nahuas de Chicontepepec conciben un ultramundo debajo del inframundo llamado *Tzopilotlacualco*, comida de zopilotes.

El cielo y el inframundo se encuentran subdivididos por varios escalones o niveles, el primero tiene siete y el segundo cinco, con un nombre específico cada uno que puede depender de elementos naturales o divinidades que ahí habitan. Esta idea, en palabras de los autores, explica el ascenso y descenso del Sol y la Luna.

Báez-Jorge y Gómez, a través del trabajo etnográfico, describen el *Mictlah* de la siguiente manera (Figura 62):

¹⁸⁵ Félix Báez-Jorge y Gómez, *Los equilibrios del cielo y de la tierra. Cosmovisión de los nahuas de Chicontepepec*.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 82

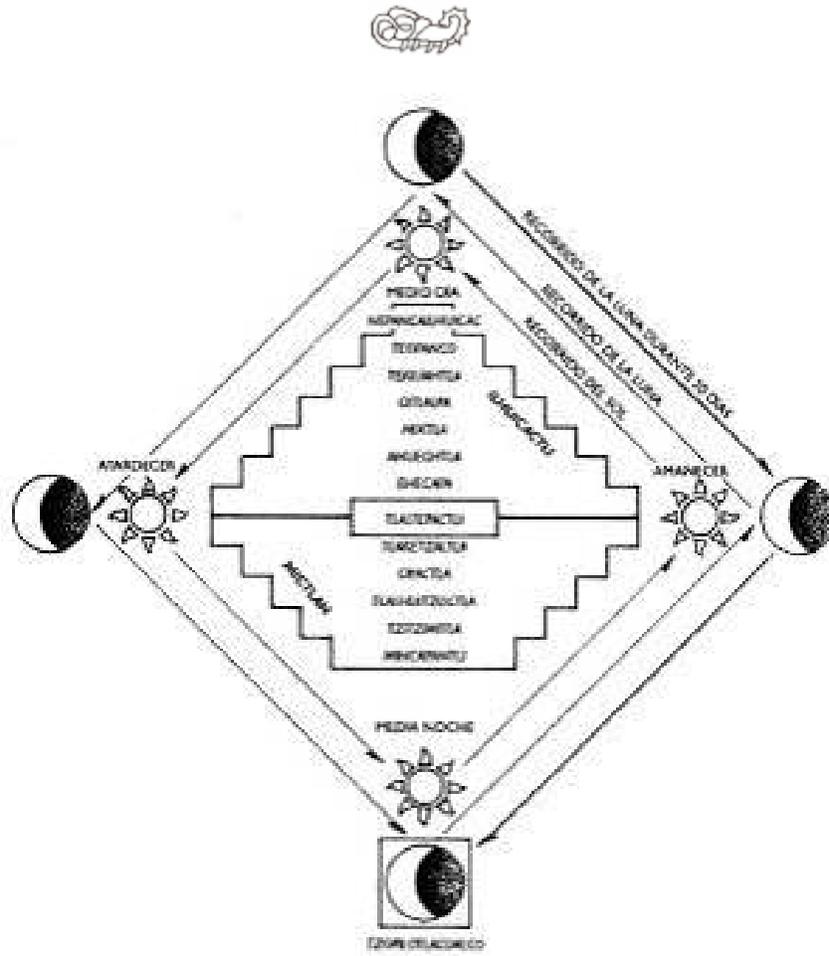


Figura 62.- Forma del universo según los nahuas de Chicontepec (Báez-Jorge y Gómez, 2000).

...posee cinco capas: la primera se llama Tlaketzaltla (“lugar de horcones”), ahí están los cuatro cargadores de la tierra. En la segunda (Cipactla) habita la tortuga y el monstruo de la tierra que sirven de pedestal de los *tlaketzalmeh*. En la tercera, Tlalhuitzoctla, residen unos gusanos llamados Tlalhuitzocmeh. La cuarta se llama Tzitzimitla y alberga las *tzitzimime* (fantasmas) y otros seres “que causan sustos”. A la quinta y última capa se le denomina Mihcapantli, donde están Mikistli o Mikilistli (“Señor de los muertos”) y Tlacatecolotl Tlahuelioc (“hombre búho enfurecido”).¹⁸⁹

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 84.



Sin duda esta información refuerza la idea del cocodrilo-inframundo y del cocodrilo como soporte de los cargadores del cielo, de la subtierra que sostiene la tierra de los hombres.

Es interesante destacar cómo en este caso, entre los nahuas de Chicontepec, el cocodrilo es la base y no la madre devoradora de los muertos, como comúnmente se representó en los códices, aunque sigue siendo parte del inframundo. Sin duda ésta es uno de los cambios que a través de la historia ha sufrido el simbolismo del cocodrilo.

Asimismo esta imagen del mundo nos muestra cómo el cocodrilo es parte de la larga duración en tanto continúa, vigente en el pensamiento nahua, una idea inminentemente precolombina.

Esta concepción es parecida a la que registré entre los *yoko winik* o *yokot'anob* de Tamulté de las Sabanas, Tabasco, quienes piensan que debajo de la iglesia vive un gran cocodrilo de oro, que con Francisco de Asís, sostiene la iglesia-mundo.

Considero que la bi-representación tierra-cocodrilo o tierra-tortuga se debe a que éstos comparten sus advocaciones, así como sus espacios naturales (Figura 63):

El origen de esta relación seguramente se produjo como respuesta del conocimiento y observación de la naturaleza... Una posible explicación, que hasta ahora quedaría como hipótesis, es que el cocodrilo aprehendido por la elite y estilizado como Itzam Na obtuvo grandes advocaciones por su gran poder natural y por su parte la tortuga, su compañera, obtuvo advocaciones menores y populares por la evidente diferencia de fuerzas, y por esto asociada a Chac, el dios del pueblo. Además de que la tortuga puede ser más cercana, por las mismas razones, a la mayoría de los hombres... Así la tortuga puede ser un animal tanto del cielo, de la tierra y del inframundo...¹⁹⁰

¹⁹⁰ Arias, *El cocodrilo...* op., cit., p. 67.

Seler retomó un importante registro de Catlin sobre la relación entre las tortugas y los rumbos horizontales: "...de los indios mandan del Missouri, en el sentido de que hay "cuatro tortugas, una en el norte, una en el oriente, una en el sur y una en el poniente.



Figura 63.- Cocodrilo y tortugas (Fotografía de Teri Arias).

Además estimo que existen otros dos factores importantes por los cuales existe la relación cocodrilo-tortuga:¹⁹¹ 1) la existencia de la Tortuga lagarto

Cada una de ellas llovió cuatro días y las aguas cubrieron la tierra”, *Las imágenes de animales...op., cit.*, p. 242.

¹⁹¹ Sobre este tema es interesante señalar algunos trabajos sobre cuentos que Preuss registró en la Sierra Madre Occidental. Estos relatos narran varias anécdotas de la tortuga, mismas que son muy similares a las de los cocodrilos. Por ejemplo: en el cuento titulado Como la serpiente de agua quiso jalar al arriero a la profundidad se lee: “Descansó en un campo, allí abrió un pozo y metió a la tortuga. Al rato había agua adentro”. Preuss, *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, p. 337. Esta descripción es muy parecida a la información que registré en trabajos anteriores (2004, 2005) en los que varias personas, en especial lagarteros, hacen mención que el cocodrilo siempre que está en un pozo hace que brote. el agua. En este mismo cuento se dice que la tortuga se convirtió en una serpiente, muchas veces las representaciones de cocodrilo se confunden con serpientes, y ésta les sirvió como puente a los arrieros para cruzar un lago: “Allí estaba un lago grande, tan grande que no pudieron cruzarlo. Y la tortuga se había convertido en una serpiente... los arrieros, subieron al lomo del animal. Éste los llevó a la otra orilla”. Preuss, *op., cit.*, p. 345. Esta travesía recuerda a otra que fue documentada por Dehouve (2002) en la región del río Balsas, Guerrero, en la que un cura llamado fray Juan Bautista de la Moya cruzó dicho río en el lomo de un cocodrilo.



(*Chelydra serpentina*), una tortuga con cola y cabeza extremadamente parecidos con los rasgos cocodrilianos (Figura 64), finalmente ambos pertenecen a la misma clase; 2) no en toda Mesoamérica hay cocodrilos.



Figura 60.- Tortuga cocodrilo (Álvarez del Toro) y representación de una Tortuga cocodrilo del posclásico tardío encontrada en Mayapán (*Maya*).

Sobre el uso y el simbolismo de la tortuga Pérez Suárez menciona:

Además de su vinculación con la música, el sacrificio y la resurrección, la tortuga es una imagen ctónica fundamental, y es expresión de las fuerzas internas de la tierra y de las aguas. Pero, al igual que la mayor parte de las representaciones del mundo de abajo, puede sublimarse y tornarse en símbolo celeste; razón por la cual, en la iconografía mesoamericana, se encuentra asociada a diversas deidades y espacios sagrados.¹⁹²

El ordenamiento según la selección de algunos dioses

El ordenamiento del mundo no sólo incluye el establecimiento de los rumbos, o la separación de los niveles verticales, también refiere a la disposición, a través de una breve historia mítica, de los dioses, o bien la anulación de falsos dioses como se muestra en el *Popol Vuh*.

En la narración k'iche' se relata que en un primer tiempo solamente existían el cielo y el mar en la oscuridad/noche. Sólo había claridad donde estaban los progenitores, *Tepeu* "el Rey soberano", *Gucumatz* "Serpiente cubierta de plumas verdes".

¹⁹² Tomás Pérez Suárez, *La tortuga en las imágenes y mitos mesoamericanos*, p. 303.



Estos dos últimos pensaron y resolvieron la creación de la vida: árboles y hombres. Dichos actos fueron realizados en el Corazón del Cielo, *Huracán*, formado por *Caculhá Huracán*, *Chips-Caculhá* y *Raxá-Caculhá*. También pensaron en llenar el vacío para que el agua permitiera el surgimiento de la tierra. De esa agua surgieron las montañas, los valles y las aguas permanecieron ordenadas.

En esta descripción es posible sobrentender una desvanecida presencia del cocodrilo, que bien puede ser la tierra que emerge, de la cual nacen las características orográficas.

En el episodio concerniente a *Vucub Caquix*, “Siete Guacamayo”, se menciona su hijo *Zipacná* que bien se puede relacionar con el nombre de *Cipactli* o *Cipaque*.¹⁹³

Vucub Caquix falsamente proclamaba ser el sol, por lo que *Huanhpu* e *Ixbalanque*, los héroes gemelos, solucionaron matarlo a él y su familia.

Zipacná decía ser quien hizo la Tierra, lo cual lleva a pensar que se trata de la tierra misma, en este caso el personaje con nombre de cocodrilo crea él mismo su simbolismo más importante, la materialización de la tierra. Él jugaba a la pelota, fue quien creó las montañas, acaso la macrorepresentación de su cuerpo.

Después de la muerte del padre¹⁹⁴ fue enunciada la muerte de *Zipacná* por los gemelos:

Este *Zipacná* se estaba bañando a la orilla de un río cuando pasaron cuatrocientos muchachos, que llevaban arrastrando un árbol para sostén de su casa... para viga madre de su casa...

¹⁹³ “El señor obispo Plancarte trae la noticia que en el Estado de Guerrero el caimán es llamado así”, Beyer, pp. 428-429.

Por otra parte Thompson menciona que en Potonchán “...después de la Conquista, el que mandaba allá era Francisco Zipaque. Cipaque que parece, pues, haber sido el apellido de la dinastía de Potonchán, es seguramente el nombre del día náhuatl *cipactli*”, *Historia y religión...op., cit.*, p. 27.

¹⁹⁴ *Capítulo VI*



¿Cómo haremos con este muchacho para matarlo? Porque no está bien lo que ha hecho levantando él solo el palo. Hagamos un gran hoyo y echémoslo para hacerle caer en él. “Baja a sacar y traer tierra del hoyo”... Él sabía que lo querían matar... Zipacná dejó caer la casa sobre sus cabezas y acabó de matarlos a todos.

El corazón de los dos jóvenes [Huanhpu e Ixbalanque] estaba lleno de rencor porque los cuatrocientos muchachos habían sido muertos por Zipacná. Y éste solo buscaba pescados y cangrejos a la orilla de los ríos... Durante el día se paseaba buscando su comida y de noche se echaba los cerros a cuestras.

...así hicieron la parte inferior del cangrejo... luego pusieron esta tortuga, al pie de un gran cerro llamado Meauán, donde lo iban a vencer.

A continuación se fueron los muchachos a hacerle encuentro a Zipacná a la orilla de un río.

...nunca más volvió Zipacná y fue convertido en piedra.¹⁹⁵

Las características de *Zipacná* sin duda remiten al cocodrilo-tierra y es notorio la similitud de sus acciones con los ejemplos anteriores: creación de la tierra, jugador de pelota, creador de las montañas.

En este caso vuelvo a retomar la propuesta de Lévi-Strauss, ya que, es posible observar cómo fue explicado el proceso para llegar a un determinado fin, tomando las características bio-ecológicas; matar a *Zipacná*, efectivamente esta ilustración concuerda con el ecosistema:

 **Zipacná se estaba bañando a la orilla de un río:** el hábitat natural de los cocodrilos son los ríos, lagos, lagunas... por esto es común encontrarlos a las orillas de la afluentes.

 **Baja a sacar y traer tierra del hoyo:** una de las actividades del cocodrilo es hacer cuevas.

¹⁹⁵ *Popol Vuh, op., cit.* Pp. 39-44. Sobre la última línea es curioso apuntar que “la palabra cocodrilo deriva del griego Krokódeilos, cuyo significado es “gusano de piedra”, debido a su físico y a su forma de vida. Sin embargo, la traducción incluye referencias al pene y a cierto tipo de piedras color amarillo-rojizo”. Juan Luis Cifuentes y Fabio Germán Cupul, *op., cit.*, p. 31.



-  **Éste solo buscada pescado y cangrejos a la orilla del río:** es importante señala que el cocodrilo vive en hoyos “cuevas” y obtiene su alimento, que entre otros animales son pescados y cangrejos, haciendo agujeros en los límites terrosos de los ríos, lagunas, aguadas...
-  **Luego pusieron esta tortuga:** es común ver en las cuevas y en las orillas de las afluencias a estos dos animales compartiendo el mismo espacio y en algunas ocasiones comparten el nido.
-  **Se fueron los muchachos a hacerle encuentro a Zipacná a la orilla del río:** como ya se explicó en los puntos anteriores el lugar para encontrar a los cocodrilos es en los ríos y sus inmediaciones.
-  **Fue convertido en piedra:** la piel del cocodrilo es muy rugosa y dura además, parte de las características cotidianas de la vida de estos animales es permanecer estáticos por periodos prolongados, que puede de ir de algunas horas a semanas, por lo que en algunas ocasiones éste se puede comparar con las piedras. Éstas simbolizan estabilidad, durabilidad, inmortalidad y lo eterno, se relacionan con las montañas, los árboles, el *axis mundi*, y en relación con las cuevas simbolizan el útero. Simbolismos que también recibe el cocodrilo,

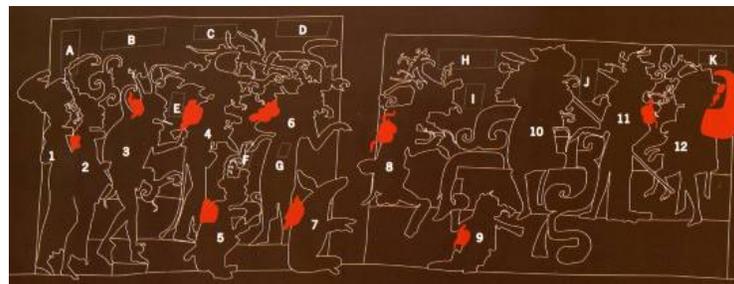
En este mito no sólo vemos parte de la “historia verdadera” del pueblo *k'iche'*, también la imagen del medio que fue conservada. Donde sin duda *Zipacná* refiere a un personaje cocodriliano y terrestre que muestra su oposición a seres celestes, como los muchachos que se convierten en estrellas.



Chinchilla¹⁹⁶ propone que este pasaje del *Popol Vuh* cuenta con un referente pictórico en “El Vaso de las Estrellas”¹⁹⁷, procedente del clásico tardío entre el 600-900 d.C. (Figura 65).



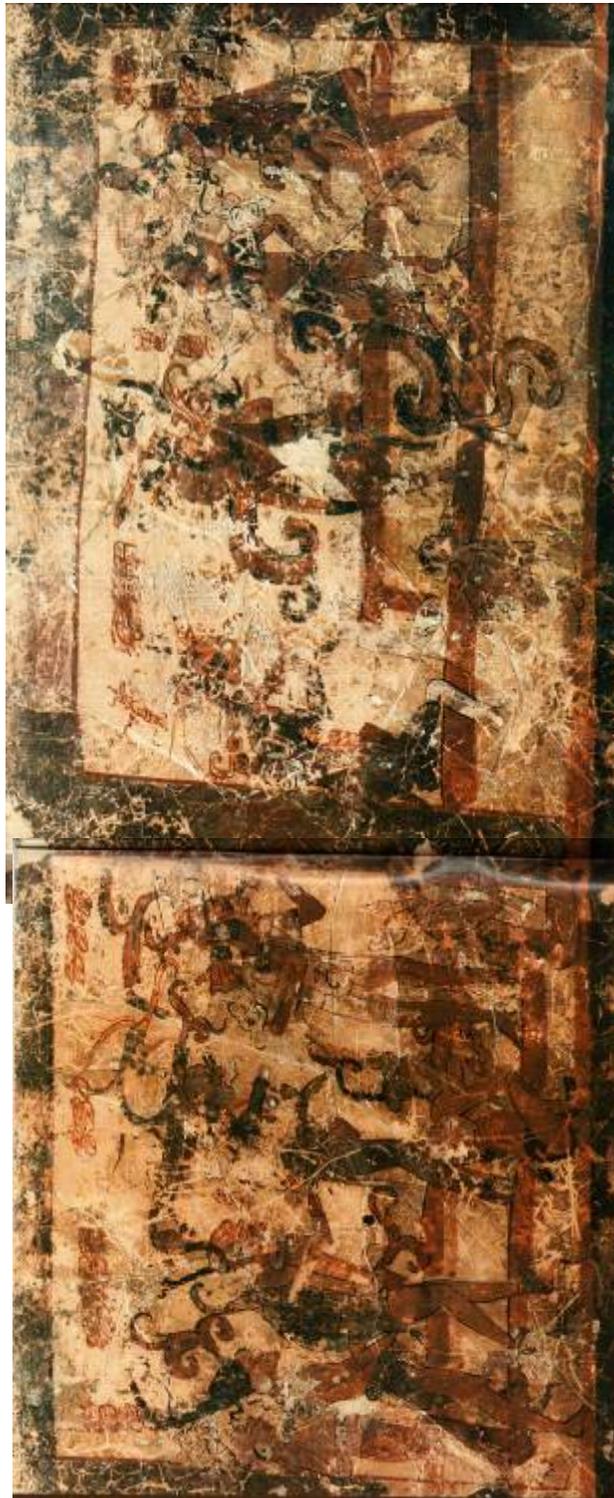
a



b

¹⁹⁶ Cf. Chinchilla, 2003.

¹⁹⁷ Este vaso se encuentra en exhibición en el Museo Popol Vuh de la Universidad Francisco Marroquín la Ciudad de Guatemala.



c)

Figura 65.- a) Zipacná; b) identificación de los personajes: 1; ¿?; 2, Escorpión; 3, tortuga; 4, dios de la muerte; 5, ¿?; 6, el dios Jaguar; 7, ¿?, 8, Cocodrilo; 9, ¿?, 10, dios del Maíz; 11 y 12, los héroes gemelos del *Popol Vuh*; c) Fotografía de la vasija (Chinchilla, 2003).



Este vaso “Presenta una escena cortesana, donde un grupo de personajes comparece ante un señor entronizado, pero en vez de elegantes dignatarios, esta extraña reunión incluye animales y seres de aspecto grotesco. La mayoría están marcados con el signo ek”¹⁹⁸.

El personaje número 8 se ha identificado como un cocodrilo inclinado ante el “dios de maíz tonsurado”. Lo que observamos es:

...la presentación de dos cautivos ante el dios del maíz entronizado... La contraposición entre el cocodrilo cautivo y los gemelos triunfantes tiene un cercano paralelo al mito de Zipacná... Así el vaso presenta la escena culminante de una guerra de dimensiones cósmicas, que resultó en la derrota de Zipacná. En el Popol Vuh, esta victoria se atribuye exclusivamente a los gemelos. La versión del vaso de las estrellas involucra al dios del maíz y a un buen número de seres celestiales, enfatizando las implicaciones cósmicas del mito

Sin duda este vaso es un elemento más para definir que Zipacná corresponde a un personaje cocodriliano, tanto en sus actividades como en su aspecto.

¹⁹⁸ Chinchilla, *op., cit.*, p. 6.



Comentario.

Es notable la estrecha relación de los árboles con los cocodrilos. Los árboles, al igual que el cocodrilo, son un elemento sagrado dentro de los mitos de creación. El universo fue ordenado a través de la disposición de los árboles en los cuatro rumbos horizontales pero, sobre todo, en el centro. Por ser un elemento estático puede ordenar, dar sentido de orientación al hombre en el espacio. Ayuda a la construcción del cosmos, gracias a él se puede encontrar el eje cósmico, es símbolo de conocimiento y sabiduría. Unen los polos inferiores con los superiores entrelazándose las energías, los contrarios (cielo y tierra, calor y frío). Establece el tiempo/eje y la renovación reconstrucción.

Como punto de contacto entre el plano celeste y el inframundo es posible mantener una relación con los antepasados, porque representa el tiempo humano y mítico. Recordemos que: "... los cuatro postes se convirtieron en los caminos de los dioses... porque por su tronco hueco recorrerían y se encontrarían las esencias divinas opuestas que eran los flujos de las dos mitades del cuerpo del monstruo",¹⁹⁹ y fue de esta unión que se originó el transcurrir del tiempo.

El tronco del árbol representa la unión de lo opuesto, de lo dual, de lo frío, relacionado con el inframundo, y lo caliente, relacionado con lo celeste, pero: "no existe el culto al árbol por sí mismo: bajo esa figura se esconde siempre una entidad espiritual".²⁰⁰

El tronco del árbol no permite que las partes del monstruo, cabeza y cuerpo, que en los mitos fueron separados para formar el cielo y la tierra, se vuelvan a unir y ocasionen el fin de una era. Estos árboles representan todo lo que el cocodrilo en sus dos partes separadas representa, lo dual: lo femenino y lo masculino; el orden y el caos; el cielo y el inframundo, la estación de secas y la de lluvias... Entre la cabeza y el cuerpo, que bien

¹⁹⁹ Alfredo López Austin, *Tamoanchan...op., cit.*, p.19.

²⁰⁰ Parrot citado en Braco, p. 438.



puede ser el cielo o la tierra, están las fuerzas sagradas del inframundo. Entonces las representaciones de árboles cocodrilos son esto, la separación del monstruo mantenida por el árbol, la forma de mantener el orden.

Los árboles en la organización del cosmos establecen direcciones en relación a la salida y puesta del sol, pero también el cocodrilo lo hace en las divisiones direccionales como señalan Freidel, Schele y Parker:²⁰¹ que “el Cielo del cocodrilo” corresponde a una dirección intercardinal, el sureste.

Por otra parte López Austin, en su extenso trabajo *Tamoanchan y Tlalocan*, describe que en el *Tamoanchan*, el lugar de la creación, había un gran árbol. Que se ha identificado como el árbol-cocodrilo

Además, algunas representaciones de *Cipactli* son más referentes a montañas y éstas, como los árboles simbolizan el centro del mundo y paso de un nivel a otro, sirven para la comunicación con los dioses, ambos pueden representar el cosmos.

Los árboles también se vinculan con el tiempo porque en ellos es posible observar el paso de los ciclos (con sus productos) como en el comportamiento de los cocodrilos también es posible observarlo. En épocas de secas el cocodrilo se mantiene inmóvil en el lodo o barro, en las mejores temporadas del año vive en los ríos, lagunas, etc., pero cuando hay abundancia de lluvias, o bien huracanes, éstos desaparecen.

¿La destrucción del árbol puede evocar a la decapitación o desmembramiento del cocodrilo?

Los árboles también representaron la continuidad o discontinuidad de los linajes (Figura 66):

²⁰¹ Freidel, et., al., *El cosmos maya...* p. 69, 419.



Figura 66.- Árboles-cocodrilo que representan la continuidad y discontinuidad de los linajes (*Códice Laud*)

De su relación con el oeste, o mejor dicho con el lado donde se oculta el sol, se puede decir lo siguiente:

Ya se han hecho propuestas²⁰² para tratar de establecer que el culto al cocodrilo, que posteriormente se fundiría con *Itzam Na* y sus múltiples representaciones, se originó en tierras de Tabasco-Campeche tomando como muestra más importante que en dicha región se encuentran representaciones que van desde el Posclásico hasta la actualidad.

Pero tal vez la idea más importante es que la relación del cocodrilo con dicho territorio se deba a que éste se reconoce como la región del inframundo y de origen, el *Zuyúa*.

En el **Nivel histórico** sabemos que la Estela A de Copán se fecha en el 9.14.19.8.0 12 *Ajaw 8 Kumk'u*, 30 de enero de 731, durante el reinado de *Waxaclju'n U B'aah K'awiil*.²⁰³

Sobre los códices sólo se han realizado propuestas para su fechamiento de manufactura, a grandes rasgos sabemos que comprendían el tema fundamental del pensamiento en tanto el paso del tiempo e historias de dioses y otros personajes sagrados, su función religiosa era muy importante.

²⁰² Cf. Arias 2004, Vargas y Arias 2005, Arias 2006.

²⁰³ Cf. Bernal, 2006.



En el **Nivel visual**, a diferencia del capítulo anterior, arroja información considerable. Pero antes de iniciar con la descripción de las imágenes resulta pertinente aclarar los conceptos que se relacionan según los colores.

Como señala Dupey:

... el primer contacto del ser humano con el cromatismo se da en la naturaleza... es un fenómeno biológico que recibe influencias culturales. A raíz de esta experiencia, el hombre integra los colores a su cosmovisión, realizando una codificación de la naturaleza. A partir de ello, la producción del cromatismo en el lenguaje oral o visual se somete, en cada contexto cultural, a convenciones establecidas por el hombre y emparentadas con el resto de su aprehensión del mundo... [Pero] la cognición que engendra la organización cromática es mutable... en cada sociedad, la categorización de los colores es diferente, pues se concibe en concordancia con el resto de la ordenación cultural del entorno.²⁰⁴

Según los estudios acerca de los colores en Mesoamérica éstos se pueden agrupar de distintas formas (Cuadro 3),²⁰⁵ dependiendo si corresponden al área maya o nahua, aunque muchos puntos son similares. Prácticamente se utilizaban como base cinco colores: blanco, azul, negro, amarillo y rojo, aunque también existen representaciones en tonalidades de color café, anaranjado, éstos dos se pueden incluir dentro de los rojos y amarillos, gris, púrpura y un tono de rosa.

²⁰⁴ Elodie Dupey, *Color y cosmovisión en la cultura náhuatl prehispánica*, pp. 6, 72

²⁰⁵ Ver bibliografía.



Color →	Blanco	Rojo	Amarillo	Verdes y azules	Negro
Relación ↓					
Nombre (o concepto) en maya	<i>Sak, sāq, saksak, sajín, saj, saq.</i>	<i>Chak, chak chak, kaq, kāq, kaj, kyeq.</i>	<i>K'an, qān, q'en, q'anyin, k'ank'an, ōq'an.</i>	<i>Yax, Yaax</i> Azules: <i>xar, raxtaxaj, raxchoxa, xaar, xeew, yax muknak, yaxxew, sakpen, ti'xay.</i> Verdes: <i>rax, rāx, rex, yaaxin, ya'ax, yax, yaxax, cha'x, txa'x, Yá?aš.</i>	<i>'ek, q'eq, q'ëq, q'aq, xaq, k'ejin, k'ik, k'ej, b'ox, iktzuren, ik.</i>
Nombre (o concepto) en náhuatl	<i>Iztac, iztalectic, iztaleuac, aztapiltic y teztic.</i>	<i>Chichitic, chichiliuhqui, eztic y tlapalli.</i>	<i>Camilectic, coztic, cozpul, coÇauhqui y toztli.</i>	<i>Quilictic y xiuhtic</i>	<i>Tiltic, tñilectic, cuichectic, caputztic, catzactic, catzauaal, palli, yapalli y tezcatl.</i>
Nombre en mixteco	<i>Kuijin, cuisí, jā cujín.</i>	<i>Kua'a, cuaha, ja cuāhá.</i>	<i>Kuaan, jā cuāán</i>	<i>Nchaa, ja nchāá, cuií.</i>	<i>Jnuu, toon, ja tuún.</i>
Ciclos vegetales y año solar		Productos maduros. Tiempo de secas	Productos maduros. Tiempo de secas.	Productos tiernos/aguados y crudos. Tiempo de lluvias.	
Fríos o calientes	Frío	Caliente	Caliente	Frío	Frío
Inferiores o superiores	Inferior			Centro Inferior	Inferior
Masculino o femenino		Femenino en relación con la sangre menstrual.	Masculino, viril.		
Secos o		Seco	Seco	Húmedo-fresco	



húmedos					
Día o noche	Claridad-luz del día.				Noche-niebla-ausencia de luz.
Cuatro elementos		Fuego		Aire y agua.	
Limpio, sucio, luminoso y/o saturado.	Limpio.	Saturado, luminoso.			Sucio, saturado.
Otras relaciones	Natural Acuático Principio o fin. Luna, nubes y estrellas. Semen Huesos Algodón Genitores Sacrificio Origen Creación	Teñido	Terrestre	Acuático y celeste. Regeneración.	Natural Acuático

Cuadro 3.- Los cinco colores principales y sus relaciones, según algunos casos mesoamericanos.

En la estela A de Copán observamos parte de la cabeza del cocodrilo estilizada que muestra su nariz-voluta y su gran ojo, dos de las características propuestas en el planteamiento problema (Figura 67).



Figura 67.- Glifo de AHIN en la Estela A de Copán (modificado de Bernal)

En el Códice Madrid sólo se representó el glifo del día *Imix* (Figura 68):



Figura 68.- Glifo del día *Imix* (*Códice Madrid*)

En el Códice *Fejérváry-Mayer* se halla la imagen del día *Cipactli*, en color verde, rojo y amarillo-blanco, sin la mandíbula, como es característico y se muestra en la Estela A de Copán, nariz-voluta, colmillos y ojo flamígero (Figura 69).



Figura 69.- Cabeza de *Cipactli* (*Códice Fejérváry-Mayer*).

Que el cocodrilo se halla representado en color verde no resulta extraño, pues es el primero con el que se le relaciona: “los cocodrilos son verdes”. Aunque se debe tener claro que muchas veces no se reproducía, o reproduce, el color natural sino el simbólico.



En este caso la cabeza del cocodrilo es el primer día del calendario así su color verde bien puede referir a la regeneración, a la época de lluvias donde la vida comienza, al agua y al aire, al cielo y las aguas. Su ojo color rojo bien representa el fuego, como hasta la fecha se comprende. Entre los lagarteros es común escuchar, pues es su referencia más importante, que los ojos del cocodrilo son como dos candelas encendidas, son como fuego. Y en realidad así parece, en las noches lo único que es posible observar a la distancia son sus ojos rojos. Que en sus comillos también se halla tintado este color bien podría hacer referencia a la sangre porque este color es teñido, no natural.

En el rumbo del sur, cuyo color es el verde, vemos la cabeza del animal, en color blanco, en su representación de monstruo terrestre, con las fauces abiertas, nariz adornada (azul), colmillos y ojo flamígero (azul) (Figura 70).



Figura 70.- Cabeza del cocodrilo-monstruo terrestre del sur (*Códice Fejérváry-Mayer*).

Esta cabeza de cocodrilo se encuentra acompañado del dios de la muerte y el dios del maíz en el rumbo verde, sin duda la regeneración, la muerte unida a la vida, lo viejo a lo joven, el principio y el fin, de cuyas energías entrelazadas nace uno de los alimentos sagrados, el cacao.

Que la cabeza sea blanca responde a que se reconoce dentro del inframundo, de la región fría y a la vez acuática. Sus ojos flamígeros, que en este caso no corresponden al color del fuego pero sí a la forma de, y



narigueras azul/verde también se muestran conforme a lo frío, lo inferior, lo húmedo, sin duda acorde al inframundo. De nuevo se observan los colmillos tintados de rojo.

En los ejemplos de la vasija que muestra el nacimiento del dios del maíz está el glifo AHIN representado sólo con la cabeza, sin mandíbula, nariz adornada, colmillos y representación de escamas. El collar de la deidad muestra la cabeza completa con una protuberancia que sale del ojo y sus colmillos. En los ejemplos tomados de Taube claramente se observa la parte superior del hocico con nariz-voluta adornada y colmillos (Figura 71).



Figura 71.- Cabezas de cocodrilo de la vasija que muestra el nacimiento del dios del maíz (modificado de Taube)

En la página 27 del *Códice Borgia* el cocodrilo-tierra se encuentra extendido con sus grandes patas, cabeza sin mandíbula, nariz con adorno, ojo flamígero, piel con detalles de cocodrilo en tonalidades color café, líneas y puntas, que representan su piel (Figura 72). El color café, que no se puso en el cuadro por no pertenecer a los colores base, representa la tierra como fuente de vida.



Figura 72.- cocodrilo-tierra de cuyo cuerpo nace el maíz (Códice Borgia)

La imagen es muy clara, de su cuerpo que representa la tierra fértil, como el color y el simbolismo lo indican, surgen diversas plantas. El Este, según este códice, era el lugar de las riquezas, como el maíz y el cacao. Como parte de la gama de colores secos este cocodrilo bien puede referir a la época de siembra, notemos que los frutos no están crecidos, en el sentido de la maduración total pero tampoco verdes, porque los productos maduros necesitan de las lluvias (el cocodrilo está debajo de *Tláloc*), en este caso el color puede aludir sólo a la madurez de la tierra figurada por la calidez. También es posible determinar que se trata de una representación terrestre-femenina. Como en los casos anteriores sus colmillos son parte rojos.

El cocodrilo de color blanco que aparece en la página 4 del Códice *Feyérváry-Mayer* se muestra en posición lateral, tiene detalles de escamas en el lomo, el hocico, la panza y la cola, la cabeza está completa con colmillos y pequeña nariz-voluta y ojo tipo *Tláloc* (Figura 73).



Figura 73.- Cocodrilo de la página 4 del Códice *Feyérváry-Mayer*.



Este cocodrilo albino se liga con lo frío, lo inferior, lo acuático (basta ver que es el animal de las aguas), el origen. Considero que este es un ejemplo del cocodrilo acuático y no terrestre, como algunos autores han señalado, su vínculo con *Tláloc* y el signo *atl* lo asevera (basta ver que los colores de la deidad de las lluvias son diferentes aunque ese es tema de otros intereses). Este caso podría ser la imagen del inicio de las lluvias pues aunque la descripción anterior y ésta son parecidas en el entendido *Tláloc*-cocodrilo, distingo que el primero, como ya lo mencioné, se relaciona con la lluvia fertilizadora, una de sus funciones divinas, y ésta con la lluvia como característica del dios como algo primigenio, algo puro.

En la Página 2 del *Códice Laud* también aparece el cocodrilo, de color azul, completo, con detalle de escamas, cabeza completa, pequeña nariz-voluta, colmillos y ojo tipo *Tláloc* (Figura 74). ¿Acaso estas dos representaciones pueden ser la visión lateral de la posición agazapada-parto de *Tlaltecuhli*?



Figura 74.- Cocodrilo del *Códice Laud*.

Dicha imagen, similar a las dos anteriores, exhibe al cocodrilo azul, en este sentido otra vez en el simbolismo de lo frío, lo inferior, lo húmedo, el agua o lo acuático, la regeneración y las lluvias en abundancia (el color blanco no se relaciona con las lluvias).

Retomo la propuesta anterior sobre que éste es el cocodrilo de las aguas, el cual vive en el mar con animales de concha y caracoles, además en estos dos casos los ojos no están en forma flamígera, característica de los otros cocodrilos, terrestres, del inframundo (que no necesariamente es lo mismo que las aguas), etc. Sino que portan el estilo de las anteojeras del



dios con el que se armonizan, asimismo sus colmillos no están teñidos de rojo.

Reitero: propongo que el cocodrilo anterior y éste son acuáticos y no terrestres, y que representan lo puro, lo original, correspondiente a las deidades de las lluvias.

Las representaciones del *Códice Vaticano B* correspondientes a tres regiones horizontales muestran: Este, cabeza sin mandíbula, ojo flamígero y nariz adornada; Norte, cabeza completa con fauces abiertas, nariz adornada y ojo flamígero; Oeste, cabeza sin mandíbula, nariz adornada y ojo flamígero (Figura 75).



Figura 75.- Cabezas de árboles-cocodrilo del Códice Vaticano B.

Estas imágenes se reconocen en la categoría de cocodrilos terrestres, las dos primeras en color café, que es la tierra, así lo manifiestan, la tercera en colores blanco y rojo a rayas queda inserta en lo frío y lo caliente, en el principio y el fin, en el semen y la sangre de la menstruación, en lo acuático y en lo seco, en el este y el oeste (aunque el rumbo establecido en la interpretación del código es el oeste), pero se debe advertir que el color de su hocico es café, tal vez, siguiendo a Seler²⁰⁶ en el análisis de representaciones de este tipo, es la tierra lista para sembrar.

Los cocodrilos del *Códice Borgia* tienen la piel en tonos de color café con caracteres lineales y puntales, cabeza sin mandíbula, nariz adornada con pedernal y ojo flamígero, prácticamente se trata de la misma imagen en los tres casos (Figura 76).

²⁰⁶ Ver Seler en la bibliografía.



Figura 76.- cocodrilos del *Códice Borgia* correspondientes al oeste.

El Oeste es una región dual es donde abunda el agua pero también es la región de la tierra, es la región de la luz pero donde se oculta el sol. Según la interpretación de Seler es el rumbo de color café/amarillo, es decir el rumbo del cielo y de la tierra, de secas, de frutos maduros, del maíz, de la abundancia, es caliente, es la fertilidad en todo su esplendor.

Comencemos con la imagen del centro. En ella vemos a *Cipactli*, pez y cocodrilo, decapitado, el color café y los detalles de su cuerpo los describen como el *Cipactli* terrestre, esto puede ratificar que en efecto se trata del *Cipactli* que sufrió la decapitación para que se creara el cielo y la tierra, representada con su cuerpo, y la ausencia de su cabeza por la inserción del Sol, como símbolo del cielo. Es decir, vemos la tierra y el cielo.

El *Cipactli Ollamani* es en este caso un jugador terrestre, acaso con deber de enfrentarse con seres de otros niveles según las láminas anteriores y siguientes buscando el equilibrio de contrarios, su cuerpo, según los colores y detalles, su ojo en cuya forma flamígera es presentado en color rojo, como el fuego, posee una protuberancia, el pedernal de su nariz y sus colmillos son blancos y rojos, vuelvo a preguntarme ¿es sangre?

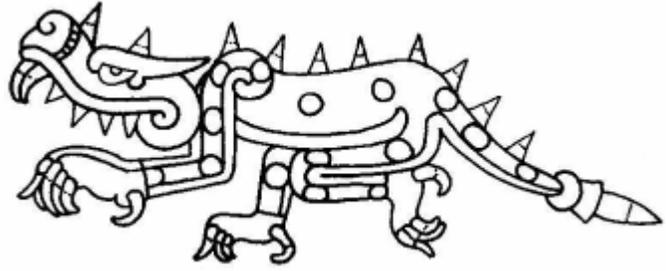
Por último se expone el cocodrilo que traga el pie de la deidad a su frente, este animal se encuentra en las aguas, pintadas en color oscuro grisáceo pertenecientes a lo acuático, lo inferior, lo frío, lo sucio y el oeste,



pero en este caso cavilo que sí se trata del cocodrilo terrestre pues, las características de su cuerpo, formas y colores, así lo proponen, de cierta forma presenta la dualidad el Oeste en tanto agua-tierra. Por otra parte esta imagen me sugiere que el color rojo en sus colmillos en realidad se trata de sangre, ya que ésta, en tanto tintura producto de otro cuerpo, sólo se puede obtener en el nivel terrestre, o bien en la delgada línea de la tierra y el inframundo. Aunque también acepto que esta propuesta es débil, por no encontrarse más datos para corroborarla.



CONCLUSIONES





A lo largo del presente trabajo he tratado de exponer, de forma comparativa, parte del simbolismo del cocodrilo en los mitos mayas y otros mesoamericanos a través de tres apartados: *Ayin y Cipactli*, *Mitos de Origen* y *El ordenamiento del mundo*. Todos estos casos se presentaron: primero, de forma descriptiva; segundo, exposición del contenido e imagen, si es que se tiene, y un comentario; tercero, interpretativo tomando como modelo la aproximación teórica propuesta.

En este apartado de forma conclusiva presento las posibles respuestas a las que llegué, y de las cuales fueron mostradas sus interrogantes en la *Introducción*.

En el Capítulo II se mostró la función del cocodrilo en algunos mitos mayas y nahuas, Palenque, *Chilam Balam de Chumayel*, *Libro de los libros del Chilam Balam*, *Historie du Mechique*, y por último *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. Lo primero que se debe considerar es lo más simple, las similitudes y diferencias (Cuadro 4).

Similitudes y diferencias de Capítulo II	Mitos mayas			Mitos nahuas	
	P 207	Ch. B. CH	L.Ch.B	H.M	H.M.P
Decapitación o desmembramiento	X	X?	X	X	
Inundación	X	X?	X		
Relación con deidades celestes	X	X	X	X	
Relación con deidades terrestres			X	X	X
Relación con deidades acuáticas					X
Relación con gobernantes	X				
Relación con la tierra		X	X	X	X
Relación con el cielo			X	X	
Relación con el agua		X?	X	X	X
Relación con fin del mundo			X		
Separación del cielo-tierra		X		X	X
Relación con alimento				X	

Cuadro 4.- Diferencias y similitudes entre los mitos mayas y nahuas.

²⁰⁷ P= Paleque, Ch. B, Ch = *Chilam Balam de Chumayel*, L.Ch. B = *Libro de los libros del Chilam Balam*, H.M= *Historie du Mechique*, H.M.P = *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*.



En cuanto a las variaciones del mito, según la propuesta de Lévi-Strauss, deben tomarse por lo menos cuatro puntos clave:

- 1) Conversión del elemento positivo en el elemento negativo.
- 2) Inversión del orden de los elementos.
- 3) Sustitución de un héroe masculino a uno femenino (considero que en los casos mesoamericanos esta sustitución bien se puede presentar a un animal).
- 4) Mantener o remitir a ciertos elementos claves.

Estos supuestos se analizan según la presencia de héroes, alianzas matrimoniales (al igual que el punto tres creo que en este apartado es posible establecer relaciones con seres sagrados o divinos), ¿qué origina el elemento en cuestión?, ¿por qué existe? y ¿qué nace de? (se refiere estrictamente a especies animales o vegetales), aunque no siempre todos se presentan.

Después de obtenida esta información tomaré como punto de contraste el *Chilam Balam de Chumayel*, ya que, con este texto es posible observar variaciones anteriores y posteriores, además es una fuente maya.

Las variaciones funcionan de la siguiente manera: el número 1 indica, como ya se dijo, el punto de contraste, es decir éste es el foco principal lo cual no quiere decir que sea la fuente más importante o la más antigua, pues parte de las características de esta posición son el indicativo de que dicho foco contiene rasgos de otros mitos anteriores y que su contenido también se ubica en fuentes subsiguientes; el número 2, 3, 4, 5... son las variaciones que se encontraron en las otras fuentes citadas en el trabajo. El número 2 señala la fuente anterior y los números siguientes apuntan las fuentes posteriores y/o posiblemente contemporáneas del número 1.

El paso siguiente consiste en enuncias si las fuentes que no son el foco son = o \neq al número 1, indicando así las variaciones o las similitudes.



En este caso la primera indicación consiste en saber si el cocodrilo permanece en todos los mitos bajo esta misma representación o fue sustituida por una semejante o un opuesto partiendo del mito de contraste (Diagramas):

Diagrama 1. Ubicación del cocodrilo

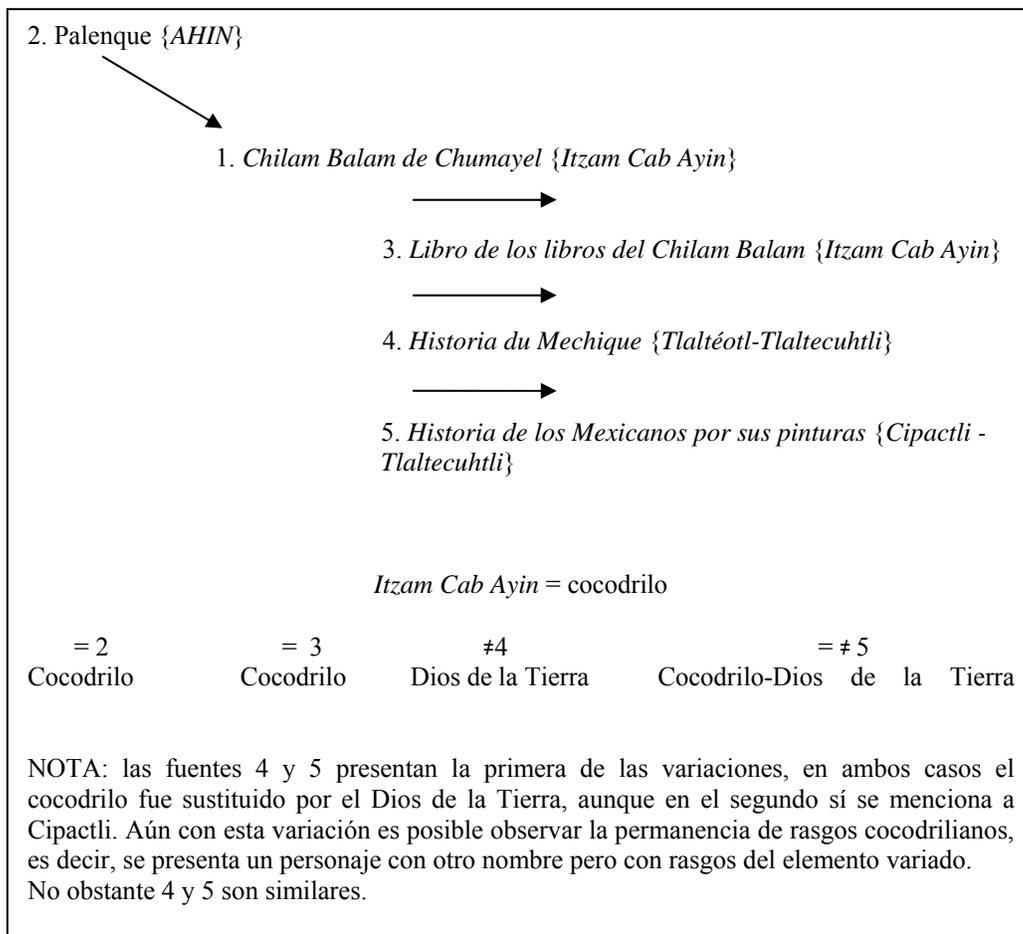




Diagrama 2. Alianzas

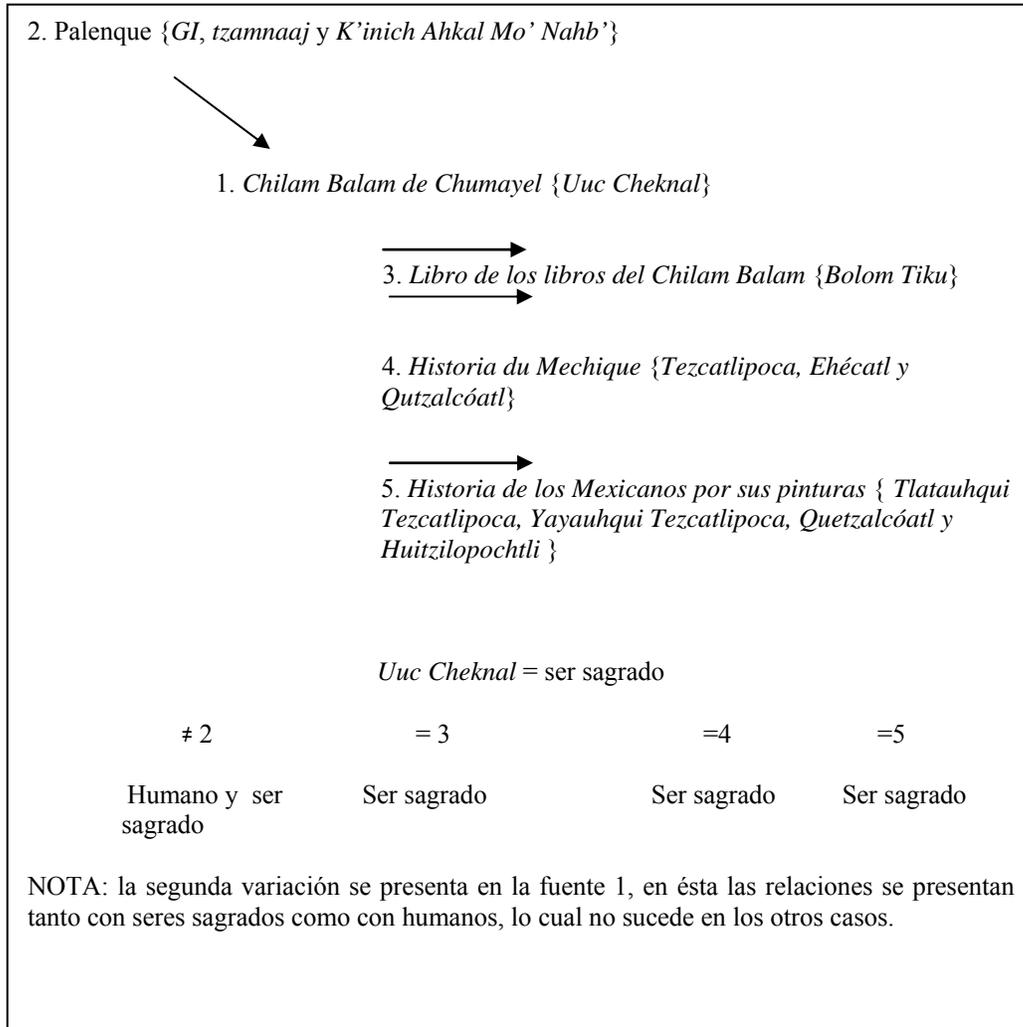




Diagrama 3. ¿Qué origina?

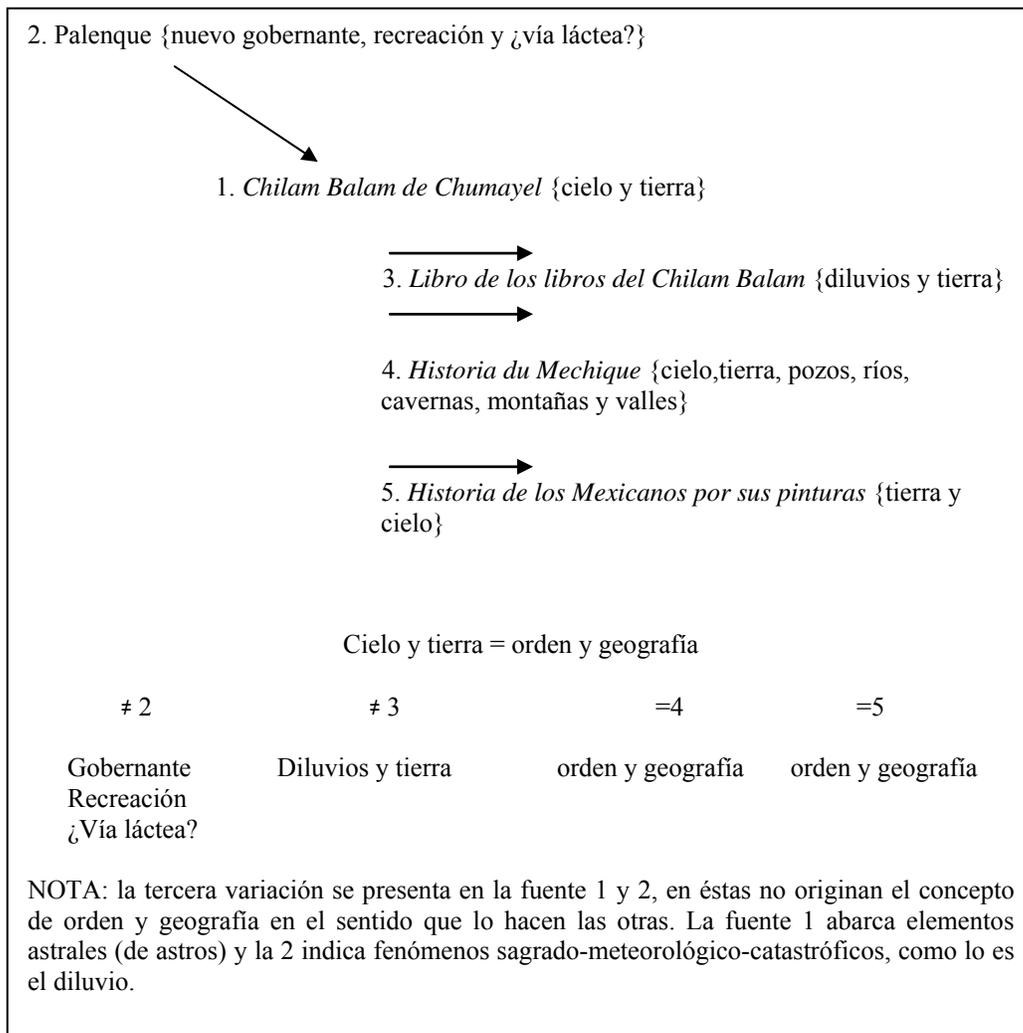




Diagrama 4. ¿Para qué existe?

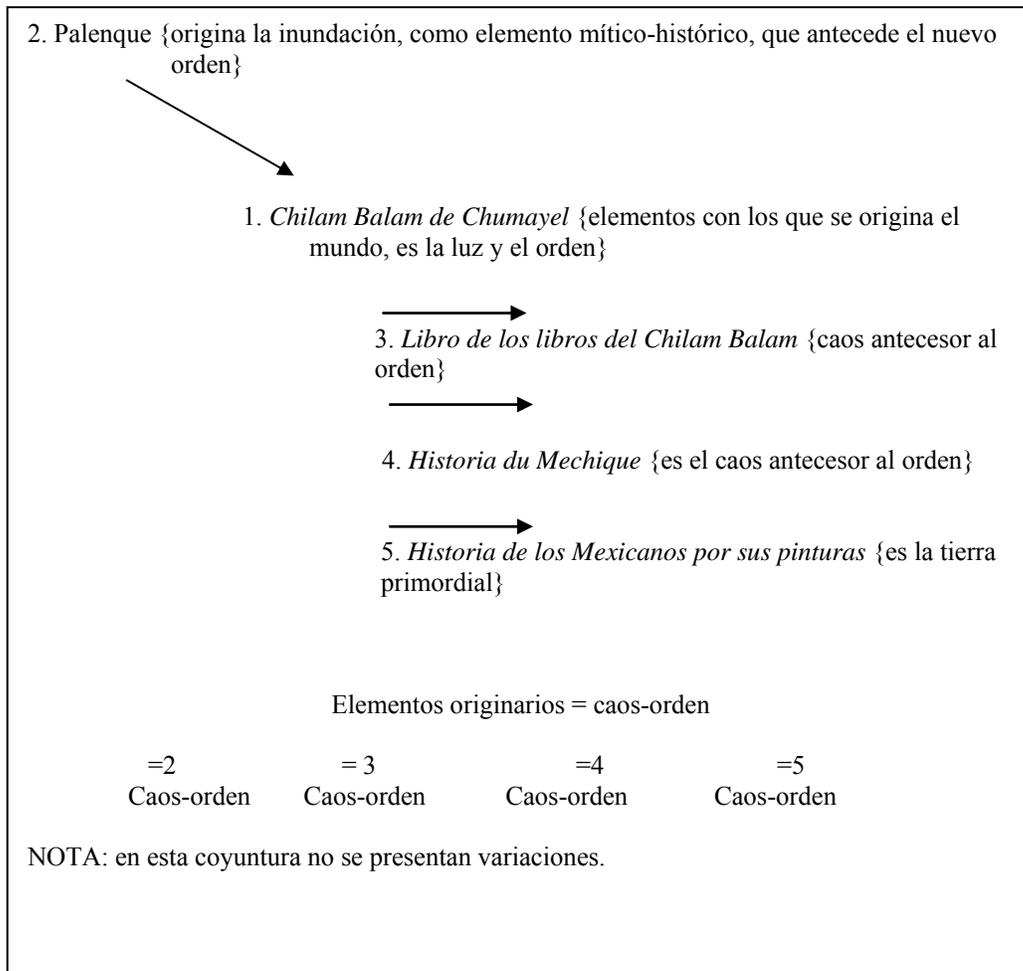
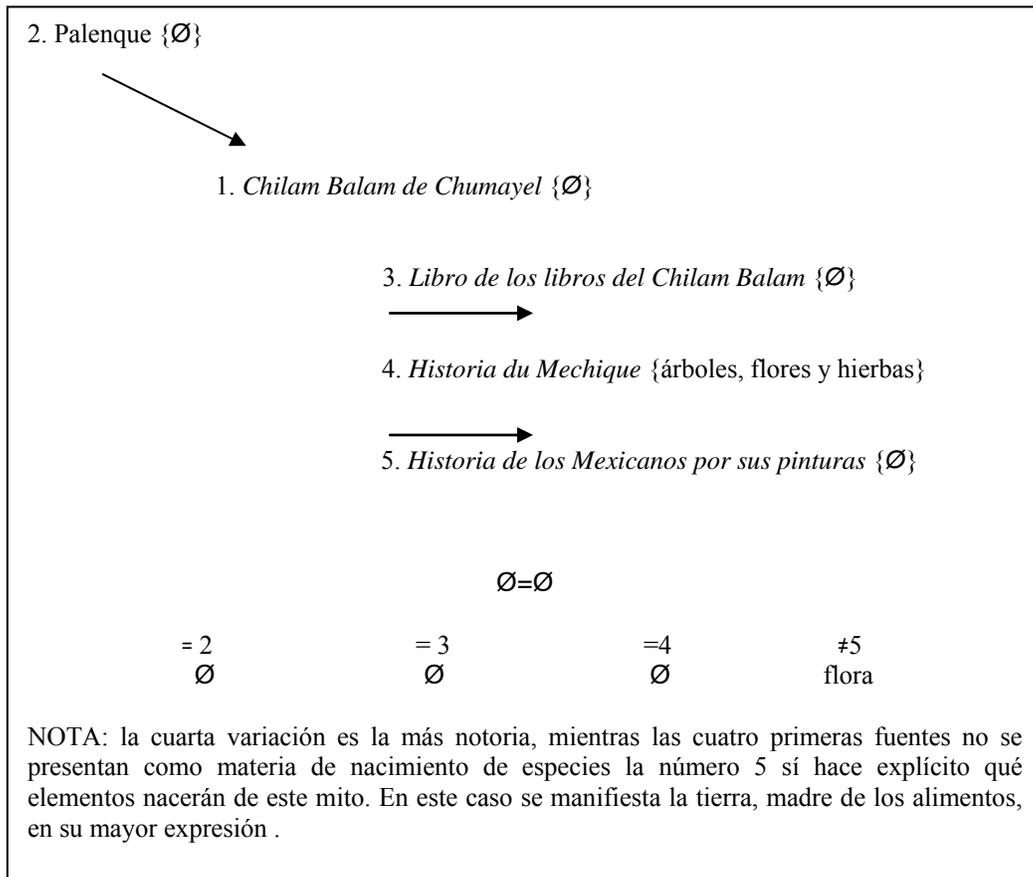




Diagrama 5. ¿Qué nace de?





En el Capítulo III fueron expuestas las relaciones entre el cocodrilo y el ordenamiento del mundo. Sus similitudes y diferencias son (Cuadro 5):

Similitudes y diferencias del Capítulo III	Según los mayas				Según otras fuentes			
	C. M	C.D	PV	Ch.B	N	FM	VB	B
Árboles		X	X	X	X	X	X	X
Tierra		X	X					
Juego de pelota			X					X
Montañas			X		X			
Dioses de las aguas								
Dioses del maíz						X		
Dioses del inframundo						X	X	
Dioses de la Tierra								X
Dioses solares o sol					X		X	X
Dioses de las cuevas								X
Este							X	
Norte							X	X
Oeste							X	X
Sur o deidades de			X			X		
Azul /verde						X	X	X
Amarillo							X	X
Rojo							X	
Negro								
Blanco								
Decapitación o destrozo								X
Cacao						X		

Cuadro 5.- Diferencias y similitudes entre los mitos mayas y otros.

Siguiendo los cuatro puntos para las variaciones del mito veamos cuáles son las que conciernen a los presentados en este capítulo. De nuevo tomaré el *Chilam Balam de Chumayel* como fundamento central. Aunque



en este caso se añaden dos parámetros de variación: en qué rumbo se encuentra y con qué color/es se asocia.

Como en el análisis anterior el punto de contraste es el *Chilam Balam de Chumayel*. En este caso la primera indicación también consiste en saber si el cocodrilo permanece en todos los mitos bajo esta misma representación o fue sustituida por una semejante o un opuesto (Diagramas):

Diagrama 1. Ubicación del cocodrilo

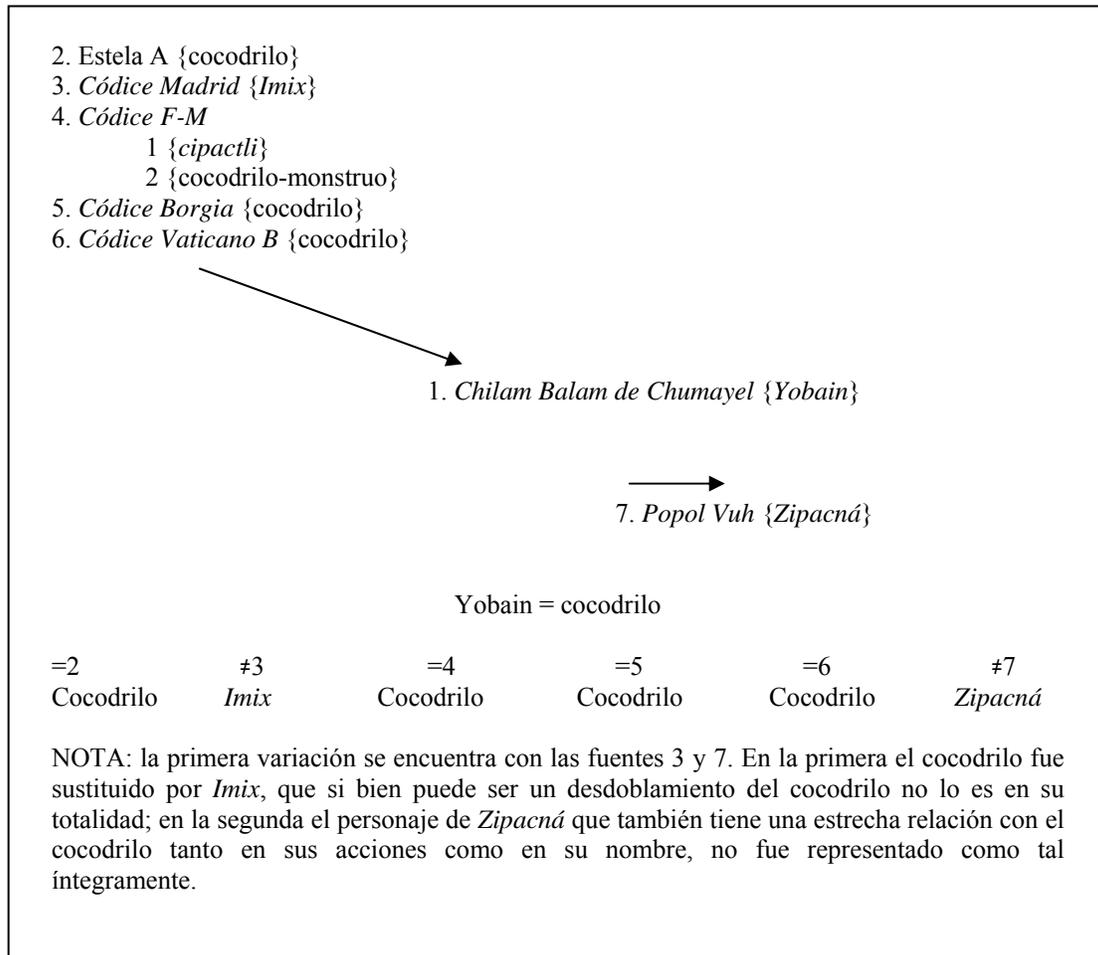




Diagrama 2. Alianzas o relaciones.

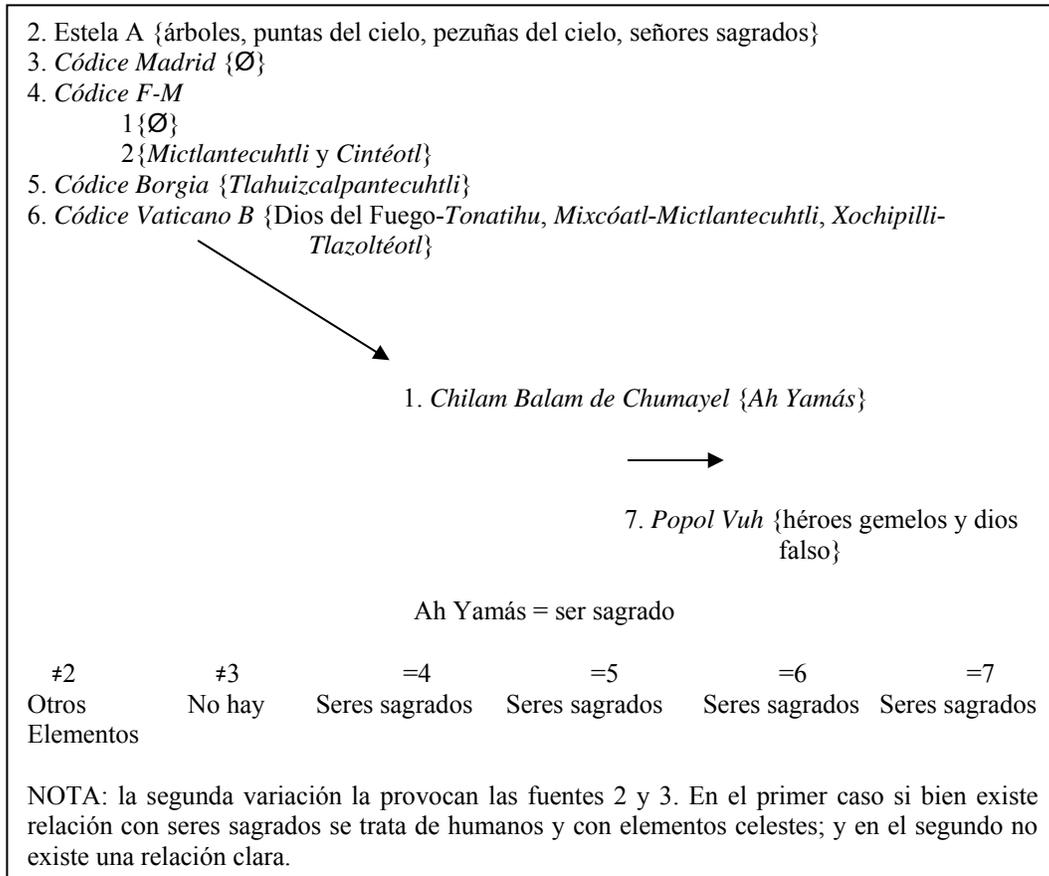




Diagrama 3. ¿Qué origina?

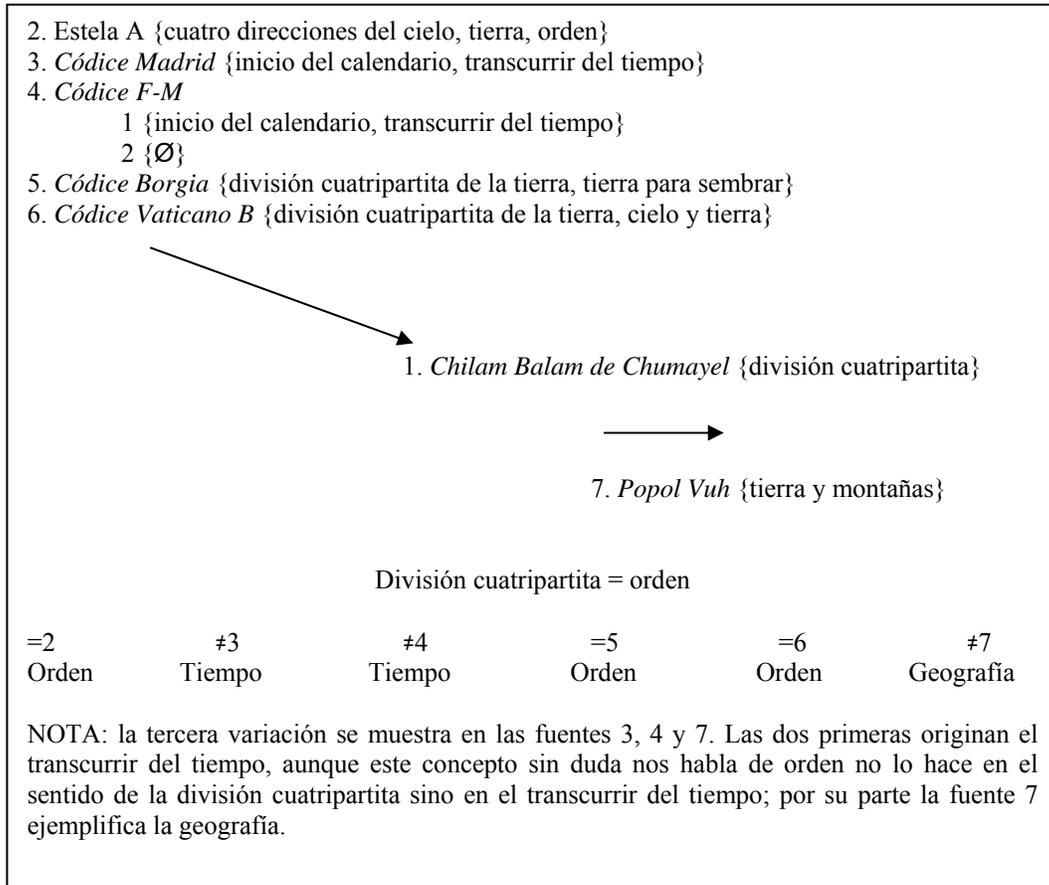




Diagrama 4. ¿Por qué existe?

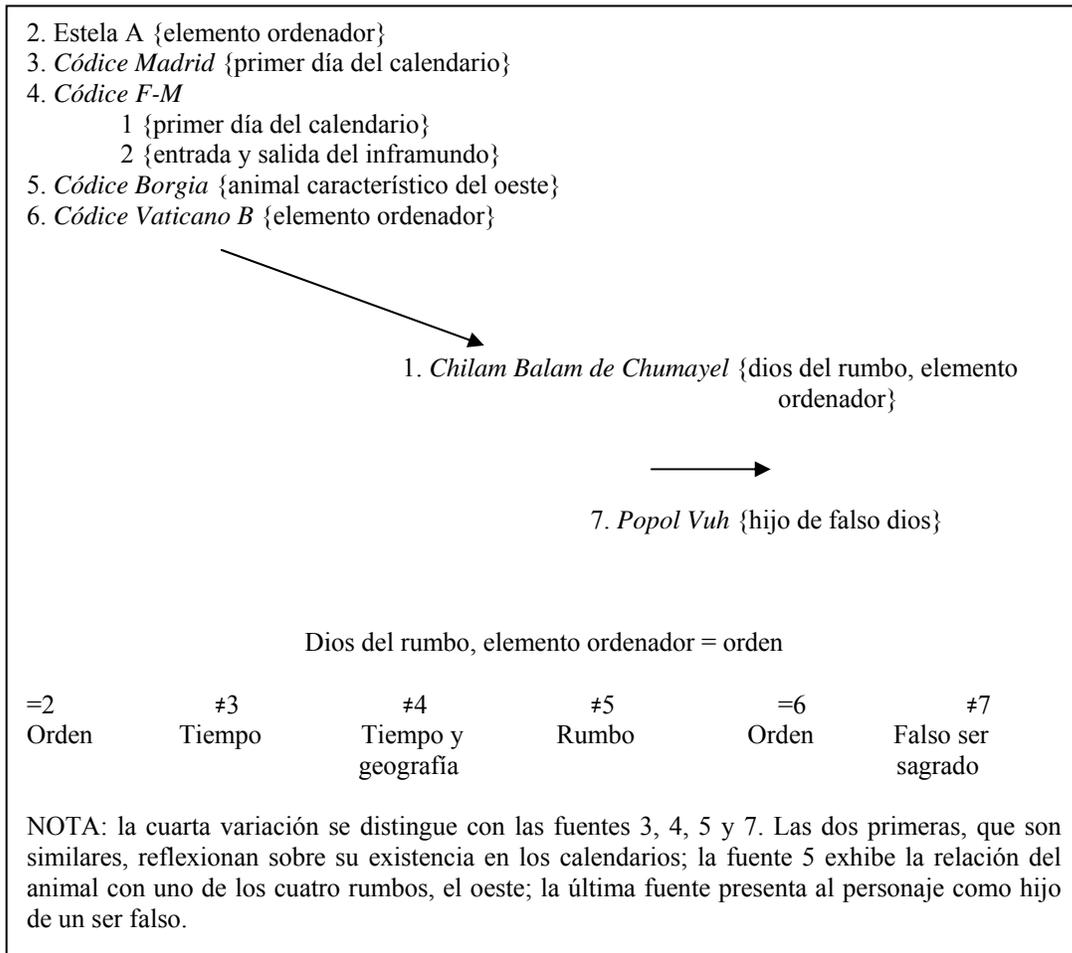




Diagrama 5. ¿Con qué color/es se relaciona?

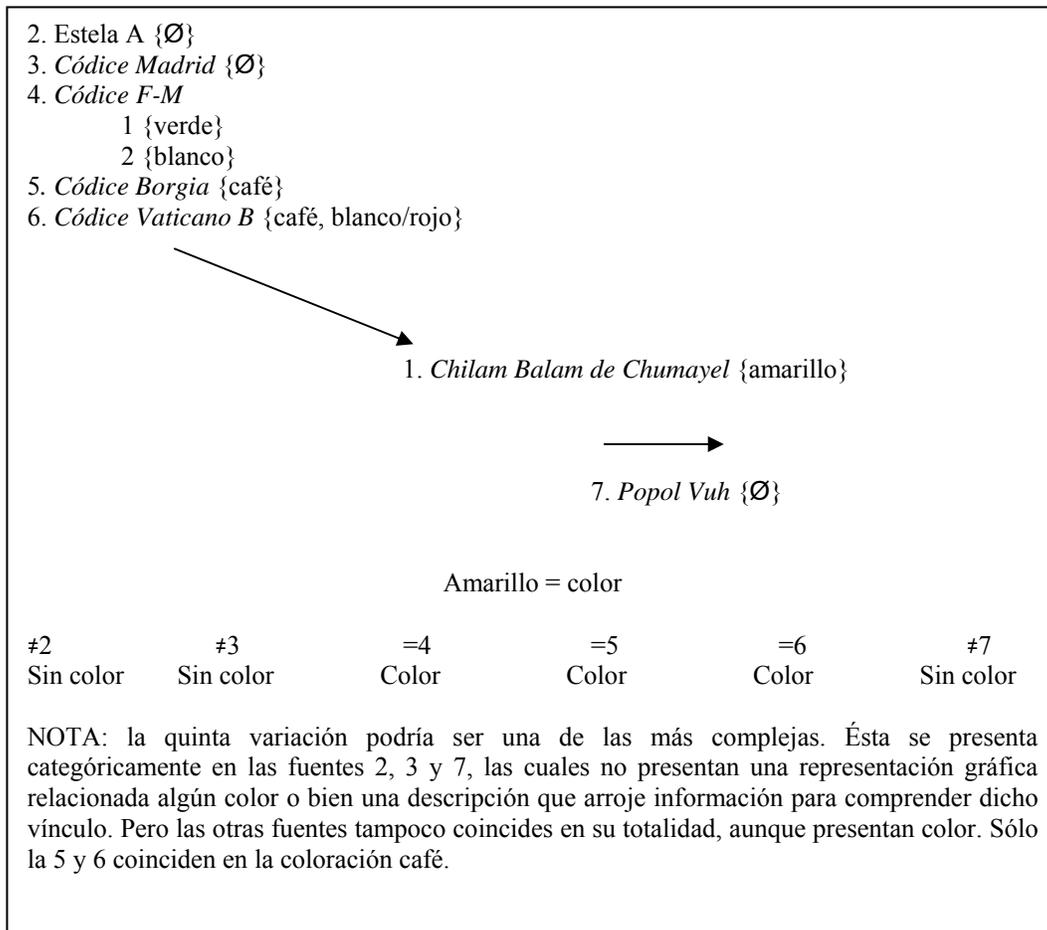
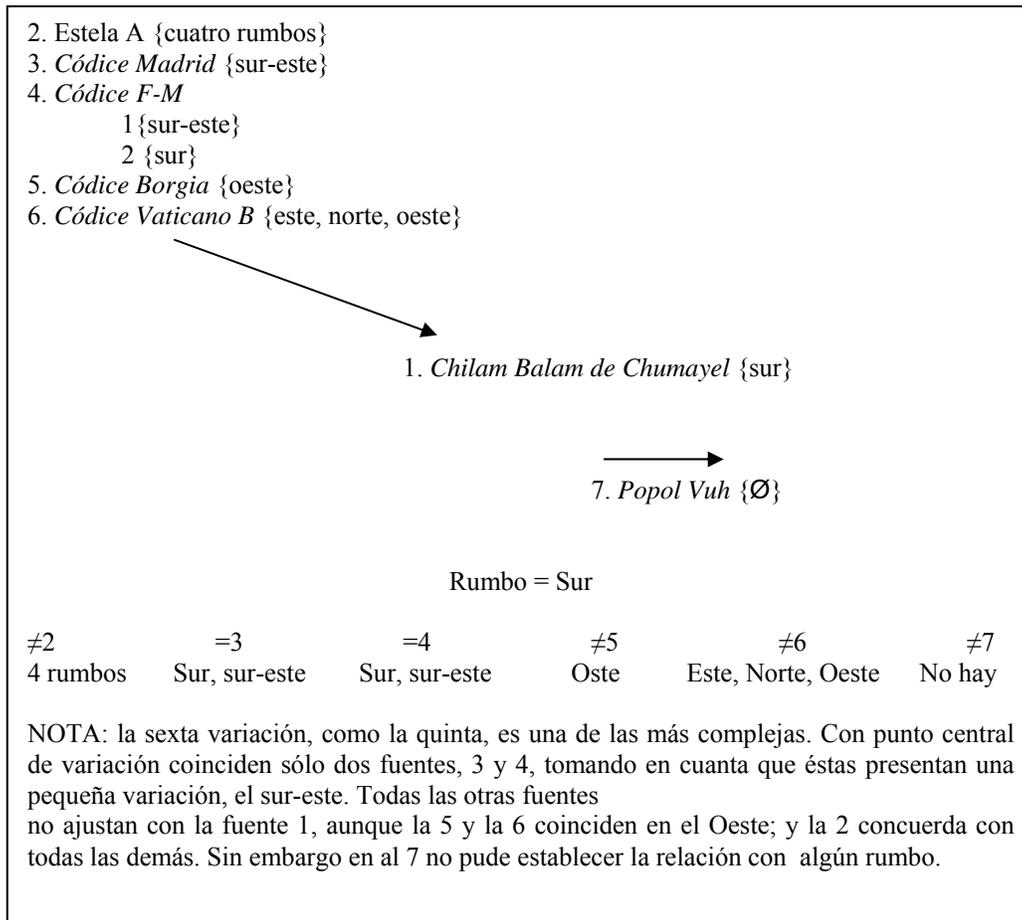




Diagrama 6.- ¿Con qué rumbos se relaciona?



A través de este análisis es posible dar cuenta que los mitos, que fueron presentados para este estudio, cumplen con los postulados propuestos por Lévi-Strauss:

 **El mito refleja la realidad:** en los mitos mayas, representados en inscripciones, códices o fuentes coloniales, el cocodrilo fue aprehendido como parte del medio ambiente, de la realidad de dichos grupos.



- 🐊 **El mito refleja la realidad invertidamente:** algunos de los mitos no mayas provienen de regiones en las que los cocodrilos no habitan de forma natural.
- 🐊 **El mito transforma imaginativamente la realidad:** los grupos mayas que crearon estos grupos reflejaron, y reflejan, su situación tanto geográfica, ecológica como política constituyendo sistemas. En otros casos se expresaron medios ambientes o situaciones ajenas e inexistentes para otros grupos. En otras palabras se mostró lo contrariamente social, aquello de lo que no se tiene experiencia directa.
- 🐊 **El mito transforma simbólicamente la realidad:** dentro de la capacidad simbólica de los mitos el cocodrilo puede simbolizar la tierra, la fertilidad, el inframundo, las lluvias, el cielo, etc.
- 🐊 **El mito sirve para ocultar una realidad y justificar otra:** el mejor ejemplo puede ser el de *K'inich Ahkal Mo' Nahb' III*. En el que se inventó, o mejor dicho fue re-creada, una historia para adquirir prestigio e identidad, y al mismo tiempo se justifica una realidad diferente.

Aún así, me es difícil determinar el significante flotante del cocodrilo, que propone Lévi-Strauss dentro de los mitos mayas, aunque sin duda se puede entender como parte de una estructura colectiva-simbólica-social. Así lo simbólico se utiliza dentro una sociedad determinada y en épocas determinadas, y cada sociedad se inventa y expresa, dando fundamento a su existencia social. Y su reconstrucción parte de elementos personales y sociales-exteriores, es decir la eficacia simbólica. Del mismo modo existe una relación entre el símbolo-cocodrilo y los hombres en tanto hombre-social y hombre-cosmos.

También es posible darnos cuenta que los mitos fueron transmitidos



por largo tiempo, en efecto, su re-creación traspasó las tareas de la conquista ideológica, espiritual y militar. Con lo que podemos dar una aproximación conclusiva de que el mito cosmogónico, re-creado en otros mitos, formó parte de un proceso de larga duración en algunas regiones del área maya²⁰⁸ y otras.

En este caso podemos comprender la larga duración según cuatro postulados de las reconstrucciones:

 Permanencias

 Continuidades

 Cambios

 Mutaciones

Propongo que todo lo anterior es lo que le otorga el carácter trans-histórico al cocodrilo como un símbolo. Sus significados simbólicos sí es posible relacionarlos con los niveles cósmicos.

Dentro de los postulados reconstructivos, a pesar de las variaciones, es permisible determinar que en estos mitos el cocodrilo es un elemento importante para las reconstrucciones, pues en todos se encuentra. No obstante sus modificaciones se muestran en los distintos diagramas.

Como lo muestra el caso de los nahuas de Chicontepepec, el cocodrilo continúa inmerso en el simbolismo de los mitos nahuas actuales, lo cual sin duda, como en todos los casos anteriores, es parte de la conformación de la identidad.

²⁰⁸ Otra muestra de la relación del cocodrilo con las aguas primigenias la encontramos en el pueblo fen, al oeste de Bantú, África: “En la mitología fen Mbere es el creador. Según cuenta la leyenda él creó al hombre del barro, pero originalmente su creación fue un lagarto, a quien colocó en el gran mar de agua durante cinco días. Al quinto día, Mbere miró y vio al lagarto; volvió a mirar al octavo día y el lagarto había desaparecido. Pero cuando el lagarto emergió del agua era un ser humano, «Gracias» le dijo el hombre a Mbere” www.cervantesvirtual.com



En el marco de los estudios sobre lo local es importante referirnos a la identidad, pues, desde este enfoque resulta interesante un acercamiento al valor que el ambiente, y todo lo que integra el complejo, ha tenido a través del tiempo para crear o re-crear la mencionada identidad y cómo se desarrolla su permanencia. Donde los animales poseen un papel importante para la comprensión del pasado y el presente de los grupos mayas, y otros. Pues la identidad la podemos entender en un sistema de relaciones y representaciones, es acaso la imagen que damos de nosotros mismos cuando nos reconocemos en el otro: eso que nosotros somos.

Lo cual conlleva la permanencia a través del tiempo, lo que permite una relación entre el pasado y el presente, así como de los efectos de sus acciones y su proyección hacia el futuro, ya sea como biografía o memoria colectiva. Ya sea como un elemento desde la dimensión *locativa*:²⁰⁹ donde “a través de ella el individuo se sitúa dentro del campo o define el campo donde situarse”. Sus pilares son la diferenciación y la continuidad de sí mismo a través del tiempo. Los mayas y otros grupos al tomar el cocodrilo como un elemento local pueden diferenciarse de los demás, en tanto ideología y cotidianidad, pues, han estado construyendo activamente parte de su identidad en su proceso de como ser o llegar a ser, es decir, cierta orientación necesaria para actuar en la interacción con los demás hombres; segundo, una dimensión *selectiva*: donde el individuo puede ordenar sus preferencias y elegir alternativas como procesos de decisión, buscando la función de la identidad; y tercero desde la dimensión *integrativa*: aquí el “individuo dispone de un marco interpretativo que le permite entrelazar las experiencias pasadas, presentes y futuras en la unidad de una biografía”.

Con esos datos se puede concluir que el cocodrilo sí pertenece a un proceso de construcción identitaria que se muestra hasta la actualidad

²⁰⁹ Cf. Sciolla en Giménez.



como resultado de pertenecer a una geografía histórica precisa. Y que es parte de las cosmovisiones que integran el complejo ideológico.

Como resultado de esta suma de las diferencias, las similitudes, las continuidades, los cambios, las mutaciones, las producciones y las disyunciones que se tienen dentro de una identidad cultural propia, se puede inferir que el significado simbólico del cocodrilo dentro de los mitos tiene una polisemia simbólica e identitaria pero no representa un símbolo mesoamericano en su totalidad. Ya que sólo y exclusivamente cuando forme parte de una realidad mítica éste sí le dará el carácter simbólico “mesoamericano” y no el simbolismo humanamente universal.

El cocodrilo se puede entender como un símbolo porque lleva en sí una realidad transespacial, porque es un reflejo de determinados grupos, pero, sobre todo, porque relaciona al hombre con sus orígenes. Implicando que al cocodrilo se le otorga un valor sagrado y religioso como consecuencia del simbolismo espacio-temporal en el que se encuentra inmerso, así como por varias de sus características naturales y sociales. Pero estos mismos elementos también pueden obtener un carácter mágico-religioso como consecuencia de un simbolismo que les otorga este poder.

Por lo tanto es creíble comprender al cocodrilo como un dios porque prolonga lo que para el hombre es sagradamente mítico y es una revelación. Pero lo más importante es que se puede entender como deidad porque de cierta forma de él surgió la vida, la tierra y el cielo. Los hombres tienen una deuda con él y ésta es doble pues el cocodrilo tuvo que morir o ser sacrificado para dar paso a la vida del hombre, y claro a la permanencia de los demás dioses. En parte por esto el primer desmembramiento del dios cocodrilo fue tarea de los dioses pero la creación del mundo/tierra, las re-creaciones son deber de los hombres para re-crear su propio mundo.



APÉNDICE

LA DANZA DE “LA SIERPE / K’AP”





Actualmente en algunas comunidades mayas existen diversas creencias respecto al cocodrilo, sus funciones religiosas, festivas, económicas, médicas, alimenticias, prestigiosas, etc. Dentro de éstas las manifestaciones dancísticas tienen un lugar importante en el sistema tradicional de las comunidades.

En este caso presento un breve ejemplo sobre el mito/reconstrucción del cocodrilo y la virgen de la Asunción. He decidido presentarlo como apéndice pues en el mejor de los términos éticos considero que no tengo la información, ni la experiencia etnográfica, necesaria para incluirlo dentro del análisis propuesto para esta tesis.

En el año 2005 realicé una breve estancia en la comunidad pero, en el sentido festivo-religioso, no el suficiente para comprender, a través de los habitantes y la experiencia, el fundamento y la proyección del evento, pues, como parte de los festejos hacia la patrona de la comunidad, se encuentra inmerso en todas las celebraciones anuales, que sin duda marcan las actividades de la comunidad. Es decir, sería necesario permanecer, por lo menos, en las otras festividades importantes, las que incluyen a la mayoría de la comunidad, y en los momentos de siembra y cosecha, además de adquirir conocimientos sobre la lengua, ya que, las celebraciones (preámbulos, rezos, peticiones, etc.) se hacen en *poqomchi'*.

Dentro de las tradiciones dancístico-festivas de Tactic, Alta Verapaz, Guatemala (Figura 1 y 2), se encuentra la danza de “La Sierpe” o “K’ap”.

La primera vez al año que se realiza es el día de san Juan Bautista, el 24 de Junio. Ese día es el preámbulo de la fiesta principal la de la Virgen de la Asunción que se celebra el 16 de agosto: “*La sierpe anuncia la fiesta de la virgen, K’ap es lagarto. La danza comienza con la celebración a San Juan Bautista, pero la mera fiesta es el 16 de la Asunción*” (Leopoldo Caal, 25/IX/05). Además el día de san Juan es utilizado como ensayo, ya que los músicos no viven en Tactic, sino en rancherías de la región.

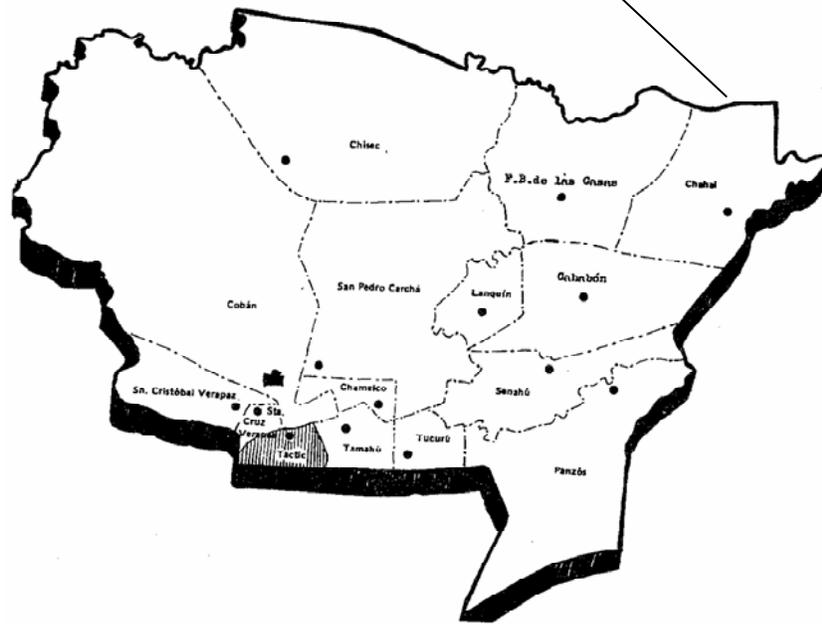
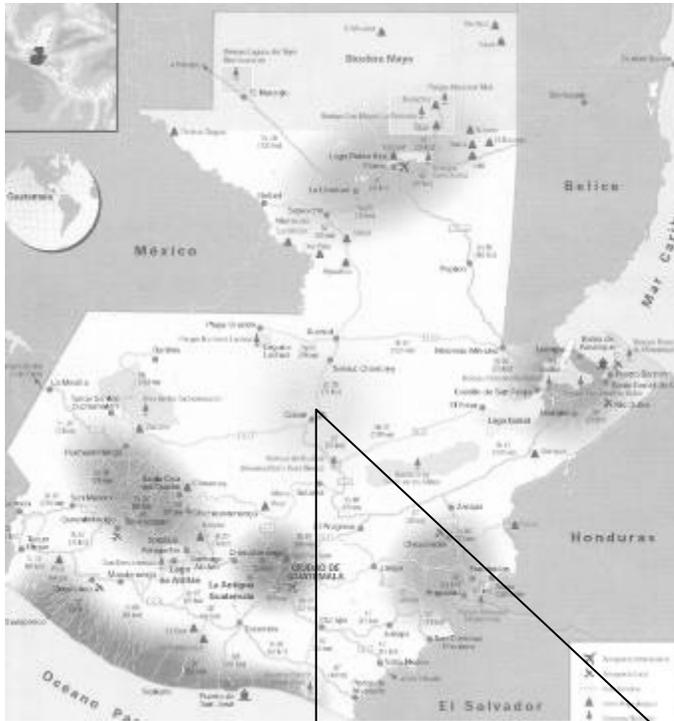


Figura 1.- Ubicación de Tactic.



Figura 2.- Vista de Tactic.

Sobre el origen de la danza existen dos explicaciones:

1) *La gente le iba a bailar al lagarto. Antes del cristianismo donde el río, que sí tenía lagartos que le dicen sierpe, como se comía a la gente las personas le iban a bailar para que no se los comiera y de ahí salió la danza (Buc Chok, 26/IX/05)*

2) *La danza de la sierpe tiene relación con pozo vivo, ahí brotaron el pozo y el k'ap como defensa y protección a la patrona virgen de la Asunción. Era el guardián del pozo (el k'ap) y se comía a la gente. Un día se acercó una bella mujer (la virgen de la Asunción) y domó²¹⁰ al animal acompañada de dos hombres vestidos de rojo con*

²¹⁰ Es importante señalar que no es el único caso en que el cocodrilo utilizado como ejemplo de los poderes y la gracia de distintos actores religiosos, el acto de ser domado como parte de la conversión a la religión católica también está registrado en la región de



cruz y cuchillo en la mano, para matarlo, y como protección de la virgen, y con la gracia de la mujer se dominó y llegó a ser tan sumiso que la virgen lo cargó y lo besó y sentó y danzaron a su alrededor ella y los hombres (Alfonso Buc Chok, 26/IX/05).

En la segunda explicación encontramos que el cocodrilo se relaciona con un hecho prodigioso católico, un acontecimiento milagroso.

La celebración

Las actividades de la fiesta principal dan comienzo el día 11 de agosto con la velación de las máscaras en la ermita de la virgen de la Asunción.

Aproximadamente a las 21:00 hrs., solamente se encuentran hombres (aunque hay pocas mujeres cocinando éstas no hacen otra cosa y sólo salen a servir la comida) en la iglesia haciendo los últimos arreglos para la ceremonia. Como a las 22:00 hrs., comienzan a llegar las mujeres, todas llevan flores para el arreglo del altar y de la ermita, éstas son colocadas sobre las paredes. El acto inicia “oficialmente” cuando el rezador²¹¹ encargado empieza su tarea, primero solo (Figura 3), como lo marcan las reglas del ritual, y después con un grupo mujeres.

Los rezos se hacen frente a la virgen de la Asunción, todo se hace frente a ella, hasta que van llegando todas las demás mujeres. Después, el sacerdote realiza unas oraciones y bendice los objetos que más adelante utilizará. Posteriormente, con un ayudante, comienza a rezar en las cuatro esquinas (Figura 4) de la ermita comenzando por la inferior izquierda,

Coyuca de Catalán, Guerrero. La leyenda cuenta que en el río Pungarabato el religioso agustino fray Juan Bautista de la Moya cruzó dicho río arriba del lomo de un caimán para confesar a un enfermo de otro poblado en una noche tormentosa en que el río se había llevado los cayucos de los “indios”. Dehouve, *Entre el caimán y el jaguar*.

²¹¹ Todos los rezos se efectúan en *poqomchi'*, lo único que se dice en español son los rumbos y nombres de personas o lugares.



derecha, superior izquierda y derecha, colocando tres ceras en cada esquina.

Consecutivamente frente a la virgen se comienza a armar el *k'ap/sierpe*. Sólo los hombres la arman, incluyendo los danzantes y el cargador. Asimismo las máscaras de los danzantes se colocan debajo de la virgen (Figura 5 y 6).



Figura 3.- Rezador en la ceremonia de velación de las máscaras.





Figura 4.- Rezador con mujeres.



Figura 5.- Rezador en las esquinas de la ermita.





Figura 6.- Armazón del K'ap.

Mientras esto sucede en el interior de la ermita, en el patio el rezador se prepara para comenzar los otros rezos, con los objetos que anteriormente bendijo. El espacio es un pequeño hoyo hecho en la parte izquierda inferior del atrio. Ahí el rezador comienza sus tareas, como a las 23:30 hrs., primero solo como ya fue mencionado. Frente a él coloca tres velas y a su lado derecho están diversos objetos: varas de ocote, un refresco fanta, una canasta con silbatos y figurillas, trago y el palo para mover el fuego. Varios hombres “importantes” se encuentran cercanos pero solamente el ayudante se puede involucrar en las tareas del rezador. Terminada su labor individual reza con las mujeres y bendice a cada una de ellas, luego a los hombres, siempre por separado. Después a los danzantes y músicos (Figura 7 y 8). Mientras los hombres y mujeres toman café, trago y un fermentado.



Figura 7.- Danzantes



Figura 8.- Máscaras

Entre las 00:00 hrs y 1:00 hrs., se da de cenar, sirven pepián con carne de res, chuchitos²¹² simples y café, esta labor de servir la realizan las mujeres y todos los hombres (Figura 9) se sientan en una mesa puesta para la cena, todas las mujeres y los niños, a excepción del niño músico, se sientan en medio de la iglesia arriba de un gran petate y algunas en pequeñas sillas.



Figura 9.- Rezador en el patio de la ermita.

²¹² En Guatemala los tamales son llamados chuchitos.



Como a la 1:30 ya está lista la sierpe y los danzantes. La sierpe se saca para comenzar con su bendición, la colocan a la derecha del rezador entre el hoyo y la iglesia, el rezador oficia una ceremonia especial para la sierpe que dura aproximadamente 1 hora, en la cual sólo interviene el ayudante y vuelve a bendecir a los danzantes y los músicos, que son dos, padre e hijo (Figura 10, 11 y 12).



Figura 10.- Danzantes y K'ap.



Figura 11.- Músicos.



Figura 12.- Danza del *K'ap*.



Terminado esto es decir como a las 2:30 comienzan a bailar. La danza consiste en que los dos hombres, que supuestamente acompañaron a la virgen a domar al cocodrilo, caminan en círculo alrededor del *k'ap* ambos con una lanza de madera y uno con una cruz, en algunos momentos hacen como que lastimaran al *k'ap* pero éste solo abre y cierra su boca haciendo el sonido “kap” del cual procede su nombre *k'ap*.

El *k'ap* se representa con un cuerpo de torito, animal común en otras danzas, cuya estructura está compuesta de un armazón de madera, “que sólo cobra vida mediante los movimientos rítmico-miméticos del danzante”, éste es vestido con una tela verde que simula la piel escamosa del *k'ap* y a los lados lleva pintados dos cocodrilos, en la parte trasera es posible observar su cola, no tiene patas. La máscara es de madera pintada de color verde, rojo y dorado, blanco y negro en los ojos es posible observar parte de la cresta pintada de dorado, su nariz/hocico pareciera de algún otro animal como buey, también tiene orejas que nadie pudo explicar porque las tiene, solo dicen que son como las orejas de los cocodrilos, aunque los cocodrilos no tienen orejas en sí, es posible observar una protuberancia que podría parecer ésta. Aunque creo que mucha gente nunca ha visto un cocodrilo de verdad, solamente una persona informó que eran ramas.

Los dos danzantes visten de rojo, como es común en muchas danzas, su traje consta de pantalón y saco con algunas franjas blancas y doradas y diseños de rombos y flecos en la espalda, en el frente algunas ondas también con flecos como en los costados de los pantalones en los que se aprecian franjas. Las máscaras representan dos hombres blancos, con bigote y pequeña barba uno de cabellos castaños y el otro rubio.

Como a las 3:15, las mujeres comienzan a retirarse de la ermita pues dicen “es el costumbre que solo los hombres suban al *Chixim*”. Los hombres comienzan a prepararse y todos, en camionetas suben a la iglesia (Figura 13 y 14):



El baile se va con el patrono de cada cofradía, 2 barrios (san Jacinto 16). Suben (al Chiixim) para velar las máscaras. La ceremonia se hace donde está la cruz, toman, rezan a la máscara le riegan licor para bendecirlos y bailan frente de la iglesia. Van dos sacerdotes (warinik=embruja war'inik=velar). Al terminar la fiesta es la octava después de la feria para cerrar el ciclo (Buc Chok).

{...} 40 días antes de la fiesta el k'ap sale como preámbulo como pregón de la fiesta recorre las casas principales del pueblo y cofrades, 12+12=24 lugares, sale a las 6:00 a.m. y finaliza a las 10-11 de la noche (Alfonso Buc Chok).



Figura 13.- Iglesia de *Chi-ixim*.



Figura 14.- Altares de frente a la Iglesia.

Teóricamente puedo comentar, pues ya he dicho que no cuento con la información necesaria para proponer una interpretación más completa (teórico-práctica), que en el contexto de que el mito no debe olvidarse, lo cual ya ha sido explicado en la *Aproximación teórica* y a lo largo del trabajo, el rito permite su re-creación, pues éste consiste en la repetición de fórmulas que perpetúan los valores que el hombre demuestra en agradecimiento por el favor otorgado, en este caso por la virgen de la Asunción, y por consecuencia por la protección y la elección divina.

Es decir, la aparición de dicha virgen fue un acto que en el entendimiento del pueblo es totalmente divino, ella ayudó a la comunidad



con un problema que afectaba a todos: “no poder utilizar el agua del pozo”. De forma consecuente la virgen los protegió de la ferocidad del cocodrilo que vivía apoderado del depósito de agua, recordemos que la virgen doma al animal; y por último, los habitantes son receptores de un mensaje divino, ya que la virgen los eligió entre todos los demás hombres creando así una relación privilegiada.

Esta relación y todos los beneficios que conlleva son cuidadosa e incuestionablemente asegurados cumpliendo la repetición de los deseos de este ser divino: la celebración en la iglesia, la danza, la peregrinación, la bendición de las máscaras, la fiesta patronal, etc., ya que nunca se cuestiona ni se busca la lógica de éstos hechos porque son producto de una instancia divina y como tal no necesitan explicación, lo importante es que la vida de estas personas adquiere un sentido sagrado.

Pero a la vez estos actos reiteran que los individuos no tienen el control total de sus vidas, y es a través de estos eventos que le dan sentido a la angustia, el miedo y la impotencia hacia el mundo no religioso/divino que nos cobija. Se acepta una relación de dependencia con una entidad de la cual no tienen un total entendimiento, pero que paradójicamente les otorga fuerza, identidad, orientación y de cierta forma determina su incuestionable destino, incuestionable porque lo que cada persona pueda experimentar será porque la virgen así lo decida y de esta forma cada sujeto se encuentra protegido de todo aquello que su calidad de “humano” no le permite combatir, haciendo que la virgen y sus disposiciones sean los responsables de su vida.



BIBLIOGRAFÍA

Aguado, José Carlos y María Ana Portal

1991 Tiempo, espacio e identidad social. En *Alteridades*, México, pp. 31-41.

Aguilar Piedra, Carlos H.

1996 *Los Usékares de Oro*, Fundación Museos Banco Central, Costa Rica.

Alcina Franch, José

1995 Tláloc y los tlaloque en los códices del México Central. En *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Vol. 25, pp. 29-43.

Álvarez del Toro, Miguel

1974 *Los crocodylia de México. (Estudios comparativos)*, Instituto Mexicano de Recursos Naturales Renovables, México.

Anders, Ferdinand, (et., al)

1992 *Crónica mixteca. El rey 8 Venado, Garra de Jaguar; y la dinastía de Teozacualco-Zaachila*, Sociedad Estatal Quinto Centenario, España, Akademische Druck und Verlagsanalt, Austria. F.C.E., México.

1994 *El libro de Tezcatlipoca, Señor del tiempo. Libro explicativo del llamado códice Fejérváry Mayer*, Sociedad Estatal Quinto Centenario, España, Akademische Druck und Verlagsanalt, Austria. F.C.E., México.

Anfibios y reptiles

1999 Editorial Océano, España.

Arellano Hernández, Alfonso

2001 Llegó el caimán: los dragones en el mundo maya en *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*,



Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Plaza y Valdés, Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones, México, pp.193-220.

Arias Ortiz, Teri Erandeni

2004 *El cocodrilo en la cosmovisión maya. Un proceso de larga duración*, Tesis de Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, SEP, INAH, CONACULTA.

2006 *Ayin, mitos y creencias de mesoamérica*, Instituto Mexiquense de Cultura, Gobierno del Estado, Documentos y Testimonios, México.

Augé, Marc

1988 *Dios como objeto*, Gedisa, España.

Ayala Ibarra, Álvaro

1986 *La alimentación de los antiguos mayas de Yucatán*, UNAM.

Báez-Jorge, Félix

1992 *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitología americanas*, Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver.

1998 *Entre los nahuales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, U.V., Xalapa, Ver.

1999 *La parentela de María*, U.V., Xalapa, Ver.

2000 *Los oficios de las diosas*, U.V., Xalapa, Ver.

2001 Ver Johann Broda

2003 *Los disfraces del diablo (Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica)*, U.V., Xalapa, Ver

Báez-Jorge, Félix y Arturo Gómez

2000 Los equilibrios del cielo y de la tierra. Cosmovisión de los nahuas de Chicontepec. En *Desacatos*, Revista de Antropología Social, 5, CIESAS, México, pp. 79-94.



Barjau, Luis

1991 *Tezcatlipoca. Elementos de una teología nahua*, UNAM, México.

Barrera Rubio, Alfredo

1976 La pintura mural de la estructura 44, de Tanchah, Q. Roo en *Analté*, Número 1, Pictografías mayas, Escuela de Ciencias Antropológicas, Universidad de Yucatán, 1976, pp.27-40.

Barrera Vázquez, Alfredo

s/f La ceiba-cocodrilo en *Anales del INAH*, México.

Bellairs, Angus d'A

1978 *Los reptiles*, Traducción José Luis Sanz García, H. Blume Ediciones, Madrid.

Bernal, Guillermo

(en prensa) *La triada divina de Palenque*.

2006 *El trono de K'inich Ahkal Mo' Nahb': Una inscripción glífica del templo XIX de Palenque*, Tesis de Maestría, UNAM, FF y L, IIFL.

Beyer, Herman

1965 *Mito y simbología del México antiguo*, Tomo X, Sociedad Alemana Mexicanista, México.

Biederman, Hans

1989 *Jade, Gold und Quetzalfedern*, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Austria.

Blauberg

1977 *Diccionario marxista de Filosofía*, México.

Braudel, Fernand

2000 *La historia y las ciencias sociales*, Alianza Editorial, España.

2004 La Historia operacional: la historia y la investigación del presente. En *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, No. 2, marzo-agosto, Jiménez Editores, México, 2004, p. 32



Bricker, Victoria

- 1999 *Color and Textura in the Maya Language of Yucatan*. En *Anthropological Linguistics*, Vol. 41, Num. 3, Indiana University, Boomington, Indiana, pp. 283-299.

Broekhoven van, Laura.

- 1995 *La tradición oral de los yokoyik'ob de Tamulté. Costumbres, creencias, cuentos y continuidad*, Tesis de maestría, Universidad de Leiden, Holanda.

Bruce S., Robert D

- 1976 *Textos y dibujos lacandones de Naja*, Colección científica lingüística 45, INAH, México.

Careta, Nicolás

- 2001 *Fauna Mexica: Naturaleza y simbolismo*, Research School CNWS, Leiden University, The Netherlands.

Carlson, John B

- 1982 *The Double-Headed Dragon and the Sky. A Pervasive Cosmological Symbol*. En *Annals New York Academy of Sciences*, U.S.A, pp. 135-163.

Caso, Alfonso

- s/f *Cultura mixteca y zapoteca*, Biblioteca del maestro, Ediciones El Nacional, México.

1967 *Los calendarios prehispánicos*, UANM, IIH, México.

1977 *Reyes y reinos de las mixteca*, F.C.E., México.

Cifuentes, Juan Luis y Fabio Germán Cupul

- 2004 *¿Los terribles cocodrilos?*, F.C.E., SEP., CONACYT., México.

Cirlot, Juan

- 1992 *Diccionario de símbolos*, Editorial Labor, España.

Cooper, J.C.

- 2004 *Diccionario de Símbolos*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona.

Chinchilla Mazariegos, Oswaldo

- 2003 *Los dioses del Popol Vuh en el arte maya clásico*, Museo PopolVuh, Universidad Francisco Marroquín, Guatemala.



Chevalier, Jean

1986 *Qué es y qué no es simbolismo. En Iniciación al simbolismo. 3as Jornadas de estudio sobre el pensamiento heterodoxo en San Sebastián.* Ediciones Obelisco, Barcelona, pp. 15-37.

1988 *Diccionario de los símbolos,* Editorial Herder, Barcelona.

Dehouve, Danièle

2002 *Entre el caimán y el jaguar. Historia de los pueblos indígenas de México. Los pueblos indios de Guerrero,* INI, CIESAS, México.

Deneb, León

2001 *Diccionario de Símbolos,* Biblioteca Nueva, España.

Diccionario chontal de Tabasco

1997 ILV, Tucson, Arizona, E.U.A.

Diccionario zapoteco de mitla

1991 *Vocabularios Indígenas,* ILV, México.

Durán, fray Diego

2002 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme,* Vol. I y II, CONACULTA, México.

El cuento de Zipacná. Slo'il Zipacná

1984 Secretaría de Educación y Cultura, Subsecretaría de cultura y recreación, Sna Jtz'ibajom, Cultura de los Indios mayas, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

Eliade, Mircea

1996 *Metodología de la historia de las religiones,* PAIDÓS Orientalia, España.

1999 *Mito y realidad,* Kairos, Barcelona

2000 *Tratado de Historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado,* Ediciones Cristiandad España.

Elias, Norbert

2000 *Sobre el tiempo,* F.C.E., México.



Engel, Theodor

- 1981 El artículo definido en Pokomchi occidental. En *Revista Latinoamericana de estudios etnolingüísticos*, Perú.

FETTWEIS, Martine.

- 1976 Algunos sitios con pintura mural de la costa oriental de Quintana Roo en *Investigaciones Arqueológicas del Sureste*, Número 27, INAH, Dirección de centros regionales, Centro Regional del Sureste, México.

Florescano, Enrique

- 1997 Tlaltecuhli, Señor de la Tierra. En *Estudios de Cultura Náhuatl*, Volumen 27, UNAM, IIH, México, pp.28-40.
- 2004 Los orígenes de la Diosa Madre. En *Imágenes de la Patria a través de los siglos*, Número 1, Jueves 3 de Junio, Suplemento Especial del diario *La Jornada*, México, pp. 15-40.

García Payon, José

- 1975 Chac y Tlaloc: orígenes y evolución. En *Cuadernos Americanos*, No. 1, pp.137-170

Garza, Mercedes de la

- 1984 *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, UNAM, IIF, CEM, México,
- 1992 [1] *Palenque*, Gobierno del Estado de Chiapas, INAH, Porrúa
- 1992 [2] *Los Mayas 3000 años de civilización*, Monclen Ediciones, Bonechi, México, Italia.
- 1995 *Aves sagradas de los mayas*, FF y L, CEM, IIFL, UNAM, México.
- 1998 [1] ver *Libro de Chilam Balam de Chumayel...*
- 1998 [2] *Rostro de lo sagrado en el mundo maya*, Biblioteca Iberoamericana de Ensayos, Piados, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México.



Giménez, Gilberto

1996 La identidad social o el retorno del sujeto en sociología. En *III Coloquio Paul Kirchoff*, UNAM, IIA, México, pp. 11-24.

Glenn, Alber S. y Emily Florence

1981 *Diccionario huave de San Mateo del Mar*, Vocabularios Indígenas 24, Instituto Lingüístico de Verano, México.

Godelier, Maurice

1974 *Antropología y Biología. Hacia una nueva cooperación*, Anagrama, España.

1998 *El enigma del don*, PAIDÓS, España.

Grube, Nikolai

2000 *Les Mayas. Art et civilisation*, Könemann, Italia.

Grube, Nikolai y Maria Gaida

2006 *Die Maya*, SMB-Du Mont, Berlin und Köhln, Germany.

Guía de arte gótico

1999 Museo Nacional de Arte de Catalunya, Barcelona.

Guilhem, Olivier

2004 *Tezcatlipoca: burlas y metamorfosis de un dios azteca*, F.C.E., México.

Hiraoka, Jesse

1996 Identity and its dimensional context. En *III Coloquio Paul Kirchoff*, UNAM, IIA, México, pp. 25-37.

Hellmut, Nicholas

1987 *Monster und Menschen in der Maya-kunst. Eine ikonographie der alten religionen Mexikus und Guatemalas*, Akademische Druck-u, Verlagsanstalt, Graz-Austria.

1987 *Ballgame iconography and playing gear: late classic maya polychrome vases and stone sculpture of Petén, Guatemala*, Culver City, California: Internatinal photographic archive of Pre-Columbian Art, Foundation for Latin American Antropological Research, Vol. 1 y Vol. 2.



Jansen, Martin

s/f *Interpretation of the Mixtec Codices*, XLII Congreso Internacional de Americanistas, s/p.

1980 *Tnuhu Niquidza Iya. Temas principales de la Historia Mixteca*, Ediciones del Gobierno Constitucional del Estado de Oaxaca, Dirección General de Educación y Bienestar Social, Oaxaca.

Johansson, Patrick

1997 La fecundación del hombre en el mictlan y el origen de la vida breve. En *Estudios de Cultura Náhuatl*, Volumen 27, UNAM, IIH, México, pp.79-88.

Kaufman, Terrence

1094 *Idiomas de Mesoamérica*, Ministerio de Educación, Guatemala.

Kevin, Cecilia

1980 Wo was Tlaloc? En *Journal of Latin American*, pp.155-204, U.S.A.

Leach, Edmund

1975 El método comparativo en antropología. En *La Antropología como Ciencia*, Comp. José Llobera, Editorial Anagrama, Barcelona.

Lee Rue III, Leonard.

1994 *Alligators & Crocodilos. A portrait of the animal world*, Todtri, China.

Leira G., Luis J. y Enrique Terrones G.

1986 Aktun na kan en *Boletín E.C.A.U.D.Y*, Vol. 14, No. 79, INAH, Centro Regional Quintana Roo, pp. 3-10.

León-Portilla, Miguel

1958 *Ritos, sacerdotes y atavíos de los Dioses*, UNAM, México.

1969 *Introducción a la Mitología Mesoamericana*, INAH, México.

1993 Naturaleza y Cultura. En *Cuadernos Americanos*, Año VII, Vol., 3, UNAM, México.



Lévi-Strauss, Claude

- 1949 *Las estructuras elementales del parentesco*, París.
- 1961 *Antropología estructural*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina.
- _____ *La ciencia de lo concreto*.
- 1968 *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, F.C.E., México.
- 1971 *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*, F.C.E., México.
- 1971 Introducción a la obra de Marcel Gaus. En *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid.
- 1979 *Antropología estructural, mito, sociedad, humanidades*, Siglo XXI, México.

Liungman, Carl G.

- 1991 *Dictionary of Symbols*, Oxford, England, Santa Barbara, California, Denver, Colorado.

Libro de los libros del Chilam Balam

- 1948 Edición de Alfredo Barrera V., F.C.E., México.

Limón Olvera, Silvia

- 1990 *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexicana*, CONACULTA, México.
- 2001 *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, INAH, UNAM, México.

Lizana, fray Bernardo

Historia de Yucatán, devocionario de nuestra señora de Izamal,

López Austin, Alfredo

- 1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, F.C.E., México.
- 1997 Tras un método de estudio comparativo entre las cosmovisiones mesoamericana y andina a partir de sus mitologías. En *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*, Obra Social y Cultural Cajasur, Córdoba.

Lurker, Manfred

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



- Macri, Martha y Matthew G. Looper
2003 *The New Catalog of Maya Hieroglyphs*, University of Oklahoma Press. U.S.A.
- Martin, Simon
2005 *Metamorphosis in the Underworld: The Maize God and the Mythology of Cacao*. En *Soucerbook for the 29th Maya Meeting*, The University of Texas at Austin.
- Mauss, Marcel
1971 *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid, 1971.
Maya' Choltzij. Vocabulario comparativo de los idiomas mayas de Guatemala
2003 *Oxlajuuj Keej Maya' Ajtz'iib'*, CHOLSAJAM, NORAD, ADESCA. Guatemala.
- Medem, Federico
1953 *Estudios sobre las representaciones zoomorfas precolombinas en el arte indígena de Colombia. El cocodrilo*, Banco de la República, Colombia.
- Meslin, Meslin
Aproximación a una ciencia de las religiones, Ediciones Cristiandad, España.
Mitos e historias de los antiguos nahuas
2002 Edición de Tena, CONACULTA, México.
- Montoliú, María
1972 Estudio comparativo de los mitos del origen del maíz entre los mayas y los nahuas. En *Religión en Mesoamérica XII Mesa redonda*, Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 343-347.
1975 Revisión general sobre el estudio de los mitos cosmogónicos entre los mayas y otros grupos mesoamericanos. En *Sociedad Mexicana de Antropología*, XIII Mesa redonda, México, pp. 247-254.



Morales Damián, Manuel Alberto

2002 *El simbolismo del árbol en la región maya*, Tesis de Maestría, Posgrado en Estudios Mesoamericanos, UNAM, México.

Motolinía, Fray Toribio

2001 *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que dios en ellos ha obrado*, Porrúa, México.

Ochoa, Ángela

2003 Significado de algunos nombres de deidad y de lugar sagrado entre los teenek potosinos. En *Estudios de Cultura maya*, Vol. XXIII, UNAM, IIFL, CEM, México, pp. 73-94.

Pasztory, Esther

1974 *The iconography of the Teotihuacan Tlaloc*, Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, Washington.

Piña-Chan, Román

1977 *Quetzalcóatl, Serpiente emplumada*, F.C.E., México.

1990 *Los olmecas. La cultura madre*, México, Lenweg Barcelona, Jaca Book Milano.

1994 *Historia, Arqueología y arte prehispánico*, F.C.E., México.

1997 Mascarones zoomorfos del estilo Río Bec en *Homenaje al profesor César A. Sáenz*, Ángel García Cook (coord.), CONACULTA, INAH, México 1997, pp. 133-142.

1999 *Aspectos simbólicos de los ladrillos de Comalcalco*, Seminario permanente de iconografía DEAS-INAH, Transcripciones de conferencias magistrales, Número 3, CONACULTA, INAH, México.

2002 *El lenguaje de las piedras. Glífica olmeca y zapoteca*, F.C.E., México.

s/f *El Pucc. Una tradición cultural maya*, El equilibrista México, Turner libros Madrid, Citibank. México.



Preuss, Theodor

1960 La diosa de la tierra y de la luna de los antiguos mexicanos en el mito actual. En *Boletín del Centro de Investigaciones Antropológicas de México*, No. 10. pp. 6-10.

1982 *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, INI, México.

Relaciones Histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán.

1983 UNAM, IIFL, Mercedes de la Garza Editora, México.

Reyes García, Luis y Lina Odena Güemes

1995 La zona del Altiplano central en el Posclásico: la etapa c
hichimeca. En *Historia Antigua de México*, Vol. III,
INAH, UNAM, Porrúa, México.

Rubio Jiménez, Miguel Ángel

1995 *La morada de los santos. Expresiones del culto en el sur de Veracruz y en Tabasco*, INI, Secretaría de Desarrollo Social, México.

1996 David y Goliat: el eterno conflicto entre el bien y el mal en *Las danzas de conquista, I México contemporáneo*, Jesús Jáuregui y Carlo Bonfiglioli Coords., F.C.E., CONACULTA, México.

Ruz, Lhuillier Alberto

1973 *El templo de las inscripciones. Palenque*, INAH, SEP, México.

Sahagún, fray Bernardino

s/f *Códice Florentino.*

1999 *Historia General de las cosas de la Nueva España*, Porrúa, Sepan Cuantos Núm. 300, notas de Ángel María Garibay, México.

Seler, Eduard Seler

1963 *Comentarios al Códice Borgia*, F.C.E., México.

2004 *Las imágenes de animales en los manuscritos mexicanos y mayas*, Casa Juan Pablos, México.



Simeón, Rémi

1992 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, Siglo XXI, México.

Spranz, Brodo

1973 *Los dioses en los códices mexicanos del Grupo Borgia*, F.C.E., México.

Stuart, David Stuart

2000 Las nuevas inscripciones del templo XIX, Palenque. En *Arqueología Mexicana*, Número 45, septiembre-octubre, México, pp. 28-33.

2006 *The Inscriptions from Temple XIX at Palenque A Commentary*, The Pre-Columbian Art Research Institute, San Francisco.

2006 *Soucerbook for the 30th Maya Meetings*, The University of Texas at Austin (Editor).

Stoker, et., al.

1980 Crocodilians and Olmecs: further interpretations in formative period iconography. En *American Antiquity*, N. 4, U.S.A. 740-758.

Sullivan, Thelma

1974 Tlaloc: A new etymological interpretation of the God's name and what it reveals of his essence and nature. En *XL Congreso Internacional de Americanistas*, Vol. II, pp. 213-219, Génova.

Taube, Karl

1989 *Itzam Cab Ain: Caimans, Cosmology, and Calendrics in Postclassic Yucatán*. En *Research Reports on Ancient Maya Writing*, 26, Center for Maya Research, Washington.

1996 *El pasado legendario. Mitos aztecas y mayas*, Akal, Madrid.

2005 The symbolism of Jade in classic Maya Religion. En *Ancient Mesoamerica*, 16, Cambridge University Press, U.S.A. pp. 23-50.



Thompson, Eric

- 1950 *Maya hieroglyphic writing*, Carnegie Institution of Washington, U.S.A.
- 1976 Nombres de días entre los mayas putunes en *Estudios de cultura maya*, Volumen X, CEM, IIF, FF y L, UNAM, México.
- 1985 *Grandeza y decadencia de los mayas*, F.C.E., México.
- 1988 *Un comentario al códice Dresde. Libro de jeroglíficos mayas*, F.C.E, México.

Tozzer, Alfred and Glover M. Allen

- 1910 *Animal figures in the maya codices*, Pabody museum, American Archeology and Ethnology, Harvard University, Papers Vol., IV, Cambridge, U.S.A.

Tresidder, Jack

- 2004 *Complete dictionary of symbols*, Chronicle Books, San Francisco.

Turner, Victor

- 1980 *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, México.

Ulloa, Astrid (Editora)

- 2002 *Rostros culturales de la fauna. Las relaciones entre los humanos y los animales en el contexto colombiano*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Fundación Natura, Colombia.

Vargas Melgarejo, Luz María

- 1998 *Los colores lacandones: la percepción visual de un pueblo maya*, Colección científica, Serie Antropología Física, INAH, México.

Vargas Pacheco, Ernesto y Teri E. Arias Ortiz

- 2005 *El cocodrilo y el cosmos: Itzamkanac la segunda casa del lagarto. En XVIII Simposio de Arqueología de Guatemala*, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Ministerio de Cultura y Deportes, Instituto de Antropología e Historia, Asociación Tikal, FAMSI, Guatemala. pp. 17-28.



Velásquez García, Eric

2006 The Maya Flood Myth and the Decapitation of the Cosmic Caiman. En *The PARI Journal*, Pre-Columbian Art Research Institute, Volume VII, No. 1., pp. 1-10.

Villa Rojas, Alfonso

1964 Los chontales de Tabasco en *América Indígena*, XXIV. I, Instinto Indigenista Interamericano, México.

1995 *Estudios etnológicos mayas*, IIA, UNAM, México.

Ximénez, fray Francisco de Ximénez

1967 *Escolios a las historias del origen de los indios*, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala.

1985 *Primera parte del Tesoro de las lenguas Cakchiquel, Quiché y Zutuhil, es que las dichas Lenguas se traducen a la nuestra, española*, Edición crítica por Carmelo Sáenz de Santa María, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, Publicación Especial No. 30, Guatemala.

MEDIOGRAFÍA

<http://www.cervantesvirtual.com>

<http://www.zed.fr>