



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE HISTORIA

El dios L: aspectos míticos, religiosos e iconográficos de
una deidad maya en el periodo Clásico Tardío

T E S I S

PRESENTA:

RICARDO ALDAIR ALVA HERNÁNDEZ

PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN HISTORIA

DIRECTOR DE TESIS:

DR. ROBERTO ROMERO SANDOVAL

CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX, 2023.





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Índice

Agradecimientos	1
Introducción	5
Capítulo 1. El concepto de dios en el mundo maya	16
1.1 Los seres sobrenaturales en el mundo maya: ¿Qué es un dios?	18
1.2 El nombre del dios L durante el periodo Clásico Tardío	29
Capítulo 2. El dios L: aspectos iconográficos de una deidad maya	54
2.1 La imagen de un dios regente	74
2.2 El dios despojado: la ambivalencia en su percepción durante el Clásico Tardío	78
2.3 Su imagen hacia finales del periodo Clásico	83
Capítulo 3. Aspectos míticos	91
3.1 La reordenación del mundo maya: El dios L y su vinculación con la fecha Era 13.0.0.0.0. 4 Ajaw 8 Kumk'u	92
3.2 La humillación de un dios supremo	106
3.3 Las narraciones míticas como reflejo de los rasgos políticos de los gobernantes mayas	124
Capítulo 4. Aspectos religiosos	135
4.1 El dios L y B'olon Yokte' Kuh': Una posible representación del reordenamiento del mundo maya	142
4.2 Rilaj Mam ¿Cambios y continuidades en la percepción de una deidad?	147
Conclusiones	157
Bibliografía	163

Agradecimientos

Este trabajo es el resultado de un esfuerzo colectivo, pues los consejos de mis profesores, el respaldo de mis allegados y el apoyo de mi familia se convirtieron en los peldaños que me permitieron llegar hasta este punto del recorrido. Estas letras nunca serán suficientes para agradecer a cada uno de ustedes.

Principalmente, quiero reconocer el apoyo que me brindaron mis profesores a lo largo de mi estancia en la carrera, ya que cada uno de ellos repercutió de forma significativa en la forma en la que ahora veo el mundo. Agradezco al doctor Erik Velásquez García y a la doctora Martha Iliá Nájera que siempre me extendieron su apoyo para seguir avanzando. A la doctora Lynne Lowe, quien a través de sus clases me transmitió una pasión inigualable hacia el estudio de los antiguos mayas. Al maestro Hugo García Capistrán, quien me mostró que aún había perspectivas por considerar respecto al tema de los dioses en Mesoamérica. A la doctora María Elena Vega, por exigirme siempre un poco más de lo que podía dar, y por ayudarme a crecer como persona a base de esfuerzo y perseverancia. Al doctor Octavio Esparza, por su bondad y amabilidad, por el respaldo y los consejos ofrecidos a lo largo de este trabajo. A Fer Rodríguez, por darme el impulso necesario para seguir intentándolo una vez más.

Por último, quiero reconocer el apoyo que recibí por parte de mi asesor, el doctor Roberto Romero Sandoval, por haber depositado en mí la confianza necesaria para hacer esta tesis, y por brindarme la oportunidad de demostrar lo que puedo hacer, por extenderme la mano en todo momento, y por ser mi guía por tantos y tantos años, convirtiéndose para mí en un ejemplo de trabajo, constancia y tenacidad.

El camino no fue fácil, pero el apoyo de mis amigas y amigos siempre me ayudó a seguir adelante. Este trabajo es un pequeño regalo para todas y todos aquellos que me acompañaron en el recorrido. Para mis amigas que estuvieron conmigo desde el primer año de la carrera, Sandra, Itzel y Jessica, gracias por todo. Para Angie, Oswaldo y Alan, mis rommies, con quienes platicaba hasta la madrugada para aminorar el cansancio moral de la universidad y la soledad que, en ocasiones, nos acechaba a cada uno de nosotros al estar tan lejos de nuestras familias, intentando cumplir un sueño.

A mi compañero en noches de bohemia, Pedro Piters. A Fat y Roy por contagiarme siempre de esa buena vibra. A Ceci, Are y Lore que estuvieron siempre para mí. A Debo, quien, en forma de augurio, presagiaba desde entonces este camino, sabiendo que aquí estaríamos el uno para el otro.

A mi amigo Alejandro, con quien tuve la fortuna de forjar una gran amistad desde nuestras clases de Historiografía e Iconografía Maya. También, quiero agradecer a Karen y Cristi, personas maravillosas que conocí casi al final de mi estancia en la universidad, y que desde entonces me han transmitido una alegría inigualable.

Por último, quiero agradecer a mi amiga Abigail, que no sólo ha sido una inspiración para mí, sino un roble que me dio fortaleza, que me extendió su mano en todo momento y que vio por mi bienestar físico y emocional, inclusive en mis etapas más complicadas. Gracias Abi por ser tan maravillosa, y gracias por seguir aquí después de tanto.

A lo largo de estos años, las personas del pasado retornaban a mi vida sumándose a este recorrido y compartiendo conmigo una nueva esencia. Agradezco mucho a aquellos que se quedaron a mi lado, y agradezco aún más a aquellos que retornaron a pesar del paso del tiempo. Agradezco a Sharon por estar a mi lado desde hace casi una década, construyendo conmigo nuevos sueños y proyectos de la única forma en la que sabemos hacerlo, desde el amor, la confianza y el respeto.

Por último, quiero agradecer a los pilares más fuertes que hicieron este sueño posible, a quienes me dieron la oportunidad de llegar hasta aquí, a los gigantes que me permitieron observar más allá de lo que la niebla cubría. A mis padres, y a su incansable sacrificio que ha hecho de este sueño, un logro compartido, y un reconocimiento que merecemos por igual. A mi carnal, por haberme brindado palabras de aliento desde mi juventud, por haberme ayudado a superarme día a día y por enseñarme a ser una mejor persona. A Nala, porque sus patitas nunca se han cansado de acompañarme en este largo sendero. A cada uno de ustedes, gracias. Los quiero de gratis.

Confío en que este trabajo sea solamente el primero de muchos otros, y que el tiempo me dé la oportunidad de seguir investigando y escribiendo con pasión y amor, como hasta ahora lo he hecho. Deseo de corazón que esta investigación sea superada por aquellas generaciones venideras. Con ello, espero que este trabajo sólo sea el punto de partida de

muchos nuevos caminos, y que la universidad no sea únicamente la oportunidad de unos pocos, sino el sueño realizado de todas y todos.

“Cada dios fue una criatura; cada criatura fue un dios encascarado.”

- Alfredo López Austin.

Introducción

El pasado mesoamericano está lleno de incógnitas sin resolver que dificultan la forma en la que hemos comprendido los aspectos políticos, culturales y religiosos de las antiguas civilizaciones. A través de los años, los investigadores han ido redescubriendo aquel pasado que yacía enterrado en el polvo que, por varios siglos, ocultó a la vista del tiempo las inscripciones que actualmente¹ conforman una base esencial para las nuevas investigaciones.

En el ámbito de la religión, los seres sobrenaturales ocupan un lugar preponderante en el pensamiento de estas sociedades. A través de ellos, los antiguos pobladores justificaron su presencia en este mundo, como seres creados por fuerzas divinas que habitaban en espacios liminares, difícilmente accesibles para el propio ser humano. No obstante, el universo de estas entidades es tan grande, que resulta difícil entender cuáles eran las funciones que cada una de ellas desempeñaba en la cosmovisión de las culturas mesoamericanas.

Actualmente, se dispone de un considerable número de investigaciones enfocadas en el estudio de los seres sobrenaturales del mundo maya, cada una de ellas con una relevancia significativa dentro del campo historiográfico. En el caso particular del dios L, algunas investigaciones ya han asentado ciertas bases respecto a la concepción que esta deidad pudo tener en el mundo religioso. No obstante, pese a la enorme bibliografía disponible, varias cuestiones siguen sin ser resueltas. Por ejemplo, hasta ahora no se ha podido esclarecer qué lugar ocupaba esta deidad dentro del complejo entramado cósmico. En principio, autoras como Linda Schele y Mary E. Miller propusieron que el dios L podría haber sido un gran gobernante del inframundo.² Sin embargo, estudios recientes nos han permitido plantear nuevas hipótesis sobre la concepción que pudo tener esta entidad durante el periodo Clásico Tardío (600-950 d. C.), mismas que serán expuestas a lo largo de ese trabajo.

¹ Alfredo Chavero, *México a través de los siglos*, 13a. ed., 5 t., México, Editorial Cumbre, 1976, t. 1, p. IV.

² Linda Schele y Mary E. Miller, *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, New York, Kimbell Art Museum, 1986, p. 54.

Así pues, este estudio pretende comprender la concepción del anciano desde sus aspectos míticos,³ religiosos e iconográficos, con el objetivo de tener una idea más clara de las funciones que este numen pudo desempeñar en el panteón maya durante el periodo antes mencionado.

Antes de comenzar, debo señalar que este estudio no se enfoca únicamente en los aspectos epigráficos que rodean a la figura del dios L, ya que mis conocimientos sobre la escritura jeroglífica, hasta este punto, resultarían insuficientes para pretender realizar un trabajo de dicha magnitud, por lo que el lector tendrá que ser consciente de estas limitantes, entendiendo ante todo que la presente investigación busca plantear nuevas discusiones respecto a la concepción mítica, religiosa e iconográfica que tuvo el dios L durante el periodo Clásico. Dicho esto, espero que este estudio sirva como punto de partida para que otros investigadores retomem todas aquellas discusiones que giran en torno a la figura del dios L.

Ahora bien, desde que Paul Schellhas clasificó a los seres sobrenaturales presentes en los códices mayas bajo la categoría de dioses,⁴ autores como Claude François Baudez cuestionaron el carácter divino de estas entidades debido a sus aspectos cambiantes.⁵ A causa de esto, en la primera parte del presente estudio intentaremos definir dicho término, comprendiendo ante todo sus implicaciones y limitantes dentro de los estudios mesoamericanos. Con ello buscamos entender si el dios L realmente puede ser clasificado como una deidad, dado que el mundo de los seres sobrenaturales es tan vasto y complejo, que en principio parece difícil determinar las características de cada uno de ellos. Por otra parte, retomaremos las propuestas de autores como Michael Grofe para comenzar a identificar aquellos nombres jeroglíficos que hasta ahora han sido asociados con la figura del dios L, y así tratar de aclarar cuál fue su nombre durante el Clásico Tardío.⁶

Por otro lado, en muchas ocasiones los elementos iconográficos de estas entidades nos brindan pistas suficientes para identificar los cargos que ocupan en el mundo

³ A lo largo de la investigación, también nos referiremos al dios L como 'el anciano' o 'Uhxluju'n Chanal K'uh'.

⁴ Véase Paul Schellhas, "Representation of Deities of the Maya Manuscripts", *Peabody Museum of Archeology & Ethnology at Harvard University*, v. IV, n. 1, 1904, p. 5-47.

⁵ Véase Claude François Baudez, *Una historia de la religión de los antiguos Mayas*, trad. de Haydée Silva, México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 2004, 427 p.

⁶ Véase Michael Grofe, "The Name of God L: *B'olon Yokte' K'uh?*", *Wayeb Notes*, n. 30, 2009, p. 1-19.

sobrenatural. Como señaló Pedro Carrasco, al igual que en las representaciones humanas donde las funciones de ciertos personajes se pueden denotar por diferentes vestimentas o atributos iconográficos, “entre los dioses cada uno de ellos tiene también una indumentaria característica”,⁷ pero ¿qué sucede cuando varios númenes comparten estos mismos elementos?

En el panteón maya, algunas de las deidades ancianas poseen una serie de atributos similares, por lo que investigadores como Simon Martin han sugerido que dichas entidades podrían constituir manifestaciones distintas de una sola divinidad.⁸ Considerando lo anterior, en el segundo capítulo trataré de identificar las diferencias y semejanzas iconográficas que existen entre la figura del dios L y las demás entidades que integran el panteón maya. Con esto, busco comprender si este numen se presenta como una manifestación más de los dioses ancianos o si, en todo caso, se trata de un ser individual de características particulares.

De igual manera, en este capítulo exploraremos el simbolismo de cada uno de sus elementos iconográficos, ya que muchos de ellos parecen vincularlo con animales nocturnos o celestes, por lo que es posible que dichos rasgos nos permitan entender la relación que esta entidad tenía con los espacios del cosmos.

Ahora bien, los seres sobrenaturales, como expresiones del pensamiento humano, se encuentran atados a las transformaciones que las sociedades puedan experimentar en sus múltiples aspectos. Desde las escisiones políticas hasta la adaptación de nuevas concepciones religiosas, son factores que influyen en la naturaleza de estas entidades y en la forma en la que son concebidas.⁹ En el caso del dios L, su iconografía parece haber sufrido una serie de cambios significativos para mediados del periodo Clásico Tardío, las cuales podrían asociarlo con la actividad mercante, pero ¿cuáles pudieron haber sido las razones de estas transformaciones? ¿Es posible que una escisión entre los diferentes grupos sociales haya influido en la iconografía de esta deidad, como ocurrió con otras entidades en distintos panteones mesoamericanos? Así pues, en este capítulo también exploraré los cambios y

⁷ Pedro Carrasco, “La sociedad mexicana antes de la Conquista”, en Daniel Cosío Villegas (coord.), *Historia General de México*, 4a. ed., v. 1, México, Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1994, p. 239.

⁸ Simon Martin, “The Old Man of the Maya Universe: A Unitary Dimension to Ancient Maya Religion”, en Charles Golden, Stephen Houston y Joel Skidmore (eds.), *Maya Archaeology 3*, San Francisco, Precolumbia Mesoweb Press, 2015, p. 186-227.

⁹ Véase Alfredo López Austin, “Notas sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica”, *Anales de Antropología*, v. 20, 1983, p. 75-87.

continuidades que experimentó su imagen a lo largo del tiempo, con el objetivo de vislumbrar las razones que pudieron influir en la iconografía de dicho personaje.

En cuanto a los aspectos míticos, autores como Dmitri Beliaev y Albert Davletshin han propuesto secuencias narrativas interesantes que nos ayudan a conocer de mejor manera la concepción del dios L dentro del pensamiento mítico y religioso. Sin embargo, en otras fuentes del periodo Clásico podemos encontrar algunos pasajes que no fueron considerados por los investigadores pero que, sin duda, podrían formar parte de un relato más amplio. Dicho esto ¿es posible que las secuencias narrativas identificadas hasta ahora cuenten con otro tipo de variantes regionales que brinden nuevas perspectivas sobre las tareas y funciones que realiza el dios L en el mundo sagrado? En el capítulo tres retomaremos las propuestas de Beliaev y Davletshin, con el objetivo de analizar aquellos pasajes que podrían integrarse a la reconstrucción ofrecida por los investigadores, y así reconsiderar la importancia de estas narraciones como fuente esencial para el estudio del pensamiento religioso del mundo maya.

Desde luego, este tipo de relatos también constituyen un cúmulo de información sustancial para comprender la forma en que los antiguos mayas percibían su espacio y su tiempo. En varias vasijas provenientes de las Tierras Bajas, el dios L es representado durante las fechas críticas, en el momento en que los 13 *b'aktuunes* son completados, por lo que este numen podría tener implicaciones importantes en la renovación de los ciclos calendáricos como se observa en estas escenas. En consonancia con la idea anterior, a lo largo del capítulo cuatro exploraré con mayor detalle los aspectos religiosos del dios L y los simbolismos que lo vinculan con los momentos liminares del espacio y el tiempo maya.

Aunque hasta ahora no hay indicio alguno que demuestre la existencia de un árbol genealógico bien definido entre los panteones mesoamericanos, es claro que los dioses se relacionan entre sí replicando los cargos, funciones y acciones del mundo humano. Carrasco ha observado que entre los seres sobrenaturales también hay dioses gobernantes, mismos que tienen a sus órdenes “grupos de dioses menores que los ayudan en sus actividades”,¹⁰ aunque en ciertas ocasiones, también los perjudican, como en el caso del dios L, pues al igual que las relaciones entre soberanos y súbditos del mundo humano, en el ámbito divino deidades como *B'olon Yokte' K'uh*¹¹ y el dios del Maíz se presentan en múltiples narraciones míticas

¹⁰ Carrasco, “La sociedad mexicana...”, p. 239.

¹¹ Hasta el día de hoy los epigrafistas han ofrecido diversas interpretaciones respecto al significado del nombre de *B'olon Yokte' K'uh*. Markus Eberl y Christian M. Prager han notado que su nombre

como antagonistas del anciano (véase K2796, K7750, K1560, K631, K1398). Así pues, cabe preguntarnos: ¿cuál es el significado detrás de la oposición de estos númenes y qué relación tienen con la concepción del espacio-tiempo maya? ¿Dicha oposición podría constituir un simbolismo más vinculado con el tiempo calendárico? Estas y otras cuestiones serán abordadas a lo largo del capítulo cuatro.

Aunado a los objetivos antes planteados, la presente investigación también busca estudiar los cambios y continuidades que experimentaron los aspectos míticos, religiosos e iconográficos del dios L a través del tiempo, ya que algunos investigadores consideran que su figura perduró en otro tipo de tradiciones religiosas vigentes hasta el día de hoy, como el culto a Maximón en Santiago Atitlán, el cual podría estar relacionado con la concepción que tuvo el anciano dios L durante el periodo Clásico como sugirió Miller,¹² dado que ambos personajes guardan ciertas similitudes en sus múltiples aspectos, además de desempeñar funciones semejantes al ser protectores del sector mercante.

En este sentido, aunque el marco temporal de esta investigación se centrará concretamente en el periodo Clásico Tardío, para analizar los cambios y permanencias en la concepción de este ser tendremos que retomar fuentes que se encuentran fuera del rango temporal previamente establecido, pues a través de ellas podremos vislumbrar si realmente la figura del dios L perduró en la memoria de las sociedades mayas a través de otro tipo de cultos y tradiciones. De este modo, además de estudiar el papel que este numen ocupó dentro del panteón maya durante el Clásico Tardío, este trabajo también analizará su trascendencia

está compuesto por el número nueve, seguido del logograma **OK** 'perro'. Así mismo, los investigadores han observado que en algunas variantes donde se añade el logograma **K'UH** la estructura general de su nombre puede presentar modificaciones significativas. No obstante, en esta investigación no presentaremos un estudio epigráfico detallado sobre el nombre de dicha deidad, pues nuestro propósito no se centra en estudiar la figura de B'olon Yokte' K'uh. Sin embargo, es claro que esta entidad guarda un lazo importante con el dios L como veremos más adelante, por lo que resulta común que aparezca continuamente en los textos jeroglíficos vinculados con el anciano. Dicho lo anterior, a lo largo de este estudio retomaremos la propuesta de lectura planteada por Eberl y Prager, refiriéndonos a esta deidad como B'olon Yokte' o B'olon Yokte' K'uh, exceptuando aquellos casos donde podamos ofrecer una lectura epigráfica más detallada de dicho nombre con base en los textos jeroglíficos que conocemos. Véase Markus Eberl y Christian M. Prager, "B'olon Yokte' K'uh. Maya Conceptions of War, Conflict and the Underworld", en Peter Eeckhout y Geneviève Le Fort (eds.), *Wars and Conflicts in Prehispanic Mesoamerica and the Andes*, Bar International Series, 2005, p. 28-36

¹² Mary E. Miller, *Arte y Arquitectura Maya*, trad. de Mariano Xavier Sánchez Ventura y Blanco, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 182.

en el pensamiento religioso de estas sociedades, es decir, ¿cómo fue concebida esta entidad a través del tiempo y el espacio y qué cambios experimentó a lo largo de los años?

Para comenzar esta investigación, he decidido realizar una breve revisión de aquellos trabajos que ya han asentado bases importantes para comprender los diferentes aspectos de las entidades sobrenaturales del mundo maya y, en específico, de aquellas enfocadas al estudio del dios L.

Sobre los aspectos iconográficos

Respecto a sus características iconográficas, el dios L se presenta como un dios anciano de nariz prominente (Fig. 1). Sus ojos en forma de espiral podrían asociarse con la pupila de los reptiles y, en consecuencia, con la noche.¹³ Por su avanzada edad, el dios L carece de dentadura. Miller ha mencionado que otra de sus características como dios anciano es su columna vertebral con osteoporosis,¹⁴ aunque yo no encuentro bases sólidas que sustenten dicha hipótesis.

En cuanto a su vestimenta típica, el dios L porta un sombrero de ala ancha donde se posa un ave *muwaan*, así como un manto que cubre su espalda. Este último elemento puede ser una capa elaborada con piel de jaguar o, en su caso, un manto tejido con motivos geométricos. El estudio realizado por Barbara y Justin Kerr mostró que esta capa podría asociarlo con la figura del armadillo y por consiguiente, con los atributos peculiares de este animal.¹⁵ La hipótesis fue reforzada más tarde por el estudio de Guillermo Bernal Romero, quien encontró en las vasijas de Chamá la representación de armadillos antropomorfos que guardaban un gran parecido iconográfico con la figura del dios L.¹⁶

Además, el dios L comparte algunos atributos generales con los demás dioses ancianos del panteón maya. Delonis Escalante Rodríguez ha sugerido que existe una estrecha

¹³ Hugo García Capistrán, comunicación personal, 2023.

¹⁴ Mary E. Miller, *El sombrero del dios L* (video), 9 de febrero de 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=ZTiGeCeTlc0&t=699s>, (consulta: 4 de noviembre de 2021).

¹⁵ Barbara Kerr y Justin Kerr, "The Way of God L: The Princeton Vase Revisited", *Record of the Art Museum*, Princeton Art Museum, v. 64, 2005, p. 78-79.

¹⁶ Guillermo Bernal Romero, *El dios viejo y el conejo. Un mito contado en las inscripciones jeroglíficas*, México, Editorial Resistencia, 2014, p. 8.

relación entre “cuatro dioses mayores que se presentan como viejos”: Chaahk, Itzam Kokaaj y los dioses L y N.¹⁷

Por su parte, Martin observó que el paliacate que este numen porta en la vasija K1398¹⁸ es muy similar a la malla de red que el dios N lleva sobre su cabeza, por lo que sugirió que este podría ser un indicio de la fusión entre los dioses ancianos del mundo maya.¹⁹ Del mismo modo, Karl A. Taube ha observado que muchas de estas entidades desempeñan tareas similares y que en ocasiones, pueden intercambiarse entre los distintos relatos míticos.²⁰ Así pues, aún no queda claro si se trata de seres individuales con rasgos iconográficos semejantes o de manifestaciones distintas de una sola divinidad.



(a)



(b)

¹⁷ Delonis Escalante Rodríguez, “El dios N entre el cielo y la tierra: confluencias y dones en el ser telúrico de una deidad anciana”, tesis de maestría en Historia del Arte, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017, p. 2.

¹⁸ Todas las vasijas Kerr presentes en este trabajo fueron tomadas del catálogo digital de Justin Kerr, disponible en <http://research.mayavase.com/kerrmaya.html>.

¹⁹ Martin, “The Old Man...”, p. 200.

²⁰ Véase Karl A. Taube, “Ritual Humor in Classic Maya Religion”, en Marc Zender, Joel Skidmore y Chip Breitwieser (eds.), *Ancient Mesoamerican Art and Architecture: Selected Works by Karl Andreas Taube*, v. 1, San Francisco, Precolumbia Mesoweb Press, 1989, p. 118-149.



(c)



(d)

Figura 1. Representaciones del dios L: **(a)** Detalle de Vasija K2796 **(b)** Detalle de Vasija K511 (Dibujos de Linda Schele. Tomados de Schele y Miller, *The Blood of Kings...*, p. 54.) **(c)** Detalle de la vasija K702. **(d)** Detalle de la vasija K7750.

Si bien las representaciones de esta deidad fueron más abundantes durante el periodo Clásico Tardío, durante el Posclásico (950-1542 d. C.) su imagen siguió siendo replicada en soportes diversos, aunque con algunas variaciones, como se observa el *Códice de Dresde* donde aparece como un dios asociado al ciclo de Venus,²¹ además de presentar nuevos rasgos iconográficos, como una pintura corporal negra que, si bien, también llegaba a poseer en ciertas representaciones del periodo Clásico, parece acentuarse aún más para este periodo, como un elemento que podría vincularlo con el inframundo de acuerdo a Roberto Romero Sandoval.²²

²¹ Karl A. Taube, *The Major Gods of Ancient Yucatan*, Washington D. C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1992. p. 79.

²² Roberto Romero Sandoval, "El inframundo de los antiguos mayas", tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, p. 141.

Sobre los aspectos míticos

En cuanto a los relatos míticos del periodo Clásico, autores como Dmitri Beliaev y Albert Davletshin propusieron una secuencia tentativa de los capítulos que integraban una historia en la cual, el dios L se muestra como un ser despojado de sus vestimentas.²³ En las escenas de la vasija K1398, el anciano es humillado por un conejo, quien ha robado sus atavíos y se dirige a él de forma grosera. Todo parece indicar que el roedor actuó bajo las órdenes de otros númenes, quienes pretendían humillar al dios L arrebatándole sus insignias de poder ¿pero quienes habrían sido los conspiradores de esta historia? En primera instancia, Guillermo Bernal Romero y Erik Velásquez García propusieron que el dios B'olon Yokte' K'uh pudo haber sido el encargado de derrocar al dios L, quien hasta ese momento habría sido el gobernante del panteón maya.²⁴ En las vasijas K2796 y K7750 varias entidades se presentan ante el anciano entregando su tributo como forma de respeto. Sin embargo, lo que realmente le otorgan son cargas de guerra.²⁵ De esta forma, los númenes presentes ante él estarían revelando las verdaderas acciones que emprenderán en su contra, mismas que al parecer serían encabezadas por el propio B'olon Yokte' Kuh', quien también se encuentra representado dentro de la escena.²⁶

Sin embargo, en algunas vasijas del periodo Clásico, el dios del Maíz, en compañía de Ju'n Ajaw y Yax B'ahlam también parecen ser los encargados de despojar al dios L de sus vestimentas características. En este sentido, cabe preguntarnos: ¿cómo se insertan estas otras deidades en los capítulos míticos antes mencionados?

En otro estudio realizado por Velásquez García, el autor señaló que este tipo de relatos pudo contar con distintas variantes regionales,²⁷ por lo que los personajes involucrados en la

²³ Dmitri Beliaev y Albert Davletshin, "Los sujetos novelísticos y las palabras obscenas: los mitos, los cuentos y las anécdotas en los textos mayas sobre cerámica del periodo Clásico", en Rogelio Valencia y Geneviève Le Fort (eds.), *Sacred Books, Sacred Languages: Two Thousand Years of Ritual and Religious Maya Literature*, Moscú, Universidad Estatal Rusa de Ciencias Humanas, 2003, p. 21-44.

²⁴ Guillermo Bernal Romero y Erik Velásquez García, "El antiguo futuro del *K'atun*: imagen, texto y contexto de las profecías mayas", en Alberto Dallal (ed.), *El futuro: XXXI coloquio internacional de historia del arte*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, p. 207.

²⁵ Bernal Romero y Velásquez García, "El antiguo futuro...", p. 205.

²⁶ Bernal Romero y Velásquez García, "El antiguo futuro...", p. 207.

²⁷ Erik Velásquez García, "El vaso de Princeton, un ejemplo del estilo Códice", *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México, v. XVI, n. 93, septiembre-octubre, 2008, p. 59.

historia podrían ser distintos dependiendo el tiempo y lugar en el que hayan surgido dichas variantes narrativas.

Martin, por su parte, recalcó que tanto el numen del cereal como el dios K'awiil pudieron haber tenido mayores implicaciones en este mito.²⁸ De igual manera, Ana García Barrios ha sugerido que otras partes del relato podrían encontrarse en soportes como el *Códice de Dresde*, pues en la escena de la página 43c, el dios Chaahk transporta sobre una canoa el sombrero emblemático del dios L, lo que la autora considera como un capítulo mítico más que podría integrarse a esta historia.²⁹

En este sentido, el contenido de dicha narración parece aún inexacto, ya que el papel que los personajes desempeñan dentro de él resulta ambiguo, sin embargo, es posible que las distintas variantes regionales puedan ofrecernos mayor información sobre las funciones que estos dioses tenían dentro del pensamiento mítico y religioso del mundo maya.

Sobre los aspectos religiosos

Hasta el día de hoy, no se ha podido esclarecer qué lugar ocupaba el dios L dentro del panteón maya, ni tampoco el lugar que habitaba en el cosmos.

Autores como Miller y Taube propusieron que el dios L pudo ser una entidad vinculada al inframundo.³⁰ De igual manera, Elena San José Ortigosa observó que la iconografía de las vasijas del periodo Clásico sitúan continuamente al dios L en escenas cortesanas que transcurren dentro del mundo suprahumano.³¹ Por otro lado, autores como Michele Bernatz sugieren que se trata de una deidad de la tierra, la cual posee la capacidad

²⁸ Simon Martin, *Cacao in Ancient Maya Religion. First Fruit from the Maize Tree and other Tales from the Underworld* (sitio web), Mesoweb, 2006, http://www.mesoweb.com/about/martin/Martin_2006_Cacao.pdf (consulta: 14 de diciembre de 2022), p. 154-183.

²⁹ Ana García Barrios, "Dioses del cielo, dioses de la tierra," en Alejandra Martínez de Velasco y María Elena Vega Villalobos (coords.), *Los mayas: Voces de Piedra*, México, Ámbar Diseño S.C., 2011, p. 191.

³⁰ Mary E. Miller y Karl A. Taube, *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya. An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion*, Nueva York, Thames & Hudson, 1993, p. 147.

³¹ Elena San José Ortigosa, "La jerarquía de los dioses mayas en el periodo Clásico Tardío", tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018, p. 55.

de transitar por diferentes capas del inframundo y del mundo superior.³² Sin embargo, realmente es difícil saber cuál es el lugar que ocupaba esta entidad dentro del entramado cósmico, debido a que muchas de las escenas míticas donde se le ve representado se desenvuelven en distintos planos y momentos. Inclusive, en varias de estas el dios L se encuentra presente en etapas primordiales, como se observa en las vasijas K2796 y K7750, donde el cielo ha sido derribado y los dioses se encuentran en completa oscuridad.

Sobre este evento en particular, Bernal Romero y Velásquez García señalaron que durante la fecha 4 Ajaw 8 Kumk'u, correspondiente al 14 de Agosto de 3114 a. C.³³ “las deidades de la creación establecieron tres tronos de piedra que permitieron ordenar y fijar los niveles del cosmos: el cielo, la tierra y el inframundo. De manera simbólica, estos sitios representaron las tres piedras del fogón primordial”.³⁴ Al igual que las piedras del fogón, otro tipo de simbolismos también nos brindan pistas sobre la concepción religiosa del tiempo y espacio maya, así como de la importancia de ciertos númenes en este tipo de eventos míticos.

En la vasija K2796 y K7750 el anciano dios L aparece junto al cocodrilo cósmico, quien ha sido el causante de colapsar el cielo sobre la tierra. García Barrios señaló que el reptil que yace muerto en estas escenas es un símbolo del fin de una etapa y el inicio inmediato de otra.³⁵ Por su parte, Velásquez García también observó que en algunas escenas el cocodrilo cósmico lleva sobre su cuerpo signos de eclipse, los cuales también se observan en ciertas vasijas del periodo Clásico y que, al igual que el animal, podrían simbolizar una lucha u oposición entre el sol y la luna,³⁶ como un continuo ejemplo del inicio y fin de las eras cósmicas. Así pues, esta serie de simbolismos permiten explorar la concepción religiosa del tiempo y espacio maya y a su vez, generan más preguntas en torno a las funciones que el dios L pudo desempeñar durante los eventos de reordenación del cosmos.

³² Véase Michele Bernatz, “Redefining God L. The Spatial Realm of a Maya Earth Lord”, en Maline D. Werness-Rude y Kaylee R. Spencer (eds.), *Maya Imagery, Architecture, and Activity. Space and Spatial Analysis in Art History*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2015, p. 140-177.

³³ De acuerdo a la correlación GMT, Goodman-Martínez-Thompson, la cual presenta una constante *ajaw* de 584,285 días y que es, hasta el día de hoy, una de las correlaciones más aceptadas entre los investigadores.

³⁴ Bernal Romero y Velásquez García, “El antiguo futuro...”, p. 205.

³⁵ Ana García Barrios, “El mito del diluvio en las ceremonias de entronización de los gobernantes mayas. Agentes responsables de la decapitación del saurio y nuevas fundaciones”, *Estudios de Cultura Maya*, v. XLV, 2014, p. 14.

³⁶ Eric S. Thompson, *Grandeza y Decadencia de los Mayas*, 3a ed., trad. de Lauro J. Zavala, México, Fondo de Cultura Económica, 1959, p. 312.

Capítulo 1. El concepto de dios en el mundo maya

Dentro de las diferentes tradiciones mesoamericanas, distintos tipos de seres sobrenaturales parecen haber ocupado un papel preponderante en el pensamiento religioso de estas culturas. Desde los fenómenos de la naturaleza como la lluvia y el relámpago, hasta la concepción de la muerte y el poder, fueron considerados manifestaciones o hechos sagrados que más tarde serían concebidos como advocaciones antropomorfas que tendrían una influencia directa en la vida del ser humano. Esta especie de entidades podía contar con elementos animales y vegetales, combinados al mismo tiempo con rasgos humanos, alcanzando así una calidad representativa y sagrada muy diferente a la que estos elementos naturales pudieron tener en un principio. Así pues, este tipo de formas semihumanas serían la personificación propia del rayo, el agua, la muerte o el maíz, y contarían con capacidad de pensamiento y acción sobre la esfera humana, pero ¿cuáles son las características de estas entidades? Y más importante aún ¿Estos seres pueden ser clasificados como deidades, criaturas o fuerzas?

En el presente capítulo exploraré los distintos tipos de seres sobrenaturales que existen dentro de la religión maya, con el objetivo de vislumbrar si el dios L puede ser clasificado como una deidad, una criatura o una fuerza sobrenatural. Para ello, me resulta necesario analizar las semejanzas y diferencias que existen entre estos seres pero, sobre todo, preguntarnos ¿qué es un dios? dado que algunos investigadores consideran que este concepto no es pertinente para designar a ciertas entidades del mundo mesoamericano. Por ejemplo, Baudez considera que dicho término ha sido utilizado de forma excesiva para denominar a cualquier entidad sobrenatural del mundo maya, inclusive cuando estos personajes no cumplen con los elementos necesarios para ser considerados dioses.³⁷ Por ello, resulta necesario preguntarnos ¿Cuáles son las características que definen a un dios y cuáles son sus semejanzas y diferencias con los demás seres sobrenaturales del mundo maya?

Antes de ello, debo señalar que los dioses no son la única advocación de lo sagrado. Dentro de las tradiciones mesoamericanas, los aspectos de lo sagrado pueden alcanzar cuatro niveles de simbolización de acuerdo a Mercedes de la Garza;³⁸ el primer nivel se representa a través de una fuerza natural. La lluvia, la tierra, el rayo, el fuego, entre otros muchos

³⁷ Baudez, *Una historia de la religión...*, p. 59.

³⁸ Mercedes de la Garza, *Rostros de lo sagrado*, México, Paidós, 1998, p. 88.

aspectos de la naturaleza son por sí mismos encarnaciones de lo sagrado. El segundo nivel se encuentra en aquellos elementos que se relacionan a esta primera advocación: “Por ejemplo, el agua, que es un símbolo de lo sagrado, se simboliza a su vez con un animal cuyas características se asocian con ella”.³⁹ Así pues, un tapir puede vincularse con el carácter sagrado del agua, o un jaguar con los aspectos oscuros de la noche.

En el tercer nivel de simbolización se encuentran los seres sobrenaturales, los cuales se conciben mediante dos medios principales: las imágenes plásticas (como las representaciones arquitectónicas y escultóricas) y los recursos literarios o verbales (como las narraciones míticas y los relatos).

En el cuarto grado se localizan las representaciones de formalización y esquematización, donde los elementos cobran formas mayormente abstractas y estilizadas. Las grecas de los edificios o los tejidos con motivos geométricos podrían ser un ejemplo de ello. Debo señalar que estos grados de simbolización no son impropios unos de otros, sino que todos pueden actuar como conjunto: Por ejemplo, el dios L (un ser sobrenatural que por sí mismo es un símbolo de lo sagrado) comúnmente lleva una especie de manto bordado con motivos romboidales, los cuales podrían clasificarse dentro del cuarto grado de simbolización que aquí hemos abordado, pues las formas estilizadas y los motivos geométricos de este manto, podrían tener ciertos significados mágicos o protectores para el personaje que los porta.⁴⁰

Estableciendo ya que los seres fantásticos son símbolos de lo sagrado, a continuación buscaremos definir los tipos de seres sobrenaturales que existen dentro de la concepción maya y las características particulares de cada uno de ellos.

Ciertamente, las deidades del panteón maya cuentan con características específicas y bien definidas que los diferencian de las fuerzas y criaturas sobrenaturales. De la Garza ha mencionado que los dioses “no eran ídolos, como los catalogaron los conquistadores, sino energías o materialidades etéreas, sutiles, imperceptibles, para los sentidos ordinarios, que se presentan ante los hombres en múltiples epifanías, tanto antropomorfas, como zoomorfas y

³⁹ De la Garza, *Rostros...*, p. 88.

⁴⁰ Alla Kolpakova, *Diseños mágicos: Análisis de los diseños con rombos en los huipiles mayas de Chiapas*, 2a. ed., México, Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas, 2018, Colección Biblioteca Chiapas. Serie Investigación: Patrimonio Cultural; 117), p. 23.

fitomorfas”.⁴¹ Es decir, la forma de los dioses es cambiante y plurivalente. Inclusive, su aspecto físico puede variar de acuerdo al contexto calendárico en el que se encuentran actuando.⁴² Por otro lado, estos seres tienen la capacidad de fusionarse y fisionarse a voluntad, además de poder transitar entre el ecúmeno y el anecúmeno.⁴³

Aunque parece ser que los dioses no poseen rasgos particulares debido a su polivalencia, Alfredo López Austin y Velásquez García han señalado algunos de sus elementos característicos, por ejemplo: son seres con personalidad y voluntad, además de que ejercen su poder sobre el mundo de los seres humanos.⁴⁴

A pesar de sus grandes facultades, los dioses no son inmortales, sino que cumplen un ciclo natural de vida y muerte. Como señaló Velásquez García, los dioses “no son eternos, ni inmutables, puesto que nacen, mueren y pueden renacer, reflejando el ciclo natural de las semillas que mueren al ser sembradas y resurgen al germinar”.⁴⁵ Además, deben ser alimentados por el ser humano a través de inciensos y sustancias sutiles como el humo y la sangre, ya que son incapaces de producir sus propios alimentos.⁴⁶ A continuación, exploraremos con mayor detalle las características que definen a un dios, no sin antes revisar este concepto y su funcionalidad dentro de las tradiciones mesoamericanas.

1.1 Los seres sobrenaturales en el mundo maya: ¿Qué es un dios?

El concepto de ‘dios’ en el mundo maya puede emplearse para designar a ciertos seres sobrenaturales que cuentan con características bien definidas, sin embargo, se debe entender que dicho concepto puede resultar ambiguo si no se toman en cuenta las limitantes que surgen a la hora de adaptarlo a una nueva tradición. Como mencionó López Austin: “Un concepto o su designación pueden ser propios o impropios en la misma tradición que los genera, pero,

⁴¹ De la Garza, *Rostros...*, p. 87.

⁴² Erik Velásquez García, “El cosmos y la religión maya”, en María Teresa Uriarte (coord.), *De la Antigua California al Desierto de Atacama*, México, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p. 162.

⁴³ Alfredo López Austin y Erik Velásquez García, “Un concepto de dios aplicable a la tradición maya”, *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México, v. XXVI, n. 152, julio-agosto, 2018, p. 20-27.

⁴⁴ López Austin y Velásquez García, “Un concepto de dios...”, p. 24.

⁴⁵ Velásquez García, “El cosmos...”, p. 163.

⁴⁶ Velásquez García, “El cosmos...”, p. 163.

aunque su propiedad sea aceptable en su cultura de origen, el traslado automático a otras tradiciones puede hacerlos totalmente inadecuados y con frecuencia, equívocos”.⁴⁷

Es por ello que dicho concepto no debe transferirse de forma directa a las tradiciones mesoamericanas, sino que más bien, debe ser utilizado con sumo cuidado, entendiendo las ventajas y limitaciones que presenta a la hora de emplearse dentro de un campo de acción ajeno al de su origen. En consecuencia, para usar este concepto dentro de la tradición maya es necesario ampliar su capacidad de análisis, de modo que resulte suficiente y vasto para abarcar todos aquellos elementos característicos de las entidades que pretende clasificar, estudiar y definir.

Dicho lo anterior, a continuación exploraremos los tipos de seres sobrenaturales del mundo maya y enlistaremos las características de cada uno de ellos para que el concepto de dios sea utilizado para designar a seres específicos, y no como una categoría generalizada que se aplique de forma indistinta a cualquier tipo de entidad sagrada.

De acuerdo con López Austin y Velásquez García, los seres sobrenaturales del mundo maya pueden dividirse en dos tipos: fuerzas y dioses.⁴⁸ Siguiendo con la propuesta de los autores, creo que podemos hablar de una tercera división de seres sobrenaturales: las criaturas.

Laura Elena Sotelo ha mencionado que los dioses “se conciben como fuerzas sagradas personificadas, que actúan en el tiempo”.⁴⁹ Aquí radica la primera diferencia entre las fuerzas y los dioses, y es que estos últimos son seres personificados, plurivalentes y multívocos.⁵⁰ Las fuerzas por su parte, “permiten la acción y el crecimiento (...) pueden ser incrementadas y transmitidas voluntaria o involuntariamente, y carecen de personalidad.”⁵¹ Así pues, los dioses pueden hacer uso de estas fuerzas intencionalmente. Por ejemplo, la fuerza del relámpago puede ser controlada y personificada por el dios K’awiil, quien dispone de ella y ejerce el poder del rayo sobre los seres humanos. Estas fuerzas habitan dentro de todos los

⁴⁷ Alfredo López Austin, “El funcionamiento cósmico y la presencia de lo sagrado”, *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México, edición especial n. 68, junio, 2016, p. 82.

⁴⁸ López Austin y Velásquez García, “Un concepto de dios...”, p. 23.

⁴⁹ Laura Elena Sotelo Santos, “Los dioses: Energías en el espacio y en el tiempo”, en Mercedes de la Garza y Martha Iliá Nájera Coronado (eds.), *Religión Maya*, 7 v., Madrid, Editorial Trotta, 2002, (Enciclopedia Iberoamericana de Religiones), v. 2, p. 110.

⁵⁰ De la Garza, *Rostros...*, p. 89.

⁵¹ López Austin y Velásquez García, “Un concepto de dios...”, p. 23.

seres, tanto perceptibles como imperceptibles incluyendo a los propios dioses, y pueden aumentar o decrecer según la voluntad del ser en el que radiquen.⁵²

En cuanto a las criaturas sobrenaturales, estas también son fuerzas sagradas personificadas que pueden contar con rasgos zoomorfos y tener implicaciones en el mundo humano de forma muy parecida a los dioses pero, a diferencia de las criaturas sobrenaturales, las deidades poseen pensamiento, inteligencia, pasiones, sentimientos y limitaciones.⁵³ Es decir, pese a que las deidades y las criaturas cuentan con una apariencia zoomorfa o antropomorfa, las criaturas sobrenaturales carecen de aptitudes del pensamiento.

Además, los dioses se distinguen por su poder, voluntad y, sobre todo, por su personalidad, como bien menciona López Austin.⁵⁴ Habría que decir también, que la conciencia es un rasgo fundamental de estos personajes, ya que ante todo comprenden la influencia que sus acciones pueden tener en el transcurso de la vida y en el devenir del tiempo.

Otra diferencia entre los dioses y los demás seres sobrenaturales que aquí hemos mencionado, es la capacidad que los seres humanos tienen para comunicarse con ellos.⁵⁵ Sobre este hecho, Prager ha señalado que los dioses mayas eran percibidos como agentes activos capaces de discernir al lenguaje auditivo, presentando una reacción por sí mismos de acuerdo a la comprensión cognitiva de la comunicación verbal que el ser humano establece con ellos.⁵⁶ Así pues, las deidades pueden retornar cuando el ser humano los invoca mediante el rito,⁵⁷ haciendo que la comunicación entre hombre y dios rebase el plano material, ya que estos seres no son perceptibles para los sentidos ordinarios,⁵⁸ y únicamente pueden ser contactados en momentos y lugares específicos.

En este sentido, aunque estos tres seres sobrenaturales son símbolos de lo sagrado, cada uno de ellos cuenta con elementos diferentes que los definen. Cabe mencionar que estos seres tienen la capacidad de interactuar entre sí. Los dioses pueden hacer uso de las fuerzas,

⁵² López Austin, "Los dioses", *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México, edición especial n. 69, agosto, 2016, p. 13.

⁵³ López Austin y Velásquez García, "Un concepto de dios...", p. 23.

⁵⁴ López Austin, "Los dioses...", p. 15.

⁵⁵ López Austin y Velásquez García, "Un concepto de dios...", p. 21.

⁵⁶ Christian M. Prager, "A Study of the Classic Maya *k'uh* Concept", en Harri Kettunen et. al., *Tiempo detenido, tiempo suficiente. Ensayos y narraciones mesoamericanistas en homenaje a Alfonso Lacadena García-Gallo*, Bélgica, European Association of Mayanists Wayeb, 2018, p. 572-573.

⁵⁷ De la Garza, *Rostros...*, p. 72.

⁵⁸ De la Garza, *Rostros...*, p. 87.

mientras que las criaturas sobrenaturales pueden convivir a su vez con las deidades. De igual manera, los dioses pueden percibirse y relacionarse entre sí.⁵⁹

Continuando con la descripción de las deidades, estos personajes están compuestos por materias sutiles y son imperceptibles para el ser humano en condiciones naturales. Son divisibles y reincorporables, lo que permite su ubicuidad.⁶⁰ Son capaces de fisionarse en dos, cuatro, nueve, trece o múltiples deidades más que a su vez, pueden volver a fusionarse en una sola.⁶¹ Algunos de ellos son representados en forma cuadripartita, cada una asociada a una dirección del cosmos.⁶² De igual manera, también aparecen agrupados en conjuntos de tres como el caso de la tríada de Palenque. De acuerdo a Hugo García Capistrán, este tipo de agrupaciones no sólo cumplen una tarea protectora en ciudades específicas, sino que también actúan como entidades guías, creadoras y formadoras de la propia región,⁶³ además de ser una figuración de la división vertical de los espacios cósmicos.⁶⁴

Así pues, el desdoblamiento de los dioses obedece, en gran medida, a su necesidad de desempeñar tareas diversas en los planos del cosmos, ya que también son capaces de transitar por todos los lugares del entramado cósmico, adquiriendo durante su viaje nuevos elementos de la región en la que se encuentren actuando.⁶⁵ De esta manera, al descender al inframundo obtendrán los rasgos de un jaguar, al igual que en su estancia en el plano celeste, donde adquirirán elementos de animales asociados a este espacio.

Si bien los dioses pueden fusionarse y fisionarse a voluntad, cada uno de ellos cuenta con rasgos específicos y un nombre particular.⁶⁶ De esta forma, al fusionarse dos o más de ellos, la nueva entidad conservará ciertos elementos característicos de las deidades que lo integran.

⁵⁹ López Austin, “El funcionamiento cósmico...”, p. 83.

⁶⁰ Hugo García Capistrán, “Religión y política en el Clásico maya: dioses patronos como vía de legitimación del poder”, en Verónica Vásquez López, Rogelio Valencia Rivera y Eugenia Gutiérrez González (eds.), *Socio-Political Strategies among the Maya from the Classic Period to the Present*, Inglaterra, British Archaeological Reports, 2014, p. 68.

⁶¹ Velásquez García, “El cosmos y la religión maya...”, p. 162.

⁶² Thompson, *Grandeza y Decadencia...*, p. 310.

⁶³ García Capistrán, “Religión y política...”, p. 69.

⁶⁴ David Stuart, “The Gods of Haven and Earth, Evidence of Ancient Maya Categories of Deities”, en Eduardo Matos Moctezuma y Ángela Ochoa (coords.), *Del Saber ha hecho su razón de ser... Homenaje a Alfredo López Austin*, México, Secretaría de Cultura-INAH, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017, p. 254.

⁶⁵ López Austin, “Los dioses...”, p. 20.

⁶⁶ Baudez, *Una historia de la religión...*, p. 330.

La calidad divina de estos seres se encuentra indicada a través del logograma **K'UH'**, el cual representa sangre fluyendo en forma de gotas y, en su variante completa este signo es acompañado por la cabeza de un primate con rasgos humanos, aunque también puede ser combinado con otras variantes de cabeza.⁶⁷ Si bien, este logograma tiene varios significados relacionados a los aspectos divinos, como la luminosidad de una entidad o la calidad sagrada que habita en ella, en esencia también puede ser traducido o entendido como 'dios'.⁶⁸

No obstante, la traducción del logograma **K'UH** 'dios' no es satisfactoria en todos los casos,⁶⁹ ya que su significado puede ser ambivalente dependiendo el contexto en el que sea empleado. Por ejemplo, Stephen D. Houston y David Stuart han propuesto que este logograma podría hacer referencia a la fuerza vital y sagrada que radica dentro de ciertas entidades, por lo que no es un término exclusivo para denominar a las deidades, ya que en ocasiones también es empleado para denotar el carácter sagrado o numinoso de los gobernantes, los cuales pueden establecer una conexión particular entre el mundo profano y mundano, al ser los poseedores de dicha fuerza sagrada.⁷⁰

Para Prager, por su parte, el logograma **K'UH** no sólo haría referencia al carácter sagrado de una entidad, sino más bien, a su capacidad funcional activa, pues el investigador considera que las entidades denominadas como **K'UH** son agentes intencionales que muestran una capacidad activa para concretar una acción mecánica, teológica y psicológica.⁷¹ Por esta razón, la traducción del logograma **K'UH** resulta tan difícil de definir, al ser una término ambivalente que, en esencia, puede hacer referencia al aspecto sacro que radica dentro de un ser o, en su caso, a un agente intencional capaz de concretar una acción sagrada.

Aunque es común observar este logograma junto a las deidades, su presencia no es obligada para denotar el aspecto sagrado de un ser.⁷² Un ejemplo de ello se encuentra en la vasija K5359, donde el nombre del dios L se menciona como *uxlajuun muy chan* (Fig. 11b)⁷³ aunque este no sea acompañado necesariamente por el logograma **K'UH**. Por otra parte, en las vasijas K2796 y K7750 este logograma aparece seis veces, pero en esta ocasión no parece

⁶⁷ Prager, "A Study of the Classic Maya...", p. 561.

⁶⁸ Stuart, "The Gods of Haven...", p. 252.

⁶⁹ Stephen D. Houston y David Stuart, "Of gods, glyphs and kings: divinity and rulership among the Classic Maya", *Antiquity*, Cambridge University Press, n. 70, 1996, p. 291.

⁷⁰ Houston y Stuart, "Of gods...", p. 295.

⁷¹ Prager, "A Study of the Classic Maya...", p. 566.

⁷² López Austin y Velásquez García, "Un concepto de dios...", p. 27.

⁷³ De acuerdo con la propuesta de Simon Martin. Véase Martin, "The Old Man...", p. 200.

estar nombrando el aspecto divino de cada uno de los dioses de la escena. De acuerdo a Stuart, en estas dos vasijas provenientes de Naranjo, el logograma sirve más bien para nombrar a diferentes conjuntos de deidades que representan los múltiples planos del cosmos,⁷⁴ como una forma de nombrar a un sin número de dioses multiplicados, sumados y ordenados en cada espacio del universo.⁷⁵

Todos los dioses están compuestos a partir de dos calidades de sustancia que se oponen entre sí y que a su vez, se complementan. De esta manera, una deidad no es completamente húmeda o seca, masculina o femenina, “Ni el Señor de la Lluvia ni el Señor de la Muerte serán totalmente fríos. Tampoco el Sol será totalmente caliente.”⁷⁶ Debido a la ambivalencia de sus calidades, los dioses no son completamente benéficos ni completamente maléficos, puesto que pueden actuar a favor o en contra del ser humano. Por ejemplo, el dios Chaahk puede traer la lluvia y con ello, beneficiar las cosechas; sin embargo, también tiene la capacidad de provocar grandes inundaciones que perjudiquen el crecimiento del maíz.⁷⁷

Las acciones de los dioses repercuten directamente en todos los aspectos tanto de la vida natural, como de la vida social y cultural de los seres humanos,⁷⁸ son seres que ejercen “una acción eficaz sobre el mundo perceptible.”⁷⁹ No obstante, las alteraciones que cada uno de ellos pueda causar en el mundo profano pueden evitarse si el ser humano es capaz de convencerlos para que actúen a su favor, por ello es importante mantenerlos siempre alimentados mediante sustancias sutiles, como aromas y sabores.⁸⁰ Sin duda, los dioses son seres imprescindibles para el orden del universo, “son origen y causa de la existencia.”⁸¹

Aunque estas entidades poseen rasgos de la naturaleza y la vegetación, también cuentan con las características físicas del ser humano. Pueden tener sentidos, órganos, aliento, sangre y semen, además de compartir las mismas pasiones y virtudes del ser humano: enojo, ira, compasión, tristeza, etcétera.⁸² Al igual que el ser humano, también poseen valores sociales como el amor, la justicia, la venganza y la reciprocidad.⁸³

⁷⁴ Stuart, “The Gods of Haven...”, p. 263.

⁷⁵ Houston y Stuart, “Of gods...”, p. 293.

⁷⁶ López Austin, “El funcionamiento cósmico...”, p. 78.

⁷⁷ Thompson, *Grandeza y Decadencia...*, p. 311.

⁷⁸ Sotelo Santos, “Los dioses...”, p. 111.

⁷⁹ López Austin y Velásquez García, “Un concepto de dios...”, p. 24.

⁸⁰ De la Garza, *Rostros...*, p. 89.

⁸¹ López Austin y Velásquez García, “Un concepto de dios...”, p. 23.

⁸² Sotelo Santos, “Los dioses...”, p. 111.

⁸³ López Austin, “Los dioses...”, p. 19.

A pesar de todas sus virtudes, los dioses también tienen ciertas limitantes. En primer lugar, no son inmutables, el tiempo rige sus actividades, ellos también crecen, envejecen y mueren. En el caso de los dioses viejos, sus cuerpos longevos son resultado de la energía del sol que se ha acumulado en ellos a través del transcurso continuo del cenit.

Otra de las limitantes de estos seres es que son regidos por los aspectos calendáricos. Según Baudez, los dioses ocupan un sitio determinado y cíclicamente recurrente dentro del calendario y, dependiendo el periodo en el que se encuentren actuando, será la forma en la que afecten el mundo profano a través de augurios favorables o desfavorables aunque,⁸⁴ como hemos mencionado, dichas acciones pueden ser rectificadas por los dioses, siempre y cuando el ser humano sea capaz de convencerlos para que actúen a su favor.

A pesar de su gran poder, estos seres “requieren de los hombres para conservar su energía. Reciben ofrendas de manera periódica y con ellas renuevan su fuerza”.⁸⁵ Sin la ayuda del ser humano, los dioses pueden morir. Sin embargo, su muerte no significa un fin absoluto, sino su traslado al mundo inferior, donde obtendrán nuevos elementos de su naturaleza.⁸⁶

Aunque son capaces de viajar hacia el espacio mundano, su fuerza puede verse disminuida durante el tránsito, pues todos los seres que aquí radican quedan atados a la voluntad del sol, quien vigila que todas las criaturas desempeñen sus respectivos trabajos.⁸⁷ La estancia de los dioses en este espacio es posible a través de las demás criaturas, debido a que las deidades residen dentro de cada una ellas: “Cada dios fue una criatura; cada criatura fue un dios encascarado”.⁸⁸

En general, podríamos identificar dos tipos o manifestaciones de la divinidad, en su forma dual como dioses Padre-Madre, los que Enrique Florescano denomina creadores,⁸⁹ y en su forma de dioses particulares (Esquema 1). En cuanto a las manifestaciones de los dioses duales o creadores, este tipo de divinidades son consideradas como seres totales hasta el momento en que se fragmentan, duplicándose en dios Padre y diosa Madre para

⁸⁴ Baudez, *Una historia de la religión...*, p. 330.

⁸⁵ Sotelo Santos, “Los dioses...”, p. 112.

⁸⁶ López Austin y Velásquez García, “Un concepto de dios...”, p. 25.

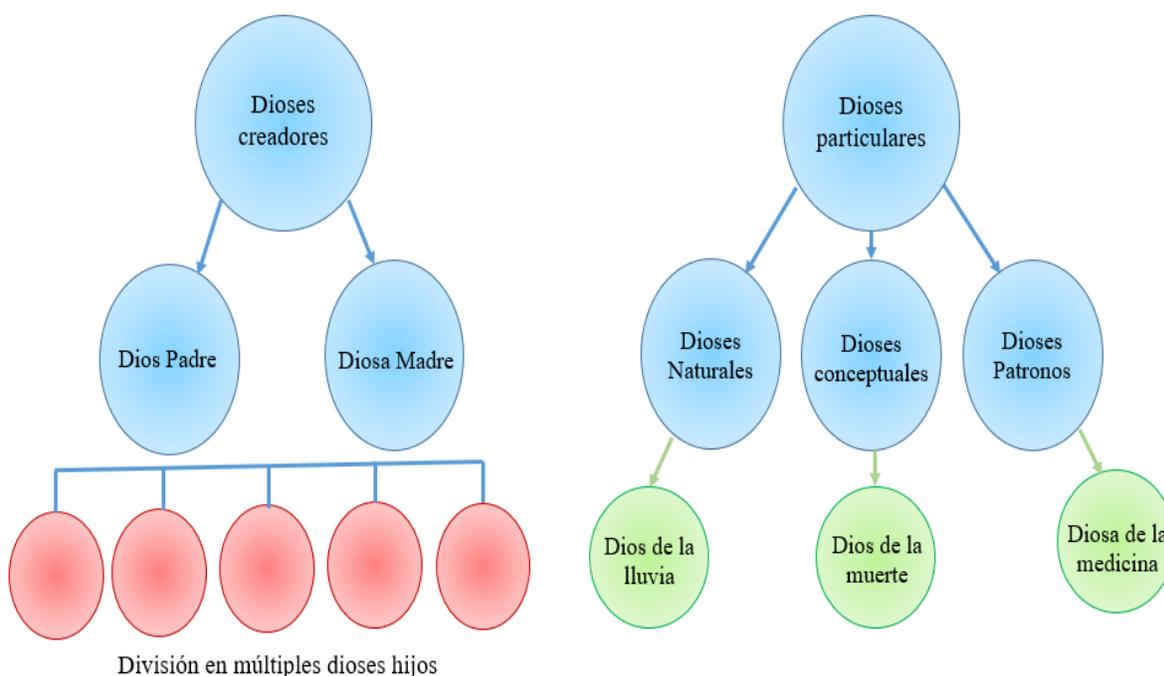
⁸⁷ López Austin, “Los dioses...”, p. 22.

⁸⁸ Alfredo López Austin, “El dios en el cuerpo”, *Dimensión Antropológica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, año 16, v. 46, mayo/agosto, 2009, p. 10.

⁸⁹ Enrique Florescano, “Sobre la naturaleza de los dioses de Mesoamérica”, *Anthropológica*, Departamento de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica del Perú, v. 15, n. 15, 1997, p. 80.

posteriormente, dividirse en múltiples dioses hijos.⁹⁰ Como su nombre lo indica, este tipo de manifestaciones constituyen una representación de la dualidad. En ellos se alberga la fuerza masculina y femenina, el calor y el frío, el día y la noche. Su ambivalencia como dioses Padre-Madre podría constituir un símbolo de antigüedad, como ocurre con los ancestros o antepasados, quienes al morir, fusionan los principios masculinos y femeninos,⁹¹ quizás como un signo de totalidad. La tarea principal de estos seres consistirá en terminar con el caos que predomina en el cosmos y permitir que la humanidad funde un nuevo orden.⁹² Estas manifestaciones divinas pocas veces cuentan con un nombre particular, además de que sus representaciones gráficas son escasas.

Manifestaciones de la divinidad



Esquema 1. Manifestaciones de la divinidad. Diagrama del autor.

⁹⁰ López Austin, “Los dioses...”, p. 17.

⁹¹ Stephen D. Houston y Takeshi Inomata, *The Classic Maya*, New York, Cambridge University Press, 2009, p. 211.

⁹² Florescano, “Sobre la naturaleza...”, p. 80.

Por otro lado, los dioses particulares son la figuración de los fenómenos de la naturaleza, de los pensamientos humanos y de las actividades que este lleva a cabo. Considero que existen tres tipos. Los dioses naturales, los cuales son una advocación personificada de los fenómenos como la lluvia, el sol, la tierra, el maíz, etcétera, los dioses conceptuales, los cuales representan algún pensamiento en particular, como el dios de la muerte,⁹³ y los dioses patronos, los cuales son un símbolo de las actividades del ser humano, como el dios del comercio.

Debo señalar que inclusive los dioses particulares guardan una calidad dual al igual que los dioses creadores, puesto que en cada uno de ellos se encuentra una naturaleza fría y cálida, seca y húmeda, etcétera. Se debe agregar que los tres tipos de dioses particulares no son impropios unos de otros. Por ejemplo, el dios del Maíz también puede asociarse con los fenómenos de vida y muerte según la concepción del mundo mesoamericano y del ciclo natural de la planta. El dios L, por su parte, pertenece a este grupo de deidades particulares, debido a que él es la personificación de dos actividades humanas: el comercio y el sacerdocio.

Sin duda, este ser cumple con muchas de las características que definen a un dios. En primera instancia, es una entidad que puede trascender entre los diferentes lugares del cosmos. Inclusive, es capaz de habitar en los tiempos críticos, en el *tiempo antes del tiempo*, como se observa en las vasijas K2796 y K7750, así como en las páginas 60a y 74 del *Códice de Dresde*. De igual manera, la vasija K511 revela su estancia en el inframundo, al ser él uno de los seres que rige este espacio.

Así mismo, es posible que los especialistas rituales hayan empleado el tabaco para comunicarse con el dios L, pues esta materia sutil pudo facilitar el contacto entre el ser humano y el dios, lo que lo evoca como un agente sagrado capaz de concretar una acción teológica, mecánica o psicológica a través de la comunicación que el ser humano entabla con él, lo que confirmaría que es un ser con capacidades cognitivas.⁹⁴

⁹³ Entendiendo a la muerte no sólo como un mero hecho natural, sino como un conjunto de procesos que incluyen concepciones de renacimiento, dolor, pena, angustia e incluso, negación del propio tiempo y, en el caso particular de los mayas, como la disipación de la respiración y el viaje que el difunto emprende hacia el otro plano, es decir, como toda una serie de pensamientos que el ser humano crea alrededor de un proceso natural. (Véase Houston e Inomata, *The Classic Maya...*, p. 210.).

⁹⁴ Prager, "A Study of the Classic Maya...", p. 566.

Por otra parte, el dios L es una entidad que comparte los sentimientos y pasiones del ser humano. En la vasija K1398 se muestra como un ser humillado y avergonzado tras ser despojado de su indumentaria por diferentes entidades del panteón maya. Además, este ser cuenta con una personalidad bien definida y, sobre todo, ejerce su poder con voluntad y conciencia sobre el mundo humano, entendiendo las consecuencias que sus acciones pueden traer al espacio mundano, al mundo de las criaturas.

Por otro lado, es un ser atado a los aspectos calendáricos, como se observa en la página 46 del *Códice de Dresde*, donde porta una lanza y un escudo, al ser la personificación misma de la estrella matutina y del ciclo de Venus de 584 días.⁹⁵ Sin duda, el dios L parece cumplir con todas las características que definen a un dios, entendiendo sobre todo, que el empleo de este concepto dentro de la tradición maya debe ser moderado, ya que su funcionalidad debe limitarse únicamente para designar a seres sobrenaturales con rasgos específicos, y no como una categoría de análisis general, pues asumir que un dios es un ser todopoderoso e inmutable, sería aceptar todas las preconcepciones teológicas del Viejo Mundo.⁹⁶ En este sentido, trasladar dicho concepto a las tradiciones mesoamericanas evocaría, al menos potencialmente, a aquella concepción teológica occidental donde los dioses se conciben como seres invulnerables que se caracterizan por su omnipresencia y omnipotencia, que son inmutables y que rigen el mundo humano con una fuerza incalculable.⁹⁷

⁹⁵ Erik Velásquez García, "Códice de *Dresde*. Parte 1. Edición Facsimilar", *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México, edición especial n. 67, abril, 2016, p. 62.

⁹⁶ Houston y Stuart, "Of Gods...", p. 289.

⁹⁷ Houston e Inomata, *The Classic Maya...*, p. 193.

Características de los seres sobrenaturales del mundo maya	Dioses	Criaturas	Fuerzas
Grado de simbolización sagrada al que pertenecen	3	3	1
Pueden trascender entre los diferentes espacios del cosmos	✓	✓	✓
Tienen una influencia directa en el mundo profano	✓	✓	✓
Son fuerzas sagradas personificadas	✓	✓	
Son seres sutiles e imperceptibles para los sentidos ordinarios del ser humano	✓	✓	
Poseen personalidad	✓	✓	
Son regidos por el tiempo y por el tránsito continuo del cénit	✓	✓	
Pueden morir	✓	✓	
Son multívocos y plurivalentes	✓		
Actúan con poder, voluntad y conciencia	✓		
Los seres humanos tienen la capacidad de comunicarse con ellos	✓		
Son capaces de fusionarse y fisionarse a voluntad	✓		
Comparten las mismas pasiones del hombre: justicia, amor, venganza, etc.	✓		
Son alimentados por los seres humanos para conservar su fuerza	✓		
Radican dentro de los seres perceptibles e imperceptibles y pueden ser transmitidas e incrementadas a voluntad			✓

Esquema 2. Características de los seres sobrenaturales del mundo maya.

Sin embargo, el concepto ha sido replicado en culturas tan vastas que su capacidad para definir las características de ciertos seres resulta ser muy laxo: “Tan laxo es, que su imprecisión no carga notas significativas que ofrezcan resistencia el ser aplicado a otros contextos culturales. Lo que se requiere, [...] es la explicación de cuál es el concepto particular al que se aplican.”⁹⁸

Ciertamente, el uso del concepto de ‘dios’ dentro de las tradiciones mesoamericanas resulta en ocasiones excesivo,⁹⁹ o mejor dicho, insuficiente para abarcar a todos los tipos de seres sobrenaturales, ya que cada uno de ellos cuenta con rasgos distintos y desempeña tareas diversas dentro del mundo religioso

Por lo anterior, en este apartado nos hemos encargado de entender los usos y limitaciones que presenta este concepto a la hora de ser utilizado dentro de las tradiciones mesoamericanas y, con base en ello, extender su capacidad de análisis para hacerlo funcional dentro del contexto en el que es empleado.

1.2 El nombre del dios L durante el periodo Clásico Tardío

A finales del siglo XIX, Paul Schellhas, investigador de origen alemán especializado en temas de cultura maya, clasificó a las deidades representadas en los códices mayas asignando a cada una de ellas una letra del alfabeto. En los años posteriores, los epigrafistas han podido leer el nombre de algunas de estas deidades, como el caso de Chaahk, Itzam Kokaaj y K’awiil. Sin embargo, no todos los nombres de las deidades han podido ser descifrados, por lo que actualmente se les sigue llamando por la letra que Schellhas les asignó.¹⁰⁰

De acuerdo a García Barrios, Velásquez García y María Elena Vega Villalobos, el dios L parece haber sido conocido por los mayas del periodo Clásico Tardío como Uhxlaju’n Chanal Kuy (‘Búho de los trece cielos’¹⁰¹, ‘Búho del lugar de los trece cielos’¹⁰² o ‘Trece búhos de lo alto’¹⁰³). Por su parte, investigadores como Grofe¹⁰⁴, Marc Zender y Stanley

⁹⁸ López Austin, “Los dioses...”, p. 15.

⁹⁹ Baudez, *Una historia de la religión...*, p. 59.

¹⁰⁰ Véase Schellhas, “Representation of Deities...”, p. 5-47.

¹⁰¹ García Barrios, “Dioses del cielo...”, p. 191.

¹⁰² Velásquez García, comunicación personal, 2021.

¹⁰³ Vega Villalobos, comunicación personal, 2021.

¹⁰⁴ Véase Grofe, “The name of God L...”, p. 1-19.

Guenter¹⁰⁵ difieren profusamente con estas propuestas, ofreciendo nuevas interpretaciones sobre el posible nombre que el dios L pudo recibir durante este periodo. Por otro lado, dentro de las fuentes del Posclásico esta deidad parece haber sido conocida con un término muy diferente a los que hasta ahora se habían identificado, algo que sin duda complejiza aún más la tarea de su desciframiento.

A pesar de las múltiples hipótesis que los investigadores han planteado, hasta nuestros días, la historiografía lo sigue reconociendo como el dios L, pues ningún estudio concreto ha podido esclarecer cuál fue el nombre de dicha deidad durante el periodo Clásico.

A continuación, abordaré cada una de las hipótesis de los autores comparándolas a su vez con los datos epigráficos que poseemos, con el objetivo de identificar el posible nombre con el que esta deidad fue conocida durante el Clásico Tardío. Primero analizaré los datos epigráficos presentes en los soportes de dicho periodo, buscando la correlación entre los supuestos nombres y la figura del anciano. De igual manera, realizaré el mismo procedimiento para el periodo Posclásico. Por último, revisaré brevemente los nombres que se asociaron con esta deidad durante periodos más tardíos. Únicamente compararé las fuentes iconográficas con los datos epigráficos de periodos diferentes cuando resulte realmente necesario, con el fin de evitar el abuso de anacronismos para este estudio, pues es claro que la percepción que las sociedad maya tenía a cerca de este numen, pudo cambiar a lo largo del tiempo, inclusive, llegando a modificar el nombre y los aspectos iconográficos que lo caracterizaron en un tiempo y espacio determinado.

Ahora bien, en cuanto al periodo Clásico Tardío, las vasijas K2796, K7750, K5359, K1560 y K1398 son los únicos soportes donde se le concede un nombre al dios L (Véase Esquema 3). Particularmente, B'olon Yokte' K'uh y Uhx'laju'n Chanal K'uh (o variantes de los mismos) son los términos más replicados y asociados a este dios, siendo la K2796 y K7750 los únicos ejemplos donde ambos nombres son mencionados dentro de la misma escena.

¹⁰⁵ Véase Marc Zender y Stanley Guenter, "The Names of the Lords of Xib'alb'a in the Maya Hieroglyphic Script.", en Renata Von Handffstenzel y Cecilia Tercero Vasconcelos (eds.), *Eduard y Caecilie Seler, Sistematización de los estudios Americanistas y sus repercusiones* (formato PDF), México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, p. 91-126.

También, en la vasija K1398 se hace mención a B'olon Yokte' K'uh, aunque es posible que dicho nombre corresponda a otro personaje de la escena y no al dios L como sugirió Grofe. Por otro lado, en la vasija K5359 el nombre *Uxlajuun muy chan* aparece junto al dios L.¹⁰⁶ De esta manera, cada uno de estos términos se menciona un total de tres veces junto a la imagen del anciano. En el caso de las vasijas K1560 y K1398, estas presentan mayores problemas, ya que aquí el dios L podría ser identificado como *Itzam aat*.¹⁰⁷

Pese a todas las dificultades a las que hasta ahora nos hemos enfrentado, ya hemos identificado tres términos que se relacionan con la imagen del anciano (Esquema 2), siendo B'olon Yokte' K'uh y Uxlajuun Chanal K'uh los nombres que se repiten con mayor frecuencia, dejando al término *Itzam aat* en un segundo plano. A continuación, revisaremos cada una de las hipótesis que los autores han planteado, comparándolas a su vez con los datos epigráficos que poseemos.

Soporte	Posible(s) nombre(s) del dios L	Propuestas de lectura de los autores
Vasija K2796		<p>'IK'-'AK' AB'-TAN-na, <i>Ik'-(Y)ak' ab' -Ta[h]n,</i> 'Negro (es) su corazón oscuro' o 'Negra es la oscuridad del corazón.'¹⁰⁸</p>
Vasija K5359		<p>13-mu? yu-CHAN-na <i>uxlajuun muy chan</i> Trece nubes (del) cielo.¹⁰⁹</p>

¹⁰⁶ De acuerdo a la transliteración de Simon Martin, véase Martin, "The Old Man...", p. 200.

¹⁰⁷ Velásquez García, "El vaso de Princeton...", p. 58.

¹⁰⁸ Zender y Guenter, "The Names of the Lords...", p. 107-

¹⁰⁹ Martin, "The Old Man...", p. 200.

Vasija K1560		<i>Itzam aat.</i> ¹¹⁰
Vasija K1398		9-OK K'UH <i>B'olon (Y)okte K'uh.</i> ¹¹¹
		<i>Uhxlaju'n Chanal Kuy</i> 'Búho de los trece cielos' ¹¹²
		<i>Uhxlaju'n Chanal Kuy</i> 'Búho del lugar de los trece cielos' ¹¹³
		'Trece búhos de lo alto' ¹¹⁴
		<i>moan chan</i> 'cielo brumoso' ¹¹⁵

Esquema 3. Nombres asociados al dios L dentro de las vasijas del periodo Clásico.

En primer lugar, Grofe sostiene que el dios L fue conocido como B'olon Yokte' K'uh. De acuerdo con este, en el texto jeroglífico de la vasija K1398, también conocido como el Vaso

¹¹⁰ Velásquez García, "El vaso de Princeton...", p. 58. (Dibujo de Simon Martin, tomado de Martin, "The Old Man...", p. 209.

¹¹¹ Grofe, "The Name of God L...", p. 1-19.

¹¹² García Barrios, "Dioses del cielo...", p. 191.

¹¹³ Velásquez García, comunicación personal, 2021.

¹¹⁴ Vega Villalobos, comunicación personal, 2021.

¹¹⁵ Taube, *The Major Gods...*, p. 85.

del Conejo, se revelaría que el sombrero de ave *muwaan*, es ‘el compañero de B’olon Yokte’ K’uh’.¹¹⁶ Para Grofe, este sería el primer indicio de la asociación entre este nombre y la figura del dios L, ya que dicho sombrero es uno de los objetos característicos del anciano. No obstante, la interpretación que el autor propone sobre el texto epigráfico no toma en cuenta toda la información iconográfica que ofrece la vasija, dado que el nombre de B’olon Yokte’ K’uh podría hacer referencia al dios solar, quien se encuentra sentado sobre una montaña zoomorfa.

Antes que nada, me resulta necesario analizar brevemente los aspectos iconográficos de B’olon Yokte’ K’uh con el objetivo de identificar si realmente este ser es representado dentro de la vasija K1398 o, en todo caso, aclarar por qué razón es mencionado en el texto jeroglífico.

De acuerdo a Eberl y Prager, B’olon Yokte’ K’uh se distingue por llevar una especie de cuerda alrededor del cuello (Fig. 2).¹¹⁷ En ocasiones, este numen también lleva una lanza y un escudo. Zender y Guenter también indicaron que B’olon Yokte’ K’uh puede portar un tocado con un largo pico humeante, coronado a su vez por una diadema compuesta por globos oculares que, en ocasiones, es acompañado por el logograma **AK’AB’** ‘oscuridad’ que lo evoca como una deidad del inframundo (Fig. 3).¹¹⁸

¹¹⁶ Grofe, “The Name of God L...”, p. 1-19.

¹¹⁷ Eberl y Prager, “B’olon Yokte’ K’uh...”, p. 29.

¹¹⁸ Zender y Guenter, “The Names of the Lords...”, p. 109.

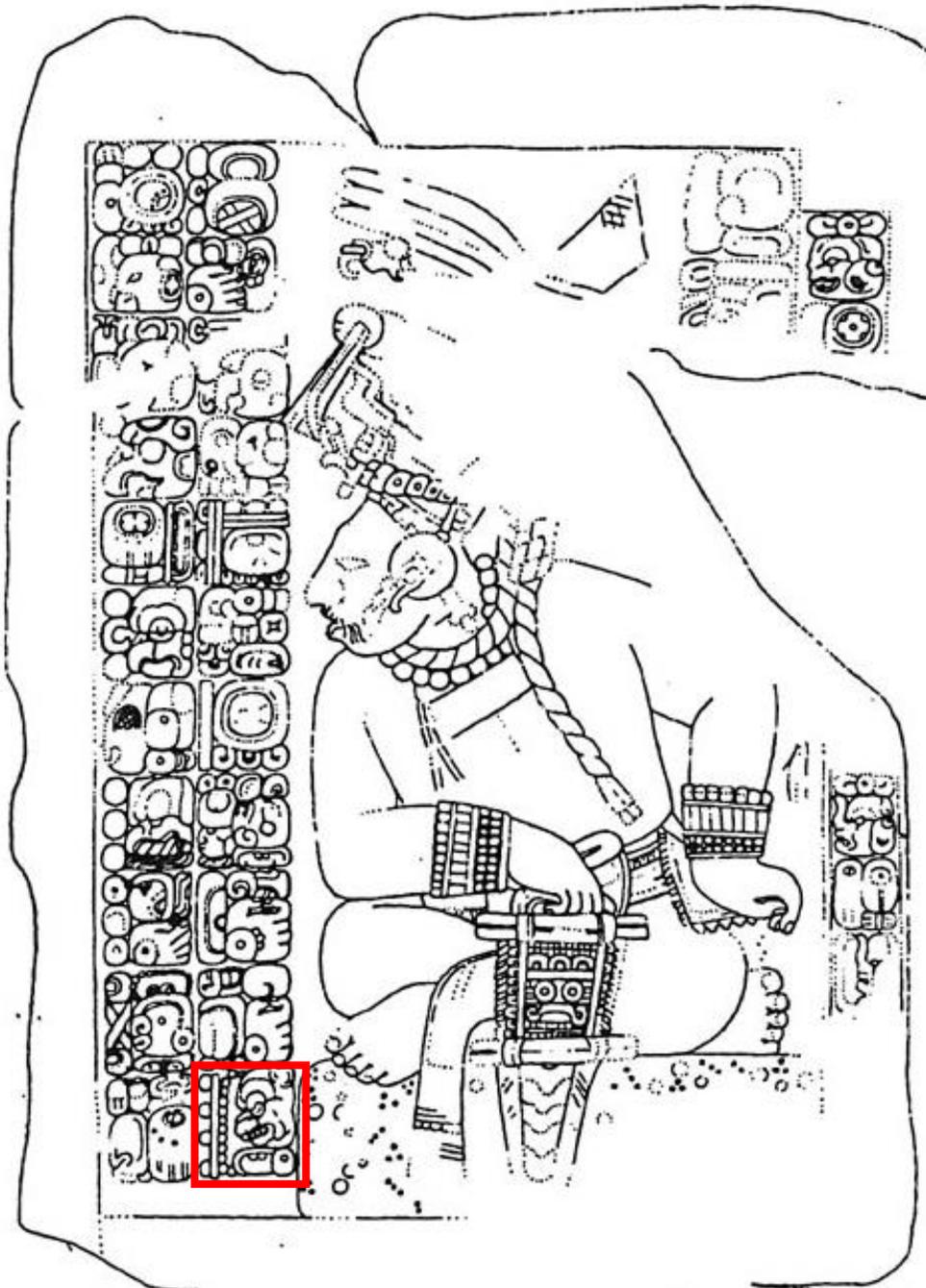


Figura 2. Fragmento de la Estela 1 de La Mar. Un gobernante conmemora un fin de ciclo y marca su ascensión como *k'uhul ajaw* 'señor sagrado' portando los atavíos característicos de B'olon Yokte' K'uh, como la cuerda que rodea su cuello. El nombre de este numen también es mencionado dentro del texto jeroglífico. (Dibujo de John Montgomery, tomado de <http://research.famsi.org/uploads/montgomery/634/image/JM01191.jpg>).

Ahora bien, en el caso específico de la vasija K1398 podemos notar que el dios K'ihnich Ajaw porta un elegante tocado con un largo pico humeante rodeado por una corona de globos oculares (Fig. 3a),¹¹⁹ por lo que el nombre de B'olon Yokte' K'uh no correspondería al dios L sino, más bien, a K'ihnich Ajaw, quien se muestra como una etapa nocturna del sol.¹²⁰

Este no sería el único ejemplo donde B'olon Yokte' K'uh y K'ihnich Ajaw se fusionan como una forma bélica del céntit.¹²¹ En las vasijas K7750 (Fig. 3b) y K2796 (Fig. 3c) B'olon Yokte' K'uh también cuenta con los rasgos del dios solar, posiblemente, figurando el tránsito que el astro realiza durante su paso por el inframundo.



(a)



(b)

¹¹⁹ El maestro Hugo García Capistrán me hizo notar que se trataría más bien de un *chahpaat*, es decir, de un ciempiés (García Capistrán, comunicación personal 2021), lo cual resultaría lógico, pues dicho animal continuamente es asociado con la figura B'olon Yokte' K'uh. Véase Grofe, "The name of God L...", p. 1-3.

¹²⁰ Grofe, "The name of God L...", p. 3.

¹²¹ Erik Boot, *At the Court of Itzam Nah Yax Kokaj Mut: Preliminary Iconographic and Epigraphic Analysis of a Late Classic Vessel* (sitio web), Mayavase, 30 de octubre de 2008, <http://www.mayavase.com/God-D-Court-Vessel.pdf>, (consulta: 6 de abril 2022), p. 6.



Figura 3. (a) Detalle de la vasija K1398. B'olon Yokte' K'uh se representa como una etapa nocturna del sol. (b) y (c) Detalles de las vasijas K7750 y K2796. B'olon Yokte' K'uh se presenta ante el dios L para reordenar el cosmos. En todas sus figuraciones, porta una corona de globos oculares que rodea el particular pico humeante de su tocado.

En cuanto a la interpretación del texto jeroglífico de la vasija K1398, es posible que las columnas verticales sean narradas por el conejo (Fig. 4), debido a que el texto jeroglífico contiene el pronombre ergativo empleado para la primera persona **ni-CH'AM-wa** *Yo tomé/agarré mi tocado*,¹²² antecedido por el logograma **T'UL** 'conejo' que aparece inmediatamente después de la fecha 13 ook' 18 ihk'at como señalaron Zender y Guenter.¹²³

Dentro de las narraciones míticas, el roedor cumple un papel de *trickster*, pues actúa como un personaje burlón y pícaro que comete travesuras a diferentes entidades, sin importar su poder o jerarquía.¹²⁴ De ser así, el conejo podría ser aquí el encargado de robar los atavíos del anciano, ya que en esta escena, es él quien sostiene los atributos del dios L mientras se dirige al anciano de forma grosera y burlona.

Ya entendidas las implicaciones que este personaje tiene dentro de la historia mítica, y comprendiendo la correlación que existe entre el texto jeroglífico y la información iconográfica que nos ofrece la vasija, resultaría poco convincente pensar que el sombrero del dios L sea mencionado como 'el compañero de B'olon Yokte' K'uh'. Más bien, es posible

¹²² Kerry Hull y Michael Carrasco, Michael Carrasco y Robert Wald, "The First-Personal Independent Pronoun in Classic Ch'olan", *Mexicon Revista sobre estudios mesoamericanos*, v. XXXI, abril, 2009, p. 37.

¹²³ Zender y Guenter, "The Names of the Lords...", p. 111.

¹²⁴ Beliaev y Davletshin, "Los sujetos novelísticos...", p. 26.

que el texto epigráfico de esta vasija sea la confesión misma del roedor, quien revela la complicidad que tuvo con B'olon Yokte' K'uh en su tarea por despojar al dios L de sus vestimentas características. Esta hipótesis tendría mayor coherencia con las actitudes de los personajes, ya que el dios solar (B'olon Yokte' K'uh) es quien oculta al conejo de la vista del dios L (Fig. 3a), mintiéndole sobre el paradero del roedor.

De igual manera, al contextualizar esta historia desde una narración mítica más completa, podemos observar que en otras vasijas del periodo Clásico Tardío, el dios L es despojado de sus vestimentas por un conejo, quien en compañía de otros númenes humillan al anciano relegando su poder como ser regente del panteón maya.¹²⁵ Además, en el *Chilam Balam de Chumayel* podría encontrarse una parte de este mito, donde el propio B'olon Yokte' K'uh es el encargado de despojar al dios L de sus ropajes.¹²⁶ Así pues, considero que el texto de la vasija K1398 podría interpretarse de la siguiente manera:



Figura 4. Detalle de la vasija K1398. El conejo revela la complicidad y el respaldo que recibió por parte de B'olon Yokte' K'uh en su misión por despojar al dios L de sus vestimentas características. Tomada de Bernal Romero, *El dios viejo y el conejo...*, p. 38.

¹²⁵ Véase capítulo 3.

¹²⁶ Antonio Mediz Bolio, (trad.), *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, 2a ed., prólogo, edición y notas de Mercedes de la Garza, México, CONACULTA, 1998 (Cien de México), p. 88.

[P1] 13-ook [Q1] 18-ihk'at [P2] T'UL [Q2] ni-CH'AM-wa [P3] ni-MUWAAN (?) [Q3] yi-ta-ji [P4] 9-OK-TE' [Q4] K'UH

Uhxlaju'n ook Waxaklaju'n ihk'at, T'u[h]l nicham[a]w nimuwaan (?) yitaaj B'alun [y]okte' K'uh

‘[En el día] Trece ook’, en el décimo octavo de ihk'at, [yo, el] conejo tomé [mi] muwaan en compañía de B'olon Yokte' K'uh'¹²⁷

Nótese que Grofe traduce el verbo **CH'AM** como ‘Yo recibí’,¹²⁸ sin embargo, considerando todo el contexto mítico que aquí hemos referido, infiero que este verbo podría interpretarse como ‘tomar/agarrar’¹²⁹ en una forma explícita de revelar la acción de hurtar el sombrero, como sugirió Michael Carrasco en un principio.¹³⁰

Otra razón por la que el investigador relaciona el nombre de B'olon Yokte' K'uh con la figura del dios L se basa en las similitudes iconográficas que existen entre ambas deidades, no obstante, este método de comparación resulta anacrónico como el mismo Grofe lo reconoce,¹³¹ pues las representaciones que retoma de cada una de estas entidades pertenecen a diferentes periodos. Por ejemplo, el autor compara las similitudes que existen entre un motivo serpentino que surge de las piernas del dios L en su imagen del Templo de la Cruz (fig. 5b), con un elemento similar que emana de un personaje que se encuentra representado en la página 33b del *Códice Madrid* (Fig. 5a).¹³²

Ahora bien, considero que hay dos problemas particulares en cuanto a este tipo de comparaciones. Como señalé anteriormente, el primero de ellos tiene que ver con la distancia temporal que existe entre ambas representaciones. Naturalmente, la concepción que las

¹²⁷ Agradezco a la doctora María Elena Vega Villalobos por los comentarios, observaciones y sugerencias que me hizo respecto a la transliteración, transcripción, traducción e interpretación del pasaje mítico aquí propuesto.

¹²⁸ Grofe, “The Name of God L...”, p. 1.

¹²⁹ Harri Kettunen y Christophe Helmke, *Introducción a los Jeroglíficos Mayas*, trad. de Verónica Amellali Vázquez López y Juan Ignacio Cases Martín, Wayeb, 2010, p. 79.

¹³⁰ Michael Carrasco y Robert Wald, “Intertextuality in Classic Maya Ceramics Art and Writing. The Interplay of Myth and History on the Regal Rabbit Vase”, en Yumi Park Huntington, Dean E. Arnold y Johanna Minich (eds), *Ceramics of Ancient America: Multidisciplinary Approaches*, Florida, University Press of Florida, 2018, p. 192.

¹³¹ Grofe, “The Name of God L...”, p. 4.

¹³² Grofe, “The Name of God L...”, p. 8.

sociedades mesoamericanas tienen sobre este tipo de seres sobrenaturales puede modificarse por muchos factores. A causa de ello, resulta evidente que los motivos iconográficos de cualquier ser sobrenatural puedan ser transformados y resignificados por la misma sociedad que los creó tiempo atrás. Así pues, comparar los aspectos iconográficos de estas deidades entre periodos tan distantes sin definir en primera instancia las características que cada uno de ellos posee en un tiempo y espacio determinado, complica aún más la tarea de identificar los cambios y continuidades que dichos elementos pudieron experimentar entre un periodo y otro.



(a)



(b)

Figura 5. (a) Una motivo serpentino emana entre las piernas de una entidad identificada por Grofe como el dios L. Página 33b del *Códice Madrid*. Tomado de <http://www.famsi.org/spanish/mayawriting/codices/madrid.html> **(b)** El dios L en el Templo de la Cruz (Dibujo de Linda Schele, tomado de <http://research.famsi.org/uploads/schele/hires/01/IMG0080.jpg>).

Por otro lado, el análisis iconográfico que el autor propone tampoco permite tener una visión global de los elementos que caracterizaron al dios L y a B'olon Yokte' K'uh durante periodos específicos, dado que dichos elementos son analizados bajo contextos muy particulares. Por ejemplo, Grofe considera que la imagen del dios L en la página 46 del *Códice de Dresde* (Fig. 6), es muy similar a los aspectos iconográficos de B'olon Yokte' K'uh, debido a que el anciano lleva consigo una lanza y un escudo. Sin embargo, este parece ser el único ejemplo donde el dios L porta esta vestimenta, aunque la razón fundamental de su imagen como guerrero es su asociación con el ciclo de Venus de 584 días, ya que en esta escena, el anciano es la personificación misma de la estrella matutina.¹³³ Así pues, el análisis del autor se reduce a comparaciones iconográficas limitadas, donde los atributos de estos dioses se modifican o alteran según el espacio, el tiempo, la situación o condición en la que se encuentran actuando.



Figura 6. Página 46 del *Códice de Dresde*. El dios L porta una vestimenta de guerrero debido a su asociación con el ciclo de Venus. Tomada de <http://www.famsi.org/spanish/mayawriting/codices/dresden.html>

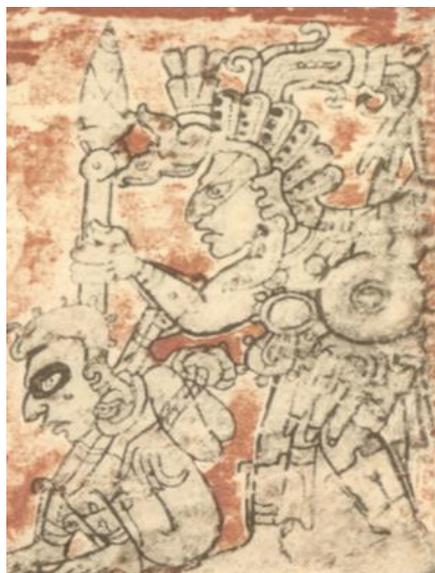
En todo caso, para realizar una comparación de los atributos característicos de cada uno de ellos, resultaría necesario brindar un panorama general de dichos elementos, contextualizando el tiempo en el que se ubica cada una de sus representaciones pues, como hemos visto, las comparaciones de los elementos iconográficos en situaciones particulares, aisladas o anacrónicas no son capaces de brindarnos una perspectiva global de los cambios y continuidades que dichos elementos pudieran experimentar a lo largo del tiempo.

¹³³ Velásquez García, "Códice de *Dresde*. Parte 1...", p. 62.

Además, realmente no parece necesario comparar las representaciones de estos dioses entre periodos distintos, ya que la figura de ambas deidades puede encontrarse dentro de un mismo periodo e inclusive, dentro de un mismo soporte, como se observa en la vasija K2796 y K7750, donde ambos dioses se encuentran presentes durante el momento de reordenación. En esta escena B'olon Yokte' K'uh se caracteriza por el ciempiés de su cabeza y la diadema de globos oculares que lo rodea, mientras que el dios L porta su particular sombrero de ave *muwaan*, su oreja de jaguar y el manto que cubre su espalda.

Para el periodo Posclásico podemos observar a ambas deidades representadas dentro del *Códice de Dresde*, donde ambos son identificados con nombres distintos y actúan bajo contextos muy diversos, como el propio Grofe lo reconoce.¹³⁴ Para este periodo, B'olon Yokte' K'uh lleva una especie de tocado de plumas (Fig. 7a), una lanza y, en ocasiones porta un escudo, algo que sin duda, muestra un cambio importante en cuanto a los elementos característicos de su tocado durante el Clásico. Por su parte, el dios L conserva el mismo sombrero de ave *muwaan* aunque ahora, el color negro es más predominante dentro de sus representaciones (Fig. 7b), por lo que, en principio, podemos descartar cualquier parecido iconográfico entre la figura de B'olon Yokte' K'uh y la imagen del dios L durante el periodo Clásico y Posclásico respectivamente e inclusive, desligar este nombre con la imagen del anciano, ya que parece tratarse de dos entidades diametralmente opuestas.

¹³⁴ Grofe, "The Name of God L...", p. 4.



(a)



(b)

Figura 7. (a) Página 60c del *Códice de Dresde*. B'olon Yokte' K'uh porta una lanza y un escudo mientras somete a un cautivo. (b) Página 7a del *Códice de Dresde*. El dios L es llamado *Ha'al Ik' Mam.* Tomadas de <http://www.famsi.org/spanish/mayawriting/codices/dresden.html>

Ahora bien, si en la vasija K1398 el nombre de B'olon Yokte' K'uh corresponde al dios Solar, quien se muestra como una fase nocturna del astro, ¿Cuál es el nombre que se le concede al dios L dentro del texto jeroglífico? Es posible que en esta escena el anciano sea identificado como *Itzam aat* de acuerdo con la lectura de Velásquez García (Fig. 8).¹³⁵ Este no sería el único ejemplo donde el dios L es identificado con este término, ya que en la vasija K1560 también parece ser llamado *Itzam aat*, pero ¿podrá ser realmente este el nombre del dios L?

De acuerdo a Martin, el logograma **ITZAM** pudo ser un término utilizado para denominar a ciertos seres con capacidades y poderes mágicos.¹³⁶

Al igual que el investigador, considero que este término pudo estar relacionado con las cualidades mágicas de ciertos personajes. Fray Diego de Landa narró que en el mes de *Uo*, los antiguos sacerdotes mayas, quienes también eran hechiceros y médicos, se reunían

¹³⁵ Velásquez García, "El vaso de Princeton...", p. 59.

¹³⁶ Martin, "The Old Man...", p. 221.

para celebrar una fiesta llamada *Pocam*, en la cual invocaban a través de sus oraciones a *Cinchau-Itzamná*, llamándolo ‘el primer sacerdote’.¹³⁷ Así pues, es posible que los médicos, quienes también se dedicaban a la hechicería y la magia, hayan sido denominados bajo un término similar. Como veremos más adelante, la vestimenta del dios L podría asociarlo a los personajes mágicos que practicaban este tipo de actividades, por lo que podríamos pensar que el logograma **ITZAM** hacía referencia a las cualidades de estos seres, siendo los personajes ancianos los mayores hechiceros, brujos o sacerdotes de la comunidad, es decir, los grandes **ITZAM**.

En definitiva, no resultaría ilógico pensar que dicho término haya sido empleado durante el periodo Clásico para denominar a las entidades longevas que compartían este tipo de cualidades, como los dioses D, L o N, quienes parecían tener influencias mágicas dentro del mundo humano.

Así pues, dudo que este sea, en principio, el nombre particular del dios L, aunque es claro que en la vasija K1398 (Fig. 8a) y K1560 (Fig. 8b) es un término que se le concede debido a sus capacidades de alterar el mundo profano mediante este tipo de poderes sobrenaturales. Ahora bien, si ninguno de estos dos ejemplos puede asociarse claramente con el dios L, ¿Cuál podría ser el nombre particular de esta entidad?



Figura 8. Variantes del logograma **ITZAM AAT** como posibles nombres relacionados al dios L. (a) Detalle de la vasija K1398 (b) Detalle de la vasija K1560 (Dibujos de Simon Martin. Tomados de Martin, “The Old Man...”, p. 209.)

¹³⁷ Fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, introducción de Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1959, (Biblioteca Porrúa de Historia 13), p. 92.

Dentro de las fuentes del periodo Clásico Tardío, el nombre de Uhxluju'n Chanal, Chanal K'uh o variantes de este parecen guardar cierta relación con la figura del anciano. En las vasijas K2796 y K7750 se observan diversas deidades en presencia del dios L, las cuales se han reunido tras la destrucción del cosmos. En el texto jeroglífico de ambas vasijas se menciona el nombre de diversas entidades, entre los cuales también se encuentra B'olon Yokte' K'uh. El largo pico humeante en su tocado, así como los globos oculares que lo rodean nos permiten localizarlo en la parte inferior izquierda de la escena, como indicó Erik Boot (Fig. 11a).¹³⁸

Como he mencionado, esta deidad también cuenta con rasgos del dios solar,¹³⁹ por lo que podría tratarse de una etapa nocturna del astro, en una representación muy similar a la de la vasija K1398, es decir, como una fusión de B'olon Yokte' K'uh y K'ihnich Ajaw.¹⁴⁰

Sin embargo, el texto epigráfico de esta vasija presenta un problema muy particular, y es que los nombres mencionados dentro del texto jeroglífico no guardan una correspondencia clara con los númenes de la escena, puesto que los personajes que se encuentran presentes son siete, mientras que dentro del texto epigráfico se mencionan únicamente seis posibles nombres.

Una primera respuesta a este hecho es que el pintor de la obra pudo haberse quedado sin el espacio suficiente para colocar el nombre de todas estas deidades, como plantearon Zender y Guenter.¹⁴¹ Por su parte, Michael Coe sugirió que el jeroglífico de la columna O de la vasija K2796 sería el nombre faltante del séptimo numen, y que este correspondería al dios Jaguar del Inframundo.¹⁴²

No obstante, estas hipótesis fueron descartadas por Stuart, quien comparó el texto jeroglífico de la vasija K2796 (Fig. 9a) con los nombres que aparecen en la K7750 (Fig. 9b), la cual muestra la misma escena pero con ligeras variaciones, percatándose que en ambas

¹³⁸ Boot, "At the Court...", p. 6-7.

¹³⁹ Susan Milbrath, *Star Gods of the Maya: Astronomy in Art, Folklore, and Calendars*, Texas, University of Texas Press, 1999, p. 91.

¹⁴⁰ Esta no sería la única ocasión en que B'olon Yokte' K'uh se fusiona con una manifestación del sol. En una vasija del periodo Clásico, diversos dioses se encuentran en lo que parece ser la corte del dios D. Entre estas entidades, se encuentra un personaje llamado *uhuk chapat tz'ikin k'in[ich] ajaw balun [y]okte' k'uh*, el cual resulta ser una fusión entre una deidad solar y B'olon Yokte' K'uh. Véase Boot, "At the Court...", p. 6.

¹⁴¹ Zender y Guenter, "The Names of the Lords...", p. 105.

¹⁴² Michael Coe, *The Maya Scribe and His World*, New York, The Grolier Club, 1973, p. 108.

aparecen únicamente seis nombres, aun cuando en la K7750 se muestran más de diez entidades.¹⁴³ El investigador consideró que estos no son realmente los nombres particulares de cada una de las deidades, sino términos que refieren a diferentes conjuntos de dioses, los cuales son la advocación de los múltiples espacios del cosmos: cielo, tierra e inframundo.¹⁴⁴

Para Stuart, el jeroglífico que sucede al verbo **T'ZAK** haría referencia a la obscuridad en la que se encuentran estos seres, mientras que para Zender y Guenter este sería el nombre correspondiente al dios L, el cual podría ser traducido como: '**IK'-'AK' AB'-TAN-na**, *Ik'-(Y)ak' ab' - Ta[h]n*, 'Black His Dark Heart' o 'Black is the darkness of the heart'.¹⁴⁵ Sin embargo, en ningún otro soporte el dios L es identificado bajo este término, por lo que la hipótesis de los autores no parece viable. Por otro lado, concuerdo en cierta medida con la propuesta de Stuart, pues considero que los nombres del texto jeroglífico refirieren más bien, a los espacios del cosmos.

¹⁴³ Stuart, "Gods of Haven...", p. 262.

¹⁴⁴ Stuart, "Gods of Haven...", p. 263-264.

¹⁴⁵ Zender y Guenter, "The Names of the Lords...", p. 107.

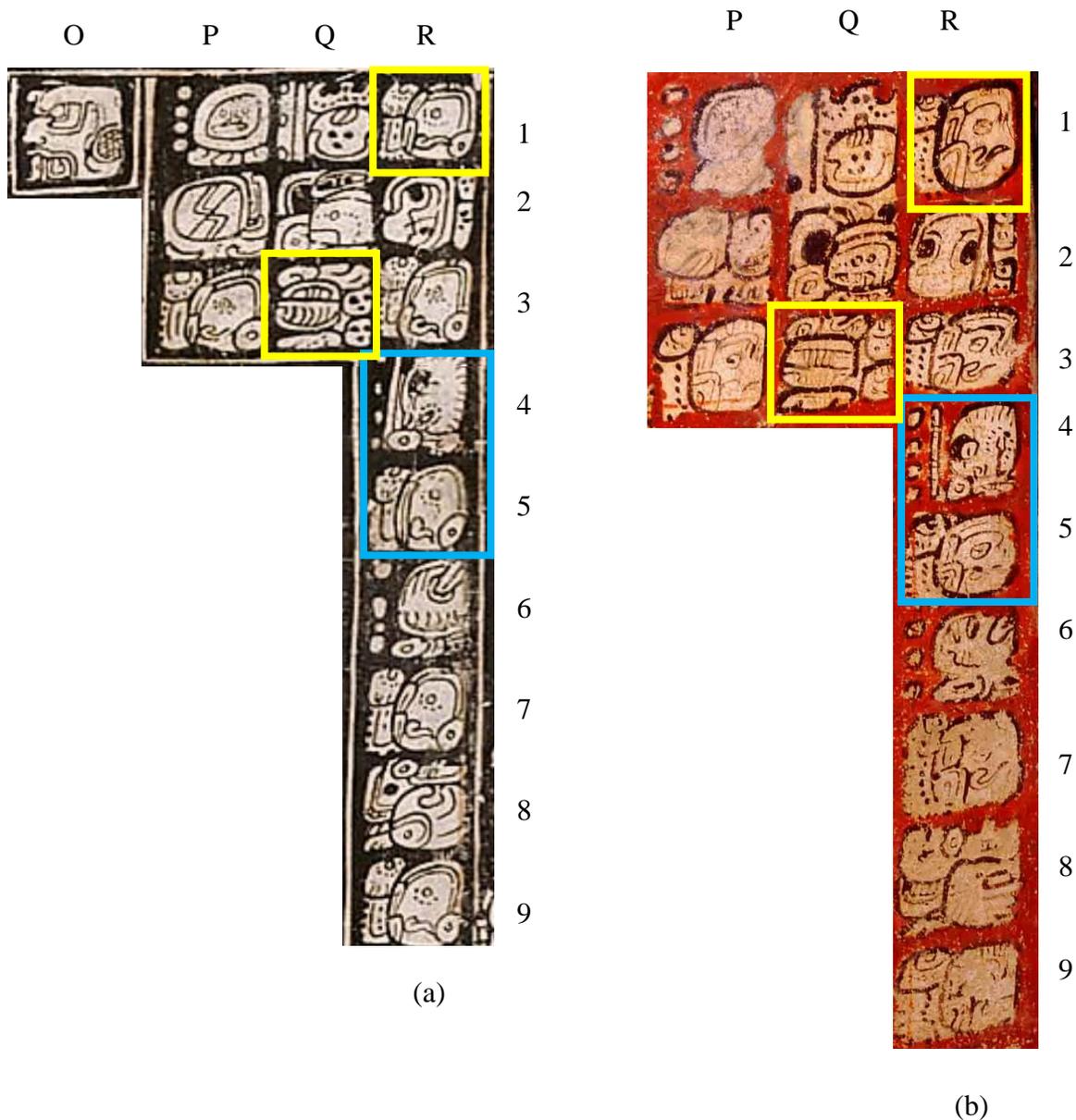


Figura 9. Textos jeroglíficos de las vasijas (a) K2796 y (b) K7750. En color amarillo, se indican los glifos [Q3] **CHAN-na-la** [R1] **K’UH**, *Chanal K’uh* asociados al dios L. En color azul se señala el nombre de [R4] **9-OK-te** [R5] **K’UH**, B’olon Yokte’ K’uh.

Ciertamente, los términos de Chanal K’uh y B’olon Yokte’ K’uh podrían relacionarse con el inframundo y el espacio celeste como propone el autor. El primer nombre, podría aludir a los

trece niveles que integran el cielo, mientras que el segundo se asociaría con los nueve niveles del inframundo. No obstante, considero que estos términos también pudieron ser utilizados como nombres personales para deidades específicas. La estela 31 de Tikal podría brindarnos mayor información al respecto, pues en el texto jeroglífico se habla de la presencia de agrupaciones o subcategorías de miles de dioses (Fig. 10). De acuerdo a Stuart los términos colectivos de **1-PIK [CHAN]K'UH [KAB]K'UH** que se observan en los bloques jeroglíficos de B13 y B14 harían referencia a ocho mil dioses celestes, ocho mil dioses terrenales.¹⁴⁶

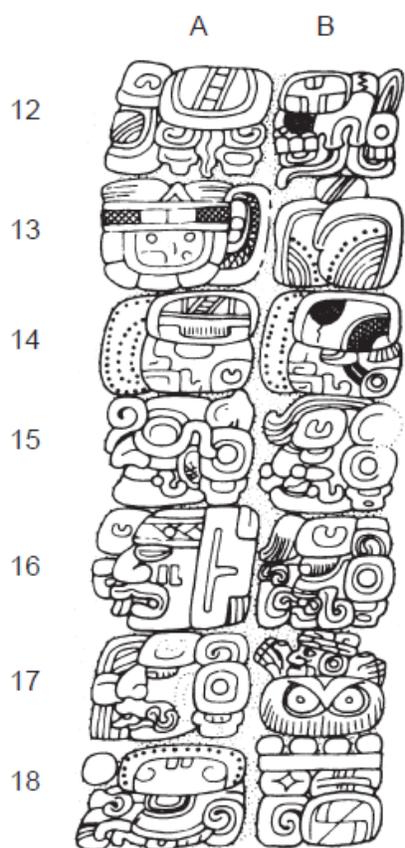


Figura 10. Fragmento del texto jeroglífico de la Estela 31 de Tikal, donde se emplean términos colectivos para nombrar a agrupaciones o subcategorías de miles de dioses. (Dibujo de William R. Coe, tomado de Stuart, *Some Working...*, p. 2).

¹⁴⁶ David Stuart, *Some Working Notes on the Text of Tikal Stela 31* (sitio web), Mesoweb, 2011, www.mesoweb.com/stuart/notes/Tikal.pdf, (consulta: 14 de marzo de 2023), p. 2.

No obstante, en varios ejemplos el nombre de B'olon Yokte' K'uh es empleado para designar a una deidad particular, como se muestra en la vasija K1398 (Fig. 4) y en la página 60 del *Códice de Dresde* (Fig. 11a), donde este personaje actúa como un ser individual. Así mismo, en la vasija K5359 (Fig. 11b) el nombre de *uxlajuun muy chan*¹⁴⁷ parece denominar a una deidad específica que ha sido despojada de sus atavíos.

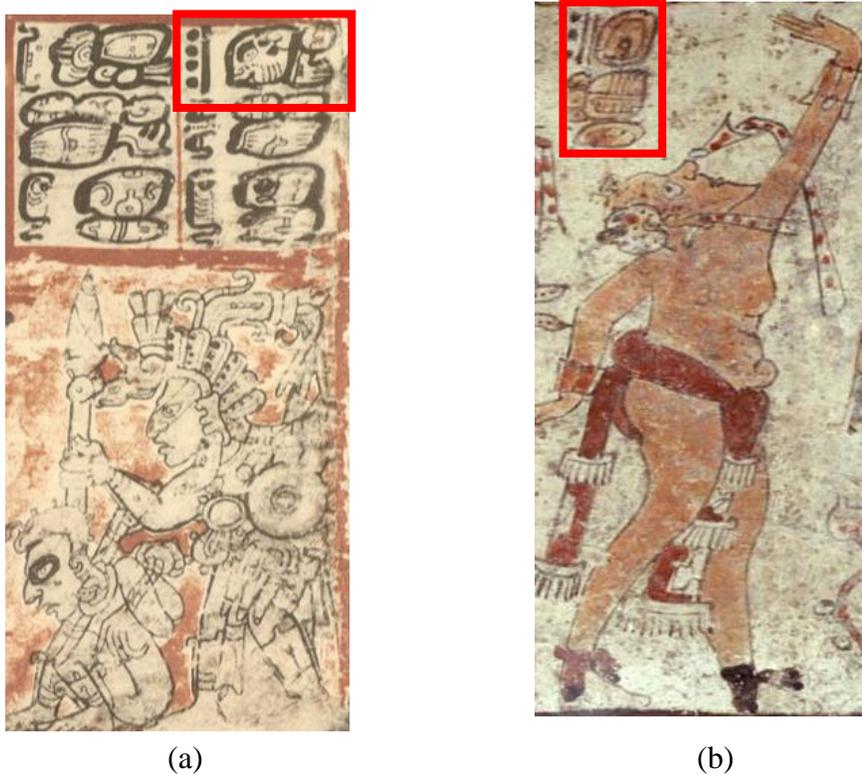


Figura 11. En color rojo se indican los nombres correspondientes a las deidades de la escena, quienes actúan como seres individuales: **(a)** B'olon Yokte' (Página 60b del *Códice de Dresde*. Tomada de <http://www.famsi.org/spanish/mayawriting/codices/dresden.html>). **(b)** *uxlajuun muy chan* (Detalle de la vasija K5359).

Otro ejemplo se encontraría en la Escalinata jeroglífica del Palacio en Palenque, donde K'ihnich Janaab' Pakal se presenta como un agente humano y sobrenatural, al ser la

¹⁴⁷ Martin, "The Old Man...", p. 200.

encarnación misma de B'olon Yokte' Kuh',¹⁴⁸ lo que revelaría que este último puede percibirse también como un agente activo capaz de actuar como entidad individual y no necesariamente como un conjunto de dioses.

De igual manera, los múltiples ejemplos del *Chilam Balam de Chumayel* revelarían que *Bolon Tiku* o 'Los Nueve Dioses' y *Oxlahun Tiku* también conocido como 'Los trece dioses',¹⁴⁹ son entidades capaces de actuar como seres individuales, aunque dichos nombres refieran a una pluralidad de deidades, por lo que infiero que estos términos podrían referir a ambos aspectos: es decir, a un conjunto de dioses que representan un estrato cósmico o, en su caso, a una deidad particular que actúa con poder, conciencia y voluntad propia. Así pues, aunque cada uno de los nombres presentes en las vasijas K2796 y K7750 podría hacer alusión a un espacio del cosmos o a una pluralidad de dioses como propone Stuart, creo que estos términos también podrían referirse a agentes activos individuales que, al mismo tiempo, son la encarnación de múltiples dioses del cielo y de la tierra.

Dicho lo anterior, considero que los dioses presentes en las vasijas K2796 y K7750 son la representación de una pluralidad de seres sobrenaturales, y no solo de siete o diez de ellos, sino de innumerables dioses que pretenden reordenar el cosmos. De esta forma, el dios L sería uno y a la vez, trece dioses del cielo, mientras que B'olon Yokte' K'uh podría ser la advocación de nueve deidades del espacio inframundano.

Ahora bien, una segunda propuesta también podría dar sentido al hecho de haber menos nombres jeroglíficos a comparación de las entidades que se muestran en las escenas de ambas vasijas. A mi parecer, es posible que algunos de estos personajes se encuentren desdoblados en dos o más aspectos. Sobre todo, debemos notar las similitudes que existen entre algunos rasgos de estos dioses, como el tocado de las entidades que se encuentran en la parte inferior izquierda (B'olon Yokte' K'uh) (Fig. 12a) y derecha de la vasija K2796 fig. 12b), ya que ambas portan el mismo tocado de ciempiés, acompañado de una corona de globos oculares, elementos que caracterizan a B'olon Yokte' K'uh y que se observan en su representación de la vasija K1398 (véase Fig. 3a).

La única diferencia entre estos dos personajes se encuentra en su rostro, pues el que se ubica en la parte inferior derecha parece portar una especie de máscara relacionada a la

¹⁴⁸ Prager, "A Study of a Classic Maya...", p. 589-590.

¹⁴⁹ De acuerdo a la traducción de Antonio Mediz Bolio, véase Mediz Bolio, (trad.), *Libro de Chilam Balam...*, p. 88.

muerte, como si ocultara su rostro ante la vista del dios L, algo que nos recuerda la escena de la vasija K511, donde Ju'n Ajaw y Yax B'halam han descendido al inframundo en calidad de espías para derrocar al dios L, ocultando sus rostros bajo un par de máscaras.

De ser este personaje una entidad desdoblada, los seis nombres del texto jeroglífico corresponderían a las seis entidades presentes en la vasija K2796, siendo B'olon Yokte' K'uh uno de los seres que se ha desdoblado y que se encuentra presente en dos formas distintas dentro de este espacio.



(a)



(b)

Figura 12. Detalles de la vasija K2796. (a) B'olon Yokte' K'uh. (b) Un personaje porta el mismo tocado de ciempiés coronado por una diadema de globos oculares.

Sin embargo, esta hipótesis aún parece arriesgada y no termina de resolver la incógnita de la vasija de los once dioses, aunque sospecho que en esta segunda vasija podría ocurrir un caso similar donde las entidades se encuentran desdobladas ocupando uno o más lugares dentro de la escena, ya que muchas de ellas comparten los mismos rasgos como en el caso de B'olon Yokte' K'uh. Aun así, debemos tomar en cuenta el parecido que existe entre los elementos iconográficos de estas deidades, por lo que no descarto esta segunda hipótesis.

Retomando nuevamente la propuesta de Stuart, considero que el término de Uhxluju'n Chanal K'uh podría ser el nombre que identificaría a la figura del dios L como entidad (o entidades) del cielo. La vasija K5359 reforzaría su asociación con este nombre, ya que aquí

se le menciona como **13-mu? yu-CHAN-na** *uxlajuun muy chan* ‘Trece nubes (del) cielo (Véase esquema 3).¹⁵⁰ Si bien, el logograma **K’UH** no está presente, el término no resulta indispensable para denotar el carácter divino de este personaje. Aunque en esta ocasión el anciano se encuentra despojado de sus atavíos, podemos identificarlo por su oreja de jaguar y por la correspondencia que este mito guarda con otras escenas presentes en vasijas del mismo periodo, como la K511, K1560 y K1398.

Así pues, es posible que el nombre del dios L durante el periodo Clásico Tardío haya hecho referencia a los trece planos celestes y que esta entidad sea la personificación de uno, y a la vez, de trece dioses del cielo, como referiría su respectivo nombre. Por otro lado, para el periodo Posclásico hay un cambio importante en cuanto al nombre con el que este numen fue conocido.

En la mayoría de sus representaciones en el *Códice de Dresde* el dios L es identificado por una serie de cartuchos jeroglíficos que se componen por la cara de un personaje longevo rodeado por pequeñas gotas de agua, algo que podría aludir a la inundación del cosmos en la que estuvo presente.¹⁵¹ Dichos cartuchos pueden ser leídos como *Ha’al Ik’ Mam* ‘Abuelo Materno Negro de la Lluvia’ (Fig. 13), nombre que este dios recibió durante el Posclásico.¹⁵² No obstante, en algunos pasajes de este soporte podrían encontrarse algunos vestigios del nombre con el que fue identificado durante el Clásico Tardío.



Figura 13. Nombre jeroglífico con el que el dios L fue conocido durante el periodo Posclásico, el cual puede traducirse como *Ha’al Ik’ Mam* ‘Abuelo Materno Negro de la Lluvia’ según Velásquez García. Tomado de la página 46 del *Códice de Dresde*. <http://www.famsi.org/spanish/mayawriting/codices/dresden.html>).

¹⁵⁰ Martin, “The Old Man...”, p. 200

¹⁵¹ Zender y Guenter, “The Names of the Lords...”, p. 105.

¹⁵² Velásquez García, “Códice de *Dresde*. Parte 1...”, p. 26.

En la página 7c del mismo códice (fig. 14a), se observa la imagen de un búho con forma antropomorfa, el cual fue ampliamente representado junto al dios L durante ambos periodos y que aquí es nombrado como el *Oxlajun Ka'an kuy*, es decir, el 'Búho de los Trece Cielos'.¹⁵³ De igual manera, en la página 8b (fig. 14b) se observa a dos personajes ancianos conversando. Del lado izquierdo se encuentra el dios D, mientras que el personaje del lado derecho resulta aún difícil de identificar. Velásquez García sugirió que podría tratarse del dios N,¹⁵⁴ sin embargo, muchos de los elementos iconográficos de este personaje son muy semejantes a los rasgos característicos del dios L, como la oreja de jaguar, la pupila en forma de espiral y el lujoso collar que lleva consigo. El texto jeroglífico menciona: *nuch jol Kiimil, Oxlajun Kuy*, 'Kiimil [y] Trece Búhos juntan sus cabezas', es decir, se ponen de acuerdo.¹⁵⁵ Nuevamente, se hace referencia a 'Los trece búhos' que se asocian a los trece niveles celestes y a la advocación de los trece dioses del cielo.

Si bien, el dios L pudo haber sido conocido como *Ha'al Ik' Mam* durante el periodo Posclásico, en algunas fuentes del periodo colonial como los libros del *Chilam Balam* parece haber predominado un nombre referente a los trece espacios del cielo, pues es posible que el personaje identificado como Los Trece Dioses u 'Oxlahun Tiku' haya hecho referencia al dios L.¹⁵⁶ Esto puede plantearse a través de la comparación de los pasajes míticos de ambos periodos, donde podemos percatarnos que las entidades conocidas como Bolon Tiku y Oxlahun Tiku en el periodo colonial, cumplirían las mismas funciones que B'olon Yokte' K'uh y Uhxlaju'n Chanal K'uh durante el periodo Clásico, debido a que la historia mítica narra, en ambos casos, la humillación que los Trece dioses sufren a manos de los Nueve dioses durante el tiempo crítico.¹⁵⁷

¹⁵³ De acuerdo a la transliteración y traducción de Velásquez García. Véase Velásquez García, "Códice de *Dresde*. Parte 1...", p. 27.

¹⁵⁴ Velásquez García, "Códice de *Dresde*. Parte 1...", p. 28.

¹⁵⁵ Velásquez García, "Códice de *Dresde*. Parte 1...", p. 28.

¹⁵⁶ Véase Alfredo Barrera Vázquez y Silvia Rendón (trad.), *El libro de los libros de Chilam Balam*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, (Colección Popular 42), p. 87.

¹⁵⁷ Véase capítulo 3.

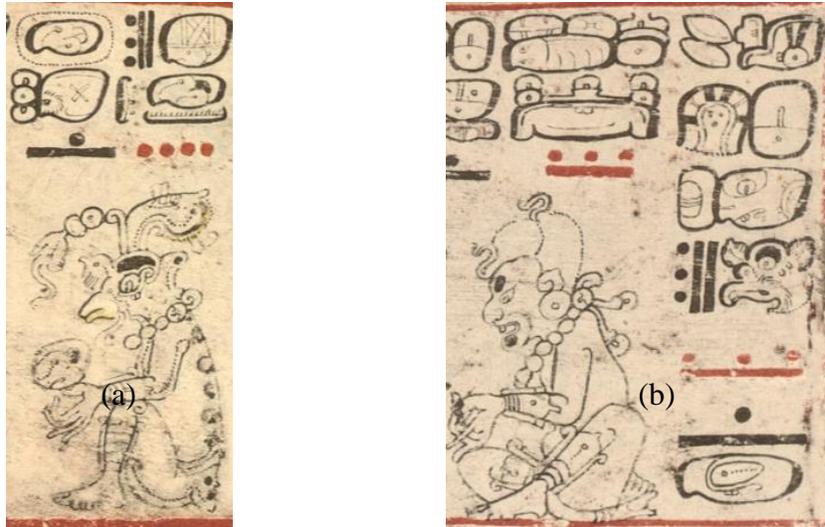


Figura 14. Posibles nombres asociados con el dios L. **(a)** Página 7c del *Códice de Dresde*. Un búho es nombrado como *Oxlajun Ka'an kuy*, es decir, 'Búho de los Trece Cielos' según Velásquez García **(b)** Página 8b del *Códice de Dresde*. Un anciano con rasgos semejantes a los del dios L es nombrado como *Oxlajun Kuy* o Trece Búhos. Tomadas de <http://www.famsi.org/spanish/mayawriting/codices/dresden.html>).

Para periodos aún más tardíos, el nombre de Rilaj Mam o Maximón, así como toda la tradición religiosa que rodea a este personaje, ha sido asociada con el dios L. Sin embargo, considero que para estos momentos existe una ruptura importante con la concepción que el dios L tuvo durante el periodo Clásico y Posclásico, dado que sus aspectos míticos, religiosos e iconográficos no muestran alguna conexión que nos permita rastrear de forma clara los cambios y continuidades que su percepción pudo experimentar hasta estos momentos. De igual modo, más adelante realizaré un breve análisis de estos nombres y de las tradiciones culturales que los rodean.

Capítulo 2. El dios L: aspectos iconográficos de una deidad maya

Aunque el dios L no es la única entidad anciana del panteón maya, algunos de sus elementos iconográficos nos permiten establecer ciertas diferencias con los demás seres viejos. A continuación, analizaremos la imagen de esta deidad siguiendo el método desarrollado por el historiador Erwin Panofsky, con el fin de identificar puntualmente estos rasgos particulares que lo distinguen de los demás númenes del panteón maya. Primero, examinaremos el mundo de las *formas puras*, es decir, los motivos artísticos naturales que podemos percibir a primera vista en cuanto a su representación; posteriormente, revisaremos lo que Panofsky llamó el *contenido secundario o convencional*, aquellos aspectos portadores de un significado específico de los cuales, en nuestro caso particular, ya han sido abordados por diversos investigadores del tema, por lo que resulta esencial retomar los planteamientos que hasta el momento se han hecho respecto a las composiciones artísticas y los motivos iconográficos del dios L; por último, ofreceremos nuestra propia interpretación sobre el posible contenido temático de cada uno de estos elementos, tratando de vislumbrar su significado como conjunto.¹⁵⁸

Antes de ello, me resulta necesario establecer una diferencia entre el soporte físico (lo que entenderemos como materialidad) y los dibujos, formas y demás representaciones gráficas que se plasman en ellas (lo que entenderemos como agentividad), las cuales se caracterizan por ser portadoras de un significado particular, pues el ser humano ha sido capaz de crear objetos destinados a cumplir una función meramente práctica, mientras que otros no sólo desempeñan dicha función primaria, sino que además contienen en sí mismos una serie de ideas o pensamientos sobre el mundo que los rodea, traducidas o plasmadas a través de formas gráficas y simbólicas cargadas de una serie de significados, sean estos abstractos, o concretos. Es decir, las sociedades mesoamericanas fueron capaces de crear elementos meramente materiales que facilitaban sus formas de vivir y que no necesariamente tenían un significado ritual, mágico o político. Así mismo, dichas sociedades también produjeron objetos a los cuales destinaron un significado puntual, dotándolos de una carga agentiva a través de formas gráficas plasmadas en ellas.

¹⁵⁸ Véase Erwin Panofsky, "Introducción", *Estudios sobre Iconología*, Madrid, Alianza, 1972, p. 13-37.

María Teresa Uriarte define a la materialidad como una “superficie exterior o la apariencia de las cosas” mientras que la agentividad resulta ser la “cualidad de una imagen o de un objeto de obrar como agente, es decir, obra que tiene la virtud de obrar”.¹⁵⁹ Por tanto, me resulta esencial definir en primera instancia la función natural de los objetos y, posteriormente, su función significativa o simbólica, debido a que varios de los soportes en los cuales encontramos representaciones del dios L, están cargados de un inmenso significado relacionado a su vez con la propia función del objeto.

Por ejemplo, Miller mencionó la posible relación que existe entre los platos encontrados en el Entierro 196 de Tikal y la imagen del dios L, ya que dichos objetos presentan dibujos de plumas muy semejantes a las del sombrero de esta entidad.¹⁶⁰ Dicha similitud hace pensar a la investigadora que los platos son un objeto que alude a la humillación debido a que, dentro de su función material primaria, sirven para el consumo de nuestros alimentos, pero posteriormente, son apilados con los residuos de comida que quedan en ellos, lo que resulta ser un hecho repulsivo.¹⁶¹ De acuerdo a Miller, este acto podría relacionarse con el dios L, ya que esta entidad aparece representada como un ser humillado y despojado de sus atavíos como dios regente. Otro ejemplo proporcionado por la autora se basa en la forma cuadrada de la vasija K7750 (Fig. 15), la cual en su momento pudo haber contado con alguna tapadera, semejando la forma del palacio del dios L, y cuando ciertos objetos eran colocados dentro de dicha vasija, esta se convertía en la personificación del propio dios anciano.¹⁶²

Así pues, la función primaria de un objeto puede brindarnos cierta información para entender las cargas simbólicas que las sociedades mesoamericanas depositaron en ellos. Siguiendo con el planteamiento de Miller, podríamos preguntarnos ¿en qué soportes es

¹⁵⁹ María Teresa Uriarte Castañeda, “La pintura mural en Mesoamérica”, *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México, v. XXVII, n. 162, marzo-abril, 2020, p. 40.

¹⁶⁰ La presencia de estos motivos iconográficos asociados al dios L en el Entierro 196 podrían revelar la apropiación de elementos culturales y religiosos de otras ciudades como Naranjo y El Perú, mismas que sucumbieron ante el poder militar del propio Yik'in Chan K'awiil quien, inclusive, transportó a Tikal una efigie del dios patrono de El Perú (Véase Simon Martin y Nikolai Grube, *Crónica de los reyes y reinas mayas. La primera historia de las dinastías mayas*, trad. de Lorenzo Ochoa Salas y Fernando Borderas Tordesillas, México, editorial Planeta, 2002, p. 49), ciudad donde los atributos del dios L también tuvieron un papel preponderante dentro del arte, la política y la religión, como se observa en las Estelas 33 y 34 de dicha ciudad, donde el gobernante K'ihnich B'ahlam II y su esposa K'abel, portan el bastón de mando del dios L.

¹⁶¹ Miller, *El sombrero del dios L...*

¹⁶² Miller, *Arte y Arquitectura...*, p. 182.

común encontrar representaciones del dios L? y en este sentido ¿hay alguna explicación en cuanto a ello? A continuación, ahondaremos más respecto al tema de las materialidades y agentividades, examinando el tipo de soportes en los que el dios L aparece comúnmente y posteriormente, continuaremos con el análisis de las características iconográficas de este numen.



Figura 15. Vasija K7750. Su forma cuadrada podría asemejar la estructura de un palacio.

En cuanto a los aspectos materiales, durante el Clásico Tardío el dios L es representado en platos, vasijas y objetos de uso personal. Su imagen también es común en figurillas talladas provenientes de sitios como la isla de Jaina. Aunque resultan ser pocas sus apariciones en estelas o monumentos, algunas de ellas pueden encontrarse en sitios como Palenque, Bakná, Chamá y otras ciudades de las Tierras Bajas. En muchos de estos monumentos esculpidos se narran pasajes míticos en los cuales el dios L estuvo presente. Dichas narraciones pretendían establecer una conexión con los acontecimientos políticos más relevantes de las ciudades mayas, como la conmemoración de los triunfos bélicos de un gobernante o la activación ritual de algún templo. De esta manera, se justificaba el presente político de las ciudades, mostrando una conexión calendárica entre los aspectos históricos y los míticos.¹⁶³

¹⁶³ Véase Alfonso Lacadena García-Gallo, "Tiempo Histórico y tiempo mítico entre los mayas del Periodo Clásico (ss. II-X d. C.)" *Disparidades. Revista de Antropología*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, v. 59, n. 1, 2004, p. 83-106.

Un ejemplo de ello se encuentra en el Monumento 6 de Tortuguero (Tabasco), que narra entre varios hechos, las victorias bélicas de B'ahlam Ajaw durante la primera parte del siglo VII.¹⁶⁴ Estas fechas coinciden con la rueda calendárica de 13 *b'aaktuunes* completados para el 2012 que, a su vez, resulta ser una conmemoración de la fecha Era 13.0.0.0.0. 4 Ajaw 8 Kumk'u en la cual, diversas entidades, se reunieron en presencia del dios L con el fin de reordenar el cosmos. Es decir, un acontecimiento mítico en el pasado maya, así como uno futuro, enmarcan y conmemoran las victorias de B'ahlam Ajaw acaecidas entre el 644 y 649 d. C., ya que la última fecha de estos triunfos de guerra coincide con los eventos de reordenación del cosmos, por lo que las líneas temporales míticas funcionan como una especie de conexión que justificaba el presente político del gobernante.

Si bien, otras inscripciones jeroglíficas también hacen alusión a la fecha Era, son pocos los monumentos esculpidos donde encontramos representaciones del dios L, sin embargo, estas fuentes también nos ayudan a entender los aspectos míticos en los que este numen estuvo presente, así como su conexión con los eventos históricos de las ciudades mayas.

Ya explicado el contexto sobre el objeto material y las cargas agentivas que el ser humano deposita en ellos, a continuación exploraremos los aspectos iconográficos del dios L durante el periodo Clásico Tardío. Al final retomaré la relación entre la materialidad y la agentividad para examinar la función simbólica que desempeña la imagen del dios L en dichos objetos.

Por lo general, este numen es representado como un dios anciano desdentado de nariz prominente (Fig. 1), su boca se encuentra rodeada por pequeñas manchas negras que asimilan la piel de un jaguar y, en ocasiones, por peculiares barbas. Comúnmente, cuenta con un ojo en forma de espiral y puede llevar una oreja de jaguar o bien, orejeras comunes de la época. Por su parte, Vera Tiesler y Ana García Barrios identificaron que este numen presenta una modificación tabular erecta.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Erik Velásquez García, "Todo en calma para el 4 Ajaw 3 K'ank'iin", *Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, Fondo de Cultura Económica, México, n. 503, noviembre, 2012, p. 9.

¹⁶⁵ Ana García Barrios y Vera Tiesler Blos, "El aspecto físico de los dioses mayas. Modelado cefálico y otras marcas corporales", *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México, n. 112, 2011, p. 61.

En cuanto a su vestimenta, el sombrero de ala ancha es un elemento distintivo de esta deidad (Fig. 18). Sobre él reposa un ave *muwaan* (un ave rapiña). Este animal parece tener rasgos de diversas aves del área maya, principalmente aquellas que pertenecen al orden Falcaniforme (águilas, halcones y buitres) y al orden Estringiforme (búhos y lechuzas).¹⁶⁶

Sobre esta ave, pueden localizarse los numerales nueve, doce o trece según sea el caso (Fig. 16), todos y cada uno de ellos acompañados por el jeroglifo T561 **CHAN** ‘Cielo’. El número nueve podría asociarse a los nueve niveles del inframundo. Por su parte, dentro de la cosmovisión de algunas tradiciones mayas de Yucatán, se considera que el cielo está conformado por trece capas, por lo que este numeral podría asociar al dios L con el ámbito celeste.¹⁶⁷

En la vasija K7750 se observa un numeral trece sobre el sombrero del dios L (Fig. 16a) al igual que en la K1398 (Fig. 16b). Así mismo, en la vasija de los Siete Dioses podemos observar un número nueve (Fig. 16c), mientras que en el Templo de la Cruz, es el numeral doce el que se encuentra sobre su sombrero (Fig. 16d).

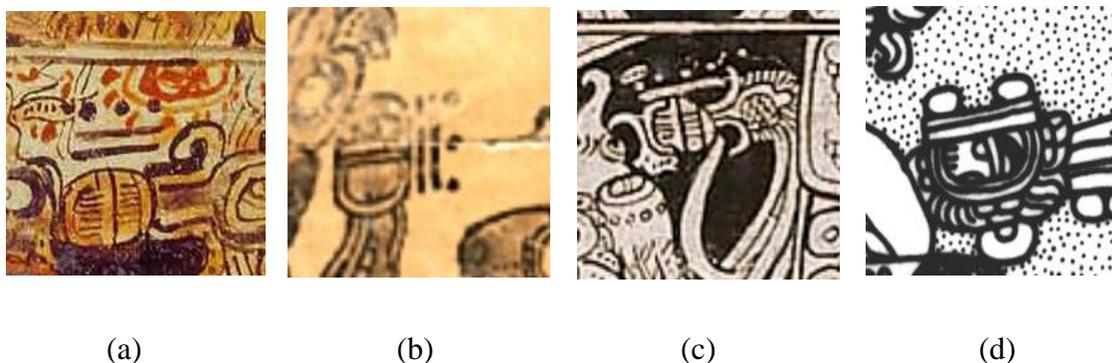


Figura 16. Numerales que aparecen sobre el sombrero del dios L, acompañados por el jeroglífico T561 **CHAN** ‘Cielo’.

¹⁶⁶ Antonieta Cajas, *Las aves de los mayas prehispánicos* (sitio web), Asociación FLAAR Mesoamérica, julio 2010, [www.maya-archaeology.org%2FFLAAR Reports on Mayan archaeology Iconography publications books articles%2F17 Mayas arte plumario prehispanico aves mitologicas celestial moan buhos lechuzas comercio.pdf&clen=8212492&chunk=true](http://www.maya-archaeology.org%2FFLAAR%20Reports%20on%20Mayan%20archaeology%20Iconography%20publications%20books%20articles%2F17%20Mayas%20arte%20plumario%20prehispanico%20aves%20mitologicas%20celestial%20moan%20buhos%20lechuzas%20comercio.pdf&clen=8212492&chunk=true), (consulta: 6 de noviembre de 2021), p. 8.

¹⁶⁷ García Barrios, “Dioses del cielo...”, p. 191.

Bajo el sombrero, el dios L porta una especie de pañuelo o paliacate que cubre su cabeza (Figs. 1a y 1b). Además, posee un manto de piel de jaguar sobre su espalda, aunque también se le representa como una especie de manto bordado con motivos romboidales (véase Figs. 1). Así mismo, esta entidad porta un collar que remata en el pecho con una especie de amuleto y en ocasiones, puede aparecer fumando un cigarro. Por su parte, Romero Sandoval ha identificado que el dios L también puede portar el jeroglifo ‘Pop’ o, en su caso, un caracol.¹⁶⁸

También, existen otros elementos iconográficos poco frecuentes en su imagen durante el periodo Clásico Tardío. Por ejemplo, algunas veces esta deidad lleva en las piernas símbolos de bandas cruzadas (Fig. 17), como en las vasijas K2696, K6575, K4635 y K4966.



(a)



(b)

Figura 17. (a) Detalle de la vasija K2696. (b) Detalle de la vasija K4635. En ambas vasijas, el dios L porta bandas cruzadas sobre sus piernas.

En otras, se le muestra de color negro (Fig. 26), como en el plato K9279 y las vasijas K9089 y K702, elemento que podría vincularlo con la obscuridad y el inframundo. De igual manera, puede ser representado con un bastón o una lanza, así como con una cuerda que pasa entre

¹⁶⁸ Comunicación personal, diciembre, 2021.

sus piernas. Estos últimos elementos iconográficos que hemos mencionado, parecen acentuarse aún más para finales del Clásico Tardío, remarcando su transición como dios del comercio, rasgos que retomaremos más adelante.

Como hemos mencionado anteriormente, el dios L no es la única entidad anciana del panteón maya, por lo que en ocasiones resulta difícil diferenciarlo de otros númenes, como el dios D o el dios N, además de que las tres deidades se relacionan con los diversos niveles del cosmos. En primera instancia, el dios D, también conocido como Itzamaat o Itzam Kokaaj, tiene una contraparte conocida como el ave deidad principal, quien parece ser una representación antropomorfa del propio dios anciano, relacionada a su vez con el espacio celeste. Por otro lado, el dios N es una entidad enlazada con la tierra y con los elementos acuáticos. Es común que en lugares como Mayapán, Tikal y Chichén Itzá se le muestre en una forma cuatripartita, figurando así los cuatro postes que sostienen al cielo dentro de la cosmovisión maya.¹⁶⁹ Por último, las narraciones míticas revelan la importancia del dios L durante los eventos míticos acaecidos en la fecha 13.0.0.0. 4 Ajaw 8 Kumk'u, cuando el dios L, junto a otras entidades más, se encargaron de reordenar el cosmos.

Así pues, estas deidades se encuentran relacionadas de alguna manera a los diferentes niveles del entramado cósmico, compartiendo además la característica de ser ancianos. Cabe preguntarnos entonces ¿son estos seres entidades diferentes o, más bien una sola deidad que se ha desdoblado para cumplir diversas funciones de forma simultánea en los distintos niveles del cosmos?

En principio, respecto a sus semejanzas podemos mencionar que las tres entidades son representadas como señores viejos, por lo tanto todos muestran un rostro arrugado y desdentado. A diferencia de las entidades jóvenes quienes se caracterizan por su fuerza física, los ancianos por su parte, carecen de esta vitalidad, pero su vejez se vuelve un reflejo de la sabiduría que han acumulado en esos cuerpos longevos: “en donde hubo fuerza, ahora hay poderes sobrenaturales.”¹⁷⁰ En este sentido, la vejez revela el gran conocimiento de estos personajes, así como su larga estancia en el mundo pues, en general han estado presentes desde las etapas más antiguas del entramado cósmico.

¹⁶⁹ Martin, “The Old Man...”, p. 189.

¹⁷⁰ Martin, “The Old Man...”, p. 188.

Comúnmente se les menciona con el logograma **ITZAM** que se presenta como la cabeza de un anciano con un pañuelo de red en la cabeza o bien, únicamente como la pañoleta en una variante del propio logograma.¹⁷¹ Aunque este pañuelo es una característica particular del dios N, tras el análisis de la vasija K1398 (Fig. 25a), Martin notó que el dios L también porta este elemento sobre la cabeza, lo que hace pensar al investigador que en esta escena ambas deidades se encuentran fusionadas. Es decir, esta vasija demostraría el posible desdoblamiento entre las deidades ancianas.

Aunque no niego que la pañoleta sea un indicio de la fusión de estos seres, particularmente en la vasija K1398 no parece ser un elemento iconográfico destacable que revele la posible teosíntesis entre los númenes, pues como hemos mencionado, el dios L también porta una especie de pañuelo bajo el sombrero aunque esta no sea necesariamente de red, como podemos observar en las vasijas K511, K702, y K4635. Sin embargo, dicha característica parece causar ciertas dudas entre algunos investigadores. Por ello continuaremos con la descripción iconográfica del dios L, haciendo énfasis en aquellos rasgos que lo distinguen de los demás númenes ancianos del panteón maya.

El primer elemento característico de esta deidad, es el sombrero de ala ancha (Fig. 18). Este puede identificarse fácilmente por el ave mítica que se posa sobre él, así como por las plumas que lo adornan. Aunque en algunas vasijas el dios L aparece completamente desnudo tras ser despojado de sus atavíos, por lo regular el sombrero también se incluye en la escena mientras otro personaje lo lleva consigo, ya que lo muestran frente a él como forma de humillación acentuando el despojo de sus cargos y de su imagen como entidad regente. Las vasijas K1398, K1560 y K5166 son un claro ejemplo de ello.

¹⁷¹ Martin, "The Old Man...", p. 205.



(a)



(b)



(c)

Figura 18. El dios L se caracteriza por llevar este sombrero de ala ancha, en el cual se posa un ave mítica: (a) Detalle de la vasija K2796. (b) Detalle de la vasija K9279. (c) El ave *muwaan* que se posa sobre el sombrero del dios L (Dibujo de Linda Schele. Tomado de Schele y Miller, *The Blood of Kings...*, p. 55).

Retomando los rasgos que nos permiten diferenciarlo de las demás entidades ancianas del panteón maya, el manto que cubre su espalda es una indumentaria característica de esta deidad, la cual puede presentarse como una capa elaborada con piel de jaguar o, en su caso, como un manto bordado con motivos geométricos, los cuales son muy similares a la estructura de los caparzones de los armadillos de nueve bandas. En consonancia con lo anterior, debemos recalcar que estos tres últimos rasgos mencionados parecen relacionarse a tres tipos de animales, los cuales podrían ser los *wahyis* del dios L; el ave *muwaan*, una advocación del espacio celeste; el jaguar, quien constituye la representación del poder

político entre los gobernantes mayas y, por último, el armadillo, un animal que podría estar relacionado al inframundo por su habilidad de habitar en espacios oscuros.

Hasta ahora, ya hemos definido los elementos iconográficos del dios L, enfatizando aquellos que nos permiten diferenciarlo de las demás entidades ancianas del panteón maya. Pero ¿cuál es el significado de estos elementos y qué pistas nos brindan respecto al lugar del dios L en la cosmovisión del mundo maya? A continuación, hablaremos del posible significado de cada uno de ellos de acuerdo a los estudios previos que otros investigadores ya han realizado, además de ofrecer una interpretación propia sobre el simbolismo de estos elementos iconográficos.

Respecto al sombrero de ala ancha, las plumas que aparecen en él cuentan con pequeños puntos negros, característica que sólo se observa en el plumaje de algunas lechuzas o patos.¹⁷² Sobre este punto, considero que estos rasgos iconográficos no son representaciones naturalistas de las características de las aves de la zona, sino más bien, formas estilizadas de muchas de ellas. En este sentido, el ave que reposa sobre el sombrero del dios L, sería una combinación de rasgos presentes en diversas aves de la zona como señalaron Miguel Rivera Dorado, Pilar Asensio Ramos y Ana Martín Díaz y no de una en particular.¹⁷³ Esto lo podemos notar en el plato K9279, donde el ave presenta características mucho más estilizadas, como un pico y un plumaje sumamente alargado (Véase Fig. 18b.).

Ahora bien, en ocasiones se puede identificar un tipo de ave en particular, como en la vasija K4924 (Fig. 19), donde las características iconográficas del animal pertenecen seguramente a un búho (posiblemente *Otus Guatemalae* u *Otus Asio*) o a una lechuza. Sin embargo, este tipo de imágenes naturalistas son escasas, por lo que aún resulta difícil identificar algún tipo de ave en específico. Independientemente de ello, en cuestiones generales sabemos que el *muwaan* cuenta con elementos de aves nocturnas, como las de los búhos, animales que aluden a la noche y a la oscuridad.¹⁷⁴ En otras ocasiones, también se muestra con manchas negras y con una cola semejante a la del perro, quien también es un

¹⁷² Miguel Rivera Dorado, Pilar Asensio Ramos y Ana María Martín Díaz, "Pajaritos y pajarracos: personajes y símbolos de la cosmología Maya", *Revista Española de Antropología Americana*, v. 34, 2004, p. 13.

¹⁷³ Rivera Dorado, Asensio Ramos y Martín Díaz, "Pajaritos y pajarracos...", p. 14.

¹⁷⁴ Eduard Seler, *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archeology*, 2a ed., 6 v., California, Labyrinthos, 1996, v. 5, p. 256.

animal nocturno y ambivalente por su relación con el cielo y el inframundo.¹⁷⁵ De esta manera, esta ave es “un ser celeste pero maligno, al mismo tiempo es un ser infraterrestre, lo que nos muestra que la deidad del cielo rige también sobre la muerte y que la deidad de la muerte, que habita en el inframundo, se manifiesta también en seres celestes para desplegar su energía destructiva.”¹⁷⁶

En este sentido, el *muwaan* no sólo es un animal de la noche y el inframundo, sino que también podría estar asociado con el cielo, así como a los trece niveles de nubes que lo integran, pues en lugares como Yucatán, este espacio se concebía como una estructura dividida en trece niveles de nubes como hemos mencionado anteriormente.¹⁷⁷

Pero no sólo en el área maya existe una conexión entre las aves y el número trece. En el *Códice Borgia*, el gavián es un animal vinculado a los trece niveles celestes, así como con las trece horas del día.¹⁷⁸ De esta forma, los rasgos iconográficos de estas aves también podrían revelar una conexión con el espacio celeste y no sólo con los aspectos nocturnos e inframundanos.



Figura 19. Detalle de la vasija K4924. Un ave con características de búho acompaña al dios L como su animal protector.

Por mi parte, considero que el dios L es un numen que representa una dualidad entre ambos espacios. Recordemos que fue dicha deidad el encargado de reordenar el cosmos junto a otras entidades antes de que el cielo y el inframundo hubiesen sido creados y establecidos tras el

¹⁷⁵ Mercedes de la Garza, *Aves sagradas de los mayas*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, p. 90.

¹⁷⁶ De la Garza, *Aves sagradas...*, p. 93.

¹⁷⁷ García Barrios, “Dioses del cielo...”, p. 191.

¹⁷⁸ Seler, *Collected Works...*, p. 247.

último diluvio. Ciertamente, este numen parece ser capaz de transitar entre los diversos espacios del cosmos, ya que su presencia antecede a la propia creación de los mismos, por lo que su existencia es posible aún en el espacio anecuménico. Ahora bien, también podríamos sugerir que se trata de una entidad celeste, pero en su etapa nocturna. Según Velásquez García, los ‘Trece Búhos’ también pueden aludir a su aspecto inframundano o nocturno,¹⁷⁹ sin embargo, esta hipótesis aún resulta arriesgada, por lo que dejó abierta la discusión en cuanto a ello.

No obstante, el sombrero como conjunto podría tener un significado muy particular: Entre las diferentes religiones del mundo, los chamanes portan por lo general una especie de gorros, en los cuales pueden llevarse diferentes tipos de ornamentos relacionados a algunos animales como osos, ciervos y aves. Entre los Teleutes, Karagases y Soyotes, así como en otros pueblos que habitan el norte de Siberia como los Yakutes y los Tunguses, los chamanes portan gorros con motivos ornitomorfos, pues sobre él se colocan las plumas de algunas aves asemejando la forma del propio animal.¹⁸⁰ Entre los pueblos Altaicos, Karagases, Soyotes y Teleutes el búho es el ave por excelencia de los gorros chamánicos. Cabe preguntarnos entonces ¿Qué importancia tiene el gorro para los chamanes en estas culturas y qué semejanzas encontramos con el sombrero del dios L? De acuerdo a Mircea Eliade, este gorro es considerado entre varias tribus como el objeto más importante de la indumentaria chamánica, ya que gran parte de su poder radica aquí.¹⁸¹ El ave a su vez, es lo que le permite transitar hacia el otro mundo, lo que lo convierte en el ser supremo, en el primer chamán.¹⁸²

Bajo una metodología de la historia comparada de las religiones, que parte de la base de que “en todas las religiones existe una serie de estructuras y mecanismos que se manifiestan en cada creación en particular”,¹⁸³ es posible que el sombrero del dios L haya tenido un simbolismo similar al de los chamanes, pues como hemos revisado anteriormente, dentro de la cultura maya el ave también puede ser un animal asociado al inframundo y, al

¹⁷⁹ Velásquez García, “Códice de Dresde. Parte 1...”, p. 28.

¹⁸⁰ Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, 2a ed., trad. de Ernestina de Champourcín, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, (Colección Antropología), p. 137.

¹⁸¹ Eliade, *El chamanismo...*, p. 136.

¹⁸² Eliade, *El chamanismo...*, p. 138.

¹⁸³ Roberto Romero Sandoval, *El inframundo de los antiguos mayas*, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2017, p. 16.

mismo tiempo, al cielo, por lo que sus características ambivalentes posiblemente dotaban al dios L de un poder semejante para transitar entre los distintos espacios del cosmos.¹⁸⁴

Autores como Stuart, Houston y Baudez también observaron que estos animales contaban con la capacidad de transitar entre los diferentes lugares del cosmos pero, en este caso, como una proyección del habla humana, es decir, como un mensaje que viaja entre el mundo divino y el humano.¹⁸⁵ Así pues, las aves no sólo se presentan como una ambivalencia entre los aspectos inframundanos y celestes del cosmos, sino que además, son un símbolo de los mensajes y de los augurios, es decir, son palabras visibles que trascienden, son “oráculos revoloteando en la aprehensión humana”.¹⁸⁶

Así mismo, los autores pudieron notar que ciertos gobernantes llevaban consigo sombreros compuestos por plumas de aves, y que esta indumentaria los convertía en los transmisores de los mensajes. En un sentido similar, es posible que el sombrero del dios L no sólo haya brindado la capacidad de transitar entre los espacios del cosmos, sino que además, podría mostrarlo como un ser que encarna las múltiples voces o misivas del mundo exterior, es decir, como un puente que comunica los mensajes de los diferentes planos del cosmos.

Por esta razón, dentro de las narraciones míticas, el dios L debe ser despojado de su sombrero y de sus insignias, ya que sin ellas sus poderes para viajar entre los espacios del

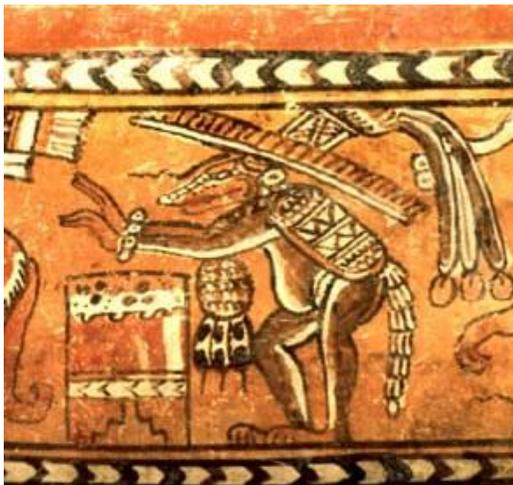
¹⁸⁴ Con esto, no afirmo que la figura del chamán haya tenido una presencia significativa entre los mayas del Clásico o que, en todo caso, la indumentaria del dios L revele su actividad chamánica, pues autores como Marc Zender han cuestionado que este tipo de personajes hayan existido en la cultura maya del periodo Clásico y que, más bien, se tendría que hablar sobre un tema de sacerdocio, ya que ambas figuras se presentan en condiciones sociales muy diversas (Véase Marc Zender, “A Study of Classic Maya Priesthood”, tesis de doctorado en Filosofía, Universidad de Calgary, 2004, p. 34-55). No obstante, no podemos negar que algunas prácticas de carácter chamánico parecen haber tenido una relevancia particular entre los mayas del Clásico, como el uso de objetos adivinatorios, el control de fuerzas sobrenaturales y el estado de éxtasis como forma de aliviar ciertos males o acceder a lugares específicos del entramado cósmico (Véase Houston e Inomata, “The Classic Maya...”, p. 209) La Etnografía sugeriría que entre los mayas del Clásico, personajes particulares cumplían estas tareas de trascendencia entre los planos de la existencia, adquiriendo formas de animales o seres sobrenaturales que facilitaban su viaje, además de otro tipo de cualidades como el empleo de sustancias psicotrópicas que les permitían sanar los dolores que aquejaban al cuerpo, por lo que el debate sobre la existencia de chamanes o sacerdotes aún persiste entre los investigadores. Lo cierto es que durante el periodo Clásico, un grupo de especialistas rituales eran los encargados de desempeñar tareas diversas de trascendencia, adivinación y curación, rasgos que indudablemente podrían vincularse con el dios L.

¹⁸⁵ Stephen Houston, David Stuart y Karl Taube, *The memory of bones: body, being and experience among the classic Maya*, Texas, University of Texas Press, p. 232.

¹⁸⁶ Houston, Stuart y Taube, *The Memory...*, p. 236.

cosmos se ven disminuidos, y las demás entidades tienen la posibilidad de arrebatarse sus cargos como dios regente del panteón maya.¹⁸⁷

En cuanto al manto que cubre su espalda, hemos visto que el dios L puede llevar una piel de jaguar o en ocasiones una especie de manto tejido con motivos romboidales. Este tipo de patrones podrían estar asociados a uno de sus *wahyis*. En la vasija K3332 (compárese con K3040, K3041 y K5104) podemos observar la imagen de un armadillo que se encuentra tocando un tambor (Fig. 20a). Los motivos de su coraza se asemejan bastante a las de los armadillos de nueve bandas (*Dasyurus novemcinctus*) que reciben este nombre por las nueve bandas que conforman su caparazón (Fig. 20b).



(a)



(b)

Figura 20. (a) Detalle de la vasija K3332. Un ser antropomorfo lleva un sombrero de ala ancha mientras toca un tambor. (b) Armadillo de nueve bandas (*Dasyurus novemcinctus*) que habita en gran parte del estado de Yucatán. Tomado de <https://www.pinterest.com.mx/pin/1147151336306171734/>

La coraza de este animal funciona como una protección natural ante sus posibles depredadores. De igual manera, el manto del dios L podría tener una función similar, pues

¹⁸⁷ Véase capítulo 3.

los motivos geométricos y romboidales en los textiles pueden servir como una protección ante sus enemigos o espíritus malignos.¹⁸⁸

Así pues, tanto el sombrero de ave *muwaan* como el manto que cubre su espalda, serían elementos que dotan al anciano de capacidades mágicas, le brindan protección y poder para transitar entre los espacios de la existencia y lo vuelven poderoso contra los espíritus o fuerzas malignas. Por esta razón el dios L es despojado de sus atributos dentro de los mitos mayas, ya que sin ellos se volvería vulnerable ante los ataques de las fuerzas exteriores.¹⁸⁹

Así mismo, este animal porta el sombrero típico del dios L, por lo que Bernal Romero indicó en primera instancia que se trataba de este numen en su forma nahualizada.¹⁹⁰ Una vasija más confirmaría la hipótesis del investigador: en la K1227 un armadillo se encuentra frente a la diosa lunar mientras parece atar a su mano una especie de pulsera (Fig. 20c). Comparando esta escena con la que se muestra en el vaso de Princeton (Fig. 20d) encontramos claras semejanzas no sólo en las posturas y ademanes de ambos personajes, sino también en sus elementos iconográficos, ya que los patrones geométricos del caparazón del armadillo son muy similares al manto del dios L.¹⁹¹

¹⁸⁸ Kolpakova, *Diseños mágicos...*, p. 22.

¹⁸⁹ Bernatz, "Redefining God L...", p. 166.

¹⁹⁰ Bernal Romero, *El dios viejo y el conejo...*, p. 8.

¹⁹¹ Kerr y Kerr, "The Way of God L...", p. 79.



(c)



(d)

Figura 20. (c) Vasija K1227. Un armadillo amarra una pulsera a la muñeca de una joven mujer. (d) Vasija K511. El dios L amarra una pulsera a una mujer, quien podría ser una advocación de la diosa Lunar.

La vasija K514 de estilo Chocholá (Fig. 20e) reforzaría la hipótesis de Bernal Romero, pues en ella se muestra la imagen del dios L en su forma humana como dios anciano y en una forma zoomorfa, ya que parece contar con una especie de garras y una nariz muy alargada, dos elementos muy destacados en la figura de los armadillos de nueve bandas, pues su nariz estilizada es una característica de esta especie debido a que pertenecen a una familia emparentada a los osos hormigueros. Por otra parte, sus pequeñas garras les permiten cavar profundos agujeros desde los cuales pueden adentrarse en la tierra, en el mundo oscuro, es decir, en los nueve niveles del inframundo, numeral que también podría asociarse a las nueve placas protectoras que componen su coraza.

Sin duda, la semejanza entre el manto del dios L y la coraza del armadillo de nueve bandas son claras, por lo que la relación entre la deidad y el animal, quien podría ser uno de sus *wahyis*, parece sugerente.¹⁹²



Figura 20. (e) Vasija K514. En esta vasija de estilo Chocholá, el dios L se representa con una alargada nariz y una especie de garras.

¹⁹² Actualmente, algunas comunidades nahuas que habitan en el área de Chicontepec, Veracruz, consideran al armadillo como un animal benéfico, y consumen su carne para recuperar el *chichahualiztli* o la fuerza vital del cuerpo, así como para curar y prevenir ciertas enfermedades respiratorias. Véase Abelardo de la Cruz, *La caza del armadillo y sus propiedades medicinales en Chicontepec* (sitio web), Mexicolore, 31 de enero de 2021, <https://www.mexicolore.co.uk/aztecs/flora-and-fauna/la-caza-del-armadillo-y-sus-propiedades-medicinales-en-chicontepec>, (consulta: 28 de junio de 2022).

Algo semejante ocurre con la figura del jaguar, ya que la capa que el dios L porta en algunas ocasiones parece elaborada con la piel de este animal, como un atuendo que complementa sus características felinas, debido a que este numen también lleva manchas alrededor de su boca, así como una oreja del mismo animal. De esta manera, el dios L se convierte en la personificación misma del jaguar, adquiriendo sus habilidades para transitar hacia la región de las sombras,¹⁹³ No obstante, la figura del felino en la concepción del mundo maya es ambivalente al igual que la del ave *muwaan*, ya que también se asocia con el cielo nocturno.¹⁹⁴

Además, el felino no sólo se asocia con el tránsito hacia el mundo inferior, sino que también constituye un símbolo de poder entre los mayas, por lo que “a muchos de los grandes gobernantes se les representa ataviados como jaguar, [...] portando un vestuario hecho con la piel, cabeza y garras de este animal”.¹⁹⁵ En el Dintel 2 del Templo III de Tikal, así como en los murales de Bonampak, encontramos varios ejemplos donde los altos dignatarios usan capas elaboradas con la piel de este felino.

A mi parecer, creo que el dios L constituyó la imagen del gobernante maya durante el Clásico Tardío, pero extrapolada hacia el mundo divino, donde desempeñaba las mismas tareas que los altos dignatarios llevaban a cabo en el ámbito humano.¹⁹⁶ Todos los elementos iconográficos antes analizados lo muestran como un ser de alto poder dentro del mundo mítico, no sólo como gobernante del panteón maya, sino también como un especialista ritual de grandes habilidades sobrenaturales.

¹⁹³ María del Carmen Valverde Valdés, *Balam: el jaguar a través de los espacios y los tiempos del universo maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 75.

¹⁹⁴ Valverde Valdés, *Balam...*, p. 75.

¹⁹⁵ María del Carmen Valverde Valdés, “Jaguar y chamán entre los mayas”, *Alteridades*, v. 6, n. 12, 1996, p. 29.

¹⁹⁶ Véase San José Ortigosa, “La jerarquía de los dioses...” p. 48.

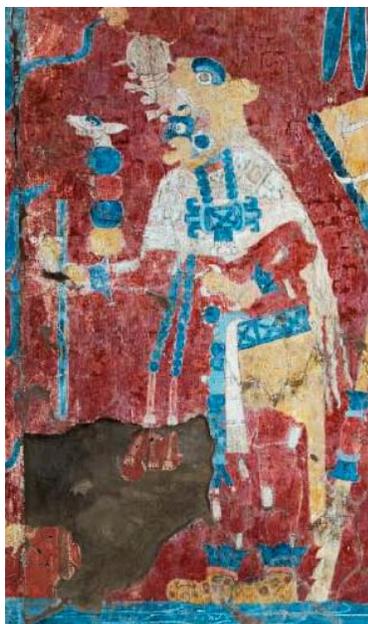


Figura 21. Detalle del Templo Rojo de Cacaxtla. El dios L posee pies y manos de jaguar mientras lleva consigo diferentes productos para comerciar (Foto: R. Alvarado. 2008).

Para concluir este análisis, existe un elemento iconográfico más que nos permite explorar las relaciones entre la materialidad y la agentividad que planteamos al principio del capítulo. En varias de las narraciones míticas, el dios L se muestra fumando un cigarro (Fig. 1a, 1d, 5b). Lo interesante es que la representación de dicho dios aparece comúnmente en pequeños frascos que posiblemente sirvieron para almacenar tabaco en polvo, así como otras preparaciones de uso medicinal y ritual que contenían como base esta misma planta.¹⁹⁷

Por ejemplo, John Carlson ha observado que estos recipientes pueden llegar a contener el texto jeroglífico *yotoot u may* ‘lugar de vivienda para tabaco’.¹⁹⁸ A su vez, Stuart pudo leer los jeroglíficos presentes en uno de estos contenedores como “Snuff” Aspirar/oler”,¹⁹⁹ lo que confirmaría que dichos frascos fueron usados para albergar este tipo de sustancias, por lo que la figura del dios L en este tipo de objetos pudo cumplir una tarea específica.

Únicamente, en cuanto a su relación con el tabaco, sugiero que la imagen del dicha deidad en este tipo de soportes funcionaría como una especie de refuerzo gráfico para denotar el contenido de los frascos, pues al ser recipientes empleados para almacenar tabaco en polvo,

¹⁹⁷ John B. Carlson, “Catalogue entry 16: Four Medallion Canteen Miniature Flasks”, en Arthur Dunkelman (ed.), *Catalog of the Jay I. Kislak Collection at the Library of Congress*, Washington D. C., Library of Congress, 2007, p. 11.

¹⁹⁸ Carlson, “Catalogue entry...”, p. 11.

¹⁹⁹ Citado en Kerr y Kerr, “The Way of God L...”, p. 75.

la figura de un dios asociado a esta sustancia podría ser una pista visual para sus propietarios. Inclusive, Carlson ha sugerido que la imagen del dios L podría constituir la personificación misma del tabaco,²⁰⁰ por lo que su imagen en estos frascos sería la forma más eficaz de ejemplificar el contenido del mismo.



Figura 22. El dios L se encuentra recostado mientras fuma un cigarro. Su sombrero de ave *muwaan* se encuentra bajo el brazo (Fotografía de Justin Kerr, tomada de Kerr y Kerr, “The Way of God L...”, p. 76).

Ahora bien, en el mundo maya, el tabaco era empleado bajo contextos muy específicos. Este tipo de sustancias psicotrópicas sólo podían ser usadas por personajes particulares de la élite, ya que les permitía aumentar la calidad divina que radicaba en ellos o, en su caso, ayudarles a establecer un contacto más cercano con los dioses al provocar estados alterados de conciencia,²⁰¹ como alucinaciones y sueños donde únicamente el especialista ritual o el gobernante podían acceder.²⁰² Tanto el humo del incienso como el del tabaco, establecen una conexión entre la tierra y el cielo. De acuerdo a Sotelo Santos “la columna de humo se identifica con el eje del mundo, y es una forma de comunicación entre los seres divinos y los humanos.”²⁰³ Entre los mayas del Clásico, las fuerzas vitalizantes podían radicar en el aliento, el humo o hasta en la propia exhalación de la palabra. No es de extrañarse que en ciertas comunidades mayas el término *wuchiy* ‘soplar como polvo’ implicasen ideas de curación y

²⁰⁰ Carlson, “Catalogue entry...”, p. 11.

²⁰¹ García Capistrán, “Religión y Política...”, p. 69.

²⁰² De la Garza, *Rostros...*, 168-171.

²⁰³ Sotelo Santos, “Los dioses...”, p. 91.

sanación mediante el vapor, quizás haciendo referencia al humo del tabaco o al vapor de la comida caliente.²⁰⁴

De igual manera, desde la iconografía esta actividad podría tener una carga simbólica importante. En cuanto a su representación dentro del Templo de la Cruz (Fig. 5b), Baudez sugiere que este ser es el productor de nubes. De acuerdo con el autor, el acto de fumar lo muestra como el creador del cielo, lugar donde se encuentran los personajes aquí presentes, ya que dicho Templo es la figuración misma de este espacio, aunque yo no encuentro bases sólidas que sustenten la hipótesis del autor.²⁰⁵ No obstante, esta práctica sí podría revelar su naturaleza mágica, así como sus cargos de especialista ritual dentro del panteón maya debido a los usos y cualidades de esta sustancia.

2.1 La imagen de un dios regente

A través del análisis iconográfico de los ademanes, posturas y posiciones en las que se encuentran los personajes representados en las vasijas del periodo Clásico Tardío, se pueden establecer ciertas diferencias entre los seres supremos y los subordinados, sean estos humanos o divinos. Los artistas mayas usaron una amplia variedad de recursos iconográficos

²⁰⁴ Houston, Stuart y Taube, *The Memory...*, p. 228.

²⁰⁵ Baudez, *Una historia de la religión...*, p. 180. La doctora María Elena Vega me ha sugerido que la presencia del dios L en el Templo de la Cruz tendría que ver, más bien, con su antigüedad en el mundo divino, pues asumiendo que este hecho se sitúa en un tiempo anterior al 4 Ajaw 8 Kumk'u donde uno de los gobernantes principales del panteón maya habría sido el propio dios L, es posible que él se encuentre aquí para presenciar los nuevos cambios que vendrán durante su gobierno. Dicho lo anterior, considero que la presencia del dios L en esta escena podría obedecer a dos factores. En primera instancia, el Templo de la Cruz cuenta con 13 segmentos escalonados que replican los estratos del cielo (véase Guillermo Bernal Romero, "El señorío de Palenque durante la Era de K'inich Janaab' Pakal y K'inich Kan B'ahlam (615-702 d. C.)" tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, p. 204.) símbolo que se ve reforzado por una banda de cuerpos celestes (Bernal Romero, "El señorío de Palenque...", p. 198.), lo que sugiere que los personajes se encuentran situados en la última capa de los 13 cielos, numeral asociado con el dios L, quien precisamente, podría ser un dios vinculado con los trece niveles que lo componen. Ahora bien, además que el Templo de la Cruz se vuelve una representación de este espacio, también opera como un *axis mundi*, es decir, como un eje cosmológico que permitió el ascenso y descenso de entidades como GI. (Bernal Romero, "El señorío de Palenque...", p. 204). Esto resulta curioso al observar que el dios L porta unas muñequeras idénticas a las que K'ihnich Janaab' Pakal lleva en sus representaciones en el Templo de la Cruz, de la Cruz Foliada y del Sol, un rasgo que revelaría que el dios L proviene del mundo oscuro, es decir, que ya ha muerto (Bernal Romero, "El señorío de Palenque...", p. 208-209). En lo que a mí respecta, este hecho sugeriría que la presencia del dios L en este evento es una forma de asumir su derrota o el fin de su era. Así, el anciano estaría presenciando el fin de su regencia, permitiendo que un nuevo orden cosmológico sea instaurado con el nacimiento de la triada de Palenque y, en consecuencia, con el gobierno de K'an B'ahlam.

para acentuar dichas diferencias. Por ello, a continuación examinaremos algunas representaciones del dios L, con el fin de identificar aquellos elementos que podrían denotar su jerarquía dentro del panteón maya.

En la vasija K511 (Fig. 20d), el dios L se encuentra en un espacio cortesano. Los cortinajes, el trono, e inclusive su interacción con las mujeres a su alrededor, destacan su importancia dentro de la escena, pues mientras los demás seres realizan distintas tareas dentro del entorno palaciego, el dios L se encuentra situado en su trono, lo que revela su estatus elevado no sólo por la riqueza de sus atavíos, sino por su disposición dentro del propio espacio.²⁰⁶ De acuerdo a San José Ortigosa, los personajes que descansan sobre un trono son los seres con mayor rango, ya que este es un distintivo de poder.²⁰⁷

De igual manera, en las vasijas K2796 (Fig. 23) y K7750 (Fig. 1d y 15) el dios L se encuentra sentado sobre un trono de piel de jaguar, lo que remarca su jerarquía ante los demás personajes de la escena. En este caso, ambas vasijas narran un mismo mito en el cual se describe la reordenación del mundo maya, la cual fue llevada a cabo en presencia del dios L durante la fecha Era 13.0.0.0.0. 4 Ajaw 8 Kumk'u. Al igual que en el vaso de Princeton, en este mito el dios L se encuentra ataviado con su vestimenta característica: un manto que cubre su espalda y el sombrero de ala ancha con el ave *muwaan*. En este caso, se le observa fumando un cigarro, acto que comúnmente realizan los seres presentes en los códices mayas ante los tiempos de prosperidad y paz de acuerdo a Barba Ahuatzin,²⁰⁸ aunque yo considero que esta acción también puede indicar una actitud de reflexión como lo muestra esta escena, ya que al parecer, un gran diluvio habría derribado el cielo sobre la tierra, por lo que resulta necesario reestablecer el orden del cosmos.²⁰⁹

En cuanto a los ademanes, podemos notar que el dios L extiende su mano derecha frente a los demás númenes, un gesto que podría significar ‘Yo hablo/Escuchen lo que

²⁰⁶ Erik Velásquez García, “Los vasos de la entidad política de ‘IK’: Una aproximación histórico-artística. Estudio sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya Clásico”, tesis de doctorado en Historia del Arte, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, p. 263-266.

²⁰⁷ San José Ortigosa, “La jerarquía de los dioses...” p. 68.

²⁰⁸ Beatriz Barba Ahuatzin, “Antropología del tabaco”, *Ciencia*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, v. 55, n. 4, octubre-diciembre, 2004, p. 7.

²⁰⁹ Velásquez García, “Todo en calma...”, p. 9.

digo'.²¹⁰ En definitiva, el dios L parece realizar este ademán para llamar la atención de las demás entidades, como si fuera a pronunciar algunas palabras.



Figura 23. Vasija K2796. El dios L se encuentra sentado en su lujoso trono forrado de piel de jaguar.

Más aún, los númenes presentes ante él cruzan los brazos sobre su pecho, un rasgo que Pablo Escalante Gonzalbo había identificado en el código *Xolotl* y el código *Nutall* y que según parece, es una “postura universal de acatamiento y sumisión en los manuscritos mesoamericanos”.²¹¹ Sin embargo, a pesar de que las deidades presentes ante el dios L cruzan los brazos, esta actitud no se acompaña de ningún otro rasgo de subordinación o respeto. Por ejemplo, Velásquez García notó que el ademán de acatamiento identificado por Escalante Gonzalbo se acompaña generalmente de una leve inclinación del cuerpo, o en ocasiones con la propia cabeza agachada.²¹² Sin embargo, tanto en la vasija K2796 como en la K7750, los

²¹⁰ Kerr y Justin Kerr, “The Way of God L...”, p. 75.

²¹¹ Pablo Escalante Gonzalbo, “El trazo, el cuerpo y el gesto: Los códices Mesoamericanos y su transformación en el valle de México en el siglo XVI”, tesis de doctorado en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, p. 316.

²¹² Velásquez García, “Los vasos de la entidad...”, p. 328.

seres presentes en la etapa de reordenación no parecen mostrar una verdadera actitud de respeto ante el dios L. Inclusive, algunos de ellos no cruzan sus brazos por completo (Fig. 24), por lo que considero que este gesto podría ser un indicio sobre la posible confrontación que muestran ante la autoridad del soberano dios L, rasgo que reforzaría las verdaderas intenciones de estos númenes, pues más allá de mostrar subordinación, su objetivo es declararle la guerra como han señalado Bernal Romero y Velásquez García.²¹³



Figura 24. Mientras las demás entidades presentes ante el dios L cruzan sus brazos en señal de respeto, B'olon Yokte' K'uh, quien se encuentra en la parte inferior izquierda, no realiza este ademán.

En este sentido, tanto los ademanes de los personajes como la propia disposición de los elementos iconográficos que los rodean, muestran la jerarquía de los seres supremos ante los subordinados. Respecto a las vasijas K2796 y K7750, los ademanes de los personajes subordinados cuestionan realmente la autoridad del dios L dentro del panteón maya, ya que parece ser que las entidades no muestran el respeto debido ante una entidad de mayor jerarquía y que, por el contrario, planean una conspiración en su contra, lo que nos conduciría a otra parte de este mito, donde la representación del dios L como entidad regente cambia súbitamente al ser despojado de sus atavíos y de sus insignias de poder.

²¹³ Bernal Romero y Velásquez García, “El antiguo futuro...”, p. 207.

2.2 El dios despojado: la ambivalencia en su percepción durante el Clásico Tardío

En varias vasijas provenientes de las Tierras Bajas, las narraciones míticas ofrecen una perspectiva diferente a la antes vista, donde el dios L no parece ser una deidad regente, sino una entidad humillada tras el hurto de sus atavíos de poder. A continuación, analizaremos estas vasijas con el fin de identificar aquellos rasgos iconográficos que muestran al dios L como una ser subordinado, despojado de sus ropajes y humillado por el dios del Maíz y otras entidades del panteón maya.

En el vaso K1398 (Fig. 25a), también conocido como el Vaso del Conejo, el cual pertenecía al gobernante K'ahk' Tiliw Chan Chaahk de Naranja, se encuentran dos escenas divididas por columnas de jeroglíficos en las cuales se narra la humillación que sufre el dios L a manos de un conejo que ha hurtado sus atavíos. En la primera escena ubicada en el lado derecho, el dios L se encuentra frente al roedor, el cual se localiza sobre una montaña zoomorfa. El numen lleva su mano al hombro, saludando con un gesto humilde al conejo mientras le pregunta amablemente sobre sus ropajes.²¹⁴

En la segunda escena localizada del lado izquierdo, se encuentra el dios K'ihnich Ajaw (B'olon Yokte' K'uh) sentado sobre una montaña zoomorfa, lo que denota su mayor jerarquía. Detrás de él se observa nuevamente al conejo de la escena anterior. Ante ellos, el dios L se presenta humillado y desnudo, con una coleta que anuda su cabello. De acuerdo a Velásquez García, ahora es él quien realiza un ademán de respeto hincándose y llevando su mano al hombro en señal de sumisión y súplica ante B'olon Yokte' K'uh, quien extiende su mano como gesto de benevolencia.²¹⁵ En la vasija, unas delgadas líneas conectan el texto jeroglífico con los personajes allí representados. De acuerdo a la traducción de Beliaev y Davletshin, en esta segunda escena el dios L señala al roedor como el responsable de hurtar sus atavíos, mencionando a B'olon Yokte' K'uh: “¡Mira! El Conejo fue quien agarró mis insignias, mi traje y mi trabajo”.²¹⁶

²¹⁴ Velásquez García, “Los vasos de la entidad...”, p. 314.

²¹⁵ Velásquez García, “Los vasos de la entidad...”, p. 314.

²¹⁶ Beliaev y Davletshin, “Los sujetos novelísticos...”, p. 25.

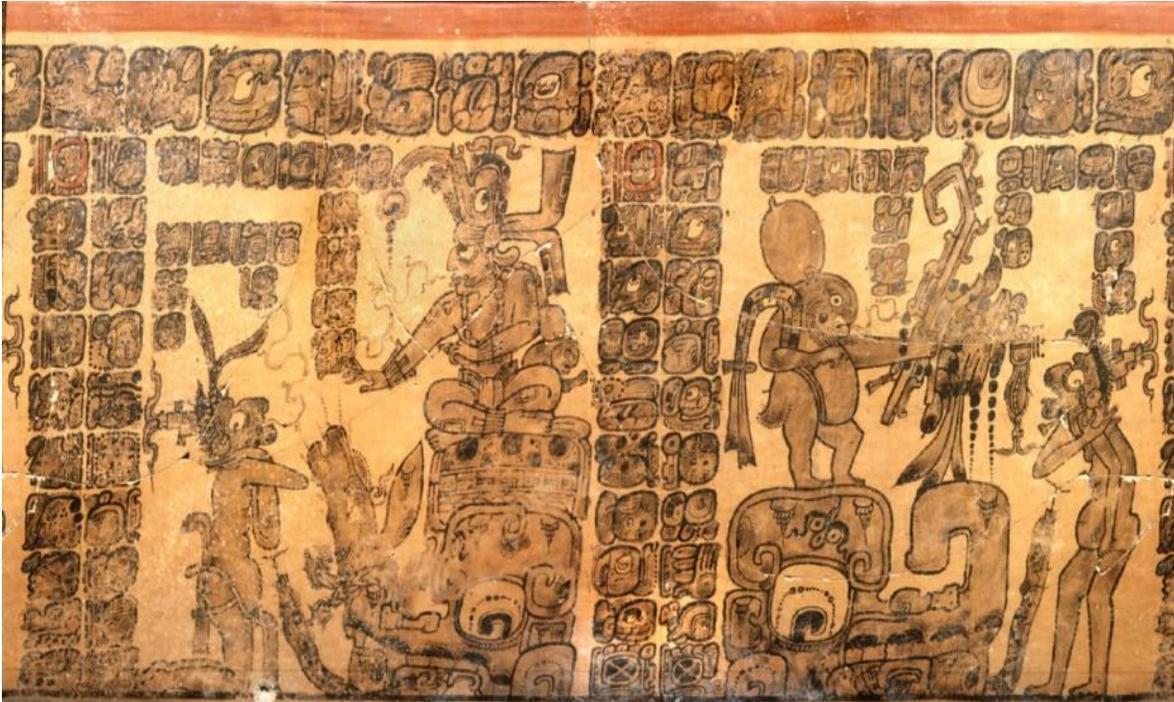


Figura 25. (a) Vasija K1398. El dios L realiza un ademán de respeto ante B'olon Yokte' K'uh. La jerarquía del dios solar se denota por el trono en el que se encuentra.

Una escena muy similar se encuentra en la vasija K5166, donde la diosa de la Luna sostiene al conejo en sus brazos, mientras este parece devolverle al dios L sus atavíos (Fig. 25b). Al igual que en la K1398, el dios L cruza su brazo en señal de respeto ante una entidad de mayor jerarquía, pues la diosa Lunar, al igual que B'olon Yokte' K'uh, se encuentra sobre su trono, lo que denota su mayor estatus dentro de la escena,²¹⁷ además de ser acompañada por un grupo de entidades que posiblemente están bajo sus órdenes, debido a que llevan bajo su brazo el signo característico de la diosa Lunar,²¹⁸ que simboliza el cuarto creciente de este astro.²¹⁹

²¹⁷ Andrea Stone y Mark Zender, *Reading Maya Art. A Hieroglyphic Guide to Ancient Maya Painting and Sculpture*, New York, Thames & Hudson, 2011, p. 95.

²¹⁸ Oswaldo Chinchilla Mazariegos, *Imágenes de la Mitología Maya*, Guatemala, Museo Popol Vuh, 2011, p. 205.

²¹⁹ De la Garza, *Rostros...*, p. 120.



Figura 25. (b) Vasija K5166. El dios L es conducido por el dios del Maíz y otros númenes a la corte de la diosa Lunar, quien se encuentra sentada en un lujoso trono junto a su conejo, que extiende sus manos para devolverle al dios L los atavíos que le fueron arrebatados en un principio.

Sin duda, la humillación del dios L es replicada en varias vasijas del periodo, como el caso de la K5359 (Fig. 25c), donde el anciano, una vez más se encuentra desnudo, con apenas unos trapos que cubren sus caderas. Sus atavíos característicos han sido arrojados por Yax B'ahlam de forma violenta. Otro de los númenes del inframundo porta un collar con globos oculares y yace tendido en un trono compuesto de fémures con bandas negras en la parte central.²²⁰ De él emanan chorros de sangre, ya que al parecer, ha sido sacrificado por Ju'n Ajaw y Yax B'ahlam. Si bien, en esta escena el dios L no cruza sus brazos como muestra de respeto, su desnudez y la forma violenta en la que sus ropajes le fueron arrebatados, son elementos que lo exhiben como un ser subordinado, sin poder o jerarquía alguna.

En otra de las vasijas del periodo seguimos encontrando la representación del dios L como un ser despojado, como en el caso de la K1560 (Fig. 25d), la cual pertenecía al

²²⁰ San José Ortigosa, "La jerarquía de los dioses...", p. 74.

gobernante Yopaat B'ahlam II y que posiblemente, puede ser atribuida al mismo pintor encargado de crear el Vaso de Princeton.²²¹ En ella, el dios L también ha sido despojado de sus insignias de poder. Sin embargo aquí es llamado Itzamaat de acuerdo a la lectura epigráfica de Velásquez García.²²² En la escena, el dios L, se localiza en la parte central de la vasija, mientras es llevado por el dios del Maíz como posible cautivo junto a dos entidades más que se encuentran en el suelo, las cuales posiblemente sean los dioses remeros.²²³ Frente a él, el enano que en otras ocasiones es representado como el sirviente o ayudante del dios del Maíz (véase K517, K633, K1837 y K3388), sostiene su sombrero con el ave *muwaan*, su bastón y el manto que cubría su espalda. Los posibles dioses remeros se encuentran ya en el suelo mientras son sometidos por otros númenes, quienes se han encargado de despojarlos de sus ropajes para golpearlos posteriormente.

Lo interesante de estas vasijas, es que en todas ellas, el dios L no parece ser un dios con un estatus jerárquico elevado dentro del panteón maya, debido a que los ademanes que realiza ante las entidades presentes ante él, así como las actitudes de sumisión, respeto y humildad revelan su estatus subordinado. No sólo los ademanes de las escenas lo muestran como un ser de menor jerarquía, también el despojo de sus ropajes es un acto humillante muy común entre los personajes capturados. Ciertamente, su harapienta representación acentúa aún más la humillación que ha sufrido por parte de varias deidades al ser llevado como posible cautivo para, posteriormente, ser vejado por el numen del cereal o en ocasiones, por Ju'n Ajaw y Yax B'ahlam.

De acuerdo a Gabriela González del Ángel, sobre los aspectos iconográficos más comunes de los cautivos se destaca “el arreglo del cabello, que es sujeto detrás de la cabeza en una coleta con un moño o tiras de tela que lo anudan. En cuanto a la vestimenta, la mayoría de los prisioneros son presentados con escasa ropa y sin joyas, sólo visten un pedazo de tela que cubre sus nalgas y genitales”,²²⁴ rasgos que caracterizan al dios L en estas vasijas.

²²¹ Velásquez García, “El vaso de Princeton...”, p. 58.

²²² Velásquez García, “El vaso de Princeton...”, p. 58.

²²³ Erik Velásquez García, *Algunas reflexiones sobre la representación del tiempo en la imaginería maya antigua* (sitio web), Journal de la Société des américanistes, 31 de diciembre de 2017, <https://journals.openedition.org/jsa/15502>, (consulta: 28 de octubre de 2021), p. 379.

²²⁴ Gabriela González del Ángel, “Cautivos mayas: el discurso del poder”, *El volcán Insurgente*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, n. 38, julio-agosto, 2015, p. 24.



(c)



(d)

Figura 25. (c) Vasija K5359. El dios L ha sido desnudado de forma violenta por Yax B'ahlam, quien arroja sus insignias por los aires, mientras otra entidad del inframundo ha sido sacrificada y yace tendida sobre un trono compuesto de fémures. (d) Vasija K1560. El dios L y los dioses remeros han sido despojado por el dios del Maíz. Un enano lleva en su mano los atavíos característicos del dios L.

Sin duda, resulta evidente que en los mitos del periodo Clásico hay una ambivalencia notable en cuanto a la percepción del dios L, pues no sólo se narran aquellos eventos donde parece ser el gobernante de la era anterior a la fecha Era 13.0.0.0. 4 Ajaw 8 Kumk'u como sugirieron Velásquez García y Bernal Romero, sino que además, se le muestra como un dios humillado por otras entidades del panteón maya. Como hemos visto, los motivos iconográficos durante este periodo muestran una doble percepción del dios L. Cabe señalar que las dos representaciones estuvieron presentes en el mismo periodo, ya que al parecer ambas forman parte de un mismo mito mucho más amplio que hasta el momento no ha podido conocerse por completo.

Sin embargo, para inicios del periodo Posclásico, comienza una transición en su percepción como dios regente, debido a que su función y sus cargos dentro del panteón maya se relacionan ahora con la actividad mercante, cambios que también se perciben dentro de los propios elementos iconográficos que lo distinguían durante el Clásico Tardío.

2.3 Su imagen hacia finales del periodo Clásico

Para el último siglo del periodo Clásico Tardío e inicios del Posclásico, algunos de los elementos iconográficos del dios L parecen sufrir ciertos cambios que lo relacionan a la actividad mercante, aunque esta transición parece haber ocurrido en un periodo de varias décadas, cuando su percepción como dios regente aún persistía. A continuación, analizaré brevemente la evolución de los elementos iconográficos del dios L para finales del periodo Clásico y cómo dichos cambios revelan a su vez una modificación en cuanto a su percepción como entidad regente.

En la vasija K702 proveniente de Chamá (Fig. 1c), así como en la K9089 (Fig. 26a) y K9279 (Fig. 26b) el dios L es representado en color negro. Si bien este elemento no era tan común en su imagen durante el Clásico Tardío, parece acentuarse plenamente para el Posclásico, como podemos observar en sus múltiples apariciones en los códices *Madrid* y *Dresde*. Cabe señalar que este color no sólo lo relaciona al inframundo, sino que también es un símbolo de poder y sacerdocio de acuerdo a Velásquez García.²²⁵ Por su parte, autores

²²⁵ Velásquez García, "Códice de *Dresde*. Parte 1...", p. 41.

como Taube vinculan este color con la lluvia, pues ciertos pueblos mayas contemporáneos el hollín negro del humo de copal es usado como pintura negra corporal en rituales relacionados con la lluvia.²²⁶



Figura 26. El Dios L representado de color negro. (a) Detalle de la vasija K9089. (b) Vasija K9279. (c) Dios L en la página 74 del *Códice de Dresde*. Tomada de <http://www.famsi.org/spanish/mayawriting/codices/dresden.html>). (d) y (e) Dios L en el *Códice Madrid*, p. 25b y 80. Tomadas de <http://www.famsi.org/mayawriting/codices/madrid.html>).

²²⁶ Esta propuesta resulta interesante al observar que para el Posclásico, el dios L comienza a ser representado con mayor frecuencia junto a K'awil en sitios como Santa Rosa Xtampak, realizando una especie de danzas, posiblemente vinculadas con la lluvia. Véase Taube, *The Major Gods...*, p. 84.

Otro de los rasgos iconográficos que parece modificarse es una especie de esqueleto serpentino que emana de entre sus piernas y que Grofe identificó en su imagen del Templo de la Cruz (Fig. 1b), elemento que comienza a resaltar para el Posclásico, aunque ahora lo que parece surgir son las pinzas de un escorpión, como puede observarse en las páginas 25b y 80 del *Códice Madrid*.²²⁷ Sobre este punto en particular, he notado que en la vasija K1560 (Fig. 25d) el dios L lleva una cuerda entre sus piernas en el momento que es llevado como posible cautivo por el dios del Maíz tras el hurto de sus insignias. De igual modo, en el plato K9279 (Fig. 26b) una serpiente surge desde su falda hacia su espalda, donde porta una especie de bulto parecido al de los mercaderes.

Por otro lado, hay algunos rasgos que parecen conservarse en su imagen para el Posclásico, como el bastón o lanza que se observa en sus representaciones durante el Clásico Tardío (Véase K3801, K1398, K1560 y K5359, así como la columna de Bakná). Sin embargo, la funcionalidad de este elemento parece cambiar de un periodo a otro, es decir, se adapta y resignifica de acuerdo a las necesidades de su percepción. Durante el Clásico Tardío, el dios L pudo llevar este bastón para apoyarse en su caminar o como un cetro de mando. Sin embargo, para finales de este periodo, dicho bastón parece funcionar como una herramienta para realizar danzas relacionadas a la lluvia como se observa en la columna de Bakná, donde el dios L carga consigo al dios K'awiil (Fig. 27b). Desde su concepción como mercante, el bastón también funciona como un apoyo para su pesado Cacaxtle, donde transporta diversos objetos como se muestra en los Murales de Cacaxtla. En este mural se pueden observar de mejor manera los diversos productos que transporta como aguamiel, copal, manojos de plumas, entre otros objetos procedentes del área maya (Fig. 27c).²²⁸

Sobre este punto, creo que pudo ser a mediados del periodo Clásico Tardío cuando su imagen como dios regente comenzó a sufrir una transición en cuanto a su concepción, debido a que para dicho periodo parece ser un numen relacionado al comercio, como señalaron Miller y Taube.²²⁹ Si bien, es claro que este cambio no ocurrió espontáneamente, su presencia

²²⁷ Grofe, "The Name of Gof L...", p. 8-9.

²²⁸ Elba Domínguez y Javier Urcid, "El ascenso al poder del señor 4 Perro: las pinturas murales del Conjunto 2-sub, en Cacaxtla", en María Teresa Uriarte Castañeda y Fernanda Salazar Gil (coords.), *La pintura mural prehispánica en México*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, t. III, p. 558.

²²⁹ Miller y Taube, *The Gods and Symbols...*, p. 147.

en Cacaxtla me hace pensar que, por lo menos debió pasar medio siglo para que su concepción como dios del comercio se consolidara, pues a través de los fechamientos de algunos de los soportes podríamos deducir que, por lo menos hasta la primera mitad del siglo VIII ambas concepciones como dios mercante y dios regente pudieron coexistir.



(a)



(b)

Figura 27. (a) Columna del dios L (600-950 d. C.). Tomada de https://lugares.inah.gob.mx/es/museos-inah/museo/museo-piezas/17608-17608-columna-del-dios-l.html?lugar_id=401 (b) Columna de Bakná (800-1000 d. C.) El dios L porta un bastón y realiza una danza posiblemente relacionada a las lluvias. Tomada de <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/objetoprehispanico%3A18019>

Aunque el tiempo de ocupación de Cacaxtla fue de casi un milenio, el apogeo y esplendor del sitio pudo ocurrir durante el Epiclásico, alrededor del 700 d. C.,²³⁰ tiempo en el que se realizaron múltiples modificaciones arquitectónicas en el sitio, incluyendo el pasillo donde se encuentra la imagen del dios L, así como el entierro del Templo Rojo.

²³⁰ Geneviève Lucet, "Arquitectura de Cacaxtla, lectura del espacio", María Teresa Uriarte Castañeda y Fernanda Salazar Gil (coords.), *La pintura mural prehispánica en México*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, t. II, p. 21.

El análisis iconográfico realizado por Christophe Helmke y Jesper Nielsen reveló que la posible influencia de los aspectos artísticos mayas pudo darse entre el 692 como fecha más temprana, hasta el 810 d. C. como fecha más tardía.²³¹ Con ello, podríamos deducir que para el siglo VIII ya existía una primera representación del dios L con elementos claramente definidos como entidad mercante, aun cuando esta se localice fuera del área maya. Ahora bien, comparando estos datos con las representaciones del dios L en el área maya, podemos observar que posiblemente, hasta la primera parte del siglo VIII seguía siendo concebido como dios regente y dios humillado.²³²

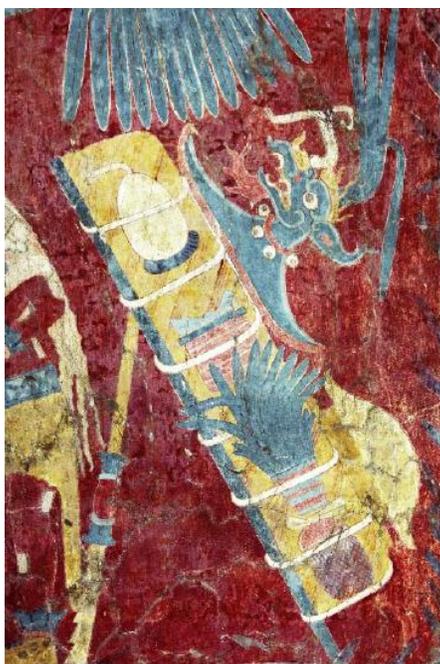


Figura 27. (c) El dios L lleva dos bastones consigo: en uno de ellos reposa su pesado cacaxtle donde transporta valiosas mercancías procedentes del área maya. Tomada de Domínguez y Urcid, “El ascenso al poder...”, p. 545.

En primer lugar, en Palenque encontramos sus dos representaciones convencionales del Clásico Tardío; como entidad regente en el Templo de la Cruz (Fig. 1b) y como dios

²³¹ Christophe Helmke y Jesper Nielsen, “La iconografía de Cacaxtla bajo la influencia maya: identidad, procedencia y datación”, en María Teresa Uriarte Castañeda y Fernanda Salazar Gil (coords.), *La pintura mural prehispánica en México*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, t. II, p. 380.

²³² Martín y Grube, *Crónica de los reyes...*, p. 169. Cabe señalar, que la representación del dios L como ser regente fue coetánea a su representación como ser humillado, ya que ambas forman parte de un solo mito donde el numen es despojado de sus insignias de poder, por lo que no considero que exista una transición en su percepción en cuanto a este aspecto. No así en su figura como dios mercante, puesto que en este caso sí ocurre una resignificación de sus elementos iconográficos.

despojado de sus cargos de dios regente en el Tablero del Sol (Fig. 41), ambos construidos durante el reinado de Kan B'ahlam II, aproximadamente en el 692 d. C.²³³ Así mismo, en el vaso K1398 (fig. 25a) en el cual se narra el despojo de los atavíos del dios L por parte del conejo, la secuencia primaria estándar revela la identidad de su poseedor: el gobernante K'ahk' Tiliw Chan Chaahk, quien se mantuvo en el poder durante el 693 y el 728 d. C.,²³⁴ fecha en la que dicho vaso tuvo que ser producido. De igual manera, la vasija K1560 (Fig. 25d) también muestra una parte del mito sobre el despojo de las insignias de poder del dios L. Dicho vaso pertenecía al gobernante Yopaat B'ahlam II,²³⁵ quien pudo ocupar el trono de Yaxchilán durante un interregno alrededor del 749 d. C.²³⁶

Por último, dos vasijas más producidas en un sitio cercano a Naranjo continúan representando al dios L como un ser soberano durante la segunda parte del siglo VIII. Estas dos vasijas podrían ser atribuidas al pintor de Maxam, uno de los artistas más talentosos e importantes del sitio, el cual fue capaz de manejar estilos variados, uno de ellos, caracterizado por el uso de fondo negro como el caso de la vasija K2796 (Fig. 23). Miller ha señalado que las vasijas que se conservan de Aj Maxam pudieron haberse creado durante los últimas dos décadas del siglo VIII. Respecto a la K7750 (Fig. 15), esta pudo ser pintada entre el 755 y el 765 d. C.²³⁷ Sin duda, la vasija de los Siete Dioses representa la misma escena aunque con ligeras variaciones, además de ser esta un cilindro, y no una caja como en el caso de la K7750.

En este sentido, podemos observar que sus rasgos como dios regente y/o despojado posiblemente se conservaron hasta las últimas décadas del siglo VIII, pero su presencia en Cacaxtla ya muestra una imagen asociada al comercio, posiblemente para mediados de este mismo periodo. Si la influencia de la cultura maya en los murales de Cacaxtla ocurrió entre el 692 y el 810 d. C. como proponen Helmke y Nielsen y las representaciones más tardías del dios L como dios regente y/o despojado en el área maya pudieron darse hasta el 780 d. C. como fecha más tardía, es probable que la transición en su imagen como dios del comercio ocurriera aproximadamente alrededor de esta última fecha, cobrando gran fuerza en la primera parte del siglo IX.

²³³ Martin y Grube, *Crónica de los reyes...*, p. 169.

²³⁴ Martin y Grube, *Crónica de los reyes...*, p. 74.

²³⁵ Velásquez García, "El vaso de Princeton...", p. 58.

²³⁶ Martin y Grube, *Crónica de los reyes...*, p. 127.

²³⁷ Miller, *Arte y Arquitectura...*, p. 182.

Con esto, sugiero que la transición del dios L como entidad mercante debió haber sido un cambio paulatino que duró posiblemente varias décadas, y donde inclusive, en algún momento pudo existir una doble concepción en cuanto a su imagen durante la segunda parte del siglo VIII. Ahora bien, si consideramos que el colapso de las ciudades mayas del Clásico ocurrió alrededor de los siglos VIII y IX,²³⁸ es posible que la figura del dios L también haya sufrido cambios significativos a partir de estas transformaciones, pues hasta este momento, la figura del anciano habría constituido una de las representaciones más trascendentales de los aspectos políticos de dichas ciudades, al ser la personificación misma de la figura del gobernante, pero extrapolada hacia el mundo divino. Esta pudo ser una de las razones principales por la cuales sus atributos como dios mercante tuvieron mayor predominancia en su iconografía para finales del siglo VIII y principios del siglo IX, mientras que su concepción como dios regente comenzó a perder cierta fuerza, al mismo tiempo en que la importancia del *k'uhul ajaw* como centro del poder político de las ciudades mayas fue disminuyendo de forma paulatina.

Transición en la iconografía y percepción del dios L

Representaciones convencionales del Dios L	Objeto de representación	Lugar de procedencia	Poseedor o elaborador del objeto	Fecha de elaboración
Dios regente	Tablero del Templo de la Cruz	Palenque	Kan B'ahlam	692 d. C.
Dios despojado	Tablero del Templo del Sol	Palenque	Kan B'ahlam	692 d. C.
Dios humillado	Vasija K1398	Naranja	K'ak' Tiliw Chan Chaak 693 y el 728 d. C.	693 y el 728 d. C.

²³⁸ Miller, *Arte y Arquitectura...*, p. 100.

Dios humillado	Vasija K1560	Yaxchilán	Yopaat B'ahlam II (749 d. C.)	749 d. C.
Dios regente	Vasija K7750	Naranja (?)	Pintor de Maxam	755 d. C.-765 d. C.
Dios regente	Vasija K2796	Naranja (?)	Pintor de Maxam	Últimas décadas del siglo VIII
Dios Mercante	Murales del Templo Rojo	Cacaxtla	-	692-810 d. C.

Esquema 4. Transición en la concepción del dios L como entidad gobernante.

Capítulo 3. Aspectos Míticos

Los relatos míticos creados por los diferentes pueblos mesoamericanos regularmente se desarrollan en espacios sagrados y en tiempos liminares, donde criaturas antropomorfas y seres divinos dan origen a maravillosas historias. Estos mitos pueden contar los momentos de la creación de los seres humanos, la muerte de los dioses, el origen del mundo, entre otras cosas. El tiempo en el que se sitúan parece lejano al ámbito humano, pues se desarrollan miles o millones de años antes de nuestra era. Los personajes del mito son capaces de transitar entre los diferentes espacios del cosmos e inclusive, sus acciones pueden llevarse a cabo en etapas anteriores a la creación.

A través de estas narraciones, el ser humano pretende entender “todas las causas de todas aquellas regularidades que regían su espacio y su tiempo”.²³⁹ Su origen radica en la búsqueda por explicar su presente, por lo que el ser humano los dota de significados muy particulares, de simbolismos específicos, las vuelve parte de su pasado histórico, las crea y recrea desde su experiencia y desde su relación con el mundo que lo rodea. No obstante, entender el tiempo-espacio en el que se desarrollan este tipo de relatos no es cosa sencilla, más aún cuando desconocemos algunos pasajes de estas historias, dado que la mayoría de ellos desaparecieron tras la destrucción de muchos soportes donde posiblemente se narraron estas aventuras sagradas. Otros mitos por su parte, perduraron a través de la memoria de los individuos, quienes los modificaron con el paso del tiempo adaptándolos a sus nuevas tradiciones y a sus necesidades de explicar su nuevo presente, lo que hace que el estudio de un mito en particular sea aún más complejo, debido a que la modificación de los relatos da origen a una serie de variantes que pudieron partir de un mito común y que ahora, dotan de nueva información a la historia principal o común, es decir, al hipermito.²⁴⁰

Ya entendidas las dificultades a las que nos enfrentamos a la hora de estudiar este tipo de narraciones, a continuación abordaré los mitos donde el dios L ocupa un papel central de la historia, intentando entender la función que desempeña dentro de ambos relatos. Así mismo, trataré de identificar a los personajes involucrados en estas historias, pues creo que

²³⁹ Alfredo López Austin, “El personaje mayor de los mitos”, *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México, edición especial n. 92, agosto, 2020, p. 13.

²⁴⁰ Alfredo López Austin, “Los incalculables personajes del mito”, *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México, edición especial n. 92, agosto, 2020, p. 17-22.

podríamos hablar de dos relatos míticos que surgieron, en principio, de una narrativa en común. Por último, analizaré la vinculación que existe entre la imagen del dios L y los gobernantes mayas, ya que considero que las representaciones del dios L en estos relatos míticos guardan gran similitud con la figura de los gobernantes, puesto que ambos son representados como seres supremos, pero su imagen es ambivalente, ya que en ocasiones también aparecen como cautivos despojados de sus cargos.

3.1 La reordenación del mundo maya: El dios L y su vinculación con la fecha Era 13.0.0.0. 4 Ajaw 8 Kumk'u

El mito que abordaremos a continuación narra el último reordenamiento del cosmos acaecido en la conocida fecha Era 13.0.0.0. 4 Ajaw 8 Kumk'u, correspondiente al 14 de agosto de 3114 a. C. Diversas inscripciones jeroglíficas cuentan con información fundamental para entender este relato: La estela C de Quiriguá, el Monumento 6 de Tortuguero y la Estela 1 de Cobá son algunos de los soportes que brindan mayor información al respecto. Del mismo modo, la vasija de los Siete Dioses (K2796), así como la vasija de los Once Dioses (K7750) también aportan datos significativos en cuanto a los personajes que estuvieron presentes durante el momento de reordenación. Si bien existen otros pasajes referentes a esta fecha, algunos de ellos ofrecen poca información sobre el evento de reordenación. En otros, por su parte, sólo quedan datos remanentes que resultan problemáticos de abordar debido a que el saqueo de las ciudades mayas ha destruido y descontextualizado mucha información valiosa.

Ahora bien, con la información presente en la Estela C de Quiriguá, el Monumento 6 de Tortuguero, la Estela 1 de Cobá y las 2 vasijas provenientes de Naranjo podemos ofrecer una reconstrucción bastante completa sobre el mito de reordenación, además de apoyarnos en algunos pasajes que se encuentran en fuentes más tardías, como el *Códice de Dresde* o el *Chilam Balam de Chumayel*. Aunque entendemos que existe una diferencia temporal importante entre estas fuentes, algunos de los pasajes presentes en el *Chilam Balam* y los códices del Posclásico guardan gran parecido con los eventos míticos narrados durante el Clásico Tardío.

Antes de abordar este primer relato, debemos entender que el tiempo calendárico no inicia en la llamada fecha Era. En lugares como Palenque, otras narraciones se sitúan miles de años antes de esta fecha, pues en la ideología del mundo maya y de gran parte de las culturas mesoamericanas, el tiempo se renueva continuamente, por lo que la concepción de un fin absoluto del tiempo-espacio no tiene cabida en estas narrativas.²⁴¹ La llamada fecha Era únicamente indica el momento en que el dios L junto a otras deidades más tuvieron que poner en orden el entramado cósmico tras una inundación que colapsó el cielo sobre la tierra, dejando todo en completa obscuridad.²⁴²

No obstante, la fecha en la que los mayas decidieron representar el último reordenamiento del cosmos no resulta casual, ya que en la Rueda de Calendario 4 Ajaw 8 Kumk'u el último *b'aktuun* de la Cuenta Larga fue completado. Dentro de la concepción calendárica de los antiguos mayas, el tiempo se renueva constantemente. Este pensamiento cíclico se ve reflejado no sólo en el completamiento de los trece *b'aktuunes*, sino también en el propio relato mítico, donde todo se ha destruido y necesita ser reordenado para dar inicio a una nueva era. Inclusive, otras narraciones míticas podrían relacionarse con esta fecha, como la colocación del primer fogón primordial.

Este fogón es una representación de las tres piedras de la cocina tradicional maya, las cuales eran colocadas en el centro de la casa.²⁴³ La idea terminó siendo replicada en los relatos míticos, en los cuales se explica que la colocación de estas tres piedras fue el evento que dio origen al mundo maya. De acuerdo al texto jeroglífico del Templo XIX de Palenque, GI es mencionado como el 'Dios del fuego Nuevo', por lo que esta entidad pudo haber sido la encargada de colocar el primer fogón.²⁴⁴ Dicho lo anterior, se entiende que el fogón colocado durante la fecha Era no marcó el inicio del tiempo-espacio maya, más bien, se trata de un nuevo fogón que al ser colocado, trae consigo el nuevo orden del cosmos, en otras

²⁴¹ La única referencia clara sobre el fin del mundo en una escritura maya se encuentra en el *Chilam Balam de Ixil*, (Véase Velásquez García, "Todo en calma...", p. 11), donde se menciona lo siguiente: "En ciento veintinueve años se acabará el mundo, así lo dijo Beroso por el incremento [de la población] del mundo. En 1787 se acabará por lo mucho que aumentará la descendencia en la tierra". Véase Laura Caso Barrera (trad), *Chilam Balam de Ixil. Facsimilar y estudio de un libro maya inédito*, traducción y paleografía de Laura Caso Barrera, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2011, p. 237.

²⁴² Velásquez García, "Todo en calma...", p. 9.

²⁴³ De la Garza, *Rostros...*, p. 42.

²⁴⁴ Martha Iliá Nájera Coronado, "El lenguaje ritual del fuego en los mayas del periodo Clásico: un acercamiento", *Estudios de Cultura Maya*, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, v. LIV, Otoño-Invierno, 2019, p. 98.

palabras, la colocación del fuego nuevo durante la fecha 13.0.0.0. 4 Ajaw 8 Kumk'u marca el fin de la obscuridad en la que se encontraban los dioses tras el caos que dejó la inundación provocada por el gran caimán, y el inicio de una nueva era, mas no el principio del tiempo-espacio.

Otro de los acontecimientos que antecede a la fecha Era y que demuestra que el tiempo no inició aquí, es la decapitación del cocodrilo cósmico, del cual emanaban torrentes líquidos que comenzaron a inundar el mundo, por lo que los dioses decidieron decapitarlo para detener el diluvio.²⁴⁵ Posteriormente, las deidades decidieron colocar sobre su cuerpo los cuatro postes que sostendrían al cielo. Después, una entidad descendió desde la séptima capa celeste y pisó la espalda del reptil.²⁴⁶ Esta acción se relacionó por mucho tiempo con un acto de fecundar el mundo, sin embargo, el estudio de Florencia Scandar señaló que, más bien, la acción de pisar la espalda del cocodrilo se trataba de una idea de fundación.²⁴⁷

Posterior a estos eventos parece situarse el mito que abordaremos a continuación. La revisión de los dos mitos anteriores era necesaria para aclarar tres puntos en particular; Primero, que el mundo maya no fue creado en la fecha Era y que la Cuenta Larga puede situar eventos míticos en tiempos muy anteriores a esta etapa, en segundo lugar, que el fogón que es colocado en el 13.0.0.0. 4 Ajaw 8 Kumk'u no fue el fogón original, o mejor dicho, el primero, debido a que otro fogón o *k'ob'* fue el que alumbró el cielo en épocas cosmológicas anteriores, hasta la fecha Era, cuando fue sustituido.²⁴⁸ En tercer lugar, el reptil que es decapitado para detener la inundación del mundo se representa junto al dios L en varios pasajes de este mito, lo que nos permite suponer que los eventos ocurridos en la fecha Era podrían haber sucedido inmediatamente después de la decapitación del caimán. Por último, quiero destacar nuevamente que los mitos mayas son variados, y que los personajes involucrados son vastos dentro de una misma narrativa, debido a que cada ciudad o gobernante podía añadir nuevos elementos al mito originario, creando así variantes diversas que cumplían una función específica para cada lugar, espacio y tiempo. Ya explicados los eventos míticos que anteceden a la fecha Era, podemos encargarnos concretamente de esta

²⁴⁵ García Barrios, "El mito del diluvio...", p. 12.

²⁴⁶ García Barrios, "El mito del diluvio...", p. 23.

²⁴⁷ Citado en García Barrios, "El mito del diluvio...", p. 23.

²⁴⁸ Véase Bernal Romero, "El señorío de Palenque...", p. 176.

narrativa en la cual, el dios L junto a otras deidades se han reunido con el objetivo de reordenar el cosmos tras la inundación que derribó al cielo.

Como mencionamos, este evento parece ocurrir inmediatamente después de la decapitación del reptil, pues en las vasijas K2796 (Fig. 23) y K7750 (Fig. 15) las deidades se encuentran en un espacio oscuro y frío, en el tiempo previo a la reordenación, donde el cielo ha sido derribado y donde únicamente predominan las sombras y la obscuridad como señaló Romero Sandoval.²⁴⁹ Los seres aquí presentes se encuentran en aquella zona procesual preparatoria, “cuando no había luz” o “antes del amanecer”,²⁵⁰ es decir, antes de que los rayos luminosos del sol terminen por solidificar las formas y con ello, dar fin al caos que aún prevalece.²⁵¹

Tanto en la vasija K2796 como en la K7750, el dios L se encuentra dentro de una cueva en la que se observan globos oculares, lo que lo evoca como una deidad del inframundo. Sobre dicha cueva, se encuentra el cocodrilo que en las narraciones antes vistas es decapitado para detener la inundación del cosmos (Fig. 28), aunque en este caso se le representa sin la cabeza posterior y sin los signos cuadrupartitas que lo caracterizaron durante el Clásico Tardío.²⁵² En ambas vasijas el caimán lleva un collar con globos oculares, lo que podría indicar que ya ha sido sacrificado de acuerdo a García Barrios,²⁵³ aunque su presencia en estas escenas también puede estar indicando el inicio de un nuevo tiempo y el fin de la era anterior o,²⁵⁴ en su caso, fungir como un símbolo de la noche o del cielo del inframundo.²⁵⁵

²⁴⁹ Roberto Romero Sandoval, “El transcurrir del tiempo en el inframundo maya”, en Mercedes de la Garza (coord.), *El tiempo de los dioses-tiempo. Concepciones de Mesoamérica*, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2015, p. 98.

²⁵⁰ Alfredo López Austin, “Tiempo del Ecúmeno, tiempo del Anecúmeno. Propuesta de un paradigma”, en Mercedes de la Garza (coord.), *El tiempo de los dioses-tiempo. Concepciones de Mesoamérica*, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2015, p. 27.

²⁵¹ López Austin, “El dios en el cuerpo...”, p. 10.

²⁵² García Barrios, “El mito del diluvio...”, p. 15.

²⁵³ García Barrios, “El mito del diluvio...”, p. 16.

²⁵⁴ García Barrios, “El mito del diluvio...”, p. 14.

²⁵⁵ David Stuart, *Comentarios sobre las inscripciones del Templo XIX de Palenque*, trad. de Jorge Pérez de Lara, San Francisco, The Pre-Columbian Art Research Institute, 2005, p. 168.



(a)



(b)

Figura 28. (a) Detalle de la Vasija K7750. **(b)** Detalle de la Vasija K2796. El cocodrilo que inundó el cosmos porta un collar con globos oculares, lo que indicaría que yace muerto sobre la cueva del dios L.

No obstante, estas no son las únicas escenas que muestran al dios L y al reptil en el mismo evento. En la parte superior de la página 74 del *Códice de Dresde* (Fig. 29) se puede observar al monstruo cósmico, de él brotan grandes cantidades de agua, identificadas así por Velásquez García, ya que en otras ocasiones son chorros de sangre los que emanan de este animal.²⁵⁶ Bajo el monstruo, se encuentra la diosa O, también conocida como *Chak Chel*, quien sostiene una vasija invertida, la cual se vuelve otro afluente para que la inundación del caimán continúe.²⁵⁷ En la parte inferior, el dios L apunta a la tierra con un báculo y un par de dardos en una postura universal de ataque.²⁵⁸ Así pues, podemos notar que en los eventos previos a la reordenación también es común encontrar al dios L y al monstruo cósmico situados en el tiempo crítico, donde el cosmos se encuentra en el proceso de destrucción.

²⁵⁶ Erik Velásquez García, "Una nueva interpretación del monstruo cósmico maya", en Peter Krieger (ed.), *Arte y Ciencia. XXIV Coloquio Internacional de Historia del Arte*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, p. 445.

²⁵⁷ Erik Velásquez García, "Códice de *Dresde*. Parte 2. Edición Facsimilar", *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México, edición especial n. 72, febrero, 2017, p. 40.

²⁵⁸ Velásquez García, "Códice de *Dresde*. Parte 2...", p. 40.



Figura 29. Página 74 del *Códice de Dresde*. El cocodrilo cósmico inunda el cosmos con ayuda de *Chak Chel*. El dios L se encuentra en una postura universal de ataque. El fondo rojo podría ser una advocación del tiempo crítico, del tiempo de la sangre. Tomada de <http://www.famsi.org/spanish/mayawriting/codices/dresden.html>.

Volviendo al análisis de las vasijas de Naranjo, tanto en la K2796 como en la K7750, el dios L se encuentra sentado en su trono mientras fuma un cigarro y levanta su mano para llamar la atención de las demás deidades, ademanes que denotan su mayor jerarquía ante los seres de la escena.²⁵⁹ En la K2796 son seis los seres que se encuentran ante él, mientras que en la K7750 son diez, representados en dos fondos de distinto color; el rojo que podría aludir a la sangre y el negro que podría representar la obscuridad. Así mismo, el juego entre estos colores también podría simbolizar el tránsito que realiza el sol de Este (Rojo) a Oeste (Negro), en su camino por fijar los cómputos del tiempo, como una idea de compleción y ciclicidad.²⁶⁰

²⁵⁹ Véase capítulo 2.

²⁶⁰ Miguel Pimenta-Silva y Camilo A. Luin, "Movimiento, compleción y ciclicidad: ¿tres claves fundamentales del pensamiento maya?", ponencia presentada en el XXXV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, Guatemala, 18-22 de julio de 2022.

El logograma **TZ'AK** 'completar, poner en orden' que sucede a la rueda de calendario 4 Ajaw 8 Kumk'u revela que estas deidades se han reunido con el objetivo de reordenar el cosmos. Sin embargo, todo parece indicar que las intenciones de las entidades presentes ante el dios L son completamente distintas, ya que los dos bultos que los númenes le entregan como forma de tributo contienen el signo conocido como **9-JUB?** 'Nueve o muchas guerras' (Fig. 30). De acuerdo a la interpretación de Velásquez García y Bernal Romero, estos bultos son un claro indicio de que los dioses pretenden derrocar al dios L, ya que anuncian las guerras que desatarán contra él.²⁶¹

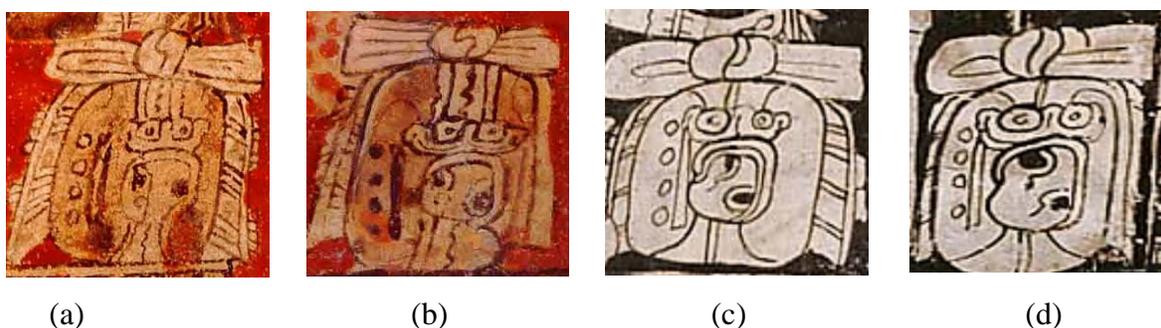


Figura 30. (a) y (b). Detalles de la vasija K7750. (c) y (d). Detalles de la vasija K2796. Los dioses entregan al dios L bultos, los cuales llevan el signo **9-JUB?** '9-<guerra estrella>' el cual podría simbolizar las innumerables guerras que las deidades desatarán en su contra.

La hipótesis de los investigadores sugiere que esta conspiración pudo haber sido encabezada por B'olon Yokte' K'uh, quien se encontraría en la parte superior izquierda de la escena representada en la vasija K2796.²⁶² Tras el derrocamiento del viejo dios L liderada por este numen, las otras entidades permitirían que tres tronos fueran colocados por los dioses remeros. Este capítulo mítico se encuentra narrado en el lado Este de la Estela C de Quiriguá,

²⁶¹ Bernal Romero y Velásquez García, "El antiguo futuro...", p. 205.

²⁶² Bernal Romero y Velásquez García, "El antiguo futuro...", p. 207. Cabe señalar que no concuerdo con los investigadores sobre este punto, pues los aspectos iconográficos de la deidad que se encuentra en la parte superior izquierda de la escena no son muy similares a los elementos característicos de B'olon Yokte' K'uh. Por mi parte, considero que esta deidad debe ser la que se encuentra en la esquina inferior izquierda como señaló Boot, ya que esta entidad lleva sobre su cabeza un largo pico humeante además de otros elementos asociados al dios solar, en una representación muy semejante a la que encontramos en la vasija K1398. Véase Capítulo 1.

donde se menciona el momento en que los dioses fijaron el espacio celeste, el espacio terrestre y el inframundo, representado por tres tronos, en alusión a las tres piedras del fogón primordial. El texto dice:

...[Glifo Introdutor de la Serie Inicial] *uhxlaju'n pik; mih winikha'ab'; mih ha'ab;' mih winal; mih k'in; chan ajaw waxak hulo'hl; je[h]laj k'oob'; uhx k'a[h]laj; utz'a[h]paj tuun; ...* [dioses Remeros] *u[h]tiiy naah ho' chan; hix tz'am? tuunaj; utz'a[h]paj tuun; ik' naah chak ?; u[h]tiiy kab'? kaaj; xook tz'am? tuun; i u[h]tiiy k'al tuun; naah itzam ko[h]kaaj muut; ha' tz'am? tuun; u[h]tiiy ti' chan; yax ... nal; tzutzuyu uhxlaju'n pik; ukab'jiy; wak chan ajaw.*

'[En la fecha] 13.0.0.0.0, [en el día] 4 Ajaw 8 Kumku [13 de agosto de 3114 a. C.] el fogón fue sustituido. Las tres piedras fueron atadas. Los dioses Remeros hincaron la piedra, ocurrió ya en *Naah Ho' Chan*; la piedra del trono jaguar. *Ik' Naah Chak...* hincó la piedra, ocurrió ya en *Kab' Kaaj*; la piedra del trono tiburón. Entonces ocurrió la atadura de piedra de *Naah Itzam Kohkaaj Muut*, la piedra del trono agua. Ocurrió ya [en] el borde del cielo, el sitio del primer fogón. Trece *b'aktuunes* se terminaron. *Wak Chan Ajaw* lo ha ordenado.²⁶³

La Estela 1 de Cobá confirmaría este capítulo mítico donde las tres piedras del fogón fueron colocadas, mencionando que en la fecha 13.0.0.0.0. 4 Ajaw 8 Kumk'u "*Jalaj k'oob Tzutzaj 13 bak'tun* 'aparecieron las piedras del hogar. Se completó el bak'tun 13'"²⁶⁴

Ahora bien, entre las representaciones presentes en las vasijas K2796, K7750, así como la Estela C de Quiriguá y la Estela 1 de Cobá parece haber un punto de inflexión que da mayor coherencia no sólo al mito de reordenación, sino a la concepción del tiempo y a los complejos mecanismos cósmicos del mundo maya que se ven reflejados dentro de este relato.

Un personaje en particular parece haber sido el encargado de destruir el cosmos y conspirar contra el dios L. Como hemos revisado anteriormente, en las vasijas K2796 y K7750, B'olon Yokte' K'uh pudo haber encabezado una conspiración en contra del dios L, donde innumerables guerras serían desatadas para derrocarlo de su lugar como dios regente de la era anterior al 13.0.0.0.0. 4 Ajaw 8 Kumk'u. Debo agregar que estas no son las únicas escenas que involucran a esta entidad como el némesis del dios L. El Monumento 6 de

²⁶³ María Elena Vega Villalobos, Moisés Aguirre Medina y José Crasborn, "Entre escultores, textos e imágenes: La Estela C de Quiriguá", en Bárbara Arroyo, Lorena Paiz Aragón y Héctor Mejía (eds.), *XXV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, Guatemala, Instituto de Antropología e Historia y Asociación Tikal, 2012, p. 1051-1052.

²⁶⁴ Michela Craveri y Rogelio Valencia Rivera, "Con la voz y la piedra: Estrategias narrativas de la poesía maya", en *Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, Universidad de Varsovia, Varsovia, v. 15, 2012, p. 14.

Tortuguero construido durante el gobierno de B'ahlam Ajaw parece indicar que esta deidad estaría presente durante el completamiento de los 13 *b'aktuunes* en la fecha 4 Ajaw 3 K'ank'iin, correspondiente al 23 de diciembre de 2012. Si bien, los más de 150 bloques de la inscripción han sido analizados a lo largo de los años por diferentes investigadores, la pérdida de 42 de ellos ha complejizado el desciframiento de algunos de sus pasajes.²⁶⁵ Sabemos que el texto principal de la inscripción se centra en la consagración de alguna estructura ritual en la cual pudo albergarse el propio Monumento 6.²⁶⁶ De igual manera, otros episodios bélicos ocurridos durante el gobierno de B'ahlam Ajaw, así como su entronización ocurrida alrededor del año 644 d. C. son mencionados en el texto jeroglífico.²⁶⁷

Un pasaje más narrado en los últimos cartuchos jeroglíficos (Fig. 31), nos sitúan en el fin del *b'aktuun* 13, en la fecha 4 Ajaw 3 K'ank'iin,²⁶⁸ la cual resulta ser una especie de conmemoración de la fecha Era 13.0.0.0.0. 4 Ajaw 8 Kumk'u. Aunque los últimos cartuchos jeroglíficos de este monumento se encuentran casi destruidos, Velásquez García y Bernal Romero propusieron que este pasaje narraba el descenso de B'olon Yokte'. Aunque no se sabe con certeza cuáles serían las intenciones de esta deidad, los investigadores han planteado que posiblemente su descenso marcaría una serie de cambios violentos en el orden del cosmos.²⁶⁹

Por otro lado, Sven Gronemeyer y Barbara MacCleod realizaron un estudio que replanteó la discusión respecto a cómo se habían interpretado los últimos cartuchos del Monumento 6 de Tortuguero. Los investigadores propusieron que la lectura de los últimos jeroglíficos que hasta entonces se había entendido como *yehm b'olon (y)ookte* 'el descenso de b'olon yookte' podían leerse más bien como "ye'ni/ye:n bolon yokte' ta chak joy-aj?", es decir, "Es la exhibición de B'olon Yokte' en una gran investidura".²⁷⁰ Según esta interpretación, el pasaje inconcluso del Monumento 6 revelaría los planes que se tenían a

²⁶⁵ Véase Berthold Riese, "La inscripción del Monumento 6 de Tortuguero", *Estudios de Cultura Maya*, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, v. XI, 1978, p. 187-198.

²⁶⁶ David Stuart, *Más sobre el Monumento 6 de Tortuguero y la profecía que no es tal* (sitio web), Mesoweb, 2011, <https://www.mesoweb.com/es/articulos/Stuart/Tortuguero.html>, (consulta: 28 de enero de 2022), p. 6.

²⁶⁷ Bernal Romero y Velásquez García, "El antiguo futuro...", p. 207.

²⁶⁸ Bernal Romero y Velásquez García, "El antiguo futuro...", p. 209.

²⁶⁹ Bernal Romero y Velásquez García, "El antiguo futuro...", p. 209.

²⁷⁰ Sven Gronemeyer y Barbara McCleod, "What Could Happen in 2012: A Re-analysis of the 13-Bak'tun Prophecy on Tortuguero Monument 6", *Wayeb Notes*, n. 34, 2010, p. 8.

futuro de ‘introducir’ una efigie envuelta de B’olon Yokte’ K’uh en el recinto consagrado que se menciona en el Monumento 6. En esta medida, el pasaje no hablaría sobre un evento mítico donde B’olon Yokte’ K’uh descendería al plano terrestre en el completamiento de los 13 *b’aktuunes* como propusieron Bernal Romero y Velásquez García, sino que más bien, hablaría sobre una antigua tradición maya donde las efigies eran envueltas e introducidas en los recintos sagrados, algo muy similar a la tradición ritual de envolvimiento de Rilaj Mam de Santiago Atitlán en Guatemala, donde un grupo de personas ‘recubre’ o envuelve con capas de ropa a la efigie de un hombre viejo, también llamado *mam*, para después colocarlo dentro de un recinto, tradición que pudo tener sus orígenes en el Clásico Tardío, como revelaría el pasaje de este monumento.²⁷¹

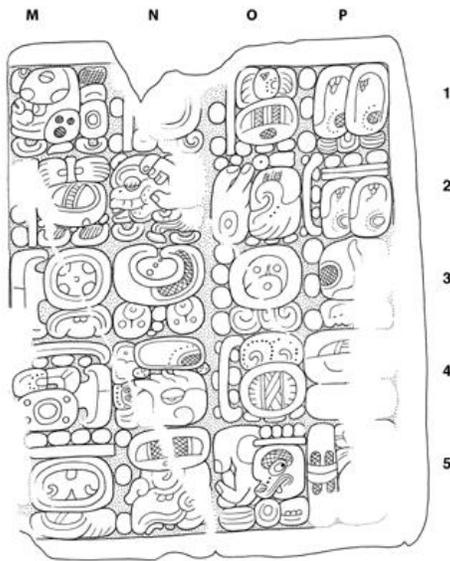


Figura 31. Sección del Monumento 6 de Tortuguero. En el cartucho O5 se menciona el nombre de B’olon Yokte’. El cartucho P5 se encuentra bastante dañado, por lo que no se sabe cuáles eran las implicaciones que tendría esta deidad durante la fecha 4 Ajaw 3 Kank’iin. (Dibujo de David Stuart, tomado de Stuart, *Más sobre el monumento...*, p. 5).

Si bien, la propuesta de Gronemeyer y Macleod es sumamente interesante y completa, además de que modifica la forma en que hemos entendido hasta ahora el texto jeroglífico del Monumento 6, por mi parte, apoyo la propuesta de Velásquez García y Bernal Romero respecto a la lectura de los últimos jeroglíficos de este soporte, pues creo que el texto de los cartuchos O5-P5 sí podría hablar sobre el descenso de B’olon Yokte’. Algunas fuentes bastante tardías podrían reforzar esta hipótesis.

²⁷¹ Gronemeyer y McCleod, “What Could Happen...”, p. 35.

En el *Chilam Balam de Chumayel*, en el llamado ‘Libro de los antiguos dioses’,²⁷² el relato se desarrolla durante el *k’atuun* 11 Ajaw, cuando fueron vendados los ojos de los 13 dioses (Oxlahun Tiku) por parte de Ah-Mucen Cab ‘El que guarda la miel’. Después, se habla del despojo de sus atavíos, hecho muy similar a la humillación que sufre el dios L a manos de diversos personajes en las vasijas del Clásico Tardío. En el pasaje siguiente se relata el descenso de los Bolon Tiku o los Nueve Dioses de la siguiente manera: “Y he aquí que llegó el ordenamiento de la medida del tiempo, en la estera roja. Y llegaron los Nueve dioses [...] Y entonces fue que bajó la opresión desde el centro del cielo, el poder despótico, los Reyes tiranos”.²⁷³ Posterior a este pasaje, nuevamente se hace alusión al “descenso” o “bajada” de nueve cargas.²⁷⁴ Este número no sólo se asocia con B’olon Yokte’ K’uh, sino también a las innumerables guerras que desata contra el dios L como se observa en las vasijas K2796 y K7750, por lo que considero que los pasajes del *Chilam Balam* podrían reforzar la hipótesis de Bernal Romero y Velásquez García respecto a la lectura de los últimos cartuchos del Monumento 6 de Tortuguero, que podrían ser entendidos como *yehm bolon (y)ookte’* ‘el descenso del dios B’alun Yookte’.²⁷⁵

Además, la presencia de este dios durante el completamiento de los trece *b’aktuunes* parece recurrente como veremos más adelante, pues al parecer constituye una oposición del dios L, siendo el encargado de desatar las guerras contra el dios anciano.

Sin embargo, no podemos descartar por completo la propuesta de Gronemeyer y MacCleod, ya que el logograma **JOY** ‘introducir/envolver’, el cual los autores relacionaron con la investidura de una efigie y su colocación dentro de un recinto sagrado como se observa en la tradición de Santiago Atitlán, está presente en otras partes de este mito.

Por ejemplo, en la página 60a del *Códice de Dresde* (Fig. 32) la escena se sitúa nuevamente en la fecha Era 13.0.0.0. 4 Ajaw 8 Kumk’u, 14 de agosto de 3114 a. C. Una parte del texto superior se encuentra sobre un fondo verde, lo que podría representar el tiempo

²⁷² De acuerdo a la división del manuscrito realizada por Mediz Bolio, Véase Mediz Bolio (trad.), *Libro de Chilam Balam...*, p. 87.

²⁷³ Mediz Bolio (trad.), *Libro de Chilam Balam...*, p. 90.

²⁷⁴ “Nueve eran sus cargas cuando bajó del cielo”, véase Mediz Bolio (trad.), *Libro de Chilam Balam...*, p. 91.

²⁷⁵ En este caso, estoy respetando la transliteración original propuesta por los autores, por lo que el nombre de B’olon Yokte’ K’uh aparece escrito con una grafía distinta hasta la que ahora habíamos empleado a lo largo de este trabajo. Véase Bernal Romero y Velásquez García, “El antiguo futuro...”, p. 209.

primigenio.²⁷⁶ La escena subsiguiente se caracteriza por un fondo rojo, que podría hacer alusión al tiempo de la sangre, aunque también podría ser un símbolo vinculado con la luz del amanecer. Del mismo modo que en las vasijas K2796, K7750 y el Monumento 6 de Tortuguero, en esta escena del *Códice de Dresde* también aparece B'olon Yokte' K'uh, quien apunta con una lanza a Itzam Uch, una advocación del dios *Ba'kaab*, Mam o Pawahtuun.²⁷⁷ Lo interesante de esta escena es que, bajo estos dos personajes aparece nuevamente el logograma **JOY** junto a un venado exhausto, lo que podría ser una representación de sequía o de las presas tomadas durante una guerra.²⁷⁸ Como hemos visto, este jeroglifo también está presente en las vasijas K2796 y K7750 en forma de cargas o tributos, por lo que la hipótesis de Gronemeyer y MacCleod también podría ser viable, aunque considero que el jeroglífico **JOY** se entiende, bajo este contexto, como la entrega de sequías o guerras como se observa en la K2796, K7750 y en la página 60a en el *Códice de Dresde* y no como el involucramiento de una efigie pues, como hemos visto, B'olon Yokte' K'uh aparece comúnmente cuando el tiempo-espacio necesita ser reordenado, por lo que esta deidad podría ser la encargada de conspirar contra el dios L con el objetivo de permitir que un nuevo orden sea instaurado dentro del cosmos maya.

Por el momento, no pretendo analizar a profundidad la relación entre el dios L y B'olon Yokte' K'uh. Basta señalar que dentro del mito de reordenación del cosmos la presencia de estos dos dioses es recurrente y, particularmente considero que podría ser la representación del orden cósmico. Es decir, creo que tanto el dios L como B'olon Yokte' K'uh aparecen como un reflejo de la oposición entre el fin del viejo orden y la necesidad de dar principio a una nueva era, como una forma de renovación del cosmos, como una continuidad de los ciclos del tiempo.

²⁷⁶ Velásquez García, “*Códice de Dresde*. Parte 1...”, p. 90.

²⁷⁷ Velásquez García, “*Códice de Dresde*. Parte 1...”, p. 90.

²⁷⁸ Velásquez García, “*Códice de Dresde*. Parte 1...”, p. 90.



Figura 32. Página 60 del *Códice de Dresde*. En la sección a B'olon Yokte' K'uh ataca a una advocación del dios *Ba'kaab*. Bajo ellos yace tendido un venado exhausto junto al logograma **JOY**, una posible representación de la entrega de sequías o guerras que pudo dar B'olon Yokte' K'uh a la advocación del dios *Ba'kaab*. En la sección b nuevamente se observa a B'olon Yokte' K'uh. El augurio anuncia terremotos y mortandad. Tomada de <http://www.famsi.org/spanish/mayawriting/codices/dresden.html>

No solo en las vasijas K2796 y K7750 B'olon Yokte' K'uh es el personaje que encabeza la conspiración para derrocar al dios L, sino que su presencia en el completamiento de los 13 *b'aktuunes* parece ser recurrente. Aunque la parte final del texto jeroglífico en el Monumento 6 de Tortuguero resulta difícil de interpretar, sabemos que B'olon Yokte' tendría alguna relación con el completamiento de los 13 *b'aktuunes* durante la fecha 4 Ajaw 3 K'ank'iin correspondiente al 23 de diciembre de 2012, lo que sugiere que esta entidad cumple un papel preponderante durante el completamiento de los ciclos calendáricos. Así pues, infiero que este primer mito ejemplifica bajo la advocación de ambas deidades la continua destrucción y recreación del espacio-tiempo que debe ser renovado de acuerdo al pensamiento cíclico del mundo maya.

Volviendo a los episodios que pudieron haber integrado este mito, cabe preguntarnos, ¿Qué pudo ocurrir después de que B'olon Yokte' K'uh descendiera del cielo y qué cambios trajo consigo para la instauración del nuevo orden del cosmos? En un pasaje del *Chilam Balam de Chumayel* se narra que, tras el descenso de los Nueve Dioses, los Trece Dioses fueron humillados y despojados de sus insignias. El texto menciona:

Y fueron cogidos los Trece dioses por los Nueve dioses. Y llovió fuego, y llovió ceniza y cayeron árboles y piedras [...]. Y fueron cogidos los Trece dioses, y fue rota su cabeza y abofeteado su rostro y fueron escupidos, y se los cargaron a las espaldas. Y fue robada su Serpiente de Vida [*Canhel*] con los cascabeles de su cola, y con ella, fueron cogidas sus plumas de quetzal.²⁷⁹

Todo esto parece confirmar que B'olon Yokte' K'uh, aquí referido como los Nueve Dioses o Bolon Tiku, es el encargado de despojar de sus atavíos al dios L, quien aquí podría ser referido como Los Trece dioses u Oxlahun Tiku, escupiéndolo, abofeteándolo y despojándolo de sus plumas de quetzal y su serpiente de vida o *Canhel*. Estos dos últimos objetos podrían hacer referencia a su sombrero de plumas y el cetro de mando que se observa en algunas de sus representaciones del periodo Clásico.

Otro mito muy similar narra la humillación que el dios L sufre, en esta ocasión, a manos del dios del Maíz, quien junto a otras deidades lo despojan de sus insignias de poder, historia de la que nos encargaremos a continuación, no sin antes ofrecer una breve enumeración de los pasajes míticos vistos hasta ahora, ya que considero que se puede discernir el orden de algunos de ellos.

Reconstrucción del mito de reordenación

1. Colocación del fogón primordial que da origen al mundo maya.
2. Inundación del cosmos causada por el Gran Caimán.
3. Destrucción de los espacios del cosmos.
4. Bolon Tiku (?) decapita al Gran Caimán para detener la completa destrucción del cosmos.

²⁷⁹ Mediz Bolio (trad.), *Libro de Chilam Balam...*, p. 88.

5. Reunión de las deidades ante el dios L para reordenar el cosmos.
6. Conspiración de B'olon Yokte' K'uh para derrocar al dios L como gobernante de la era anterior al 13.0.0.0. 4 Ajaw 8 Kumk'u.
7. Guerra desatada por B'olon Yokte' K'uh contra el dios L.
8. Despojo de los atavíos de poder del dios L.
9. Establecimiento de los tres asientos de piedra por los dioses remeros y colocación del nuevo fogón.
10. Descenso de quien pisa al caimán como acto de fundar.
11. Establecimiento de los 4 postes que sostienen el cosmos.

3.2 La humillación de un dios supremo

Durante el Clásico Tardío otro relato mítico narra la humillación que el dios L sufre a manos del dios del Maíz. En la historia, otros personajes participan en esta conspiración para despojar al dios L de sus insignias de poder, entre ellos Ju'n Ajaw, Yax B'ahlam, la diosa Lunar y un curioso conejo que en su momento pudo haber pertenecido al séquito del propio dios L, traicionándolo con el fin de instaurar un nuevo orden en el cosmos. A continuación, analizaremos los diferentes capítulos que dan forma a este mito con el objetivo de entender los simbolismos detrás de la humillación que sufre el dios L a manos del numen del cereal.

Posiblemente, esta narración también retrató algunos de los aspectos económicos de la sociedad maya durante el Clásico Tardío a través de dos figuras representativas: el dios L asociado a la actividad mercante y el dios del Maíz, relacionado a la cosecha y al grupo agricultor. Al igual que la narración mítica antes vista, al final ofreceremos una secuencia tentativa sobre los acontecimientos del relato, en este caso retomando ciertos pasajes propuestos por diferentes autores.

Antes de abordar concretamente las escenas míticas plasmadas en los soportes del Clásico Tardío, resulta necesario analizar la importancia de la agricultura y el comercio en el área maya. De acuerdo a Miller, el sector mercante dependía ampliamente del trabajo de los agricultores. Las fuertes sequías o la baja producción de alimento y/o mercancías, generaban

una escasez que terminaba por limitar ampliamente la actividad del sector mercante.²⁸⁰ Así, los comerciantes quedaban relegados en la economía de las ciudades por varios factores, dado que su actividad dependía, en gran medida, del grupo agricultor. Posiblemente, estos problemas pudieron causar una escisión entre los dos sectores de la sociedad, la cual pudo reflejarse en algunos capítulos de este mito, pues es claro que en la narración que aquí abordaremos existe una clara confrontación entre el dios del Maíz y el dios L. En este sentido, el relato no sólo podría contar una historia fantástica donde el anciano es despojado de sus atavíos, sino que también podría revelar parte de los problemas que existían entre estos sectores de la sociedad.

Como hemos mencionado, otros personajes también se involucran a lo largo de esta historia, por lo que a continuación trataré de explicar el papel que cada uno de ellos desempeña, mientras repasamos los eventos que dan forma a esta narración.

En primer lugar, considero que la figura de la diosa Lunar cumple un papel esencial en este relato. En algunas figurillas provenientes de la isla de Jaina el dios L y la señora de la Luna comúnmente se representan juntos mientras el anciano toca las piernas de la joven diosa, lo que sugiere que ambas entidades tienen algún tipo de vínculo (Fig. 33). En general, los dioses viejos se muestran cariñosos hacia las mujeres jóvenes: en la página 14 del *Códice de Dresde*, el dios L, aquí llamado *Ha'al Ik' Mam* se encuentra junto a una mujer llamada *Sak Ixik*. La palabra *yatan* podría indicar que esta es la esposa del anciano.²⁸¹ Otras escenas muestran a seres viejos relacionados con mujeres jóvenes (Véase K956, K1339, K1559, K0719, K1198, K3202, K3702 y K3716) por lo que no resulta extraño observar al dios L cortejando a la señora de la Luna.

²⁸⁰ Miller, *El sombrero...*,

²⁸¹ Velásquez García, "Códice de Dresde. Parte 1...", p. 41.



Figura 33. El dios L toca las piernas de una mujer joven, posiblemente una advocación de la diosa Lunar. (Tomada de Kerr y Kerr, “The Way of God L...”, p. 73.)

La primera escena de este mito podría encontrarse en la vasija K511 también conocida como el Vaso de Princeton (Fig. 20d). Aquí, el dios L se localiza sobre su trono. Cinco mujeres se encuentran a su alrededor, las cuales podrían ser sus concubinas, amantes o advocaciones de la diosa Lunar.²⁸² Si bien el arreglo de su cabello es diferente, las cinco mujeres comparten ciertos rasgos iconográficos. Todas presentan modificación craneal tabular oblicua; también portan el mismo tipo de brazaletes y collares, además de que sus orejeras son prácticamente idénticas, por lo que me inclino a pensar que son advocaciones de la diosa Lunar. Más aún, tres de los nombres de estas cinco mujeres se leen de la misma manera: *Ho' Naah Ixiim(?)* ‘Cinco Casa del maíz’. El nombre de las otras dos fue repintado posteriormente, por lo que no se observa con claridad el texto jeroglífico.²⁸³ En la escena, dos de ellas vierten alguna bebida en unos recipientes, mientras que otra se asoma tras los cortinajes del palacio, lo que da un efecto de profundidad a la escena.

Frente al dios L se observa a dos mujeres más. Una de ellas se arrodilla ante él y este amarra una pulsera a su mano mientras le pregunta: “*xin yob' a' mo'm(?) asay hu'n ...xo... mu...a...u'h...* ‘¿acaso está rota tu cubierta de diadema... collar?’”.²⁸⁴ Estas joyas que el anciano coloca a las bellas mujeres pudieron haber pertenecido originalmente al dios del

²⁸² Erik Velásquez García, “Reflections on the Codex Style and the Princeton Vessel”, *The PARI Journal*, Pre-Columbian Art Research Institute, v. X, n. 1, Summer, 2009, p. 8-9.

²⁸³ Velásquez García, “El vaso de Princeton...”, p. 56.

²⁸⁴ Velásquez García, “El vaso de Princeton...”, p. 57.

Maíz, pues su cinturón característico se encuentra bajo los pies del dios L, lo que sugiere que el anciano lo despojó de sus joyas.²⁸⁵

Continuando con la descripción de la escena, una última mujer mira hacia el lado izquierdo presenciando la humillación que un señor del inframundo sufre a manos de Ju'n Ajaw y Yax B'ahlam, quienes portan faldellines de piel de jaguar, así como máscaras para ocultar su rostro. Del cautivo que yace en el suelo emerge una serpiente, la cual podría ser su entidad anímica, quien ataca a Yax B'ahlam.²⁸⁶ El dios L por su parte, no parece percatarse de lo que sucede dentro de su palacio. Bajo su trono, un curioso conejo es el encargado de escribir en un códice, el cual cuenta con unas elegantes tapas de piel de jaguar. Velásquez García ha sugerido que este conejo pudo adentrarse al palacio como un espía, ya que más adelante él será el encargado de robar los atavíos del dios L, como se observa en la vasija K1398.²⁸⁷ La hipótesis de García Capistrán también considera que el conejo descendió al inframundo en calidad de espía. Además, el investigador sugiere que el objetivo del roedor consistiría en rescatar a su madre, la diosa de la Luna, quien había sido llevada al inframundo por el dios L.²⁸⁸

Sin embargo, un pasaje jeroglífico de la vasija K1398 podría revelar que el conejo había sido hasta entonces un ayudante o sirviente del dios L. En dicha vasija, se menciona:

Wuk ak' ab uhtiiy k'ihn u witz p'ipha' chan ch'e'n hiin pat b'uniiy ich' aak hu'n te' b'aah to'k' b'aah wi' alay aan... yib' k'e'ch u... te' u... tuun,

'7 Ak'b'al fue el día en que ocurrió, en la montaña de la ciudad de P'ipha', que ahí estaba (el conejo), el que hacía códices, imágenes de madera e imágenes de pedernal. Y se dice que fueron las ofrendas de pedernales (del Dios L) para su armadillo, el (¿tambor?) de madera, el (¿tambor?) de piedra'.²⁸⁹

De acuerdo a la interpretación de Bernal Romero, este pasaje explicaría que el roedor era hasta entonces el encargado de elaborar los códices en el palacio del dios L y que, harto de la tiranía del anciano, decidió ayudar a la diosa de la Luna y al dios del Maíz en su misión

²⁸⁵ Miller, *Arte y Arquitectura...*, p. 186.

²⁸⁶ Velásquez García, "El vaso de Princeton...", p. 56.

²⁸⁷ Velásquez García, "El vaso de Princeton...", p. 59.

²⁸⁸ Hugo García Capistrán, "Dioses y entidades sagradas entre los mayas prehispánicos", en Rafael Flores Hernández (coord.), *Entidades sagradas del Universo Maya*, México, Palabra de Clío, 2018, p. 30.

²⁸⁹ Bernal Romero, *El dios viejo...*, p. 17-18.

por derrocar al dios L y despojarlo de sus insignias. Considerando lo anterior, es entendible que dentro de la historia el roedor sea el encargado de robar los atavíos del dios L, puesto que él debía tener conocimiento del lugar donde se resguardaban los objetos más preciados del anciano, hurtándolos en el momento en que este dormía y prendiendo fuego a su cabello como sugiere Bernal Romero.²⁹⁰

Cabe señalar que el texto jeroglífico al que nos hemos referido aún resulta difícil de entender, y son pocos los autores que han apoyado la propuesta del investigador. Hasta ahora, se ha entendido que el conejo descendió al inframundo como un espía para rescatar a la señora de la Luna debido a la estrecha relación que tiene con la joven mujer,²⁹¹ como se muestra en varias escenas del periodo Clásico (Véase K559, K796 y K5359).

En consonancia con lo anterior, es posible que el dios L no sólo haya hurtado las joyas del dios del Maíz, sino que además pudo llevar consigo a la joven señora de la Luna, por lo que el conejo habría descendido al inframundo en calidad de espía desempeñando el papel de un escriba, mientras que Ju'n Ajaw y Yax B'ahlam se ocultan bajo las máscaras a la vista del dios L. Así pues, estos dioses buscarían rescatar las joyas del numen del cereal, y la tarea del roedor podría consistir en rescatar a la diosa Lunar de las manos del anciano dios L.

La vasija K1398 (Fig. 25a) parece brindar mayor información respecto a la tarea que el conejo desempeña en esta historia, pues aquí ya ha obtenido los atavíos del dios L, posiblemente en el momento que este se desnudó frente a la diosa de la Luna.²⁹² Ahora el roedor, quien sostiene en su mano los atavíos del dios L se dirige a él de forma burlona, mostrándole sus ropajes y diciéndole: “¡Arráncate la cabeza, huélete la orina y el pene, Itzamaat!”.²⁹³ La escena siguiente ubicada del lado izquierdo presenta un capítulo posterior

²⁹⁰ Bernal Romero, *El dios viejo...*, p. 21.

²⁹¹ García Capistrán, “Dioses y entidades...”, p. 30.

²⁹² De acuerdo a Beliaev y Davletshin, el robo de sus atavíos pudo ocurrir en la casa de la diosa Lunar. Sin embargo, hasta el momento no he encontrado ningún registro donde se narre este pasaje. Por otro lado, en cuanto a la propuesta que aquí se expone, sería probable que el hurto de los atavíos del dios L se llevara a cabo en el propio inframundo, ya que la vasija de Princeton nos sitúa en el palacio del dios viejo, y el roedor junto a Ju'n Ajaw y Yax B'ahlam ya han descendido en calidad de espías, posiblemente con el fin de recuperar las joyas del dios del Maíz y rescatar a la señora de la Luna. Algo similar se observa en la vasija K631, donde Ju'n Ajaw y Yax B'ahlam ya se encuentran en el inframundo para respaldar el nacimiento del numen del cereal y derrotar al tiránico dios L. Véase Beliaev y Davletshin, “Los sujetos novelísticos...”, p. 29.

²⁹³ Velásquez García, “El vaso de Princeton...”, p. 58.

a este, donde el dios L acude ahora ante K'ihnich Ajaw para señalar al conejo como el responsable de hurtar sus insignias, su imagen.²⁹⁴ Por su parte, la entidad Solar le responde:

Mahchaj... Tuhl ta hiin ni-mam hul 'ik? Nik-Ha'al-Win?-Tzinal? ta man aj
'El Conejo fue capturado con este, mi nieto/abuelo, cuando llegó en *Nik-Ha'al-Win?-Tzinal?*
para comerciar.'²⁹⁵

Así, K'ihnich Ajaw confiesa al dios L que el roedor ya ha sido atrapado en el momento que pretendía comerciar sus prendas en un lugar llamado *Nik-Ha'al-Win?-Tzinal?*, pero ¿realmente el conejo fue capturado por K'ihnich Ajaw? Cabe señalar que la vasija narra este evento mitológico a través de un lenguaje folklórico e informal, ya que era un objeto de uso personal que posiblemente pretendía divertir a su poseedor K'ahk' Tiliw Chan Chaahk. A causa de ello, podemos notar que la actitud de K'ihnich Ajaw también resulta 'graciosa' debido a que, aunque confiesa haber atrapado al roedor, al mismo tiempo lo oculta tras de sí, mintiendo hipócritamente al dios L, lo que revela que estos dos personajes pudieron haber estado de acuerdo en despojarlo de sus insignias de poder.

Todo cobra mayor sentido cuando analizamos el tocado de K'ihnich Ajaw (Fig. 3a), ya que algunos motivos iconográficos podrían relacionarlo con B'olon Yokte' K'uh, quien también es mencionado dentro del texto jeroglífico. Si bien, la deidad que se observa en la escena lleva signos solares en su piel, así como una pupila cuadrada y un diente de tiburón, claros distintivos de K'ihnich Ajaw, en su tocado pueden observarse algunos globos oculares, además de un ciempiés, elementos característicos de B'olon Yokte' K'uh.

La lectura jeroglífica realizada por Zender y Guenter apoya esta idea y replantea la forma en la que hasta ahora se ha interpretado el contenido de la vasija K1398, pues el texto narrado en primera persona es muy poco común dentro de los textos jeroglíficos, lo que ha provocado cierta confusión respecto a cuál de los personajes narra esta historia, por lo que a continuación analizaremos las hipótesis realizadas por distintos autores.

En primera instancia, Beliaev y Davletshin consideran que las columnas verticales que aparecen en el lado izquierdo de la escena son narradas por el propio dios L (Fig. 4). En

²⁹⁴ Beliaev y Davletshin, "Los sujetos novelísticos...", p. 25.

²⁹⁵ Beliaev y Davletshin, "Los sujetos novelísticos...", p. 26.

este sentido, sería el anciano quien menciona: “[El día] 13 ‘Ok, 18 [del mes] ‘Ik’at, se dice (?), tomé mi tocado de búho, y lo acompañaba el dios *B’olo’n ‘Okte*’; sucedió en *Sak-’A’ snal-Ho’-Nikte*’”.²⁹⁶ No obstante, como ya hemos mencionado, al parecer existía una especie de enemistad entre estas dos deidades, por lo que en principio dudo que B’olon Yokte’ K’uh sea nombrado en el texto como una especie de ‘compañero’ del dios L.

Por su parte, Grofe, en un intento de aclarar cuál era el nombre del dios L durante el Clásico Tardío, propuso que en estas columnas se mencionaba al sombrero como el compañero de B’olon Yokte’ K’uh, por lo que dicho objeto debería corresponder a la figura del dios L de acuerdo al investigador, debido a que el sombrero es representado generalmente junto a él en casi todas las escenas conocidas.²⁹⁷ Sin embargo, el análisis de Zender y Guenter planteó la posibilidad de que el nombre de B’olon Yokte’ K’uh corresponda en esta escena al propio dios Solar, quien podría encontrarse en su etapa nocturna.

Si bien, nuestra hipótesis parte de los planteamientos antes vistos, considero que debemos analizar nuevamente las propuestas de los autores con el fin de dar una mayor coherencia no sólo al texto jeroglífico, sino también al contenido iconográfico de la vasija.

Por una parte, difiero con Beliaev y Davletshin respecto a que el dios L debe ser el narrador de estos pasajes, ya que el hecho de que B’olon Yokte’ K’uh sea el ‘acompañante’ del dios L carece de cierto sentido dentro del contexto mitológico, pues como veremos más adelante, estos dos seres podrían ser una representación de la oposición, de la continua destrucción y reordenación del cosmos. Así mismo, aunque la hipótesis de Grofe resulta interesante, no concuerdo sobre el hecho de que B’olon Yokte’ sea el nombre del dios L, ya que estas dos entidades aparecen continuamente en un mismo espacio y tiempo, lo que demostraría que se trata de dos númenes distintos y no de uno solo como sugiere el autor. Inclusive en la vasija de los Siete Dioses ambos son representados en el mismo evento, además de que sus rasgos iconográficos son plenamente distinguibles uno del otro.²⁹⁸ Ahora bien, la escena cobraría mayor sentido si consideramos que los textos de las columnas verticales son narrados por el roedor como propusieron Zender y Guenter, en primera instancia, porque el logograma **T’UL** que sucede a la fecha 13 ook’ 18 ihk’at estaría

²⁹⁶ Beliaev y Davletshin, “Los sujetos novelísticos...”, p. 24.

²⁹⁷ Grofe, “The Name of God L...”, p. 3.

²⁹⁸ Véase capítulo 1.

señalando aquí al narrador de la escena, en este caso al propio roedor.²⁹⁹ Dicho lo anterior, si consideramos que B'olon Yokte' K'uh se presenta como una etapa bélica del dios Solar,³⁰⁰ quien a su vez oculta al conejo a la vista del dios L, resulta congruente pensar que ellos dos fueron los encargados de conspirar contra el anciano y despojarlo de sus atavíos, y que fue el conejo quien hurtó el sombrero, posiblemente 'en compañía' de B'olon Yokte' K'uh, es decir, respaldado por esta deidad. De esta manera, tanto el texto jeroglífico como las actitudes de los personajes serían congruentes entre sí.

Cabe señalar que, aunque Grofe señala que la frase **ni-CH'AM-wa ni-[OWL HAT]** debe leerse como 'I recieve it my owl hat'³⁰¹ es probable que dentro del contexto del texto jeroglífico el verbo **CH'AM** deba entenderse como 'tomar/agarrar', recalcando el hecho de que el conejo tomó/hurtó el sombrero del dios L.³⁰²

La idea de que el roedor, junto a B'olon Yokte' K'uh hayan sido los conspiradores que robaron los atavíos del dios L podría apoyarse en otro pasaje jeroglífico de la vasija K1398. De acuerdo a la propuesta de Michael Carrasco, una parte del texto jeroglífico podría interpretarse como el momento en que el conejo volcó el trono (Fig. 34), en una alusión al momento en que el roedor inició una conspiración contra el dios L.³⁰³ De acuerdo con el autor, el texto puede interpretarse como: "*Huk ak'b'al uhtiy k'in uwitzil pipha' chan ch'een hiin patb'uniiy b'ahlam tz'am te' b'a tok' b'a*, 'El 7 Ak'b'al, ese día, en la montaña de la cueva del cielo de Pip Ha', fui yo quien volcó el trono del jaguar. Hubo huelgas de madera y huelgas de pedernal'".³⁰⁴

²⁹⁹ Zender y Guenter, "The Names...", p. 111.

³⁰⁰ Boot, "At the Court...", p. 6.

³⁰¹ "Yo recibí mi sombrero de búho", véase Grofe, "The Name of God L...", p. 1.

³⁰² Carrasco y Wald, "Intertextuality in Classic Maya...", p. 192.

³⁰³ Carrasco y Wald, "Intertextuality in Classic Maya...", p. 196.

³⁰⁴ Carrasco y Wald, "Intertextuality in Classic Maya...", p. 196.

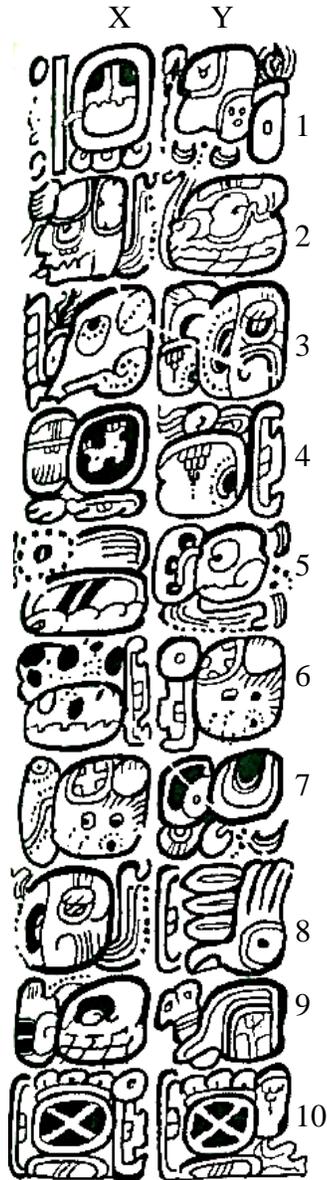


Figura 34. Pasaje de la vasija K1398. De acuerdo con la propuesta de Michael Carrasco, este pasaje podría narrar la conspiración encabezada por el conejo para derrotar al tiránico dios L. Dibujo de Michael D. Carrasco, tomado de Carrasco y Wald, “Intertextuality in Classic Maya...”, p. 195.

Kerry Hull también ha observado que los enunciados **TE’-BAAH** y **TOK’-BAAH** también podrían relacionarse con metáforas presentes en documentos coloniales yucatecos, donde se hace referencia a guerras con pedernales, palos y piedras en la guerra maya.³⁰⁵

Así pues, en este segundo pasaje el conejo nuevamente afirmarí su tarea de destronar al dios L de su cargo como entidad regente.

³⁰⁵ Hull y Carrasco, “The First-Personal...”, p. 7.

Aunque estos pasajes han traído muchas confusiones entre los investigadores, creo que la escena relata el momento en el que el conejo humilla al dios L tras hurtar sus atavíos, acción que fue respaldada por B'olon Yokte' K'uh, quien de forma divertida y graciosa lo oculta detrás de sí, mintiéndole al dios L respecto al paradero del roedor.

Retomadas ya las propuestas de los diferentes autores y replanteando la forma en la que se han interpretado algunos pasajes, considero que el texto jeroglífico podría interpretarse como:

Uhxlaju'n ook Waxaklajun ihk'at T'u[h]l nicham[a]w nimuwaan (?) yitaaj B'alun [y]okte' K'uh

‘[En el día] Trece ook’, en el décimo octavo de ihk'at, [yo, el] conejo tomé [mi] muwaan en compañía de B'alun Yokte' K'uh³⁰⁶

Aunque ya hemos analizado esta vasija con mayor detalle, aún queda una pregunta por resolver, ¿Por qué B'olon Yokte' K'uh se representa aquí como una versión nocturna del Sol que acompaña al conejo en su misión por despojar al dios L de sus atavíos? Posiblemente el poseedor de esta vasija, el gobernante K'ahk' Tiliw Chan Chaahk de Naranjo, conocía las implicaciones que tenía B'olon Yokte' K'uh dentro de la concepción del tiempo-espacio y la reordenación del cosmos maya, por lo que introdujo a esta entidad en esta segunda narrativa, combinando dos relatos que, en principio, resultan ser muy similares, pues en ambos la misión de las entidades consiste en despojar al dios L de sus insignias y de sus cargos como dios regente. Debo señalar que hasta ahora, algunos autores como Bernal Romero consideran que todos los capítulos antes analizados pertenecen a un solo mito en común y no a dos como aquí se propone. De acuerdo al autor, B'olon Yokte' K'uh participa en esta conspiración junto al dios del Maíz, la diosa Lunar y el conejo en la misión de robar los atavíos del dios L.³⁰⁷ Sin embargo, hasta el momento esta es la única escena que involucra a B'olon Yokte' K'uh en esta historia, por lo que considero que podría tratarse de una variante regional que combina dos mitos diferentes, debido a que no hay mayor indicio de que este numen haya

³⁰⁶ Véase capítulo 1.

³⁰⁷ Bernal Romero, *El dios viejo...*, p. 21.

participado junto al dios del Maíz en esta conspiración. Más bien, pudo haber sido el propio K'ahk' Tiliw Chan Chaahk quien pidiera que B'olon Yokte' K'uh fuera introducido en la historia conociendo sus implicaciones en la concepción del orden del cosmos.

Comprendamos que dentro de los relatos del hipermito los personajes pueden variar sin que la historia pierda sentido o veracidad. Un ejemplo de ello se encuentra en el relato de la decapitación del cocodrilo cósmico, donde cada ciudad elige a alguno de sus dioses patronos como el ejecutor del reptil. De igual manera, este segundo mito guarda ciertas semejanzas con el primero, por lo que es posible que los personajes puedan cambiar de una narración a otra pues, aunque el relato sea modificado o alguna parte se sustituya por completo “la nueva versión sigue siendo verdadera, pues el creyente acepta la cobertura como tal, entendiendo que la subyace la comunicación de una realidad sagrada.”³⁰⁸

Un capítulo posterior a la escena representada en la K1398 podría encontrarse en la K1560 (Fig. 25d) y K5359 (Fig. 25c) respectivamente. En la primera vasija, el dios L es llevado como cautivo por el dios del Maíz quien, en compañía de Ju'n Ajaw y Yax B'ahlam lo someten junto a los dioses remeros. No obstante, ahora es un enano quien sostiene los atavíos del dios L. Si bien, Velásquez García sugiere que el roedor que hurtó sus atavíos en la K1398 pudo entregárselos posteriormente al enano que aparece en esta vasija,³⁰⁹ yo considero que, más bien, estamos ante una de las tantas variantes regionales que pudieron existir sobre este mito, por lo que ciertos personajes pueden desempeñar la misma función dentro de la narración aunque estos sean diferentes, como el caso de B'olon Yokte' K'uh y el dios del Maíz.

Hasta ahora, el análisis de la vasija K511 podría sugerir que Ju'n Ajaw y Yax B'ahlam descendieron al inframundo en calidad de espías, pero, ¿Cómo se justifica la presencia del dios del Maíz en esta parte del relato? La vasija K631 (Fig. 35) podría brindarnos ciertas pistas en cuanto a ello. Esta escena se desarrolla nuevamente en la corte del dios L, quien aparece sobre un trono en compañía de otros seres que bien podrían ser sus sirvientes o pertenecer a su séquito. Frente a él se encuentran dos personajes: en el suelo, uno de ellos muele sobre un metate alguna especie de semilla, posiblemente vainas obtenidas del árbol de

³⁰⁸ Alfredo López Austin, “El género mítico”, *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México, edición especial n. 92, agosto, 2020, p. 11.

³⁰⁹ Velásquez García, “El vaso de Princeton...”, p. 59.

cacao o dientes del maíz, aludiendo a las joyas que el dios L robó al dios del cereal y que se observan en el Vaso de Princeton, como sugirió Miller.³¹⁰



Figura 35. Vasija K631. Del lado izquierdo el dios L se encuentra sentado en su trono rodeado por sus subordinados. Del lado derecho, uno de los hijos del dios del Maíz presencia su nacimiento como árbol de cacao.

Por encima del personaje se encuentra el dios K'awiil, quien trata de advertir al dios L de lo que ocurre del lado derecho de la escena, una acción muy similar a la que observamos en el vaso de Princeton, donde una mujer toca el pie de la doncella que se encuentra frente al dios L con el fin de llamar su atención para que perciba lo que sucede dentro del palacio. Sin embargo, lo que K'awiil quiere hacer notar al dios L en esta escena es el nacimiento del dios del Maíz quien, cubierto con vainas de cacao resurge desde las entrañas del inframundo, ya que en su ciclo continuo de vida y muerte el maíz renace en este lugar, por lo que esta pudo haber sido la forma en la que el numen del cereal llegaba a la corte del dios L.

Por otra parte, la presencia de K'awiil en este relato aún resulta complicada de resolver. Martin ha sugerido que este dios fue el encargado de recuperar las vainas de cacao que quedaron en el inframundo tras el nacimiento del dios del Maíz o *iximte'* para devolverlas

³¹⁰ Miller, *Arte y Arquitectura...*, p. 186.

a la tierra y así, asegurar nuevamente su ciclo de vida y muerte en el ámbito terrestre.³¹¹ Por mi parte, la relación entre K'awiil y el dios L es innegable aunque difícil de comprender, debido a que en varios soportes se representan realizando una especie de danza, como se observa en la vasija K702 y en la Columna de Bakná. En esta última, el dios L lleva en su espalda a K'awiil mientras danza con un cetro de mando en su mano. De igual modo, en algunos recipientes procedentes de Guatemala y en otras vasijas como la K3801 y K9089 el anciano aparece nuevamente junto a K'awiil. A mi parecer, aún es difícil saber si este dios cumplía un papel preponderante en este relato o si únicamente se trata de variantes regionales que lo integran en algunos capítulos del mito. Recordemos nuevamente que dentro de las implicaciones del hipermito los personajes pueden cambiar de un relato a otro, cumpliendo funciones diversas en cada uno de ellos. Dicho lo anterior, debo señalar que la relación entre estas deidades parece rebasar esta historia y encontrarse en otro tipo de narraciones muy ajenas a las que hasta ahora hemos revisado.

Volviendo al análisis de la vasija K631, Martin también indicó que el dios L pudo haber presenciado el nacimiento del dios del Maíz o *iximte'* obteniendo así el cacao resultante de la planta, lo que explicaría también su relación con el comercio.³¹² Sin embargo, creo que esta parte del relato cobra mayor sentido si el robo de las vainas del cacao se sitúa antes del resurgimiento del dios del Maíz, pues de esta manera, el descenso de Ju'n Ajaw y Yax B'ahlam estaría mayormente justificado, debido a que pretenden recuperar las insignias que le fueron robadas al dios del Maíz así como presenciar el nacimiento de su padre en el inframundo. Además, hay dos pistas que indicarían que las vainas de cacao fueron robadas antes de que el numen del cereal renaciera en el inframundo y no después, como sugiere Martin.

En primera instancia, en el vaso de Princeton las joyas del numen del cereal parecen encontrarse a los pies del dios L, lo que indica que el anciano ya ha despojado al joven dios de sus insignias. Además, dos de las mujeres en la escena vacían algún tipo de bebida, probablemente hecha a base de cacao sobre unos recipientes, lo que reforzaría la hipótesis de que el dios L ya ha obtenido las vainas de cacao antes del nacimiento del dios del Maíz. Muy similar a esta escena, en la K631 un posible sirviente del dios anciano, está moliendo en un

³¹¹ Martin, "Cacao in Ancient...", p.175.

³¹² Martin, "Cacao in Ancient...", p. 169.

metate lo que podrían ser los dientes del maíz o las vainas de cacao, acción que, metafóricamente, podría simbolizar el despojo que el numen del cereal pudo haber sufrido a manos del soberano dios L. En este sentido, la misión de Ju'n Ajaw y Yax B'ahlam consistiría en recuperar las insignias del dios del Maíz y presenciar su nacimiento, el cual también es representado en esta vasija, donde uno de sus hijos observa detenidamente el surgimiento del joven dios en forma de planta de cacao.

Por último, la vasija K5359 (Fig. 25c) podría narrar uno de los últimos pasajes de esta historia. Aquí, Yax B'ahlam y Ju'n Ajaw han sacrificado a una entidad que se encuentra tendida en un trono conformado por fémures y globos oculares, lo que denota su aspecto como entidad del inframundo.³¹³ De este personaje emanan abundantes chorros de sangre y una serpiente, la cual podría ser su *wahyis*, por lo que Velásquez García señaló que podría tratarse del mismo ser sacrificado que aparece en el vaso de Princeton.³¹⁴ Boot por su parte notó que en esta escena la serpiente parece atacar a la diosa Lunar y al roedor que se encuentran en la parte superior dentro de una especie de círculo que los engloba,³¹⁵ el cual podría ser un jeroglífico que representa un eclipse lunar de acuerdo a la interpretación de Martin y Joel Skidmore.³¹⁶ Los dos personajes que se encuentran dentro de él parecen intercambiar palabras, como si murmurasen entre ellos: la mano de la diosa Lunar acentúa este gesto. En cuanto a este tipo de fenómenos naturales, Thompson señaló que los eclipses simbolizan las riñas entre la luna y el sol.³¹⁷ En este sentido, es posible que el jeroglífico identificado por Martin y Skidmore revele aquí la oposición o la continua lucha entre la señora de la Luna y el anciano dios L.

Del lado derecho de la escena, Ju'n Ajaw arroja de forma violenta el collar del dios L junto a sus demás insignias, mientras que el anciano permanece desnudo en una posición poco común, ya que su rostro se encuentra levantado al igual que su mano izquierda, mientras que sus pies se observan ligeramente abiertos. Romero Sandoval ha sugerido que el anciano podría estar danzando o en una etapa de trance.³¹⁸ Si bien, en la Columna de Bakná, así como

³¹³ San José Ortigosa, "La jerarquía de los dioses...", p. 74.

³¹⁴ Velásquez García, "El vaso de Princeton...", p. 57.

³¹⁵ Citado en Velásquez García, "El vaso de Princeton...", p. 57.

³¹⁶ Simon Martin y Joel Skidmore, "Exploring the 584286 Correlation between the Maya and European Calendars", *The PARI Jorunal*, v. XIII, n. 2, fall, 2012, p. 6.

³¹⁷ Thompson, *Grandeza y Decadencia...*, p. 312.

³¹⁸ Comunicación personal, 2021.

en otros soportes como la vasija K702 y K3332 el dios L se encuentra danzando, creo que su postura en esta escena se relaciona más bien con la presencia de la diosa Lunar que se encuentra en la parte superior de la vasija. Al igual que la entidad sacrificada en el trono de fémures, el dios L podría estar dirigiéndose hacia la diosa Lunar y el roedor, quienes musitan burlonamente, probablemente riéndose sobre la humillación que el anciano está sufriendo a manos de Ju'n Ajaw y Yax B'ahlam, por lo que sugiero que la postura del dios L obedece a su intención de alcanzar a ambos personajes al igual que el *wahyis* que emana del otro señor del inframundo.³¹⁹ No obstante, existen otras vasijas que podrían mostrar algunas variantes regionales de este relato.

Una de ellas se encontraría en la vasija K5166 (Fig. 25b). San José Ortigosa ha sugerido que esta escena se desarrolla en la corte de la diosa Lunar, debido a que su rango se denota por el trono en el que se encuentra sentada,³²⁰ además de que un grupo de deidades parece estar bajo su servicio, ya que llevan bajo el brazo el elemento característico de la diosa.³²¹ Dichas entidades, entre las cuales se encuentra el dios del Maíz, extienden sus manos, como si presentasen al dios L ante la señora de la Luna, quien se arrodilla y lleva su mano al hombro en señal de sumisión, mientras la joven mujer sostiene frente a él a un roedor, el cual lleva en sus manos los atavíos característicos del dios L al igual que en la K1398.

Por mi parte, supongo que esta escena sería un capítulo posterior al sometimiento del dios L representado en la vasija K1560 donde, tras ser despojado de sus atavíos por parte de Ju'n Ajaw y Yax B'ahlam, fue conducido por el dios del Maíz a la corte de la diosa Lunar quien, ya a salvo y en compañía del roedor, le devuelven las insignias que le fueron arrebatadas en un principio, relegando su autoridad para ahora, conferirle la labor de comerciante, un cargo que, como hemos visto, se encuentra atado a los factores de producción del sector agricultor o, en este caso, a la voluntad del dios del Maíz.

³¹⁹ Hasta este punto, la segunda narración aquí presentada podría asociarse de alguna forma con el Popol Vuh, donde Junajpu y Xb'alanke también emprenden un viaje hacia el inframundo, de forma muy similar al recorrido realizado por Ju'n Ajaw y Yax B'ahlam. No obstante, hasta el momento no considero que existan datos suficientes que permitan vincular ambas historias, aunque es posible que estas hayan surgido de una estructura mítica común como señaló Velásquez García. Véase Velásquez García, "El vaso de Princeton...", p. 57-59

³²⁰ San José, "La jerarquía de los dioses...", p. 80.

³²¹ Chinchilla Mazariegos, *Imágenes de la Mitología...*, p. 205.

Así pues, esta variante regional narraría el momento en que el anciano es conducido por el numen del cereal a la corte de la diosa de la Luna para que sus insignias le sean devueltas.

Hasta aquí, hemos tratado de establecer una posible secuencia de los capítulos que conforman este mito. Nuevamente quiero señalar que esta es una reconstrucción tentativa y que el orden del relato no puede ser exacto. Queda claro que muchas partes del mito quedaron perdidas y que hasta ahora, resultaría imposible reconstruir a cabalidad los relatos del periodo Clásico.³²² Además, entendemos que pudieron existir una serie de variantes regionales que se adaptaban a las necesidades y creencias de cada ciudad, tomando elementos de un relato común o primario, aportando cada vez mayor información al hipermito.

Por otra parte, entre los dos relatos míticos reconstruidos hasta ahora podemos identificar ciertas semejanzas y diferencias que me resultan necesarias de analizar.

En cuanto a sus diferencias, es importante señalar que los soportes en los que se encuentran estas narraciones son muy diferentes en ambos casos. Mientras el primer relato se localiza en estelas y monumentos, es decir, en soportes de carácter público, el segundo por su parte, parece tener mayor presencia en soportes de uso personal o privado. Como hemos visto, la materialidad de un soporte puede determinar la carga agentiva del contenido gráfico. Así pues, el objetivo del primer mito pudo haber estado relacionado a la representación cíclica del tiempo como veremos más adelante. La oposición entre B'olon Yokte' K'uh y el dios L podría ser una advocación del continuo inicio y término del espacio-tiempo. Por su parte, el segundo mito que aquí abordamos, el cual se encuentra en vasijas o en soportes de uso personal, usa un lenguaje más folklórico y poco riguroso a comparación del que encontraríamos en una estela o monumento. Este relato pudo haber funcionado para entretener y divertir a sus poseedores como proponen Beliaev y Davletshin,³²³ pero también,

³²² Hasta este punto, he dejado fuera algunos relatos míticos propuestos por otros autores, ya que no han podido ser integrados de forma coherente a la reconstrucción aquí propuesta, pues muchos de estos eventos formaron parte de variantes regionales que no se han podido identificar, como el pasaje que se encuentra en la página 43c del *Códice de Dresde*, donde el dios Chaahk transporta sobre una canoa el sombrero del dios L. Así pues, se entiende que la reconstrucción propuesta en esta investigación no es exacta, dado que estas narraciones míticas pudieron tener un sinfín de variantes regionales que serán imposibles de rescatar. Véase García Barrios, "Dioses del cielo...", p. 191.

³²³ Beliaev y Davletshin, "Los sujetos novelísticos...", p. 26.

parece narrar parte de los conflictos que pudieron existir entre el sector mercante y el grupo agricultor.

Ahora bien, en cuanto a sus semejanzas, podemos notar que en ambos mitos, tanto el dios del Maíz como B'olon Yokte' K'uh humillan al dios L despojándolo de sus insignias de poder. Este capítulo parece encontrarse también en fuentes tardías como en los libros del *Chilam Balam*. Algunos pasajes de este libro resultan muy similares a los textos jeroglíficos del Clásico Tardío. Por ejemplo, en uno de los pasajes se menciona el despojo que los Trece Dioses sufren a manos de los Nueve Dioses. El texto dice:

Entonces será cuando bajen cuerdas, y fuego y piedra y palo y sea el golpear con palo y piedra, cuando sea apresado Oxlahun Tiku, Trece-deidad; entonces será cuando se le rompa la cabeza y se le abofetea el rostro, y sea escupido y cargado a cuestras y despojado de sus insignias y cubierto de tizne.³²⁴

Por su parte, el texto de la vasija K1398, resulta sumamente parecido, cuando el dios L se dirige al dios K'ihnich Ajaw/B'olon Yokte' diciéndole: “Waw(?)... T'uhl 'u-ch'amaw ni-yet ni-b'uhk ni-pata(n) ‘¡Mira! El Conejo fue quien agarró mis insignias, mi traje y mi trabajo’”,³²⁵ enfatizando nuevamente en el hurto de sus insignias de poder. Un pasaje más de esta escena acentúa la importancia de su ‘imagen’. El texto jeroglífico menciona: “‘lik ta... ni-mam b'ay ni-b'uhk... ta... ni-b'aah ‘¿Y si vea mi abuelo..., donde está mi traje y... mi imagen?’”³²⁶

Tanto en los textos del Clásico Tardío como los pasajes presentes en el *Chilam Balam* se enfatiza en la importancia de las insignias, ya que eran estas las que caracterizaban a los seres de mayor rango, debido a que la vestimenta de un personaje es la que lo dota de cierto poder y de las facultades para ejercerlo. El acto de despojar al dios L de sus atavíos constituía también el despojo de su imagen y de su rango como dios regente del panteón maya. Más aún, en algunas escenas su humillación no parece ser suficiente, sino que además es posible que después de haberle arrebatado sus atavíos, esta entidad haya sido sacrificada, como lo sugiere la escena de la vasija K5359. Sobre este punto, considero que dicha escena podría aludir al fin e inicio de la nueva era. Dentro de la ideología del sacrificio este acto era una

³²⁴ Barrera Vázquez y Rendón (trad.), *El libro de los libros...*, p. 91.

³²⁵ Beliaev y Davletshin, “Los sujetos novelísticos...”, p. 25.

³²⁶ Beliaev y Davletshin, “Los sujetos novelísticos...”, p. 25.

advocación a los tiempos míticos, a los tiempos de creación. De acuerdo a Stuart, el sacrificio de los prisioneros no era importante “por la sangre o los corazones que se ofrendan, sino porque se sigue el antiguo ejemplo mitológico donde la destrucción conduce a la creación y a la perpetuación.”³²⁷

Al igual que el despojo, humillación y posible sacrificio que el dios L sufrió a manos de diversos personajes, estos actos se presentaban continuamente en la esfera humana. Al igual que el dios L, los *k'uhul ajaw* eran representados con grandes vestimentas que los dotaban de poder y personalidad, además de estar rodeados por personajes que cumplían un papel secundario dentro de la escena, como subordinados o súbditos. No obstante, los gobernantes también podían ser representados como seres humillados cuando eran capturados por las ciudades rivales. Por ello, a continuación analizaremos algunas de las representaciones del dios L, desde su aspecto como dios regente y como dios capturado, con el fin de vislumbrar si su imagen guarda algún parecido con la figura de los gobernantes mayas durante el Clásico Tardío, no sin antes ofrecer una breve enumeración de los posibles capítulos míticos que conformaron la historia que abordamos a lo largo de este capítulo.

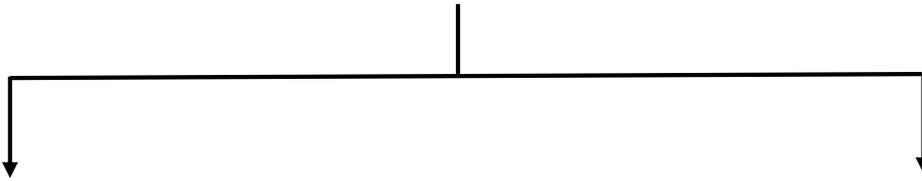
³²⁷ David Stuart, “La ideología del sacrificio entre los mayas”, *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México, n. 63, septiembre-octubre, 2003, p. 29.

Reconstrucción del segundo mito

1. **(K511)** El dios L roba las joyas del dios del Maíz y a la diosa Lunar. Ju'n Ajaw y Yax B'ahlam descienden como espías junto al conejo para recuperar las joyas de su padre.

2. **(K631)** El dios L presencia el nacimiento del dios del Maíz en el inframundo. Uno de los hijos del numen del cereal supervisa el nacimiento de su padre.

3. **(K1560)** El dios del Maíz junto a sus hijos despojan al dios L y a los dioses remeros de sus insignias.



4. **(K5359)** El conejo ahora salvaguarda a la diosa Lunar mientras Ju'n Ajaw y Yax B'ahlam despojan de sus insignias al dios L y comienzan a sacrificar a los dioses del inframundo.

4.1 **(K5166)** El dios L es conducido a la corte de la diosa Lunar quien, ya a salvo y en compañía del conejo, le entregan sus atavíos característicos.

4.2 El dios L es relegado de sus cargos y ahora se le concede la tarea de mercader, quedando atado a la voluntad del dios del Maíz.

Variantes regionales

K1398. El conejo, que hasta ahora había sido un sirviente del dios L, roba sus atavíos y quema su cabello. Sus acciones son respaldadas por B'olon Yokte' K'uh.

3.3 Las narraciones míticas como reflejo de los rasgos políticos de los gobernantes

mayas³²⁸

Durante el Clásico Tardío, el gobernante maya desempeñaba un papel preponderante en el entorno político, social y religioso de las ciudades. Su figura comenzó a ser representada con

³²⁸ Una primera versión de esta propuesta fue presentada en el IX Encuentro Regional de Estudiantes de Historia Centro-Sur (Campeche, México) 2021.

mayor frecuencia en vasijas, dinteles y estelas, comúnmente desde dos aspectos en particular: como seres supremos, donde se les retrata dentro de sus palacios, sentados en lujosos tronos y rodeados de seres que se encuentran a su servicio y, por otro lado, como cautivos, donde se les observa desnudos y sometidos por los gobernantes o guerreros de las ciudades rivales.

Al igual que los *k'uhul ajaw*, en las narraciones míticas el dios L es representado desde los mismos aspectos: como ser supremo del panteón maya, donde se le observa en entornos palaciegos, sentado sobre su lujoso trono forrado de piel de jaguar y por otro lado, como cautivo, donde se le muestra despojado de sus atavíos como dios regente.³²⁹

Estas narraciones míticas en particular, parecen guardar un gran parecido con las representaciones de los *k'uhul ajaw* pues, tanto el entorno que los rodea hasta los ademanes que los personajes realizan resultan muy similares en ambos casos, por lo que considero que la figura del dios L podría constituir un reflejo de la imagen de los gobernantes mayas durante el Clásico Tardío, tema que explicaré a continuación. En el Vaso de los Siete Dioses (Fig. 23 y 36a), el dios L se encuentra sentado en un trono forrado con piel de jaguar mientras fuma un cigarro y porta sus atavíos característicos: el sombrero con el ave *muwaan* y un manto que cubre su espalda. Ante él se encuentran presentes seis deidades más, mismas que llevan su mano al hombro como muestra de respeto ante el soberano dios L.

Una escena muy parecida a esta se observa en la vasija K1453 (Fig. 36b), donde un gobernante de Motul de San José se encuentra sentado sobre su trono mientras un personaje ante él realiza el mismo ademán de respeto que se observa en la K2796, lo que distingue la jerarquía entre los personajes supremos y los subordinados. La vasija K2573 (Fig. 36c) retrata una escena cortesana muy similar donde el gobernante Tayel Chan K'ihnich I, señor de la entidad política de 'Ik',³³⁰ se encuentra sentado en su trono mientras los visitantes se hincan ante él, un gesto que, de acuerdo a San José Ortigosa es una muestra de “sumisión y súplica y, en definitiva, [muestra] un estatus de subordinación ante el personaje frente al que se realiza”.³³¹

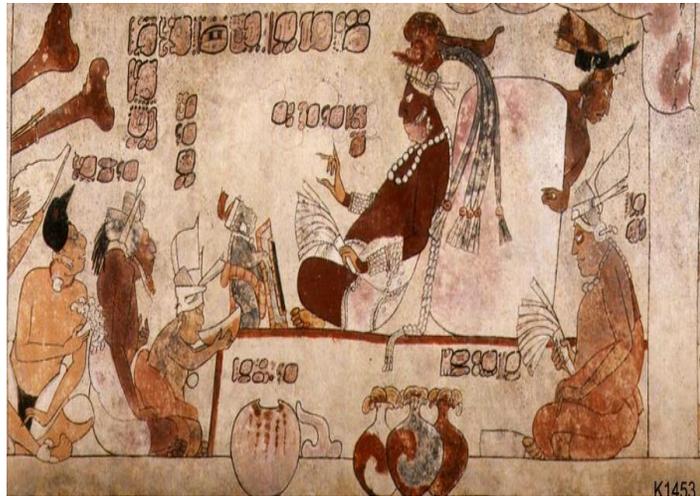
³²⁹ Véase capítulo 2.

³³⁰ Erik Velásquez García, “Los señores de la entidad política de 'ik'”, *Estudios de Cultura Maya*, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, v. XXXIV, 2009, p. 56.

³³¹ San José Ortigosa, “La jerarquía de los dioses...”, p. 83.



(a)



(b)

Figura 36. (a) Detalle de la vasija K2796. (b) Vasija K1453. (c) Vasija 2573. El dios L y los gobernantes de diferentes ciudades reciben ante ellos a seres subordinados. Los gestos de los visitantes, así como los ademanes propios de los gobernantes son muy similares entre la esfera divina y el mundo de los seres humanos.



(c)

En otras vasijas como la K7997 (Fig. 36d) y K4996 (Fig. 36e) se presentan escenas muy similares, donde los seres subordinados se arrodillan o cruzan sus brazos ante los personajes de mayor rango quienes se encuentran sentados en sus lujosos tronos.

De esta forma, tanto las representaciones de los gobernantes mayas como las del dios L guardan un gran parecido iconográfico, dado que siempre se destaca la jerarquía de los personajes principales sobre los subordinados a través de ciertos ademanes, lo cuales no sólo son replicados en las representaciones del ámbito humano, sino también entre los seres divinos.



(d)



(e)

Figura 36. (d) Vasija K7997. El gobernante se ubica sobre su trono mientras que el subordinado cruza sus brazos en señal de respeto. (e) Vasija K4996. Personajes de menor rango saludan al gobernante, quien se encuentra sobre una plataforma elevada que denota su mayor jerarquía dentro de la escena.

Otras escenas también muestran al dios L dentro de un espacio cortesano al igual que Tayel Chan K'ihnich I y otros gobernantes, debido a que estos espacios servían como centros de administración y diplomacia.

En la vasija K511 (Fig. 20d) se observa al dios L en compañía de cinco mujeres. Ataviado con su particular sombrero de ave *muwuaan* y el manto que cubre su espalda, una vez más, el artista de esta vasija se encargó de acentuar la jerarquía del dios L ante los demás

personajes de la escena a través de su lujoso trono que sirve como una especie de marco que centra la atención en el anciano. Cabe señalar que a excepción de la vasija K4996, en todas las escenas antes descritas, tanto los gobernantes como el dios L se encuentran en el lado derecho de la escena, mientras que los individuos de rango menor se agrupan en el lado izquierdo, a veces formando hileras yuxtapuestas, como se observa en la vasija K2796, un recurso artístico utilizado para destacar la atención del personaje de mayor importancia.³³²

Como he mencionado, los espacios cortesanos fueron importantes centros de administración, pues en ellos se incorpora una organización que gira alrededor de los gobernantes, quienes se encargaban de atender diversos aspectos políticos y diplomáticos de las ciudades,³³³ por lo que se les muestra siempre sentados en sus tronos rodeados por artesanos, subordinados, asistentes, miembros de la corte, sirvientes o visitantes que llevan ante ellos grandes tributos.

No obstante, aunque los gobernantes constituían el centro del poder político de las ciudades mayas durante el Clásico Tardío y, por ende, sus representaciones buscan ante todo resaltar su gran poder a través de diversos recursos iconográficos, también encontramos otro tipo de representaciones donde son mostrados como cautivos de guerra.³³⁴

Los constantes encuentros bélicos entre las ciudades mayas, así como la expansión de los señoríos mediante el dominio de ciudades vecinas, fueron acontecimientos que quedaron plasmados en el arte maya, pues para los gobernantes era importante legitimar su poder político sobre las demás ciudades, representando en diferentes soportes la captura de los gobernantes rivales, mostrándolos como seres humillados y despojados de sus atavíos.³³⁵

De igual manera, las narraciones míticas antes vistas muestran al dios L como un ser despojado de sus ropajes y de sus cargos como gobernante del panteón maya. A continuación, analizaremos la figura de los gobernantes, así como las representaciones del dios L desde una perspectiva distinta: la humillación de los seres supremos.

En el vaso K1560 (Fig. 25d) el dios L se representa completamente despojado de sus ropajes. Junto a los dioses remeros, el anciano es llevado por dios del Maíz, Ju'n Ajaw y Yax

³³² Velásquez García, "Los vasos de la entidad...", p. 264-266.

³³³ Takeshi Inomata y Stephen D. Houston (eds.), *Royal Courts of the Ancient Maya*, 2 v, Colorado, Westview Press, 2001, v. I, p. 6.

³³⁴ Velásquez García, "Los vasos de la entidad...", p. 305.

³³⁵ Velásquez García, "Los vasos de la entidad...", p. 306.

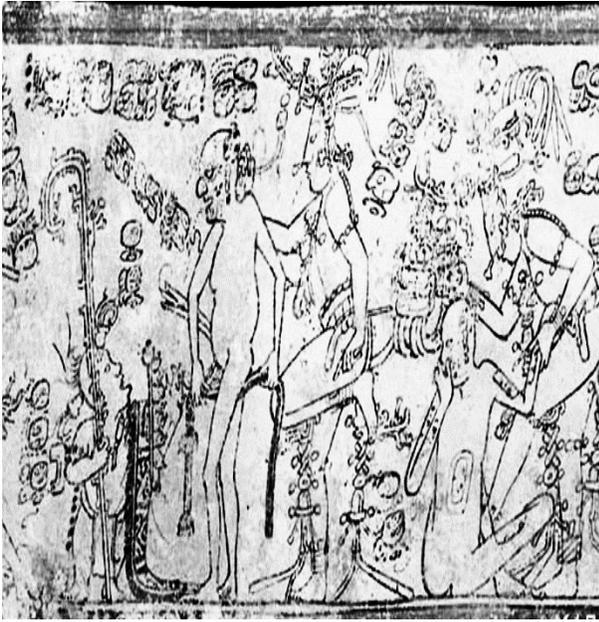
B'ahlam como posible cautivo. Frente a él, un enano sostiene su sombrero con el ave *muwaan*, su bastón y el manto que cubría su espalda. El despojo de sus atavíos representa aquí la pérdida de su imagen como dios regente. Sin duda, esta escena presenta gran similitud con las representaciones de las capturas de los gobernantes mayas.

Por ejemplo, en el dintel 8 de Yaxchilán (Fig. 37b) se observa la captura de dos personajes por parte de K'an Tok Wayib' y Yaxuun B'ahlam IV. Aquí, los cautivos se encuentran en el suelo y, al igual que el dios L se les observa semidesnudos y con apenas unos trapos que cubren sus caderas y genitales. Del lado izquierdo de la escena K'an Tok Wayib', uno de los sajales más importantes de Yaxchilán somete al señor Kok Te'. Del lado derecho, el propio Yaxuun B'ahlam IV, quien lleva en su mano izquierda una lanza, sostiene la muñeca de Cráneo Enjoyado, uno de sus prisioneros más destacados.³³⁶

En otras ciudades como Palenque también podemos encontrar representaciones de gobernantes que fueron capturados como resultado de los enfrentamientos de las ciudades mayas. El Tablero del Templo XVII de Palenque (Fig. 37d) retrata al gobernante K'ihnich Kan B'ahlam II, quien porta con elegancia un lujoso atuendo y una lanza en su mano derecha. Ante él se encuentra un cautivo, el cual podría ser un posible gobernante de Toniná, ciudad rival de Palenque durante el periodo Clásico.³³⁷ Este personaje se encuentra en el suelo, sometido y humillado por K'ihnich Kan B'ahlam II, pues ha sido despojado de sus atavíos y se encuentra semidesnudo con apenas unos trapos que cubren sus caderas.

³³⁶ María Elena Vega Villalobos, *El gobernante maya: Historia documental de cuatro señores del periodo Clásico*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017, p. 206.

³³⁷ Vega Villalobos, *El gobernante maya...*, ils.



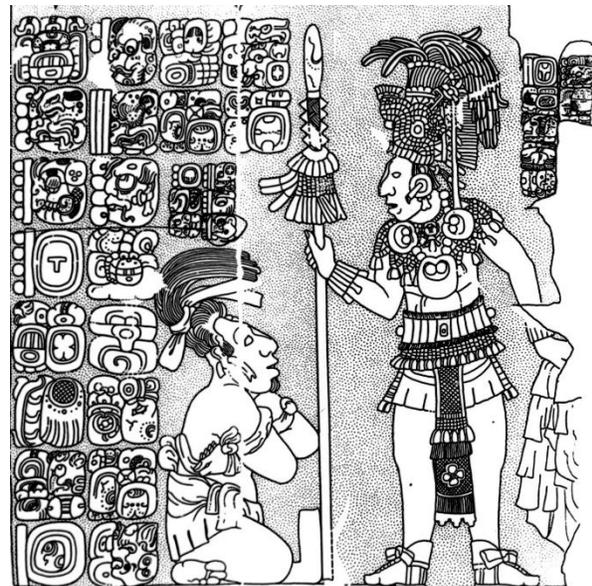
(a)



(b)



(c)



(d)

Figura 37. (a) Detalle de la vasija K1560. El dios L es llevado como cautivo junto a los dioses remeros por el dios del Maíz. (b) Dintel 8 de Yaxchilán. K'an Tok Wayib' y Yaxuun B'ahlam IV someten al señor Kok Te' y Craneo Enjoyado (Dibujo de Peter Mathews. Tomado de Vega Villalobos, *El gobernante maya...*, ils.). (c) Detalle de la Vasija K1398. El dios L se arrodilla ante B'olon Yokte'. (d) Tablero del Templo XVII. Un cautivo se encuentra arrodillado ante K'ihnich Kan B'ahlam II (Dibujo de Linda Schele, tomado de http://research.famsi.org/spanish/schele_list_es.php?rowstart=285&search=Palenque&display=15&title=Colecciones%20de%20Dibujos%20de%20Linda%20Schele&tab=schele&sort=).

El ejemplo más claro sobre el parecido iconográfico de los gobernantes y los dioses se encuentra en Naranjo. En la vasija K1398 (Fig. 25a y 37c) se observa al dios L despojado de sus ropajes y de sus insignias de poder. Humillado y desnudo, con una coleta que anuda su cabello, ahora es él quien realiza un ademán de respeto hincándose y llevando su mano al hombro en señal de sumisión, mientras que K'ihnich Ajaw/B'olon Yokte' K'uh se encuentra sentado en una montaña zoomorfa.

La estela 22 proveniente del mismo sitio parece replicar esta escena, pero ahora, es el propio gobernante quien se representa como un dios supremo (Fig. 38b).³³⁸ En esta estela K'ahk' Tiliw Chan Chaahk se encuentra sentado en un trono forrado de piel de jaguar, bajo el cual se observa una montaña zoomorfa, replicando el trono donde se encuentra sentado B'olon Yokte' K'uh en la vasija K1398. Frente a él, un hombre viejo se arrodilla en una actitud y postura muy similar a la del dios L.

González del Ángel ha señalado que existen dos aspectos iconográficos comunes en las representaciones de los cautivos: en primera instancia “el arreglo del cabello, que es sujeto detrás de la cabeza en una coleta con un moño o tiras de tela que lo anudan. En cuanto a la vestimenta, la mayoría de los prisioneros son presentados con escasa ropa y sin joyas”.³³⁹ En este caso, la imagen del dios L coincide plenamente con las representaciones de los cautivos mayas. Más aún, su cabello parece haber sido quemado como una forma de humillación por parte del conejo. De acuerdo a Bernal Romero, el roedor pudo haber prendido fuego a su cabello mientras este dormía como forma de burla y humillación.³⁴⁰

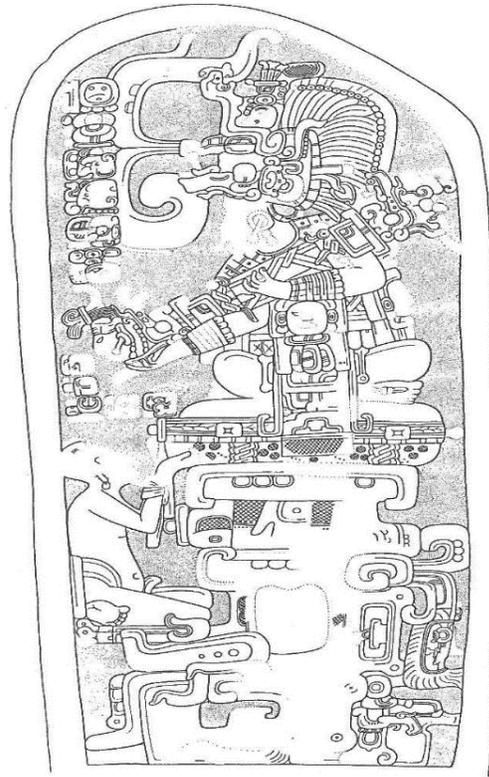
³³⁸ Carrasco y Wald, “Intertextuality in Classic Maya...”, p. 186-188.

³³⁹ González del Ángel, “Cautivos mayas...”, p. 24.

³⁴⁰ Bernal Romero, *El dios viejo y el conejo...*, p. 21.



(a)



(b)

Figura 38. (a) Detalle de la vasija K1398. El dios L se arrodilla ante B'olon Yokte' K'uh. **(b)** Estela 22 de Naranjo. Un hombre viejo se arrodilla ante el gobernante K'ahk' Tiliw Chan Chaahk, quien se encuentra sentado sobre un trono forrado de piel de jaguar que se sitúa sobre una montaña zoomorfa al igual que B'olon Yokte' K'uh (Dibujo de Linda Schele. Tomado de http://research.famsi.org/spanish/schele_list_es.php?allSearch=Naranjo&hold_search=&tab=schele&title=Colecciones+de+Dibujos+de+Linda+Schele&x=0&y=0).

Por lo tanto, podríamos decir que la figura del dios L y sus representaciones en las narraciones míticas podrían constituir un reflejo del gobernante maya desde sus dos aspectos principales: como ser regente y como cautivo de guerra, en este caso, en una historia con un mensaje poderoso destinado a advertir a los gobernantes sobre el peligro inherente que corrían al abusar del poder y la riqueza.³⁴¹ Así pues, el mito pudo funcionar como una metáfora que

³⁴¹ Stone y Zender, *Reading Maya Art...*, p. 213.

retrataba el ascenso y caída de los gobernantes tiranos, como un reflejo de las situaciones que llegaban a acontecer en el mundo humano.³⁴² Citando a San José Ortigosa:

Las relaciones entre las deidades y otros seres sobrenaturales reproducían los patrones del ámbito humano. De este modo, el patrón jerárquico presente en la sociedad maya del periodo Clásico se extrapoló a la esfera divina, donde cada ser tuvo un rango específico, relacionándose con el resto de entidades en función del mismo.³⁴³

Un ejemplo más de la forma en que los gobernantes se apropiaban de ciertos elementos asociados con los dioses se encuentra en la Estela 33 y 34 de El Perú (Fig. 39), donde el gobernante K'ihnich B'ahlam II y su esposa, la señora K'abel, portan el emblemático bastón de mando del dios L, convirtiéndose así en la personificación misma de los dioses, como el caso de K'ahk' Tiliw Chan Chaahk de Naranjo, quien replica la humillación del dios anciano personificándose como el propio B'olon Yokte' K'uh, es decir, como el encargado de terminar con un periodo político y permitir el inicio de una nueva era.

Como conclusión, podemos señalar que los mitos constituyen una rica fuente de información para comprender distintos aspectos de la sociedad, pues dichas narraciones funcionan como una especie de espejo donde no sólo se refleja el pensamiento religioso de una sociedad, sino también sus aspectos políticos, económicos y culturales en un tiempo y espacio determinado.

³⁴² Bernatz, "Redefining God L...", p. 167.

³⁴³ San José Ortigosa, "La jerarquía de los dioses...", p. 48.

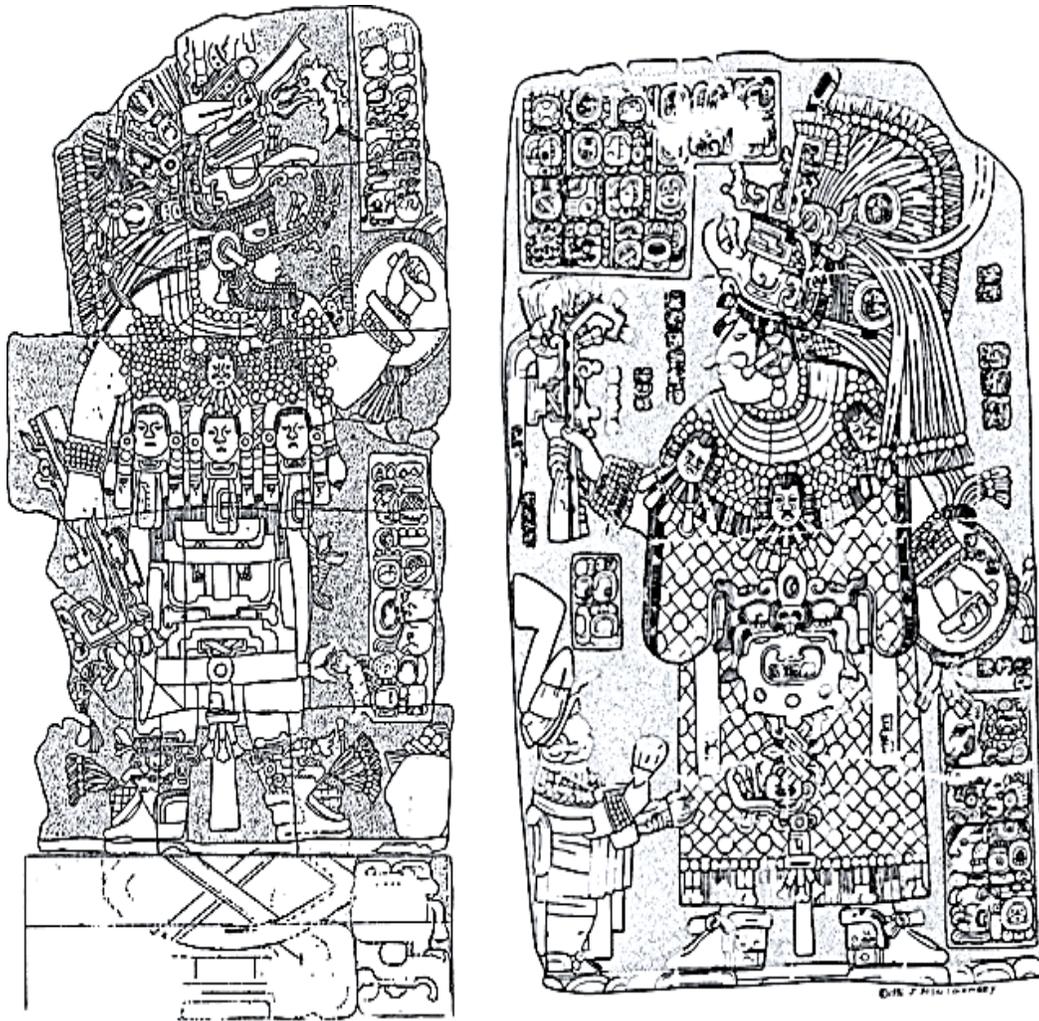


Figura 39. Estela 32 y 33 de El Perú. K'ihnich B'ahlam II y su esposa, la señora K'abel, portan el bastón de mando del dios L. (Tomada de <https://pueblosoriginarios.com/meso/maya/sitios/peru.html>).

Capítulo 4. Aspectos religiosos

Durante el periodo Clásico Tardío, las continuas representaciones del dios L en el arte maya lo colocan como una figura preponderante en la cosmovisión y los mitos de creación.

Aunque hasta ahora hemos encontrado diferencias significativas en la iconografía del dios L que nos permiten distinguirlo de las demás entidades del panteón maya, desde el aspecto religioso es común que otros seres sobrenaturales desempeñen tareas similares. En el caso de los personajes ancianos, muchos de ellos comparten ciertos atributos iconográficos. Martin sugirió en un primer momento que las semejanzas entre los seres ancianos del mundo maya revelaban la teosíntesis de los mismos. El autor planteó que tanto el dios D, como los dioses L y N, podrían ser manifestaciones de una sola entidad que se desdoblaba en distintos aspectos para desempeñar tareas diversas en los estratos cósmicos.³⁴⁴ Baudez por su parte, planteó una hipótesis similar, considerando que algunos seres sobrenaturales, incluyendo al propio dios L, podrían ser manifestaciones del sol en sus diferentes etapas nocturnas.³⁴⁵

Ciertamente, los personajes ancianos presentan varias similitudes no sólo en el aspecto iconográfico, sino también dentro de la concepción religiosa y en las tareas que llevan a cabo dentro del panteón maya. Dicho lo anterior debemos preguntarnos, ¿cuál es el papel que desempeña el dios L dentro del mundo maya y qué diferencias y semejanzas existen con las tareas que realizan los demás dioses viejos?

Sobre este punto, puedo sugerir que los ancianos conforman un estereotipo asociado con la magia. Sus funciones en las narraciones míticas resultan tan similares que pueden ser intercambiados en cada una de ellas sin que dicha sustitución modifique la estructura o esencia de la historia principal. Como señaló López Austin, “No es raro encontrar que un mismo personaje desempeñe papeles distintos en narraciones diferentes; que un ser tenga dos o más personajes míticos que lo representan [o] que las relaciones de parentesco entre dos dioses varíen en los diferentes mitos”.³⁴⁶ Por ejemplo, es común que el dios L sea un personaje asociado con la diosa Lunar, mientras que en otras ocasiones es el propio Itzamnaaj

³⁴⁴ Véase Martin, “The Old Man...”, p. 186-227.

³⁴⁵ Baudez, *Una historia de la religión...*, p. 182.

³⁴⁶ López Austin, “Tiempo del ecúmeno, tiempo del anecúmeno...”, p. 15.

quien aparece junto a la joven mujer. En el caso de las narraciones míticas que involucran a los seres ancianos, estas también presentan algunas semejanzas, ya que continuamente incluyen en la historia a los mismos personajes desempeñando roles parecidos en cada una de las variantes míticas.³⁴⁷

Aunque todo parece indicar que los dioses ancianos son entidades diferentes englobadas dentro de una misma categoría de acuerdo a las funciones que desempeñan dentro del mundo maya, el estudio de los personajes ancianos requiere un trabajo a fondo donde se analicen concretamente cada una de las representaciones y tareas que realizan estos seres. Particularmente, infiero que las semejanzas entre los personajes ancianos permiten que estos sean englobados dentro de una categoría específica, como los grandes *Itzam*,³⁴⁸ es decir, como seres mágicos, calóricos y libidinosos, en muchas circunstancias humillados durante el fin de los ciclos.

El investigador Karl Taube analizó la correlación que existía entre el viejo dios N y otras entidades ancianas, tanto del mundo prehispánico como de las tradiciones contemporáneas, encontrando continuidades importantes que también se observan en la percepción religiosa que rodea al dios L. Por ejemplo, el investigador notó que el dios N es el equivalente prehispánico del dios Mam entre los grupos mayas contemporáneos.³⁴⁹ De acuerdo a Thompson, al dios Mam se le reverenciaba durante los últimos cinco días desafortunados del año. Al final era tratado con desprecio y se le despojaba de sus atavíos hasta que se acercara el fin del siguiente año, donde volvería a ser humillado.³⁵⁰ Este acto resulta muy similar a los capítulos míticos que involucran al dios L durante el periodo Clásico, donde es ultrajado por el numen del cereal o B'olon Yokte' K'uh según sea el caso, quienes le arrebatan sus insignias de poder para golpearlo y humillarlo. Curiosamente, en el *Códice de Dresde*, durante el 4 Ajaw 8 Kumk'u, el augurio anuncia nuevamente eventos desafortunados y momentos caóticos de destrucción durante el completamiento de los trece

³⁴⁷ Por ejemplo, uno de los mitos reconstruidos por Beliaev y Davletshin narra el momento en que la esposa del viejo dios Mam es robada por Ju'n Ajaw y Yax B'ahlam, quienes posteriormente enfrentan a Itzamnaaj. Si bien, esta parece ser una narración paralela y sin conexión alguna con los mitos que aquí hemos reconstruido, es curioso observar que en todos estos relatos se habla de la lucha entre los hermanos gemelos y los dioses viejos, en muchas ocasiones involucrando a bellas mujeres jóvenes o en su caso, a advocaciones de la diosa Lunar. Véase Beliaev y Davletshin, "Los sujetos novelísticos...", p. 29-33.

³⁴⁸ Véase capítulo 1.

³⁴⁹ Taube, "Ritual Humor...", p. 120.

³⁵⁰ Thompson, *Grandeza y Decadencia...*, p. 315.

b'aktuunes, aunque en este caso, la figura del dios L es sustituida por el dios N o Chan Itzam Tuun,³⁵¹ lo cual no modifica el sentido de la historia, ya que la imagen del anciano cumple la misma función: ejemplificar bajo su figura el fin del antiguo orden (Fig. 40).

En este sentido, creo que los dioses viejos constituyen un canon establecido dentro de la religión maya, por lo que pueden ser intercambiados dentro de los mitos sin que la historia original pierda sentido o coherencia, ya que en general son entidades asociadas a tiempos liminares, donde su humillación o derrota simboliza el completamiento de una etapa, muchas veces como forma de renovación del tiempo.



Figura 40. Página 60a del *Códice de Dresde*. El dios B'olon Yokte' K'uh ataca a la figura de un anciano durante los tiempos críticos. Tomada de <http://www.famsi.org/spanish/mayawriting/codices/dresden.html>

³⁵¹ Hugo García Capistrán, comunicación personal, 2023.

En el caso particular del dios L, considero que esta entidad también pudo representar una idea cíclica de vida y muerte al igual que el joven dios del Maíz.³⁵² El ejemplo más claro de este proceso puede encontrarse en el Grupo de las Cruces de Palenque.

Este conjunto de edificios narra acontecimientos míticos que involucran a tres dioses patronos de Palenque: GI, GII y GIII. Cada uno de estas construcciones arquitectónicas representa un espacio del cosmos y un proceso particular de los ciclos cosmológicos. De acuerdo a Stuart, el Templo de la Cruz sería un edificio asociado al cielo y al renacimiento del sol. Por su parte, el Templo de la Cruz Foliada sería un espacio vinculado con la agricultura y el agua, es decir, con la tierra, mientras que el Templo del Sol simbolizaría la cueva dentro de la tierra, donde se alberga la entidad solar asociada con la guerra.³⁵³ Así, estos tres templos constituyen un símbolo de tres espacios y procesos cosmológicos esenciales de la cosmovisión maya: cielo, tierra y cueva como regiones vinculadas con los ancestros, la agricultura y la guerra respectivamente.³⁵⁴

Ahora bien, respecto a la figura del dios L esta entidad es representada en dos de los edificios antes mencionados. En primera instancia, se le observa dentro del Templo de la Cruz (Fig. 5b), el cual es un lugar asociado a los ancestros, como mencionamos anteriormente. Las bandas de cuerpos astronómicos que se encuentran en la parte baja de la escena denotan que este lugar se sitúa en las alturas, es decir, en el ámbito celeste,³⁵⁵ idea que se encuentra reforzada por los trece segmentos en los que dicha estructura se encuentra dividida y que, a su vez, replican los trece estratos de dicho espacio.³⁵⁶ Por otro lado, Bernal Romero también señaló que el Templo de la Cruz actúa como el propio *Axis Mundi*, al permitir el descenso y ascenso de entidades como GI.³⁵⁷

³⁵² Martin planteó que el Templo de los Búhos en Chichén Itzá podría figurar la morada del dios L en el mundo suprahumano. Dentro del edificio, una columna se muestra como la imagen de *iximte* o el dios del Maíz, lo que hace pensar al autor que este edificio sería una representación física del relato mítico donde el dios L es derrotado por el numen del cereal, hipótesis con la que concuerdo completamente. Véase Martin, "Cacao in Ancient Maya...", p. 175-176.

³⁵³ David Stuart y George Stuart, *Eternal City of the Maya*, New York, Thames & Hudson, 2008, p. 194.

³⁵⁴ Stuart y Stuart, *Eternal City...*, p. 194.

³⁵⁵ Bernal Romero, "El señorío de Palenque...", p. 198.

³⁵⁶ Bernal Romero ha sugerido el Templo de la Cruz también puede ser dividido en seis segmentos mayores que, en este caso, harían alusión a Wak Chan Ajaw, 'Gobernante del 6-Cielo', entidad mítica que también estuvo involucrado en el reordenamiento del cosmos durante la fecha Era 13.0.0.0.0. 4 Ajaw 8 Kumk'u. Véase Bernal Romero, "El señorío de Palenque...", p. 204-205.

³⁵⁷ Bernal Romero, "El señorío de Palenque...", p. 204.

El texto jeroglífico narra, entre distintos eventos, la reordenación del mundo en la fecha 13.0.0.0. 4 Ajaw 8 Kumk'u, así como el renacimiento de un dios antiguo en un tiempo nuevo, es decir, un desdoblamiento generacional de GI en la nueva era cosmológica.³⁵⁸ Aquí radica la importancia del dios L en este edificio, pues él será el encargado de presenciar los cambios que ocurrirán durante su regencia para dar paso a un nuevo orden en el cosmos.

Vega Villalobos señaló en un primer momento que la presencia del dios L en este evento tendría que ver con las fechas en las que se sitúan estos eventos, pues las narraciones se tienen lugar en épocas anteriores al 4 Ajaw 8 Kumk'u, cuando el dios L habría sido aún el regente del panteón maya de acuerdo a la hipótesis aquí planteada y siguiendo la propuesta de autores como Velásquez García y Bernal Romero.³⁵⁹ En este sentido, el dios L estaría supervisando los cambios que ocurren durante su regencia. Más aún, hay dos factores esenciales que podrían ayudarnos a comprender la importancia del dios L en el Templo de la Cruz: La fecha Era y la tarea que desempeña GI en esta historia.

A lo largo de este trabajo, hemos observado que el dios L cumple un papel importante durante el 4 Ajaw 8 Kumk'u, pues su derrota simboliza, en consecuencia, el fin del viejo orden y el tránsito hacia una nueva era. Dicho esto, creo que su relevancia en el Templo de la Cruz se vincula más bien con el fin de su gobierno, es decir, con su muerte. Aquí radica la importancia de GI en esta historia, pues el texto jeroglífico del Templo de la Cruz narra el ascenso y descenso de esta entidad, evento que marcaría el ordenamiento del cosmos y, con ello, el comienzo de un nuevo tiempo, en una estructura narrativa muy similar a las antes vistas, donde B'olon Yokte' K'uh desciende desde algún lugar del cielo para derrotar al anciano y permitir que un nuevo orden sea instaurado.

Analizando la iconografía del anciano, esta entidad porta nuevamente su sombrero característico de ala ancha. De igual manera, posee otros de sus elementos más comunes que anteriormente ya hemos explorado, como la capa de piel de jaguar, la pupila en forma de espiral, su cigarro característico y el jeroglifo **CHAN** 'cielo' que porta en su tocado. Además, otros rasgos ajenos se han sumado a su iconografía típica, como la flama que emana de su frente, elemento característico del dios K'awiil, y la planta de maíz que emerge del logograma **CHAN** 'Cielo' que lleva en su tocado.³⁶⁰

³⁵⁸ Bernal Romero, "El señorío de Palenque...", p. 178.

³⁵⁹ Bernal Romero y Velásquez García, "El antiguo futuro...", p. 205.

³⁶⁰ Bernal Romero, "El señorío de Palenque...", p. 208.

Lo interesante de estos nuevos rasgos que se añaden a su iconografía tradicional es que dichos elementos podrían asociarlo con la noche o la muerte.³⁶¹ Por ejemplo, Bernal Romero observó que el ave *muwaan* que se posa sobre el sombrero del dios L lleva una especie de diadema con un escudo rodeado por globos oculares. Así mismo, también notó que la banda que cruza por las piernas del dios L posee nueve huellas, las cuales podrían estar relacionadas con la toponimia jeroglífica **9-HUL-**, que el autor interpreta como ‘La cavidad subterránea de las nueve llegadas’, lo que anunciaría que el dios L proviene de una región oscura.³⁶² Esta hipótesis sería reforzada por un elemento iconográfico más. Tras el análisis de la figura del dios L, Bernal Romero observó que las muñequeras y tobilleras que el númen porta en el Templo de la Cruz son idénticas a las que lleva K’ihnich Janaab’ Pakal en sus representaciones en los Tableros del Templo de la Cruz, Templo de la Cruz Foliada y Templo del Sol, lo que indicaría que el dios anciano ya ha muerto. Así mismo, dichos elementos harían alusión al tránsito que esta entidad ha hecho desde el mundo oscuro para presenciar los eventos narrados en el Templo de la Cruz. Su importancia aquí, entonces, desempeña un papel de justificación política, pues como señaló Stuart, el Templo de la Cruz es un lugar vinculado al renacimiento del Sol, pero también a la autoridad ancestral del gobernante.³⁶³

Así pues, el dios L actúa como un supervisor de los cambios que vendrán en el orden cosmológico. No resultaría extraño, entonces, que el propio K’an B’ahlam se asuma como el representante de Wak Chan Ajaw, o el ‘Señor del sexto cielo’ ya que esta entidad no sólo fue la progenitora de los dioses GI, GII y GIII, sino que además, fue quien promovió la reordenación del cosmos tras la sustitución del fogón primordial.³⁶⁴ En este sentido, K’an B’ahlam se asumiría como el encargado de instaurar un nuevo orden de los ciclos cosmológicos, en un paralelismo con el orden político que traerá su regencia en la ciudad de Palenque.

Dicho esto, la presencia del dios L en el Templo de la Cruz es fundamental para comprender las conexiones que existen entre las narraciones míticas e históricas, pues así como la era del dios L termina tras la sustitución del fogón primordial por órdenes de Wak Chan Ajaw, el propio K’an B’ahlam se asume como este último personaje y con ello, se

³⁶¹ Bernal Romero, “El señorío de Palenque...”, p. 208.

³⁶² Bernal Romero, “El señorío de Palenque...”, p. 209.

³⁶³ Stuart y Stuart, *Eternal City...*, p. 194.

³⁶⁴ Bernal Romero, “El señorío de Palenque...”, p. 212.

presenta como el gobernante que permitirá la llegada de los nuevos ciclos ordenados del tiempo, estableciendo una conexión entre las narrativas históricas y los eventos míticos que sitúan a estos dioses como los primeros gobernantes de Palenque, haciendo así que tanto los mitos como los eventos históricos formen parte de una secuencia temporal única e inseparable.³⁶⁵

Entendido esto, la función que desempeña la imagen del dios L en el Templo del Sol resultaría más clara. Este edificio, simboliza un espacio diametralmente opuesto al Templo de la Cruz, al ser la figuración del mundo subterráneo. De acuerdo a Stuart, el Templo del Sol es una concepción de una montaña interior,³⁶⁶ es decir, de una cueva dentro de la tierra que alberga a la deidad solar vinculada con la guerra.³⁶⁷ En este edificio se observa nuevamente al dios L, cargando en sus espaldas un trono donde reposa lo que podría ser la personificación misma de GIII. Con esta acción el dios L asume su derrota para permitir el establecimiento del nuevo orden cósmico (Fig. 41).

De esta forma, tanto el Tablero del Templo de la Cruz como el Tablero del Templo del Sol nos brindan una idea general sobre la concepción religiosa que el dios L pudo tener durante el periodo Clásico, ya que este personaje pudo cumplir un ciclo de vida y muerte, vigilando que el nuevo orden del cosmos sea instaurado tras el fin de su regencia.³⁶⁸

³⁶⁵ Stuart y Stuart, *Eternal City...*, p. 211.

³⁶⁶ Stuart y Stuart, *Eternal City...*, p. 209.

³⁶⁷ Stuart y Stuart, *Eternal City...*, p. 194.

³⁶⁸ Otra pista sobre las funciones que el dios L desempeña en el orden del cosmos se encuentra en el Panel de los Ángeles, donde un personaje caracterizado como el dios anciano le entrega a K'ihnich Kan B'ahlam un tocado Tlálloc lo que, para Bernal Romero, simboliza la colaboración del dios L con los gobernantes guerreros para mantener el orden del cosmos. Véase Bernal Romero, "El señorío de Palenque...", p. 265.

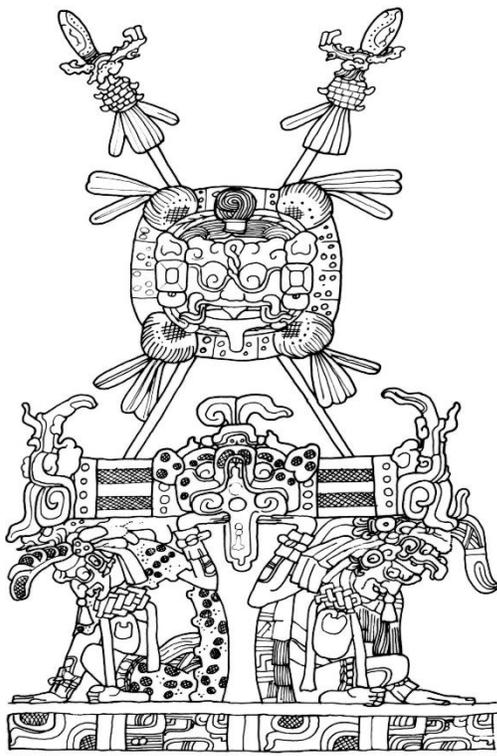


Figura 41. El dios L sostiene a sus espaldas el trono de jaguar para asumir el nuevo orden del tiempo. (Dibujo de Linda Schele. Tomado de http://research.famsi.org/spanish/schele_list_es.php?rowstart=135&search=paleneque&num_pages=27&title=Colecciones%20de%20Dibujos%20de%20Linda%20Schele&tab=schele).

Sin duda, todo parece indicar que durante el Clásico Tardío la muerte o derrota del dios L simbolizaba el fin del viejo orden y la idea de renovación. Por ello, considero que la función religiosa del dios L pudo haber tenido una relación particular con la percepción cíclica del tiempo presente en el mundo mesoamericano.

4.1 El dios L y B'olon Yokte' Kuh': Una posible representación del reordenamiento del mundo maya

Varios son los ejemplos donde el dios L y B'olon Yokte' K'uh se sitúan durante el tiempo crítico, cada uno de ellos cumpliendo funciones diametralmente opuestas. Como vimos anteriormente, el dios L parece ser una advocación del viejo orden, por lo que B'olon Yokte' K'uh representaría aquí a su némesis. Bajo estas consideraciones, me gustaría proponer que ambos númenes podrían ser la materialización de los ciclos del tiempo, donde su lucha es un símbolo del reordenamiento, una figuración del fin de una antigua era y el comienzo de otra.

A continuación, analizaré la figura de ambos dioses con el objetivo de entender su concepción en el mundo maya: ¿Qué representa cada uno de ellos y cuál es su función desde la visión religiosa?

En el caso particular del dios L, este personaje parece haber sido el gobernante del panteón maya como sugirieron Bernal Romero y Velásquez García.³⁶⁹ Varios elementos podrían respaldar la hipótesis de los autores. En primer lugar, su cuerpo longevo refleja el desgaste que el cénit ha provocado en él, lo que lo asume con un dios con amplia experiencia en el mundo sobrenatural debido a que ha adquirido gran sabiduría y conocimiento, atributos que además le permiten manejar fuerzas místicas características de los especialistas rituales.³⁷⁰ Así mismo, los ademanes que los personajes realizan ante él como forma de respeto establecen una jerarquía entre los seres supremos y los subordinados, situándolo como una deidad de mayor rango dentro del panteón maya, como se observa en la vasija K2796 (Fig. 23) y K7750 (Fig. 15). De igual manera, en las vasijas K511 (Fig. 25d) y K631 (Fig. 35) distintos personajes parecen estar a su servicio, mientras el dios L reposa en su lujoso trono, elemento que también denota su jerarquía entre los seres del mundo profano.³⁷¹

Por otra parte, la necesidad de asociarlo con la Fecha Era 4 Ajaw 8 Kumk'u revelaría su importancia dentro de la cosmovisión religiosa y del tiempo calendárico. Así pues, considero que el dios L pudo haber sido el gobernante del panteón maya, donde los dioses replican los cargos y actividades de los diferentes sectores de la sociedad como en este caso, donde el anciano dios L se presenta como la figura gobernante del mundo sobrenatural. Como bien señala Martin, "Los esquemas politeístas generalmente presentan altos dioses con poderes específicos; algunos de ellos de naturaleza remota e intangible, otros similares a gobernantes o patriarcas conforme a los modelos humanos."³⁷²

En cuanto a B'olon Yokte' K'uh, este numen aparece regularmente como una figura joven cuando no se encuentra fusionado con K'ihnich Ajaw. Comúnmente, lleva consigo una lanza y un escudo al ser una entidad asociada a la guerra, a la destrucción y sobre todo, a los periodos de transición.³⁷³ Sin duda alguna, la presencia de B'olon Yokte' K'uh ocurre durante

³⁶⁹ Véase Velásquez García y Bernal Romero, "El antiguo futuro...", p. 205.

³⁷⁰ Martin, "The Old Man...", p. 218.

³⁷¹ Stone y Zender, *Reading Maya Art...*, p. 95.

³⁷² Martin, "The Old Man...", p. 210.

³⁷³ Eberl y Prager, "B'olon Yokte' K'uh...", p. 28.

fechas calendáricas muy particulares, las cuales están llenas de simbolismos de creación y destrucción, como el 4 Ajaw 8 Kumk'u.

El estudio realizado por Eberl y Prager descubrió que la presencia de B'olon Yokte' K'uh también es preponderante en el día 11 Ajaw.³⁷⁴ Esta fecha se observa en la página 60b del *Códice de Dresde*. En esta sección, aparece nuevamente B'olon Yokte' K'uh. El augurio pronostica mortandad acompañada a su vez de desastres naturales, se celebra el verano de B'olon Yokte', es decir, su apogeo durante la destrucción del cosmos.³⁷⁵

Por su parte, en las escenas de las vasijas K2796 y K7750, nuevamente se observa a B'olon Yokte' K'uh como partícipe del ordenamiento del cosmos, en esta ocasión, acompañado de seis deidades más, las cuales se ubican en el tiempo oscuro, cuando el cocodrilo cósmico había derribado el cielo. La Estela 1 de Cobá menciona que durante esta fecha, tres asientos de piedra fueron establecidos por los dioses remeros, marcando con ello el fin del ciclo anterior pero, a su vez, el inicio inmediato de un nuevo tiempo.³⁷⁶

El establecimiento de estos tres asientos como clara referencia a las tres piedras del fogón primordial, también son un símbolo de fecundidad y creación, “En este caso, las tres piedras representan el lugar de la creación y la materia telúrica que permite el paso desde un mundo caótico, sin luz y sin tiempo, a un universo ordenado y funcional”.³⁷⁷

Ahora bien, entre los simbolismos presentes en la fecha Era, el cocodrilo cósmico desempeña un papel esencial, pues es posible que este reptil haya propiciado la destrucción del cosmos por orden del propio B'olon Yokte' K'uh. Esta analogía se encuentra en fuentes del periodo colonial, donde se narra lo siguiente:

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 Tiku, Trece-deidad [Dios L], y de Bolon Tiku, Nueve-Deidad [B'olon Yokte' K'uh]. Será cuando cree, haga nacer Itzam Cab Ain, Brujo-del-agua-tierra-cocodrilo [...] Se derrumbará el cielo y se volteará la tierra. Retumbará Oxlahun Tiku, Trece-Deidad. Se inundará el mundo cuando se levante el gran Itzam Cab Ain.³⁷⁸

³⁷⁴ Eberl y Prager, “B'olon Yokte' K'uh...”, p. 33.

³⁷⁵ Velásquez García, “Códice de *Dresde*. Parte I...”, p. 91.

³⁷⁶ Craveri y Valencia Rivera, “Con la voz y la piedra...”, p. 14.

³⁷⁷ Craveri y Valencia Rivera, “Con la voz y la piedra...”, p. 15.

³⁷⁸ Barrera Vázquez y Rendón (trad.), *El libro de los libros...*, p. 87.

Si B'olon Yokte' K'uh fue el responsable de traer al cocodrilo cósmico para provocar la destrucción del universo, esto podría hacernos pensar que él fue el encargado de la renovación del tiempo al finalizar con el gobierno de Oxlahun Tiku o Trece-Deidad. Este mismo evento de destrucción se observa en la página 74 del *Códice de Dresde*, donde el dios L se encuentra debajo del reptil mientras el animal inunda el universo. De acuerdo con Velásquez García, el cocodrilo cósmico que aparece en esta escena lleva en su cuerpo los jeroglíficos de eclipse,³⁷⁹ algo que también se menciona en el pasaje del *Chilam Balam*: “Es el tiempo en que se juntarán y coincidirán el Sol y la Luna”.³⁸⁰

Para el periodo Clásico, en la vasija K5359 también se observa un jeroglífico de eclipse en el momento en que el dios L es despojado de sus atavíos,³⁸¹ por lo que podemos encontrar una correspondencia simbólica en todos los periodos, donde la humillación de Oxlahun Tiku y el despojo de su vestimenta ocurre en el momento en que el Sol y la Luna dejarán al universo en completa oscuridad, cuando el cocodrilo estelar enviado por B'olon Yokte' K'uh termine con el gobierno del dios L.

En todas estas escenas, la noche primigenia se convierte en el símbolo del caos pero a su vez, en el punto de inflexión para que los dioses puedan reordenar los cómputos del tiempo. De esta forma, la fecha Era marca el fin del mundo anterior y del mismo modo, el inicio de una nueva era, es el momento “donde los dioses establecen su principio y fin”.³⁸²

Ahora bien, otro simbolismo importante en estas fechas es el papel que desempeña el astro solar o, en este caso, una variante del mismo. En las vasijas K7750, K1398 y K2796, B'olon Yokte' K'uh aparece como un ser fusionado con K'ihnich Ajaw. Creo que la razón de este hecho radica en la función que cumple el sol durante estos momentos, pues su tarea consiste en fijar la forma de las criaturas y acabar con el caos en el que se encuentra el mundo, así “al fijarse las características de los dioses con los primeros rayos del sol, se concluyó el aparato cósmico que serviría para recibir los flujos ordenados de los ciclos.”³⁸³ Por esta razón B'olon Yokte' K'uh desempeña la tarea propia del sol al ser el responsable de fijar los nuevos ciclos del tiempo, terminando con la oscuridad en la que se encuentra el universo y

³⁷⁹ Velásquez García, “Una nueva interpretación...”, p. 447.

³⁸⁰ Barrera Vázquez y Rendón, (trad.), *El libro de los libros...*, p. 87.

³⁸¹ Skidmore y Martin, “Exploring the 584,286...”, p. 6.

³⁸² López Austin, “Tiempo del ecúmeno...”, p. 12.

³⁸³ López Austin, “Tiempo del ecúmeno...”, p. 18.

permitiendo que un nuevo orden sea instaurado. La ambivalencia en los colores de la vasija K7750 revelarían el tránsito que realiza el sol de Este (Rojo) a Oeste (Negro) en su misión por fijar la materia sutil del mundo sagrado y así, dar pie a un nuevo orden.³⁸⁴

Las analogías entre los libros del *Chilam Balam*, los códices del Posclásico y las fuentes del Clásico guardan una gran coherencia a pesar del transcurso de los años, debido a que comúnmente se menciona la aparición de estos dos personajes durante las fechas críticas.³⁸⁵ Dicho lo anterior, ¿es posible que estas dos entidades sean un símbolo más que ejemplifique el pensamiento dual y cíclico del mundo mesoamericano?

Sin duda alguna, considero que la lucha entre B'olon Yokte' K'uh y el dios L los sitúa como los creadores-destructores del universo, como una ambivalencia necesaria para la continuidad del tiempo. La derrota del anciano y el despojo de sus atavíos sería una alegoría de la destrucción del cosmos y del fin violento de su gobierno como se narra en el *Chilam Balam de Chumayel*.³⁸⁶

En este sentido, considero que estos dioses podrían ser la ejemplificación del reacomodo del universo, del momento en que el sol (B'olon Yokte' K'uh) solidificará a las criaturas para dar pie a los nuevos cómputos del tiempo. Así mismo, considero que ambas entidades también podrían representar la dualidad del cosmos, debido a que también están relacionadas con dos numerales asociados a los diferentes espacios que lo integran: el nueve representado por B'olon Yokte' K'uh ('Numerosos son sus pasos [de la deidad]),³⁸⁷ podría hacer referencia a los nueve niveles del inframundo. El trece por su parte, relacionado al dios L, (Uhxluju'n Chanal K'uh, 'Trece dioses del cielo/Dios de los trece cielos') es, por consiguiente, un numeral que alude a los trece niveles que integran el espacio celeste, por lo que podemos inferir que la función de ambos dioses pudo estar asociada a la representación de la oposición de los estratos cósmicos y a la idea continua de renovación de los ciclos calendáricos.

³⁸⁴ Pimenta-Silva y Luin, "Movimiento..."

³⁸⁵ No obstante, como hemos mencionado anteriormente, el dios L puede ser sustituido por algún otro personaje anciano, hecho que no modifica el sentido del relato, dado que los personajes ancianos desempeñan funciones similares dentro de la religión maya.

³⁸⁶ Mediz Bolio (trad.), *Libro de Chilam Balam...*, p. 88.

³⁸⁷ Eberl y Prager, "B'olon Yokte' K'uh...", p. 28.

Así pues, considero que la figura de estos númenes podría ejemplificar la destrucción y recreación del espacio y el tiempo que encuentra bajo la ambivalencia de vida y muerte, de inicio y fin, su propia perpetuación.

4.2 Rilaj Mam ¿Cambios y continuidades en la percepción de una deidad?

Los mitos, el culto y las tradiciones de una sociedad surgen como respuesta a los cuestionamientos religiosos que se plantean desde su presente histórico. En este sentido, las percepciones que tienen sobre las figuras religiosas y las concepciones que los rodean se vuelven aspectos cambiantes que evolucionan a la par de las necesidades por explicar su estancia en este mundo. Así pues, es comprensible que ciertas poblaciones incorporen a sus antiguas tradiciones nuevas prácticas que, en ocasiones, terminan por solidificarse en una nueva concepción religiosa. El caso de Rilaj Mam es un ejemplo muy particular, ya que la carga simbólica de este personaje, así como las tradiciones que contribuyeron a su creación revelan la amplia confluencia que tuvieron las diferentes corrientes religiosas en Santiago Atitlán durante más de dos siglos. Autores como Miller³⁸⁸ y Martin³⁸⁹ consideran que podría existir una continuidad importante de la figura del dios L en la tradición de Rilaj Mam o Maximón, sin embargo, a mi parecer resulta difícil aceptar la conexión entre ambos personajes, pues la figura de Rilaj Mam muestra un sincretismo impresionante, donde más de una perspectiva religiosa influyó directamente en la naturaleza de dicho personaje.

Respecto a los aspectos iconográficos, debo admitir que el dios L y Rilaj Mam poseen ciertos elementos en común. En primera instancia, ambos son seres ancianos que portan sombrero, además de ser grandes fumadores y entidades patronas de los mercaderes, no obstante, estos elementos no parecen compartir el mismo origen.

A continuación, analizaré las diferencias y semejanzas entre ambas entidades con el fin de identificar si realmente existe una continuidad entre el pensamiento religioso que rodeó al dios L durante el periodo Clásico y las tradiciones actuales de Rilaj Mam. Si bien, ambos personajes comparten ciertas similitudes: ¿realmente son concebidos de la misma manera y cumplen las mismas funciones dentro del mundo religioso?

³⁸⁸ Miller, *Arte y arquitectura...*, p. 182

³⁸⁹ Martin, "Cacao in Ancient Maya...", p. 171.

En primer lugar, debo señalar que ambos personajes surgen en periodos muy distintos y bajo condiciones específicas. Como hemos visto, la presencia religiosa del dios L fue preponderante durante el periodo Clásico. Si bien, para el Posclásico está presente en un área geográfica más extensa que abarca ciudades como Santa Rita Corozal, su importancia dentro de la religión y el arte maya parece haberse reducido significativamente.³⁹⁰ En el caso de Rilaj Mam, este personaje pudo haber surgido a finales del siglo XIX, mientras que el primer registro que se tiene sobre su existencia data de 1914.³⁹¹ Así pues, la consolidación y predominancia de la figura de estos seres, abarcó periodos muy distintos que a su vez, respondían a diferentes cuestiones religiosas en el presente histórico de las sociedades mayas.

Como ya hemos visto, en el caso particular del dios L, este numen cumplió un papel fundamental en los ciclos calendáricos y en la justificación del presente político de los gobernantes durante el Clásico Tardío, además de ser una entidad protectora del sector mercante. Por su parte, Rilaj Mam surge en un momento donde los gobiernos coloniales e independientes se preocuparon más por el cobro de tributos, dejando a un lado el proceso de evangelización, mismo que comenzó a perder cierta fuerza entre las comunidades indígenas,³⁹² quienes decidieron retomar antiguas prácticas que desde entonces, ya poseían una influencia importante de diversas corrientes religiosas. Así, la tradición de Rilaj Mam nace bajo la necesidad de un sincretismo que terminara por fundir y reacomodar las concepciones religiosas de los distintos pueblos de la zona.

En cuanto al nombre que reciben estos personajes, las semejanzas parecen ser mínimas. En el caso de Rilaj Mam, su nombre puede ser traducido como el “Gran Abuelo”,³⁹³ y podría compararse con el nombre que identificó al dios L en algunos códices del Posclásico,³⁹⁴ ya que este también comparte la raíz *mam* ‘Abuelo’. Sin embargo, esto no resultaría extraño dado que ambos son personajes ancianos, por lo que el título *mam* no revelaría ninguna relación entre ellos, sino que más bien, haría referencia a sus características físicas, como una forma de epíteto que subraya las cualidades de estos seres.

³⁹⁰ Taube, *The Major Gods...*, p. 79.

³⁹¹ Alma Isunza Bizuet, *Maximón: Religión y política. Continuidad, mutaciones y cambio religioso en Centroamérica y Chiapas, 1914-2018*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2021, p. 33.

³⁹² Isunza Bizuet, *Maximón...*, p. 25.

³⁹³ Isunza Bizuet, *Maximón...*, p. 34.

³⁹⁴ *Ha'al Ik' Mam* ‘Abuelo Materno Negro de la Lluvia’, véase Velásquez García, “Códice de Dresde. Parte 1...”, p. 26.

Por otra parte, la figura de Rilaj Mam posee un sinnúmero de nombres más que revelan la influencia de múltiples tradiciones religiosas. Es común que este personaje sea llamado Maximón, San Simón, San Pedro, San Andrés, San Miguel o Judas Tadeo, muchos de ellos en referencia a santos católicos como San Pedro, el primer Apóstol.³⁹⁵ De igual modo, también llega a relacionarse con personajes históricos, llamándose por momentos Pedro de Alvarado o Judas Iscariote.³⁹⁶

Respecto a los aspectos iconográficos, ambos personajes comparten ciertas características muy particulares: los dos son seres ancianos que portan un sombrero de ala ancha, además de ser grandes fumadores pero ¿de dónde surgen dichos elementos? En el caso de ambos personajes, el uso del tabaco los asocia con especialistas rituales, quienes lo emplean como sustancia curativa para aliviar los dolores que aquejan el cuerpo, así como para trascender entre los tres espacios del cosmos mediante la conexión que establece el humo del tabaco.

No obstante, el sombrero de ala ancha no parece compartir el mismo origen, pues en el caso de Rilaj Mam este accesorio, junto con el traje de color negro que porta en algunas de sus representaciones en áreas cercanas a Santiago Atitlán, lo personifican como un hombre ladino (Fig. 42),³⁹⁷ mientras que en la iconografía del dios L, esta indumentaria lo asocia, esencialmente, con los especialistas rituales, brindándole la capacidad de trascender entre los distintos espacios del cosmos como vimos anteriormente, además de ser una protección mágica para el sujeto que lo porta. Si bien, Maximón también cuenta con algunos elementos característicos de los sacerdotes mayas de finales del siglo XIX,³⁹⁸ su indumentaria puede variar significativamente.

³⁹⁵ Sylvie Pedrón-Colombani, "El culto de Maximón en Guatemala. Entre procesos de reivindicación indígena y de reapropiación mestiza", Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, n. 54, diciembre, 2018, p. 33.

³⁹⁶ Isunza Bizuet, *Maximón...*, p. 36.

³⁹⁷ Este término es usado comúnmente en Guatemala para designar a los grupos blancos o mestizos. (Véase Isunza Bizuet, *Maximón...*, p. 38). El objetivo de esto es diferenciar a aquellos grupos que se consideran 'ajenos' a las tradiciones culturales del lugar, a aquellos que representan la cultura occidental en Guatemala. (Véase Federico Navarrete, "Maximón y las cambiantes identidades de los pueblos mayas", en Cuauhtémoc Medina (ed.), *XXV Coloquio Internacional de Historia del Arte: La imagen política*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, p. 471).

³⁹⁸ Pedrón-Colombani, "El culto de Maximón...", p. 32.



Figura 42. Imagen de Maximón. (Fotografía de Casandra Isunza. Tomada de Isunza Bizuet, *Maximón...*, p. 41).

En algunas ocasiones, es vestido con ropa de militar, general o coronel de la policía (Fig. 43).³⁹⁹ De acuerdo con Federico Navarrete, estos atuendos recuerdan el terrible pasado bélico del pueblo guatemalteco, y traen a la memoria las temibles figuras de otros personajes históricos como Jorge Ubico y Efraín Ríos Montt, así como las funestas matanzas indígenas ocurridas a finales del siglo XX.⁴⁰⁰ En este sentido, las diferencias iconográficas entre el dios L y Maximón parecen ser mayores a las de sus semejanzas.

Por otro lado, los aspectos míticos de ambos personajes tampoco guardan relación alguna. Como revisamos anteriormente, los relatos que rodean al dios L lo presentan como la figuración de un antiguo orden que debe ser renovado. Así, B'olon Yokte' K'uh o el dios del Maíz serán los encargados de humillarlo, despojándolo de sus atavíos y relegando su poder para permitir que una nueva era comience. De igual manera, estas narraciones pudieron servir como una alegoría del poder tiránico de los gobernantes mayas, y del riesgo que corrían al abusar de él.⁴⁰¹

³⁹⁹ Pedrón-Colombani, "El culto de Maximón...", p. 34.

⁴⁰⁰ Navarrete, "Maximón...", p. 475.

⁴⁰¹ Stone y Zender, *Reading Maya Art...*, p. 213.



Figura 43. Figura de San Simón vestida con ropa de policía (Tomada de Navarrete, “Maximón...”, p. 473).

En cuanto a Rilaj Mam, las narraciones míticas lo presentan como una entidad protectora que se vuelve malvada, contradiciendo así la voluntad de sus creadores y negándose a cumplir las tareas por las que fue encomendado. Por ejemplo, una de las versiones míticas narra el momento en que seis pescadores deciden crear a Rilaj Mam con el objetivo de que este ser cuidara de sus mujeres, pues mientras ellos iban a pescar, sus esposas los engañaban con otros hombres. Sin embargo, aunque este personaje debía proteger y vigilar a las mujeres para que guardaran el orden sexual, el propio Rilaj Mam terminó convirtiéndose en un ser libidinoso, infundiendo terror entre los habitantes. En ocasiones se convertía en una bella mujer para seducir y engañar a los hombres, pero toda persona que tenía un acercamiento con él moría inevitablemente. Tras ello, los pobladores decidieron voltearle la cabeza, para que perdiera la facultad de hablar.⁴⁰²

De esta manera, el personaje que en principio fue creado para guardar el orden sexual, terminó provocando la lujuria entre los pobladores. Es por ello que Rilaj Mam se asocia

⁴⁰² Isunza Bizuet, *Maximón...*, p. 114.

constantemente con personajes que se consideran ‘traicioneros’ dentro de la concepción cultural y religiosa de Santiago Atitlán y sus lugares remotos. Al igual que Maximón, en las figurillas talladas provenientes de la isla de Jaina y otros soportes del periodo Clásico y Posclásico, el dios L se muestra como un ser libidinoso, ya que en ocasiones se le observa tocando las piernas de jóvenes mujeres. Sin embargo, la carga sexual de los personajes ancianos podría ser nuevamente una característica general en la concepción que estos personajes tenían dentro del mundo maya, por lo que no considero que esto sea realmente un indicio sobre la influencia que el dios L pudiera tener en la figura de Maximón.

Más allá de sus aspectos míticos e iconográficos, debemos tratar de comprender qué función desempeña cada uno de estos personajes desde su presente religioso. En primer lugar, debo señalar que estos seres no pertenecen a una misma advocación de lo sagrado, pues el dios L es un personaje que puede ser clasificado como ‘dios’, dado que cumple con todas las características para ser denominado bajo este concepto.⁴⁰³ Por su parte, Rilaj Mam es una figura ambivalente que continuamente se ha adaptado a los cambios culturales y religiosos de la sociedad maya a lo largo de dos siglos. De acuerdo a Sylvie Pedrón-Colombani, este personaje es mitad santo y mitad dios,⁴⁰⁴ por lo que cuenta con características cambiantes y poco definidas dentro del ámbito religioso.

Respecto a las funciones que cada uno de ellos desempeña, también existen diferencias y semejanzas que debemos abordar. Por ejemplo, ambos son seres protectores del sector mercante. La relación del dios L con esta actividad es una respuesta al posible conflicto entre agricultores y mercaderes que, desde los relatos míticos, se representa como la confrontación entre el dios L y el numen del cereal, quien despoja al anciano de sus vestimentas y sus cargos, obligándolo a actuar como el protector de los comerciantes.⁴⁰⁵ Como vimos anteriormente, estas narraciones míticas tienen un trasfondo económico que revela la situación del sector mercante, quien dependía significativamente de los factores de producción y cultivo de los agricultores para llevar a cabo su trabajo.

⁴⁰³ Véase Capítulo 1.

⁴⁰⁴ Sylvie Pedrón-Colombani, “Diversificación y competencia religiosa en Guatemala: entre pentecostalismo y cultos “neotradicionales””, *Sociedade e Estado*, Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília, Brasília, v. 23, n. 2, mayo-agosto, 2008, p. 361.

⁴⁰⁵ Miller, *El sombrero...*

Por su parte, la relación de Maximón con el comercio se explica a través de la importancia de Santiago Atitlán como centro ideal para el intercambio en toda la región del Altiplano.⁴⁰⁶ No obstante, su tarea como santo protector también se extiende a otros sectores de la población. Por ejemplo, en ciudades cercanas a Santiago Atitlán las prostitutas, transexuales, policías, narcotraficantes y brujos también se suman a la larga lista de los grupos protegidos por los poderes de San Simón.⁴⁰⁷

Hasta ahora, la figura de Rilaj Mam no parece mostrar ninguna conexión clara con los aspectos míticos, iconográficos o religiosos del dios L, aunque ciertamente, el culto de Maximón conserva alguna influencia de las tradiciones religiosas mesoamericanas.

En primer lugar, San Simón es un personaje ambivalente: es bondadoso y malvado, es un hombre joven y a su vez un hombre viejo, tiene la capacidad de dañar o proteger, además de presentarse en múltiples epifanías como hombre pero también como mujer.⁴⁰⁸ Esta dualidad tiene su origen en la cosmovisión mesoamericana que expresa a través de lo femenino y lo masculino, de lo frío y lo cálido, la totalidad del mundo sagrado y profano.

De acuerdo a Isunza Bizuet, otra de las conexiones con el pasado prehispánico se muestra durante el miércoles santo, donde la efigie de Rilaj Mam es amarrada a un poste de madera, convirtiéndose así en la proyección misma de los cuatro rumbos del cosmos,⁴⁰⁹ del propio *axis mundi*.

Sin duda, no podemos negar que el contexto religioso en que surge la figura de Rilaj Mam muestra ciertos rastros de un pasado prehispánico, aunque desde mi perspectiva, resultan ser pocos a comparación de otras tradiciones religiosas mayormente marcadas en la naturaleza de Maximón. Realmente considero que sería imposible determinar si el dios L tuvo alguna influencia en la imagen de Rilaj Mam, ya que este personaje es una expresión absoluta del sincretismo religioso que experimentó Santiago Atitlán durante el siglo XIX y gran parte del siglo XX. La pluralidad de nombres y las tareas asociadas a esta figura revelan la confluencia de diversas cosmovisiones que contribuyeron a su creación, incluida entre ellas la prehispánica.

⁴⁰⁶ Pedrón-Colombani, "El culto de Maximón...", p. 39.

⁴⁰⁷ Antonio García Espada, "San Simón de Mesoamérica", en Jasmine Campos (coord.), *Religión Popular Salvadoreña*, El Salvador, Dirección Nacional de Investigación en Cultura y Arte de la Secretaría de Cultura de la Presidencia, 2015, p. 193.

⁴⁰⁸ Pedrón-Colombani, "El culto de Maximón...", p. 42.

⁴⁰⁹ Isunza Bizuet, *Maximón...*, p. 103.

A mi parecer, al mencionar la influencia de un dios prehispánico en la imagen de Rilaj Mam, sería necesario retomar la imagen del dios Mam, con quien comparte algunas otras características, sin embargo, el problema sería muy similar al de su asociación con el dios L, por lo que sólo puedo plantearlo como una posibilidad, ya que parece imposible identificar con certeza cada una de las tradiciones que influyeron en la naturaleza de Maximón.

En conclusión, no considero que podamos establecer una continuidad entre el pensamiento mítico, iconográfico y religioso que rodea a Rilaj Mam con la concepción que pudo tener el dios L durante el periodo Clásico. En todo caso, si tuviéramos que hablar de una representación tardía del dios L donde podamos encontrar ciertos cambios y continuidades con sus elementos del Clásico, esta podría encontrarse en los murales del Templo I en Santa Rita Corozal. Arlen y Diane Chase, plantearon en un primer momento que estas magníficas pinturas pudieron haber sido elaboradas entre 1350 y 1500, probablemente durante el siglo XV.⁴¹⁰ Las pruebas de carbono 14 Realizadas por Raymond Sidrys confirmarían esta hipótesis, arrojando como fecha posible para la Estructura 1 el 1425±40.⁴¹¹ En este sentido, considero que la figura del dios L presente en los murales de Santa Rita Corozal podría ser una de las representaciones más tardías que hasta ahora podemos fechar.

Aunque es claro que los personajes de los murales en Santa Rita pueden ser reconocidos como deidades mayas, la gran influencia del estilo Mixteca-Puebla hace difícil su identificación. En el caso particular del dios L, Valentina Ivanova Mejía planteó la posibilidad de que esta entidad se encuentre ubicada en el muro Oeste de la Estructura I,⁴¹² (el cual es identificado con el número 1 del Muro Oeste de acuerdo a la numeración asignada por Thomas Gann)⁴¹³ debido a que este personaje posee varios de los rasgos del dios L, por ejemplo, es una entidad anciana que porta un manto que cubre su espalda, así como una oreja de jaguar y otros elementos que lo vinculan a la guerra (Fig. 44a). Si bien, la hipótesis de la investigadora es sumamente interesante, creo que el personaje 1 del Muro Este guarda

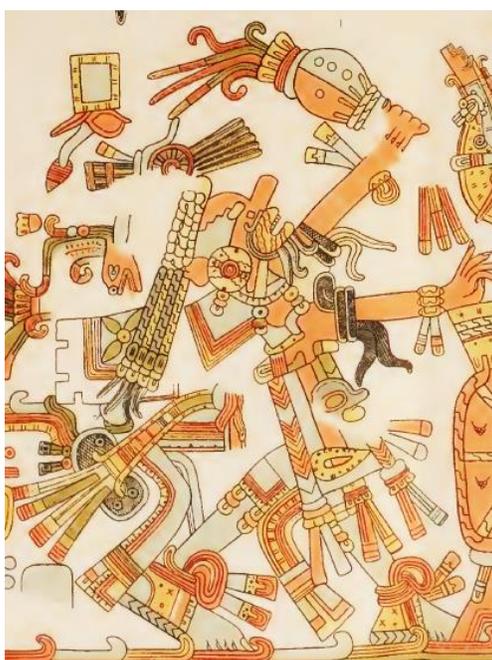
⁴¹⁰ Diane Z. Chase y Arlen F. Chase, "A Postclassic Perspective: Excavations at the Maya Site of Santa Rita, Belize", *Pre-Columbian Art Research Institute*, n. 4, 1988, p. 81.

⁴¹¹ Citado en Chase y Chase, "A Postclassic Perspective...", p. 81.

⁴¹² Valentina Ivanova Mejía Vázquez, "Una deidad en los murales de Santa Rita Corozal, Belice", *Boletín Informativo. La pintura mural prehispánica en México*, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, n. 21, diciembre, 2004, p. 40-46.

⁴¹³ Thomas Gann, "Mounds in Northern Honduras", *Nineteenth Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1897-1898*, 1900, p. 655-692.

mayores similitudes con el dios L,⁴¹⁴ al ser este también un personaje anciano que porta un manto sobre su espalda pero sobre todo, por el ave *muwaan* que se posa sobre su cabeza,⁴¹⁵ elemento que perdura en casi todas las representaciones iconográficas que hemos analizado a lo largo de esta investigación (Fig. 44b).



(a)



(b)

Figura 44. (a) Personaje 1 del Muro Oeste, identificado por Valentina Ivanova como el dios L. (Tomado de Gann, “Mounds in Northern...”)
 (b) Personaje 1 del Muro Este. Esta entidad posee un sombrero con el ave *muwaan* y guarda muchas similitudes iconográficas con el dios L. (Tomado de <https://chactemal.com/murals>).

Aunque algunos de los murales no se conservaron hasta el día de hoy, sabemos que estos pudieron haber simbolizado la oposición entre el mundo terrestre y el subterráneo, ya que el

⁴¹⁴ Clasificado así por Thomas Gann. Véase Gann, “Mounds in Northern...”, p. 655-692.

⁴¹⁵ Previamente, Baudez ya había propuesto que el personaje 1 del Muro Este podría tratarse del dios L. Analizando detenidamente las características de este personaje, concuerdo plenamente con la hipótesis del autor, pues el personaje 1 del Muro Oeste identificado por Mejía Vázquez, posee rasgos que podrían confundirse con los elementos iconográficos de otros dioses, como la nariz de ‘Pinocho’ característica del dios M. Véase Baudez, *Una historia de la religión...*, p. 325.

Muro Oeste se caracterizaba por un fondo rosa, mientras que las deidades del Muro Este estaban colocadas sobre un fondo azul.⁴¹⁶

Si bien, considero que esta es la representación iconográfica más tardía del dios L que podemos ubicar hasta el momento, no podría asegurar que su concepción como dios regente o mercante haya perdurado hasta esta instancia, ya que los murales de Santa Rita Corozal podrían ser una alusión al sacrificio de los dioses, como un mito ampliamente influenciado por las narraciones de origen mexicano,⁴¹⁷ por lo que la percepción que el dios L tenía durante el siglo XV también pudo haber sido muy diferente a la del periodo Clásico. No obstante, a diferencia de la figura de Rilaj Mam, la imagen del dios L en los murales de Santa Rita Corozal sí conserva elementos particulares que este personaje poseía desde el periodo Clásico, lo que nos permite sugerir que independientemente de las amplias influencias de diversas tradiciones culturales, hasta este momento el dios L perduró de alguna forma en el pensamiento religioso de la civilización maya.

⁴¹⁶ Baudez, *Una historia de la religión...*, p. 318.

⁴¹⁷ Baudez, *Una historia de la religión...*, p. 329.

Conclusiones

La presente investigación tuvo como objetivo principal comprender la función que el dios L desempeñaba dentro del panteón maya durante el periodo Clásico Tardío, además de analizar su trascendencia en el pensamiento religioso de las sociedades mayas a través del tiempo.

Para ello, a lo largo del primer capítulo tuvimos que explorar las ventajas y limitantes que presentaba el término ‘dios’ a la hora de ser trasladado a los estudios historiográficos del mundo mesoamericano, observando que su adaptación era posible, siempre y cuando este sólo fuera empleado para designar a seres sobrenaturales con características particulares, y no como una categoría general aplicable a todas por igual.

Por esta razón, nos dimos a la tarea de describir los tipos de entidades que existían en la concepción religiosa del mundo maya, así como las características de cada una de ellas. De esta manera, el término pudo ser empleado para designar a un grupo específico de entidades, las cuales contaban con una serie de rasgos que los diferenciaban de las criaturas y las fuerzas, aunque en esencia, cada una de estas manifestaciones tiene una influencia particular en el rumbo del cosmos y en la vida del ser humano.

A partir de aquí, iniciamos un camino complejo donde intentamos identificar los nombres que hasta ahora habían sido asociados a la figura del dios L. Las evidencias epigráficas nos permitieron proponer que este numen pudo haber sido conocido durante el periodo Clásico como Uhxluju’n Chanal K’uh, es decir, el ‘Dios de los trece cielos’ o los ‘Trece dioses del cielo’, una hipótesis muy similar a las ideas previamente planteadas por García Barrios, Vega Villalobos y Velásquez García, quienes habían considerado que el nombre de este numen podría estar vinculado con los trece niveles del cielo.

Por otra parte, la propuesta de Grofe resultó ser diametralmente opuesta a las hipótesis antes mencionadas, pues de acuerdo al investigador, en el texto jeroglífico de la vasija K1398 el dios L es identificado bajo el nombre de B’olon Yokte’ K’uh. No obstante, la propuesta de este estudio planteó la posibilidad de que dicho nombre pudiera corresponder a otro numen presente en la misma escena, quien a su vez, tendría una amplia relación con el dios L durante las etapas críticas del cosmos maya.

A través del análisis de fuentes coloniales como el *Chilam Balam de Chumayel*, pudimos corroborar que los términos vinculados al anciano eran aquellos que aludían a los

trece niveles celestes, pues tanto en los relatos presentes en esta fuente como en las escenas míticas de las vasijas del Clásico, los Trece dioses u Oxlaun-ti-Ku se presenta(n) como ser(seres) humillado(s) y despojado(s) de sus vestimentas por parte de los Nueve dioses, Bolon-ti-Ku o B'olon Yokte' K'uh, por lo que consideramos que se trataba de dos personajes distintos, y no de uno solo como proponía Grofe.

Así pues, tras el estudio de los pasajes míticos presentes en el *Chilam Balam de Chumayel*, observamos que los Trece dioses/Oxlaun-ti-Ku y los Nueve dioses/Bolon-ti-Ku, fueron los equivalentes coloniales del dios L y B'olon Yokte' K'uh, dado que ambos cumplen las mismas tareas en tiempos calendáricos específicos, donde se presentan como destructores-renovadores del tiempo cósmico. Desde luego, contemplamos la posibilidad de que estos númenes se inserten dentro del panteón maya como entidades opuestas, o mejor dicho, complementarias, ya que su lucha podría constituir un símbolo del continuo inicio y fin de las eras cósmicas como explicaríamos más adelante.

Hasta este punto, el nombre que pudo identificar al dios L durante el periodo Clásico Tardío parecía brindarnos una primera pista respecto al lugar que dicha entidad pudo habitar en el cosmos, ya que al parecer, se le consideraba como un dios asociado con las trece capas celestes. Sin embargo, los rasgos iconográficos nos ofrecerían nuevas perspectivas en cuanto a ello.

En primera instancia, observamos que el dios L presentaba similitudes importantes con las demás entidades ancianas del panteón maya, ya que por lo regular, estas entidades se muestran como seres libidinosos y calóricos, vinculados con los diferentes espacios del cosmos y con los tiempos críticos. Además, todos presentan una mandíbula desdentada, un rostro arrugado y comúnmente, portan paliacates o algún tipo de arreglo sobre su cabeza.

Dichas semejanzas nos permitieron sugerir que las deidades ancianas posiblemente constituyeron una categoría de entidades particulares, las cuales se caracterizaban por sus poderes sobrenaturales. De esta manera, más que un nombre, el término *itzam* pudo haber sido un título que denotaba el carácter mágico de estos númenes, como sugirió Martin.⁴¹⁸

Ahora bien, en cuanto a sus diferencias notamos que el dios L se presentaba regularmente con un sombrero de ave *muwaan*, un manto que cubre su espalda y diversos elementos que lo asociaban con la figura del jaguar y el armadillo. A partir de aquí, el análisis

⁴¹⁸ Martin, "The Old Man...", p. 210.

de estos rasgos nos ayudó a conocer los cargos que el dios L pudo desempeñar en el panteón maya, además de corroborar que esta deidad presentaba diferencias significativas con las demás entidades ancianas, no sólo desde los aspectos iconográficos, sino también desde las funciones que cada uno de ellos llevaba a cabo en el mundo sagrado.

En cuanto al simbolismo de estos elementos, pude notar que muchos de los rasgos del dios L lo asociaban con la actividad de los especialistas rituales del Clásico. Por ello, sus características iconográficas lo vinculaban con el mundo celeste, pero al mismo tiempo con el inframundo, debido a que esta deidad no se encontraba atada a un solo espacio del entramado cósmico.

Continuando con el análisis de estos elementos, notamos que la figura del dios L presentaba ciertas similitudes con la representación de los gobernantes. Anteriormente, Bernal Romero y Velásquez García ya habían planteado la posibilidad de que el dios L fuera el gobernante del panteón maya, por lo que partimos desde esta hipótesis para analizar las similitudes que presentaba la figura del dios L con la imagen de los *k'uhul ajaw*.⁴¹⁹

Sorprendentemente, las posturas y ademanes en las representaciones de los gobernantes eran muy semejantes a las del dios L. Desde luego, otros elementos como los tronos y los cortinajes en las escenas palaciegas donde se situaban ambos personajes reforzaron la idea previamente planteada por los autores, ya que al parecer, la jerarquía del mundo humano se encuentra replicada en las representaciones del ámbito divino, donde sólo determinados dioses eran presentados como altos dignatarios.

Así pues, es posible que el dios L haya personificado la imagen misma del gobernante y, al mismo tiempo, de los especialistas rituales dentro del mundo divino, por lo que es posible que la imagen del dios L haya constituido el reflejo mismo del gobernante y especialista ritual, pero replicado en el mundo de los seres sagrados.

Ahora bien, desde la visión artística, tanto la representación de los gobernantes como las del dios L presentaban una ambivalencia importante, ya que ambos eran mostrados como seres supremos, quienes tenían a su servicio a una serie de súbditos, pero al mismo tiempo, se les podía observar como seres humillados y despojados de sus atavíos, por lo que las semejanzas entre el dios L y los gobernantes mayas fueron cada vez más claras.

⁴¹⁹ Véase Bernal Romero y Velásquez García, "El antiguo futuro...", p. 207.

Finalmente, en este capítulo analizamos los cambios y continuidades que experimentó la figura del anciano a lo largo del tiempo, percatándonos que para finales del Clásico, su asociación con el grupo mercante cobró mayor relevancia, influyendo así de forma directa en su iconografía, mientras que su imagen como gobernante del mundo divino perdió cierta fuerza, paralelamente al momento en que la importancia de los gobernantes como centro del poder político y religioso de las ciudades mayas también comenzaba a sufrir cambios drásticos.

Ya entendido su lugar dentro del panteón maya, en el tercer capítulo tratamos de comprender qué función ocupaba el dios L dentro de las narraciones míticas. En primer lugar, noté que el relato reconstruido por Beliaev y Davletshin aún no explicaba a cabalidad cuál era la función de este tipo de narraciones, más allá de ser una historia usada para divertir.⁴²⁰

En segundo lugar, pude percatarme que dos grupos de entidades conformaban estos mitos, y que no se trataba, hasta donde puedo observar, de un solo relato como se había propuesto, sino de dos o más variantes que involucraban a personajes diversos que sólo en ciertas ocasiones aparecen dentro de la misma historia.

En cuanto a la primera narración presentada en este estudio, considero que esta pudo ejemplificar la reordenación del tiempo y espacio cósmico. Su objetivo principal era transmitir la idea cíclica del mundo maya mediante la figura de dos personajes: El dios L y B'olon Yokte' K'uh. Por otro lado, el siguiente relato aquí reconstruido presenta al dios del Maíz como el némesis del dios L. Dicha narración muestra el descenso de Ju'n Ajaw y Yax B'ahlam al mundo suprahumano para presenciar el nacimiento de su padre. Este segundo relato pudo representar los posibles desacuerdos que existían entre dos sectores de la sociedad como se explicó a lo largo de esta investigación.

La vasija K1398 fue la única que presentó una conexión entre estas historias, debido a que los personajes de ambos mitos se integraron en una sola línea narrativa, posiblemente como una variante regional poco replicada en el área maya, mostrando así que estos relatos pudieron tener una estructura básica, la cual permitía que sus personajes fueran intercambiados sin que la narración principal perdiera sentido, ya que en ambos casos, estas variantes parecen replicar una idea similar: la humillación de un ser regente como acto de renovación.

⁴²⁰ Beliaev y Davletshin, "Los sujetos novelísticos...", p. 26.

En este sentido, podemos concluir que una de las funciones principales de estos relatos consistía en mostrar la derrota del dios L y con ello, representar el fin de un viejo orden. Dicho lo anterior, estas narraciones no sólo cumplirían la tarea de ‘divertir’ como propusieron Beliaev y Davletshin, sino que también ejemplificarían el pensamiento cíclico de renovación, tanto de los aspectos políticos como de los aspectos calendáricos.

Este último punto fue explorado con mayor detalle en el cuarto capítulo del presente estudio, pues al vislumbrar que la presencia del dios L y B’olon Yokte’ K’uh era recurrente en fechas como el 4 Ajaw 8 Kumk’u, llegué a la conclusión de que ambas entidades constituían un símbolo de ciclicidad y compleción, ya que la destrucción y renovación del cosmos en tiempos calendáricos específicos como el 13.0.0.0. 4 Ajaw 8 Kumk’u contaba con la presencia de un dios anciano (comúnmente el dios L) y B’olon Yokte’ K’uh, quienes además, podrían ser una figuración de la oposición y ambivalencia de los estratos cósmicos.

Respecto a la asociación del dios L con el numen del cereal, también pudimos notar que este segundo mito cumplía una función similar, ya que ambos dioses reproducen una idea de vida y muerte, donde el renacimiento del dios del Maíz en el inframundo como planta de cacao marca, por el contrario, la derrota del dios anciano. Así pues, dentro de la religión maya el dios L se inserta como un renovador del tiempo-espacio cósmico, donde su derrota, humillación y/o muerte marca el fin de una era y el comienzo de otra.

Hasta este punto habíamos identificado que muchas de las transmutaciones que experimentó la figura del dios L habían ocurrido a finales del periodo Clásico e inicios del Posclásico, donde su nombre y sus cargos como dios regente comenzaron a sufrir transformaciones importantes. Desde luego, algunas características habían perdurado hasta la época colonial, como el contenido mítico que sobrevivió a través de los libros del *Chilam Balam*, donde la estructura general del relato se preservó de una forma sorprendente. Pero ¿cuáles son los últimos rastros religiosos e iconográficos que encontramos de esta entidad en el mundo maya?

Como mencionamos anteriormente, algunos autores habían sugerido que la figura de Rilaj Mam en Santiago Atitlán podría estar vinculada con la imagen del dios L y con la concepción que este personaje llegó a tener durante el periodo Clásico.⁴²¹ No obstante, a lo largo de esta investigación descubrimos que Rilaj Mam presentaba muy pocas semejanzas

⁴²¹ Martin, “Cacao in Ancient Maya...”, p. 171.

con el dios L, y que su concepción como entidad protectora de los pueblos mayas surge a partir de la confluencia que existió entre distintas tradiciones religiosas en el área de Santiago Atitlán durante el siglo XIX, mismas que influenciaron de forma significativa en la naturaleza de dicho personaje. Por ello, cuestioné la posibilidad de que Rilaj Mam sea una representación tardía del dios L, debido a que la conexión que pudiera existir entre ambos personajes es casi imperceptible.

Por otro lado, esta investigación, propone que el último rastro iconográfico del dios L hasta ahora conocido, podría encontrarse en los murales de Santa Rita Corozal, pues aunque en este caso su imagen presenta una gran influencia del estilo Mixteca-Puebla, algunos elementos iconográficos que lo relacionaron con las actividades de los especialistas rituales durante el Clásico siguen presentes en su imagen, por lo que es posible que una parte del pensamiento religioso que lo concebía como un ser capaz de trascender entre los espacios del cosmos se haya conservado de alguna manera hasta este momento.

En conclusión, puedo decir que este trabajo analizó los aspectos míticos, religiosos, epigráficos e iconográficos del dios L para tratar de aclarar cuál era su lugar dentro del panteón maya durante el Clásico Tardío, percatándonos que esta entidad trascendía entre el complejo entramado cósmico debido a sus poderes sobrenaturales, característicos de los especialistas rituales, además de ser una representación de la figura de los altos dignatarios de las ciudades mayas, pero replicada dentro del ámbito divino.

A lo largo de este análisis también pudimos observar que la concepción de esta deidad sufrió cambios significativos a través del espacio y del tiempo, mismos que pueden rastrearse desde el periodo Clásico hasta el periodo colonial. En este sentido, observamos que las sociedades mayas fueron readaptando la percepción del dios anciano a la par de las transformaciones políticas, religiosas y culturales que iban experimentando. De esta forma, los cambios y transmutaciones que sufrió la figura del dios L lograron que esta deidad perdurara por un largo tiempo en la memoria de la antigua civilización.

Bibliografía

Barba Ahuatzin, Beatriz, “Antropología del tabaco”, *Ciencia*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, v. 55, n. 4, octubre-diciembre, 2004, p. 6-16.

Barrera Vázquez, Alfredo y Silvia Rendón (trad.), *El libro de los libros de Chilam Balam*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, (Colección Popular 42), 212 p.

Baudez, Claude François, *Una historia de la religión de los antiguos Mayas*, trad. de Haydée Silva, México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 2004, 427 p.

Beliaev, Dmitri y Albert Davletshin, “Los sujetos novelísticos y las palabras obscenas: los mitos, los cuentos y las anécdotas en los textos mayas sobre cerámica del periodo Clásico”, en Rogelio Valencia y Geneviève Le Fort (eds.), *Sacred Books, Sacred Languages: Two Thousand Years of Ritual and Religious Maya Literature*, Moscú, Universidad Estatal Rusa de Ciencias Humanas, 2003, p. 21-44.

Bernal Romero, Guillermo, *El dios viejo y el conejo. Un mito contado en las inscripciones jeroglíficas*, México, Editorial Resistencia, 2014, 48 p.

_____, “El señorío de Palenque durante la Era de K’inich Janaahb’ Pakal y K’inich Kan B’ahlam (615-702 d. C.” tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, 601 p.

_____ y Erik Velásquez García, “El antiguo futuro del *K’atun*: imagen, texto y contexto de las profecías mayas”, en Alberto Dallal (ed.), *El futuro: XXXI Coloquio Internacional de Historia del Arte*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, p. 203-233.

Bernatz, Michele, “Redefining God L. The Spatial Realm of a Maya Earth Lord”, en Maline D. Werness-Rude y Kaylee R. Spencer (eds.), *Maya Imagery, Architecture, and Activity. Space and Spatial Analysis in Art History*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2015, p. 140-177.

Boot, Erik, *At the Court of Itzam Nah Yax Kokaj Mut: Preliminary Iconographic and Epigraphic Analysis of a Late Classic Vessel* (sitio web), Mayavase, 30 de octubre de 2008, <http://www.mayavase.com/God-D-Court-Vessel.pdf>, (consulta: 6 de abril 2022), 42 p.

Cajas, Antonieta, *Las aves de los mayas prehispánicos* (sitio web), Asociación FLAAR Mesoamérica, julio 2010, www.maya-archaeology.org%2FFLAAR_Reports_on_Mayan_archaeology_Iconography_publications_books_articles%2F17_Mayas_arte_plumario_prehispanico_aves_mitologicas_celestial_m_oan_buhos_lechuzas_comercio.pdf&cLen=8212492&chunk=true, (consulta: 6 de noviembre de 2021), p. 2-23.

Carlson, John B., “Catalogue entry 16: Four Medallion Canteen Miniature Flasks”, en Arthur Dunkelman (ed.), *Catalog of the Jay I. Kislak Collection at the Library of Congress*, Washington D. C., Library of Congress, 2007, p. 3-42.

Carrasco, Michael y Robert Wald, “Intertextuality in Classic Maya Ceramics Art and Writing. The Interplay of Myth and History on the Regal Rabbit Vase”, en Yumi Park Huntington, Dean E. Arnold y Johanna Minich (eds), *Ceramics of Ancient America: Multidisciplinary Approaches*, Florida, University Press of Florida, 2018, p. 183-212.

Carrasco, Pedro, “La sociedad mexicana antes de la Conquista”, en Daniel Cosío Villegas (coord.), *Historia General de México*, 4a. ed., México, Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1994, v. 1, p. 165-288.

Caso Barrera, Laura (trad), *Chilam Balam de Ixil. Facsimilar y estudio de un libro maya inédito*, traducción y paleografía de Laura Caso Barrera, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2011, 285 p.

Chase, Diane Z. y Arlen F. Chase, “A Postclassic Perspective: Excavations at the Maya Site of Santa Rita, Belize”, *Pre-Columbian Art Research Institute*, n. 4, 1988, p. 1-138.

Chavero, Alfredo, *México a través de los siglos*, 13a. ed., 5 t., México, Editorial Cumbre, 1976, t. 1, 926 p.

Chinchilla Mazariegos, Oswaldo, *Imágenes de la Mitología Maya*, Guatemala, Museo Popol Vuh, 2011, 255 p.

Coe, Michael, *The Maya Scribe and His World*, New York, The Grolier Club, 1973, 160 p.

Craveri, Michela y Rogelio Valencia Rivera, “Con la voz y la piedra: Estrategias narrativas de la poesía maya”, en *Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, Universidad de Varsovia, Varsovia v. 15, 2012, p. 9-41.

Cruz, Abelardo de la, *La caza del armadillo y sus propiedades medicinales en Chicontepec* (sitio) web, Mexicolore, 31 de enero de 2021, <https://www.mexicolore.co.uk/aztecs/flora-and-fauna/la-caza-del-armadillo-y-sus-propiedades-medicinales-en-chicontepec>, (consulta: 28 de junio de 2022).

Domínguez, Elba y Javier Urcid, “El ascenso al poder del señor 4 Perro: las pinturas murales del Conjunto 2-sub, en Cacaxtla”, en María Teresa Uriarte Castañeda y Fernanda Salazar Gil (coords.), *La pintura mural prehispánica en México*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, t. III, p. 546-608.

Eberl, Markus y Christian M. Prager, “B’olon Yokte’ K’uh. Maya Conceptions of War, Conflict and the Underworld”, en Peter Eeckhout y Geneviève Le Fort (eds.), *Wars and Conflicts in Prehispanic Mesoamerica and the Andes*, Bar International Series, 2005, p. 28-36.

Eliade, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, 2a ed., trad. de Ernestina de Champourcín, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, (Colección Antropología), 484 p.

Escalante Gonzalbo, Pablo, “El trazo, el cuerpo y el gesto: Los códices Mesoamericanos y su transformación en el valle de México en el siglo XVI”, tesis de doctorado en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, 475 p.

Escalante Rodríguez, Delonis, “El dios N entre el cielo y la tierra: confluencias y dones en el ser telúrico de una deidad anciana”, tesis de maestría en Historia del Arte, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017, 100 p.

Florescano, Enrique, “Sobre la naturaleza de los dioses de Mesoamérica”, *Anthropológica*, Departamento de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica del Perú, v. 15, n. 15, 1997, p. 71-95.

Gann, Thomas, “Mounds in Northern Honduras”, *Nineteenth Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1897-1898*, Washington D. C., Government Printing Office, 1900, p. 655-692.

García Barrios, Ana, “Dioses del cielo, dioses de la tierra”, en Alejandra Martínez de Velasco y María Elena Vega Villalobos (coords.), *Los mayas: Voces de Piedra*, México, Ámbar Diseño S.C., 2011, p. 181-194.

_____, “El mito del diluvio en las ceremonias de entronización de los gobernantes mayas. Agentes responsables de la decapitación del saurio y nuevas fundaciones”, *Estudios de Cultura Maya*, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, v. XLV, 2014, p. 9-48.

_____ y Vera Tiesler Blos, “El aspecto físico de los dioses mayas. Modelado cefálico y otras marcas corporales”, *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México, n. 112, 2011, p. 59-63.

García Capistrán, Hugo, “Dioses y entidades sagradas entre los mayas prehispánicos”, en Rafael Flores Hernández (coord.), *Entidades sagradas del Universo Maya*, México, Palabra de Clío, 2018, p. 23-40.

_____, “Religión y política en el Clásico maya: dioses patronos como vía de legitimación del poder”, en Verónica Vásquez López, Rogelio Valencia Rivera y Eugenia Gutiérrez González (eds.), *Socio-Political Strategies among the Maya from the Classic Period to the Present*, Inglaterra, British Archaeological Reports, 2014, p. 67-81.

García Espada, Antonio, “San Simón de Mesoamérica”, en Jasmine Campos (coord.), *Religión Popular Salvadoreña*, El Salvador, Dirección Nacional de Investigación en Cultura y Arte de la Secretaría de Cultura de la Presidencia, 2015, p. 191-222.

Garza Camino, Mercedes de la, *Aves sagradas de los mayas*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, 138 p.

_____, *Rostros de lo sagrado*, México, Paidós, 1998, 201 p.

González del Ángel, Gabriela, “Cautivos mayas: el discurso del poder”, *El volcán Insurgente*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, n. 38, julio-agosto, 2015, p. 19-29.

Grofe, Michael, “The Name of God L: *B’olon Yokte’ K’uh?*”, *Wayeb Notes*, n. 30, 2009, 19 p.

Gronemeyer, Sven y Barbara McCleod, “What Could Happen in 2012: A Re-analysis of the 13-Bak’tun Prophecy on Tortuguero Monument 6”, *Wayeb Notes*, n. 34, 2010, 68 p.

Helmke, Christophe y Jesper Nielsen, “La iconografía de Cacaxtla bajo la influencia maya: identidad, procedencia y datación”, en María Teresa Uriarte Castañeda y Fernanda Salazar Gil (coords.), *La pintura mural prehispánica en México*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, t. II, p. 362-381.

Houston, Stephen D., David Stuart y Karl Taube, *The memory of bones: body, being and experience among the classic Maya*, Texas, University of Texas Press, 324 p.

_____ y Takeshi Inomata, *The Classic Maya*, New York, Cambridge University Press, 2009, p. 383 p.

Hull, Kerry y Michael D. Carrasco, “The First-Personal Independent Pronoun in Classic Ch’olan”, *Mexicon. Revista sobre estudios mesoamericanos*, v. XXXI, abril, 2009, p. 37-43.

Inomata, Takeshi y Stephen D. Houston (eds.), *Royal Courts of the Ancient Maya*, 2 v, Colorado, Westview Press, 2001, v. I, 292 p.

Isunza Bizuet, Alma, *Maximón: Religión y política. Continuidad, mutaciones y cambio religioso en Centroamérica y Chiapas, 1914-2018*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2021, 235 p.

Kerr, Barbara y Justin Kerr, “The Way of God L: The Princeton Vase Revisited”, *Record of the Art Museum*, Princeton Art Museum, v. 64, 2005 p. 71-79.

Kettunen, Harri y Christophe Helmke, *Introducción a los Jeroglíficos Mayas*, trad. de Verónica Amellali Vázquez López y Juan Ignacio Cases Martín, Wayeb, 2010, 161 p.

Kolpakova, Alla, *Diseños mágicos: Análisis de los diseños con rombos en los huipiles mayas de Chiapas*, 2a. ed., México, Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas, 2018, (Colección Biblioteca Chiapas. Serie Investigación: Patrimonio Cultural; 117). 132 p.

Lacadena García-Gallo, Alfonso, “Tiempo Histórico y tiempo mítico entre los mayas del Periodo Clásico (ss. II-X d. C.)”, *Disparidades. Revista de Antropología*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, v. 59, n. 1, 2004, p. 83-106.

Landa, Fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, introducción de Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1959, (Biblioteca Porrúa de Historia 13), 252 p.

López Austin, Alfredo, “El dios en el cuerpo”, *Dimensión Antropológica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, año 16, v. 46, mayo/agosto, 2009, p. 7-45.

_____, “El funcionamiento cósmico y la presencia de lo sagrado”, *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México, edición especial n. 68, junio, 2016, p. 76-90.

_____, “El género mítico”, *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México edición especial n. 92, agosto, 2020, p. 9-12.

_____, “El personaje mayor de los mitos”, *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México, edición especial n. 92, agosto, 2020, p. 13-16.

_____, “Los dioses”, *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México, edición especial n. 69, agosto, 2016, p. 8-22.

_____, “Los incalculables personajes del mito”, *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México, edición especial n. 92, agosto, 2020, p. 17-22.

_____, “Notas sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexicana”, *Anales de Antropología*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, v. 20, 1983, p. 75-87.

_____, “Tiempo del Ecúmeno, tiempo del Anecúmeno. Propuesta de un paradigma”, en Mercedes de la Garza (coord.), *El tiempo de los dioses-tiempo. Concepciones de Mesoamérica*, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2015, p. 11-49.

_____ y Velásquez García, “Un concepto de dios aplicable a la tradición maya”, *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México, v. XXVI, n. 152, julio-agosto, 2018, p. 20-27.

Lucet, Geneviève “Arquitectura de Cacaxtla, lectura del espacio”, en María Teresa Uriarte Castañeda y Fernanda Salazar Gil (coords.), *La pintura mural prehispánica en México*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, t. II, p. 18-109.

Martin, Simon, *Cacao in Ancient Maya Religion. First Fruit from the Maize Tree and other Tales from the Underworld* (sitio web), Mesoweb, 2006, http://www.mesoweb.com/about/martin/Martin_2006_Cacao.pdf (consulta: 14 de diciembre de 2022), p. 154-183.

_____, “The Old Man of the Maya Universe: A Unitary Dimension to Ancient Maya Religion”, en Charles Golden, Stephen Houston y Joel Skidmore (eds.), *Maya Archaeology 3*, San Francisco, Precolumbia Mesoweb Press, 2015, p. 186-227.

_____ y Joel Skidmore, “Exploring the 584286 Correlation between the Maya and European Calendars”, *The PARI Journal*, Pre-Columbian Art Research Institute, v. XIII, n. 2, fall, 2012, p. 3-16.

_____ y Nikolai Grube, *Crónica de los reyes y reinas mayas. La primera historia de las dinastías mayas*, trad. de Lorenzo Ochoa Salas y Fernando Borderas Tordesillas, México, editorial Planeta, 2002, 240 p.

Mediz Bolio, Antonio (trad.), *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, 2a ed., prólogo, edición y notas de Mercedes de la Garza, México, CONACULTA, 1998 (Cien de México), 191 p.

Mejía Vázquez, Valentina Ivanova, “Una deidad en los murales de Santa Rita Corozal, Belice”, en *Boletín Informativo. La pintura mural prehispánica en México*, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, n. 21, diciembre, 2004, p. 40-46.

Milbrath, Susan, *Star Gods of the Maya: Astronomy in Art, Folklore, and Calendars*, Texas, University of Texas Press, 1999, 348 p.

Miller, Mary E., *Arte y Arquitectura Maya*, trad. de Mariano Xavier Sánchez Ventura y Blanco, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, 226 p.

_____, *El sombrero del dios L* (video), 9 de febrero de 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=ZTiGeCeTlc0&t=699s>, (consulta: 4 de noviembre de 2021).

_____ y Karl A. Taube, *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya. An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion*, New York, Thames & Hudson, 1993, 216 p.

Nájera Coronado, Martha Ilia, “El lenguaje ritual del fuego en los mayas del periodo Clásico: un acercamiento”, *Estudios de Cultura Maya*, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, v. LIV, Otoño-Invierno, 2019, p. 91-127.

Navarrete, Federico, “Maximón y las cambiantes identidades de los pueblos mayas”, en Cuauhtémoc Medina (ed.), *XXV Coloquio Internacional de Historia del Arte: La imagen política*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, p. 471-488.

Panofsky, Erwin, “Introducción”, *Estudios sobre Iconología*, Madrid, Alianza, 1972, p. 13-37.

Pedron-Colombani, Sylvie, “Diversificación y competencia religiosa en Guatemala: entre pentecostalismo y cultos “neotradicionales””, *Sociedade e Estado, Sociedade e Estado*, Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília, Brasília, v. 23, n. 2, mayo-agosto, 2008, p. 355-379.

_____, “El culto de Maximón en Guatemala. Entre procesos de reivindicación indígena y de reapropiación mestiza”, *Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos*, México, n. 54, diciembre, 2018, p. 31-44.

Pimenta-Silva, Miguel y Camilo A. Luin, “Movimiento, compleción y ciclicidad: ¿tres claves fundamentales del pensamiento maya?”, ponencia presentada en el XXXV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, Guatemala, 18-22 de julio de 2022.

Prager, Christian M., “A Study of the Classic Maya *k’uh* Concept”, en Harri Kettunen et. al., *Tiempo detenido, tiempo suficiente. Ensayos y narraciones mesoamericanistas en homenaje a Alfonso Lacadena García-Gallo*, Bélgica, European Association of Mayanists Wayeb, 2018, p. 572-573.

Riese, Berthold, “La inscripción del Monumento 6 de Tortuguero”, *Estudios de Cultura Maya*, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, v. XI, 1978, p. 187-198.

Rivera Dorado, Miguel, Pilar Asensio Ramos y Ana María Martín Díaz, “Pajaritos y pajarracos: personajes y símbolos de la cosmología Maya”, *Revista Española de Antropología Americana*, v. 34, 2004, p. 7-28.

Romero Sandoval, Roberto, *El inframundo de los antiguos mayas*, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2017, 254 p.

_____, “El inframundo de los antiguos mayas”, tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, 225 p.

_____, “El transcurrir del tiempo en el inframundo maya”, en Mercedes de la Garza (coord.), *El tiempo de los dioses-tiempo. Concepciones de Mesoamérica*, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2015, p. 91-108.

San José Ortigosa, Elena, “La jerarquía de los dioses mayas en el periodo Clásico Tardío”, tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018, 305 p.

Schele, Linda y Mary E. Miller, *The Blood Of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, New York, Kimbell Art Museum, 1986, 335 p.

Schellhas, Paul, “Representation of Deities of the Maya Manuscripts”, *Peabody Museum of Archeology & Ethnology at Harvard University*, v. IV, n. 1, 1904, p. 5-47.

Seler, Eduard, *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archeology*, 2a ed., 6 v., California, Labyrinthos, 1996, v. 5, 340 p.

Sotelo Santos, Laura Elena, “Los dioses: Energías en el espacio y en el tiempo”, en Mercedes de la Garza y Martha Iliá Nájera Coronado (eds.), *Religión Maya*, 7 v., Madrid, Editorial Trotta, 2002, (Enciclopedia Iberoamericana de Religiones), v. 2, p. 83-114.

Stone, Andrea y Mark Zender, *Reading Maya Art. A Hieroglyphic Guide to Ancient Maya Painting and Sculpture*, New York, Thames & Hudson, 2011, 248 p.

Stuart, David, *Comentarios sobre las inscripciones del Templo XIX de Palenque*, trad. de Jorge Pérez de Lara, San Francisco, The Pre-Columbian Art Research Institute, 2005, 208 p.

Stuart, David, “La ideología del sacrificio entre los mayas”, *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México, n. 63, septiembre-octubre, 2003, p. 24-29.

_____, *Más sobre el Monumento 6 de Tortuguero y la profecía que no es tal* (sitio web), Mesoweb, 2011, <https://www.mesoweb.com/es/articulos/Stuart/Tortuguero.html>, (consulta: 28 de enero de 2022), 7 p.

_____, *Some Working Notes on the Text of Tikal Stela 31* (sitio web), Mesoweb, 2011, www.mesoweb.com/stuart/notes/Tikal.pdf, (consulta: 14 de marzo de 2023), 9 p.

_____, “The Gods of Haven and Earth, Evidence of Ancient Maya Categories of Deities”, en Eduardo Matos Moctezuma y Ángela Ochoa (coords.), *Del Saber ha hecho su razón de ser... Homenaje a Alfredo López Austin*, México, Secretaría de Cultura-INAH, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017, p. 247-267.

_____ y George Stuart, *Eternal City of the Maya*, New York, Thames & Hudson, 2008, p. 272 p.

Taube, Karl A., *The Major Gods of Ancient Yucatan*, Washington D. C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1992, 160 p.

_____, “Ritual Humor in Classic Maya Religion”, en Marc Zender, Joel Skidmore y Chip Breitwieser (eds.), *Ancient Mesoamerican Art and Architecture: Selected Works by Karl Andreas Taube*, v. 1, San Francisco, Precolumbia Mesoweb Press, 1989, p. 118-149.

Thompson, Eric S., *Grandeza y Decadencia de los Mayas*, 3a ed., trad. de Lauro J. Zavala, México, Fondo de Cultura Económica, 1959, 399 p.

Uriarte Castañeda, María Teresa, “La pintura mural en Mesoamérica”, *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México, v. XXVII, n. 162, marzo-abril, 2020, p. 35-44.

Valverde Valdés, María del Carmen, *Balam: el jaguar a través de los espacios y los tiempos del universo maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 315 p.

_____, “Jaguar y chamán entre los mayas”, *Alteridades*, v. 6, n. 12, 1996, p. 27-31.

Vega Villalobos, María Elena, *El gobernante maya: Historia documental de cuatro señores del periodo Clásico*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017, 283 p.

_____, Moisés Aguirre Medina y José Crasborn, “Entre escultores, textos e imágenes: La Estela C de Quiriguá”, en Bárbara Arroyo, Lorena Paiz Aragón y Héctor Mejía (eds.), *XXV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, Guatemala, Instituto de Antropología e Historia y Asociación Tikal, 2012, p. 1050-1060.

Velásquez García, Erik, *Algunas reflexiones sobre la representación del tiempo en la imaginería maya antigua* (sitio web), *Journal de la Société des américanistes*, 31 de diciembre de 2017, <https://journals.openedition.org/jsa/15502>, (consulta: 28 de octubre de 2021), p. 365-396.

_____, “Códice de *Dresde*. Parte 1. Edición Facsimilar”, *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México, edición especial n. 67, abril, 2016, p. 8-91.

_____, “Códice de *Dresde*. Parte 2. Edición Facsimilar”, *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México, edición especial n. 72, febrero, 2017, p. 8-92.

_____, “El cosmos y la religión maya”, en María Teresa Uriarte (coord.), *De la Antigua California al Desierto de Atacama*, México, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p. 153-178.

_____, “El vaso de Princeton, un ejemplo del estilo Códice”, *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México, v. XVI, n. 93, septiembre-octubre, 2008, p. 51-59.

_____, “Los señores de la entidad política de ‘ik’”, *Estudios de Cultura Maya*, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, v. XXXIV, 2009, p. 45-89.

_____, “Los vasos de la entidad política de ‘IK’: Una aproximación histórico-artística. Estudio sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el

arte maya Clásico”, tesis de doctorado en Historia del Arte, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, 726 p.

_____, “Reflections on the Codex Style and the Princeton Vessel”, *The PARI Journal*, Pre-Columbian Art Research Institute, v. X, n. 1, Summer, 2009, p. 1-16.

_____, “Todo en calma para el 4 Ajaw 3 K’ank’iin”, *Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, Fondo de Cultura Económica, México, n. 503, noviembre, 2012, p. 2-11.

_____, “Una nueva interpretación del monstruo cósmico maya”, en Peter Krieger (ed.), *Arte y Ciencia. XXIV Coloquio Internacional de Historia del Arte*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, p. 419-457.

Zender, “A Study of Classic Maya Priesthood”, tesis de doctorado en Filosofía, Universidad de Calgary, 2004, 621 p.

_____ y Stanley Guenter, “The Names of the Lords of Xib’alb’a in the Maya Hieroglyphic Script.”, en Renata Von Handffstenzel y Cecilia Tercero Vasconcelos (eds.), *Eduard y Caecilie Selser, Sistematización de los estudios Americanistas y sus repercusiones* (formato PDF), México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, p. 91-126.