

01085
lej. vol.1
1

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO

YUM AHAU CAN
La serpiente en la religión maya



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
ESTUDIOS SUPERIORES

TESIS
QUE PARA OPTAR AL GRADO DE:
DOCTORA EN HISTORIA
PRESENTA

MA. DE LAS MERCEDES G. DE LA GARZA CAMINO

1982

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

INTRODUCCION GENERAL

El pensar simbólico no es haber exclusivo del niño, del poeta o del desequilibrado. Es consustancial al ser humano: precede al lenguaje y a la razón discursiva. El símbolo revela ciertos aspectos de la realidad -los más profundos- que se niegan a cualquier otro medio de conocimiento. Imágenes, símbolos, mitos, no son creaciones irresponsables de la psique; responden a una necesidad y llenan una función: dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser.

(Mircea Eliade, Imágenes y símbolos)

CONSIDERACIONES TEÓRICAS Y METODOLÓGICAS

En la mayor parte de los diversos estudios sobre la religión mesoamericana encontramos que, por lo general, ella no es estudiada por sí misma, en tanto que fenómeno cultural autónomo, sino que se analiza y se describe en un marco de comprensión de lo político, lo económico, lo artístico, lo literario o lo lingüístico. Por otra parte, la religión mesoamericana es considerada como una entidad aislada del fenómeno religioso universal, lo cual se justifica por el muy fundado temor a las generalizaciones superficiales y a la aplicación de esquemas de otras realidades históricas a la mesoamericana. Pero así como ha de aceptarse, por la evidencia de los datos, que las creencias religiosas de los diversos grupos mesoamericanos tienen estrechas conexiones entre sí, ya que hay una tradición común a todas ellas, es necesario tomar en consideración el contexto universal de actitudes, creencias y costumbres religiosas, para mejor comprender un fenómeno religioso concreto; es necesario partir del hecho de que eso que hemos llamado religión es una creación cultural sui generis y no un mero reflejo de la organización social, de la economía o de la problemática psicológica del hombre.

Desde esta perspectiva, los estudios sociales, económicos, artísticos o psicológicos, se convierten en auxiliares del conocimiento acerca de la religión, de la "ciencia de las religiones", que ha de tener sus propios fines y sus propios procedimientos metodológicos, y el conocimiento de los hechos

religiosos a nivel universal, del mundo de significaciones que revelan los modelos míticos y rituales de distintas épocas y distintos ámbitos culturales, derivados de una sensibilidad general humana ante los fenómenos considerados como sagrados, permite, sin duda, una comprensión más profunda del hecho que se estudia, se hagan o no análisis comparativos, y siempre y cuándo éste no sea desprendido de su propia realidad histórica.¹

Mircea Eliade ha llamado hierofanías a todas las manifestaciones de la experiencia religiosa, de la vivencia de lo sagrado (mitos, ritos, símbolos, etc.), que siempre son concretas, históricas.²

La dialéctica de la hierofanía -dice- supone una elección más o menos manifiesta, una singularización. Un objeto se hace sagrado en cuanto incorpora (es decir, revela) otra cosa que no es él mismo.³

Todo lo que es insólito, singular, nuevo, perfecto o monstruoso se convierte en recipiente para las fuerzas mágico-religiosas, y según las circunstancias, en objeto de veneración o de temor, en virtud del sentimiento ambivalente que provoca constantemente lo sagrado.⁴

En latín, lo sagrado o lo santo, considerado como algo ajeno al hombre, es llamado numen o sacrum. Otto, en su análisis de lo santo, utiliza por ello el término numinosum, o sea, lo que es numen, con sus dos significaciones de fascinans y tremendum, ya que lo sagrado siempre produce atracción y temor simultáneamente. La experiencia de lo sagrado, según lo ha mostrado Eliade, adopta siempre el carácter de una revelación, de una epifanía. Esta experiencia sólo se da cuando el contacto con el objeto va acompañado de circunstancias que hacen ver

en él algo que aparenta ser otra cosa de lo que es y que el sujeto que lo observa. Las cualidades del objeto son entendidas como signos de la presencia de otra cosa distinta.⁵ Y ese algo en lo que lo sagrado se manifiesta y que es diferente de él, son objetos, mitos, símbolos.

Aquí pretendemos realizar el análisis de un símbolo religioso, por lo que, a grandes rasgos, y de acuerdo con diversos estudios sobre el simbolismo, trataremos de dar una caracterización de éste, que ha sido abordado desde varias perspectivas, como la filosofía, la psicología profunda, las artes plásticas, la etnología, la lingüística y la ciencia de las religiones, en general.

Sobre el simbolismo religioso

Goethe nos dio una excelente definición del simbolismo:

El simbolismo transforma el fenómeno en idea y la idea en imagen, de modo que la idea permanece siempre y opera en la imagen, sin por ello dejar de mantenerse inaccesible e indefiniblemente activa; e incluso si la idea es expresada en todas las lenguas, se mantiene, sin embargo, inexpressable.⁶

La palabra símbolo viene del griego *σύμβολον*, que significa cada una de las dos mitades o partes correspondientes de un objeto, que funcionan como prueba de identidad o contraseña. De ahí deriva el que se llame símbolo a toda contraseña o señal de identidad; contrato entre individuos. Recibo o talón. Garantía de pertenencia. Síntoma. También pasó a significar código secreto en el orfismo y en otras sectas esotéricas. Presagio y agüero.⁷

Ernst Cassirer es uno de los autores que con mayor profundidad ha analizado el simbolismo, sobre todo en su Fi-
losofía de las formas simbólicas. Da una amplia definición de lo que llama la "función simbólica", considerándola como aque-
lla por medio de la cual el espíritu, ante la presencia de un fenómeno, crea una "significación" determinada, un "contenido ideal peculiar". Y afirma que "esto vale para el arte tanto como para el conocimiento; para el mito, tanto como para la religión... Todos ellos viven en mundos de imágenes peculia-
res, en los cuales no se refleja simplemente algo dado empíricamente, sino que más bien se crea con arreglo a un principio autónomo".⁸

Paul Ricoeur considera que a esa función de objetivar y de dar sentido a la realidad en general, que incluye lenguaje, religión, arte, ciencia, es preferible llamarle sig-
no o función significativa, ya que Cassirer da al término símbolo un sentido tan amplio que borra la línea divisoria entre las expresiones unívocas y las multívocas.

Si llamamos simbólica a la función significativa en su conjunto, ya no tenemos término para designar el grupo de signos cuya textura intencional reclama la lectura de otro sentido en el sentido primero, literal, inmediato.⁹

Ya que la función simbólica es, precisamente, querer decir otra cosa de lo que se dice. Símbolo es para Ricoeur la expresión del doble o múltiple sentido; aquella que muestra y oculta a la vez, por lo que requiere de interpretación.

Todo Mythos conlleva un logos latente que pide ser exhibido. Por eso no hay símbolo sin un principio de interpretación; donde un hombre sueña, profetiza o poetiza, otro se alza para interpretar; la interpretación pertenece orgánicamente al pensamiento simbólico y a su doble sentido.¹⁰

Y en ciencia de las religiones, los símbolos constituyen "el lenguaje de lo sagrado, el verbo de las hierofanías".¹¹

Los mitos, ritos y creencias son "una manera de ponerse el hombre en relación con la realidad fundamental, sea cual fuere".¹²

Así, en este campo particular, la palabra símbolo tiene un sentido específico: los símbolos son expresiones de lo sobrenatural, y son considerados ellos mismos como realidades sagradas, como manifestaciones sensibles de lo sagrado.

Los símbolos se cuentan entre las hierofanías más importantes; constituyen el lenguaje al que el hombre ha recurrido para expresar la experiencia de lo sagrado, porque esta experiencia es vivencial, irracional, valorativa; el símbolo religioso tiene, por tanto, una pluralidad de sentidos, todos los cuales son igualmente válidos, la religión emplea el lenguaje simbólico porque es la forma más rica de expresión y la más adecuada para transmitir significados no conceptuales.¹³ El símbolo es la única forma de expresar la "otra realidad" que está más allá de la concreción histórica y del pensamiento discursivo: el mundo de la espiritualidad que, trascendiendo el racionalismo científicista del siglo XIX, ha empezado a dejar de ser ocultismo, por lo menos para todos aquellos que no se han encerrado en alguno de los dog-

mas racionalistas o positivistas que perviven.

Uno de los grandes pensadores a quien debemos el rescate del mundo infinito de la fantasía es Karl Jung, quien en su monumental obra Símbolos de transformación, donde nos ofrece una rica mitología derivada de los sueños de su paciente Miss Miller, interpreta los símbolos como expresiones de la psique humana inconsciente y revela su sentido profundo y su importancia para el hombre.

Para Jung hay dos formas de pensamiento: el dirigido y adaptado, y el subjetivo y motivado interiormente; éste produce una imagen del mundo diferente, que no por ello es menos real y objetiva. Jung ha mostrado que el pensamiento simbólico no es expresión de una postura infantil autista, sino que "la base instintivo-arcaica de nuestro espíritu constituye un dato objetivo hallado, que... no depende de la existencia individual ni del arbitrio subjetivo-personal".¹⁴

Jung considera que aquello que llamamos instintos se manifiesta en fantasías y por medio de imágenes simbólicas, que él llama arquetipos. Estas imágenes se producen en cualquier época o lugar porque revelan un aspecto común de la naturaleza humana.¹⁵ La mitología es así, para él, receptáculo de imágenes arquetípicas que, por ello, aparecen también en sueños, visiones oníricas, fantasías, delirios,¹⁶ sea, contenidos inconscientes que se expresan en símbolos, lo cual explica las similitudes entre diversas religiones, sin conexión histórica. Y entre estos arquetipos, uno de los más im-

portantes es la serpiente.

Con base en esto, dice Jung, afirmando la objetividad y el valor de los mitos y símbolos religiosos:

Lo que tenemos en el fondo de la fantasía, antaño estuvo a plena luz. Lo que se nos aparece en sueños y fantasías, fue antes uso consciente o convicción general. Mas lo que entonces fue tan poderoso como para formar la esfera vital del espíritu de un pueblo de elevado desarrollo, no puede haber desaparecido totalmente del alma humana en el curso de pocas generaciones.¹⁷

Señalando la importancia y los aportes de la psicología profunda para la comprensión del mundo de los símbolos, dice Eliade que:

...los sueños, los ensueños, las imágenes de sus nostalgias, de sus deseos, de sus entusiasmos, etc., son otras tantas fuerzas que proyectan al ser humano, condicionado históricamente, hacia un mundo espiritual infinitamente más rico que el mundo cerrado de su "momento histórico".¹⁸

Y añade:

Porque no sólo monstruos pueblan el inconsciente: dioses, diosas, héroes, hadas, también habitan en él, y, por lo demás, los monstruos del inconsciente son también ellos mitológicos, puesto que siguen realizando los mismos papeles que tuvieron en todas las mitologías: en último análisis, ayudan al hombre a liberarse, a realizar su "iniciación".¹⁹

Y es, indudablemente, el rico universo del inconsciente: sueños, fantasías, imaginación en general, una de las fuentes principales de donde emerge la concepción religiosa del

mundo, por lo que la psicología profunda, particularmente la de Karl Jung, es uno de los más valiosos auxiliares en la comprensión de la religiosidad. Sin embargo, ello no significa que sustentemos una concepción naturalista de la religión, por la cual se piensa que lo religioso es producto de la naturaleza humana, sino que estamos conscientes de que, como dice Eliade:

"nada prueba que no exista también un transconsciente".²⁰

Michel Meslin, por su parte, afirma que sólo conocemos lo sagrado a través del hombre que lo manifiesta en conceptos, mitos, símbolos, que son "aproximaciones, ideogramas más o menos inadecuados a su finalidad";²¹ y en la operación simbólica participa no sólo el inconsciente del hombre, sino la totalidad de su ser: razón, sentidos e intuición.²²

Considera que únicamente el lenguaje simbólico permite pasar de lo imaginario a la realidad ontológica, ya que los símbolos a la vez que son proyecciones del inconsciente, son portadores de una significación religiosa determinada por una tradición y, por tanto, vinculan a cada individuo que los formula con una comunidad religiosa, y al mismo tiempo con la "realidad misma de lo divino, perceptible a través de esas figuras".²³ O sea que la fuerza del símbolo está en que lleva en sí el peso de una tradición cultural y religiosa, y manifiesta, simultáneamente, una forma arquetípica, es decir, común a todo hombre, por radicar en su naturaleza inconscien-

te. Un símbolo religioso es portador de fuerzas tanto psicológicas como sociales, y tiene como función establecer un vínculo entre los hombres y "expresar unas relaciones entre el hombre y el cosmos".²⁴

El ámbito simbólico del hombre tiene, pues, dos niveles: el de las imágenes arquetípicas fundamentales, que es más profundo y menos consciente, y el de los símbolos más elaborados, que están vinculados con un contexto cultural y religioso preciso.²⁵

En cuanto a la influencia del símbolo, por su carácter de expresión de arquetipos, es significativo para todo hombre, actúa sobre la psique haciendo vivir una experiencia al hombre mucho antes de comprenderlo; y en tanto que signo de una cultura determinada, constituye un lenguaje comprensible para el grupo, que vincula a cada miembro de él con "una comunidad significada más amplia que los excede".²⁶ Así:

Lo que el historiador de las religiones tiene que encontrar es precisamente el sentido de los símbolos, tal como son vividos en el marco de determinada experiencia por una comunidad de creyentes. Tiene que esforzarse en buscar su origen cultural, en explicar su coherencia y precisar sus límites.²⁷

Nosotros consideramos, de acuerdo con Meslin, que el símbolo religioso expresa tanto la naturaleza inconsciente del hombre, como aquello que se considera sagrado en un contexto cultural determinado. Pero es necesario añadir que en su origen, como es claro en las culturas antiguas y primitivas, los símbolos religiosos fueron, por lo general, objetos del mundo natural con características peculiares, extraordinarias,

que fueron consideradas como signos de poder o de sacralidad. Estos objetos extraordinarios se asocian a otros hechos naturales, con características semejantes, y los representan; de ahí que adquieran el sentido doble o múltiple del símbolo. A la vez, los objetos naturales simbólicos se emplean como imágenes plásticas o verbales, adquiriendo nuevas características: alterándose, complicándose o simplificándose. Estas representaciones se constituyen, así, en símbolos del símbolo del símbolo, cadena que se inicia en una hierofanía o manifestación de lo sagrado.

Por ejemplo, lo sagrado encarna en una fuerza de la naturaleza, como la lluvia; ésta se simboliza con un animal, cuyas características son semejantes; el animal real, biológico, es considerado, así, como portador de la sacralidad que la lluvia encarna; y a la vez este animal real se emplea como imagen en los mitos o se representa en las artes plásticas, pasando de su forma propia a una forma estilizada, y sufriendo progresivas estilizaciones, que van siendo símbolos de los símbolos de los símbolos.

Con base en todo lo anterior, aquí nos hemos propuesto el análisis del símbolo serpiente en la religión maya, considerando que fue el fundamental por representar no una deidad en particular, sino el poder fecundante o energía vital sagrada que permea el espacio temporal, comunicando su sacralidad a todos los seres que integran el cosmos. La serpiente parece haber sido el símbolo de una fuerza impersonal sagrada y generadora,

asociada por ello con el agua y con la sangre, y que es a la vez energía de muerte ubicada en el inframundo; es decir, encarna una armonía de los grandes principios contrarios del universo.

El hecho de que un símbolo de la fertilidad haya sido la hierofanía por excelencia en la religión maya se explica porque se trata de una cultura cuya principal base económica fue la agricultura; una cultura preocupada por las necesidades primarias de la vida: el alimento, la procreación, la salud; una cultura biofílica, cuyas manifestaciones son siempre de afirmación vital, expresiones de un vitalismo naturalista, el cual aparece sólo en las culturas primitivas o en los más evolucionados pueblos de la humanidad, como respuesta a todo formalismo desvitalizado e intelectualizado. Así, para los mayas los dioses son dadores de la vida o dadores de la muerte; la vida es el bien y la muerte es el mal;²⁸ por lo que la energía sagrada que anima al cosmos es energía fecundante y generadora, pero que lleva en sí misma, en una armonía de contrarios, el poder de la muerte.

Estudios acerca de la serpiente entre los mayas

El tema de la serpiente entre los mayas ha sido estudiado, pero sólo desde la perspectiva de la historia del arte, es decir, como motivo estético, por Martha Foncerrada, Tatiana Proskouriakoff, George Byron Gordon y Herbert Spinden, entre otros. Todos ellos concuerdan en afirmar que el motivo serpiente fue el más importante en el arte plástico maya, sobre todo

las serpientes estilizadas. Dice Foncerrada:

Puede afirmarse que la imagen realista de la serpiente no tuvo en la plástica del periodo Clásico maya una existencia tan rica y fecunda como aquella imagen inventada de sutil y complejo movimiento ondulante que se convirtió en el patrón decorativo de múltiples y variadas estilizaciones que le dan un carácter singular a la vez que homogéneo a los relieves de Palenque, las estelas de Yaxchilán, los altares de Copán, etc.²⁹

Proskouriakoff afirma que la serpiente es más que un motivo común en el arte maya; es un tema al que se recurre en una gran variedad de contextos y que asume muchas formas diferentes; las serpientes se representan por lo general estilizadas; los rasgos naturales se combinan con improvisaciones puramente imaginativas o con detalles anatómicos de otros animales. Destaca los principales rasgos de las serpientes estilizadas y señala sus asociaciones.³⁰

Por su parte, Gordon muestra que el motivo serpentino es el dominante en el arte maya, y que de la serpiente derivan algunos de los símbolos plásticos más importantes del arte mesoamericano. Al esquematizarse y sintetizarse la forma natural, dio origen al gancho, a la greca y a otras formas geométricas. Gordon dice que la serpiente fue símbolo sagrado y recurso decorativo, el uno subjetivo y el otro objetivo. Ambos aspectos son complementarios. Reconoce el hecho de que si la serpiente fue el motivo dominante en el arte, ello se debe a su significación religiosa, lo que habla de un pueblo de fuertes convicciones religiosas, cuya organización social y política estaba fuertemente ligada al clero. Destaca que no hay evi-

dencia en las fuentes escritas acerca del culto a la serpiente, por lo que afirma que el simbolismo de este animal nunca será conocido, permanecerá como un misterio, e intentar conocerlo es caer en especulaciones.³¹ Sin embargo, postula dos alternativas de explicación del motivo serpiente:

- 1) Indica una creencia en la naturaleza divina de la serpiente y es una evidencia del culto a ella.
- 2) La imagen de la serpiente fue empleada para representar, de manera simbólica, algunos atributos de la divinidad o algún grupo de ideas abstractas conectadas con la religión, mitología popular o filosofía.

Añade que si la primera alternativa es correcta, "el caso es muy simple", y si la correcta es la segunda, "es necesario determinar el grupo preciso de ideas que lleva el símbolo y la razón por la cual la serpiente fue elegida para representar esas ideas". Termina reiterando que no se pueden tocar esas cuestiones sin caer en la especulación.³² Y como su enfoque es estético, señala cómo de la representación naturalista se pasó a la representación convencionalizada, enfatizando ciertos rasgos del animal; luego a la representación geométrica, mera abstracción, y finalmente la abstracción geométrica, dice, se absorbe en el puro dibujo.³³

Sin embargo, las representaciones convencionalizadas y las geométricas de la serpiente aparecen desde el periodo Protoclásico en el arte de Izapa, llevando ya los valores simbólicos que encontramos después en el arte maya.

Señala Gordon, con base en los crótalos que frecuentemente se representan, que es la serpiente de cascabel el modelo artístico, y que el gilloche y el meandro derivan del cuerpo de la serpiente, lo cual es obvio, pues en los extremos de ambos motivos hay a veces cabezas de serpiente. Y es que Gordon no se quiso exponer a caer en la especulación.

Spinden también reconoce que la serpiente fue el principal motivo en el arte maya, y afirma que las formas espirales y las variaciones de curvaturas, así como la greca, derivan del motivo serpiente.³⁴ Dice:

La serpiente fue objeto de culto, símbolo sagrado y recurso decorativo. La posición del animal en México y Centroamérica es absolutamente única. La serpiente, en una forma o en otra, aparece como el motivo dominante o el medio de expresión.³⁵

Analiza su origen como motivo artístico tomando en consideración otros factores culturales, como la creencia en deidades animales y la asociación de esos dioses con fenómenos naturales. Dice que procede del totemismo, basándose en la idea, ya desechada hoy, de que toda religión parte del totemismo, y que fue más importante en el arte que en la religión porque su cuerpo se presta más que el de otros animales a la representación artística. Reconoce que la serpiente representada fue la cascabel tropical o Crotalus durissus durissus y señala la idealización, la adición de elementos no naturales, como volutas y flamas, y habla de una progresiva antropomorfización del animal, interpretando así los rostros humanos surgiendo de sus fauces. Como resultado de estos signi-

ficativos análisis (a pesar de que no compartimos muchas de sus interpretaciones) Spinden concluye que:

No hay un solo dios que pueda ser llamado el dios serpiente con exclusión de todos los otros. Como resultado de su extensión artística la serpiente parece haber perdido su primitivo carácter religioso y haberse convertido en un signo o atributo de la divinidad en general.³⁶

Así, tanto Gordon como Spinden advirtieron no sólo que la serpiente fue el principal símbolo del arte maya, sino también, de algún modo, que no fue precisamente una deidad, si no que estuvo vinculada a muchas de ellas por representar otra energía o principio sagrado, lo cual concuerda con la idea que, por otros caminos metodológicos y desde otro enfoque, hemos advertido y tratado de fundamentar nosotros en este trabajo.

Esta investigación

ESTRUCTURA Nuestro análisis del símbolo serpentino abarca la religión maya en general, considerando como tal la que crearon los distintos grupos mayenses dentro del área maya (excluimos a los huastecas), desde el periodo Preclásico hasta la actualidad, y que se puede dividir en cuatro periodos, de acuerdo con sus características propias:

1. Periodo de Gestación (Preclásico y Protoclásico, 1800 a.C. a 300 d.C., aprox.).
2. Periodo Clásico (Clásico, 300 a 900 d.C., aprox.).
3. Periodo de influencia náhuatl (Posclásico, 900 a 1524 d.C. aprox.).
4. Periodo de influencia cristiana y sincretización (desde la conquista española hasta nuestros días).

Sin embargo, aunque el símbolo en el Periodo de Ges-

tación se analiza en un capítulo específico, esta investigación no tiene un desarrollo cronológico, sino temático, ya que buscamos acercarnos principalmente al significado y no a la historia del símbolo serpiente; pero en cada uno de los temas hemos hecho las necesarias distinciones entre los diversos grupos mayenses y hemos seguido un orden cronológico, salvo en aquellos donde el aspecto estudiado no aparece en todos los periodos, o que ha requerido ser destacado primero en el cuarto o en el tercer periodos. Esta forma de organización de los datos, a pesar de su complejidad, nos ha permitido establecer comparaciones entre ellos que han sido básicas para la hermenéutica: muchos conceptos coloniales y actuales nos han abierto a una mayor comprensión de los prehispánicos y viceversa. Al mismo tiempo, hemos hecho algunas comparaciones, en cada tema, con creencias y ritos de otros grupos mesoamericanos, como los nahuas del Altiplano central, los triques de Oaxaca y los pipiles de Honduras (siempre señalando la época), lo que también nos ha ayudado a entender y situar históricamente algunos aspectos.

Este trabajo es, por tanto, comparativo y sintético, en tanto que analizamos manifestaciones religiosas de grupos diversos dentro de la gran familia mayense, y de épocas distintas, intentando encontrar los rasgos comunes que nos permitan dar una interpretación unitaria. Intentamos hacer una síntesis sistemática, con base en la clasificación temática de las distintas expresiones del fenómeno religioso que estudiamos, des-

cribiéndolo tal como aparece en los distintos grupos y las distintas épocas, y realizando comparaciones sincrónicas y diacrónicas. Porque nuestro propósito de mostrar la unidad de significación en los diversos modos de expresión del concepto, no desconoce el hecho de que, a pesar de que podemos hablar de una religión maya, que se distingue de la de otros grupos mesoamericanos, los mayas constituyeron, antes como hoy, un mosaico integrado por grupos tan diferenciados en todos los aspectos culturales como en el de sus lenguas. Por ello señalamos las distinciones de los grupos, regiones y ciudades, considerando que así podemos responder mejor a la peculiaridad de los propios mayas, quienes, rechazando la homogeneidad, incluso esculpían un glifo de diferentes maneras cuando debían repetirlo en la misma inscripción; aspecto éste que, a la vez, constituye uno de los rasgos comunes a diversos grupos y que nos ayuda a identificarlos como mayas.

Precisamente por nuestro convencimiento de que a nivel universal hay una actitud general humana ante aquello que se considera sagrado, hemos investigado acerca del símbolo de la serpiente en expresiones religiosas de diversos sitios y épocas, encontrando, efectivamente, múltiples significaciones comunes, que nos han ayudado a entender el símbolo maya; por ello, hemos incluido el resultado de estas indagaciones, pero en Introducciones separadas del desarrollo de nuestros temas, para evitar confusiones y, sobre todo, porque éste no es un estudio comparativo a nivel universal.

Las Introducciones a las tres partes del trabajo tienen como finalidad, así, destacar que las concepciones mayas acerca de la serpiente no sólo parecen tener paralelos en el mundo mesoamericano prehispánico y actual, sino que pueden integrarse a las significaciones universales de este símbolo. El haber incluido datos de religiones muy diferentes en el tiempo, en el espacio y en el contexto cultural tiene el objetivo de destacar la universalidad y trascendencia de este símbolo. Una de las explicaciones de la coincidencia entre religiones muy distintas entre sí respecto de la significación de la serpiente es, a nuestra manera de ver, el sentido psicológico que tiene este animal, que fue analizado profundamente por Jung y su escuela. Ellos, además, hacen comparaciones entre el contenido onírico, y psicológico en general, de la imagen serpentina y su significación en diferentes mitos, por lo que hemos hecho alusión a estos trabajos en las Introducciones a la Segunda y Tercera partes. La correspondiente a la Primera parte es distinta sólo en tanto que es mucho más general, por requerirlo así el tema que es, él mismo, introductorio.

La Primera parte del trabajo tiene como objeto señalar la significación general de los animales en la religión maya para destacar, y quizá comprender mejor, el sentido particular de la serpiente, que se analiza en las partes Segunda y Tercera. Así, en la Segunda parte, además de presentar los orígenes del símbolo en el área maya, analizamos las relacio-

nes de la serpiente con lo divino; cuál es su naturaleza sagrada, y con qué deidades está ligada. Y en la Tercera parte estudiamos el vínculo de la serpiente con los hombres, que constituye, sin duda, una de las preocupaciones centrales en la religión maya.

Al final hacemos una Breve Recapitulación de las interpretaciones que exponemos a lo largo del trabajo, tratando de presentar una síntesis de la significación que, de acuerdo con nuestros análisis y nuestro enfoque, tuvo la serpiente en la religión maya.

FUENTES En cuanto a las fuentes, acerca de los mayas hemos utilizado obras plásticas, los tres códices existentes, textos de los siglos XVI, XVII y XVIII, tanto indígenas como españoles, y etnografías sobre los grupos mayenses de hoy.

Las obras plásticas y los códices han sido la fuente principal de nuestro estudio, porque al no poder leer los textos mayas, son los vestigios materiales la expresión más fiel de las ideas de los mayas prehispánicos, y porque para los períodos de gestación, clásico y de influencia náhuatl, la representación serpentina ocupa un lugar preeminente en ellos. En los numerosos estudios estéticos sobre el arte maya se describe y analiza el motivo serpiente, como hemos señalado antes, añadiendo, a veces, algunas significaciones; pero el interés fundamental ha sido siempre la forma y no el contenido. Aquí no nos hemos propuesto elaborar descripciones

formales ni análisis estilísticos, sino penetrar en la significación del motivo serpiente, en tanto que símbolo del símbolo religioso, por lo que no describimos las diversas formas de representación más que en función de su posible sentido religioso.

La abundancia de representaciones serpentinas en estas fuentes contrasta notablemente con el hecho de que en las fuentes escritas coloniales, esenciales para el conocimiento de diversos aspectos de la cultura maya prehispánica, hay muy escasas referencias a la serpiente en su carácter sagrado, lo cual se debe, posiblemente, a la simbolización que este animal tiene en el cristianismo. En los textos escritos por españoles, las menciones acerca de la serpiente se refieren sobre todo a su veneno, tamaño y formas, y en los textos indígenas, a pesar de que varios de ellos fueron escritos con el propósito básico de oponerse al dominio espiritual español, rescatando y reafirmando las antiguas creencias por medio de la palabra escrita, parece ser que los autores prefirieron eludir, hasta donde fuera posible, la mención de la serpiente. Sin embargo, los pocos datos que pudimos recoger en las fuentes escritas coloniales, ya sea españolas o indígenas, fueron básicos para aclarar la significación tanto prehispánica como colonial de la serpiente.

En cuanto a las fuentes para el momento actual de la religión maya, han sido fundamentalmente etnografías realizadas por antropólogos sobre distintos grupos, ya que úni-

camente en el caso de los chontales de Tabasco pudimos trabajar directamente con un informante indígena. El material obtenido en estos trabajos fue tan rico, que nos permitió no sólo conocer las ideas actuales acerca de la serpiente entre los grupos mayenses, sino, por medio de comparaciones, aclarar muchos aspectos de la época prehispánica que, por falta de datos, resultaban muy oscuros. A la vez, gracias a la información que obtuvimos de las épocas prehispánica y colonial, logramos precisar qué ideas respecto de la serpiente pueden ser consideradas como sobrevivencias de la época prehispánica, manteniendo, sin embargo, la gran interrogante de cuánto pudieron haber cambiado las mismas ideas a través de cuatro siglos.

En relación con otros grupos mesoamericanos, hemos recogido información acerca de la serpiente en fuentes escritas coloniales (en las que también hay muy pocos datos), en códices, en representaciones plásticas y en etnografías, pero sólo hemos incorporado las referencias que podían aclarar o complementar algunas ideas mayas, ya que es tan amplia la información, que integrarla a este trabajo habría traído como consecuencia desbordar los límites que nos habíamos propuesto.

Para ejemplificar la significación religiosa universal de la serpiente y lograr una mejor comprensión de nuestro tema concreto, hemos consultado obras teóricas de ciencia de las religiones, diccionarios sobre religión, estudios modernos sobre religiones particulares y algunos textos y libros sagra-

dos de diversas religiones, así como trabajos sobre simbolismo filosófico, psicológico y religioso.

**FUNDAMENTOS
METODOLÓGICOS**

Nuestros procedimientos metodológicos han derivado, en primera instancia, de nuestra convicción de la autonomía de la religión como fenómeno cultural, y hemos tomado en consideración las aportaciones de la historia comparada de las religiones, de la fenomenología de la religión, de la filosofía de la religión y de la sociología religiosa, sin seguir propiamente los métodos de ninguna de ellas, sino integrando selectivamente lo que hemos considerado conveniente a nuestro tema de estudio, lo cual tal vez nos acerque a lo que Michel Meslin llama "ciencia de las religiones":

La ciencia de las religiones se sitúa en la confluencia de varias disciplinas: historia, fenomenología, psicología, sociología, cuyos métodos y aportaciones utiliza con provecho, siempre conservando respecto de ellos una indudable originalidad.³⁷

Finalmente, con el objeto de acercarnos de la mejor manera posible a las representaciones plásticas, a pesar de no pretender realizar un análisis estético, hemos tomado de la metodología propuesta por Erwin Panofsky aquello que nos pareció adecuado a nuestros requerimientos metodológicos. Ya que este trabajo no es de iconografía, es decir, no apelamos a las ideas y las creencias religiosas para entender la expresión artística, sino que analizamos la expresión artística para enten-

der los conceptos religiosos, no realizamos cabalmente el primer paso de la metodología de Panofsky, la descripción pre-
iconográfica o enumeración de motivos artísticos, sino que, después de una somera descripción de las figuras, vamos directamente al intento de identificar lo que los motivos representan, considerándolos primero como portadores de un significado secundario o convencional, y después de otro intrínseco o contenido, es decir, los consideramos como símbolos, dado que los analizamos dentro del contexto cultural al que pertenecen.³⁸ Dice Panofsky que cuando vamos al tercer nivel:

Nos ocupamos de la obra de arte como un síntoma de algo más que se expresa a sí mismo en una variedad notable de otros síntomas, e interpretamos sus rasgos compositivos e iconográficos como una evidencia más particularizada de este "algo más diferente".³⁹

Por tanto, siguiendo los caminos que el tema de estudio ha sugerido, a nuestro entender; procediendo desde los datos mismos y con la finalidad de comprender la significación de un símbolo religioso en una cultura determinada, hemos hecho un trabajo que parece inscribirse en la Historia de las religiones, si por ella entendemos, según la definición de Michel Meslin:

... el conocimiento empírico de lo sagrado-vivido / las expresiones humanas concretas de la experiencia religiosa / verificado a través de estudios rigurosamente científicos sobre todas las formas religiosas conocidas, tanto en el estadio presente de la Humanidad como en distintos momentos pasados que los documentos permiten todavía alcanzar.⁴⁰

Porque para Meslin, "sólo podemos captar lo sagrado allí donde afecta a la existencia misma del hombre"; lo sagrado-vivido es "históricamente poseído en un tiempo y un espacio dados, y cuya expresión es resultado, en gran parte, de la cultura original del hombre religioso".⁴¹

Los datos recogidos en las fuentes que hemos mencionado son fragmentarios y heterogéneos; su conservación se debe al azar; pero cada uno de ellos es una hierofanía, es decir, expresa una modalidad de lo sagrado y una situación del hombre con relación a lo sagrado,⁴² y en eso estriba, para nosotros, su importancia. El historiador, dice Eliade, debe reconstruir un acontecimiento o una serie de acontecimientos con la ayuda de los magros documentos conservados", pero el historiador de las religiones "no tiene que retrazar únicamente la historia de cierta hierofanía (rito, mito, dios o culto), sino en primer lugar comprender y hacer comprensible la modalidad de lo sagrado revelada a través de esa hierofanía".⁴³ Por ello, la heterogeneidad tanto histórica como estructural de los documentos no sólo no es un obstáculo para la comprensión de una hierofanía, sino que es, precisamente, la que nos permite captar las diversas modalidades de lo sagrado.⁴⁴ Por otra parte, el hecho de que a veces sólo se cuente con uno o dos datos sobre determinado aspecto no es un impedimento en Historia de las religiones, pues no se trata de

conocer cuántos hombres creyeron en tal o cual idea, sino cómo experimentaron la sacralidad.⁴⁵ y es precisamente ésa nuestra finalidad: conocer cómo experimentaron y experimentan la sacralidad los mayas, a través del análisis de uno de sus símbolos religiosos.

LAS SERPIENTES SAGRADAS DEL AREA MAYA

Características biológicas

La identificación de las serpientes representadas en las obras plásticas mayas y mencionadas en los textos religiosos, no conlleva el conocimiento del simbolismo de este animal en la religión; pero conocer las características biológicas de las serpientes que fueron consideradas sagradas, constituye un importante punto de apoyo en el intento de comprender el sentido simbólico que tuvieron para los mayas. Por ello, haremos una breve descripción de estos reptiles, destacando sus principales cualidades.

Si partimos del hecho de que para todos los pueblos religiosos aquello que revela un poder, porque tiene cualidades extraordinarias, es una hierofanía, nos es fácil comprender por qué la serpiente ha sido uno de los símbolos religiosos más importantes a nivel universal. Todas las serpientes causan admiración al ser humano, atracción y gran temor a la vez, y le son psicológicamente significativas, entre otras cosas por su rapidez y agilidad, a pesar de carecer de patas; por su lengua bífida; por su vista fija, que se debe a que no tienen párpados, y, fundamentalmente, por su notable vitalidad, que se manifiesta en los siguientes aspectos: renueva periódicamente su piel; permanece sin comer y sin tomar agua durante largo tiempo; crece toda su vida; se resiste a morir,

aun cuando esté seriamente herida; tiene unas muy peculiares formas de apareamiento, y, sobre todo, se asemeja al falo, principio de vida por excelencia.

Pero algunas de ellas, además de todas estas cualidades, son portadoras de la muerte, y de unas formas de muerte verdaderamente espantables, tanto por su imprevisibilidad como por el sufrimiento que conllevan. Estas serpientes son las víboras, dotadas de glándulas de veneno y de colmillos para inocularlo. El veneno les sirve para matar a su presa y prepararla para ser engullida, ya que contiene enzimas que inician el proceso de digestión en cuanto se propaga, y también constituye su arma defensiva. De acuerdo con la posición y el tamaño de los colmillos, las víboras han sido clasificadas como opistoglifas, proteroglifas y solenoglifas. Las serpientes no venenosas, que pertenecen a la familia de los colúbridos, son llamadas aglifas (Fig. 1).

Las opistoglifas tienen algunos dientes posteriores acanalados que transmiten veneno, y sólo pueden morder a seres pequeños. Un ejemplo son las Oxybelis fulgens o bejuquillas, serpientes verdes arborícolas, muy largas y delgadas. Las proteroglifas tienen dientes grandes, acanalados, situados en la parte anterior de la mandíbula, pero son dientes fijos y cortos; además, las serpientes son pequeñas y no pueden abrir mucho las fauces. Este grupo es el de los Elapidae, al que pertenecen los corales, cobras, áspides y algunas serpientes marinas. Las solenoglifas poseen el aparato inculador

más perfecto: colmillos anteriores acanalados, muy grandes y movibles; mandíbulas unidas sólo por ligamentos flexibles, lo que les permite una gran apertura de las fauces, y glándulas de veneno muy desarrolladas, que dan a la cabeza forma de cuña o de corazón. Son llamadas también víboras de fosa, por poseer una depresión entre el ojo y la fosa nasal que constituye un órgano sensorial para localizar objetos cálidos, ya que se alimentan de animales de sangre caliente.

Las serpientes solenoglifas forman la familia de los Crotalidae, que se compone de los siguientes géneros: Crotalus o serpientes de cascabel; Bothrops o Fer-de-lance ("Punta de lanza") y Agkistrodon o serpientes Mocassin. Estas últimas se encuentran en Norteamérica, Centroamérica, Asia, Malasia y Sudeste de Europa; hay algunas acuáticas en el sudeste de Estados Unidos. Las Bothrops viven en Martinica y del sudeste de México al norte de Sudamérica; y las Crotalus se han llamado "víboras del Nuevo Mundo"⁴⁶, ya que aunque se han encontrado algunas en Asia, son esencialmente serpientes americanas, y habitan desde Canadá hasta Sudamérica, divididas en varias especies.⁴⁷

Las principales serpientes del área maya que parecen haber sido consideradas sagradas son las que pertenecen a la familia de las Crotalidae, aunque también la boa tuvo una señalada significación religiosa, y tal vez la coral.

Destacaremos algunos rasgos de estas serpientes, presentándolas en orden de su importancia religiosa (Figs. 2 y 3).

Crotalus durissus durissus o durissus terrificus.

Llamada también cascabel tropical, víbora real, y en yucateco tsabkan, ah tsab kan, ahawkan y kasoni k'aax.⁴⁸ Se la encuentra en las regiones cálidas, secas y pedregosas del área, como Yucatán y partes de Chiapas. Al parecer es la más peligrosa de las serpientes de cascabel. Mide alrededor de dos metros y es de cuerpo grueso y cabeza voluminosa. Sus escamas son fuertemente aguilladas (semejan plumas), haciendo que su piel sea muy áspera, y sus colmillos son bastante largos. Esta víbora es de color oliváceo amarillento, y en la parte superior de su cuerpo se dibujan grandes rombos marginados de claro; en los lados, entre los rombos, presenta grandes puntos. Su ponzoña es principalmente neurotóxica (muerte por asfixia y parálisis del corazón), aunque tiene algo de hemotoxinas que producen tardías hemorragias. A diferencia de otras serpientes de cascabel, ésta muy rara vez hace sonar el suyo, lo que aumenta su peligrosidad. Habita en cuevas de tuzas y armadillos, y se alimenta de ratas, conejos, tuzas y pájaros. Es ovovivípara, es decir, que sus crías, entre 20 y 50 a la vez, nacen vivas y ya bastante desarrolladas para valerse por sí mismas. Su forma de atacar es morder y soltar a la presa hasta que el veneno hace su efecto; luego la devora.⁴⁹

Del género Bothrops hay varias especies, entre la que destacan la atrox o nauyaca real; la nummifer o nauyaca saltadora; la godmani o nauyaca chata; la schlegelli o nauyaca cornuda, y la nigroviridis o nauyaca verdinegra. Estas es-

pecies habitan en regiones bajas, húmedas y cálidas del área, aunque algunas, como la godmani, viven en las partes altas y frías de Chiapas. La más temida es la nauyaca real, que llega a medir hasta 2.50m. Es de colores pardos y café rojizos, con triángulos formados por líneas blanco amarillentas, que a veces se unen sobre el dorso formando una X; semejan, entonces, una línea de rombos, aunque este dibujo no se parece al de la Crotalus durissus terrificus. Su garganta y labios son amarillos y el vientre blancuzco amarillento. Los ejemplares jóvenes tienen la punta de la cola blanca. Es de costumbres nocturnas, y cuando está muy enojada vibra la cola produciendo un ruido parecido al de los cascabeles de las Crotalus. A veces se la encuentra cerca de corrientes de agua, donde suele zambullirse. Es nerviosa y agresiva, y su veneno es hemotóxico (destruye los tejidos del sistema circulatorio provocando hemorragias, inclusive por los poros y cicatrices) y proteolítico (provoca gangrena en el lugar mordido).

La saltadora es corta, de no más de 60 cm., y gruesa; de color grisáceo; se la llama así porque cuando se enoja salta; tiene glándulas de veneno muy grandes y largos colmillos, pero su ponzoña es menos activa que la de la atrox; además es poco agresiva y torpe. La chata se caracteriza por su hocico largo y respingado; es de color gris oliváceo con manchas pardas bordeadas de negro y puntos oscuros a los lados; semeja una hoja seca. La cornuda es pequeña y delgada, con placas supraoculares levantadas a manera de pequeños

cuernos, como las serpientes del grupo Cerastis (entre las cuales hay una de cascabel que habita en el desierto de Altar, Sonora: la Crotalus cerastis); su color es gris verdoso o amarillo claro, con innumerables manchas oscuras, claras y rosadas; como algunos lagartos, se mimetiza con la rama en la que se enrosca; es una de las nauyacac más peligrosas. Finalmente, la verdinegra es de color pardo verdoso oscuro y verde amarillento. Todas ellas tienen veneno hemotóxico.⁵⁰

Algunos nombres mayas que parecen corresponder a las nauyacac son: can-ni, "cuatro nariz"; uolpochh, "todo des precio" o "todo blasfemo o insulto".⁵¹ Pacheco Cruz dice que se confunde con el madero viejo o con el plumaje de la codorniz, y que imita al gato doméstico cuando quiere atacar. K'ok'ob, mencionada por las fuentes como víbora que hace sudar sangre; de ahí viene el nombre de Tixk'ok'ob, "Lugar-de-las-culebras-k'ok-ob".⁵² Se describe en las Relaciones de Choburna y Unacama y de Tetzal y Temax, donde se afirma que no hay remedio contra su mordedura y que el mordido suda sangre durante veinticuatro horas y luego muere.⁵³ También se habla en las fuentes de la taxinchan o "víbora adulterina", cuya mordedura hace salir sangre por todos los poros del cuerpo.⁵⁴ Todas estas descripciones corresponden al efecto hemotóxico del veneno de las nauyacac, por lo que seguramente se trata de este tipo de víboras.

Del grupo de las serpientes Mocassin hay una en la zona maya, llamada Agkistrodon bilineatus bilineatus o cantil.

Habita en las regiones cálidas y húmedas; como tiene vida semiacuática se la encuentra en las márgenes de los ríos, arroyos, lagos y sitios pantanosos. Es negra con puntos blancos que tienden a formar líneas verticales; su nombre viene de una delgada línea amarilla que va del hocico a la comisura de la boca a ambos lados. Alcanza un metro de largo; su cuerpo es grueso y su cola delgada y corta. Las jóvenes tienen la punta de la cola amarilla y acostumbra levantarla y moverla imitando a un gusanillo que atrae la atención de las ranas; cuando éstas se acercan, son atrapadas. Además comen peces, ratas y conejos. Su veneno es hemotóxico y con abundantes gérmenes gangrenosos que destruyen los tejidos en el sitio de la herida. Como las especies anteriormente mencionadas, es ovovivípara; la hembra pare doce viboritas que inmediatamente hacen vida independiente.⁵⁵ Esta serpiente es mencionada muchas veces en el Popol Vuh. Parece ser que en yucateco se la llama wol poch, igual que a una de las nauyacac.⁵⁶

Entre las serpientes venenosas que tuvieron significación religiosa parece contarse también la coral o coralillo, Micrurus fulvius, proteroglifa de la familia de las Elapidae. Es una serpiente pequeña, aunque las tropicales llegan a medir hasta 1.60 m. Hay muchas especies. Tiene la cabeza chica y hocico chato y redondeado. Su principal característica es el colorido: anillos rojos, amarillos y negros; en la cola desaparece el rojo y queda sólo el amarillo y el negro. Hay unas serpientes muy parecidas llamadas "falsos corales" que no son

venenosas; la diferencia está en que en el falso coral los anillos rojos no están en contacto con los amarillos, y en el coral verdadero hay juegos de anillos amarillo-negro-amarillo, separados por franjas rojas más anchas; por lo tanto, el rojo no está en contacto con el negro. En Chiapas hay otra especie llamada "coral punteado". Viven en huecos y en el interior de nidos de hormigas arrieras, donde ponen sus huevos; los pequeños nacen de 17 a 20 cm. No levantan el cuerpo al atacar, sino que se aproximan en rápidas oscilaciones laterales; al morder mastican la carne de la víctima muchas veces inoculando varias dosis de veneno neurotóxico muy potente. En México suele denominársela como "serpiente de los veinte minutos". Son nocturnas o salen en días lluviosos; durante el día permanecen bajo las piedras, musgo y cortezas. Se alimentan de lagartijas y de otras serpientes, pues tienen mandíbulas muy pequeñas. Entre los yucatecos se la llama kalam, chak-ib-kan y kóraleskan.⁵⁷

La única serpiente no venenosa que parece haber sido encarnación de energías sagradas fue la Boa constrictor constrictor o "víbora sorda", llamada mazacóatl en náhuatl, término del que derivan mazacuata, mazacúa y mazacuba, con los que se le conoce en diversos sitios de Mesoamérica. Significa "serpiente venadera". En maya yucateco se le llama ochcán o "serpiente comedora de zarigüeyas", y también ah chibalcan o "culebra brava y mordedora".⁵⁸ Es inofensiva y útil; mata por constricción, pero no tritura huesos; alcanza hasta cuatro metros de largo; se alimenta de presas de sangre caliente, a las

que a veces invade un terror fascinante que las inmoviliza y las lleva hasta la serpiente, la cual se mantiene absolutamente inmóvil hasta que la presa cae en sus fauces. Es muy posible que por esta peculiaridad haya sido considerada como sagrada. Vive en tierras calientes, en cuevas, troncos huecos y rocas. La hembra pare vivas de veinte a cincuenta serpentitas, que nacen hasta de 30 cm. Su color es homocrómico con la hojarasca: tiene manchas claras sobre fondo café y en la cabeza una raya oscura que divide el ojo en dos colores. Su hocico semeja el de un perro sabueso.⁵⁹

Fueron estos seres extraordinarios del mundo natural aquellos que para los mayas se constituyeron en portadores de múltiples significaciones simbólicas; trayendo con su presencia influencias sagradas positivas y negativas; comunicando con su representación plástica energía sagrada a templos y palacios; encarnando, en fin, los poderes generadores del cielo, la tierra y el inframundo, de los cuales también participa el hombre.

PRIMERA PARTE

LOS ANIMALES EN LA RELIGION MAYA

INTRODUCCION

El animal abre ante mí una profundidad que me atrae y que me es familiar. Esa profundidad en cierto sentido la conozco: es la mía. Es también lo que me es más lejanamente escamoteado, lo que merece ese nombre de profundidad que quiere decir con precisión lo que me escapa. . . no es siempre, y nunca lo es del todo, reductible a esa especie de realidad inferior que atribuimos a las cosas. Un no sé que de dulce, de secreto y de doloroso prolonga en esas tinieblas animales la intimidad del fulgor que vela en nosotros.

(Georges Bataille, Teoría de la religión)

El hombre moderno "civilizado", es decir, el habitante de las ciudades, ha perdido uno de los vínculos más enriquecedores con lo que no es él ni es su obra: el vínculo con el animal. Al mismo tiempo, ha perdido su disposición de asombro, de admiración y de reverencia ante el mundo natural y, con ello, su humildad y su religiosidad. De este modo, ha enajenado una de las dimensiones más profundas de su propio ser.

Pero para los hombres antiguos y para nuestros contemporáneos que se mantienen al margen de las grandes corrientes

tes de la civilización, denominados "primitivos", "salvajes", "agrafos", o, en el mejor de los casos, "etnias", la vivencia del mundo circundante plagado de misterios y de fuerzas sobre humanas, es generalmente una experiencia religiosa, en la cual voluntades y poderes divinos se manifiestan y actúan sobre el mundo en forma de seres diversos. Entre estos seres, los animales juegan un papel destacado porque son poseedores de una fuerza vital y un poder físico que sobrepasan a los humanos, como volar, tener garras, sobrevivir bajo el agua, etcétera; en especial algunos animales, como los grandes felinos, los osos, los venados, los bovinos, las aves y los reptiles. Los animales son, así, misteriosos, admirables y temibles, por lo que se ubican dentro del ámbito de lo divino, ya sea como deidades, como representantes o manifestaciones de las mismas, o como símbolos de diversas ideas.

Pero al mismo tiempo, entre todos los entes de la naturaleza los animales son los más semejantes al hombre, tanto en sus formas como en sus comportamientos biológicos; además son seres expresivos que abren la posibilidad de una comunicación estrecha con ellos, y así se establecen lazos no sólo de dominio o de sumisión, que resultan, entre otras cosas, de una lucha natural por la supervivencia, sino también de amistad, de amor, de consubstancialidad y hasta de parentesco. Por estos lazos, los animales son también demiurgos entre el hombre y lo otro, aquello que es lo más lejano y

extraño: los misterios de los cielos, del inframundo, de la vida y de la muerte. Acerca de esta creencia, que se encuentra entre muchos pueblos del mundo, dice Mircea Eliade:

Aprender el lenguaje de los animales, y en primer lugar el de las aves, equivale, en cualquier parte del mundo, a conocer los secretos de la naturaleza y, por tanto, a poder profetizar. El lenguaje de los pájaros se aprende por lo común comiendo carne de serpiente o de otro animal tenido como mágico. Estos animales pueden revelar los secretos del porvenir, porque son considerados como receptáculos de las almas de los muertos o las pifanías de los dioses. Aprender su lenguaje, imitar su voz, equivale a poder comunicarse con el más allá y con los cielos...¹

En términos muy generales, mencionaremos aquí, como mero marco introductorio, algunas de las más destacadas expresiones del vínculo del hombre con los animales y de la significación religiosa de éstos a nivel universal.

La relación con los animales es muy estrecha en los pueblos cazadores, donde se da un lazo mágico y religioso con aquellos que sirven para el sustento. Las más tempranas expresiones de esta liga están en las pinturas rupestres, como las de los bosquimanos del Africa del sur² y las europeas (Paleolítico superior), cuyo tema principal es ese tipo de animales: ciervos, bisontes, jabalíes, mamutes, toros, caballos. Las más destacadas representaciones de estas pinturas se encuentran en la famosa serie de cuevas que se extiende desde Cantabria, en la costa norte de España, hasta el Perigord y el valle del Vèsère, Francia, pasando por los Pirineos. Constituye la llamada

Escuela Franco-cantábrica, y las principales son Lascaux, Altamira, Cueva del Castillo, La pasiega, Pindal, Font-de-Gaume, Les Trois Frères y Pair-non-Pair.³

En estas cuevas los animales se representan, por lo general, de manera dinámica, en sus movimientos naturales, con un sorprendente realismo. En altamira hay también objetos simbólicos y figuras semihumanas con cabezas de animales o animales con posturas humanas, lo que expresa el afán de identificarse con el animal. Las pinturas se encuentran en las partes más profundas de las cuevas y muchas son palimpsestos, lo cual parece significar que el sitio era sagrado; es decir, que había necesidad de renovar frecuentemente las pinturas. Además, el sentido mágico se corrobora por el hecho de que aparecen muchos animales heridos, y los hombres portan arcos y flechas. Esto habla de un ritual de magia simpática o imitativa: mediante la exacta reproducción de la forma del animal, es posible propiciar el aumento de las manadas, y representando a los animales heridos, se logra una caza abundante. Por otra parte, las imágenes de hombres disfrazados de animales expresan tal vez el deseo de apoderarse de las fuerzas espirituales de éstos por medio de la imitación: reproducir sus movimientos, envolverse en su pieles, llevar sus plumas. Uno de los mejores ejemplos es la figura llamada "brujo danzante" de la cueva de Les Trois Frères, que podría representar a un "Señor de los animales", concebido en forma híbrida de hombre y

animal.⁴

La más importante de las cuevas es Lascaux,⁵ a cuya sala principal se ha llamado "la Capilla Sixtina de la prehistoria". En ella encontramos no sólo la representación naturalista de los grandes animales de caza, sino también un animal fabuloso, un unicornio, que abre una ronda monumental de toros, caballos y ciervos. El unicornio escapa al tema de la magia simpática; parece ser ya un resultado de la fantasía creadora. La gruta tiene varias cavernas pintadas, pero la representación más importante por su sentido religioso es la escena del "pozo", en lo más profundo de la cueva. Ahí fueron pintados un bisonte y un rinoceronte, entre los cuales hay un hombre semicaído con cabeza de pájaro y, junto a ellos, un pájaro parado en un mástil. El bisonte está erizado de furor, con la cola levantada, y sus entrañas se vacían pesadamente entre sus patas; delante del animal hay una lanza indicando la herida. El hombre, cuyo trazo es muy simple, parece haber sido herido de muerte: sus brazos cuelgan y sus manos, de cuatro de dos, están abiertas.

En casi todas las obras rupestres antiguas el hombre se dibuja puerilmente, con unos cuantos rasgos, y muchas veces aparece portando máscaras animales, mientras que el animal se representa con un gran realismo y una excelente técnica. Esto parece mostrar que el animal era considerado más valioso que el hombre, lo cual se explica por la dependencia de éste respecto

de aquí, que se da en las culturas cazadoras. El hombre del pozo de Lascaux es una de las primeras representaciones humanas y de las más significativas, pues muestra la estrecha vinculación del hombre con los animales: el pájaro puede ser un antepasado de linaje, ya que el hombre lleva máscara de pájaro, y el bisonte herido, así como el hombre moribundo, expresan el drama de la lucha por la sobrevivencia, en la que se debe matar a los seres considerados superiores. Por ello, hay múltiples pueblos entre los que ha de pedirse perdón al animal que se mata para subsistir, o que creen que éste ha de dar su consentimiento para ser cazado.

En las culturas predominantemente cazadoras y pescadoras aparece la creencia en un espíritu al que los animales pertenecen y deben su conservación y reproducción; es el llamado "Señor de los animales", uno de los tipos más antiguos de seres sobrenaturales o sobrehumanos. Estos seres pueden ser masculinos o femeninos, singulares o plurales. Por lo general:

Moran en los lugares inhabitados, los cuales se oponen, por un lado, a los campos, o a los pueblos donde todo está gobernado y protegido por las reglas humanas de la vida en sociedad, pero que, por otro lado, constituyen el mundo donde los cazadores y recolectores están obligados a procurarse los medios de subsistencia. La función más manifiesta del ser en cuestión es la de conceder o negar la caza al cazador... En tanto que representante de lo "no humano" (de lo "no habitado"), es monstruoso, y por sus estrechas relaciones con la caza, suele representarse a menudo bajo una apariencia parcialmente teriomorfa.⁶

Además, el Señor de los animales, en tanto que es un ser personificado, tiene una función moral, ya que niega la caza a los que matan inútilmente o a los que violan las normas sociales, y para concederla exige ofrendas y otros actos rituales. O sea, que desempeña un papel importante en la sociedad, permitiendo al hombre un control sobre ese mundo que está fuera de la influencia humana y que por ello es imprevisible y amenazante para la cacería o la recolección.⁷

Como una derivación del vínculo hombre-animal que se da en los pueblos cazadores, encontramos que los animales no sólo son considerados como amigos y protectores de los hombres, sino que ambos se identifican a tal grado que "nacer de animales y acoplarse con ellos son acontecimientos completamente habituales".⁸ Así surge una forma más intensa de ligarse con el animal, que consiste en considerarse su descendiente y organizar la vida social en torno a esa idea rectora: el totemismo.

En términos muy generales, podemos decir que el concepto deriva de una palabra que utilizan los indios ojibwas, con la que se designa un conjunto de ideas y prácticas, muy antiguas y difundidas, que establecen ciertos vínculos entre el hombre y algunas especies animales.⁹ Lo más característico es la organización en grupos y los ritos que estos grupos llevan a cabo.

El grupo totémico constituye un conjunto que, por una parte abarca el tótem, es decir, un objeto de la naturaleza o un fenómeno natural como el sol, la luna, la tempestad, la lluvia, el agua, el fuego, o -con más frecuencia- una especie de plantas o animales, y por otra, a los hermanos de tótem, las personas pertenecientes al grupo, que son denominadas según el tótem y creen poseer una especie de comunidad de sangre con él. La comunidad dentro del grupo cobra una expresión determinada en las relaciones matrimoniales de naturaleza exogámica, que valen para los miembros del tótem y tienen un significado puramente social.¹⁰

Los ritos son muy importantes, pues se proponen favorecer al tótem, y si es planta o animal, promover su crecimiento y multiplicación.

Se ha dicho que el totemismo es la relación permanente de carácter mágico, mítico y de parentesco de un clan con animales, plantas u objetos considerados como tótems.¹¹ El tótem es patrono, auxiliador, compañero o pariente. Hay nombres y emblemas relacionados con él; una identificación con el tótem; prohibición de matarlo, de comerlo o de tocarlo, u obligación de comerlo, y un ritual a su alrededor. En torno a esta creencia hay multitud de mitos acerca de la descendencia común del tótem y sobre aventuras del tótem con el antepasado humano del grupo. Entre los tabúes está la prohibición de casarse dentro del mismo grupo totémico (exogamia), que es una de las notas de finitorias por excelencia del totemismo.

Aunque hay algunos trabajos previos donde se habla ya de totemismo para definir esta forma de vinculación del hombre y el animal, la primera gran obra que reúne todos los datos

conocidos entonces y trata de fundar el totemismo como sistema, así como de explicarlo, es Totemism and Exogamy de J.G. Frazer, publicada en 1910. Pero desde el momento mismo de la aparición de este trabajo empezaron las dudas y cuestionamientos sobre el llamado totemismo. Goldenweiser señala que en pocos casos se dan juntos los tres fenómenos básicos del totemismo: organización en clanes, nombres vegetales o animales de éstos y creencia en un parentesco entre el clan y su tótem.

El supuesto totemismo se escurre de todo esfuerzo de definición de carácter absoluto -dice Lévi-Strauss glosando a Goldenweiser-. A todo lo más, consiste en una disposición contingente de elementos no específicos. Es una reunión de particularidades empíricamente observables en un determinado número de casos, sin que de ello se desprendan propiedades originales; pero esto no es una síntesis orgánica, un objeto de la naturaleza social.¹²

Desde entonces se discutió y se siguió cuestionando el totemismo, sobre todo en Estados Unidos, sobre la base, principalmente, de las muy diversas formas de vínculos entre el hombre y el animal que se incluían en el totemismo, considerándolo, además, como el origen de toda religión (Robertson, Durkheim y Smith, entre otros).

Así, hoy se ha llegado al reconocimiento del hecho de que el totemismo no es una fase de la religión; no pertenece al acervo más antiguo, ya que los animales aparecen en diversas fases y formas religiosas, y de que, además del factor social, que es el predominante, destaca el mágico, y sólo en último término el religioso. Incluso en muchas culturas los tótems son só

los nombres y emblemas.¹³ Algunos consideran que el totemismo definitivamente no es una forma religiosa, sino un sistema social, como Bergúa¹⁴ o Goldenweiser.¹⁵ pero como ha visto acertadamente Segersted, "en la medida en que el totemismo considera al tótem como un amigo y protector de la tribu, y hace depender su vida de ello de una u otra forma tiene carácter religioso".¹⁶ Widengren reconoce la dificultad de caracterizar al totemismo, pues afirma que:

Aunque lo significativo del totemismo sea la manera como las ideas y ritos totémicos se entrelazan en un sistema social, en todo caso el factor sociológico no puede ser un elemento dominante en el totemismo, porque es to sería una contradicción. Si prescindimos del factor sociológico queda como lo específicamente totémico la relación con el tótem, y esta relación está caracterizada por una reciprocidad dentro de ella...

Asimismo, el totemismo tiene mucho de mágico, aunque no es mera magia, por lo que Windengren concluye que:

El totemismo se convierte así en uno de los casos límite entre religión y magia, que, como todos los fenómenos similares, no se puede analizar con absoluta seguridad.¹⁷

Como hemos señalado, en una época hubo la tendencia a llamar totemismo a toda relación con los animales, pero actualmente se han delimitado ya las distintas esferas: la zoolatría nada tiene que ver con el totemismo; el llamado "totemismo individual", que es la creencia en un alter ego zoomorfo, tampoco parece tener mucha relación con aquél, e incluso la creencia en un animal antepasado, concebido como "la matriz inagotable de la

vida de la especie, matriz reconocida en los huesos de estos animales"¹⁸ es más bien, según Eliade, una forma de relación mística del cazador con su caza, fundamental en las sociedades de cazadores, y es preferible no incluirla dentro del totemismo.

En síntesis, el totemismo no sería más que una de las formas de simbolismo animal, el cual es muy rico y no es exclusivo de las culturas cazadoras, sino que lo encontramos en diversos contextos religiosos de distintos niveles culturales. Por ejemplo, entre los pieles rojas de Estados Unidos, las leyendas de animales ocupan un lugar destacado, y se cree que tienen tales poderes que enseñan a los hombres los ritos que deben practicar y les dan los remedios contra las enfermedades.¹⁹ Entre los antiguos celtas, encontramos que los animales aparecen en una fundamental relación con los dioses, los cuales tienen el poder de metamorfosearse en animales para lograr sus propósitos. Cada dios, al mismo tiempo, se acompaña de su propio animal celtico, y las leyendas hablan de seres que provienen de antepasados animales. Finalmente, no se puede dejar de mencionar como ejemplo la antigua religión egipcia, donde hubo un gran número de animales sagrados: toros, carneros, cocodrilos, gatos, peces, serpientes, a los cuales los visitantes de los santuarios les llevaban ofrendas, que los sacerdotes les hacían aceptar. Los dioses eran antropozoomorfos o tenían un aspecto humano y otro animal; y ciertos animales sagrados eran considerados como el "alma", ba, de los dioses, por ejemplo, el Carnero de Mendes,

que incorporaba las almas de los cuatro grandes dioses Ra, Shu, Geb y Osiris.²¹

En la religión maya las figuras animales son abundantes y el vínculo del hombre con ellas es muy estrecho. Los animales para los mayas fueron, y son, símbolos asociados a las fuerzas naturales, a los niveles cósmicos al tiempo, a las energías vitales y a la muerte; son epifanías de los dioses y al mismo tiempo sus compañeros, y a la vez parte del alimento que los hombres les ofrecen; son ancestros de los hombres, encarnaciones de una parte del espíritu humano e intermediarios, en fin, entre el mundo de los hombres y el de los dioses.

No es objeto de este trabajo, y además sería una tarea inabarcable, profundizar en todas estas complejas significaciones de los animales, por lo que sólo destacaremos, en términos muy generales, algunos aspectos que consideramos básicos para la ubicación y comprensión de la presencia de la serpiente en la religión maya.

LOS ANIMALES Y LO DIVINO

Carácter animal del cosmos espacio-temporal

Perteneciendo al mundo de la naturaleza, ajeno al hombre, los animales se asocian a las fuerzas naturales y a los niveles cósmicos, ámbitos y materializaciones, a la vez, de las fuerzas divinas.

Desde el periodo Preclásico en lo que hoy se considera área maya, sobre todo en los sitios pertenecientes al llamado "estilo de Izapa" (Izapa, El Baúl, Kaminaljuyú, Abaj Takalik, San Isidro Piedra Parada, Bilbao y Chiapa de Corzo, entre otros) aparecen representaciones animales con un significado religioso. En los relieves de estos sitios encontramos ya la asociación de los grandes elementos y los espacios cósmicos con los animales que más relación tienen con ellos: la tierra, el cielo y el agua con los reptiles; el cielo, el aire y el fuego con las aves diurnas; el pez con el agua; el jaguar, las aves nocturnas y las aves rapaces con el interior de la tierra. Estos simbolismos se desarrollarán en la religión propiamente maya, desde el Clásico hasta nuestros días, por lo que los animales aparecen siempre ligados a las figuras antropomorfas de las diversas deidades, a aspectos de la naturaleza como fertilidad (reptiles) o sequía (conejo); a la vida (serpientes, aves diurnas) y a la muerte (perros, aves nocturnas); al bien y al mal; a los periodos de tiempo. Se integran, en

fin, al marco cósmico-temporal dentro del cual se desarrolla la vida humana.

Las fuentes escritas posteriores a la Conquista hablan de ídolos zoomorfos y de la veneración a los animales.

Sobre Guatemala, Las Casas dice:

Los ídolos que comúnmente tenían... eran figuras de hombres y mujeres, esculpidas en piedras de diversas colores, y de aves y otros animales.²²

Y acerca de los mayas de Yucatán, Landa refiere:

Tantos ídolos tenían que aun no les bastaban los de sus dioses; pero no había animales ni sabandijas a los que no les hiciesen estatuas, y todas las hacían a semejanza de sus dioses y diosas.²³

Según muchos datos, había en verdad dioses animales, como el jaguar; sin embargo, no podemos hablar propiamente de una zoolatría entre los mayas, sino más bien de espíritus divinos con una manifestación animal y otra humana; de deidades antropozoomorfas (que constituyen la mayoría), y de compañeros animales que representan o anuncian a algunos dioses. Entre los nahuas, los dioses antropomorfos tienen su nagual o alter ego animal, por lo que tal vez muchos de los animales asociados con los dioses mayas tengan esa significación.

Es tarea muy difícil la de precisar la significación de los dioses mayas y hacer una clasificación de ellos, ya que todos son multívocos y plurivalentes. El mundo de los dioses es como un caleidoscopio: cada uno está en relación con los otros y todos están en movimiento, produciendo diversas imágenes, con sus distintas cargas de influencias, de tal manera

que en un momento un dios puede representar algo, y en otro, una cosa distinta, y hasta contraria. Por ejemplo, el dios del Sol, que es un dios de la vida y el bien, asociado con la guacamaya y el colibrí, al pasar al mundo inferior se convierte en un dios de la muerte, uno de los "Nueve señores de la noche", y se asocia con el jaguar. Y como la acción de un ser divino nunca se ejerce sola, sino en combinación con la de otros, de acuerdo con el paso del tiempo, aquellas influencias que en un momento dado son benéficas, en otro se tornan maléficadas.

Con esta salvedad, mencionaremos algunas asociaciones animales de los dioses que constituyen el cosmos espaciotemporal de los mayas.

NIVEL CELESTE

El nivel celeste del cosmos parece haberse simbolizado con un monstruo con las características de diversos animales: serpiente, lagarto, ave, venado, que ha sido denominado "dragón" por su semejanza con dicho ser mítico que se encuentra en diversas religiones del mundo. Por su carácter predominantemente serpentino será analizado en la Segunda Parte de este trabajo.

Entre los dioses que, sólo para acercarnos a una cierta sistematicidad, podemos llamar celestes, y que tienen manifestaciones humanas y animales, destaca el dios solar Kinich Ahau, "Señor rostro del Sol". Como hombre, se representó

entre los antiguos mayas con el aspecto de un anciano, con ojos grandes, cuadrangulares y bizcos; nariz roma, una voluta en la comisura de la boca y el signo kin (Sol), flor de cuatro pétalos, en la frente; los dientes aparecen limados en forma de una T, y a veces tiene la lengua fuera. En tanto que dios del signo Ahau, "Señor", se representa como un bello joven de ojos almendrados, aunque este signo también aparece en forma de cabeza de buitre, de mono o de ser narigudo.

En los mitos de algunos grupos mayenses actuales se habla de él como un ser que primero fue hombre y luego se convirtió en el astro, y se relatan múltiples aventuras en las que participan la Luna y Venus, también antropomorfizados, correspondientes a su etapa humana. Los grupos de las tierras altas lo han identificado con Jesucristo.

En sus aspectos animales, el Sol es, por un lado, Kinich Kakmoo, "Rostro (u ojo) solar Guacamaya de Fuego", y aparece a veces en los códices con cabeza de guacamaya y cuerpo humano. Se creía que el Sol bajaba al medio día para quemar el sacrificio, volando en forma de guacamaya, y se le veneraba en Izamal. Otro aspecto animal del Sol es como jaguar: Balanké, "Sol jaguar", entre los Kekchís actuales.²⁴

La diosa de la Luna recibía muchos nombres, entre los que está el de Ix Chel, que se le daba en Yucatán. Es diosa de la medicina y el parto; está relacionada con el agua, como todas las diosas madres, y con el tejido, aunque parece

no ser la patrona de esta actividad. Esta deidad no tiene una manifestación animal, como el dios solar, pero sí tiene relaciones con animales: en los códices (diosa I) lleva un tocado de serpiente, y en algunos mitos mayenses actuales, que la consideran esposa del Sol o su madre (la Virgen María), se la relaciona, sobre todo sexualmente, con otros animales, como el venado. Los mitos de los mopanes y k'ekch'is hablan de las relaciones del Sol y la Luna como las primeras relaciones sexuales que existieron; la Luna fue la primera mujer, y sus órganos genitales fueron formados por la pezuña hendida de un venado. Después, la Luna tuvo relaciones con su cuñado Venus, y se convirtió en la amante del rey de los zopilotes.²⁵ Los tojolabales la relacionan, como muchos pueblos del mundo, con el conejo.

El planeta Venus fue conocido también con muchos nombres y aparece relacionado con varios animales. En el Código Dresde hay deidades asociadas con él, una de las cuales parece ser Quetzalcóatl, lucero de la mañana entre los nahuas. Se vincula con el día 1 Ahau, conectado con el jaguar y el perro. Los yucatecos le llamaban Xux Ek, "Estrella Avispa", lo que muestra su vínculo con ese animal.²⁶ Los k'ekch'is y los mopanes actuales le llaman Xulab y lo relacionan con un perro, que corre delante del dios Sol. Y los quichés lo asociaron con la serpiente emplumada que lleva al Sol sobre su espalda.

Xaman Ek, quizá el dios de la estrella polar o alguna otra que guiaba a los mercaderes y era su patrona entre los yu-

catecos antiguos, se ha identificado con el dios C de los có
dices. Tiene un carácter animal que consiste en que se repre-
 senta con una cara de nariz roma y manchas negras sobre la
 cabeza, que se asocia con el mono. Es quizá patrón del día
Chuen: Mono.

Los animales están ligados, asimismo, a las conste-
 laciones, ya que éstas tenían nombres como Zinaan Ek: "Escor-
 pión estrella, Ac Ek, "Tortuga estrella" (Geminis) y Tzab Ek,
 "Cascabael de serpiente estrella" (las Cabrillas).²⁷

También puede considerarse como dios celeste a Chaac,
 la deidad de la lluvia, que es tal vez la más venerada en la
 religión maya, y cuyo culto sigue siendo principal entre los
 grupos mayanses de hoy. Su principal asociación animal es la
 serpiente, por lo que nos reservamos su análisis para la si-
 guiente parte de este estudio; pero es necesario señalar aquí
 que se trata de una deidad antropozoomorfa, de origen animal,
 que tiene además una corte de animales compañeros, ligados
 con la lluvia, como ranas, sapos y tortugas. En su aspecto
 humanizado se habla de él como un hombre de gran estatura que
 enseñó a los hombres la agricultura, por tanto, también es hé-
 roe cultural. Es uno y cuatro, y se identifica con el dios B
 de los códices. Una de las características más destacadas de
 su imagen es la larga nariz; asimismo, aparece con una espiral
 bajo el ojo, pupila en forma de voluta y un saliente sobre la
 nariz que termina en una especie de rizo.

En los textos mayas yucatecos coloniales aparecen varios nombres para los Chaaques asociados a otros animales, como buitres, conejos, picamaderos, venados, jaguares y perros.²⁸

Se le veneraba y se le venera hoy en Yucatán en su forma cuádruple, y actualmente se le dedica una de las principales ceremonias religiosas indígenas de esa región el Chac Chac para obtener lluvias y buenas cosechas. Entre los grupos mayanses actuales de Chiapas parece corresponder al Chauk o 'Anjel, dios del rayo, el trueno y el relámpago, dispensador de las lluvias. Aquí predomina su aspecto de rayo y en Yucatán el de lluvia debido probablemente al simple hecho de que en Chiapas hay una abundante precipitación pluvial y en Yucatán una gran sequía.

Las ranas y los sapos anuncian la llegada de Chaac con su croar; son considerados músicos y huéspedes del dios; sobre todo unas ranitas negras con una raya anaranjada en el dorso, llamadas uo. La tortuga es aliada de los Chaaques; se dice que sus ojos están llenos de lágrimas por la aflicción de los hombres a causa de la falta de lluvias; sus lágrimas la atraen, y, en pago por ello, el campesino, al prender fuego al campo, advierte a la tortuga para que se ponga a salvo.

NIVEL
TERRESTRE

Los mayas consideraban a la tierra como un gran cocodrilo o lagarto, al igual que los nahuas.

Thompson lo identifica con Itzam Cab Ain, "Iguana Cocodrilo de

Tierra" y con Chac Mumul Ain, "Gran Cocodrilo Lodoso", deidades de las que se habla en los textos indígenas.²⁹

Imix, el primero de los días del calendario adivinatorio maya, equivale al cocodrilo Cipactli de los nahuas (el Monstruo de la tierra en ese grupo) y es signo de agua y abundancia; por lo que puede asociarse con el Monstruo de la tierra. Además, en su representación plástica esta deidad está decorada con nenúfares y a veces lleva el signo Imix en la frente, lo que nos corrobora la asociación. Frecuentemente aparece con mandíbula descarnada, símbolo de la muerte, por ser dios ctónico, asociado con el inframundo, que es sitio de la muerte.

Por su carácter reptilino y su vínculo con la serpiente, hablaremos de él en la Segunda parte de este trabajo.

En el nivel terrestre están también los Bacabes, dioses direccionales de los puntos cardinales que, por ello, son cuatro. Se asociaban con zarigüeyas o tlacuaches, llamándolos tolil och o ix toloch, los "actores" zarigüeyas. Aparecen representados en el Códice Dresde, en la sección de las ceremonias y pronósticos para el año entrante; como figuras con forma humana que llevan una máscara y una cola de tlacuache. Cada uno porta en la espalda la imagen del dios del año. También se les ve con caparazones de tortugas, con alas, sobre telas de araña o saliendo de una concha o caracol. Asimismo, son dioses de las abejas: según Thompson corresponden a los

Ah Muzencab, que veneran los mayas actuales como deidades de las abejas; se basa en que a veces se representaban con alas en el periodo Posclásico.³⁰

También asociadas a las direcciones cósmicas están las ceibas, árboles sagrados de los mayas. En cada una de ellas se posa un ave cósmica, del color de cada una de las direcciones terrestres. Esta naturaleza animal de las cuatro direcciones es expresada así en los Libros de Chilam Balam, cuando relatan la reestructuración del mundo, después de uno de sus cataclismos:

Al terminar el arrasamiento se alzar^á Chac Imix Che, la ceiba roja, columna del cielo, señal del amanecer del mundo, árbol del Bacab Vertedor, en donde se posará Kan Xib Yuyum, Oropéndola-amarilla-macho. Se alzar^á también Sac Imix Che, Ceiba blanca, al norte; ahí se posará Zac Chic, blanco-remendador, Zenzontle... Se alzar^á también Ek Imix Che, Ceiba-negra, al poniente... allí se posará Ek Tan Picdzoy, Pájaro-de-pecho-negro. Se alzar^á también Kan Imix Che, Ceiba-amarilla... allí se posará Kan Tan Picdzoy, Pájaro-de-pecho-amarillo... Se alzar^á también Yaax Imix Che, Ceiba-verde, en el centro...³¹

Entre la multitud de deidades del plano terrestre destaca el dios jaguar, que aparece representado frecuentemente en las obras plásticas y mencionado tanto en los mitos antiguos como en los actuales. Thompson considera que es el dios del número 7 y del día Akbal, que significa noche u oscuridad. Afirma que es el equivalente del dios nahua del interior de la tierra y de las cuevas Tepeyóllotl, "Corazón de la montaña", jaguar cuya piel extendida simboliza la noche estrellada. Dice

que en representaciones de los Señores de la noche aparece la piel de jaguar, y que los glifos derivados de ella se asocian al reino de dichas deidades.³²

Entre los mayas actuales se venera al jaguar como dios protector: hay cuatro Balamoob que cuidan las esquinas de la milpa y del pueblo;³³ pero también es representación de los poderes del mal, asociados con las trece potencias malignas del cielo, entre los tzotziles,³⁴ idea que conecta con la de la piel como símbolo del cielo estrellado. Así, el jaguar es una deidad tanto del plano terrestre, como del celeste e infraterrestre.

NIVEL
INFRATERRESTRE

En el inframundo habitan los dioses de la muerte, que por lo general son figuras antropomorfas; entre los mayas antiguos se representaban como una calavera o una mandíbula descarnada, o bien como un cuerpo humano muerto y corrupto, lo cual se señala por los ojos cerrados y manchas negras en el cuerpo. Pero estos dioses tienen compañeros animales que actúan como sus mensajeros, y estos animales son, por lo general, los nocturnos: buhos y tecolotes; aves de presa como los buitres y las aves Moan, y los perros, asociados estos últimos con la muerte, en todo el mundo y, por tanto, al plano infraterrestre.

En el Popol Vuh aparecen los buhos como mensajeros de los dioses de la muerte, y en el ámbito mesoamericano en general se creía y se cree que cuando un buho o tecolote canta

en alguna casa, es señal de que alguien morirá. Igualmente se cree que si un perro escarba en la tierra, alguno de la casa morirá.³⁵

Sin embargo, los buhos también aparecen sobre los dragones celestes que mandaban las lluvias a la humanidad, por lo que son ambivalentes.

Los nahuas pensaban que para cruzar el gran río del inframundo el muerto debía ir montado sobre un perrito bermejo; esta idea se encuentra también entre los tzotziles, tzeltales y lacandones actuales, aunque los tzotziles dicen que el perro ha de ser negro.³⁶

En los grupos mesoamericanos el perro tiene una compleja significación; entre los mayas se asocia con el fuego y con el relámpago, y además de estar vinculado a la muerte de los hombres, también se relaciona con el origen, ya que los tzotziles actuales tienen un mito según el cual una mujer se apareó con un perro para dar lugar a los hombres.³⁷

En los códices aparecen varios animales al lado del dios de la muerte, como las aves de rapiña. Una de ellas era Kuch, que según Landa simbolizaba la muerte.³⁸ Con el inframundo también se ligan los animales destructivos como las serpientes y las alimañas: arañas, cienpiés, etc.

Con las pocas deidades con aspectos animales que hemos señalado basta para mostrar cómo el cosmos íntegro, con sus tres

grandes niveles y los seres divinos que los habitan, tienen un carácter animal. No sólo las principales fuerzas naturales y los astros se expresan simbólicamente en formas animales, sino que la estructura misma del cosmos es animal, en tanto que es concebida como gigantescos reptiles: el Monstruo de la Tierra y el Dragón Celeste, separados por los cuatro seres an tropozoomorfos que se ubican en las cuatro dimensiones cósmicas.

EL TIEMPO Y este cosmos espacial animalizado, que está di vidido en tres grandes planos, no es estático, sino que está en constante movimiento y cambio; los entes que lo constituyen dan con su movimiento espacial, y con su nacer y morir, el carácter temporal al cosmos, y la racionalización y sistematización del devenir, o sea los calendarios, que jue gan un papel central en la religión maya (pues surgieron por la necesidad de conocer las cambiantes energías de los dioses, y a través de ellas determinar el destino individual y colectivo), tienen también un carácter animal: los animales aparecen como patrones de los lapsos, tanto en el calendario de los días como en el de los meses, y muchas veces son los mismos que se relacionan con los dioses de la naturaleza y los niveles cósmicos.

Asociados al Tzolkin o calendario adivinatorio, encon tramos varios animales que, como veremos más adelante, se liga-

ban consubstancialmente a los hombres nacidos en los días por ellos regidos. A veces aparecen como significado de los nombres de los días; otras en los glifos asociados, y unas más en los augurios del día, aunque hay signos que no tienen ninguna asociación animal. Esos no serán mencionados aquí.³⁹

- Imix - Es el primer día; significa el Monstruo de la tierra, que es el patrono; se asocia con el lirio acuático, con la ceiba, con el maíz y con la vegetación en general.
- Akbal - Tiniebla, inframundo. En las listas del Chilam Balam de Kaua su augurio es Yalam: animales jóvenes en general y un pequeño ciervo en particular. Pero es posible que sea Balam, jaguar, que es el patrono del día, y por ser inframundo, se asocia también con cien pies, perros, murciélagos y serpientes.
- Kan - Maíz. En el Kaua su augurio es el pájaro mérula. El patrono es el dios del maíz.
- Chicchan - Serpiente celestial. Se asocia a las deidades serpientes del número cuatro entre los chortís actuales, que son tanto celestes como terrestres y se llaman del mismo modo. Su augurio en el Kaua es una serpiente cóctalo.
- Cimi - Muerte. El animal augural de este día es cui, tecolote, que anunciaba la muerte. El patrono es el dios de la muerte.

- Manik - El glifo es una mano con los dedos doblados o aguijón de escorpión. El nombre parece tener conexión con el venado, que no es expresa, pero entre los jalcatecas el augurio del día es abundancia de animales y el venado es Señor de los animales; además, el equivalente en el calendario náhuatl es máztatl, venado. Según el Kaua, su augurio es un animal llamado Ah Xop, que tal vez sea un perico o una guacamaya; y Ah Yaxum, que tal vez sea el quetzal. Pero también Manik es un día de un dios de la cacería, cuyo símbolo fue el escorpión; este animal se relaciona en el Códice Madrid con el venado cazado.
- Lamat - El patrono es el dios de la tierra. El glifo es el signo del planeta Venus. En el Kaua se dice que un perro deforme con cabeza de jaguar es su anuncio. El patrono es Lahun-Chan, Venus.
- Muluc - Jade, agua, lluvia. Sus animales augurales son el xoc, pez mítico, mezcla de ballena y tiburón, y el jaguar. El patrono es Ah Xoc.
- Oc - El glifo es la cabeza de un animal que puede ser perro, y su equivalente en náhuatl es perro. En el Kaua el augurio es Ah zuli, el lorito Conorus, aunque Thompson piensa que quizá la traducción de Barrera Vásquez haya desvirtuado el sentido y que Ah zuli sea una corrupción de tzul, perro doméstico. El patrono es el perro del inframundo.

- Chuen - Se asocia con un dios mono, que es el patrono. En el Popol Vuh se menciona a dos personajes: Hun Chouén y Hun Batz, nombres calendáricos, que eran notables artesanos y que fueron convertidos en monos por sus hermanos menores Hunahpé e Ixbalanqué. El día equivalente entre los nahuas es Ozomatli, mono. Su augurio en el Kaua es artesano.
- Eb - El glifo combina signos de muerte y de agua: lluvia maligna. Su animal augural es el Ah Uitz Dziu, nombre que se refiere a un tordito, según las listas del Kaua. Su patrono es el dios de la lluvia destructiva.
- Ix - El glifo significa piel u oreja de jaguar. Los ixiles conectan el día con las montañas y los animales: dominios de los dioses del inframundo. En los augurios del Kaua es jaguar sangriento, devorador. Su patrono es el dios jaguar.
- Men - En Chiapas y las tierras altas de Guatemala significa pájaro (en el calendario náhuatl es Cuauhtli, águila), pero en maya yucateco no tiene conexión con el pájaro, sino que se refiere a los sacerdotes; el glifo alude a la vieja diosa lunar, que es la patrona.
- Cib - El Kaua lo conecta con el dios venado Ah Zip, como augurio. Se relaciona con la deidad llamada Balam Cab, que puede traducirse como "abeja brava", ya que balam parece significar tanto jaguar como su cualidad, que

es la bravura. Se refiere a una clase de abeja que se cría debajo de la tierra.⁴⁰ El glifo tiene forma de concha, símbolo del inframundo y del origen, y tiene rasgos de jaguar, animal también relacionado con el inframundo. Parece vincularse, asimismo, con los Bacabes, por los símbolos de la concha y de la abeja. Los patronos son los Bacabes y quizá los Tzitzimime.

Caban - Se asocia con la tierra o con el terremoto. El glifo tiene un elemento como rizo que representa a la diosa I de los códices, la joven diosa del maíz, de la tierra y de la Luna, que es su patrona. En el Kaua su augurio es el pájaro carpintero, quizá porque este animal, según la tradición mítica, ayuda a obtener el maíz en el origen.

Edznab - El glifo puede ser hoja de cuchillo. Su augurio en el Kaua es el pájaro Momoto. Se asocia con los médicos y con el emblema de los sacrificios: el cuchillo de obsidiana, llamado tanto entre los mayas de Yucatán como entre los de Guatemala "las manos de Dios". Su patrono es el dios de los sacrificios.

Cauac - Lluvia, trueno, tormenta. Los elementos de este signo frecuentemente aparecen en los cuerpos de los dragones celestiales, que representan a los Itzamnáes. Su augurio es el quetzal y su patrono es Itzam Na.

Ahau - Su glifo es el dios solar. En el Kaua su anuncio es el águila rapaz. Significa Jefe o Señor en muchas lenguas mayenses. Con el prefijo femenino ix, en varias lenguas es el nombre de la Luna, compañera del Sol. Su patrono es el Sol.

Como se ha hecho manifiesto, de los 20 signos que forman el calendario adivinatorio o Tzolkin, 18 tienen asociaciones animales, por lo que son éstas las que predominan, simbolizando cualidades que determinaban la vida de la comunidad y de los individuos. Esto es una muestra de la profunda interrelación entre el hombre y el animal en el pensamiento religioso maya, relación que analizaremos en el siguiente capítulo.

También en el calendario solar, llamado Haab entre los yucatecos, encontramos la presencia animal, sobre todo en los patronos de los meses. Los señalaremos, omitiendo los que no tienen asociaciones animales.⁴¹

Pop - El patrono es el dios jaguar. Su glifo la estera, símbolo de gobierno.

Uo - Su patrono es el jaguar del inframundo. Su glifo el signo del cielo negro.

Zip - El patrono es la cabeza de un monstruo con el hocico vuelto hacia arriba. Morley lo identifica con un dios

serpiente y Thompson con un ciervo.

- Zotz - El patrono es el pez mítico Xoc. El glifo, el murciélago.
- Xul - El patrono es un dios canino. El glifo, para Berlin es quizá un tepescuintle, con barbas o flecos, y para Thompson es un perro con barba solar.
- Ch'en - La patrona es la diosa de la Luna. El glifo representa el monstruo celeste negro.
- Yax - Su patrono es Venus. El glifo, un monstruo celeste verde, asociado con Venus.
- Zac - El patrono es la constelación de la rana. El glifo, el monstruo celeste blanco.
- Ceh - El patrono es el dios del cielo. El glifo, el monstruo celeste rojo.
- Kankin - El patrono es tal vez el monstruo de la tierra. El glifo representa la cabeza de un animal, que Thompson identifica con el perro.
- Muan - El patrono es el ave Moan y el glifo, la cabeza de dicha ave.
- Pax - El patrono es el jaguar o puma. El glifo es, según Berlin, un elemento Tun o la cabeza de un animal, del cual emergen dos ganchos, y según Thompson, tal vez agua esparcida.
- Kayab - La patrona es la diosa de la Luna. El glifo representa una cabeza de tortuga.

Cumkú - El patrono es el cocodrilo. El glifo es para Thompson concha sobre semilla de maíz, y para Berlin, cabeza de monstruo con gancho ascendente en el ojo.

En los glifos de periodo; en los de los ciclos rituales; en las inscripciones de acontecimientos históricos, que tienen, por supuesto, un carácter temporal; en las astronómicas y en muchos otros contextos jeroglíficos, encontramos también símbolos animales,⁴² por lo que podemos decir que el tiempo, en sí mismo, ordenado y racionalizado en los calendarios, tiene una predominante naturaleza animal en el pensamiento religioso maya, aunque haya también varios signos vegetales.

Así, el cosmos espacio-temporal, el espacio dinámico y divino en el que se mueven los hombres, es un espacio animalizado: sobre el gigantesco reptil de la tierra, que sus tenta al hombre y a todos los demás seres vivos, se levantan espíritus antropozoomorfos sosteniendo a otro gran reptil que constituye el cielo. Y desde el interior de la tierra hasta el límite del cielo pulula una multitud de espíritus divinos en formas animales, cuyas influencias sagradas en perpetua in terrelación y movimiento sin fin permean la existencia de este cosmos.

El origen de los animales y los animales en el origen

En los mitos mayas, tanto los recogidos después de la Conquista en textos indígenas y españoles, como los de los grupos mayas actuales, los animales aparecen como destacados protagonistas. Y es sobre todo en los mitos de origen donde se expresa con más claridad la profunda liga con el mundo animal que ha tenido siempre el hombre maya, pues tanto el origen como las peculiaridades de varios animales se explican en función de determinadas acciones humanas o sucesos acontecidos al hombre; así por ejemplo el mono, en dirección inversa a lo mostrado por la teoría darwiniana, procede del hombre, y los animales aparecen como colaboradores de los dioses en la creación del hombre, ya sea consiguiendo la sustancia sagrada con la que lo forman, o participando con su propia energía vital en el ser físico del hombre.

En estos mitos incluso los mismos dioses creadores son antropozoomorfos

EL ORIGEN DE
LOS ANIMALES

En el mito quiché del Pöpol Vuh los animales son creados por los dioses después de las montañas y las plantas. Al parecer los dioses creadores pensaron que estos seres podrían venerarlos, pero cuando se les pidió que hablaran pronunciando los nombres de los creadores, ellos:

... solo chillaban, cacareaban y graznaban; no se manifestó la forma de su lenguaje, y cada uno gritaba de manera diferente.⁴³

Entonces los dioses decidieron confinarlos a los bosques:

Hemos cambiado de parecer: vuestro alimento, vuestra pastura... vuestra habitación y vuestros nidos los tendréis, serán los barrancos y los bosques, porque no se ha podido lograr que nos adoréis ni nos invoquéis.⁴⁴

Así expresa este mito la idea de que los animales forman parte de un mundo distinto al humano porque en él no se venera a los dioses. Pero como los dioses mismos son de naturaleza animal, resulta que ese mundo otro, no humanizado, es el ámbito de lo sagrado.

Entre los mayas actuales, por lo general, los animales fueron creados por el dios cristiano. Los tzotziles, por ejemplo, piensan que la Tierra, los fenómenos naturales, los animales y el hombre fueron hechos por un dios benévolo llamado Jesucristo.⁴⁵ Las plantas, los animales y el hombre se asemejan en que tienen un "alma" llamada ch'ulel.⁴⁶

Pero tanto entre los mayas antiguos como entre los actuales (y la idea aparece también en los mitos nahuas) hay un animal que no fue creado por los dioses, sino que procede del hombre: el mono. Se cree que los hombres de alguno de los ciclos cósmicos anteriores al actual, que terminó con un diluvio, subieron a los árboles para salvarse, y al sobrevenir la inundación se transformaron en monos.

En el Popol Vuh, los hombres de la segunda creación, hechos de madera, fueron destruidos por no poder venerar a los dioses, es decir, por no tener conciencia de ellos. Fueron destrozados por los animales y cayó sobre ellos una resina espesa.

Y dicen que la descendencia de aquéllos son los monos que existen ahora en los bosques; éstos son la muestra de aquéllos, porque sólo de palo fue hecha su carne por el Creador y el Formador.⁴⁷

Esta idea pervive entre los grupos mayanses actuales. Los tzotziles de Larrainzar dicen del primer mundo:

Había muchas personas en ese mundo, pero eran imperfectas y no sabían morir; esto no agradaba a los dioses y por ello enviaron un diluvio que acabara con el mundo. Únicamente los sacerdotes escaparon a la muerte porque eran monos aulladores y monos arañas, y treparon a los árboles más altos para salvarse.⁴⁸

Los mames de Santiago Chimaltenango aseguran que en la primera creación los hombres eran monos y fueron destruidos por chapopote ardiente,⁴⁹ que se relaciona con la resina mencionada en el Popol Vuh, y los chamulas creen que en la primera creación sólo había demonios, monos y judíos. La Luna da a luz a un hijo que es muerto por aquéllos y resucita convertido en el Sol. Los demonios, monos y judíos fueron destruidos por un diluvio de agua hirviendo.⁵⁰

Los monos araña y aulladores de los que hablan los tzotziles son parte importante de su ritual, por la creencia de que proceden de los hombres del primer mundo.

Acerca de esta misma idea de los hombres convertidos en monos al finalizar una edad pasada, y obviamente en co nexión con ella, ya que forma parte también del proceso cosmo gónico, hay un mito maya común a muchos grupos, tanto prehis-pánicos como actuales, según el cual el mono deriva de un her mano o hermanos del Sol y la Luna. La diferencia con los rela tos anteriores está en que en este mito los monos no proceden de los hombres, sino de los dioses. Sin embargo, estos dioses son una especie de hombres que por medio de una apoteosis se convierten en astros.

La versión más antigua de este mito es la del Popol Vuh: los hermanos mayores de los héroes Hunahpú e Ixbalanqué (los que serán el Sol y la Luna), eran los llamados Hunbatz y Hunchouén, muy sabios porque "eran a un tiempo flautistas, cantores, pintores y talladores; todo lo sabían hacer".⁵¹

Sin embargo, Hunbatz y Hunchouén deseaban la muerte de sus hermanos menores por envidia, y éstos, conociendo sus intenciones, los hicieron subir a un árbol para recoger los cuerpos de unos pájaros que habían matado; luego hicieron cre cer enormemente al árbol, y como Hunbatz y Hunchouén no pudieron bajar, les dijeron que se soltaran los taparrabos de manera que colgaran por detrás, y al hacerlo, se convirtieron en monos.⁵²

El mito de creación de los mopanes actuales es casi igual al del Popol Vuh, salvo que son el Sol y Venus los que hacen convertirse en mono al hermano, que en este caso es el

menor. Los k'ekchís tienen una versión distinta, pero en ella también dos muchachos se suben a un árbol, imitan el parlotear de los monos y se transforman en estos animales.⁵³

Estos mitos nos confirman el carácter astral del mono que encontramos en la época prehispánica: al parecer la estrella polar, llamada entre los yucatecos Xaman Ek, se representa con una cara de mono y es patrona del día Chuen "mono" del calendario adivinatorio, que en el correspondiente calendario quiché es Hunchouén.

Entre los grupos actuales otros animales tienen una procedencia semejante. El mito de origen de los tzeltales de Bachajón refiere que dos hermanos vivían con su abuela (el mayor es el Sol). Uno de ellos vio que ésta hilaba algodón, cogió un puñado de semillas que ella tenía al lado y corrió a la selva para arrojarlo en un árbol; al instante las semillas se convirtieron en una colmena y de ahí proceden todas las abejas. Luego el mismo hermano tomó cera, la modeló y le incrustó trozos de madera aguzados; de ahí surgió el ratón. El hermano mayor se subió a un árbol y el menor lo cortó; al caer, el cuerpo se despedazó y de los trozos más grandes surgieron los animales grandes como el pecarí, el venado y el tepescuintle, mientras que los más pequeños dieron origen a las aves. La sangre se convirtió en un ave especial.⁵⁴

La versión chol palencana es muy semejante, pero en ella es el hijo del Sol y la Luna el que hace de cera varios

roedores, y luego provoca que caigan del árbol sus medio hermanos mayores, que se destrozan dando origen a los animales domésticos: un pecarí, dos patos, dos guajolotes, dos mapaches, dos puercos, dos pollos, dos armadillos, dos venados y dos guajolotas.⁵⁵

Los tzotziles de San Pedro Chenalhó tienen el mismo mito con algunas variantes; el dios Ojoroxtotil, el Sol, hace surgir las abejas de las semillas de algodón; forma a las tuzas con cera, y la Virgen María, su madre, hace unas tortillas pequeñas, mientras Ojoroxtotil trae del monte a sus hermanos mayores convertidos en jabalíes; luego les pone en la cara las tortillas con tres agujeritos y así surgen los puercos.⁵⁶

Según los mopanes, las serpientes y los insectos no civos proceden de los pedazos de la Luna, que fue descuartizada por el rayo. El Sol recogió los restos y los guardó en trece troncos huecos, ayudado por libélulas. Cuando fueron abiertos (según los chol palencanos por un perro) surgieron sobre el mundo todos los animales nocivos.⁵⁷ El trece es considerado número de las fuerzas maléficas por los tzotziles.

Por otra parte, en los mitos de origen mayas las peculiaridades de ciertos animales se deben a alguna acción de los dioses o de los hombres.

En un mito donde se da un enfrentamiento entre animales (como símbolos de la Naturaleza) y hombres (seres del mundo socializado) que aparece tanto en el Popol Vuh como en

varios grupos mayenses de hoy, encontramos esa idea.

El mito del Popol Vuh relata que Hunahpú e Ixbalanqué (el Sol y la Luna), después de haber convertido en monos a sus hermanos mayores, fueron a trabajar a la milpa por orden de la abuela; pero, ayudados por algunos animales como la tórtola, engañaron a la abuela y prepararon el campo con medios mágicos, mientras se divertían tirando con sus cerbatanas. Al regresar el día siguiente encontraron que durante la noche se habían vuelto a levantar los árboles y arbustos, quedando el bosque en su estado natural. Volvieron a limpiarlo, pero se ocultaron para observar qué sucedía:

Reuniéronse entonces todos los animales, uno de cada especie se juntó con todos los demás animales chicos y animales grandes. Y era media noche en punto cuando llegaron hablando todos y diciendo así en sus lenguas: "¡Levantáos, árboles! ¡Levantáos, bejucos!" Esto decían cuando llegaron... eran los primeros el león y el tigre, y quisieron cogerlos, pero no se dejaron. Luego se acercaron al venado y al conejo y solo les pudieron coger las colas, solamente se las arrancaron... por esta razón el venado y el conejo llevan cortas las colas./El gato de monte, el coyote, el jabalí y el pisote tampoco se entregaron.⁵⁸

Después llegó otro animal saltando y a ese sí lo cogieron, lo trataron de ahogar y le quemaron la cola; era el ratón, que por eso tiene los ojos saltones y la cola sin pelo.

Entre los tzotziles de hoy encontramos el mismo mito, relatado incluso en términos muy semejantes a los del Popol Vuh: después de haber matado al hermano mayor, el pequeño Ojoroxtotil fue a trabajar el campo para que pudieran sobrevivir él y su madre. Llegando al terreno hizo unos palos y los sem-

bró; en seguida se convirtieron en hombres que trabajaron el campo, en tanto que él jugaba. Durante la noche los montes se restablecieron. Volvió a hacer lo mismo, y mientras jugaba ha cía pedazos a los animalitos; por ello la avispa tiene una cintura tan pequeña. Después su puso a vigilar y:

"Vino a una de las esquinas un conejo. Vino a otra un venado. Distintos animales llegaron a recitar: yokan te', yokan' ak, yokan womol, yokan'amal /le-
vantense árboles, levántense bejucos, levántense montes, levántense selvas/ y se levanta la montaña, se levantan los árboles. Y le dijo el Kox al conejo: "Usted k'its' in /mi hermano menor/, estás jodiendo mi trabajo" y lo agarró por las orejas... 'Yo mismo', dice el conejo, 'porque no es su lugar aquí, éste es el lugar de los pecados, usted debe estar allá arriba, no es de aquí'... También hizo lo mismo con el venado, que tiene orejas de conejo"⁵⁹

Luego subieron al cielo él y su madre, transformados en el Sol y la Luna, igual que Hunahpú e Ixbalanqué.

En el mito solar de los tzeltales actuales, donde es tá el tema de los hermanos mayores muertos por el menor, también se señalan esos orígenes de los rasgos del conejo y el ve nado: el hermano menor dice a su abuela que llegarán unos animales que serán domésticos, pero que no se debe reír de ellos. Los animales acudieron y ella los asió por la cola, pero se rió, y entonces los animales escaparon, dejándole las colas en las manos. Por eso el venado, el conejo y el pecarí no tienen colas "verdaderas".⁶⁰

En esta forma explicaron y explican los mayas las cor tas colas y las largas orejas del conejo y el venado. Además se expresa una oposición entre el hombre y el mundo natural, idea común a varios grupos mayenses de la que hablaremos más adelante.

En el Popol Vuh los animales se presentan también como mensajeros de los héroes, y en esta misión adquieren sus características distintivas en cuanto a alimentación: el piojo es enviado a avisar a Hunahpú e Ixbalanqué que eran requeridos por los señores de Xibalbá; un sapo, para ayudarlo, se lo tragó; a éste lo tragó una culebra; a ella un gavilán, que fue el que llegó hasta el juego de pelota donde estaban los hermanos. Todos los animales fueron vomitando al que se habían tragado, hasta llegar al sapo, que no pudo hacerlo porque el piojo se había quedado en sus dientes; por ello le quedaron los ojos saltones y la boca grande. Desde entonces todos comen esos animales, menos el sapo.⁶¹

Finalmente, en los mitos actuales del origen del maíz se explica la forma del cuerpo de la hormiga, animal que dió a conocer el grano, por haber sido atada por la cintura para que confesara el sitio donde estaba el maíz. Asimismo, se dice que el picamadero tiene la cabeza roja porque no se quitó a tiempo cuando el dios de la lluvia envió un trueno para romper la roca donde se hallaba el grano, y fue herido en la cabeza.⁶²

El que el hombre participe en el origen de las características de algunos animales parece mostrar la superioridad de aquél sobre éstos, lo que además se reforzaría por el hecho de que los animales están siempre supeditados al hombre y son utilizados por él. Sin embargo, en los mitos mayas los animales desempeñan una importante función en la creación del

mundo y del hombre: en primer, lugar, los dioses creadores son de naturaleza animal, y en segundo lugar, los animales se ligan al origen de diversos elementos que constituyen el mundo, como el Sol, la Luna y Venus, que también fueron considerados como deidades.

LOS ANIMALES
EN EL ORIGEN
DEL MUNDO

El Popol Vuh expresa el carácter animal tanto de los dioses creadores como de la energía vital que los anima, al darnos los nombres de estas deidades: Hunahpú Vuch, "Cazador zarigueya o tlacuache", dios femenino del amanecer, y Hunahpú Utú, "Cazador coyote", dios de la noche. Zaqui-niná-Tziis, "Gran pizote blanco", viejo y vieja. Al lado de ellos aparece Gucumatz, "Serpiente emplumada", como principio vital, como agua generadora, ya que los quichés asocian el nombre con agua.⁶³ Estas deidades reciben varios epítetos, como Tzacol y Bitol, "el Creador y el Formador". Además del carácter animal, se advierte en estas deidades la dualidad masculino-femenina que por lo general tienen los dioses creadores mesoamericanos.

Por otra parte, la participación activa de los animales en el origen de los elementos del mundo está claramente expresada en los mitos de algunos grupos mayenses actuales que, como hemos dicho, parecen tener orígenes prehispánicos, ya que presentan notables paralelismos con los mitos de los antiguos quichés y cakchiqueles, cuya mejor versión es la del Popol Vuh.⁶⁴

En los mitos de los mopanes, k'ekchís y cakchiqueles

actuales encontramos relatadas las aventuras del Sol y La Luna, anteriores a su ascensión al cielo,⁶⁵ a las que hemos venido aludiendo al hablar del origen de los animales. En estas aventuras participa el planeta Venus, que es hermano del Sol. Un personaje central es la abuela de los muchachos, que puede asociarse con la vieja diosa creadora del Popol Vuh y cuyo equivalente en este mismo texto es la abuela de Hunahpú e Ixbalanqué. El tema en todas las versiones es que la abuela no daba a los muchachos su comida, que ellos mismos cazaban, por proporcionársela a su amante, que la visitaba todas las noches y que era un monstruoso tapir. Los muchachos matan al amante, le cortan el pene y lo dan a comer a la abuela (mopanes y k'ekchís); cuando ésta se da cuenta, aguza sus garras para matar a los jóvenes (recuerda la vieja diosa con garras del Códice Dresde, p. 74, que aparece vertiendo agua), pero éstos la engañan, y luego deciden matarla. En unas versiones la convierten en mono y en otras la descuartizan. Hay muchos elementos de este mito entre los mazatecos, mixes y zapotecas, según lo señala Thompson.⁶⁶ En casi todas las versiones, el amante de la diosa madre es un animal.

El matar a la madre, símbolo del origen y de la irracionalidad, ligada a la naturaleza salvaje y monstruosa, para instituir el orden y la racionalidad, tiene conexiones en muchas culturas.⁶⁷ En este mito el Sol, la Luna y Venus representan el movimiento ordenado, los días y las noches: el tiempo, que es sucesión regular y que se liga entre los mayas al origen del mundo, en oposición con el tiempo primordial, estático y estancado, como el agua sin movimien-

to que se menciona en el Popol Vuh.

En los mitos del Sol y la Luna hay varias anécdotas sobre el cortejo del primero a la segunda y sobre el adulterio de la Luna: primero con su cuñado Venus, y después con el rey de los zopilotes.⁶⁸ Otros animales participan en estos mitos, entre los cuales el más importante es el venado. En primer lugar, él pateó con su pezuña a la Luna y le formó los órganos genitales para que pudiera tener relaciones sexuales con el Sol. El coito entre ambos fue el primero del mundo. Al cortejar a la Luna, el Sol pasó delante de su casa con un venado que había cazado para impresionarla; los días siguientes, como no era fácil cazar venados, rellenoó la piel del mismo con ceniza, hierbas y hojas, para fingir que cazaba uno diariamente, hasta que fue sorprendido y entonces se transformó en colibrí.⁶⁹ Entre los cakchiqueles también el Sol se transforma en colibrí, para volverse amante de la Luna,⁷⁰ y los tzotziles aseguran que el colibrí es la epifanía animal del Totilme'il, padre-madre, ancestro que vivió en la Tierra como Sol y Luna, cuando los dioses habitaban en ella.⁷¹

En el mito de los mopanes y k'ekch'is, para rescatar a la Luna que había huido con el rey de los zopilotes, el Sol se finge venado muerto escondiéndose bajo la piel de uno de estos animales, y cuando los zopilotes bajan a comerlo obliga a uno de ellos a llevarlo hasta el palacio del rey, donde persuade a la Luna a volver con él.⁷² También el amante de la diosa madre anciana es un venado en algunas versiones, y los

2
tseltales piensan que el venado perdió su cornamenta por haber metido la cabeza bajo la falda de una mujer, cuyo calor la quemó. Asimismo, el venado es el encargado de llevar a la Luna al cielo.⁷³

En estos mitos se hace expresa la idea de que el venado está ligado fundamentalmente con el principio femenino que la Luna representa, mientras que el colibrí se vincula con el Sol, no sólo en el mundo maya, sino también entre los nahuas.

Por los anteriores ejemplos vemos cómo los animales se integran activamente en el proceso cosmogónico, simbolizando, por una parte, a las deidades creadoras mismas y al aspecto irracional y caótico que precede al orden del mundo, y por la otra, a algunas cualidades de los elementos del cosmos que van surgiendo en dicho proceso; o sea que, lejos de que los mayas hayan tenido la idea de que el hombre es superior al animal, como pudieran sugerir los mitos sobre el origen de los animales, aquí parece mostrarse que el animal es superior al hombre. Pero los relatos míticos acerca del origen de este último nos revelan un lazo, mucho más profundo que una mera jerarquía entitativa, que une a los dioses, los hombres y los animales.

LOS ANIMALES
EN EL ORIGEN
DEL HOMBRE

Para varios grupos mayas de hoy, antes del surgimiento de los hombres el mundo estaba poblado por jaguares, símbolo del inframundo y del cielo nocturno asociado a éste. Un mito mopán relata que mientras el

creador modelaba a los hombres con barro, el jaguar lo contemplaba. No queriendo que lo viera, lo mandó al río con una calabaza agujerada para que trajera agua. Cuando el jaguar pudo llenar el recipiente, gracias a los consejos de una rana, el creador había formado trece hombres y una docena de cerbatanas. Cuando el hombre lanzó dos tiros a la pata del jaguar, éste comprendió quién era el amo.⁷⁴

Al presentarse como el adversario del jaguar, el hombre se constituye en lo contrario: la tierra, la luz, el bien y la racionalidad, que surgen para oponerse al inframundo, la oscuridad, el mal y la irracionalidad que el jaguar simboliza. (Vemos aquí otra de las oposiciones que son frecuentes en el pensamiento mesoamericano). Por este carácter de destructividad y muerte, el jaguar pondrá fin al mundo comiéndose al Sol y a la Luna, según los mitos lacandones.⁷⁵ Esta idea parece provenir de la época prehispánica, pues aunque no aparece en los mitos mayas antiguos, se encuentra entre los nahuas: el primer Sol fue destruido por jaguares, que devoraron a los gigantes.

La idea de la existencia de jaguares antes de la aparición del hombre en el mundo se encuentra también entre los tzotziles de San Pedro Chenalhó: el creador, Ojoroxtotil, destruyó a los tigres para que pudiera surgir el hombre.⁷⁶ También aquí se presenta la oposición bien-mal; irracionalidad-racionalidad, pues el jaguar es para los tzotziles epifanía animal del Poslob, encarnación del mal, destructor y enemigo de Dios.⁷⁷

En cuanto a la formación de los hombres, en todos los mitos mayas los animales no sólo fungen como colaboradores de los dioses en la obra de creación, sino que su propia sangre se integra al cuerpo del hombre. En los mitos prehispánicos de las tierras altas de Guatemala la función de los animales es conseguir la sustancia sagrada de la cual serán formados los hombres: el maíz, y la idea de que a través de ellos el hombre consigue su principal sustento, aparece también entre los nahuas, entre los mayas de Yucatán y entre los grupos mayenses actuales.

El Popol Vuh relata que llegado el tiempo de la aparición del hombre, los dioses se reunieron y, después de discutir entre ellos encontraron la materia de la que debía ser constituido el hombre:

De Paxil, de Cayalá, así llamados, vinieron las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas. Estos son los nombres de los animales que trajeron la comida: Yac /el gato de monte/, Utiú /el coyote/, Quel /una cotorra vulgarmente llamada chocoyo/ y Hoh /el cuervo/. Estos cuatro animales les dieron la noticia de las mazorcas blancas, les dijeron que fueran a Paxil y les enseñaron el camino de Paxil.⁷⁸

La misma idea aparece en los Anales de los cakchiqueles, pero en este texto los animales no sólo indican el sitio, sino que el maíz se encuentra dentro de uno de ellos, y la sangre de otros dos complementa la materia de la cual el hombre es formado:

Por fin se encontró de que hacerlo. Sólo dos animales sabían que existía el alimento en Paxil, nombre del lugar donde se hallaban aquellos animales que se llamaban el Coyote y el Cuervo. El animal coyote

fue muerto y entre sus despojos, al ser descuartizado, se encontró el maíz. Y yendo el animal llamado Tiuh-tiuh /gavilán pequeño/ a buscar para sí la masa de maíz, fue traída de entre el mar por el Tiuh-tiuh la sangre de la danta y de la culebra y con ellas se amasó el maíz. De esta masa se hizo la carne del hombre por el Creador y el Formador.⁷⁹

El tapir o danta es un animal importante pues, como ya vimos, es el amante de la diosa madre representando el aspecto monstruoso e irracional del cosmos. De la significación de la serpiente en relación con la naturaleza humana, hablaremos después, pero ahora señalaremos que se trata del principio vital cósmico por excelencia, el cual en el mito náhuatl de la creación del hombre aparece en la figura de Quetzalcóatl, Serpiente emplumada, creador del Quinto Sol, que forma a los hombres con los huesos de los antepasados y con la sangre de su falo, y después le proporciona el maíz para que se alimente.⁸⁰

La idea de la integración de la naturaleza animal en el ser del hombre ha pervivido hasta hoy, ya que en un mito de los tzotziles de San Pedro Chenalhó se relata que Ojorxtotil, el Sol, corteja a una mujer llamada Cabilala (cab significa tierra en maya yucateco) transformado en perro. El perro puede relacionarse con el coyote de Los anales de los cakchiqueles, en cuyas entrañas se halló el maíz para hacer al hombre. Así, este animal aparece ligado más estrechamente al hombre que cualquier otro, pues es el ancestro divino:

... el ser humano emergió de las cuevas -dice Calixta Guiteras-, las puertas de las montañas, después de ser concebido por una mujer a la que un perro había fecundado. Al color del can se le atribuye el de

la piel: un perro amarillo procreó al indio y uno blanco al ladino.⁸¹

En perro y la serpiente son, pues, dos de los animales de los que el hombre procede, y, significativamente, entre los tzotziles hay una estrecha relación entre ellos. Según el informante de Guiteras:

El perro es compañero de la culebra. Si... pica primero el perro, después tiene que picar la culebra, y después otra vez el perro.⁸²

Ambos son, además, animales ctónicos, relacionados con el inframundo y la muerte; el perro es el psicopompo que transporta a los espíritus al más allá. Por ello, si está en el origen y en la muerte puede estar expresando la idea dialéctica que aparece en otros contextos míticos mesoamericanos de que de la muerte surge la vida, y que ambas se implican recíprocamente.

A partir de la Conquista, la idea del hombre hecho de masa de maíz parece haberse perdido, pero la de que son algunos animales a quienes el hombre debe el descubrimiento del maíz perdura hasta hoy y fue un mito común mesoamericano, ya que se encuentra entre los nahuas y mayas prehispánicos y en muchos de los grupos mayenses actuales.

Con diferencias formales, el mito relata que el maíz se encontraba guardado debajo de una gran piedra, recinto al que sólo las hormigas tenían acceso; a través de las propias hormigas, o del excremento de la zorra, quien había

probado algunos granos que las hormigas habían dejado caer, se enteraron de la existencia del maíz otros animales, quienes lo probaron; les gustó tanto, que tuvieron que pedir ayuda al hombre para sacarlo de la roca. El picamadero fue el encargado de golpear la roca para detectar el sitio más débil, y el dios de la lluvia envió su rayo rompiendo la piedra. Los granos que fueron chamuscados, dieron lugar al maíz negro; los que fueron un poco quemados, al rojo; los ahumados, al amarillo, y los que no fueron tocados por el rayo, al blanco.⁸³ Estos cuatro colores son para los mayas los colores de los rumbos del universo, con sus ceibas y pájaros sagrados, y los de los puntos cardinales.

Las ideas acerca del lazo entre el hombre y el animal, expresadas en los mitos cosmogónicos que hemos destacado, nos revelan que en el pensamiento religioso maya no hay, en realidad, una supeditación del animal al hombre, ni del hombre al animal, sino más bien que ambos se complementan adquiriendo así su ser propio: el animal surge y recibe sus características de acciones humanas o del ser mismo del hombre, y la propia sustancia original de éste está constituida por elementos animales que se funden con materias vegetales produciendo a ese ser que se distingue por su conciencia. En cuanto a los dioses, en ellos se sintetiza la esencia animal y la humana, ya que su apariencia es la de seres antropozoomorfos,

en cuyas manos están no sólo el principio y la generación continua del cosmos, sino también la muerte y las fuerzas irracionales y destructivas que él contiene; o sea, que simbolizan, asimismo, la armonía de los contrarios, su implicación recíproca.

II

LOS ANIMALES Y LOS HOMBRES

El vínculo religioso entre los animales y los hombres es, a nuestra manera de ver, uno de los pilares de la religión maya ya que, como hemos destacado en el Capítulo I, tanto las diferentes deidades como los hombres, en su constitución original, están impregnados de naturaleza animal. Esto se aña al hecho de que los animales fungen como intermediarios entre los hombres y los dioses en el ritual, a la vez que aquellos que viven en estado salvaje representan al mundo de la Naturaleza, sagrado por estar poblado de poderes y fuerzas sobrehumanos, y que en el pensamiento religioso maya constituye el ámbito opuesto al mundo organizado por los hombres: sus pueblos, sus campos cultivados, sus ritos, su estructura socio-económica y sus animales domésticos, es decir, la comunidad humana o el ámbito "socializado".

Pero estos dos mundos opuestos, el uno humano y el otro divino, no constituyen dos entidades inconexas y aisladas, sino que se interpenetran, participando sustancialmente una de la otra, no sólo gracias a la acción ritual de los hombres, sino también en su constitución misma, ya que el ser humano contiene en su propio espíritu la esencia del mundo natural encarnada en los animales salvajes que son su "otro yo", y el ámbito de la Naturaleza integra la esencia humana representada por esos mismos animales que son, así, el punto de

conjugación de los dos mundos.

Los animales en los ritos

Los animales constituyeron la mayor parte de las ofrendas a los dioses en los ritos mayas. Se entregaban vivos, se sacrificaban en las mismas formas que los humanos, o se cocinaban para contribuir a la manutención de las deidades, de quienes dependía la vida de los hombres.

Dice Landá que:

...siempre le embadurnaban el rostro al demonio con la sangre de las aves del cielo y animales de la tierra o pescados del agua y cosas que haber podían... A algunos animales les sacaban el corazón y lo ofrecían; a otros, enteros, unos vivos, otros muertos, unos crudos, otros guisados.⁸⁴

En Guatemala, según Las Casas:

Las cosas que sacrificaban eran todas animadas y que tenían vida, y de las insensibles que carecían de ella, y de todas cuantas podían haber, sin sacar alguna. Sacrificaban animales, conviene a saber, leones, tigres, onzas, que son como gatos grandes, raposos y otros que se llaman coiotes, que son como entre lobo y raposo; venados, liebres, conejos y perrillos de los naturales de aquella tierra, que gruñen y no ladran; aves de cuantas podían tomar, en especial codornices, culebras, lagartos y lagartijos, langostas y mariposas.⁸⁵

Otros cronistas, como Fuentes y Guzmán, mencionan también los diversos animales que eran sacrificados a los dioses.⁸⁵ Y la arqueología ha revelado vestigios de los animales sacrificados, como huesos de jaguar pintados de rojo, zarigüeya, manatí, perico, perdiz, tecolote pigmeo, peces, tortugas, pequeños pájaros, como gorriones, etcétera. Además se ofrenda

ban varios tipos de insectos y partes de algunos animales, como plumas.⁸⁷

Sólo con fines rituales, y para la alimentación, mataban animales, ya que el derramar la sangre, principio vital sagrado y alimento esencial de los dioses, era considerado como uno de los peores sacrilegios. Landa dice, refiriéndose a la fiesta del mes Zac, que los cazadores pedían perdón por la cacería de animales, "porque tenían por cosa horrenda cualquier derramamiento de sangre, si no era en sus sacrificios."⁸⁸ El rito también tenía como sentido desagraviar a los Señores de los animales por haber invadido sus dominios, el ámbito de la Naturaleza que era sagrado y, por tanto, vedado al hombre, como veremos más adelante.

Había distintos tipos de sacrificios de animales, de acuerdo con la fiesta que se celebrara, con las deidades patronas, con las actividades humanas que se propiciaban, o bien, si se trataba de ritos de los lapsos de tiempo, del ciclo de vida, de desagravio a las deidades, de exorcismo o de curación.

Según las fuentes escritas y los códices, los animales preferidos para el sacrificio fueron los venados, los guajolotes y los perros. En las fiestas de Año Nuevo le daban al sacerdote una perna del venado sacrificado. En el año Muluc ofrecían una comida hecha con corazones de venado.⁸⁹

Cuando debían sacrificar animales difíciles de obtener, como leones, tigres y lagartos, y no encontraban algu-

no en el momento necesario, sustitúan la ofrenda con corazones de incienso.⁹⁰ Y muchas veces sustitúan a la víctima humana con un perro, al que sacaban el corazón de la misma manera que a los hombres, como ocurría en la fiesta del año Kan. Asimismo, en la celebración del año Muluc, se sacrificaba un perrito con el lomo negro y que fuera virgen; en la del mes Muan, dedicada por los cacaoteros, mataban un perro manchado del color del cacao; en el mes Pax, sacaban el corazón a un perro, etc.⁹¹

Así, también en los ritos destaca el perro entre los otros animales, por ser tan cercano al hombre, que puede intercambiarse con él en una ofrenda; esto puede basarse en que, como hemos señalado, con base en su papel en los mitos, este animal es considerado como ancestro del género humano y además es el encargado de llevar su alma hacia su última morada.

En los códices se representan varias ofrendas de animales sacrificados, destacando el venado y las aves que, según las fuentes escritas, se contaban entre los preferidos.

Y entre los grupos mayenses de hoy se siguen realizando sacrificios de animales, y como ya no es posible sacrificar hombres, se mata algún animal en representación de aquellos, como se hacía a veces en la época prehispánica. Sólo que mientras que entonces, según parece, el sustituto del hombre era de preferencia el perro, en la actualidad ese sitio ha sido ocupado por la gallina. Quizá la elección de estos animales se haya debido a que son los principales animales domésticos.

Los tzotziles consideran que cuando el espíritu sale del cuerpo por alguna razón:

Nuestra carne es como gallina, como carne, como nuestra comida: por eso se dice ti'bol /Carne/. Muere una nuestra gallina en nuestro sueño y vemos que muere alguno: o es mi hijo o es mi mujer. Siempre que se sueña que muere un animal es que va a morir una persona; si es gallina es mujer, y si es gallo es un hombre.⁹²

Los pollos negros que se sacrifican en la ceremonia de recuperación del alma perdida, de la que hablaremos después, son llamados por los tzotziles K'Exolilatik o Heloliletik, palabras que significan "sustitutos" o "reemplazantes", porque se ofrecen a los dioses ancestrales a cambio del espíritu perdido de algún ser humano.⁹³ Manuel Arias Sojom dice que:

"El Pukuj se lleva el alma como se lleva una gallina, un animalito...Lo vendió como una gallinita, por el mundo, en otro pueblo. Por eso se mata una gallina. El alma de la gallina va a donde está vendido y regresa el ch'ulel al cuerpo. Es su kexol la gallina" /que se da en cambio de la vida del hombre/.⁹⁴

Y también sustituyendo a los seres humanos, pero para propiciar las lluvias en la ceremonia llamada Chac Chac que celebran los mayas de Yucatán, se sacrifican casi cuarenta gallinas.⁹⁵

Parece ser que esta idea de la sustitución del hombre por una gallina en el sacrificio a los dioses se inició desde la época colonial. La gallina, por su resistencia, facilidad para criarla, fecundidad y condición de excelente alimento, rápidamente sustituyó al guajolote prehispánico, el cual se reservó para fiestas más importantes. Las Casas dice cuando des-

cribe los rituales del ciclo de vida de los mayas de Guatemala:

En nasciéndoles un hijo o hija, luego tomaban una gallina y la sacrificaban, o la enviaban al sacerdote, que por ellos haciendo gracia la sacrificasen.⁹⁶

Además, esta idea parece haber sido común a varios pueblos mesoamericanos, ya que entre los lenkas actuales de Honduras, vecinos de los mayas, se matan guajolotes para la gente común y pollos para los principales. Y en los ritos del ciclo de vida destaca la presencia del pollo o del guajolote: en el lugar donde el niño nació entierran la cáscara vacía de un huevo de guajolote; al año la desentieran y ponen unas flores especiales que tienen en la casa, que son consideradas como compañeras del niño. Asimismo, escogen un pollito que se cría con él y es llamado "la sombra del niño"; cuando este pollo crece, lo venden.⁹⁷

En los ritos curativos también tenían una significación especial los animales. Dice Las Casas que para las enfermedades:

Si alguno enfermaba lo primero que hacía era hacer sacrificio o enviar codornices o otras aves de tal o de tal color, aplicada para la enfermedad, según sus abusos, al sacerdote, para que los ofreciese por él.⁹⁸

Sin embargo, muchas de las enfermedades se atribuían a animales o llevaban nombres de animales, o bien surgían por la introducción mágica de animales perniciosos en el cuerpo,

como lo refieren las fuentes escritas y lo creen los mayas actuales. En los códices y textos indígenas coloniales aparecen animales representando las enfermedades, y los nombres de éstas incluyen nombres de animales.⁹⁹ Esto también expresa la gran cercanía entre la naturaleza humana y la animal.

Los animales, así, tanto representan los males que aquejan al cuerpo del hombre, como el remedio para que los dioses alejen esos males. Pero sobre todo, forman parte esencial del alimento que los hombres han de ofrecer, en pago por su existencia, a los dioses que pueblan el espacio sagrado, porque los animales son tan semejantes al hombre que comparten el mismo principio vital que los dioses han de recibir: la sangre, por lo que la sangre del animal puede sustituir a la humana. Y son fundamentalmente dos animales los que más directamente representan al hombre ante los dioses: el perro y la gallina, los más cercanos y los más útiles dentro de la vida comunitaria.

A través de las ofrendas animales el hombre logra fortalecer el vínculo con las deidades representado por la entrega a ellas de su propia sustancia vital.

El Señor de los animales

Tanto en las creencias de los antiguos mayas, como en las de los coloniales y modernos, hay algunas figuras que parecen corresponder al tipo de "Señor de los animales", divinidad que al mismo tiempo que protege a los animales salvajes, sirve de intermediaria entre el hombre y el mundo natural que le es ajeno, pero al que ha de enfrentarse para sobrevivir. Así, en la dialéctica Hombre-Naturaleza, presente siempre en el pensamiento religioso maya, el Señor de los animales representa una de las posibilidades de armonizar esos contrarios.

Uno de los Señores de los animales de la época prehispánica es Yum Kaax, "Señor de la selva", que Brinton identifica erróneamente con el dios del maíz. Esta idea fue retomada por Morley y varios otros, hasta que Thompson probó que no era el dios del maíz, sino un espíritu guardián.¹⁰⁰ Es posible que este Señor de la selva fuera un protector de los animales y de la vegetación salvaje, lo que lo pondría en el polo opuesto al dios del maíz, ya que para los mayas éste corresponde al ámbito de la comunidad, el orden, las leyes, el espacio socializado, que está en constante oposición a la naturaleza, lo salvaje, lo desordenado, lo peligroso.¹⁰¹

También de la época prehispánica podemos mencionar a esos espíritus guardianes de los que habla el Popol Vuh en su cosmogonía:

Luego hicieron a los animales pequeños del monte los guardianes de todos los bosques, los genios de la montaña, los venados, los pájaros, leones, tigres, serpientes, culebras, cantiles [víboras], guardianes de los bejucos.¹⁰²

Es posible que se considere como guardianes de los bosques a los propios animales, o que el fragmento se refiera a otra clase de espíritus protectores, como los que aparecen en otros grupos mayenses, por ejemplo, los aluxes de los yuca tecos.¹⁰³

De este último grupo mayense destacan los dioses Zip y Tabay, de los que habla Landa, cuando refiere la fiesta de los cazadores en el día 7 del mes Zip. Ambos eran dioses de la cacería, protectores de los venados, que inducían a errar a los cazadores, a menos que se les pidiera permiso para cazar a estos animales. Zip es la misma deidad de la que hay varias referencias. En el Chilam Balam de T'izimín y en el Ritual de los Bacabes: Ah Uuc Yol Zip, "El Siete Corazón de Zip", y a Uuc Suhuy Zip, "Zip Siete Virgen". El siete parece aludir al séptimo día del mes Zip, en que se celebraba la fiesta de los cazadores.¹⁰⁴

Zip sigue siendo venerado entre los mayas actuales de Quintana Roo, con el mismo sentido que en la época prehispánica, y se le concibe como un pequeño ciervo puro, como Zip Siete Virgen, con cuernos incipientes, que lleva un nido de avispas entre ellos; éstas pican al cazador cuando el dios no consiente que cace algún venado. En estas ocasiones puede hacerle fallar los tiros, matando, por ejemplo, a una iguana en

vez de un venado. Para congraciarse con este Señor de los animales el cazador ha de llevar un objeto sagrado, la piedra zoar, que es una formación calcárea que se genera en las vísceras de los venados. Este talismán actúa durante un año y debe renovarse. En la cacería del venado, que forma parte de las celebraciones del Chac Chac, ceremonia para obtener lluvia, el sacerdote pide permiso al dios Zip para cazar a los venados que le serán ofrecidos; también se le ofrendan zacá (hierba asociada a él), y atole de maíz. La voluntad del Señor de los animales es conocida por el sacerdote mediante el cristal sagrado, donde observa también cuál es el lugar donde encontrar a los venados.¹⁰⁵

Tabay, la otra deidad mencionada por Landa, era diosa de la cacería de venados con lazos, pero, ante todo, protectora de dichos animales, con los que se identifica al aparecer muerta colgada de una cuerda en el Códice Dresde. Es mencionada por Landa como Ixtab, "La de la cuerda", asegurando que era diosa de los que morían ahorcados, que también se identificaban por ello con los venados. Inducía a errar a los cazadores que no habían obtenido su permiso para cazar ciervos, por lo que aparece ligada a Zip, y se le veneraba en el mismo mes. En el texto de Landa, seguramente por un error de transcripción, aparecen como un solo dios: Zipitabai. Esta diosa se ha transformado entre los mayas actuales en Xtabay, un espíritu demoníaco que habita en los bosques y sigue induciendo a errar a los hombres, pero ya no en la cacería, sino perdiéndolos en el

bosque para robarles el "alma" y llevarlos a perecer.¹⁰⁶ Como ella, muchos de los espíritus que habitan en los bosques o campos no cultivados, según las creencias de los grupos mayanses actuales, parecen pertenecer al tipo de Señor de los animales.

El venado es, por tanto, uno de los principales animales que se vinculan con el Señor de los animales, desde la época prehispánica hasta hoy. Otro, que es símbolo de lo salvaje por excelencia, es el jaguar. En un vaso de Ixtapa, Chiapas, mencionado por Montoliú, aparecen un venado y una figura humana cargando a un jaguar, adorada con flores y recibiendo una ofrenda de manos de un personaje ricamente ataviado. Montoliú piensa que aquí el Señor de los animales es el jaguar que, según dice, al simbolizar a la naturaleza salvaje es también protector de los animales;¹⁰⁷ pero en esta representación más bien parece que la figura antropomorfa, que lleva plantas y sostiene al jaguar, es la que simboliza al Señor de los animales y de las plantas, de la naturaleza salvaje en general, en su aspecto antropomorfo o personificado, al lado de sus animales representativos; pues de no ser así, ¿qué podría estar simbolizando esta figura adornada con flores y sosteniendo al jaguar, a la que un hombre presenta una ofrenda? (Fig. 4).

Del período actual de la religión maya tenemos noticia de varios Señores de los animales. Thompson menciona, clasificándolos como espíritus guardianes de los hombres, a

los Kuil Kaxob, "Dioses de la selva."¹⁰⁸ Estos dioses, venerados por los yucatecos, quizá son también Señores de los animales, ya que la función principal de este tipo de deidades es permitirle al hombre vincularse con ese otro mundo extraño y ajeno al suyo, pero del que depende para sobrevivir.

Entre los mames de Santiago Chimaltenango se cree en los "Guardianes de los cerros", destacando entre ellos Tui Pich Jap, a quien debe pedirse autorización para cazar venados, si no se quiere recibir su castigo, que consiste en trabajar como esclavo en una barranca. Este guardián aparece vestido a la usanza española y cubierto con pieles de venado virgen. Wagley da a conocer también un mito actual que relata el caso de una mujer que cortó una flor en la montaña sagrada de Tui Pich Jap; el guardián la castigó encerrándola en ese bosque con altas paredes de piedra, como aviso de que no debía tocar nada en la región por él custodiada.¹⁰⁹ Así vemos cómo las plantas caen también bajo la protección del Señor de los animales, por lo que es, asimismo, Señor del bosque, guardián de la naturaleza salvaje en general.

En Tamulté de la Barranca, pueblo chontal de Tabasco, existía el bosque sagrado, que fue destruido recientemente para construir una escuela. En él vivía Tamul, el dios que dio nombre al poblado:

Tamul es el rey del bosque-nos comunicó el informante-.

Es un dios para las necesidades, por lo que le ofrecen una devoción. Llevan dulces de papaya, de cocoyol, de coco, gallinas sancochadas; lle

van posol y guarapo (jugo de caña), para que tome el dios y se convenza de cualquier cosa. Se paga un rezador especial, un perito que sabe hablar con él...

No se puede matar ningún animal en ese bosque, ni cortar ninguna planta. Abundan, por eso, el arma dillo, iguanas, conejos, pavos, cerdos, venados y hasta ganado. Sólo cuando pides permiso y haces una devoción. Tienes que poner algo de tu parte. Si coges algo, en el momento en que lo estás cogiendo no te pasa nada, pero puede ser que sueñes, o en el momento de la devoción, se ve que no te dio permiso... El que cometió una falta, si la vuelve a cometer, ya no regresa. Se desaparece o se enferma; algunos ya no hablan. Como don Juan Tricolor, que cortó dos árboles y a los dos o tres días le atacó la enfermedad por la espalda y quedó inmóvil, porque no pidió permiso para cortar el árbol.¹¹⁰

Este, que es guardián de la región sagrada ajena al pueblo, es un clásico Señor de los animales, como los que aparecen en otras comunidades mayenses actuales.

Los "Señores de los montes" lo son de los animales y las plantas de sus regiones. El informante tzotzil de Calixta Guiteras le decía que no se puede tocar ningún animal salvaje, porque éstos son de los cerros, y si se quiere cazar:

Se pide al cerro que es el dueño... si no da el dueño, el cazador no matará nada. Al cerro van los cazadores con sus nueve velitas de cuatro dedos y sus siete bolitas de incienso, pequeñas como fruta de culantro.¹¹¹

Así hacen su ofrenda los tzotziles, como los chontales de Tabasco, y obtienen permiso para matar a los animales del Señor del monte.

Entre los tojolabales de Chiapas, como en otros grupos, el ámbito salvaje está asociado a fuerzas maléficas; así, hay un brujo o diablo llamado Niwan Pukuj,¹¹² que habita

en una enorme cueva, se sienta sobre un armadillo y cabalga en un gran venado. Se concibe como un ser alto y blanco, vestido como mestizo. Rige al mundo subterráneo y tiene pequeños diablos como ayudantes. Pero este ser presenta un aspecto positivo, ya que es el "Dueño del monte", encargado de propiciar y controlar la caza. Le pertenecen todos los animales silvestres, a quienes cuida de los cazadores. Guarda en corrales dentro de su cueva a los animales pequeños e indefensos, cura a los heridos y acoge a los que han muerto, tanto domésticos como silvestres.¹¹³ Esto se relaciona con un mito de los mames que refiere Wagley, según el cual un guardián se transfigura en venado y en niño, y lleva a su cueva a un cazador que le había disparado. Ahí el hombre vio "muchos venados (algunos con campanas colgadas al cuello), leones, serpientes y una gran plantación de café".¹¹⁴ Quizá el mito se refiere al dios que guarda animales en el inframundo, presente entre muchos grupos, y al que se le llama también Sombrerón. Dicen los tojolabales que al estar cazando encuentran animales señalados en las orejas, que son de los que el Sombrerón tiene en el inframundo y que han salido a pastar. Para que un cazador pueda cazar ha de establecer un pacto con el Sombrerón, que le obliga a estar en un lugar determinado a determinada hora del día, habiendo guardado abstinencia sexual la noche anterior; entonces el Sombrerón suelta a los animales que se han portado mal y el cazador los caza. En agradecimiento, tiene que ofrecer al Señor de los animales rollos de taba-

co y sal, y no debe relatar lo ocurrido a ningún otro cazador, ya que puede morir por ello.

Esta deidad se encuentra en otros grupos mesoamericanos actuales, como los chontales de Oaxaca, con la única diferencia de que la noche anterior a la cacería, en tanto que el cazador permanece en la puerta de su casa fumando un puro, el Sombrerón tiene relaciones sexuales con su mujer;¹¹⁵ Ésta sería otra forma de pagar por la caza al Señor de los animales.

Los tzultacah de los altos de Guatemala, Señores de las montañas, se relacionan con el Sombrerón porque moran bajo las montañas, a las que entran por una cueva. En esa región subterránea tienen guardadas a las fieras, y también poseen riquezas, como oro y maderas preciosas. Además, ahí residen los "espíritus" de las plantas cultivables que, de manera semejante a los yos animales de los hombres, son protegidos en ese mundo sacralizado de la naturaleza salvaje. Los tzultacah son, asimismo, deidades del agua, ya que envían el rayo y el trueno, y personifican una fuente o un río. Las cruces que se ven en los cerros cercanos a los poblados k'ek-chís son, por lo general, dedicadas a los tzultacah, identificados con el Dios cristiano.¹¹⁶

El dios de la lluvia de los tzotziles, Chauc o 'Anjel, "Rayo, Trueno, Relámpago", también vive en cuevas y es Señor de los animales selváticos. Se dice que a veces deja que alguno caiga víctima de un cazador.¹¹⁷ Y este mismo papel

de cuidador de los animales salvajes, a los que acoge en su cueva, adjudican los mopanes al planeta Venus, llamado Xulab y relacionado con el inframundo. Por ello es también patrón de la cacería, y se dice que suelta a los animales para que sean cazados por aquellos que le han quemado copal.¹¹⁸

Como afirma Evon Z. Vogt, estas deidades tzotziles dominan sobre la Naturaleza esencial, el Te?tik, ámbito salvaje, poblado por plantas silvestres, animales salvajes y demonios o Pukuhetik. Este reino se opone al Naetik, ámbito del orden social y el comportamiento civilizado, constituido por los parajes con sus grupos de casas y el centro ceremonial, con las "casas de los santos" y el "ombligo de la tierra".¹²⁰

Entre los tzeltales de Bachajón encontramos la misma concepción de dos mundos contrarios, pueblo y bosque, que se expresa muy claramente en uno de los ritos del Carnaval. Al pueblo le llaman Lum, tierra habitada, humanizada, símbolo del mundo organizado, y al segundo Balumilal, que significa la totalidad del mundo, haciendo alusión a las tierras no socializadas, los lugares peligrosos.

Uno de los momentos del Carnaval es la llamada Ts'ajal Guerra o "guerra roja", "simulación dramática en forma de una carrera.... entre los salvajes (k'abinales) y los responsables de cargo (a'teles)".¹²¹ La "guerra roja" consiste en una carrera donde los k'abinales persiguen a los Capitanes y Alguaciles agitando pieles de animales y tratando de golpearlos. Este rito corresponde a un mito de oposición entre tzeltales y lacando-

nes, que relata una guerra entre ambos y que se fundamenta en un hecho real, pero que ha adquirido la más profunda significación de una oposición Cultura-Naturaleza.

Los k'abinales representan a los "karibes" o lacandones, tribus de las tierras bajas. Antes del rito permanecen quince días en la selva, donde matan animales para proveerse de pieles y carne para la fiesta; recogen, asimismo, plantas y frutos silvestres. Como representantes del Señor de los animales van a ofrecer todo esto a los a'teles:

Les dan, al mismo tiempo que los frutos de la selva, un lazo con los señores de la naturaleza, sin los cuales ellos no hubieran podido tocar a los animales y a los vegetales, sin desencadenar la ira y las represalias (enfermedades y pérdida de las almas, en particular)... A los señores de las cuevas, de la selva, de las cumbres, de las aguas de arriba y de las aguas de abajo se han dirigido los k'abinales para obtener los presentes que van a distribuir entre los portadores de cargo del pueblo: animales de la montaña (xilul), palmas (mohtoyul), otras palmas (janatsul), mono (maxul), puerco (chitamul), saragüato (batsul), venado (chijul), faisán (jisul), perdiz (nacoul), etc.¹²²

Los grupos opuestos se encuentran en el "claro", un lugar intermedio entre los dos ámbitos. Los k'abinales llegan, después de los quince días en la selva, tocando conchas, vestidos de harapos, cargando sus pieles y sus costales llenos de vegetales. Ahí los esperan los a'teles, silenciosos y vestidos pulcramente de blanco. Los primeros entregan a los segundos su carga y los jefes de cada grupo entonan una letanía. Los a'teles ofrecen "trago" de alcohol o pox y cigarros, productos civilizados, a los k'abinales, y éstos les dan aguamiel o miel fermentada, producto salvaje. Luego regresan todos al pueblo por caminos di-

ferentes. Así vemos como;

El claro es un lugar de encuentro, exterior al pueblo, donde entre los actores -fácilmente identificables se lleva a cabo un rito de mediación entre guerra y paz, pueblo y selva, civilizados y salvajes, en fin, entre naturaleza y cultura.¹²³

Pero esos dos mundos opuestos se concilian y armonizan o sólo ofreciendo presentes a los Señores de los animales o mediante ritos como el anteriormente descrito, sino integrando consubstancialmente al mundo natural con el humano, mediante la creencia en unas formas peculiares de alter ego zoomorfos que han pervivido hasta hoy y que frecuentemente se han encasillado dentro del totemismo llamándoles "totemismo individual". Estas formas constituyen los más profundos modos de vinculación entre el hombre y el animal, y comúnmente son conocidos con los términos de tonalismo y nagualismo, derivados de los conceptos nahuas de tona y nahual, que incluso emplean los propios mayas actuales. Asimismo, haya algunas ideas de ascendencia animal que han sido calificadas también como totémicas, pero que a nuestro parecer no corresponden a esa creencia.

Ascendencia animal

Algunos autores han hablado de totemismo entre los antiguos mayas, basándose en ciertos indicios de organización clánica exogámica y en representaciones de vínculos sexuales entre hombres y animales. Landa, refiriendo las costumbres acerca

de los nombres entre los yucatecos, dice que recibían el del padre y el de la madre, y agrega:

Y por eso cuando vienen a parte no conocida (y se ven) necesitados, acuden luego al nombre, y si hay alguien (que lo lleve), luego con toda caridad se reciben y tratan. Y así ninguna mujer u hombre se casaba con otro del mismo nombre porque en ellos era gran infamia.¹²⁴

Morley, con fundamento en este dato, dice que probablemente hubo una organización clánica con un antepasado común, que ya había desaparecido en el momento de la Conquista, y señala que el tabú de casarse con alguien del mismo apellido ha sobrevivido hasta la actualidad entre los tzeltales y los lacandones; estos últimos tienen además muchos nombres de familia derivados de animales, como jaguar, tapir, golondrina, sa-raguato, cerdo de monte, venado, etcétera.¹²⁵ Los tzotziles también parecen conservar ese tabú, pues el informante de Guiteras dice:

Los Arias son muchos. Ahora no sé qué pasó con mis compañeros que se casan del mismo apellido "dando bastantes botellas al padre de la muchacha... No sé qué está pensando el Tomás... que lo permite".¹²⁶

Thompson, citando a Baer y Baer (1952), resume un mito lacandón actual según el cual Hachacyum, el creador, hizo a los hombres de arcilla, pero empleando una arcilla diferente para los de cada "tótem". Cizin, dios del inframundo, colaboró haciéndoles las cejas y barbas negras, y formó otros hombres a imitación de los de Hachacyum. Una vez hechos los hombres, el dios pasó una palma sobre el fuego y la agitó ante las figuras de arcilla, las cuales se animaron. Las que había hecho Cizin

se convirtieron en los animales "totémicos" de los lacandones.¹²⁷

Es posible que el mito aluda a los ancestros animales de cada clan, pero puede referirse también a los naguales o alter ego animales de los patriarcas de los diferentes linajes, que eran considerados como dioses protectores de los grupos en otros grupos mayenses, como los quichés antiguos. Estos animales, según veremos más adelante, tienen relación con el inframundo y con el mundo no civilizado, quizá por ello, su creador es Cizin el dios del inframundo. También se relacionan con los animales del Sombrerón o el Niwan Pukuj, que permanecen custodiados dentro de un corral en el inframundo. O sea, que no se justifica el llamarles "animales totémicos".

Por su parte, Roberto Carmack, hablando de las "parcialidades" o unidades básicas en la estructura social de los quichés, llamadas amak', dice que las crónicas indígenas mencionan muchas de ellas, existentes en la época prehispánica, y que sus nombres sugieren que fueron grupos totémicos: Quiché, "pueblo de árboles"; Tamub, "flores"; Ilocab, "miradores"; Rabinaleb, "hilanderos"; Cakchiqueleb, "árbol rojo"; Tzotzil, "murciélagos"; Cupulcat, "luciérnagas"; Uxab, "moscas", etcétera.

No sabemos si en todos los casos -afirma Carmack- el nombre totémico de una parcialidad afectaba sus relaciones con otros grupos, pero creemos que en algunos casos se tomaba en cuenta.¹²⁸

Sin embargo, con base en todos los datos mencionados, no hay suficientes fundamentos para hablar con propiedad de

totemismo, pues la prohibición de casarse con alguien del mismo apellido, así como el tener apellidos animales, pueden provenir de concepciones y costumbres diversas no necesariamente ligadas al totemismo, y, como hemos señalado antes, ya se descartó la hipótesis de que toda religión ha tenido una etapa totémica.

Por otra parte, en el Códice Madrid aparecen varios animales copulando con dioses o con hombres; según Tozzer, aquéllos representan al tótem del hombre o la mujer con el cual copulan.¹²⁹ Pero en realidad, las figuras aludidas pueden expresar varias ideas, entre ellas, la creencia en una ascendencia animal, que no necesariamente presuponga una determinada organización social y un ritual peculiar en torno a ella. Más bien, estas representaciones se pueden relacionar con algunos mitos de origen, como el que encontramos entre los tzotziles actuales de San Pedro Chenalhó: aseguran que el primer padre, Ojoroxtotil, se convirtió en perro y se apareó con una muchacha dos veces: como perro blanco, para dar origen a los ladinos, y como perro amarillo, para dar origen a los indios.¹³⁰

Los tzotziles no veneran especialmente al perro, ni parecen haber constituido el clan de "los perros", por considerarse descendientes de ese animal, sino que, como todos los grupos mayenses actuales, tienen una forma distinta de vinculación religiosa con los animales. Y no sólo entre los mayas, sino en muchos otros pueblos, encontramos ideas de ascendencia

animal, sin que se dé consecuentemente una organización social de tipo totémico.¹³¹

Alter ego zoomorfos

La liga consubstancial del mundo humano con el mundo natural se expresa, como hemos dicho, en la creencia en dos tipos de alter ego zoomorfos: la tona y el nagual, que se ubican en el ámbito de la Naturaleza, opuesto al mundo humano.

En la mayor parte de los grupos mayenses actuales, los dueños de los cerros o de los bosques, que funcionan como protectores de todo lo que hay en ellos (plantas y animales salvajes), lo que los liga con los Señores de los animales, son los Padres y Madres, Totilme'iletik, como les llaman los tzotziles, espíritus teriomórficos identificados con los ancestros de los linajes y con los alter ego zoomorfos de los hombres principales. Habitan en las cimas de las montañas o en los campos o bosques que circundan a las comunidades mayenses, presidiendo ahí un mundo estructurado, al que también pertenecen los alter ego de los hombres comunes, y que es el reflejo salvaje o natural de la comunidad humana socializada, lo que permite a los hombres, como dice Brelich,¹³² ejercer una forma de control sobre el incógnito y amenazante mundo que está fuera de su influencia.

Como el tonalismo y el nagualismo son mucho más conocidos entre los grupos mayenses de hoy que entre los prehispánicos, en este caso hablaremos primero de la etapa actual de la religión maya y después de la prehispánica y la colonial, alterando la secuencia que generalmente hemos seguido en este trabajo.

TONALISMO El tonalismo parece ser una liga misteriosa entre un aspecto espiritual de cada hombre y un animal determinado, que se establece en el momento en el que el hombre nace. Hombre y animal tienen características psicológicas semejantes y comparten el mismo destino, de tal modo que los males que aquejan al uno alcanzan igualmente al otro, hasta el momento de la muerte.

Esta creencia se basa en la idea de que el hombre está constituido por una parte física, el cuerpo, y una compleja parte espiritual. Entre los tzotziles, ésta se compone del ch'ulel, alma indestructible que después de la muerte permanece un tiempo en el inframundo y luego reencarna, y el wajel, alma animal mortal, cuya muerte trae consigo la del hombre, por lo que su vida depende de la suerte de ella. El wajel, es externo al hombre y a su mundo socializado, habita en un animal, mientras que el ch'ulel permanece en el cuerpo, aunque puede salir durante el sueño, la borrachera o el acto sexual. El informante de Calixta Guiteras expresó esta concepción de una manera clara y simple:

El asiento del ch'ulel es el cuerpo humano entero; el del wayjel, un animal de la selva.¹³³

Es decir que, según este tzotzil, parece que no se trata de una parte del espíritu humano que tiene la facultad de salirse del cuerpo para ocupar el cuerpo de un animal (esto ocurre sólo en algunos casos, cuando se han adquirido poderes sobrenaturales), ni de un doble animal, sino de una parte espiritual del ser humano que habita permanentemente en un animal. Así, cada hombre es un ser doble: humano y animal, por lo que su parte animal se asemeja a la humana y padece lo mismo que ésta, y viceversa. El wayjel determina la personalidad del hombre: si el animal es tímido y reservado, así será el hombre; si alguien es fuerte e inteligente, tiene un animal igualmente valioso.¹³⁴ Según Guiteras:

Los dos tipos extremos se llaman en el español regional "capricho" y "humilde", y en lengua tzotzil se les conoce respectivamente bajo la denominación de "el de pequeño corazón" y "el de gran corazón". Predominan los tipos intermedios. El "capricho" es voluntarioso, obstinado, violento, testarudo, de genio agrio, atolondrado, en tanto que el "humilde" es aguanteador, comprensivo; de genio suave y considerado. Estas cualidades se relacionan, asimismo, con la forma física del corazón. Los tipos extremos corresponden a los eternos enemigos, el jaguar y el colibrí, que son el ti'bal, brujo dañino, y el Totil-me'il, el pastor.¹³⁵

Mario Ruz refiere que entre los tojolabales los hombres fuertes están asociados a un "tigre", y los buenos y limpios, al colibrí,¹³⁶ lo que nos muestra la gran cercanía cultural de ambos grupos. Incluso llaman wajel al animal compañero,

aunque confunden la tona con el nagual.

Villa Rojas, en su estudio de los tzeltales de Oxchuc, dice que la tona es un espíritu guardián que acompaña a todo individuo desde el momento en que nace,¹³⁷ y los mames de Santiago Chimaltenango llaman t'kelel al compañero, y dicen que es el animal o fenómeno natural que Dios da a cada hombre cuando nace, y que nadie sabe nunca cuál es.¹³⁸ Hermitte, quien ha tratado de comprender el significado del concepto, le llama nagual, ya que los propios indígenas a veces le dominan así. Dice que el nagual proporciona a la persona energía para vivir y determina sus rasgos de personalidad. Afirma que no se trata de una simple contraparte, y que las condiciones físicas del nagual se reflejan en el hombre porque:

El nahual es una proyección del hombre, y sus desdichas explican las de su dueño; pero lo contrario no es importante, ya que a nadie le interesa explicar la cojera de un toro o el dolor de estómago de un mono. Este sistema de pensamiento místico es antropocéntrico.¹³⁹

Para Evon Z. Vogt, la tona es el medio de vincular el mundo socializado con el mundo natural o "salvaje", y expresa también uno de los dos aspectos del espíritu humano que, aunque Vogt no lo dice, corresponden, de algún modo, a la conciencia y al inconsciente pulsional freudianos:

Esta oposición fundamental [entre Naetik y Te?tik] es expresada y mediatizada en un plano espiritual por los conceptos de "alma" que hacen contrastar los aspectos socializados de los zinacantecos (el Ch'ulel o "alma innata") con el lado desordenado, incontrolable, "salvaje" e impulsivo de su conducta (el nagual que vive en el Te?tik) y también unen Naturaleza y Cultural en la creencia de que el Ch'ulel es compartido por el zinacanteco y su animal.¹⁴⁰

Según Hermitte, los naguales son coesencias de los hombres:

El nahual es el hombre mismo -dice- que actúa en un universo poblado de seres sobrenaturales. Sus acciones en ese otro mundo no son las de su ser físico, sino las acciones sobrenaturales que corresponden a su coesencia animal (o celestial).¹⁴¹

Estos parece una de las significaciones básicas de la tona, pues la creencia no sólo constituye, como ha señalado atinadamente Vogt, una forma de armonizar los dos mundos contrarios de Naturaleza y Cultura, y una expresión de los dos aspectos opuestos de la psique humana, sino también una forma de participar en el mundo de lo sagrado, según lo sugiere Hermitte; pues las tonas no son animales como todos los que habitan en el mundo natural, sino animales distintos, que están al lado de los ancestros divinizados en sitios sagrados; son la parte del ser humano que está en contacto con lo divino, o la forma por medio de la cual el ch'ulel se comunica con los dioses. Si esto es así, la creencia no es que cada hombre tenga dos almas, como se ha dicho muchas veces, sino dos continentes para el alma, uno humano y otro animal, que le dan cualidades distintas. Quizá por eso el informante de Guiteras, cuando se le preguntó directamente qué es el wayjel, afirmó: "El wayjel es el ch'ulel".¹⁴²

Esto significa que los animales son para los mayas demiurgos o intermediarios entre los dioses y los hombres, los seres en los cuales el hombre puede proyectar su espíritu para llegar hasta los dioses, que habitan en ese mundo natural

sagrado ajeno al hombre. Esta comunicación del hombre con los dioses a través del wayjel, se da, por lo general, en sueños.

Dice Guiteras:

La palabra wayjel tiene las mismas raíces que los verbos dormir y soñar, que constituyen una misma cosa. Todos los pedranos declaran que las experiencias oníricas se relacionan con el wayjel, e interpretan los sueños de acuerdo con esta creencia. Por tanto, la comunicación con las deidades y los muertos, que ocurre en sueños, se efectúa por medio del wayjel.¹⁴³

Así, "el que sabe cuál es su wayjel es porque lo ha soñado".¹⁴⁴

Pero las tonas no están simplemente en la naturaleza salvaje como la parte irracional del ser humano, sino que reflejan en ese otro mundo distinto al humano, el mundo racional y ordenado de los hombres. Habitan en las montañas sagradas, llamadas ch'iebal ("descendencia de linaje masculino") por los tzotziles, donde en los orígenes se establecieron los ancestros de los linajes, que se han convertido en dioses protectores. Esas montañas están divididas en trece estratos, como el cielo, que se unen por medio de una escalera gigantesca. Holland señala la semejanza de esta imagen con las antiguas pirámides mayas, que muy posiblemente simbolizaban el cielo.¹⁴⁵

En estas montañas las tonas se ubican de acuerdo con la situación social de los hombres dentro de su comunidad: en el estrato inferior están los alter ego de los hombres jóvenes y poco destacados, y son animales como comadrejas y tlacuaches, pequeños y modestos. Cuando un niño nace, su wayjel pa

sa inmediatamente a ocupar su sito en el estrato más bajo de la montaña sagrada. En escala ascendente, están los de mayor importancia, hasta llegar a los de más alta categoría social, jaguar, puma y coyote, entre otros, que son los compañeros de los principales y chamanes, hombres viejos. La edad, aunque por sí sola no es suficiente para llegar a los altos estratos, por lo general se asocia al poder.

Estos wayjeletik de los hombres superiores son totilme'iletik ("Padres y Madres"), identificándose con los ancestros deificados de los linajes, por lo que también tienen una naturaleza sagrada. Se denominan patometik ("abrazadores") y kuchometik ("portadores") de los animales inferiores, lo cual significa que los protegen y alimentan. Se dice que salen a cazar para proveer de comida a los wayjeletik débiles, que para estar a salvo del peligro se mantienen encerrados en los corrales de la montaña sagrada.¹⁴⁶ Y los principales de la comunidad, que ya tienen un carácter divino por la situación de su wayjel en la montaña sagrada, se deifican después de la muerte, pues se cree que al morir trepan por las ramas de la ceiba sagrada y llegan hasta el cielo, convirtiéndose en dioses.¹⁴⁷

La creencia en las montañas sagradas donde habitan los dioses protectores y las tonas de los hombres viene desde la época prehispánica, ya que en los textos indígenas coloniales de Guatemala se mencionan las montañas sagradas, donde en los orígenes fueron ubicados los dioses protectores de las

tribus. En el Título de los señores de Totonicapán se relata que cuando se dio la separación de los pueblos:

...la parcialidad de Tamub se marchó al cerro de Amagtán. La de Ilocab se pasó al cerro Ugin... que dando la parcialidad que acaudillaban Balam Qitzé, Balam Agab, Mahucutah e Iqi Balam allá en el cerro de Hacavitz-Chipal.

En ese lugar se multiplicaron, y más tarde:

Cuando más descuidados estaban, hablaron los naguales y dijeron a Balam Qitzé y a los otros jefes: "Antes que salga el sol, antes de que amanezca, sacados de este lugar y escondednos en otra espesa montaña..." Tohil, dios de Balam Qitzé, fue a dar en un monte que desde luego se nombró Patohil, en donde habitaban tres pares de águilas, tres pares de tigres, tres pares de víboras y tres cantíes.¹⁴⁸

Estos animales se cuentan entre los poderosos wayjeletik de los mayas actuales, compañeros de los brujos y principales divinizados.

Por otra parte, como el wayjel es distinto, según el poder y el rango social, hay la idea entre los tzotziles de que se puede transformarse la tona durante la vida de un hombre, de acuerdo con los puestos que ocupe. Dice Holland que:

Si bien el punto de vista tzotzil considera teóricamente imposibles los cambios en el animal compañero, es generalmente aceptado que el individuo y su animal compañero maduran física e intelectualmente, al mismo tiempo y, mientras esto sucede, ambos alcanzan una mayor fuerza, sabiduría e importancia.¹⁴⁹

Los hombres superiores, además, tienen varios wayjeletik; pueden tener hasta trece animales de alta categoría, como el jaguar y el puma.¹⁵⁰ Si alguno de ellos enferma o muere, quedan los demás, por lo que estos hombres tienen mayores posibilidades de vida que los otros. Como un caso extraño que

contradice las ideas de los otros poblados del mismo grupo mayanese, los tzotziles de Pinola aseguran que el mínimo de compañeros animales es de tres y el máximo de trece. De los tres que tiene un hombre cualquiera, uno es más fuerte; si éste muere, muere la persona, en cambio si muere el secundario, sólo enferma. Los animales de la gente común son gallinas, perros, vacas, gatos, caballos, o sea, que pueden ser animales domésticos;¹⁵¹ esto representa ya una variante, quizá reciente, pues todos los demás tzotziles, y otros grupos, como los tojolabales, aseguran que los wayjeletik son animales salvajes, ya que los domésticos son comestibles.¹⁵² Éstos son compañeros de los hombres en tanto que comparten su vida cotidiana, no su espíritu.

Respecto de la asignación del animal compañero a cada individuo hay varias ideas: Holland señala que los curanderos asisten a los nacimientos, y mientras llega el alumbramiento van colocando diversos animales sobre un comal en el centro de la choza: el animal que sea colocado en el momento preciso del nacimiento es considerado como el wayjel del niño. Otros dicen que el compañero es aquel animal que tenga alguna semejanza con la persona. Para conocer la identidad del wayjel, se dice que el niño revela con ciertas palabras cuál es su animal. También puede preguntársele a Dios en las oraciones, esperando la respuesta en algún sueño, o bien puede consultar se a uno de los me'santos (curanderos que tienen un santo).¹⁵³

Pero la idea sobre la asignación del waykel que al

parecer viene desde la época prehispánica es que el yo animal depende del día en que la persona nace. Si es día con malas influencias o miércoles, el wayjel será malo, y sólo la Santa Tierra podrá corregir el mal, sacrificándole un pavo o una gallina. Dice Guiteras:

Se hace venir al 'Iloj [curandero] al tener el infante sólo unos días de nacido, o cuando se enferma; y una vez que se le ha dicho al curandero la hora y fecha exactas del nacimiento, descubre la identidad del wayjel por medio del pulso de la criatura.¹⁵⁴

Los mayas prehispánicos creían que el destino del niño estaba predeterminado por las influencias de los patrones del día en que había nacido, y para conocerlas el sacerdote elaboraba un horóscopo unos días después del nacimiento, basándose en el calendario de los días o Tzolkín. No tenemos muchos datos sobre este rito, pero en los Libros de Chilam Balam de los mayas yucatecos se mencionan las características de los diferentes signos, que eran, sin duda, la base para elaborar el horóscopo, al lado del numeral que acompañara al signo y de la hora del nacimiento, y se señala a algún animal como representante del signo. Por ejemplo, se dice que los nacidos en el día Cabán serían sabios y prudentes, buenos y juiciosos, y además aptos para dedicarse al oficio de comerciantes o al de curanderos. El animal asociado es el pájaro carpintero.

Pero ¿cuál es la relación entre el hado o las determinaciones que el hombre adquiere por el día en que nace y el

alter ego zoomorfo? ¿Es que el animal asociado a cada signo era el que fungía como wayjel?

Acerca de los antiguos mayas de Guatemala, Fuentes y Guzmán relata que en Totonicapán encontró un viejo cuader-
nillo a manera de calendario. A cada día, dice, correspondía un nagual. Se refiere, obviamente, al calendario adivinatorio, y llama naguales a los signos de los días porque por ellos se determinaba la tona de la persona, como hemos sugerido arriba.

Convirtiéndose el indio en la cosa que representaba el nombre de su Nagual -afirma-, así tenía su defen-
sa. En las sensitivas ejercitando el daño o perjuicio a que incita su natural, como la culebra mordiendo.

Añade que según el día del nacimiento, el brujo asignaba al animal compañero de la criatura:

...íbbase con ella detrás de la casa... y allí, con muchas ceremonias, invocaba al demonio, el cual se aparecía, si el niño había nacido a 2 de enero, en figura de culebra. Recomendábale el infante para que le cuidase y defendiese de los peligros: tomaba la mano del chiquillo y poníala sobre la culebra, en señal de amistad y reconocimiento, y con esto se volvía a su casa, quedando al cuidado de los padres de aquel inocente niño el sacarlo todos los días a la misma hora al solar, donde volvía a aparecer el Nagual, con cuya frecuencia, criándose el niño con aquella cruel y diabólica compañía, le perdía el temor y le acompañaba siempre en todas sus edades. Este es el arte y modo que tienen de dar sus Naguales, de cuyos casos tenemos sobrados testimonios. 155

En otros sitios de Mesoamérica, la asignación de la tona se hacía de la misma manera. Acerca de los grupos de Oaxaca, dice Basalobre, hablando del bautizo:

...trayendo ya el niño a la pila el Nombre de su gentilidad, y un demonio por patrón y abogado, encubierto en un particular Animal, de quien derivan y toman sus agüeros, y nombres... / y mas cuando ya crecidos se transforman en el Animal a cuya vana protección se criaron.156

Y en el siglo XVII, el Obispo de Chiapa Francisco Núñez de la Vega habla de la "secta" de los "nagualistas" o astrólogos:

Los Nagualistas practican lo mismo por Reportorios y supersticiosos Kalendarios, donde tienen asentados por sus propios nombres todos los Naguales de As-tros, elementos, aves, pezes, bestias brutas y mu-dos animales, con vana observación de días, y meses para señalarles a los niños luego que nacen los que según el Kalendario corresponden al día del naci-miento: precediendo para ello algunas endomoniadas ceremonias, y consentimiento expreso de sus Padres (que es como pacto implícito de los Chiquillos con los Naguales, que han de darles) y desde entonces les señalan la milpa, o sitio donde cumplidos los siete años les ponen a la vista su Nagual, para que ratifiquen el pacto los muchachos.¹⁵⁷

Estas ideas corresponden a las que da a conocer Ruiz de Alarcón, referentes a los antiguos nahuas, lo que nos revela que la creencia en un yo animal fue común a los diver-sos grupos mesoamericanos.

Después de mencionar los calendarios, el autor se-ñala que de ellos tomaban el nombre del niño, y añade:

De lo qual he colegido que se dedicaban al animal que el demonio les señalaba para que fuese lo que llamar nahualli... y desta manera quedaba el niño como baptizado en su modo, teniendo aquello por nombre.¹⁵⁸

Refiere en seguida varios casos, contemporáneos su-yos, de algunos indios que morían o eran heridos cuando se mataba o hería a un animal, o sea que en la época colonial pervivía la creencia. Por ejemplo, el de un indio que gritó de pronto que lo mataban los vaqueros, por lo que fueron al campo y encontraro que habían matado a un zorro y volviendo a ver al indio lo hallaron muerto "con los mismos golpes y he-ridas que tenía el zorro".¹⁵⁹

Ruiz de Alarcón dice que se trata de los "nahualles" o brujos, pero se está refiriendo, evidentemente, al concepto de tona o yo animal con el que el individuo se liga desde el momento de nacer, del cual deriva el nagualismo, adquiriendo nuevas características que lo sitúan en el terreno de lo extraordinario, como veremos más adelante. Después de relatar varios casos más, semejantes al que hemos citado, el autor señala, corroborándonos que se trata de la tona:

De todos los casos que he tenido noticia de este género de brujos nahualles... colijo que cuando el niño nace, el demonio, por el pacto expreso o tácito que sus padres tienen con él, le dedica o sujeta al animal, que el dicho niño ha de tener por nahual, que es como decir por dueño de su natividad y señor de sus acciones, o lo que los gentiles llaman hado, y en virtud de este pacto queda el niño sujeto a todos los peligros y trabajos que padeciere el animal hasta la muerte... Y al contrario, hace el demonio que el animal obedezca siempre al mandado del niño, o bien el mismo demonio, usando del animal como instrumento, lo ejecuta.¹⁶⁰

Entre los nahuas aquello que se definía en el hombre por el día en que había nacido, era llamado tonalli (término de donde derivan tona y tonalismo). Alfredo López Austin, analizando el concepto de tonalli entre los antiguos nahuas, dice que se trata de una energía proveniente del tiempo mítico, que se manifiesta en el tiempo de los hombres como luz-calor, y se organiza en las diversas combinaciones en que consiste el calendario adivinatorio, que servía para conocer los influjos dominantes en cada individuo.

La fuerza era introducida en el niño por medio de un ritual -dice-, y quedaba alojada en él a manera de una de sus entidades anímicas, unida estrechamente al hombre como su vínculo con el cosmos y condicionado su suerte.¹⁶¹

Y después, al hablar del tonalismo, afirma que "des de el inicio de la vida del hombre parte de su tonalli va a morar en el animal compañero", ¹⁶² llamado tona, y que "el vínculo entre el individuo y su 'tona' es una relación permanente y definitiva, desde los primeros momentos de la vida del hombre hasta su muerte", ¹⁶³ tal como lo señala Ruiz de Alarcón, en los textos mencionados arriba, que se refieren a los nahuas antiguos. Por eso resulta sorprendente que el mismo autor diga que el tonalismo parece no haber existido entre los antiguos nahuas. ¹⁶⁴

Pero entonces, ¿cómo es que el tonalli, como dice López Austin, se libera del cuerpo "ya durante el sueño, ya en estado de embriaguez o de intoxicación con drogas, ya durante el acto sexual", ¹⁶⁵ si está ubicado en la tona? o ¿es que el tonalli está realmente dividido en dos "partes", como sugiere López Austin al decir que "parte del tonalli va a morar en el animal compañero"? Si esto es así, una de esas "partes" mora en el hombre y otra en la tona, lo cual corrobora que se trata de una misma alma.

Esto podemos aclararlo un poco mediante el análisis del ch'ulel (alma) entre los grupos mayenses actuales. Los tzotziles creen que la entidad que puede salir del cuerpo es el ch'ulel, y la que mora en el yo animal es el wayjel. Guiteras refiere que el ch'ulel puede separarse del cuerpo voluntaria e involuntariamente; las formas involuntarias se dan durante el sueño, la inconsciencia, la muerte aparente el coito y la ebriedad, ¹⁶⁶ lo

mismo que ocurre con el tonalli de los nahuas. Pero su informante asegura que el ch'ulel es el wayjel, y Holland dice, refiriendo la creencia de los tzotziles de Iarrainzar, que el wayjel, o yo animal, tiene un ch'ulel como el hombre.¹⁶⁷ Hermitte, por su parte, afirma que el nagual es coesencia del hombre, por lo que no se puede encontrar cara a cara con él más que de noche, cuando el cuerpo está en un estado semejante al de la muerte.¹⁶⁸

De manera que quizá, como hemos sugerido antes, el wayjel sea el propio ch'ulel proyectado en el animal compañero para poder vincularse con el mundo sagrado de la Naturaleza, y, consecuentemente, el ch'ulel estaría en la tona y en el cuerpo del hombre simultáneamente, o dividido en dos "partes". Si esto es así, no se trata de dos "almas", como han dicho muchos autores, sino de dos aspectos de la misma "alma" que reciben distintos nombres. Por esto se asegura que el hombre y el animal comparten el alma. Vogt asienta respecto de esto:

El zinacanteco se naturaliza (es concebido como parte de la Naturaleza) al compartir su alma con un compañero animal salvaje. Durante toda su vida ese ser cultural es consciente de compartir su alma innata con un animal de los dominios de la Naturaleza.¹⁶⁹

Y Calixta Guiteras dice

Tal parece que cuando el hombre desea entremeterse con la tierra o con el "orden natural", debe estar representado por las propias criaturas de aquélla, a saber, la parte del ser humano que conlleva la naturaleza, su wayjel.¹⁷⁰

Y en cuanto a la afirmación de que el ch'ulel es in mortal, mientras que el wayjel es mortal, esto significaría que el aspecto animal del espíritu humano muere, mientras que el aspecto humano es eterno. El wayjel es la parte vulnerable del espíritu, ligada al cuerpo, por lo que la muerte del uno acarrea la del otro.

Todos los grupos mayenses actuales coinciden en señalar "los peligros del alma": los daños a los que el espíritu está expuesto y cómo puede morir.

El alma -dice Jacinto Arias- puede perderse o ser seducida, o bien el animal compañero... puede ser escondido o muerto. Los agentes pueden ser los dueños del cielo y la tierra, los dueños de los lugares sagrados o, simplemente, los santos católicos: los ancestros y los protectores-defensores también pueden provocar enfermedades...¹⁷¹

Y la corroboración de que el wayjel es el ch'ulel proyectado en un animal está en la afirmación de que uno de los mayores peligros para el wayjel está cuando el ch'ulel sale del cuerpo durante el sueño, pues es el momento en el que el wayjel puede ser víctima o victimario, aunque los principales victimarios son los wayjeletik poderosos o ti'bal (brujos dañinos), comedores de wayjeletik,¹⁷² como veremos más adelante. A propósito de la idea del wayjel devorado, dice el informante de Guiteras, llamando nuevamente ch'ulel al aspecto mortal del alma, o sea, el wayjel:

Una persona muere porque le han comido su ch'ulel. El wayjel de otro ha venido a comer su ch'ulel.¹⁷³

Pero el peligro principal se da cuando el wayjel va-

ga solo por el monte, lo cual se sabe porque el hombre enferma. Vogt señala que algunas enfermedades se interpretan como el hecho de que el wayjel pudo haber sido expulsado del corral por los dioses ancestrales irritados, a causa de que el hombre ha tenido una conducta antisocial, que merecía el castigo de dichas deidades.¹⁷⁴ Entre los mayas y los nahuas prehispánicos también la enfermedad se interpretaba como castigo de los dioses por haber tenido mal comportamiento, y la curación se lograba mediante una confesión de los pecados ante el sacerdote, los parientes o la comunidad entera, y ofrendas a las deidades para calmar su enojo.¹⁷⁵

Entre los tzotziles actuales, esta situación se corrige hallando al yo animal del hombre enfermo y regresándolo a los corrales de los dioses ancestrales, donde volverá a estar cuidado y protegido de todos los males, recuperando así el hombre la salud. Vogt describe y analiza el rito de recuperación del wayjel, denominado la Gran Visión, del que haremos una breve síntesis por su importancia en la vida del tzotzil y su profunda significación dentro de la creencia del tonalismo.¹⁷⁵

El chamán, gracias al "pulsamiento" y otras formas adivinatorias, como la de los granos de maíz, de origen prehispánico, diagnostica que el nagual del individuo (Vogt llama nagual a la tona) anda vagando solo por los montes, por lo que corre un grave peligro. Los dioses ancestrales lo han expulsado del corral por llevar una conducta reprobable, anti-

social, por lo que debe ser "resocializado". En seguida se construye un corral alrededor de la cama del paciente; se trae agua de los manantiales sagrados y plantas del monte, con las que se adorna la cama-corral, así como los altares de las montañas en los que se rezará; se añaden velas, incienso y otras cosas. Se hace después un baño ritual al paciente y se le viste con ropas limpias; se baña un pollo negro y se le extrae una taza de sangre del cuello, vendándolo inmediatamente para que no se muera. A la sangre se le agrega aguardiente y se da a beber poco de ella al paciente. A continuación se hace una peregrinación a las montañas y las iglesias, en la que participan el paciente, el chamán y los ayudantes, mientras que los ancianos y las mujeres se quedan en la casa, en vigilia, cuidando la cama-corral de los posibles golpes de los dioses ancestrales o los demonios. Los peregrinos llevan ofrendas de velas, incienso, aguardiente, geranios rojos, plantas rituales, pollos sacrificiales, comida y leña. En el Kalvario, una de las montañas sagradas, se puede dejar el pollo, al que se le ha sacado la sangre, para los dioses; es muerto ante las cruces del altar que ahí se encuentra. Al regreso a la casa, el paciente entra de nuevo en la cama-corral, se acuesta bajo las cobijas y es sahumado por el chamán, quien ruega a los dioses ancestrales que acudan a cuidarlo. Mata al segundo pollo sacrificial, que será comido por el enfermo al día siguiente.

Luego el chamán hace un rito de adivinación "para

determinar cuántas partes del ch'ulel se han perdido en diferentes lugares de la Tierra",¹⁷⁷ (lo cual nos corrobora que para los tzotziles, el yo animal es también el ch'ulel). En seguida sale al patio y se dirige a la cruz de la casa para iniciar el llamado del alma: pedir a los dioses ancestrales que envíen a sus ayudantes a buscar al alma perdida, y al Señor de la Tierra que la ponga en libertad; luego se dirige al alma perdida llamándola:

Ahora ven, Juan,
 ven de donde has estado en la Tierra,
 de donde estabas sólo sentado,
 de donde estabas sólo acurrucado,
 de donde estabas asustado,
 de donde estabas afligido,
 tus pies estaban asustados,
 tus manos estaban asustadas... 178

Al terminar este llamado, que se acompaña de múltiples acciones complementarias, se lleva a cabo una comida ritual, y en seguida el chamán es acompañado a su casa.

Durante dos semanas más, el paciente debe someterse a rígidas prescripciones y no puede abandonar la cama-corrал, ni hablar con quienes lo cuidan, ni recibir visitas. Cuando va al baño lo acompaña una persona, mientras otra se queda cuidando la cama-corrал. Se cree que durante este lapso, el paciente es visitado por los dioses ancestrales, que se presentan en los sueños de aquél o de una cuidadora.

Al terminar el periodo de reclusión regresa el chamán para realizar nuevos ritos que consisten en retirar todos los objetos ceremoniales. Las plantas sagradas de la montaña

se llevan otra vez a ella, porque son de los dioses, y el agua se guarda para el primer baño de vapor que sigue a estos ritos. Se realizan tres baños, que sirven para que el paciente recupere el "calor" que ha perdido durante la ceremonia: también lo recupera tomando el sol y poniéndose junto al fuego durante los días que siguen.

Según Vogt, la cama-corral simboliza el corral situado dentro del Bankilal Muk'Ta Witz (la montaña sagrada), donde se guarda el compañero animal; la ceremonia es una magia simpática para volver a "acorralar" al paciente, ya que el estado normal de los yos animales, aunque sean animales salvajes, es estar en el corral, abrazados y protegidos por los dioses ancestrales. Y es que el animal compañero simboliza la parte irracional e impulsiva de la naturaleza humana, como hemos señalado antes, de acuerdo con la certera interpretación de Vogt, y esto constituye una de las claves para entender el concepto de alter ego zoomorfo salvaje. Dice Vogt:

... es evidente por qué el animal anda suelto cuando el comportamiento de un zinacanteco se vuelve antisocial. La mayor parte del tiempo está encerrado, igual que los elementos desordenados de la personalidad de su dueño; pero cuando el zinacanteco quebranta seriamente una norma social, su animal deja de ser manso y estar dominado, y anda libre y violento, como las tendencias antisociales del hombre. Sólo cuando el animal y el paciente están acorralados, vuelve la situación al orden. 179

Esta creencia revela una sorprendente captación de la psique humana entre los mayas, pues buscando las posibles equivalencias en términos freudianos, podríamos decir que el alter

ego zoomorfo representaría la vida pulsional inconsciente del ello; los ancestros y dioses de la montaña sagrada, el super-yó, que como ideales del yo y conciencia moral mantienen una firme censura y un severo control, que impiden la libre expansión de los deseos inconscientes; y la parte humana del alma, que vive dentro de su sociedad organizada, representaría al' yo consciente, que es el "mediador" entre las otras dos instancias, como el "claro" del carnaval de Bachajón.¹⁸⁰

En síntesis, la concepción de un alter ego zoomorfo entre los mayas actuales que, de acuerdo con los testimonios que tenemos de los mayas antiguos, parece provenir de la época prehispánica, revela una profunda comprensión de la naturaleza humana y de la relación del hombre con lo otro, lo no humano, que, por estar fuera del dominio y el entendimiento del hombre, es sagrado, pero que puede ser accesible gracias a la intervención del Señor de los animales, de los Ancestros divinizados y de los seres naturales que son afines al hombre y que pertenecen a ese mundo otro: los animales.

Pero el espíritu humano y el vínculo con el mundo natural-sagrado son todavía más complejos, pues el hombre es capaz de adquirir otras capacidades que no corresponden ya a una condición de la naturaleza humana en general, sino que, a partir de ésta, lo conducen al ámbito mismo de lo sagrado. Es decir, que con base en la dualidad humano-animal del espíritu humano, el hombre puede convertirse en un naqual.

NAGUALISMO El nagualismo se basa en el tonalismo, en tanto que es una variante de la misma creencia en un alter ego zoomorfo, que está en contacto con los poderes sobrenaturales. Y ambas formas tiene tanto en común que no sólo los investigadores actuales las han confundido, sino también los propios indígenas,¹⁸¹ quienes, como vimos antes, a veces llaman nagual a la tona. De hecho, en muchas comunidades se considera que son naguales aquellos hombres que tienen las tonas o wayjeletik más poderosos, o que poseen hasta trece yos animales fuertes, lo cual implicaría sólo una diferencia cuantitativa con el tonalismo.

López Austin señala que el nagual es el mago capaz de transfigurarse, y que la capacidad de la transfiguración se adjudicaba también a los dioses, los muertos y los animales.¹⁸²

Kaplan identifica nagualismo y brujería, "en el sentido original de un brujo transformador, el uso original de un animal u otra forma de brujería, u otras intenciones malas. El individuo se convierte en animal por unas horas o una noche, como disfraz, o para llevar a cabo actos de magia que no puede hacer como humano".¹⁸³ Es decir, que no se trata de una liga permanente con un animal que vive en la montaña sagrada, como en el tonalismo, sino de una conversión temporal en un animal. Por lo general estos hombres se transforman en animales, pero también en fenómenos atmosféricos, como bolas de fuego, rayos, torbellinos, arco iris y cometas, como creen todos los grupos

mayanses de Chiapas y de Yucatán, según las fuentes que hemos venido citando.

Pero el nagual significa ante todo ese ser humano que es capaz de transfigurarse y que tiene dicho poder sobrenatural por predestinación, muchas veces determinado por el signo del día en que ha nacido, o que lo adquiere por orden de los dioses a través de un sueño o de una enfermedad; mediante el aprendizaje, la ascensión en la escala social, aunada a la edad y los conocimientos adquiridos, y por la práctica de un ascetismo riguroso.

Respecto de la posesión del poder de nagual por predestinación, los antiguos nahuas creían que el futuro nagual podía desaparecer del vientre de su madre y volver después; o que nacía en un signo específico, como Ce Quiáuitl, según lo refieren los informantes de Sahagún.¹⁸⁴

Los tojolabales incluyen a los nagueles entre los "vivos", que son los hombres que han recibido de Dios poderes especiales. Creen que estas facultades son innatas, pues dicen que pueden ser identificados desde su nacimiento, pero mediante un pacto con el Niwan Pukuj, esos hombres pueden adquirir un nagual más poderoso.¹⁸⁵

Nash afirma, hablando de los tzeltales, que para ser curandero se requiere una tercera alma, llamada swayohel, que se puede adquirir o nacer con ella. La forma de adquirirla es capturando el alma de un muerto dentro de los veinte días posteriores al fallecimiento, o bien pidiéndola a Ahau

(Mukulajau o Chulajau), deidad asociada a la paloma, animal que es alter ego de los curanderos poderosos. El swayohel es un espíritu animal.¹⁸⁶ Los mayas yucatecos, que llaman al compañero animal de los brujos uay o familiar, consideran que el poder de transformarse a voluntad en un animal se adquiere haciendo un pacto con el demonio. El uay es el animal en el que el brujo se transforma, por lo que es el propio brujo. Los uayob son por lo general animales domésticos, como el perro (uay pek), el gato (uay miz) y la vaca o toro (uay uacax). Los naguales son algún h-men o curandero, algún viejo solitario o de hábitos peculiares, una vieja excéntrica, una muchacha que sufre de alguna enfermedad, etcétera, o sea, personas con alguna anomalía individual,¹⁸⁷ porque se trata de una condición anormal, no natural como tener una tona.

Por su parte, los mames de Santiago Chimaltenango, Guatemala, creen que Dios llama al elegido para ser "chimán" (chamán) mediante una enfermedad que sufre él mismo o alguno de sus familiares. Desobedecer este llamado acarrea la muerte segura.¹⁸⁸

Respecto de un espíritu o "alma" especial, entre los nahuas antiguos se llamaba nahual a algo que existe en el interior del cuerpo (en el corazón o el estómago) que de día descansa y de noche se exterioriza enviado a vagar por su poseedor, que permanece dormido mientras tanto.¹⁸⁹ Los tzeltales de hoy parecen tener la misma idea de un espíritu que se externa. Villa Rojas dice que el nagual es de naturaleza in-

corpórea, de "puro aire",¹⁹⁰ pero no precisa si se trata de una tercera alma. Esta idea se encuentra en otros grupos mesoamericanos, según lo señala López Austin; el autor destaca el hecho de que para los nahuas esa entidad es el ihiyotl, al que en la sierra de Puebla llaman precisamente nagual. Sólo algunos hombres están capacitados para liberar su ihiyotl, y esa facultad es el nagualismo.¹⁹¹

Entre los mayas yucatecos la transformación del brujo en un animal se logra mediante un ritual mágico. En Chan Kom se refiere la historia de dos brujos que fueron sorprendidos mientras uno de ellos daba nueve saltos mortales sobre su compañero, y así se convertía en un animal. Para asumir la forma humana, los saltos se hicieron en orden inverso. Por ello se dice que cuando alguien se encuentra con un nagual y salta sobre él, éste no puede volver más a su forma humana. Muchos dicen haber seguido a sus cónyuges en la noche y haberlos visto convertirse en animales.¹⁹²

Los seres poseídos por los nagueles son, como hemos señalado, tanto fenómenos meteorológicos como animales. Los nagueles más poderosos son los que se transforman en los primeros. Los tojolabales hablan del Yaxal Chawk o Rayo Verde, cuya función es atraer las lluvias. Entre los tzotziles de Pinola "el nagual Rayo destaca como principal en el sistema de creencias... Los hombres cuyo primer nagual es Rayo están en la cumbre de la jerarquía sobrenatural".¹⁹³

Otros poderosos nagueales de los tojolabales son el K'intum u Hombre Arco Iris; el Ik o Viento, y el Tzantzewal o Chantzewal, Relámpago, hermano menor del Rayo. Estos son poderes benéficos, mientras que otros son maléficos: el B'itus Tornado o Torbellino, el Chaka xib'o Huracán y el Tak'inchawk o Rayo Seco.¹⁹⁴ También entre los tzotziles son nagueales temibles el arco iris, el torbellino y las bolas de fuego.¹⁹⁵ Hay otros nagueales que se transforman en animales, según los tojolabales, como el Monisco, anciana sin familia que se convierte en mono para robar, y el K'ak'choj, puma que posee una bola de fuego en la frente.¹⁹⁶ Muchas veces los animales nagueales tienen algún rasgo sobrenatural, como el K'ak'choj; pueden tener ojos rojos y brillantes, grandes colmillos o un tamaño mayor que los de su especie.

Entre los tzotziles, los nagueales son por lo general animales nocturnos, como el tecolote, el tigre, la lechuza, el gato de monte, aunque también los carneros y los monos son nagueales porque pertenecen a los brujos. Los tzeltales llaman al nagua lab, término que se refiere a los animales que deambulan por la noche.¹⁹⁷ Este mismo grupo identifica a San Pedro con el Señor del Rayo; es muy temido porque se cree que protege a los brujos, y es el único ser sobrenatural que posee un espíritu animal.¹⁹⁸

Por su asociación con la noche muchos nagueales se consideran malignos, aunque hay también los benignos que protegen al hombre. Guiteras habla de ambos: el benigno por exce-

lencia, que es nagual de los dioses ancestrales, es el colibrí, y el prototipo del nagual maligno es el jaguar, asociado con la noche, la oscuridad y el mal (así como con la soberbia y el egoísmo, como destacamos antes). Por ello, el jaguar se relaciona con el Poslob, que es el mal, el enemigo de Dios, la enfermedad causada por la brujería maligna y los trece poderes malignos "de arriba", del cielo.¹⁹⁹ El número trece se relaciona con todo lo maléfico, por representar el cielo nocturno, mientras que los poderes "de abajo" no necesariamente son malignos. Y recordemos que los hombres más poderosos: curanderos y principales, que por lo general son naguales o brujos, tienen trece alter ego zoomorfos, entre los que están los animales más poderosos. Dice Guiteras:

Las fuerzas malignas que se encuentran arriba están personificadas en el jaguar, el poslob. Estos dioses celestes son trece y entre ellos se incluye el "águila" o gran halcón, y los animales cuya mordedura ponzoñosa se parece al fuego. La única meta del Poslob es el aniquilamiento de la humanidad y sus protectores, los Wayjeletik del mal, son sus aliados. El Poslob parece ser un aspecto de la Tierra que todo lo devora.²⁰⁰

Aquí se llama "wayjeletik del mal" a los naguales, lo que confirma que el nagualismo se basa en el tonalismo.

Los tzotziles de Larrainzar dicen que los naguales se vinculan con los dioses, y que son tecolote, águila, zopilote rey, colibrí, mariposa y grillo.²⁰¹ Guiteras también señala a la mariposa como un nagual, entre los pedranos, pero se trata de las nocturnas, llamadas "mariposa de la muerte" o "mariposas del Pukuj".²⁰² Los grillos son también animales

nocturnos, por ello son poderosos, aunque sean pequeños.

Durante el día, los animales de los brujos permanecen en cuevas protegidos por los espíritus, que les dan de comer viandas especiales, pero en las noches salen y atacan a las personas que encuentren o a algún otro animal. No se les puede matar, más que "curando las armas con una mezcla de ajo, aceite y mostaza". Cuando andan sueltos sólo comen carne humana. Pueden, asimismo, devorar a las tonas de los otros hombres, haciéndolos morir.²⁰³

Los brujos, que son los que "pueden ver el mundo", saben cuáles son sus yos animales y los envían a castigar a la gente o a "mirar en sus corazones" y provocarles enfermedades; asimismo, se convierten en esos animales para dañar a los otros. Además, los brujos envían enfermedades por medio de animales que ellos controlan, los alak o "favoritos personales", como algunos insectos (maz, akab dzunuun, chapat, chuc-muc), que entran en las casas y llevan la enfermedad en el polvo de sus alas o en sus huevos, los cuales pueden ser bebidos o entrar por los órganos genitales.²⁰⁴

Pero también los brujos o nagueles son los elegidos de Dios para guiar a los demás y darles consejos; por eso cuando muere su cuerpo, ellos van a las cuevas donde permanecen para siempre.²⁰⁵

Así, los nagueles son tanto benéficos como maléficos, y además de curar y proteger a los hombres, así como de hacerles maleficios, tienen una importante función ética, co-

mo se ve en Yucatán: dice Villa Rojas que cuando se convierten en animales andan merodeando por las chozas, sobre todo en las noches, para escuchar y observar los pecados; si los hombres son buenos, los protegen; si son malos, los atacan, llegando incluso a devorar el alma de los que han cometido pecados graves.²⁰⁶

Hay suficientes datos para afirmar que esta creencia viene desde la época prehispánica entre los mayas, ya que algunas fuentes españolas la mencionan y en los textos indígenas del siglo XVI se habla de los poderes sobrenaturales de algunos gobernantes que corresponden a los de los nagueales. Fuentes y Guzmán, por ejemplo, dice que en Guatemala había "muchos nigrománticos, y hechiceros, que tomaban las aparentes figuras de serpientes y leones".²⁰⁷ Y entre los quichés y los cakchiqueles, los fundadores de los linajes eran considerados como hombres prodigiosos y denominados nagueales. Dice el Título de los señores de Totonicapán:

Los Sabios, los Nahuales, los jefes y caudillos de tres grandes pueblos y de otros que se agregaron, llamados U Mamae /los viejos/, extendiendo la vista por las cuatro partes del mundo y por todo lo que hay bajo el cielo, y no encontrando inconveniente se vinieron de la otra parte del océano...²⁰⁸

Estos caudillos son los cuatro primeros hombres creados de los quichés: Balam Quitzé, Balam Ak'ab, Majucutaj e Iqui Balam, a cuyos dioses protectores también se les llama nagueales:

El nagual o dios de Balam-Quitze se nombraba Tohil; el de Balam-Agab, Avilix; el de Mahucutah, HaCavitz... 209

Recordemos que entre los mayas actuales los propios dioses ancestrales tienen sus compañeros animales, a la vez que las tonas de los hombres superiores se convierten en dioses pasando a formar parte de los Totilme'iletik ("padres y madres").

Esos hombres prodigiosos eran poseedores de poderes sobrenaturales. Las Historias de los Xpantzay de los cakchiqueles dicen de los fundadores de linaje que:

Luego se levantaron de la orilla del mar; la mitad camino por el cielo y la otra mitad andando por la tierra, porque eran grandes brujos y encantadores... Eran brujos y hechiceros que practicaban sus artes, hasta el amanecer. No hacían la guerra; únicamente ejecutaban sus hechicerías y encantamientos... 210

Como hemos mencionado antes, el dios Tohil de los quichés tenía como animales representativos águilas, tigres y serpientes, según el Popol Vuh, animales que serían sus naguales. Por tanto esos animales se convirtieron en símbolos de poder, y sus huesos y pieles identificaban a los grandes reyes quichés y quizá a los de otros grupos mayenses, pues las pieles de tigre y de puma aparecen como insignias de poder en los murales de Bonampak y otras varias obras plásticas mayas. Según la Historia quiché de Don Juan de Torres, los gobernantes:

Allí entraron a adornarse, a traer la piel del león la piel del tigre, entraron a recibir a los hijos y cachorros del león, a los cachorros del tigre. Reuniéronse allí el Acuc Galel, el Acuc Galel Ahpop. Suyos fueron también los hijos del águila y los hijos de la víbora, los vástagos de los animales. 211

Y al mencionar que se nombrará reyes a dos hombres, el Título

Real de Don Francisco Izquín Nehaib dice:

Les daremos los huesos envueltos, huesos de león, huesos de tigre, su bordón y su corona, y les daremos dinero.²¹²

Por tanto, el envoltorio misterioso llamado pizom, que escondía los poderes secretos de los reyes naguales, y que era heredado y guardado por cada parcialidad, seguramente contenía huesos de los alter ego zoomorfos de los grandes ancestros divinizados. Ésta sería una forma de venerar a esos animales.

En otros textos quichés, como el Título de Sacapulas, se menciona también a los naguales fundadores del linaje, incluyéndose ya animales traídos por los españoles, que por sus cualidades fueron dignos de pasar a la categoría de naguales

Este era el nagual de nuestro padre que se llama Camil, nosotros los sacapul tecos, que llaman hombre, le decían al cabro, nagual eres de los toltecas... Ahora pues, por otra parte, y una cabra era nagual del Tolteca, y éste era el que les cargaba en unión del Aguilucho Frijoles Verdes, los primeros siete pueblos era lo que buscaban. Una cabra era que le dicen nagual Nuestro Abuelo y Padre de nosotros los de Sacapulas.²¹³

El Popol Vuh menciona a varios reyes con poderes sobrehumanos, como Gucumatz, quien:

Verdaderamente era un rey prodigioso. Siete días subía al cielo y siete días caminaba para descender a Xibalbá; siete días se convertía en culebra y verdaderamente su apariencia era de águila y de tigre. Otros siete días se convertía en sangre coagulada y solamente era sangre en reposo.²¹⁴

Esta es una excelente descripción de un auténtico nagual. La ascensión a los cielos juega un papel esencial en

las iniciaciones chamánicas de todo el mundo y el nagual mesoamericano comparte muchas características de los chamanes de otros sitios. Eliade ha encontrado que en varios pueblos el poder volar y llegar hasta el mundo sagrado de los cielos es una de las características esenciales del chamán, y puede derivar de una experiencia extática o de un ritual de ascensión, como subir a un árbol o a un poste. La experiencia extática de volar puede descubreir la vocación de chamán, y en algunos casos puede ser inducida con tabaco o drogas.²¹⁵ También el descenso a los infiernos es una facultad chamánica con un sentido iniciático; hay infinidad de mitos y ritos con el tema del descenso al inframundo para adquirir poderes, para rescatar almas, para conducirlos a su última morada o simplemente para comunicarse con ellas, como el de Odiseo, que traspone el umbral del inframundo para hablar con su padre y con Aquiles.

Gucumatz aparece como uno de los nagueles más poderosos ya que, además de la facultad de subir al cielo y de bajar al inframundo, tiene como alter egos a los animales más fuertes: la serpiente, el águila y el tigre, los animales de Tohil, el dios protector de los fundadores de los linajes quichés. Y es que Gucumatz es el propio Tohil: "Porque en verdad el llamado Tohil, es el mismo dios de los yaquis, cuyo nombre es Yolcuat-Quatzalcuat".²¹⁶ Así vemos que los hombres se deifican y los dioses encarnan en reyes prodigiosos. La naturaleza sagrada de este rey se expresa, sobre todo, en la facultad de convertirse en sangre, principio de vida que vincula a los hombres con los dioses.

Del momento de la conquista española tenemos la referencia de un gran nagual, el rey quiché Tecún Umán, que tuvo que luchar contra Pedro de Alvarado en 1524. Fuentes y Guzmán refiere que los indios, ante el poderío de los españoles, "procuraron valerse contra ellos de mayores fuerzas que las humanas... trataron de valerse del arte de los encantos y Naguales", y que el rey quiché se convirtió en una gran águila, mientras que los otros Ahaus o Señores se transformaban en "serpientes y otras sabandijas".²¹⁷ El Título de Otzoya dice acerca de este episodio:

...y luego los indios atormentados les dijeron a los españoles que no les atormentasen más, que ellos les darían oro y muchas esmeraldas y diamantes, que les tenían los capitanes Nehaib e Izquin Nehaib, hechos águila y león.²¹⁸

Y más adelante añade:

Y luego el capitán Tecún alzó el vuelo, que venía hecho águila lleno de plumas que nacían... de sí mismo; no eran postizas. Traía alas que también nacían de su cuerpo.²¹⁹

Pero a pesar de esta transfiguración, Pedro de Alvarado mató al ave, a la que creyó quetzal (poniendo por ello al sito el nombre de Quetzaltenango) y:

Hallaron en esta ocasión muerto al rey Tecum, con el mismo golpe y herida de lanza que recibió el pájaro.²²⁰

En la época colonial, el nagualismo, identificado con la brujería y, por tanto, con el demonio, fue considerado como una perversa secta llegada de otros países. En el siglo XVII el Obispo de Chiapa Francisco Núñez de la Vega dice que los nagua-

listas eran brujos adivinos y curanderos, llamados en algunas partes Poxtauanegs. Afirma que todos los nombres relacionados con curaciones incluyen el término Pox o "hechizar", y:

...aluden al Nagual, que se llama Poxlon en algunas Provincias, en otras Patzlan, y en muchas Tzihuizin, el qual es entre los Indios muy temido. Y por declaración y confesión de muchos reos reconciliados nos ha constado, que es el Demonio, que como pelota o bola de fuego anda por el aire en figura de Estrella con cauda a modo de Cometa. Y por primitiva y antigua tradición dicen los Indios, que este Idolo Poxlon es uno de los más principales, que antiguamente les hablava, y le veneraban tanto los de la Provincia de Tzendales, que pintado en una tabla con (la) figura referida le tuvieron innumerables años; y después de haber recibido la Fe, le pusieron colgado en un tirante de la Iglesia del pueblo de Oxchuc. 221

A pesar de que dicha imagen fue quemada por el obispo con el fin de desterrar esa creencia, aquel Poxlon sobrevivió y es el Poslom o Poslob, espíritu del mal, entre los actuales tzotziles, ligado al nagualismo y a la brujería, que viene desde la época prehispánica, aunque Núñez de la Vega asegura que "todas las maldades de la idolatría" vienen de Cam, hijo de Noe, ya que los primeros nagualistas llegados a estas tierras mucho antes que los españoles, fueron caldeos o egipcios.

Los sectarios, afirma el Obispo de Chiapa, prometen ser siempre del Poxlon, quien:

... los transforma en la figura de sus Naguales propios, unos en la de Tigre, León, Toro... otros en globos de fuego, raio... y algunos de uno y otro sexo se amistan tan familiarmente, que duermen con ellos en su cama; y por declaración y confesión suya nos consta y ha constado, que han tenido acto carnal con el Demonio, incubos, y súcubos transfi-

gurados en la forma aparente de su Nagual. Y ha aviado India, que en el monte se ha estado con el Nagual Demonio una semana entera durmiendo con él, como si durmiera con su propio amigo una muger amancebada.²²²

Núñez de la Vega menciona también las enfermedades producidas por animales que han sido introducidos en el cuerpo por un brujo, creencia que, como hemos señalado, tienen varios grupos mayanses actuales, como los yucatecos y los chortís de Guatemala.

En el siglo XVIII, el cura de Ciudad Real, Don Ramón Ordoñez y Aguiar, quien a partir de los datos ya interpretados de Núñez de la Vega, inventa una sorprendente fábula acerca del origen de Palenque, dice que los mexicanos, que eran de origen cartaginés, introdujeron en la región el uso de las naguas y todas las supersticiones egipcias, así como la perversa y abominable secta del nagualismo, que no es otra cosa que: "los Pronósticos de sus Planetarios, ó Astrólogos Indicéarios...",²²³ refiriéndose claramente al calendario ritual por medio del cual se asignaba la tona a cada niño.

La idea de una poderosa secta fue muy difundida, pues la encontramos en varios historiadores de ese siglo como Fray Francisco Ximénez,²²⁴ y trasciende hasta el siglo XIX con algunas modificaciones: Brasseur de Bourbourg habla del nagualismo como una secta secreta que pretendía oponerse al cristianismo, y Daniel Brinton menciona un culto misterioso que constituye una oposición contra el gobierno y la religión.²²⁵

Por todo lo anterior, y por la importancia del nagualismo y el tonalismo entre los mayas actuales, es evidente que esta arraigada idea religiosa, que tal vez derivó de alguna creencia de origen totémico, tuvo un papel destacado en la religión maya prehispánica y en la de los nahuas y otros grupos mesoamericanos.

Tonalismo y nagualismo representan el estrecho vínculo con los animales que han tenido siempre los hombres mesoamericanos, y quizá de esta idea fundamental de consubstancialidad entre hombres y animales deriven las otras significaciones de éstos en la religión maya; por lo menos, ella nos permite comprender mejor las representaciones plásticas y los códices de la época prehispánica, donde siempre figuran estos representantes del mundo natural.

Además, el tonalismo y el nagualismo expresan una profunda captación de la psique humana y tienen un claro significado de verdadera integración con la Naturaleza, ajena al hombre, idea que expresan también los ritos que se lleva a cabo en el mundo maya actual entre los que destacan el Caj naval de Bachajón y la Ceremonia de la Gran Visión, que hemos descrito. Esta alteridad hombre-naturaleza, y la consecuente necesidad de integrarse al mundo natural, tienen un carácter universal y se han expresado míticamente de muchas maneras y en diversas prácticas rituales de todo el mundo y a través del tiempo. Una de las ideas más semejantes a la del nagualismo mesoamericano es la de los Ekoi de Africa oc-

cidental, para quienes "todo hombre posee dos almas, una de las cuales habita constantemente en el cuerpo, mientras que la segunda puede ser enviada a posesionarse de algún animal de la selva".²²⁶

Mircea Eliade, quien considera que en toda religión esa vinculación existió en las épocas primordiales, hablando de chamanes de distintas culturas, equiparables a los naguales mesoamericanos, dice:

Puede transformarse en animales, comprender su lenguaje o compartir con ellos su presciencia y sus poderes ocultos. Cada vez que un chamán llega a participar del modo de ser de los animales, en cierto modo restablece la situación que existía in illo tempore, en los tiempos místicos, cuando aun no se había consumado la ruptura entre el hombre y el mundo animal.²²⁷

Las relaciones entre el hombre y el animal que hemos destacado en este capítulo, nos expresan así, la concepción de un cosmos unificado, en el que los diferentes seres que lo integran se completan y se implican recíprocamente, a la vez que son pensados como entidades diferenciadas. Naturaleza y comunidad humana son los dos grandes contrarios que destacan en esta concepción, y el principal medio de conjugación entre ambas está representado precisamente por los animales, que participan de ambos mundos y que permiten al hombre una apropiación de las energías sagradas del ámbito natural.

Estas creencias expresan, además, la continuidad del pensamiento religioso maya prehispánico hasta la actualidad, ya que, a pesar de las inevitables interferencias, e incluso del sincretismo que encontramos hoy en la religión de los gru

pos mayenses, pervive una peculiar concepción indígena de los dioses, el mundo y el hombre, fundamentando las creencias y los ritos, y a la vez, la vida comunitaria en general.

SEGUNDA PARTE

LA SERPIENTE Y LO DIVINO

INTRODUCCION

El dragón y la serpiente, escondidos en las profundidades del océano, están imbuidos de la fuerza sagrada del abismo; durmiendo en los lagos o atravesando los ríos, distribuyen la lluvia, la humedad, la inundación, controlando así la fecundidad del mundo.

(Mircea Eliade, Tratado de historia de las religiones).

En diversas concepciones religiosas del mundo, pertenecientes a culturas muy distantes entre sí en el tiempo, en el espacio y en el nivel socio-económico y cultural en general, la serpiente fue elegida para encarnar el caos primigenio, el principio vital, la sustancia primera o la energía creadora del cosmos. Por lo general, aparece vinculada con los seres primordiales, como en la primitiva cosmogonía de Hermópolis, Egipto; en el mito babilónico de la creación, y en una de las cosmogonías griegas. Y no sólo encontramos este simbolismo en las religiones del Viejo Mundo, sino también en América: en un mito tupú amazónico sobre el origen, se dice que no existía la noche ni los animales, pero sí una gran serpiente madre.¹

Según un antiguo mito cosmogónico de Hermópolis, había ocho dioses primordiales, los cuales simbolizan el caos. Esta ogdóada se componía de cuatro parejas; los dioses tenían cabezas de ranas y las diosas de serpientes. Dicen Bleeker y Widengren que "las cabezas de rana y de serpiente que ostentan

los dioses primitivos expresan que les es inherente la vida potencial".² Una de estas divinidades es Amón, que se convierte después en uno de los dioses principales de Egipto, dios solar creador que hará surgir el mundo a partir del caos acuático, del agua primordial.

El texto babilónico, contenido en siete tablillas de la biblioteca de Assurbanipal, que datan del siglo VII a. C., relata que Apsu, el Océano, de agua dulce, se une con Tiamat, el mar, de agua salada, para dar origen a los dioses. Los primeros seres nacidos de esta unión fueron dos monstruosas serpientes, de las que provienen los principios masculino y femenino, que representan el mundo celeste y terrestre. En la cosmogonía griega de la Teogonía de Hesíodo, que también es del siglo VII a.C. encontramos la misma idea de unos seres serpentinos, los Gigantes, que se cuentan entre los vástagos de Gea, la gran madre tierra, y que tenían cuerpos de hombres y piernas de serpiente.³

En ambos mitos se refiere la pugna de los dioses contra los seres originarios, significando el surgimiento del orden, del cosmos, que sustituye al caos original; cosmos y caos representan, respectivamente, el principio activo engendrador y el principio pasivo generador de todas las cosas. Esta dialéctica se encuentra en todas las cosmogonías, con distintas expresiones formales.

En el mito babilónico los dioses eligen a Marduk, uno de ellos, para destruir a Tiamat, representando el primero

la racionalidad y el orden, y la segunda el caos, la irracionalidad, lo telúrico, la gran madre devoradora. Estos dos principios cósmicos están simbolizados en el mito griego por los Olímpicos y los Gigantes (así como también los Titanes). En el momento de la lucha, Tiamat pare terribles serpientes y dragones, en tanto que Gea, al ver derrotados a los Gigantes y Titanes, da a luz otro monstruo llamado Tifeo, cuyo padre es Tártaro (el límite del inframundo).

Sus brazos [realizan por su fuerza las obras], e infatigables los pies del fuerte dios; y de los hombros, cien cabezas de serpiente él tenía, de horrendo dragón, vibrantes con lenguas pardas; y, de sus ojos, un fuego brillaba en las portentosas cabezas, bajo las cejas...⁴

Las serpientes aparecen en estas imágenes simbólicas como energía de muerte, como el aspecto destructivo del caos generador.

Marduk mata a Tiamat, la parte en dos, y con sus fragmentos forma el cielo y la tierra; en tanto que Zeus, después de que sus hermanos huyeron a Egipto aterrizados por Tifeo, lucha solo contra él y lo vence con "el trueno, el relámpago y el rayo encendido",⁵ arrojándolo después al Tártaro. Tifeo, que fue representado en el friso del primer Partenón de Atenas, con triple torso humano, terminado en triple serpiente, corresponde a Tiamat que, además de parir serpientes, era ella misma un monstruo serpentino, como se corrobora en Esagil, el templo de Marduk en Babilonia, donde se representa al dios abatiendo a un dragón cornudo.⁶

En síntesis, tanto Tifeo y los Gigantes como Tiamat, son el caos primigenio, que es sustituido por el orden para dar lugar al mundo.

Este simbolismo de la serpiente como gran madre cósmica, que es origen y muerte, sustancia generatriz e irracionalidad destructora, es analizado por Jung, quien descubre que psicológicamente la serpiente es símbolo materno por excelencia, en tanto que además de ser el origen, es lo telúrico, la libido regresiva que, por ello, es muerte. Menciona una leyenda según la cual una gran serpiente, nacida de una pequeña en un árbol hueco, devora a todos los seres humanos, sobreviviendo únicamente una mujer encinta; ésta cava una fosa, la cubre con una piedra y allí dentro pare mellizos, que más tarde matarán al dragón.⁷ Este mito simboliza el mismo proceso cosmogónico que los mitos babilónico y griego que hemos citado.

Por tanto, la afirmación y la liberación del hombre sólo se dan matando a esa madre que es oscuridad, regresión y muerte; útero que busca reintegrar lo generado, como lo expresan los mitos en los que el héroe mata al dragón, en diversas partes del mundo. Ejemplo de ellos son también el de Apolo contra la serpiente Pitón, monstruo femenino engendrado por la tierra y nodriza de Tifeo, que habitaba en el monte Parnaso. El de los iroqueses de Norteamérica (para citar uno sin conexión con las tradiciones del Viejo Mundo), en el cual la Gran Serpiente de las Aguas devoraba a los humanos, hasta que

fue muerta por Hino, espíritu del trueno y guardián del cielo.⁸ En la religión védica de la India encontramos un mito cósmico austro-asiático, el cual relata que una serpiente tenía prisioneras a las aguas primordiales; Indra, el dios creador, mata a esa serpiente de las profundidades con el fin de separar a las aguas de arriba de las de abajo, y hacer aparecer a la Tierra entre las dos.⁹ Y en fin, incluso el mito de San Jorge y el dragón tiene una significación análoga que, además del religioso, tiene un importante fundamento psicológico.

En algunos otros mitos la serpiente aparece vinculada con la idea de "Huevo del Mundo". En la cosmogonía de Hermópolis, que hemos mencionado, los ocho seres primordiales depositan el Huevo del que surge el dios solar para iniciar la creación;¹⁰ según algunas versiones, el Huevo emerge de la boca de Knef, uno de estos seres serpentinos.¹¹ Entre los druidas el huevo es un "huevo de serpiente" que se representa por el erizo de mar fósil.¹² También en la India aparece la idea de Huevo del Mundo en la cosmogonía hinduista; es producido por Brahma, a partir de su semilla; es un huevo de oro que envuelve al propio dios, quien renacerá dentro de él ¹³ y del que emergen todas las cosas. Se relaciona con la serpiente en tanto que en el saivismo la energía vital cósmica, llamada Kundalini, es una gran serpiente que en los periodos de quietud del cosmos (Pralaya) permanece enroscada en torno a Siva, el dios creador, y que al despertarse da origen al universo.¹⁴

Como madre cósmica, la serpiente se vincula también con la caverna, concebida como el gran útero de la madre tierra y como "Centro del Mundo". Este carácter ctónico de tierra e inframundo que tiene la serpiente es uno de los más importantes, a nivel universal, y de él, así como del cambio de piel, deriva la asociación del ofidio con las iniciaciones, que implican un segundo nacimiento, como veremos en el Capítulo IX. Algunos ejemplos de la serpiente ctónica, de religiones muy distantes entre sí, son los siguientes: entre los Batak de Oceanía, cuyas ideas proceden de la India, según Eliade, se cree que "una serpiente cósmica vive en las regiones subterráneas y, a la postre, acabará con el mundo".¹⁵ También como agente del fin del mundo aparecen las serpientes uohu entre los grupos amazónicos, que en forma de "vientos" acabarán con la humanidad.¹⁶

La diosa madre cretense de la fecundidad tiene un carácter ctónico y se representa con serpientes enroscadas en los brazos, lo que tiene una clara relación con ciertos ritos iniciáticos femeninos, pero es la gran madre tierra "presentando a los hombres, en forma de reptiles, los misterios de la vida de las entrañas de la tierra".¹⁷

En la religión védica aparecen genios y demonios inferiores a los dioses; los de la tierra y las aguas tienen carácter serpentino y se cree que viven en oquedades entre las rocas y en las raíces de los árboles; se les denomina Naga (palabra que fue sinónimo de serpiente en el sánscrito

clásico) y se les venera como seres benéficos que guardan grandes tesoros, mismos que a veces regalan a los hombres, consistentes sobre todo en piedras preciosas. Se cree que llevan en las fauces y en la cabeza piedras mágicas resplandecientes.¹⁸ Unas veces aparecen como serpientes ordinarias, y otras, como serpientes fabulosas, incluyendo rasgos humanos. Entre ellos hay reyes-serpientes como Takchaka, que tiene un reino subterráneo; hay algunas leyendas sobre él en el Mahabhārata. Algunas familias o dinastías reales citan a los Nagas entre sus antepasados.¹⁹

Esta idea de la serpiente ctónica, a veces habitante de una caverna que contiene tesoros, se encuentra en muchos pueblos, incluyendo algunos de Mesoamérica, como señalaremos después. En Grecia, el Zeus Ktésios es una deidad subterránea, encargada de los almacenes y guardián de las riquezas; se concibe como serpiente y está ligado a los genios tutelares del hogar, que también son serpentinos.²⁰

El símbolo de la caverna se vincula con el de Huevo del mundo porque además de que ambos son Centro del mundo, contienen:

...en germen todo cuanto éste contendrá en el estado de plena manifestación; todas las cosas se encuentran... en un estado de "repliegue", de "envoltura" que precisamente se figura... por la situación misma de la caverna, por su carácter de lugar oculto y cerrado.²¹

El hecho de que la serpiente se vincule al Huevo del mundo y a la caverna se debe a que simboliza, ante todo,

el ser primordial o la energía vital primigenia, como se expresa en las cosmogonías que hemos citado. Tiamat es la gran serpiente cuyo cuerpo es partido en dos para formar el cielo y la tierra, mientras que el Huevo es partido en dos para constituir también cielo y tierra, y el suelo de la caverna corresponde a la tierra, en tanto que el techo representa el cielo.²² Asimismo, la Kundalini hindú es la energía vital concentrada, replegada, que al desenrollarse da lugar a todas las cosas.

Las serpientes ctónicas son a veces serpientes celestiales al mismo tiempo. En Melanesia (Fifji) se cree en un dios supremo celeste, llamado Ndengei, que se representa bajo la forma de una gran serpiente que vive en una caverna, y que tiene sólo la cabeza de serpiente, mientras que el cuerpo es de piedra; se dice que cuando se agita, la tierra tiembla. Es el creador del mundo; es omnisciente, castiga el mal, etcétera.²³

En tanto que serpiente celeste, el ofidio se vincula con los astros, pero fundamentalmente con la Luna, por su carácter femenino de fecundidad, ya que su ciclo es semejante al ciclo menstrual. Esta relación se refuerza, y según Eliade se basa, en el hecho de que la Luna aparece y desaparece, regenerándose periódicamente, mientras que la serpiente cambia de piel, también regenerándose periódicamente. Así, ambas son inmortales: en muchas religiones, la Luna es la fuente de la inmortalidad, y la serpiente es quien conoce el secreto de la

inmortalidad, o bebe en la Luna las aguas que dan la inmortalidad. La Luna, la serpiente y las diosas madres están siempre ligadas; en las representaciones antropomorfas de esas diosas frecuentemente aparecen con un símbolo lunar (como los ojos glaucos de Atenea); incluso varias imágenes de la Virgen católica están de pie sobre una media Luna, y casi siempre aparece con ellas una serpiente, animal lunar, y símbolo de la madre tierra y la madre agua.

Pero la serpiente también se relaciona con la Luna en su aspecto masculino. En un mito boliviano que relata Lévi-Strauss, el pene del amante de la Luna se convierte en una enorme serpiente durante el coito, se independiza del hombre y sale por las noches a buscar mujeres para copular con ellas.²⁴

Según uno de los Upanishads hindúes, los hombres van a la Luna y de ahí vuelven renaciendo. Cuando se le pregunta a un hombre de dónde viene, ha de responder: "De la serpiente luna que, al nacer, compuesta de quince partes, dispone las estaciones; de la luna, hogar de nuestros antepasados, se trajo el germen".²⁵

Y en algunas religiones aparece el oficio como animal solar: en Egipto el dios Ra se representa como un hombre sentado o en marcha que lleva sobre la cabeza el disco solar, en torno al cual se enrosca el Uraeus; éste es una terrible víbora sagrada que escupe fuego y que tiene como misión destruir a los enemigos del dios.²⁶ Esta serpiente protectora era usada por los faraones, considerados como hijos del dios solar.

La serpiente se relaciona, asimismo, con otros seres celestes, sobre todo con las Pléyades. Dice Lévi-Strauss que los Arawak llaman a esta constelación "Estrella Madre" y creen que cuando brilla mucho es maléfica. Los hombres deben a la intervención de una serpiente celeste el no morir por el "esplendor mortífero" de las Pléyades: la primera fue devorada por una serpiente y la segunda es perseguida por otra; cuando la alcance se acabará el mundo. En la región del Amazonas se cree que cuando las Pléyades desaparecen, las serpientes pierden su veneno.²⁷

Y de los incas dice Acosta: "Adoraban una estrella que se llama Machacuay, a cuyo cargo están las serpientes y culebras, para que no les hagan mal..."²⁸

Uno de los principales simbolismos de la serpiente es el del agua, tanto el agua celeste como la terrestre, que encarnan dragones y ofidios, o se encargan de distribuir. Un carácter de agua celeste es el que tiene la egipcia Apofis (Apapi, Apap), eterna enemiga del dios solar Ra. Habita en el fondo del Nilo celeste por el que Ra navega diariamente en su barca, y a veces logra engullir al dios, dando lugar a un eclipse; pero siempre resulta vencida por los defensores de Ra, que la arrojan al abismo.²⁹

En varias religiones la serpiente acuática celeste está en el arco iris. Entre los tulipang, tribu caribe del norte de Sudamérica, el padre de todos los animales de llama

Keyeme. Al morir un animal, su alma va hacia él, que tiene un aspecto humano, pero cuando se pone su piel coloreada se convierte en una gran serpiente acuática y aparece en el arco iris; se considera que todas las aves acuáticas son sus nietos.³⁰ Lévi-Strauss encuentra que "en América del sur el arco iris es una serpiente mortífera".³¹ En Bali, una serpiente bicéfala representa el arco iris, que absorbe el agua del mar para producir la lluvia.³² Y entre los grupos australianos el arco iris es una gran serpiente celeste, llamada Brimur, nombre que reciben también unas culebritas de agua dulce, asociadas con ella. Ambas tienen un papel importante en las iniciaciones.³³

Y como agua terrestre, la serpiente simboliza los lagos y los ríos. Los algonquinos y los iroqueses creen que en un gran lago vive una monstruosa serpiente de temperamento irascible que, a menos que se la apacigüe con ofrendas de comida, levanta una tempestad o rompe el hielo bajo los pies de aquellos que penetran en sus dominios, y los engulle.³⁴ Este mito es semejante a la leyenda sobre el monstruo de Loch Ness, Escocia, que perdura hasta hoy; muchos dicen haber visto, e incluso fotografiado, a la monstruosa serpiente del lago, que desde hace 1400 años aparece en ciertas ocasiones en la superficie.

El simbolismo acuático de la serpiente es notable en China y Japón, donde encontramos ideas muy semejantes a las mayas. Los reyes-dragones (Long-wang) son las deidades

de quienes dependen los patrones de la lluvia: el Trueno y el Rayo, a la vez que están sometidos directamente al Augusto de Jade, dios supremo; ésta les ordena la distribución de las lluvias. Los principales son cuatro, que ejercen su imperio sobre los cuatro mares que circundan la Tierra. Son hermanos y se llaman Ngao Kuang, Ngao Juen, Ngao Chen y Ngao Kin. El primero gobierna sobre sus tres hermanos, y cada uno tiene un palacio de cristal, con ministros, ejército y policía para guardar el orden en el fondo del mar. Estas cuatro grandes deidades acuáticas reciben poco culto, ya que hay Reyes-dragones locales en cada sitio donde hay agua, incluso en cada pozo.³⁶

El dragón es en China un poder benéfico, dios de las fuerzas productivas de la humedad y de la grandeza monárquica. Su poder sobre todo lo acuático se extiende a los peces y los reptiles. Posee una gran capacidad de transformación y de hacerse visible e invisible. Volando sobre las nubes deja caer la lluvia. En primavera habita en el cielo y en otoño en las profundidades de los mares.

Es en Oriente el más famoso de los animales simbólicos y el primero de los animales espirituales (los otros son fénix, unicornio y tortuga). Hay diversas clases de reyes-dragones: los guardianes celestes que producen la lluvia y el viento; los guardianes de los templos budistas; los que moran en las cinco regiones del universo y en los cuatro mares; los que guardan las riquezas ocultas a los ojos de los hombres

como las serpientes ctónicas). Se representan con una cabeza estilizada de reptil, cuerpo y cola de serpiente, cuatro patas rematadas en garras como de ave de presa, y alas,³⁷ combinando así el significado de la serpiente con el del ave, ambos importantes símbolos de trascendencia que en algunas religiones representan a los dioses, como en la persa.³⁸ Los Reyes-dragones fueron asimilados a las Nagas hindúes por los budistas chinos y lamaístas.

El dragón de cinco garras es el símbolo de la majestad y el poder imperiales.³⁹ En el I Ching o Libro de las Mutaciones, constituido por 64 signos oraculares llamados Kouas, el número 1, Ch'ien, signo compuesto de seis líneas masculinas y, por tanto, completamente positivo, tiene como símbolo fundamental al dragón, la energía creadora o poder fertilizante del agua que, después de estar escondido, inactivo bajo la superficie de la tierra, emerge ejerciendo su acción sobre ella y después vuela hacia el cielo, llegando a la esfera de los seres celestes (esta idea se asemeja a la de Huevo del mundo y caverna primigenia). Este simbolismo alude en el texto adivinatorio a la aparición del gran hombre sabio, capaz de gobernar sobre los demás.⁴⁰

En la época de sequía los agricultores japoneses efectuaban una procesión encabezada por un sacerdote sintoico, que lleva un gohei, símbolo de la divinidad. Detrás del sacerdote va un campesino soplando una concha y, en seguida, un dragón hecho de bambú y pajas trenzadas. Al final marchan unos

campesinoas portando oriflamas que llevan inscritos conjuros para hacer caer la lluvia. Éstos tocan el tambor y dan gritos, como parte del ritual mágico. La procesión se dirige hacia un lago o río donde la efigie del dragón es sumergida.⁴¹

Vemos así cómo la serpiente ha sido, y es, un símbolo religioso de una plurivalencia excepcional en todo el mundo. En un sentido cósmico (sus vínculos con los hombres se destacarán en la siguiente Parte) representa la energía generadora del universo y materia prima acuática de la cual está formado el mundo. Es la gran madre tierra y la energía fecundante que emerge del interior de ésta, permitiendo la generación y regeneración de la vegetación; pero a la vez es la fuerza ciega, irracional y caótica que atrae hacia la muerte. Es el principio vital acuático de los mares, los lagos y los ríos, y es la fuerza activa y engendradora del cielo que se manifiesta en lluvia. Es la compañera y defensora del Sol, y la enemiga acuática que lo acecha para engullirlo; a la vez es la cualidad inmortal de la Luna y la antagonista de las estrellas. Así, la serpiente encarna los grandes contrarios del universo: cielo y tierra; masculino y femenino; vida y muerte; caos y orden.

La mayoría de estos simbolismos universales del ofidio aparecen en el mundo mesoamericano y, en particular, en la religión maya, expresados principalmente en las obras

plásticas de los periodos Clásico y Posclásico, y en algunas creencias de los grupos mayenses actuales. Entre los mayas encontramos a la serpiente principio vital primordial, a la serpiente celeste, a la serpiente astral, a la serpiente ctónica y a la serpiente acuática. Pero todas estas significaciones parecen converger en una idea central: la serpiente encarna una fuerza impersonal, una energía sagrada y generadora del mundo natural, del hombre y del tiempo.

III

LOS ORÍGENES DE LA SERPIENTE COMO SÍMBOLO RELIGIOSO EN EL ÁREA MAYA

Es indudable que en los periodos Preclásico y Protoclásico se gestaron las creencias religiosas mayas, que encontramos ya plenamente definidas en el Clásico; y aunque los vestigios materiales pertenecientes a esos periodos en la hoy llamada área maya no muestran una diferenciación con los del resto de Mesoamérica, que nos permita considerar las manifestaciones religiosas que presentan como pertenecientes a la religión propiamente maya, hemos incluido en este trabajo algunas consideraciones sobre la aparición de la serpiente en las obras plásticas de esas épocas, dentro del área maya, por considerar que en ellas pudieran estar los orígenes de las significaciones que la serpiente tiene en la religión maya.

De las tres subáreas en que, de manera general, se ha dividido el área maya: septentrional, central y meridional, es solamente en las dos últimas donde parecen encontrarse representaciones de serpientes pertenecientes a esos periodos, aunque en el área central hay pocos ejemplos. Así, nos centraremos en estas dos regiones y en particular en el gran arte escultórico del estilo de Izapa,⁴² que revela conceptos religiosos bien definidos, resultado, sin duda, de un largo proceso cultural previo.

El estilo de Izapa

De acuerdo con la mayoría de las diversas interpretaciones, los relieves izapeños son post-olmecas o pre-mayas, lo cual significa que pertenecen a un periodo de transición.

En efecto, muchos rasgos olmecas aparecen en el arte de Izapa, lo cual demuestra que se trata de un estilo que pudo derivar del olmeca. Quirarte señala algunos de estos rasgos: cruz de San Andrés, elemento en forma de U, uso de volutas para representar nubes o cielo, escenas esculpidas dentro de bocas estilizadas de animales, figuras humanas robustas, cejas flamíferas. Y encontramos, asimismo, rasgos que serán fundamentales en el arte maya: complejo altar-estela, inscripciones calendáricas, aspectos formales como el "barroquismo"⁴³ y representaciones de personajes de la elite, de cabezas trofeo, de trajes elaborados y de deidades de regiones celestes,⁴⁴ por lo cual Parsons ha considerado a la primera fase del estilo, la del Preclásico tardío (350-400 a 100 a.C.) como otro estilo, al que llama Proto-maya.⁴⁵

El estilo de Izapa, llamado "narrativo" por Miles,⁴⁶ se ha definido:

...como un intento de representar gráficamente episodios míticos y aun leyendas completas. Formas humanas, animales, vegetales y aun de monstruos imaginarios, se encuentran esculpidas en relieve. Mientras algunos monumentos representan solamente individuos, la representación más característica es la mezcla de los cuatro ingredientes con símbolos rectangulares o curvilíneos, convirtiéndolos en escenas narrativas.⁴⁷

Las obras de Izapa son, por lo general, complejas composiciones de formas naturales y formas simbólicas, que expresan una estructurada concepción religiosa del mundo, en la que hombre y naturaleza aparecen en una esencial interrelación; y esta concepción parece girar en torno a ciertos conceptos básicos de la naturaleza significados, realista o esquemáticamente, en el jaguar, la serpiente, el cocodrilo, el pájaro y el pez, como hemos señalado en el Capítulo I, pero fundamentalmente en un ser fantástico, que parece ser la combinación de varios de estos animales, y al que se ha designado con el nombre de "dragón", quizá por su semejanza con los dragones orientales; este ser aparece ya como dragón celeste, ya como dragón terrestre, ya como dragón acuático, es decir, que parece tener una significación cósmica.

Podemos decir que la idea central de la concepción religiosa del mundo expresada en el arte de Izapa parece ser la de generación y regeneración de la naturaleza, que figura como el motor, como la energía que fundamenta el dinamismo del mundo y la vida del hombre.

Casi en todas las obras del estilo de Izapa encontramos el mismo esquema temático: dentro de un marco, constituido por diseños lineales superiores e inferiores, y que probablemente representan las fauces de uno o más seres felino-serpentinicos, o quizá sólo serpentinicos, se representa una acción humana,⁴⁸ que pudiera referirse a un episodio mítico. Cabe señalar que esos probables mitos están vinculados entre sí,

porque hay muchos símbolos comunes y variaciones de formas similares.⁴⁹

El concepto de una escena dentro de una boca abierta parece provenir de La Venta, pero:

...la configuración abstracta del mismo es una solución novedosa que refleja la tendencia del escultor de Izapa hacia lo abstracto, y hacia la reducción de seres de cierta complejidad a una serie de elementos y signos.⁵⁰

En cuanto a la significación de esta escena, Quirarte dice:

¿Qué interpretación puede darse a las acciones representadas dentro de un marco que probablemente es la boca de uno o más seres compuestos felino-serpentinicos? Ya que nunca se esculpieron figuras emergiendo de un nicho como en algunos monumentos olmecas, las escenas de Izapa deben referirse en forma directa a la superficie más que el interior de la tierra. En el caso de Izapa el enmarcamiento es como una especie de escenario donde se llevan a cabo eventos.⁵¹

Porque las fauces esquematizadas del animal fantástico que enmarcan las estelas están simbolizando la tierra y el cielo, como los sitios donde actúan los hombres y los dioses. Además, estos escenarios no son estáticos, sino dinámicos, lo cual se muestra en las diversas variaciones de los símbolos de la tierra y el cielo.⁵²

La serpiente en el estilo de Izapa

En este arte encontramos que la serpiente ocupa un lugar preponderante, pues aparece simbolizando tanto al cielo como a la tierra: desde las fauces abiertas que enmarcan las estelas,

hasta las maneras diversas de representar los distintos aspectos de esos niveles, fundamentalmente asociados a la fertilidad.

EL DRAGON Pero son pocas las obras izapeñas en las que aparece la serpiente representada únicamente como tal, es decir, sin ningún rasgo que no sea serpentino (estelas 20 y 25 de Izapa, por ejemplo); más bien predomina la representación del animal fantástico llamado "dragón", el cual, como hemos señalado, sintetiza rasgos de la serpiente, el jaguar, el cocodrilo, el pájaro y el pez, Podríamos decir que principalmente en estos cinco animales los hombres de Izapa encontraron las cualidades naturales y sobrenaturales del mundo que quisieron expresar, en el cual el hombre vive y con el que se halla vinculado para realizar su existencia; pero como en la cabeza de dragón predominan indudablemente rasgos serpentinos, al mismo tiempo que muchas veces aparece ligada a cuerpos de serpientes, creemos que se trata de una serpiente enriquecida con los atributos de los otros animales y que, por tanto, la serpiente ocupa el lugar principal entre los símbolos religiosos del arte de Izapa. Un hecho que parece apoyar esta hipótesis es que en el periodo Clásico, ya en la religión propiamente maya, la forma serpentina derivada del dragón se vuelve predominante en el arte, generado y nutrido del estilo de Izapa (Fig. 5).

La idea de combinar rasgos de varios animales en uno

solo parece provenir también del mundo olmeca. Quirarte, hablando de los diseños lineales superiores de Izapa, los relaciona con las "máscaras de jaguar" de las que habla Stirling, y señala, siguiendo a Drucker, que dichas máscaras están constituidas por elementos de varios animales, sobre todo del jaguar; menciona como ejemplo el monumento 6 de La Venta, en el que la máscara tiene una lengua bifida y cejas emplumadas.⁵³

Beatriz de la Fuente tampoco considera que sean jaguares exclusivamente, llamándoles "figuras compuestas", y Rubén Bonifaz Nuño nos da a conocer, por su parte, que en el altar 4 del mismo sitio, que representa a un hombre sentado dentro de un nicho, se reproduce la cara de una serpiente en el borde superior del nicho. Se basa para afirmar que se trata de una serpiente y no de un jaguar, en un elemento bifurcado que aparece entre los ojos, en forma de V, el cual "no puede ser otra cosa que las puntas de una lengua bifida dirigida hacia arriba".⁵⁴ y añade: "Esto, por lo demás, explica en definitiva la abertura en forma de V, común en lo alto de las imágenes olmecas".⁵⁵ Relaciona esta representación con la del monumento 19 de La Venta, "donde un hombre, acogido en la gran curva que forma el cuerpo de un crótalo, lleva en su cabeza, colocada bajo la del ofidio, una cabeza que con variaciones reproduce la de aquél".⁵⁶

Estas interpretaciones revelan que el jaguar no fue el animal simbólico principal en el mundo olmeca, como se había afirmado antes, y nos corroboran la idea de que en el estilo de Izapa la serpiente predomina sobre los otros animales en la simbolización religiosa.

El dragón se encuentra en casi todas las obras del arte de Izapa. Lo más frecuente es la representación de la cabeza sola, pero aparece también con cuerpos de serpientes, en el extremo de pértigas y asociada a cuerpos de saurios o a figuras voladoras. Una de las variantes, que parece simbolizar la fertilidad, es la que tiene el "labio protuberante", o sea, el labio superior alargado y flexionado hacia arriba o hacia abajo, a veces escalonado; el ojo en forma de voluta y elementos flamígeros alrededor. Por dichos rasgos, generalmente relacionados con agua, esta variante de la cabeza de dragón parece ser el antecedente, por un lado, de las representaciones estilizadas de serpientes en el período Clásico maya, que tienen mandíbula superior alargada hacia arriba y adornada con volutas y flamas, y por otro, de los dioses narigudos, en especial de Chaac, que se representa con ojo en forma de voluta y larga nariz. Entre las cabezas izapeñas con ojo en forma de voluta, podemos mencionar las de las estelas 1, 5 y 23 de Izapa. Y la idea de lluvia o fertilidad se expresa también en la estela 2 del mismo sitio, donde de un dragón de largo hocico emerge un árbol frutal. En la estela 5 se repite la idea de dragón terrestre del que emerge un árbol. Representaciones similares aparecen después en el arte maya (Fig. 6).

Pero también a veces la cabeza aparece con mandíbula descarnada, lo que indica lo contrario de la fertilidad: la muerte. Un ejemplo es la variante de los fémures de Chiapa

de Corzo.⁵⁷ Esto significa que el símbolo dragón va más allá de contener una idea de fertilidad o de generación; representa, tal vez, la dinámica de muerte y renacimiento que rige al cosmos, pues se asocia tanto a la tierra y al cielo, como al inframundo, sitio de la muerte. Significaría que de la muerte surge la vida; que en el sitio de la muerte se encuentran gérmenes vitales, idea que encontramos después en las religiones maya y náhuatl.

Este símbolo parece haber trascendido la región sur del área maya, pues en Uaxactún, estructura E-VII-sub, encontramos grandes cabezas de estuco flanqueando las escaleras que, aunque difieren de las obras de Izapa en el aspecto técnico, parecen representar también un ser felino-serpentino, por medio de volutas; es decir, parecen ser el equivalente de los dragones de Izapa.⁵⁸

Entre las obras más notables del arte de Izapa están los fémures humanos labrados de Chiapa de Corzo. En ellos se representó el dragón asociado con un jaguar antropomorfo, cosa que no ocurre en Kaminaljuyú e Izapa, donde estas representaciones aparecen separadas.⁵⁹ Navarrete dice que las escenas de los huesos parecen representar la emergencia de criaturas de los fondos de agua o de las nubes.⁶⁰

La figura A del hueso 1 de Chiapa de Corzo es un animal fantástico que combina los elementos de varios animales, e indudablemente pertenece al género dragón. Según Agrinier, el animal se parece más a un saurio que a cualquier otra criatura; los elementos acuáticos del fondo del diseño y los bra-

zos en posición de nadar indican que se trata de un animal acuático, con marcadas características de cocodrilo, pero también de varios otros animales. El autor lo ha relacionado con el Cipactli de los nahuas, que corresponde al Imix de los mayas y representa al Monstruo de la tierra.⁶¹ Su identificación como dragón se apoya también en que presenta una voluta detrás de la boca y un largo hocico. Otras figuras compuestas en las que predominan rasgos de saurio aparecen en las estelas 3, 16, 12 y 50 de Izapa, y en las estelas 11 y 19 de Kaminaljuyú.⁶²

Dice Agrinier que la posibilidad de que el hueso I tenga un claro significado acuático se apoya en la bien conocida relación mitológica de las formas saurio-ofidio-felinas con el agua, como lo sugiere la cualidad acuático-celeste del fondo del diseño y otros detalles acuáticos. Sugiere que el hueso pudo haber servido para contener agua, y dice que la posición de las figuras, una nadando y otra levantando los brazos como para hacer una ofrenda, hace pensar que todo el dibujo simboliza un concepto de agua de lluvia, y que el hueso fue usado como parte de la parafernalia sacerdotal, en conexión con una ceremonia de agua o de lluvia, o en ritos de purificación.⁶³ Esto nos viene a corroborar la idea de que el dragón en el arte de Izapa simboliza la fertilidad, particularmente la acción fertilizante del agua.

LA SERPIENTE
EMPLUMADA

La figura del hueso 3 de Chiapa de Corzo, designada con la letra F, también representa al dragón, pero en "vista aérea". Parece tener los mismos elementos que el dragón del hueso 1, por lo que Agrinier la considera como una variante de esta figura. Pero el dragón F tiene una novedad respecto de la figura A y de la mayoría de las representaciones de dragones: a lo largo de la doble línea que recorre el centro del cuerpo del dragón hay una serie de incisiones oblicuas que dan la apariencia de plumas. Esto significaría que desde la temprana época de Chiapa de Corzo aparece el concepto de la serpiente emplumada, que va a ser medular en la religión clásica y posclásica en toda Mesoamérica. Dice Agrinier: "La posibilidad de una temprana representación de la serpiente emplumada es digna de ser considerada..." Cita a Caso y a Bernal, quienes dicen que la aparición de la serpiente emplumada en el valle de Oaxaca data de antes de Monte Albán I, y menciona el monumento 19 de La Venta, donde se representa este concepto, lo cual también evidencia su origen preclásico. Finalmente asegura que la serpiente emplumada indudablemente descende del primitivo dragón.⁶⁴ En apoyo a esta hipótesis, podemos citar la estela 10 de Kaminaljuyú y la estela 1 de Chocoma, donde se representan cuerpos de serpientes con cabezas de pájaros y plumas;⁶⁵ así como la enorme cabeza de piedra encontrada en 1958 en Abaj Takalik, que representa un reptil, cuyos ojos tienen pequeñas plumas encima y que en la parte superior e inferior presenta unas realistas alas emplumadas.⁶⁶

En muchas obras mayas pertenecientes al Clásico temprano también hay representaciones que expresan el concepto de serpiente emplumada, como veremos más adelante; podemos mencionar, por ahora, la estela 9 de Uaxactún (327 d.C.) que retrata a un personaje cuyo tocado se compone de una especie de pájaro grotesco o cabeza de serpiente, coronada con un penacho de plumas.

LA SERPIENTE BICEFALA

En varias estelas, particularmente las de Izapa, la cabeza de dragón adquiere una marcada significación serpentina, pues además de aparecer en el extremo de mástiles o rematando cuerpos de serpientes realistas, se encuentra muchas veces duplicada en una serpiente bicéfala en forma de U. Este símbolo, que proviene del arte olmeca, se ha interpretado como "boca" o "Luna"; entrada al templo o a la cueva que conduce al inframundo. Norman considera que simboliza la boca abierta del jaguar, pero reconoce que en el conocido motivo mesoamericano de una figura humana surgiendo de las fauces de un animal, éste es muy frecuentemente una serpiente.⁶⁷ Además, la asociación del símbolo U con la Luna y con la cueva, universalmente ligadas a la serpiente, así como las serpientes en forma de U del arte de Izapa, nos revelan que la U simboliza las fauces de una serpiente. Esto se corrobora por las nuevas interpretaciones, como las que hemos mencionado antes, acerca de que muchos de los "jaguares" olmecas son realmente serpientes.

Las principales representaciones de la serpiente bicéfala en el arte de Izapa son:

Izapa, estela 7: una serpiente de dos cabezas en forma de U toca a una serpiente que pende del cielo, a la izquierda, y sostiene una figura humana, a la derecha. En lo alto aparece una máscara de un dios descendente.

Izapa, estela 11: un hombre-pájaro, con los brazos abiertos y las palmas hacia adelante, quizá una deidad celeste, emerge de las fauces de una bestia semejante a un lagarto, que está sentada sobre una serpiente de dos cabezas en forma de U; en la parte posterior de las cabezas de la serpiente hay máscaras olmecoides (Fig. 7).

Izapa, estela 12: una serpiente de dos cabezas enmarca la escena, formando una U; las cabezas se unen en el centro, en la parte superior; de ellas pende, suspendido por cuerdas, un jaguar flácido, cuyas patas semejan manos de mono, y de cuya boca se vierte agua o sangre; abajo de él hay dos figuras humanas que atienden un fuego, y un grupo de glifos de lluvia aparece a la derecha del cuerpo de la serpiente.

Izapa, estela 23: una serpiente de dos cabezas, en forma de U invertida, rodea a una deidad antropomorfa que arroja columnas de agua sobre un panel acuático que está abajo (Fig. 8).

Abaj Takalik, estela 3: en la parte baja de la estela aparece un símbolo U, en cuyos extremos hay dos cabezas de dragón.

Bilbao, monumento no numerado: una figura humana ase a una serpiente de dos cabezas.

En estas estelas, la serpiente de dos cabezas parecería estar representando la tierra, salvo en la estela 23, donde claramente se asocia al cielo; sin embargo, siempre se alude a la lluvia: las deidades descendentes de las estelas 7 y 23 de Izapa; el chorro de agua que se vierte de la boca del jaguar en la estela 12 del mismo sitio; la deidad celeste de la estela 11 de Izapa. Por tanto, la serpiente de dos cabezas parece estar simbolizando, en el estilo de Izapa, el agua y la tierra fecundada por el agua, o sea, la fertilidad de la naturaleza. Así, este símbolo representa lo mismo que el dragón (y lo mismo que el dragón de China y Japón); se trata de las fuerzas de la naturaleza en su esencial función de generación y regeneración de la vida. La serpiente es, así, el símbolo fundamental en un arte que parece centrarse en la idea de fertilidad; pero se trata de una serpiente que ha adquirido cualidades de jaguar (tierra e inframundo), de ave (cielo), de saurio (agua terrestre). Es muy posible que de este símbolo derive el Monstruo celeste de la religión maya que es, precisamente, una serpiente bicéfala con rasgos de saurio, y a veces de otros animales, productora de lluvia, como veremos después.

Según Quirarte, los múltiples signos geométricos que aparecen en las estelas de Izapa presentan esquematizaciones de la serpiente y del jaguar. Hay, por ejemplo, versiones simplificadas de las U y líneas diagonales que aluden al cuerpo de la serpiente.

La lengua bífida de la serpiente también se representa frecuentemente en el arte de Izapa. En la estela 20 desaparece la usual escena narrativa y toda la superficie está cubierta por una enorme y compleja lengua Bífida, como si se tratara de expresar que en la serpiente se concretan todos los poderes naturales y sobrenaturales que circundan al hombre (Fig. 9).

LA SERPIENTE
COMO PRINCIPIO
DE UNIDAD DEL
COSMOS

Además de expresar cielo, tierra y fertilidad, la serpiente también encarna el principio de unidad del mundo, pues aparece representada como cuerda o lazo de unión entre el hombre y la naturaleza. En las estelas 22 y 67 de Izapa se esculpe una figura humana sentada en una canoa que está sobre el agua, y que se une al cielo por medio de serpientes que semejan cuerdas.

En esta unidad de las fuerzas vitales del cosmos también está incluida la muerte: en la estela 50 de Izapa se representa un esqueleto, de cuyas costillas emerge una serpiente muy larga sostenida por una figura voladora, como para expresar la unión del cielo y el inframundo (Fig. 10).

Pero la idea de unidad se manifiesta de una manera más profunda y completa en la estela 25, a la que consideramos, por ello mismo, una de las más significativas en ese arte. En la parte baja aparece un cocodrilo, con una concha alrededor de la nariz; la parte posterior de su cuerpo se levanta

ta hacia arriba por el lado izquierdo, convirtiéndose en un árbol, sobre el cual se posa un pájaro. Encima de la cabeza del cocodrilo hay un panel en el que está un hombre de pie mirando hacia arriba y sosteniendo un mástil sobre el cual se posa un enorme pájaro enmascarado. Rodeando el cuerpo del cocodrilo-árbol aparece una serpiente, esculpida esta vez realísticamente, cuyo cuerpo enlaza también el mástil, pasando bajo la mano del hombre, y se levanta hasta el pájaro enmascarado. La serpiente, ella sola, ya sin los atributos del jaguar o de otro animal, aparece aquí como el lazo de unión entre al agua terrestre (cocodrilo-concha), la vegetación (cocodrilo-árbol), el cielo (ave enmascarada) y el hombre, quien al agarrar el cuerpo de la serpiente y el mástil, se instituye como aquel que logra aprehender la unidad esencial de la naturaleza, a la que pertenece y en cuyo centro está (Fig. 11).

EL DIOS DE
LA LLUVIA

Hay otras imágenes en el arte de Izapa a las que Quirarte llama "escenas de confrontación", como la de la estela 3 de Izapa, donde aparece un dragón con cuerpo humano y gran tocado, que levanta una especie de hacha amenazando a una gran serpiente, cuyos colmillos y lengua terminan en volutas (F.12). Escenas muy semejantes se ven en las estelas 1 y 50 de Izapa; 4 y 19 de Kaminaljuyú. Sobre ellas dice Quirarte:

El protagonista principal, que puede ser una figura humana o una figura antropomorfa compuesta con rasgos felinos, de serpiente y de cocodrilo, ataca

o sujeta con los brazos extendidos un cuerpo serpentiforme compuesto. La confrontación puede tener lugar en el aire (estelas 1 y 3 de Izapa) y estela 19 de Kaminaljuyú) o en el suelo (estela 50).⁶⁸

En las estelas 4 y 19 de Kaminaljuyú aparecen, además, cabezas de dragón con ojo de voluta, y las figuras humanas tienen serpientes pequeñas amarradas a los tobillos y a la parte superior del muslo.

Sobre el significado de estas escenas de confrontación dice Quirarte:

¿Quiénes son estos personajes con múltiples atributos representados como atacantes? ¿Qué significa esta confrontación? ¿Será posible que simbolicen a la tierra y al cielo y que el jaguar, el cocodrilo y la serpiente sean portadores de estos significados? Su confrontación, violenta o no, podría haber conducido a su unión. Como la cabeza con ojo de voluta está asociada íntimamente a este tema, y su papel como abastecedora de agua está establecido firmemente en las estelas 1 y 23, es posible que la escena de combate o confrontación propiciara el agua. Esto supondría que la cabeza con ojo de voluta fuera un prototipo de la deidad de la lluvia.⁶⁹

Además, este autor considera que el hombre está funcionando aquí como "intermediario entre la tierra y el cielo".⁷⁰ O sea que estas escenas significarían una actitud activa del hombre para propiciar la lluvia.

Efectivamente, las alusiones a la lluvia son muy claras, pero el personaje antropomorfo con máscara de dragón que esgrime el hacha no es sólo un hombre, sino más bien una deidad de la lluvia o un sacerdote de esta deidad, pues en los códices mayas precisamente el dios B, identificado co-

mo Chaac, divinidad de la lluvia, se representa con una cara muy semejante a la del dragón de Izapa, con ojo en forma de voluta, con cuerpo humano y muchas veces con un hacha en la mano, símbolo del rayo; y, como destacaremos después, la mayor parte de las veces aparece con una serpiente. Por ello podemos decir que ya desde Izapa la divinidad de la lluvia, de carácter serpentino, empezó a antropomorfizarse.

La predominancia de símbolos de agua y fertilidad en el arte de Izapa nos muestra que la preocupación central de los creadores de esa cultura era la obtención de lluvia, ya que constituían un pueblo agricultor. Y la presencia del dragón y la serpiente con la principal significación de fertilidad, tanto celeste como acuática, y de principio de unidad del cosmos, nos presenta a este símbolo como el más importante en esta antigua expresión plástica del área maya, donde seguramente están los orígenes de muchos conceptos religiosos mayas.

IV

LA SERPIENTE Y EL ORIGEN DEL COSMOS

Los principales mitos cosmogónicos de los antiguos mayas están expresados en los Libros de Chilam Balam de los mayas yucatecos, el Popol Vuh de los quichés y el Memorial de Sololá de los cakchiqueles.⁷¹ Aunque estos textos fueron escritos después de la conquista española, que trajo consigo la condena de todas las creencias religiosas mayas, y quizá más fuertemente de la serpiente como ser sagrado, por su significación dentro del catolicismo, en tanto que libros escritos por indígenas con la finalidad de perpetuar las antiguas tradiciones, conservan algunas menciones de la serpiente en su carácter de energía vital primigenia, dándonos a conocer que esta significación universal también existió entre los pueblos mesoamericanos.

En la Primera parte de ~~este trabajo Hemos hablado del~~ Papel de los animales en los mitos cosmogónicos mayas, que ponen el énfasis en la creación del hombre. Entre ellos destaca la serpiente, que aparece como principio vital cósmico entre los mayas de Yucatán y entre los quichés y cakchiqueles.

En el Popol Vuh de los quichés, que contiene el mito cosmogónico más completo y estructurado de los mayas, se refiere que en el tiempo primordial sólo existía el agua en

reposo y los dioses creadores:

Solamente había inmovilidad y silencio en la oscuridad, en la noche. Sólo el Creador, el Formador, Tepeu, Gucumatz, los Progenitores, estaban en el agua rodeados de claridad. Estaban ocultos bajo plumas verdes y azules, por eso se les llama Gucumatz.⁷²

A diferencia del mito babilónico de Marduk y Tiamat, y de otros en los que el agua es la materia originaria y caótica que se opone a los dioses creadores en una lucha de contrarios para que surja el mundo, en la cosmogonía quiché el principio vital del agua original es el propio dios creador Gucumatz, nombre que significa "serpiente emplumada", ya que las plumas son símbolo de agua, de lo precioso (como la sangre y el jade). Así, la serpiente emplumada es una serpiente acuática, preciosa, es decir, sagrada; es el agua primordial misma;⁷³ por eso muchas veces las plumas se representan como círculos, que simbolizan agua y jade, el cual, a su vez, significa también agua.

Gucumatz se equipara en el Popol Vuh con Huracán, deidad de la lluvia que parece equivaler al Canhel de los mayas yucatecos, figurilla del dios de la lluvia con una pierna en forma de serpiente.

Entre los nahuas el dios creador es Quetzalcóatl, también serpiente emplumada, que aparece con su pareja femenina Cihuacóatl (serpiente femenina o gemelo); ésta pudiera representar la misma función que la consorte de Siva en la India, sin la cual el dios no puede crear el mundo.

Hay entre los dioses creadores quichés otros que son zarigüeya, jabalí y pizote, animales que juegan también un papel destacado en otras cosmogonías, con los cuales se constituye un Consejo para decidir sobre la creación del mundo y de los hombres. El texto que hemos citado dice que todos ellos estaban ocultos bajo plumas, "por eso se les llama Gucumatz", lo cual parece significar que esta serpiente emplumada, más que ser uno de los dioses creadores, es la energía vital de ellos, representada por el agua, y en este sentido, la cosmogonía quiché sí concuerda con muchas cosmogonías antiguas, en las que el agua primordial se simboliza con una serpiente o dragón. En este mito cosmogónico no hay lucha entre los dioses creadores y el protoelemento del que han de formar el mundo, pero esa lucha sí aparece en los mitos de los mayas actuales (mopanes k'ekchís y cakchiqueles), donde los dioses que encarnan el orden del mundo, encabezados por el dios solar (como en Babilonia) se oponen a la madre, representada por una vieja que tenía relaciones con un animal monstruoso, y la matan para luego ascender al cielo convertidos en el Sol, la Luna y Venus, o sea, para iniciar el tiempo profano.⁷⁴

La madre originaria aparece aquí antropomorfizada, pero quizá tuvo en los tiempos antiguos un carácter serpentino, ya que la diosa vieja de los códices, la diosa O, a la que se ha relacionado con la abuela del Sol y la Luna, siempre se representa con una serpiente enroscada sobre la cabeza, y en la página 74 del Códice Dresde aparece con el monstruo

celeste serpentina, al parecer provocando uno de los diluvios cósmicos; es decir, es uno de los agentes destructores del mundo, al lado de la serpiente celeste.

Este posible carácter serpentina de la diosa madre en los mitos de los mayas de hoy puede corroborarse con la cosmogonía de los triques de Oaxaca, tan semejante a la del Popol Vuh y a las de los grupos mayenses actuales, que no dudamos que proceda de la misma tradición que aquéllas. Según este mito, los cuates o gemelos oyeron noticias de una enorme serpiente que venía a tragarse al mundo. Pensaron cómo la podían matar, y el "pájaro del jefe" les dijo que le arrojaran piedras calientes dentro de las fauces; así lograron matarla. Después mandaron a la mosca para averiguar si en verdad había muerto; ella entró por el ano de la serpiente y salió por su boca (por eso las moscas entran en los cadáveres). Informó a los muchachos que había muerto y puso sus huevos en el ojo izquierdo de la culebra (otras versiones dicen que defecó en su ojo izquierdo). Los cuates agarraron los ojos de la culebra; el hermano menor se adelantó y tomó el derecho, que brillaba más, y el mayor se quedó con el izquierdo, pero ofreció a su hermano conseguir agua, ya que tenían mucha sed, si le daba el ojo derecho; el menor aceptó y el otro clavó un palo en la tierra y brotó agua. Los cuates intercambiaron los ojos. Regresaron a su casa y "hablaron con el agua y con el viento"; entonces llegó un aguacero y la abuela huyó de su casa refugiándose en la de los cuates; ellos le regalaron fru-

ta entre la que había zapotes dcormilones; se los comió y se durmió. Los cuates la violaron y se fueron al cielo; el mayor se convirtió en el Sol y el menor en la Luna, porque éste se había quedado con el ojo izquierdo de la serpiente; hoy se ve un conejo en la Luna, porque el menor lo había tragado.⁷⁵ En este mito sí encontramos a la serpiente en la creación del mundo, como el ser contra el cual luchan el Sol y la Luna, y cuyo cuerpo pasa a formar parte, de algún modo, del cosmos, como el de Tiamat en Babilonia.

En los relatos cosmogónicos de los antiguos mayas de Yucatán la serpiente también parece simbolizar la fuerza vital. En el texto acerca de una de las destrucciones cíclicas del universo, contenido en el Chilam Balam de Chumayel y en el Chilam Balam de Maní se dice que los trece dioses celestes fueron atacados por los nueve dioses del inframundo, quienes les robaron el principio vital, originándose así la destrucción del mundo:

Dentro del Once Ahau Katún...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... Y cuando fue robada la Gran Serpiente, se desplomó el firmamento y hundió la tierra.⁷⁶

El principio vital es llamado en el texto Canhel "serpiente o dragón", término con el que se designa al cetro maniquí que se ve en las manos de los gobernantes retratados

en las estelas y dinteles del periodo Clásico, y que tienen forma serpentina.⁷⁴ Pero aquí claramente alude a la serpiente emplumada, que para los quichés antiguos simbolizó la energía vital del agua primigenia. Como señalaremos más adelante, el Canhel era para los mayas yucatecos una deidad de la lluvia; o sea que, tanto en Guatemala como en Yucatán, la serpiente-agua jugó un papel central en la cosmogonía.

El texto citado ha sido traducido de diversas maneras: Barrera Vásquez traduce Canhel ("Serpiente de vida" para Mediz Bolio) como insignia, y zabac ("cascabeles de su cola" para Mediz Bolio) como "tizne".⁷⁸ Thompson dice que se ha tomado libertades con el texto, de acuerdo con sus propias interpretaciones, y traduce Canhel como "facultades de la lluvia y el rayo", y zabac, basándose en los lacandones actuales, como "polvo negro para hacer nubes". Por su parte, Roys traduce Canhel como "insignia", pero señalando que se trata del cetro maniquí, insignia serpentina que, por ello, fue llamada "dragón" por Beltrán de Santa Rosa. Zabac es "tizne", e ix kulkil ix yaxum, que para Mediz Bolio es "plumas de quetzal", aparece en el texto de Roys como árbol Yaxum", pero el autor señala que ésta es una forma simbólica para decir "plumaje de quetzal".⁸⁰

Por todo lo anterior, parece que efectivamente el Canhel se asoció con la serpiente emplumada en la cosmogonía, serpiente que, a su vez, representa agua celeste y es productora de lluvia, como veremos en el siguiente capítulo; esta

agua simboliza, así, la materia original de la cual surge el mundo.

En otro fragmento del mismo libro que alude a la creación del mundo se menciona también a los Cánheles, llamándoles "ángeles" y en asociación con los rumbos del universo y con los vientos, denominados Pahuahtunes. Se les presenta como los primeros seres, anteriores incluso al cielo y a la tierra, o sea, que los entes primigenios son serpentinos, como en las cosmogonías del Viejo Mundo a las que hemos aludido en la Introducción a esta Parte; sólo que aquí no simbolizan el caos y las fuerzas irracionales y destructivas, sino la fecundidad (por su relación con la lluvia) y el orden del mundo (por su carácter de dioses direccionales). Además, aparece también la serpiente representando la energía vital de la divinidad, como en el fragmento anterior, y también se la denomina Canhel. El texto es el siguiente:

Los Ángeles, los Espíritus se alzaron mientras eran creadas las estrellas. No se había alumbrado la tierra, no había cielo ni tierra. Eran:

El Pauah rojo.
 El Pauah blanco.
 El Pauah negro.
 El Pauah amarillo.

Entonces en el Primer cielo, Dios el Verbo tenía sujeta su Piedra, tenía sujeta su Serpiente Canhel, tenía sujeta su Sustancia Kabalil. Allí estaban suspendidos sus ángeles.⁸¹

La serpiente y la "sustancia" (kabalil = torno de alfarero, fuerza motriz)⁸² representan el principio vital o la energía creadora de Dios (en este texto el dios creador parece

ser el dios cristiano, ya que se le llama Verbo), que está "sujeta" porque el mundo se está formando. En el texto anterior ha sido "robada", lo que ocasiona que el mundo se desintegre.

Así, tanto entre los mayas de Guatemala como entre los de Yucatán, la serpiente parece tener el mismo significado en las cosmogonías: es la energía vital y generadora de los dioses creadores. En otros contextos religiosos, como veremos, a veces aparece también encarnando el principio vital de los dioses, por lo que en general representaría la energía sagrada que se despliega sobre el mundo y los hombres, infundiéndoles la vida.

En el Capítulo I hemos destacado la participación de los animales en la creación del hombre, y cómo entre ellos figura la serpiente, contribuyendo con su sangre a la formación de ese ser destinado a sustentar y venerar a los dioses. Asimismo, señalamos la relación de la serpiente con otros dos animales que al lado de ella participan en el ser del hombre: el tapir (amante de la diosa madre, según varios mitos actuales) y el perro (padre de los hombres, según los tzotziles).⁸³ Por ello, aquí sólo nos resta agregar que la creencia en que la sangre de la serpiente formó parte del cuerpo del hombre, mezclada con el maíz, se basa seguramente en la significación de principio vital que tiene al ofidio en la cosmogonía, por lo que al mismo tiempo simboliza la sangre misma de los hombres y de los animales, que en el ritual los hombres ofrecen a los dioses.⁸⁴

La serpiente es, así el símbolo animal más destacado en la cosmogonía maya, pues parece no estar significando propiamente uno de los dioses creadores, sino la energía sagrada que todos ellos poseen para generar vida en el mundo, y esa energía es agua, lo precioso, lo sagrado por excelencia, la materia originaria (como el caos acuático en otras religiones) que estará transmitiendo, a partir del origen, fecundidad permanente al cosmos.

SERPIENTE Y CIELO

En las representaciones plásticas de los periodos Clásico y Posclásico, así como en los códices, destaca la presencia de la serpiente relacionada con el cielo, los seres celestes y la fertilidad procedente del cielo, simbolismo que parece haberse iniciado en la región meridional del área maya, como hemos señalado antes. Esta relación serpiente-cielo se expresó en varios conceptos, que parecen contener una misma significación: el monstruo bicéfalo, la serpiente emplumada y la serpiente astral.

*El monstruo bicéfalo*EL DRAGON DE
DOS CABEZAS

En las obras plásticas de los periodos Clásico y Posclásico encontramos la representación de un animal fantástico con rasgos de serpiente, cocodrilo, lagarto, ave y, a veces, hasta con pezuñas o cuernos de venado, pero predominando el aspecto serpentino. Este ser, llamado por Maudslay "Dragón de dos cabezas", por aparecer casi siempre como un animal bicipite, parece representar al cielo, y de sus fauces emerge agua o el rostro antropomorfo de los dioses celestes del Sol o de la lluvia. También suele tener símbolos de agua sobre el cuerpo. Las cabezas del dra-

gón casi siempre llevan los elementos que aparecen en las serpientes mayas del periodo Clásico y que son las siguientes: mandíbula superior alargada hacia arriba y, sobre ella, nariz ondulante y con volutas o elementos flamíferos; nariguera; dientes curvados o flamíferos; molares; ojo ahuecado en forma rectangular; escama supreoocular muy resaltada y adornada; orejera con ornamento en forma de bandas que cuelgan o de flamas; colmillo curvado en la comisura de las fauces; lengua bífida; mandíbula inferior más pequeña que la superior y con dientes; barba flamífera ⁸⁵(Fig. 13).

Estos monstruos celestes se representan sobre todo en obras plásticas del periodo Clásico en la región central, procedentes de Copán, Quiriguá, Palenque y otros sitios. Generalmente son serpientes bicéfalas, con algunos rasgos de otros animales, sobre todo con patas y emplumadas.

En Copán es donde encontramos las más destacadas representaciones escultóricas del monstruo celeste reptilino. Son notables los altares G, de los cuales los G2 y G3 son muy semejantes. Ambos tienen la forma del cuerpo esquematizado de una serpiente bicípite con una ondulación hacia arriba en el centro; este cuerpo tiene escamas y una cresta de plumas. El G1 es el más grande y elaborado del grupo; también representa una serpiente de dos cabezas y es el último monumento fechado de Copán, en 800 d.C. (las fechas de los otros dos son: G2, 795 y G3, 771 d.C.). Las cabezas de las serpientes de estos altares son muy estilizadas: los ojos son huecos y de forma

rectangular; las escamas supraoculares se exageran; la mandíbula inferior es pequeña y la parte superior se alarga hacia arriba con colmillos curvos, volutas y rematando en elementos flamígeros; tiene el colmillo enroscado hacia atrás en la comisura de las fauces. De las bocas del G1 emergen figuras antropomorfas que pueden ser deidades, relacionadas con la fertilidad, como ocurre en las barras ceremoniales serpentiformes, en las que aparecen en las fauces el dios G solar; el dios B de la lluvia; el dios D identificado con Itzam Na, y tal vez el dios K, asociado con la vegetación ⁸⁶ (Fig. 14). /

Hay otros altares en Copán que tienen la forma de un reptil bicéfalo. El altar 41 (o T) representa una especie de lagarto con cuatro patas y dos cabezas; una de ellas tiene las fauces abiertas y de éstas emerge un rostro humano, con tocado y orejera; la cabeza es muy estilizada, semejante a las de las serpientes en varios elementos: dientes, colmillos curvos, colmillo enrollado en la comisura de la boca, ojo ahuecado, pero aquí está emplumado y con la cruz celeste dentro; escama supraocular elaborada y en la mandíbula inferior aparece un hueso. La otra es la cabeza del dios D, identificado con el Itzam Na que mencionan las fuentes escritas como deidad del cielo, lo cual confirma la asociación de esta deidad con el monstruo celeste reptilino bicéfalo, hecha por Thompson. ⁸⁷ Sobre el cuerpo lleva un símbolo de agua, y en las cabezas un símbolo triádico, es decir, formado por tres elementos: una especie de hoja o espina en el centro, una con-

cha vista de perfil o desde arriba y un objeto oval con una cruz celeste en su interior. Bajo ellos hay un símbolo solar (Fig. 15).

En otras obras de Copán encontramos también al monstruo celeste, por ejemplo, en el altar de la estela M, que es un bloque cuadrangular con un relieve muy elaborado; una cabeza a cada lado representa al monstruo; lleva símbolos de agua. El altar de la estela N es muy semejante (Fig. 16a).

En el altar de la estela D, una de las caras es la cabeza de frente del dragón; se trata de un bloque casi cúbico donde también se incluyeron símbolos de agua; una de las cabezas es descarnada (Fig. 16b).

En Quiriguá un espécimen muy estilizado es el del altar B. La cabeza frontal tiene ojos emplumados con una cruz celeste. En las mandíbulas abiertas hay una cabeza humana con tocado en forma de animal. Las patas parecen de rana y los pies son reptilinos. Bajo el tocado del monstruo hay un símbolo solar.

Los altares O y P de Quiriguá también representan al dragón celeste. Al P se le ha llamado "La gran tortuga" (Maudslay); es el más complicado, esculpido sobre un bloque natural de gran tamaño. Aparece una figura humana surgiendo de unas grandes fauces; en la mano derecha lleva un cetro maniquí y en la izquierda un escudo. El monstruo tiene el ojo decorado con plumas y la cruz diagonal, como los que hemos mencionado antes. En la parte superior de la cabeza hay sím-

bolos de agua y a los lados vemos a la convencional serpiente estilizada. 

Con una forma más serpentina encontramos una magnífica representación del dragón celeste en la entrada del Templo 22 de Copán, una ancha puerta de 2.80 m., en forma de fauces de serpiente con dientes y colmillos que se levantan sobre el piso y a los lados (la fauce superior ha desaparecido). Al inicio de las jambas hay sendos mascarones descarnados del monstruo terrestre; sobre ellos se posan figuras humanas con una rodilla doblada, que sostienen el cuerpo del monstruo bicéfalo. Una de las cabezas de éste parece de cocodrilo, con un símbolo triádico (concha, espina y bandas cruzadas), y la otra es la un dios de larga nariz. Según Thompson, las figuras que sostienen a la serpiente son los Bacabes, dioses de las cuatro direcciones del mundo, cuya misión es sostener el cielo. Entrelazadas en el cuerpo de la gran serpiente, que tiene escamas, se encuentran numerosas figuritas antropomorfas (Fig. 17).

Estos relieves son tal vez la mejor expresión escultórica de la cosmología maya, pues están representados los tres planos del universo: los mascarones del monstruo descarnado de la tierra simbolizan el inframundo; las figuras de los Bacabes, la tierra, y la gran serpiente bicéfala, el cielo. Además aparece otro importante concepto religioso maya, ligado con la sacralización del hombre, en el que la serpiente es el símbolo fundamental: el templo-monstruo, cuya entrada

son las fauces serpentinas.⁸³

Como veremos después, en Copán se encuentra el mayor número de representaciones del monstruo celeste ligadas a los gobernantes, además de las obras que hemos mencionado aquí; por lo tanto, Copán destaca por el énfasis en la representación plástica de la energía sagrada del cielo, lo que concuerda con el hecho de que parece haber sido uno de los sitios donde más se cultivó la astronomía; incluso hay una representación plástica, el altar Q, que se ha interpretado como la conmemoración de un congreso astronómico mesoamericano, en 776 d.C., según una de las fechas del monumento.

Pero el monstruo bicípite se representa plásticamente en varios otros sitios de la región central, e incluso en la región septentrional del área maya, o sea que, por lo menos en el periodo Clásico, el símbolo fue común a estas dos regiones, y como parece proceder de la región sur, podemos decir que fue común a toda el área maya, aunque no hayamos encontrado representaciones clásicas ni posclásicas en la región sur.

El dragón celeste bicéfalo aparece también en los códices mayas, pertenecientes quizá al periodo Posclásico. Ocupando la parte central de las páginas 4 y 5 del Dresde se encuentra el monstruo con cuerpo escamoso de serpiente, adornado con franjas transversales azules y verdes, con una especie de cresta amarilla y roja, y una franja de los mismos co-

lores en el vientre; sobre el cuerpo hay glifos. Las patas tienen garras que parecen combinar rasgos de pezuña de venado y uñas de ave de presa. Tiene dos cabezas estilizadas; la de la p. 4 lleva volutas, cintas y otros elementos, y de ella emerge el rostro del dios D, Itzam Na, con una enorme orejera. La de la p. 5 tiene las fauces abiertas, pero no surge ninguna figura de ellas; se ve una hilera de dientes curvos, una borla con volutas en la punta de la mandíbula superior; ojo con línea curva debajo, como el del dios D, y un elemento doble sobre él (Fig. 18).

La otra representación del Códice Presde es la de la página 74. Aparece en la parte superior; su cuerpo es de serpiente, dividido en cuadretes semejantes a los del anteriormente descrito, pero en vez de escamas, estos cuadretes tienen símbolos astrales. Según Förstemann,⁸⁹ los de Venus, Marte, Mercurio y Júpiter, y según Thompson,⁹⁰ el cuerpo es una "banda planetaria" con los signos de Venus, el cielo, el Sol y la oscuridad. Debajo de estos signos están los cartuchos del Sol y la Luna, que cuelgan del cuerpo del dragón, y de los que salen chorros de agua. Las patas (sólo se ven las delanteras) terminan en pezuñas de venado; la cabeza es de serpiente, como el cuerpo, y de ella emerge un chorro de agua (F.19).

En cuanto al contexto en que aparecen estos dragones, el primero se encuentra en un almanaque adivinatorio; los glifos que lleva en el cuerpo son, de izquierda a derecha: dios de la muerte, muerte, malevolencia, aflicción de guerra y Cauac,

que significa agua destructora, glifo que frecuentemente aparece asociado con los monstruos celestes.⁹¹ Este último glifo se refiere no al aspecto adivinatorio de la página, sino que identifica al dragón mismo, según Thompson.

El monstruo de la p. 74, la última del código y excepcional por no estar dividida en tres franjas como las otras, aparece al lado de la diosa vieja roja O, la cual tiene garras como de ave, huesos en la falda, expresión malévolas y un tocado de serpiente enroscada en la cabeza; vacía agua de un ánfora, que cae sobre un ave de rapiña con expresión airada; dicha ave está posada sobre la cabeza de una deidad negra con lanza y dos dardos en la mano. Acerca de la diosa vieja, dice Thompson: "sus garras nos recuerdan los ancestros del Sol y de la Luna, Xkítza, que estaban equipados de manera semejante".⁹² A pesar de que esta diosa no está aquí pintada de rojo, es sin duda la vieja diosa O del tejido, pues su glifo retrato, que está encima, lleva un prefijo rojo. El signo del día Eh está sobre el jarro. El dios negro de abajo es el dios L, aunque se parece al Chaac del oeste, que es negro. Dice Thompson que es tal vez la misma deidad que aparece emergiendo de las fauces de una serpiente en la página 69 del mismo código. El ave ha sido identificada como un águila. Según Thompson, la escena muestra destrucción del mundo por un diluvio, y como este diluvio proviene ante todo del dragón, encontramos que, como en varias otras religiones, la serpiente está ligada a la destrucción cósmica, como lo está al origen.⁹³

Thompson relaciona el color chocolate del fondo de la escena con la resina que provoca la muerte de los hombres del segundo mundo, según el Popol Vuh, y asocia al dios L con el Bacab Hozanek, ya que los Bacabes participan activamente en las catástrofes cósmicas, como se refiere en el Chilam Balam de Chumayel. Añade que ya que las páginas precedentes del códice tratan de la lluvia y la sequedad, es posible que esta escena se refiera también al comienzo anual de la estación lluviosa. Dice Thompson que puede tener la doble función de relatar el diluvio y glorificar la llegada de las lluvias, y es muy posible que así sea, y que los signos de muerte y destrucción aludan a las lluvias torrenciales que se presentan generalmente a la entrada del temporal.

En el Códice París (p. 22) también aparece un dragón celeste con signos planetarios en el cuerpo. Una cuerda rodea sobre la serpiente a dos deidades sentadas en su cuerpo, una de las cuales parece ser un Bacab. La cuerda desciende bajo el cuerpo de la serpiente. Este elemento fue relacionado con el ofidio en muchos contextos; en Izapa, como hemos destacado, aparece una serpiente-cuerda como lazo de unión del cosmos, y en el arte clásico se representa frecuentemente con distintas significaciones ⁹⁴ (Fig. 20).

Finalmente, Thompson considera que las llamadas "bandas planetarias" o "bandas celestiales", que llevan signos de los astros y se ven frecuentemente en los códices, son segmentos esquematizados del monstruo celeste. De ellos

muchas veces cae agua. Los encontramos en el Dresde, p. 36, 37, 38, 39, 44, 52-58, 45, 67 y 68. Asimismo, en el París, p. 23, aparece una faja planetaria sobre el signo solar que se encuentra en un marco blanco y negro, emergiendo de las fauces de una serpiente (Fig. 20).

En Palenque encontramos representaciones del dragón bicéfalo muy semejantes a las de los códices, realizadas en estuco o en piedra. Sobre las puertas de la casa E del Palacio vemos la faja de signos astronómicos que simboliza el cuerpo del dragón. También como banda astral, pero con un mascarón en el centro, hay un dragón celeste en el tablero del Templo de la Cruz. Sobre el mascarón, que tiene mandíbula descarnada y ojos en forma de voluta, hay un símbolo triádico igual al que aparece en el dragón bicéfalo de Copán, que constituye el altar 41: sobre un signo Kin (Sol) hay un cartucho con bandas cruzadas, una espina en el centro y una concha. Así, esta representación une los elementos de los dragones de los códices (banda astral) y de los escultóricos del área central (símbolo triádico), permitiéndonos identificar esas diversas representaciones como el dragón bicéfalo (Fig. 21b).

También en Palenque vemos la banda astral-dragón formando el marco de los relieves de personajes en el Templo de las Inscripciones; la banda remata abajo, en el centro, con un mascarón con ojos en forma de voluta, sobre el que están parados los personajes, en la posición ritual de los gobernantes. Esta representación es muy semejante a algunas

de Piedras Negras, donde vemos la banda astronómica formando el marco de algunas estelas, y rematando en la parte inferior con dos cabezas estilizadas de serpiente que llevan signos astronómicos (Fig. 22d).

**LA SERPIENTE
DE DOS CABEZAS**

Pero el monstruo celeste bicéfalo no sólo se representó como dragón bicípite, sino también como una serpiente de dos cabezas, o sea en una forma más claramente serpentina, aunque sigue llevando atributos de ave (plumas). Así lo encontramos en Yaxchilán, Palenque, Piedras Negras, Tikal, Sayil y Uxmal.

En el dintel 25 de Yaxchilán se esculpió una magnífica serpiente bicéfala, cuyo cuerpo está adornado con símbolos de agua, y cuyas cabezas fantásticas tienen plumas, flamas, círculos y colmillo enrollado en la comisura de las fauces; de éstas, alargadas y abiertas, emergen una figura humana (cabeza superior) y una deidad (cabeza inferior) (Fig. 24). En varios dinteles más del mismo sitio, como los 38, 39 y 40, aparecen serpientes bicípites ligadas a personajes.

En Palenque hay monstruos bicípites tipo barra ceremonial, como los del tablero del Templo del Sol (Fig. 25) y del tablero del Palacio. Pero una de las mejores representaciones es la de la lápida de la tumba del Templo de las Inscripciones, donde dos serpientes bicéfalas se enlazan una en la otra. Surgiendo del pecho del personaje muerto se eleva una cruz, cuya barra transversal es una serpiente bicéfala

XF82
G3

Garza Camino, Ma. de las Mercedes G. de la
Yum Ahau Can la serpiente en la religión
maya / Ma. de las Mercedes G. de la Garza Cá
mino . - - México , 1982

427 p. : il.

Tesis UNAM , Facultad de Filosofía y Le
tras . Doctorado en Historia

1 . Serpientes - Símbolos . I . t .

de cuerpo rígido y cabezas muy estilizadas, con la mandíbula superior en forma de una banda flexionada. La barra vertical de la cruz remata en lo alto con una cabeza de serpiente igual a las anteriores. Y enlazada en este ofidio geometrizado, una serpiente bicípite de cabezas estilizadas eleva su cuerpo flexible en el centro de la cruz-serpiente, en tanto que sus cabezas descienden y apuntan hacia los lados, bajo las de la otra serpiente. El cuerpo de este ofidio está dividido en cuadretes por unas pequeñas barras que sobresalen de la superficie, y las cabezas fueron esculpidas en líneas ondulantes y flamíferas, como era común entre los mayas clásicos; de ellas emergen rostros del dios narigudo de la lluvia, dios B, adornados también con volutas y flamas. Alrededor de esta lápida hay una banda astral, pero sin mascarón ⁹⁵ (Fig. 26).

Otra serpiente bicéfala con un claro significado celeste es la representada en el dintel del Templo IV de Tikal, de 750 d.C.; sobre un personaje lujosamente ataviado se eleva una serpiente con círculos acuáticos en el cuerpo y una cresta de plumas. De una de sus fantásticas cabezas, que descienden a los lados del personaje, emerge una figura antropomorfa (el torso y la cabeza), que parece representar al dios D. En su tocado hay símbolos de agua, elementos de hueso, espirales con puntos y, finalmente, un penacho de plumas (Fig.27).

En Copán también se representaron serpientes bicéfalas preciosas rodeando a los gobernantes, como en Tikal y Palenque. En la estela D, las serpientes bicéfalas que se ex-

tienden en los costados y rematan en lo alto , van adornadas con círculos. De sus fauces abiertas surgen dioses narigudos y de sus cuerpos penden figurillas humanas. Sobre la cabeza del personaje se unen dos cabezas de las serpientes, y las otras dos aparecen a los lados; finalmente, una cabeza más se encuentra debajo, levantándose hasta la altura de las rodillas del hombre. Las serpientes preciosas bicéfalas aquí, como en Palenque, parecen estar transmitiendo los poderes sagrados del cielo al hombre destinado a gobernar (Fig. 28).

En la región septentrional hallamos también serpientes bicípites, las cuales, como las anteriormente mencionadas, no han sido relacionadas con el monstruo celeste, pero que, a nuestro parecer, son también representaciones suyas, por el carácter bicéfalo y los símbolos asociados a ellas. Es decir, su significación religiosa parece ser la misma, aunque estilísticamente sean distintas a las del área central.

En el Palacio de Sayil, segundo piso, se representan dos serpientes bicípites extendidas sobre el friso, a los lados de la fachada principal. El cuerpo está formado por unos cuadretes con volutas, y en el centro hay un Chaac descendente. Las cabezas tienen las fauces abiertas, la superior levantada y rematando con un elemento flamígero; el ojo es ahuecado; la escama supraocular levantada, y lleva una borla en la cabeza con dos elementos en forma de hoja.

En Uxmal, en el friso del edificio Este del cuadrángulo de las Monjas, aparecen unos trapecios formados por ocho

serpientes de dos cabezas, cuyos cuerpos son barras rígidas, y las cabezas tienen fauces abiertas, colmillos, ojo grande y hueco; fauce superior alargada hacia arriba y terminada en una voluta. O sea que, con diferencias en la realización plástica, encontramos los mismos elementos que en las otras cabezas de los reptiles bicéfalos. Estos trapecios de serpientes se encuentran sobre una "celosía" formada por bandas cruzadas; como estas bandas simbolizan el cielo en los diversos contextos y sitios mayas, es posible que aquí la celosía esté también significando el cielo (Fig. 29).

En el edificio Norte del mismo cuadrángulo, sobre chozas, lo que confirma su carácter celeste, hay tres tipos de serpientes bicípites colocadas horizontalmente una sobre la otra. La primera es emplumada; la segunda tiene el cuerpo formado por rombos separados por dos barras verticales; la tercera es de cuerpo ondulante realista, pero con dibujo de rombos. Las cabezas de todas ellas son muy parecidas: tienen el labio superior en forma de voluta y ceja flamígera. Los rombos, que son muy frecuentes en las barras ceremoniales,⁹⁵ están aludiendo a un tipo especial de serpiente, además de ser quizá símbolos de la serpiente en cuanto tal, como ocurre en otras religiones⁹⁷ (Fig. 30). En Acasaguastlán, Guatemala, se halló una figurilla femenina sentada que sostiene en sus manos una serpiente, cuyo cuerpo está decorado con rombos; este diseño es el que lleva en el dorso la Crotalus durissus terrificus, tzabkan en maya yucateco, también llamada

ahau can (ahau significa en todas las lenguas mayenses "señor" o "jefe"); ésta es la serpiente de cascabel que habita en las regiones tropicales del sur de México, precisamente en el área maya, y fue, como se muestra en las representaciones mencionadas, y como veremos después, la serpiente sagrada por excelencia. Enriquecida con los atributos del lagarto, del ave y del venado, y convertida en un ser bicéfalo, fue la que representó en el mundo maya los poderes generadores del cielo.

Además de estas serpientes, también podemos considerar como serpientes bicéfalas a las que se extienden a lo largo de las cornisas de los edificios poniente, norte y oriente del Cuadrángulo de las Monjas y el Gobernador de Uxmal, cuyo cuerpo es una franja que divide la cornisa en dos partes; las cabezas que rematan estos cuerpos en las esquinas son muy semejantes a las de los trapecios del edificio Este. A veces, como ocurre en el Gobernador, el cuerpo de la serpiente se representa como una especie de cadena.

Hemos visto cómo hubo entre los mayas prehispánicos por lo menos dos formas de representar al monstruo celeste bicéfalo: como un dragón y como una serpiente fantástica, encontrándose variantes en cada una de estas formas, de acuerdo con los estilos artísticos de las distintas regiones del área maya. Pero todas estas formas y variantes concuerdan en que llevan semejantes símbolos celestes y acuáticos, y las

cabezas de los diferentes seres bicéfalos presentan los mismos elementos que las cabezas convencionalizadas de serpientes en toda el área maya. Así, consideramos que todas tienen igual significado, y que el monstruo bicéfalo es una serpiente con atributos de otros animales.

Por su relación con los astros y su posición en las representaciones de los códices, así como por las plumas en las imágenes en piedra y en estuco, la serpiente bicípite simboliza, sin duda, el cielo; pero tanto en los códices como en las esculturas siempre aparece asociada con agua, por lo que más que representar el cielo como tal, el monstruo bicéfalo parece significar la fertilidad procedente del cielo, la lluvia, o la energía fecundante de ésta.

Se ha dicho que posiblemente las dos cabezas simbolicen "las fuerzas celestes de las estaciones lluviosa y seca en continua batalla. Ambas deben ser invocadas, ambas pueden ser destructivas y son temidas".⁹⁸ Según esta interpretación la serpiente bicípite encarnaría una lucha de contrarios en relación con la fertilidad procedente del cielo. Pero creemos que no se trata sólo de esos contrarios (sequía y lluvia), sino de la dualidad que a nivel universal está encarnada en la serpiente; dualidad de todos los grandes contrarios cósmicos, cuya pugna o interacción es el motor que hace posible la vida; y es que este concepto de unidad de contrarios no fue ajeno al pensamiento mesoamericano en general, pues lo encontramos expresado en varias ideas religiosas, entre las que destaca

la de la dualidad masculino-femenina de la deidad suprema náhuatl Ometéotl y de las deidades creadoras Quetzalcóatl-Quilaztli (nahuas) y Zaqui-niná-Tziís, "Gran pizote blanco", viejo y vieja (quichés); la de la pugna de Quetzalcóatl y Tezcatlipoca en el proceso de creación del mundo del mito cosmogónico náhuatl; la de la dualidad hombre-naturaleza entre los mayas antiguos y modernos, y, en fin, la de la armonía cielo-tierra, vida-muerte, bien-mal que en el mundo maya encarna precisamente la serpiente, representando a ambos contrarios.

Por otra parte, el monstruo bicéfalo pudiera estar simbolizando una idea de infinito, de origen que no se desenvuelve hacia ningún fin; de origen a ambos lados de la línea del tiempo, el cual para los mayas era infinito, en tanto que se concebía como una sucesión sin fin de ciclos. No sabemos si pensaban al cosmos limitado o ilimitado, pero si el tiempo era para ellos ilimitado, y no es algo aparte del espacio, sino el movimiento de los seres espaciales, estos seres deben estar en constante generación, en continuo emerger de las grandes fauces-origen del gran monstruo, que representa el principio vital del cosmos.

La serpiente emplumada

Pero el poder fecundante del cielo no sólo se representó como un monstruo bicéfalo reptilino, sino también como una serpiente emplumada. Las cualidades unidas del ave y del ofidio cons-

tituyeron en el mundo mesoamericano el que tal vez fue el símbolo religioso por excelencia, pues parece haber representado, además del principio vital cósmico, la fertilidad del cielo, la lluvia, que para pueblos agricultores es la base de la subsistencia. El origen de este símbolo en el área maya está en el estilo de Izapa, como hemos dicho antes; y en el arte plástico maya de los periodos Clásico y Posclásico destacan las representaciones de la serpiente emplumada, de una combinación de pájaro y serpiente y de la integración del hombre a esta imagen del poder fecundante de la naturaleza: el hombre-pájaro-serpiente, que llegó a constituir una deidad concreta del mundo mesoamericano posclásico: Quetzalcóatl-Gucumatz-Kukulcán.

SERPIENTE
PAJARO

La representación llamada "serpiente-pájaro" por Maudslay consiste en un pájaro que tiene sobre el ala la cabeza estilizada de la serpiente. Por ello, aunque Morley la identificó como ave Moan (pájaro fantástico), nos parece más acertada la denominación de Maudslay. Según Spinden, se trata de otra forma de representar a la serpiente emplumada, lo cual, desde el punto de vista de su significación religiosa parece verosímil. Como ejemplos de serpiente-pájaro, podemos destacar los siguientes:

Sobre la serpiente emplumada bicéfala del dintel del Templo IV en Tikal aparece, de frente, la cara de un pájaro, con orejeras y tocado; en éste hay una mascarita, volutas y elementos flamígeros. Bajo la cara se ven unas garras y a los lados hay una especie de alas, pero se inician con

unas mandíbulas de serpiente, sobre las que se encuentran unas bandas cruzadas celestes. Encima resaltan pequeñas plumas y las alas rematan al final con grandes penachos de plumas (Fig. 27).

Otro ejemplo que señala Maudslay es el de la estela H de Copán: en el tocado del personaje se representa un pájaro de frente; sobre las alas, verticalmente, aparecen las cabezas de las serpientes de abajo hacia arriba. Aquí, como en el dintel del Templo IV de Tikal, largos huesos salen de las cabezas de serpiente; este elemento se halla en todas las representaciones de la serpiente-pájaro y en muchas del monstruo bicéfalo; alude, tal vez, al origen ctónico de la serpiente; es decir, al hecho de que la serpiente es por naturaleza habitante de las cavernas, asociadas con el inframundo (Fig.31)

En Palenque, el motivo pájaro-serpiente aparece en la lápida del templo de la Cruz y en la de la tumba del templo de las Inscripciones. Ahí se ve al pájaro de perfil, y la cabeza de serpiente aparece sobre la parte superior del ala, en posición invertida. Las cabezas de los pájaros son las del dios B, derivadas de los rasgos de la serpiente (Fig.21 y 26).

El símbolo se encuentra también en la estela D y el altar B de Quiriguá; pintado sobre un vaso que Gordon encontró en Yaxá y cuatro veces en el Códice Madrid; se asocia con el dios de la muerte y con Ek Chuah, el dios negro de la guerra. Thompson dice que el ave deriva de un buho y es una de las deidades de la lluvia, particularmente de los aguaceros.⁹⁹

En el área norte y del periodo Posclásico, tenemos también representaciones de serpiente-pájaro, por ejemplo, la que se encuentra en la parte superior de las balaustradas del templo Norte del Juego de pelota en Chichén Itzá (Fig.32).

SERPIENTE
EMPLUMADA

En cuanto a las serpientes emplumadas no bicéfalas, hay diversas representaciones en el arte Clásico y Posclásico de los mayas. En las balaustradas de la escalera jeroglífica de Copán aparecen pájaros y serpientes entrelazados, y el altar O es una serpiente con cabeza estilizada, igual a la de los monstruos bicípites, cuerpo cubierto de escamas, sobre las que hay círculos preciosos; cola enroscada hacia arriba, y una cresta de plumas desde la cabeza hasta la punta de la cola. La cabeza tiene también tres largas plumas bajo la mandíbula inferior. En el anverso, este altar representa al monstruo celeste bicéfalo, lo que nos corrobora que las dos imágenes simbolizan el mismo concepto (Fig. 33).

También de Copán es la serpiente erecta que se encuentra en el museo Peabody: de sus fauces, ligeramente abiertas, sale una voluta hacia atrás, enroscada hacia abajo, y de ella cuelgan largas plumas; otras plumas caen desde el ojo.

En varios tocados de los personajes representados en las estelas y dinteles se combinan también características del pájaro y la serpiente, como en la estela 9 de Uaxactún

(327 d.C.). En los dinteles 2, 5 y 9 de Yaxchilán aparecen tocados semejantes. En el 2, tanto el personaje principal como el secundario llevan tocados iguales: una especie de cesta con el dios solar al frente; sobre ella hay un rostro del dios solar que emerge de una serpiente, sobre cuyo cuerpo hay una especie de buho con penacho de plumas. La cabeza de la serpiente es muy estilizada, a base de líneas suaves y ondulantes, semejando hojas de planta; se trata de la clásica estilización de la serpiente entre los mayas: fauces abiertas con la superior alargada hacia arriba en volutas y ganchos; colmillos; ojos ahuecados; escama supraocular levantada, etcétera. En el dintel 5, la serpiente en el tocado es muy semejante a la del 2, salvo que lleva dos largas plumas en el hocico; y en el dintel 9 hay también serpientes estilizadas en los tocados, con las fauces abiertas, ganchos, volutas y plumas.

Todo esto nos muestra qué los motivos serpiente emplumada y pájaro-serpiente fueron muy comunes en el área maya en el periodo Clásico y, como hemos señalado en el Capítulo III, aparece desde el Preclásico en la región sur, lo cual muestra que se trata de una idea mesoamericana muy antigua de combinar características de ave y de serpiente para expresar el concepto de principio vital celeste, como parece desprenderse de las representaciones que hemos señalado, incluyendo el monstruo celeste bicéfalo.

En el Altiplano central, la serpiente emplumada cons-

tituyó la deidad llamada Quetzalcóatl, que, identificada con el dios Ehécatl, tuvo la significación también de viento y que, asociándose con un personaje histórico llamado Ce Ácatl Topiltzín, adquirió un simbolismo aún más complejo. No pretendemos, por supuesto, hacer aquí ninguna descripción, y menos un análisis, de esta deidad; sin embargo, debemos señalar que sus símbolos aparecen también en el área maya desde el período Clásico, y que con la llegada de grupos del Altiplano central tanto a Yucatán como a Guatemala, el culto a Quetzalcóatl se integró a la religión maya, surgiendo las figuras de Kuk'ucán, en Yucatán, y quizá de Gucumatz, en Guatemala, que seguramente vinieron a integrarse al antiguo concepto de serpiente emplumada, que ya era central en el pensamiento maya.¹⁰⁰ Así, las serpientes emplumadas que decoran todos los edificios del Chichén Itzá Posclásico, tanto representan a Kukulcán como al poder engendrador del cielo del pensamiento maya, y algo semejante ocurre con el dios creador Gucumatz del Popol Vuh, que habíamos considerado como una influencia del Altiplano central en la mitología quiché, pero que a la luz del análisis de las obras plásticas mayas desde el Clásico temprano, y aun de las premayas del Protoclásico, se muestra como un concepto religioso autóctono.

De la presencia de Quetzalcóatl en el período Clásico en el área maya podemos citar, por ejemplo, el altar zoomorfo de la estela N de Copán, donde está grabado, en la superficie, un caracol cortado, símbolo del viento. Y del período Posclásico hay, por supuesto, múltiples representa-

ciones de esta deidad. En el edificio poniente de Las Monjas en Uxmal aparecen grandes serpientes emplumadas entrelazadas, que terminan en los extremos, y cuyas cabezas y crótalos (lo que muestra que se trata de la serpiente Crotalus) se adornan con grandes borlas y penachos de plumas; tienen las fauces entreabiertas y de ellas emergen rostros humanos. Su estilo se acerca más al del Altiplano central que al maya, según Foncerrada, y detrás de las fauces superiores aparece el jeroglífico de chalchihuite pintado de azul; de las comisuras cuelga una banda doble, quizá los colmillos o la lengua bifida. Al parecer, el penacho de plumas que corona la cabeza sigue el diseño semicircular del ojo, rematándolo como una peinetas. Este adorno es uno de los más característicos de las representaciones de Kukulcán. Tozzer considera que las serpientes con penacho sobre los ojos representan a la Xiuhcōatl, serpiente celeste de los nahuas.¹⁰¹ En estas obras vemos, por tanto, elementos del Quetzalcōatl del Altiplano, que se integran a los mayas tradicionales.

En Chichén Itzá encontramos múltiples ejemplos de la serpiente emplumada que representa a Kukulcán, ya que el centro ceremonial fue dedicado a este dios en el Posclásico. Aparece en forma de columna en las entradas de los templos del Castillo, el de los Guerreros y el de los Jaguares; la cabeza constituye la base, el cuerpo el fuste y el crótalo el capitel, que remata con un penacho de plumas (Fig. 34). Estas serpientes-columnas tienen las fauces abiertas, las

lenguas extendidas sobre el piso, dientes cortos y redondeados; la mandíbula superior no se alarga, como en las serpientes clásicas mayas; se puede decir que son menos estilizadas que éstas, pero no son realistas. Es clara la diferencia estilística entre unas y otras; sin embargo, presentan el colmillo enrollado en la comisura de la boca y la escama supraocular muy marcada y adornada, así como el ojo ahuecado, características que se cuentan entre las más importantes de las serpientes clásicas. Tanto las cabezas como los cuerpos están cubiertos de plumas (Fig. 35).

Las del templo de los Guerreros tienen la peculiaridad de portar cuernos; quizá representen un tipo de serpiente Cerastis o cornuda ya desaparecida en la región.¹⁰²

Hay, además, cabezas emplumadas de serpientes del mismo estilo que las de las columnas, proyectándose de un cuadrángulo que remata las alfardas en la parte superior, en las plataformas de Venus y de Águilas y Jaguares, así como en el templo de los Guerreros y en el de los Jaguares. Estas cabezas no tienen la lengua hacia afuera, como las de las columnas.

Todas estas obras son esculturas de bulto redondo, pero también hay serpientes en relieve, por ejemplo, en el templo de los Jaguares, rodeando la base del edificio y con las cabezas en las esquinas, de manera semejante a las serpientes de las cornisas de Uxmal. En el friso de este templo hay serpientes entrelazadas (motivo gilloche) y serpiente emplumada formando una greca. Se encuentra también en el dintel

de la entrada al templo y sobre los frescos del mismo.

En el templo adosado, que se ubica bajo el anterior, hay largas serpientes emplumadas dividiendo los relieves, que tal vez representan un rito agrícola, en zonas o paneles.

A lo largo de la banqueta del Juego de pelota (donde se representa un rito de decapitación de un jugador-guerrero) se extiende el cuerpo redondeado de otra serpiente emplumada, cuya cabeza corona la esquina, como las que rodean el templo de los Jaguares. Y en los anillos de los marcadores del Juego de pelota hay dos serpientes emplumadas formando un gilloche (Fig. 32).

HOMBRE-PAJARO-
SERPIENTE

Otro tipo de imagen de la serpiente emplumada en Chichén Itzá es el llamado "Hombre-pájaro-serpiente, del cual el principal ejemplo está en el templo de los Guerreros (Fig. 36). En bajorrelieve se esculpe el cuerpo de un pájaro con garras, visto de frente; en el centro emerge una cabeza de serpiente de bulto redondo bastante realista, con la lengua bifida colgando, las fauces abiertas y, emergiendo de ellas, un rostro humano. Al parecer también representa a Quetzalcóatl, pero en su aspecto humanizado (el gran sacerdote Kukulcán, que llegó alrededor del año 1000 d.C.).

En los discos de oro repujado de Chichén Itzá aparece la serpiente Crotalus. En el H hay una escena de sacrificio, y en lo alto se ve una serpiente con caracoles cortados

en el dorso, símbolo de Quetzalcóatl. De sus fauces abiertas hacia abajo, surge un guerrero. En el disco F también aparece esta serpiente sobre una escena de guerreros, pero no emerge nada de su boca. (Fig. 37).

Pudiera ser que en los códices hubiera alguna alusión a Kukulcán. En el Dresde, p. 36b, aparece una serpiente que está siendo atacada por un buitre negro, Schellhas y Förstemann creen que es un rebus del nombre de Quetzalcóatl, pero Tozzer duda de esta interpretación porque el ave no es un quetzal, sino un buitre ¹⁰³ (Fig. 18 b).

Así, el concepto de serpiente emplumada, que fue común al mundo mesoamericano prehispánico, parece haberse manifestado entre los mayas en varias imágenes plásticas, pero que sintetizan todas el simbolismo del ave y el de la serpiente para expresar la fertilidad celeste, ya que la serpiente es fuerza vital, falo engendrador, en tanto que las plumas son agua (lo cual se corrobora en el hecho de que a veces aparecen como círculos o chalchihuites, cuentas de jade, que en todos los grupos mesoamericanos simbolizan agua).

Y con base en los símbolos universales de trascendencia, podríamos decir que la serpiente, que por naturaleza es un animal de las profundidades de la tierra, adquiere una cualidad celeste, trascendiendo su ámbito ctónico, al integrarse con el ave, cuyo ámbito es el cielo, y llevando así a

las alturas el poder generador de la tierra, que se tornará en potencia fecundante para la propia tierra, encarnado en la lluvia, sin la cual ella no puede producir la vida.

La serpiente astral

Además del carácter astral de la serpiente en el cuerpo del monstruo bicéfalo, hay otras expresiones del vínculo serpiente-astros, que, como hemos señalado, también se relaciona con la serpiente emplumada. Según parece, el símbolo de Venus deriva de una mandíbula de serpiente.¹⁰⁴ Tanto las fuentes escritas como las ideas de los grupos mayenses de hoy, nos confirman esa asociación de Venus con la serpiente: los quichés consideraban que la estrella tenía la forma de una gran serpiente y era la precursora del Sol; la llamaban Icoquih, la "que lleva al Sol sobre su espalda". También la denominaban Noh Ek, "Gran estrella".¹⁰⁵ Juan de León dice que la gran serpiente que transportaba al Sol era Gucumatz,¹⁰⁶ la serpiente emplumada. No hemos encontrado referencias que confirmen esta creencia entre los antiguos quichés, pero entre los tzotziles actuales de Larrainzar (muy cercanos en diversos aspectos a los grupos de Guatemala) sobrevive una leyenda según la cual en la mañana el Sol aparece precedido por la estrella Venus, que es una gran serpiente llamada Mukta Ch'on.¹⁰⁷ Esta gran serpiente está revestida de plumas y se dice que era adorada como un dios en la antigüedad. Es muy temida y debía

ser venerada con rezos, cuando se la encontraba accidentalmente en la montaña. Si era atacada, enviaba a otras serpientes para que a su vez atacaran al agresor. Por eso los tzotziles siguen considerando sagradas a las serpientes y tratan de no dañarlas.¹⁰⁸

Los tzotziles de Zinacantan, en su carnaval, tienen dos personajes a los que llaman K'uk'ul chonetik, "Serpientes emplumadas",¹⁰⁹ que seguramente son vestigios también de la antigua creencia en Gucumatz.

Armillas señala la posibilidad de que Kukulcán se relacione con el dios de la lluvia, basándose en que entre los tzeltales se consideraba como una serpiente emplumada que va por el agua (Gucumatz en el Popol Vuh está en el agua y es el agua). Dice que en Guerrero persisten leyendas que se refieren a serpientes voladoras y serpientes aladas que se sumergen en las lagunas; considera que son reminiscencias del mito que relaciona a las serpientes emplumadas con el agua. Asegura que en el norte de Puebla llaman a un aguacero "un quetzalcóatl". Los antiguos cakchiqueles también mencionan en sus anales a una serpiente voladora que se sumergía en una laguna, que era, nada menos, que el ancestro principal del linaje cakchiquel, Gagavitz.¹¹⁰ Y entre los triques de Oaxaca se habla de una "Culebra del trueno", que causa el rayo y vive en una laguna; se concibe como una serpiente con pelo largo y plumas en el dorso; en una leyenda se dice que regaló a un hombre una pluma de su espalda con todos los colores para que la vendiera.¹¹¹

Thompson, aunque niega que haya pervivido la creencia en una deidad serpiente-emplumada entre los mayas, recoge el dato en Socotz (Honduras) de que existía una serpiente emplumada que devoraba a la gente.¹¹²

La serpiente se relaciona además con el Sol, y esta asociación proviene desde el periodo Clásico, como lo corroboran algunas representaciones plásticas y las imágenes de los códices en las que el astro emerge de las fauces de una gran serpiente terrestre, como veremos después. En una vasija policroma del Clásico tardío¹¹³ se representa una escena en la que hay un rostro del dios solar, con unas flores sobre la cabeza; alrededor de ellas se enrosca una serpiente naturalista, cuya cabeza cae sobre la frente de perfil del dios. Sentados a ambos lados del rostro aparecen dos venados (animal muy relacionado con el Sol, como hemos visto en la Primera parte).

En el mascarón del dios solar, motivo principal del tablero del templo del Sol en Palenque, así como en las urnas que representan a la misma deidad procedentes de esa ciudad, y en una de Chimuxan, Alta Verapaz,¹¹⁴ vemos un elemento serpentino que rodea los ojos del dios y forma una especie de 8 sobre la frente (Figs. 25 y 39). Asimismo, de las comisuras de la boca de esta deidad, en casi todas sus representaciones, incluyendo las de los códices, sale un elemento como banda que cuelga y que a veces es doble. La banda que rodea los o-

jos es muy semejante a la que aparece en un atlante del templo de los Guerreros en Chichén Itzá (Fig.40); pero aquí se trata de dos serpientes que circundan los ojos, encontrándose las cabezas en la frente; una de las serpientes es Crotalus, pues el cascabel se ve a un lado de la frente; otras dos serpientes, o una bicéfala, forma con su cuerpo enrollado la boca del personaje. Esta imagen se parece a algunas de las representaciones del Tláloc nahua, dios de la lluvia, cuyo rostro está formado por las circunvoluciones de una serpiente bicéfala. Por esta escultura sabemos que la anteojera característica de la deidad de la lluvia entre los nahuas es una serpiente. Y al hacer la descripción del ídolo de Tláloc en Tenochtitlan, dice Durán:

La estatua del qual era de piedra labrada de una efigie de un espantable monstruo la cara muy fea a manera de sierpe con unos colmillos muy grandes muy encendida y colorada a manera de un encendido fuego, en lo qual denotaban el fuego de los rayos y relámpagos que del cielo hechava...115

En cuanto a los elementos que cuelgan de la comisura de la boca del dios solar maya, o representan la lengua bifida de una serpiente, o el cuerpo de la misma, ya que en la Tribuna de los espectadores de Copán se levanta la escultura de una figura antropomorfa con una rodilla doblada, una antorcha en la mano que lleva el signo Ik, viento, y un rostro con rasgos simiescos, por lo que pudiera representar a Xaman Ek, la estrella guía de los viajeros, asociada con el mono. Una serpiente se enrosca en su cuerpo y otra pequeña sale de la

comisura de su boca, en forma muy semejante al elemento que cuelga de la boca del dios solar (Fig. 41). Así, pudiera ser que la serpiente surgiendo de la boca identificara a las deidades astrales, por simbolizar el cielo, aunque este elemento aparece en otros dioses relacionados con la fertilidad, el dios B y el dios D, y puede asociarse también con el colmillo curvo que sale de las comisuras de las fauces de las serpientes fantásticas, por lo que entonces seríamás bien una característica distintiva de las figuras relacionadas con la fertilidad.

También encontramos que la constelación de las Pléyades o Cabrillas está asociada al reptil, como entre los pueblos amazónicos;¹¹⁶ sólo que entre los mayas no es perseguida por una serpiente que busca destruirla, sino que recibe el nombre del cascabel de la Crotalus: Tzab. Las Pléyades son siete estrellas que forman parte de la constelación del Perro, constituyendo el ojo.¹¹⁷

En el Chilam Balam de Chumayel se menciona a un Itzam Tzab, que quizá sea otro nombre para la constelación, ya que Itzam Na era el nombre de la deidad celeste.¹¹⁸

Todo lo anterior nos muestra que la serpiente, en tanto que ser celeste o símbolo del cielo, estuvo relacionada también con los astros: la Pléyades, la estrella guía de

los mercaderes y, sobre todo, Venus y el Sol. Venus parece haber sido una manifestación estelar de la serpiente emplumada, cuya misión es preceder o transportar al Sol, y el propio Sol se liga con la serpiente tal vez por constituir, con el agua, la fuerza que fertiliza la tierra.

La serpiente celeste y el principio engendrador

De acuerdo con todo lo señalado en este capítulo, podemos decir que los dragones bicéfalos, las serpientes de dos cabezas, las serpientes-pájaros y las serpientes emplumadas que, por sus características formales pueden ser clasificadas en distintos grupos, son todas símbolos de la fertilidad o principio engendrador del cielo; es decir, que desde la perspectiva de su significación religiosa parecen simbolizar lo mismo.

Ahora bien, ¿fue la serpiente celeste una deidad que recibió un nombre o un culto concretos? Y si es así, ¿cuál fue su nombre?

Eric Thompson ha identificado al monstruo celeste con el dios D de los códices, al que Schellhas, de acuerdo con J. Walter Fewkes, asocia con el Itzam Na que mencionan las fuentes escritas. Según éstas, Itzam Na es un dios celeste, pero relacionado con el agua, es "el que recibe y posee la gracia, o rocío, o sustancia del cielo",¹¹⁹ que aparece como dios creador,¹²⁰ como dios supremo, hijo del dios uno

llamado Hunab Ku.¹²¹

El dios D aparece en los códices y en las artes plásticas como un anciano con ojo grande, redondo o cuadrado con ángulos redondeados (característica de las deidades de origen serpentino, según Thompson), que lleva una curva debajo; una gran nariz roma, boca desdentada o con un solo diente. Las fuentes escritas mencionan varios nombres que incluyen el de Itzam Na, "El dragón", lo cual sugiere diversos aspectos del dios: Itzam Na Kaul, "Itzam Na de la buena cosecha"; Itzam Na Tul, "Itzam Na Conejo", asociado con las lluvias en un aspecto malo; Itzam Na Kinich Ahau, "Itzam Na Señor Rostro del Sol"; Itzam Na Kabul, "Itzam Na Productor con sus manos", quizá el aspecto de dios creador. Afirma Thompson que el dios moraba en el cielo y enviaba la lluvia duplicando la labor de los Chaques, dioses de la lluvia. Dice que Itzam Na era el dios de los nobles, mientras que Chaac lo era de los campesinos, y se basa para afirmar esto en que Itzam Na está ausente de los actuales ritos campesinos, mientras que Chaac está presente.¹²²

El autor citado identifica a Itzam Na con los monstruos celestes apoyándose en una traducción de itzam como "iguana" que aparece en el Diccionario de Viena, y afirma que los Itzam Naes son cuatro, ya que en el Ritual de los Bacabes se nombran mencionando su color y orientación.¹²³ El término na lo traduce como "casa" y así afirma que Itzam Na significa "Casa de iguanas", derivando de ahí la idea de que los mayas

concebían al mundo como una casa formada con los cuerpos de cuatro iguanas que serían, así, celestes y terrestres a la vez. Por lo tanto, el monstruo de la tierra sería también una iguana. Y del hecho de que el monstruo celeste es bicéfalo, dice:

Yo supongo que se debe a que vemos, por decirlo así, el plano de una sección de la "casa" de Itzam formando cada pared y la parte correspondiente de la bóveda celeste. Las colas juntándose en el cenit, se eliminan para producir un ser bicéfalo.¹²⁴

Igualmente, Thompson dice que son "Casa de iguanas" los templos del estilo Chenes, cuyas fachadas tienen un gran mascarón con la puerta como boca. Otros han interpretado estas entradas como un mascarón de Chaac, el dios de la lluvia, ya que tienen los mismos elementos que los mascarones de este dios que decoran muy frecuentemente los edificios Puuc.

Thompson ha advertido la estrecha relación entre el monstruo celeste e Itzam Na, el dios D, y al parecer, Itzam Na fue en verdad una antropomorfización de dicho monstruo; sólo que ni este ser es una iguana, ni el nombre admite ser traducido como "casa de iguanas", pues se refiere expresamente al monstruo celeste, por lo que su traducción sería "El dragón". Itzam significa "Mago del agua, el que tiene poderes ocultos en el agua", y se llama así a las iguanas porque el dios tiene aspecto de reptil.¹²⁵ Él era, precisamente, el poder sagrado del agua.

Además, hay otro nombre para el monstruo celeste, que quizá aluda a otro aspecto de éste: Chicchan, "Serpiente mordedora", que es también la deificación de la serpiente Crotalus durissus terrificus. Chicchan es un día del calendario adivinatorio Tzolkín, el noveno a partir de Caban, que corres-

ponde al día Cóatl, "Serpiente", del calendario náhuatl. Su glifo en los códices y los monumentos es el T 764, la cara de una serpiente fantástica que lleva en la sien un signo constituido por un semicírculo sombreado (a veces con líneas cruzadas), con un borde de cuadretes o cuentas cuadrangulares oscuras, llamado crosshatch (hachurado) por Selser y Thompson. Este signo representa a la serpiente, ya que aparece como el diseño del cuerpo de las serpientes en varias representaciones de los códices (Madrid 30a y 52b).

Chicchan es, asimismo, el dios del número 9, cuyo glifo es el T 1003: el rostro de un joven con manchas de jaguar en torno a la boca, y a veces bigotes y barbas de jaguar, que lleva también en la sien el signo serpentino, y en la frente el signo Yax, forma simbólica del día Chicchan.

Y también se identifica con Chicchan el dios H o Ch de los códices, que se representa como un hombre joven con el signo serpentino en la sien (Dresde, p. 3, 6, 11 y 12).

Chicchan es la serpiente tzabcan, ya que en el augurio para el día Chicchan de los Chilames se dice: Ah Tzab Ti Can, La-serpiente-del-crótalo es su anuncio que viene juntamente con su árbol".¹²⁶ Esto la asocia directamente con el monstruo celeste, representación de esa misma serpiente, con atributos de otros animales. Y este vínculo de Chicchan con el monstruo celeste parece corroborarse con las creencias de los chortís actuales, quienes veneran a un dios múltiple llamado, precisamente, Chicchan, que es una gigantesca serpiente

productora de las lluvias y señora de las aguas.¹²⁷ Por las notables similitudes de esta creencia y los datos referentes al monstruo celeste prehispánico, creemos que se trata de una supervivencia del antiguo símbolo de la fertilidad celeste, que se ha conservado con pocos cambios, a pesar del sincretismo característico de la religión de los grupos mayenses actuales.

Wisdom dice que en chortí Chicchan sería Ah tcix tcan. Tcan es serpiente, y tcix puede significar fibroso o emplumado, pero también venado, porque alude a un animal grande (por ello al caballo le llamaron también así). Asimismo, el término significa crecer y desarrollar. El monstruo celeste prehispánico era también serpiente emplumada, como hemos visto.

La deidad tiene numerosas variantes: un ser cuya mitad superior es humana, y la inferior, serpiente emplumada; un gigante antropomorfo que se aparece a la gente en forma de serpiente; una serpiente con cuatro cuernos: dos pequeños y brillantes como oro, adelante, y dos grandes atrás. Es múltiple y tiene un aspecto femenino, que consiste en un ser con la parte superior de mujer y la inferior de pez. Pero la forma más común es la de una serpiente gigantesca. El que sean machos y hembras depende de su función, es decir, del fenómeno natural que representen o personifiquen. Dice Wisdom:

Al mismo tiempo son singulares y plurales, y se dice que no sólo existen de manera particular en ciertos lugares, sino también en todas partes a la vez.¹²⁸

Como personifican al agua, hay Chicchanes celestes y terrestres. Los celestes provocan la mayoría de los fenómenos del cielo y son cuatro, que habitan en las cuatro direcciones del mundo, en el fondo de un gran lago: uno vive en el Golfo Dulce, cerca de Puerto Barrios; otro, en el lago Nonojá, cerca de Camotán; uno más en el lago Tuticopote, cerca de Olopa, y el último en el lago Güija, cerca de El Salvador. El del norte es el jefe: Noh tcix tcan, el único que tiene nombre indígena, y los tres restantes son sus ayudantes.

En otras versiones, una pareja masculino-femenina ocupa cada uno de los cuatro puntos, y una quinta, la de los jefes, está en el norte.

Como ocurre con muchas deidades indígenas actuales, los Chicchanes del cielo se identifican con varios santos católicos: Baltasar en el norte, y Miguel, Pedro, Pablo y el Ángel de la Esperanza, en los otros puntos.

En cuanto a sus funciones, una Chicchan produce, pasando rápidamente por el cielo, los chubascos y las tormentas. El arco iris es el cuerpo de un Chicchan extendido en el cielo. El trueno es el grito de un Chicchan a otro; cuando hay muchos truenos es que se están respondiendo; por ello, a veces se le llama Ah kirik-n-ar, "El que truena".

Thompson identifica a estas deidades con Chaac, fundamentalmente porque para él el monstruo celeste es iguana, pero hay otras deidades chortís que equivalen a Chaac, y los Chicchanes tienen un aspecto de serpiente emplumada, lo que

los vincula con la Mukta Ch'on de los tzotziles, serpiente emplumada que produce la lluvia y que también es sobrevivencia del monstruo celeste prehispánico. De acuerdo con las relaciones que se han hecho evidentes en el análisis que aquí hemos presentado, creemos, en fin, que tanto esta serpiente emplumada como los Chicchanes provienen de la serpiente-cielo prehispánica, que era monstruo bicéfalo y serpiente emplumada, la cual, en tanto que productora de lluvia, tiene una estrecha relación con Chaac, pero no pueden ser confundidos. Las funciones de los Chicchanes apoyan esta interpretación, así como el hecho de que tengan cuernecillos, lo que los vincula con las serpientes emplumadas del templo de los Guerreros de Chichén Itzá. Por otra parte, Gucumatz, la serpiente emplumada quiché, era acuática, y como las plumas se relacionan con agua y cielo, se trata de agua celeste, o sea, lluvia.

Otra relación importante es la de la serpiente y el venado. El monstruo celeste aparece a veces con pezuñas de venado (Dresde, p. 74), animal asociado con los Chicchanes chortís y con las serpientes en varios grupos mayenses de hoy. En Yucatán, según Redfield y Villa Rojas, se cree que el venado y el agutí (tepezcuinte) son animales duendes porque se convierten en serpientes y duermen en agujeros para escapar a sus perseguidores. Durante el mes de septiembre, los animales cambian sus formas entre sí. Es el mes en el que los venados están en celo, por lo que actúan extrañamente, entrando a veces en los pueblos. En esta época los venados se transfor-

man en serpientes y éstas en venados.¹³⁰

También el monstruo celeste tiene a veces patas de pecarí, y en el Yucatán actual se cree que la tzabcan se convierte en pecarí y viceversa.¹³¹ Estas creencias comprueban el carácter serpentino del dragón celeste, y no sólo existen en Yucatán, sino también entre los chamulas de Chiapas, por ejemplo, donde hay historias de venados que se transfiguran en serpientes.¹³²

La idea parece ser de origen prehispánico y, además, trasciende el ámbito maya, pues en un conjuro para cazar venados con lazos consignado por Ruiz de Alarcón, se dice que los venados "son el recreo de mi hermana la diosa culebra con cara de león (el ydolo)".¹³³

Por los ejemplos destacados en este capítulo, parece así claro que el monstruo bicéfalo y la serpiente emplumada, con sus variantes, constituyen diversas formas de expresar el concepto del poder engendradora del cielo. La evidente predominancia de la serpiente en este simbolismo y las relaciones con las ideas de los grupos mayenses actuales que hemos señalado, nos permiten afirmar que los monstruos celestes no son iguanas, como afirma Thompson, sino serpientes con atributos de otros animales, por lo que es preferible continuar llamándolos con la acertada denominación de Maudslay: dragones, ya que tienen una notable semejanza con los dragones chinos y con los de otras religiones, porque aunque no tienen alas,

tienen plumas, y son celestes y acuáticos.

Thompson destaca la cuadruplicidad de los dragones basándose en las referencias de las fuentes escritas acerca de cuatro Itzam Naes, asociados con una ceiba, un ave y un color, y situados en cada una de las cuatro direcciones cósmicas; de esa cuadruplicidad deriva la interpretación de que el mundo es una "Casa de iguanas". Pero la tzabcan, que es la serpiente que representó el cielo entre los mayas, la caq cabel de dorso de rombos representada en Uxmal como serpiente bicéfala, se llama también ahau can, y los mayas de Yucatán creen que hay cuatro clases de ellas, llamadas: sac ahau can, ek' ahau can, chac ahau can y kan ahau can,¹³⁴ es decir, blanca, negra, roja y amarilla, los colores de los cuatro rumbos, lo que nos confirma tanto la cuadruplicidad como el carácter serpentino del dragón celeste. Este hecho se aúna a la relación del dragón con los Chicchanes de los chortís actuales, con las serpientes emplumadas hacedoras de lluvia, e incluso con el Chicchan prehispánico, que también era una deidad de la lluvia, como lo afirma el propio Thompson.

Por todo lo anterior, creemos que la serpiente-cielo tiene un aspecto antropomorfo que adquirió el carácter de dios creador y héroe cultural, Itzam Na, dios D de rasgos serpentinos, cuyo nombre alude precisamente al monstruo; y que otro de sus aspectos y nombres fue Chicchan, relacionado con el jaguar y, por tanto, con la tierra, como veremos después.

La serpiente-cielo es el símbolo de la energía fecun-

dante, principio engendradora del cosmos, de cuyas fauces emergen, significando origen, Itzam Na, su aspecto humanizado; Chaac, la lluvia; el dios K, la sangre, y Kinich Ahau, el Sol. Y como veremos en seguida, las deidades de la tierra y del inframundo están ligadas al aspecto terrestre del dragón-fertilidad y emergen de sus fauces, expresándose así su sacralidad.

VI

SERPIENTE Y TIERRA

Entre la serpiente celeste y la que consideramos terrestre no hay, en realidad, una barrera bien definida, ya que la celeste tiene atributos de seres terrenales, y la terrestre se relaciona con el Sol.

Como en muchas religiones, en la maya la serpiente tiene un importante carácter stónico, es decir, está relacionada con la tierra y con el inframundo, lo cual deriva del hecho de que las serpientes viven en agujeros o cuevas. En esta vinculación también encontramos una esencial significación de fertilidad, ya que el ofidio parece encarnar la fecundidad de la tierra. Así, tanto como representa el poder fecundante, engendrador, del cielo, simboliza la virtud generadora de la tierra, dualidad que está ligada al símbolo serpentino a nivel universal.

La serpiente-tierra

LAS SERPIENTES
ERECTAS Y EL
DIOS H

Una imagen clara de una serpiente simbolizando el nivel terrestre es la que aparece en los códices: erecto sobre la cola, un ofidio abre las fauces, de las que emerge el Sol. Por ejemplo, en el Códice Dresde, p. 56b y 57b, se representa una serpiente erguida, de cuyas fauces surgen signos astrales. En la 56b,

sobre las mandíbulas, hay un glifo Kin (Sol) con dos huesos cruzados sobre él (Thompson), encima de un fondo mitad blanco y mitad negro que, según Förstemann simboliza el día y la noche; lo que Thompson llama huesos fue interpretado por Förstemann como flechas que representan los rayos solares. Encima de este diseño hay una banda astronómica (Fig.18c). En la 57b se repite el motivo, pero no aparecen huesos o flechas.

En la página 67b del Códice Madrid, sobre color amarillo, encima de un fémur, hay una serpiente que rodea el cuerpo del dios A, de la muerte, con cascabeles en la cabeza y en el tobillo. De las mandíbulas abiertas hacia arriba surge el signo Kin entre nubes, y sobre él se extiende una franja astral (serpiente celeste), con signos del Sol, la Luna y Venus. La imagen es muy semejante a la del Dresde, anteriormente descrita (Fig.18d).

En estas figuras, la serpiente parece encarnar la tierra, de cuyas enormes fauces surge el Sol, después de que ha pasado por el reino de la muerte, que está representado por el dios A y por los huesos. La serpiente enroscando el cuerpo de este dios indica el vínculo con el inframundo que tienen todas las serpientes ctónicas.

Este simbolismo aparece también en el Códice París, p. 22. dos serpientes erguidas, como las anteriormente mencionadas, abren sus mandíbulas hacia arriba, y de ellas emergen dos figuras que dialogan; éstas son deidades de la muerte, ya que una lleva el signo de muerte (semejante al nuestro de por

centaje) en la mejilla, y la otra cascabeles en el cuello. Una cuerda que enlaza una serpiente celeste encima de este dibujo, cae sobre las cabezas de estas deidades, mostrándonos nuevamente el vínculo entre el inframundo, la tierra y el cielo, representado éste por la banda astronómica, que es la serpiente celeste (Fig. 20).

Esta imagen de una serpiente erecta se encuentra también en algunas otras obras; por ejemplo, en un coronamiento de piedra que remataba el templo del Buho en Chichén Itzá hay una pintura, cuyo tema es el siguiente: dentro de una cavidad que simboliza interior de la tierra, hay una serpiente emplumada erguida con las fauces abiertas hacia arriba. De ellas emerge el dios K, de la vegetación y la sangre, con una ofrenda en la mano. Alrededor de él, y apoyándose sobre la cavidad en la que se ubica la serpiente, hay una banda planetaria con rayos solares alrededor y una hilera de glifos en lo alto (Fig. 42).

La serpiente simboliza, así, la tierra fecunda, y el hecho de que en la última obra mencionada tenga plumas, indica la liga de la tierra y el agua; por ello, de sus fauces surge el dios K que es vegetación, circundado en lo alto por la serpiente celeste, productora de lluvia. Es ésta una imagen que parece sintetizar el poder generador del cosmos impregnando sus tres niveles.

En el Códice Madrid, p. 64a, encontramos otra representación serpentina que también parece simbolizar la tierra,

pero que en vez de mostrar unidos a la serpiente y al dios de la muerte, expresa la liga del ofidio con otro símbolo de tierra e inframundo, el jaguar: al lado de una vasija volcada de la que se derrama un líquido, aparecen dos serpientes cuyo cuerpo lleva el signo Caban, tierra, y cuyas cabezas tienen una especie de orejas de jaguar (Fig.18e). Además de que el signo Caban corrobora la relación serpiente-tierra, esta imagen se liga con el dios serpentino H o Ch de los códices, que ha sido identificado como Chicchan, "Serpiente mordedora" y que tiene rasgos de jaguar. En sus diversas representaciones aparece por lo general en un carácter terrestre: en la p. 3 del Dresde se le ve frente a una iguana con símbolos de la muerte y las manos atadas. Sobre la p. 6a del mismo códice se dibuja al dios A con signos de muerte en la mejilla, al lado de un dios joven que porta un caracol, imagen del origen y del inframundo, y que tal vez sea el dios H. En Dresde, 11a 2 también aparece el dios H con el dios de la muerte, y en la p. 12b está en forma femenina, entre dos retratos del dios de la muerte; lleva una nariguera terminada en flor y un tocado de larga voluta; sobre él está el glifo Chicchan (T 764), confirmando la identificación (Fig. 43a).

Por su relación con el dios de la muerte en estas representaciones, el dios H evidencia tener un carácter ctónico, lo mismo que las serpientes erectas, que siempre aparecen ligadas al dios de la muerte. Además, esta relación en-

tre el dios H y las serpientes erguidas confirma el carácter serpentino de dicha deidad, que se manifiesta en que lleva sobre la sien el signo serpentino hachurado, aunado a rasgos de jaguar, como hemos señalado. Así, el dios reúne las características de la serpiente y el jaguar, constituyendo un símbolo de la tierra y el inframundo.

En obras escultóricas también se expresó este vínculo serpiente-jaguar, pues López Cogolludo dice que en Campech, en un templo donde eran castigados los malhechores:

Estaba ahí junto una serpiente hecha de cal y canto, del tamaño y grueso de un toro, pero tenía de largo cuarenta y siete pies, en cuya boca estaba un león de mármol, que parecía tragárselo.¹³⁵

Fuera del área maya, en el sitio de Cacaxtla en el Altiplano Central, que tiene una fuerte influencia maya, según lo muestran los magníficos frescos hallados ahí, encontramos una importante expresión de este vínculo de la serpiente y el jaguar, en un ser de cuerpo serpentino, y piel y cabeza de jaguar.

La serpiente y el jaguar, dos de los principales animales sagrados para los mayas prehispánicos, aparecen también unidos entre los tzotziles actuales, quienes llaman chonbolom, "serpiente-jaguar" a todos los animales; es decir, emplean este término como sinónimo de animal, lo que muestra la importancia fundamental de estos dos seres, perviviendo hasta hoy entre los mayas.¹³⁶ Además, ambos están ligados a

los brujos en grupos mayenses actuales y, son, por ello, los animales más poderosos; el jaguar es el alter ego de esos hombres, y la serpiente, la "maestra de iniciación".¹³⁷

Los datos anteriores nos muestran que las relaciones entre la serpiente y la tierra se refieren más bien al interior de ésta, al inframundo, región simbolizada por el dios de la muerte y el jaguar, ya que en las obras plásticas el inframundo se representa casi siempre con el dios de la muerte o con huesos. Por ejemplo, en la lápida de la tumba del templo de las Inscripciones, Palenque, bajo el personaje hay una gran cavidad formada por una mandíbula ósea, que simboliza el interior de la tierra que acoge al muerto. Pero en esta obra también aparece un gran mascarón descarnado con aspecto animal, al que se ha llamado Monstruo de la tierra, y que parece simbolizar, asimismo, la tierra y su interior.

EL MONSTRUO DE
LA TIERRA Y EL
DRAGON TERRESTRE

El monstruo de la tierra en el mundo mesoamericano es una representación animal reptilina que por lo general encontramos en las obras plásticas, aunque también se menciona en las fuentes escritas. Aunque no parece ser propiamente una serpiente, su carácter de reptil y su asociación con el monstruo celeste y con el dragón terrestre nos permiten integrarlo en este análisis de la serpiente ctónica.

Algunos ejemplos de la representación plástica de

este ser en el área maya son: los grandes mascarones del edificio E-VII-sub de Uaxactún, que pudieran ser una mezcla de serpiente y jaguar, y quizá constituyen tempranas imágenes del monstruo de la tierra (Protoclásico). Hay unos semejantes hallados en un edificio que se encuentra bajo el octavo piso de la Acrópolis norte de Tikal, y otros más en la pirámide de Acanceh. Pero en Copán y Palenque (Clásico tardío) están, a nuestro juicio, los ejemplos más destacados.

En el templo 22 de Copán, bajo los Bacabes que sostienen a la serpiente celeste bicéfala, que rodea el marco de la entrada principal, hay dos mascarones del monstruo de la tierra; y de Palenque se puede mencionar, además del que citamos antes, el que aparece en la lápida del templo de la Cruz foliada (Figs. 17 y 21a).

El monstruo de la tierra se concibió como un cocodrilo o lagarto fantástico. Entre los nahuas es Cipactli, uno de los signos de los días, que corresponde en el calendario adivinatorio maya a Imix; este signo maya no es animal, pero está relacionado con nenúfares estilizados, símbolo de agua terrestre, que a veces vemos sobre los mascarones del monstruo de la tierra. En el Altiplano central se pensaba que este cocodrilo fantástico flotaba sobre el agua, y sobre él crecía la vegetación.¹³⁸ Es posible que la idea fuera compartida por los mayas, ya que en la Relación de la ciudad de Mérida, al describirse un rito de purificación por fuego, se dice:

También tuvieron noticia de la caída de Lucifer y del Diluvio, y que el mundo se había de acabar por fuego, y en significación de esto hacían una ceremonia y pintaban un lagarto que significaba el Diluvio y la tierra, y sobre este lagarto hacían un montón de leña y poníanle fuego.¹³⁹

Y en Izapa, estela 25, vemos a un cocodrilo con la cabeza abajo y el cuerpo levantado convirtiéndose en un árbol (Fig. 11); tal vez ésta sea una de las tempranas representaciones del monstruo de la tierra en el área maya; imagen en la que todavía el monstruo no se estiliza, como los antes mencionados.

Thompson, al analizar el concepto de monstruo de la tierra, menciona algunos nombres que aparecen en los Libros de Chilam Balam y en el Ritual de los Bacabes, como Itzam Cab, "Iguana Tierra" ("Dragón Tierra"); Itzam Cab Ain, "Iguana Tierra Cocodrilo" ("Dragón Tierra Cócodrilo"); Chac Mumul Ain, "Gran Cocodrilo Lodoso", nombres todos que corroboran el carácter de saurio que parece tener la tierra, así como su liga con Itzam Na, el Dragón celeste.

En la profecía para un Katún 13 Ahau se expresa claramente que Itzam Cab Ain, traducido por Barrera Vázquez como Brujo-del-agua-tierra-cocodrilo, es la deidad terrestre:

... el 13 Ahau es el tiempo en que se juntarán y coincidirán el sol y la luna... Será cuando cree, haga nacer Itzam Cab Ain, Brujo-del-agua-tierra-cocodrilo, vida perdurable en la tierra. Se derrumbará el cielo y se volteará la tierra... Se inundará el mundo cuando se levante el gran Itzam Cab Ain, Brujo-del-agua-tierra-cocodrilo.¹⁴⁰

Thompson considera que este ser reptilino es el aspecto terrestre de Itzam Na, y que es parte de la Casa de iguanas. Dice que hay representaciones del monstruo de la tierra que tienen los atributos de la tierra, como símbolos de la vegetación y de la muerte, al mismo tiempo que signos planetarios, y cita como ejemplo el tablero de la Cruz foliada de Palenque, en el que aparece un gran mascarón del monstruo en la base de un elemento cruciforme que claramente es una planta de maíz, ya que tiene hojas de esa planta, entre las cuales vemos la cabeza del dios del maíz dos veces. (Fig.21a). Dice Thompson que a los lados del mascarón, en el que efectivamente hay elementos vegetales, está:

...el cuerpo convencionalizado de una iguana, ornamentado con signos que representan el sol, la luna y los planetas.

Y de ahí concluye que:

Seguramente esto para subrayar el gran concepto de que Itzam Cab es tan solo el piso de una entidad mucho mayor, Itzam Na o "Casa de iguanas", que es en efecto el universo maya.¹⁴¹

Sólo que Thompson cayó en una confusión: la banda planetaria (a la que él llama "cuerpo convencionalizado de una iguana" y que representa a la serpiente celeste) que aparece a los lados del gran mascarón, no está en el tablero de la Cruz foliada, sino en el de la Cruz, y los dos mascarones, aunque son muy semejantes, tienen distintos símbolos, que nos permiten identificarlos, al de la Cruz foliada, como el monstruo de la tierra, y al de la Cruz, como el monstruo

del cielo. Además, las dos cruces no simbolizan lo mismo, ya que la del templo de la Cruz no tiene elementos vegetales y está formada por una serpiente estilizada bicéfala, que constituye los brazos, y un elemento vertical rematando en una serpiente-pájaro (Fig. 21b).

En el tablero de la Cruz foliada, el mascarón, con ojos cuadrangulares y bizcos, como el dios solar, lleva un signo Kan, maíz, sobre la frente, largas hojas y otros motivos vegetales; a ambos lados de la mandíbula aparecen dos caras del dragón terrestre. Un mascarón muy semejante, también con elementos vegetales, se ubica en lo alto de la cruz, de la que cuelgan hojas de maíz. Y el mascarón del tablero del templo de la Cruz, que ya hemos descrito, tiene los ojos en forma de voluta, pero no bizcos, lo cual alude al agua y no al Sol; mandíbula descarnada; orejeras con volutas y hojas y, sobre él, el mismo símbolo triádico que aparece en el lagarto bicípite de Copán, que representa al monstruo celeste (altar 41): cartucho con bandas cruzadas, hoja o espina en el centro y caracol, colocados sobre un glifo Kin, Sol. A los lados se extiende una banda planetaria con símbolos del Sol, Venus y otros astros.

Es necesario destacar también el mascarón, muy semejante, de la lápida de la tumba del Templo de las Inscripciones en el mismo sitio. Se encuentra dentro de una cavidad formada por huesos; tiene mandíbula descarnada, ojos en forma de voluta, como los del anteriormente descrito; orejeras

iguales, con volutas y hojas, y sobre la frente un símbolo triádico, también asentado sobre un glifo Kin, sólo que está formado por la concha, la espina y, en vez de las bandas cruzadas significando cielo, un signo de muerte, lo que muestra claramente su carácter ctónico. Por tanto, no lleva banda planetaria, como el anterior. Es posible que este mascarón y el de la Cruz foliada representen tierra e inframundo, mientras que el de la Cruz, por las bandas cruzadas en el símbolo triádico y la faja planetaria, es una imagen del monstruo celeste. Spinden lo identifica, precisamente, como el dragón bicéfalo.¹⁴²

Por todo lo anterior parece claro que así como hay un monstruo celeste, hay un monstruo terrestre semejante. Ambos tienen un carácter reptilino y muchos signos en común, pero mientras que hay suficientes elementos para afirmar que el celeste tiene un predominante carácter ofídico, los datos acerca del terrestre parecen confirmar que se trataba de un lagarto o cocodrilo fantástico. Por tanto, no creemos que los dos monstruos sean la misma deidad, como afirma Thompson. Él dice que:

Es evidente la confusión entre dos tradiciones contrapuestas: una que la tierra estaba sobre el dorso de un caimán o cocodrilo y otra, que la superficie de la tierra era la continuación de la Casa de iguanas.¹⁴³

Pero la idea de la Casa de iguanas no es una tradición maya opuesta a la otra, sino una interpretación de Thomp-

son. Los mayas seguramente no estaban confundidos; los confundidos podemos ser más bien nosotros, ante la complejidad de sus símbolos religiosos.

Por otra parte, la idea de fertilidad terrestre se expresó entre los mayas antiguos con la figura del dragón ubicado en las raíces de árboles. En el Dresde, p. 67b, el dios B se encuentra sobre un árbol, en cuyas raíces hay un dragón. En la p. 3 del mismo códice el dragón está en la base de una piedra sacrificial, sobre la cual hay un hombre con el pecho abierto, del que surge un árbol; la sangre también se simboliza con serpientes, porque es principio vital lo mismo que el agua, como veremos en la Tercera parte, y el dragón en la base de la piedra se relaciona con el árbol que surge del pecho de la víctima, como para mostrar la liga entre la sangre y las plantas, simbolizando ambas vida terrestre y, a la vez, la íntima relación del hombre con lo vegetal, que se expresa sobre todo en el mito según el cual el ser humano fue formado de masa de maíz (Fig. 43 a y b).

Otra representación notable del dragón terrestre en las raíces de árboles, es la que vemos en las alfardas del templo norte del Juego de pelota en Chichén Itzá (Fig. 32). Aquí el dragón es claramente la energía fertilizante de la tierra que, desde sus raíces, produce la exhuberancia vital del árbol.

En síntesis, hay al parecer cuatro principales símbolos terrestres reptilinos entre los mayas prehispánicos: las serpientes erectas, el dios H, el monstruo de la tierra y el dragón terrestre, muy semejante al celeste, que aparece a veces incluso al lado del monstruo de la tierra,

EL DIOS K Pero además hay un dios muy relacionado con la tierra, ya que parece ser la personificación antropomorfa de la vegetación y de la sangre: el dios K, llamado en las fuentes Bolon Dz'acab, "Nueve o muchas generaciones" (según Seler y Thompson). Este dios se representa en los códices con una larga nariz bifurcada, que parece representar hojas de maíz, equivalentes del afijo Bil, crecimiento (T 130). Esta nariz lleva un ovalito con líneas paralelas interiores y dos círculos en el exterior, que es el signo del dios del maíz. Pero además parece portar un espejo en la frente y a veces tiene sobre la cabeza un excéntrico, que se ha relacionado con el cuchillo sacrificial, lo que le daría una significación de sangre.¹⁴⁴ Esta interpretación parece verosímil, ya que había entre los mayas, como hemos visto, la idea de una relación muy estrecha entre lo humano, lo animal y lo vegetal. El dios K tiene colmillo enrollado en la comisura de la boca y línea curva debajo del ojo, que es grande y cuadrangular, rasgos que lo asemejan al dios B y al dios D, los narigudos. También se representa con hojas saliendo de la frente. Además de los rasgos ofídicos (larga nariz, colmillo, ojo cuadrangu-

lar), hay una representación en el Códice Madrid, p. 31b, en la que la cabeza del dios K se une al cuerpo de una serpiente. Por tanto, el dios K parece ser un símbolo de la fertilidad terrestre, y esto lo liga con el dios H, el monstruo de la tierra, las serpientes erectas y los dragones terrestres (F.44).

Thompson cree que el dios K era Bolon Dz'acab porque este dios, según Landa, era el regente de los años Kan, de buenas cosechas, vinculado con el Este. En el Códice Dresde el dios K aparece como el patrón de los años del Este, lo que concuerda con el dato de Landa. Además, los glifos del dios K llevan el número 9.¹⁴⁵ En el Chilam Balam de Chumayel se dice que Bolon Dz'acab era el dios del infierno, quizá por su asociación con el número 9 y con la tierra.

Este vínculo de un dios terrestre con el inframundo concuerda con el simbolismo del monstruo de la tierra, que lleva huesos, y con otras expresiones de serpientes terrestres que hemos destacado, como el dios H y las serpientes erectas, que aparecen relacionadas con el dios de la muerte. Estas asociaciones corroboran que las serpientes ctónicas, habitantes de huecos y cavernas, representan tanto tierra como inframundo, y que éste no se concibe como un sitio separado de la tierra, sino más bien como el interior de ella, donde se encuentra tanto la muerte como la vida, como expresan múltiples signos, además de los que aquí hemos señalado.

La serpiente y las deidades femeninas

LAS DIOSAS
I Y O

Otro aspecto, que podemos considerar terrestre, de la serpiente, es su relación con las deidades femeninas del parto, el tejido y la Luna, entre otras. Como ocurre en muchas religiones, la serpiente se asocia aquí con las diosas por su significado de tierra y fertilidad, principio generador femenino. Esta relación se expresa en las figuras de varias diosas representadas en los códices, que llevan una serpiente enroscada como tocado; y tal vez hubo esculturas semejantes, ya que la Relación de Chunhuhub y Tabi dice:

Campeche es el nombre de un ídolo que traía en la cabeza por insignia una culebra enroscada, y en la cabeza de la culebra una garrapata.¹⁴⁶

En la p. 15b del Códice Dresde se representa una diosa joven sentada sobre el asa de una vasija, con su tocado de serpiente enrollada (Fig. 43c). Thompson dice que es quizá Xcolel, "Nuestra señora"; en sus manos lleva un glifo de significado desconocido. En la sección del mismo códice que Thompson llama "De la diosa de la Luna" aparece una imagen muy semejante a la anterior, en la p. 18b; la diosa está sentada sobre un banquillo y lleva en las manos un glifo igual. En la p. 20a de esta misma sección, la diosa joven con tocado de serpiente enrollada sostiene a un niño en figura de Kaz, demonio, con atributos de muerte, que era augurio funesto (Fig. 43d).

Contenidas en las páginas 22b y 23b hay también fi-

guras femeninas con serpientes enroscadas sobre la cabeza. La de la p. 22b lleva el signo Kan, maíz, en las manos, y ha sido identificada por Thompson como la diosa I, de la Luna. En la 23b la figura femenina lleva en la mano una fuente con un pez y es la misma deidad. Esta diosa de la Luna tiene un carácter terrestre, pues es la patrona del día Caban, tierra, y su significado de fertilidad terrestre se expresa también en el signo maíz que lleva en las manos. Thompson ha identificado a la diosa I con la diosa de la Luna, que corresponde a Ixchel, en Yucatán, cuyo santuario principal estaba en Cozumel; sus atributos eran ser patrona de la medicina y el parto, lo cual concuerda generalmente con el carácter lunar. Piensa Thompson que en los códices la diosa I se asocia también con enfermedades ¹⁴⁷ (Fig. 43e).

La vieja diosa roja del tejido, llamada por Schellhas diosa O y representada en el mismo Códice Dresde, porta igual tocado que la diosa I. En la p. 9c, la diosa, con cara del dios D, Itzam Na, o el dios D en su aspecto femenino, como interpretan esta imagen Thompson y Förstemann, respectivamente, lleva una serpiente en la mano izquierda y en la derecha una ofrenda; su tocado es la serpiente enroscada. Dice Thompson que es Ix Chebel Yax, la tejedora, esposa de Itzam Na, porque encima del tocado serpentino lleva un huso de algodón. Tiene huesos cruzados sobre la falda y fémures en el extremo.

En un conjuro del Ritual de los Bacabes, que cita Thompson, se dice que la Señora Única Dueña del Pincel, y Se-

hora Única dueña de la Tela pintó de rojo la tierra, las hojas y cortezas de algunos árboles, así como la cresta del pájaro carpintero. Por ello, para Thompson no hay duda de que se trata de la diosa roja O de los códices, cuyo glifo tiene un rollo de algodón o tela, y que a veces lleva el afi jo rojo sobre la frente ¹⁴⁸ (Fig. 43f).

Esta deidad también aparece en el Códice Madrid, 4d, tejiendo. Pero está vinculada con agua, igual que la diosa de la Luna, cuyo carácter acuático señalaremos en el siguiente Capítulo. La diosa aparece en la p. 67 del Dresde al lado de los Chaques vaciando agua de un ánfora; sobre ella hay una banda celeste de la que cae también agua; tiene garras en vez de pies. Thompson dice que puede ser Ix Catil Ahau, Señora de las Jarras, que se menciona en el Ritual de los Bacabes. En las p. 39 y 43 del mismo código la diosa también se ve arrojando agua de un jarro invertido. Una representación muy semejante es la de la p. 74: la vieja diosa con garras en vez de pies y huesos sobre la falda, así como con su tocado de serpiente enroscada, vacía agua de un ánfora, bajo una serpiente celeste con cuerpo de banda planetaria, que a su vez arroja agua por las fauces (Fig. 43g y 19).

Así, la serpiente aparece asociada con deidades femeninas que presentan una ofrenda o vacían agua. Ambas acciones pueden aludir a la fertilidad, pues las ofrendas son muchas veces de maíz, y el acto de vaciar agua significa lluvia en diversos contextos no sólo mayas, sino mesoamericanos en

general. Por tanto, estas deidades están expresando la fertilidad terrestre ligada con la fecundidad femenina.

La asociación de la diosa lunar con la fertilidad no ofrece problemas, pero ¿por qué la diosa vieja aparece con los mismos símbolos? Creemos que las escenas de presentación de ofrendas en los códices pueden estar aludiendo a ritos de fertilidad que se llevaban a cabo en las festividades mayas, y por las fuentes escritas sabemos que a las mujeres les estaba vedada la participación en los ritos mientras eran fecundas, pero que una vez pasada la menopausia tenían algunas funciones como sacerdotizas en varios ritos. Así, quizá la diosa vieja esté aludiendo a dichas funciones, por lo que aparece como un agente productor de agua, en particular de agua de lluvia y, por ello, tal vez, está ligada al monstruo celeste hacedor de lluvia.

Por otra parte, las serpientes relacionadas con ofrendas sugieren nuevamente la asociación agua-sangre, ya que la principal ofrenda de los hombres a los dioses era la sangre, que a veces se representaba como serpiente. A los dioses se les da, ante todo, la energía vital que ha de alimentarlos, por lo que la serpiente aparece en algunos casos como soporte de las ofrendas, por ejemplo, en la p. 35b del Código Madrid (Fig. 45).

En síntesis, el hecho de que la serpiente se asocie con deidades femeninas, vinculadas a la vez con tierra, agua y las ofrendas a los dioses, corrobora su carácter de principio o poder vital.

LA XTABAY Entre los grupos mayenses actuales la serpiente está también relacionada con lo femenino terrestre, pero no con las diosas protectoras, como en la época prehispánica, sino con los seres maléficis femeninos. La Xtabay es uno de los demonios del bosque entre los yucatecos; se identifica con las ceibas y con los árboles llamados kulinche; vive dentro de ellos y ahí cambia su forma en la de una serpiente amarilla con un dibujo en el dorso, llamada chay-i-can; en esta apariencia ataca a los hombres, tapando los agujeros de su nariz con la punta bifurcada de su cola. Relata un informante de Redfield y Villa Rojas:

Hace dos meses fuimos a Valladolid... pasamos por un kulinche y en sus ramas vimos a la serpiente. Don Tino estuvo cierto de que era la X-Tabay. La matamos con nuestras pistolas, pero Don Tino dijo que eso no había estado bien, pues de no haberle atinado, ella hubiera regresado a hacernos daño.¹⁴⁹

Entre los mayas de Honduras británicas, la Xtabay tiene apariencia humana, pero su espalda está cubierta de escamas, como reptil. Se trata, por tanto, también de un ser serpentino.¹⁵⁰

Vemos así como en la actualidad la serpiente se liga también con lo femenino, pero con el aspecto maléfico de ello y es también considerada como la encarnación del dios de la muerte. Esto se debe a la significación de espíritu del mal que tiene en el cristianismo, lo cual nos muestra, además, el carácter sincrético de la religión de los grupos mayenses

actuales, en la que algunos elementos prehispánicos, a pesar de haberse conservado, han cambiado su significación original por la asimilación de las ideas cristianas.

La serpiente y las riquezas

Entre los grupos mayas contemporáneos y otros pueblos mesoamericanos, se conserva la significación etérea de la serpiente con más frecuencia que la celeste, ya que en el cristianismo la serpiente es el Diablo que vive en el Infierno. Así, además de estar unida a los espíritus maléficos femeninos, es la encarnación de Kisín, el dios de la muerte, que emerge por los huecos de la tierra o por los hormigueros para relacionarse con los brujos.¹⁵¹ En Ocozacoautla, Chiapas, se cree que la serpiente de cascabel es utilizada por el Diablo para asegurarse a los hombres que han hecho pacto con él. Cuando éstos mueren, el ofidio se enrosca en su cuerpo como un cinturón y su alma no puede abandonar el cuerpo, yéndose con el Diablo.¹⁵²

Pero en su carácter de ser del inframundo hay un aspecto positivo, pues la serpiente se considera como guardián de las riquezas, simbolismo que se encuentra en varias religiones antiguas del Viejo Mundo, incluyendo la griega, como hemos destacado en la Introducción a la Segunda parte. No hemos encontrado datos acerca de esta creencia entre los mayas prehispánicos, pero hay muchas referencias entre los grupos actuales y otros muy cercanos a ellos, y como la serpiente terrestre prehispánica está ligada al agua, que simboliza lo

precioso, lo valioso por excelencia, asociado con el jade, la idea de riquezas subterráneas puede ligarse a esta de agua terrestre.

Entre los tzeltales de Pinola hay un mito que refiere que un hombre muy pobre se encontraba en un bosque cuando oyó silbidos; buscando, encontró a una serpiente muy grande herida en la mitad del cuerpo. La serpiente le pidió que la llevara a su casa en un palo; el hombre le preguntó que si no enfermaría de espanto por hacer eso, y el ofidio le ofreció que no le pasaría nada. Llegó a una cueva y llamó; entonces apareció un enorme sapo al que el hombre preguntó si sabía quién era esa serpiente. El sapo entró en la cueva y regresó con un hombre que era el Rayo, quien lo invitó a entrar. El Rayo le dio las gracias por traer a la serpiente y llamó a otros tres sapos ordenándoles que saltaran sobre ésta; cuando saltó el último, la serpiente se convirtió en un joven que era el hijo del Rayo. Éste le dijo al hombre que tomara lo quisiera de la cueva, en la que había muchas cosas buenas, como comida y ropa. El hombre dijo que no tenía esposa y no sabía trabajar, y entonces el Rayo llamó a tres sapos más, que se convirtieron en tres hermosas muchachas, de las cuales la más joven aceptó irse con el hombre. Ambos se fueron. La esposa hacía que durara de manera milagrosa el maíz y lograba que se multiplicaran los elotes. El hombre creía que ella le desobedecía y la golpeó haciéndola sangrar; ella se limpió la sangre con una mazorca y así surgió el maíz rojo. Luego la

mujer murió de tristeza, así como sus dos pequeños hijos, y el hombre se quedó otra vez solo.¹⁵³

En este mito se expresa muy claramente la relación entre el dios de la lluvia (el Rayo), la serpiente y el poder fecundante de ambos, que se ve en la acción de la hija del Rayo sobre el maíz. Las riquezas de la caverna son aquí comida, ropa y otras "cosas buenas", pero los dueños de ellas son deidades de la lluvia, lo que nos confirma la asociación riquezas-agua.

Los mames de Santiago Chimaltenango ubican a veces el lugar de Dios debajo de la tierra y le llaman hune tinan. Se refiere la leyenda de un hombre que bajando por un ancho camino llegó a un pueblo y dentro de él a una casa grande guardada por perros y enormes y feroces culebras que no lo dejaron entrar; sin embargo, pudo ver a muchos que habían muerto. Este viaje sucedió a través de un sueño.¹⁵⁴

En Jitotol, Chiapas, se cree que hay una enorme serpiente que transporta riquezas en su lomo; quien la mira se vuelve rico. Es la serpiente verde y roja llamada chichicoa.¹⁵⁵

Entre los grupos mesoamericanos más cercanos culturalmente a los mayas también existe la asociación de la serpiente con una caverna y con las riquezas. Los pipiles de I-zalco, grupo náhuatl vecino de los mayas, tienen varios mitos sobre serpientes, uno de los cuales relata que en el interior de una montaña, donde residían los Muchachos de la lluvia, estaban los tesoros. Se dice que entre los antiguos el hijo

primogénito era llevado allí, donde se quedaba a custodiar el tesoro. El niño relataba que en ese sitio vivía una serpiente gigantesca que jugaba con él y que custodiaba la cueva sin moverse. Se considera a esta serpiente como la patrona de los tesoros y se la reconoce en las fauces y en los ojos.¹⁵⁶

Otro mito del mismo grupo dice que "los ancianos contaban" que iban a bañarse a la casa del Viento del Norte en una olla de agua hirviendo. Al salir llevaban una olla de dinero que les había dado la serpiente que habitaba dentro. Entonces, una viejita llevó a otra, y la serpiente la expulsó de la cueva, amenazándola de que llegaría la Gran Serpiente, que era la patrona. La viejita dijo que quería dinero. Al día siguiente volvió y encontró a la Gran Serpiente, la cual, a causa de la viejita, peleó con la otra, que le pidió entonces dinero por custodiar su casa.¹⁵⁷

Y un tercer mito de los pipiles, que expresa más claramente la significación de la serpiente ctónica es el siguiente: existía una cueva de donde salía una serpiente que hablaba con la gente. Una pareja joven va a verla, y el muchacho baja por sus anillos, ya que la serpiente se enroscó para permitirselo. Al llegar al fondo de la cueva encuentra a las criaturas subterráneas: viejitos y viejitas que tenían una cocina y desnudos salían volando de la cueva. Ellos preparan una comida y le sirven primero a un toro, que tenía la facultad de transformarse en cualquier cosa y de hablar. Él dice a dónde de deben ir y sabe lo que los hombres quieren tener; "conoce

a todos los que se están muriendo". Pide a los viejitos que le den cosas al muchacho porque bajó por la serpiente, pues "¡el que ha bajado por la serpiente tiene toda la fuerza de la vida en esta casa!" Entonces el muchacho se da cuenta de que la serpiente es un viejo; éste le da huesos y plumas, de las que nacen muchachas. Le dice que con ellos podrá volar. Luego lo obliga a inclinarse y lo traga; después él se da cuenta de que ha salido de las entrañas de la tierra y saca uno de los huesecillos, que le concede todo lo que pide.¹⁵⁸

En este mito tenemos muchos importantes símbolos asociados con la serpiente terrestre: ella es la guardiana de la entrada al inframundo, donde habitan los espíritus de los muertos; ella es la fuerza vital de los hombres; la energía de vida que emerge del mundo inferior y da su poder generador a la tierra; ella es, por tanto, la tierra misma, de cuyas enormes fauces surge el hombre, sacralizado por las riquezas que la serpiente le ha dado (plumas y huesos). Este relato se asocia estrechamente con la idea maya de que la serpiente que sale del inframundo, al tragarse a los iniciados les confiere el poder sagrado que les permitirá gobernar sobre los demás, hacer curaciones y ejercer la brujería, como se verá en la Tercera parte de este trabajo.

Uno de los indicios que nos permiten suponer que la idea de la serpiente guardián de las riquezas subterráneas se hallaba también entre los mayas prehispánicos es que entre los antiguos nahuas del Altiplano central la serpiente se asocia-

ba con las riquezas: Ce Coatl era el noveno signo; quienes nacían en él eran bien afortunados, felices y prósperos; venturosos y ricos. Si eran mujeres, serían ricas y honradas.¹⁵⁹

Así, la asociación con el inframundo y con los seres que ahí residen: dioses de la muerte y espíritus de los hombres muertos, no necesariamente da a la serpiente un carácter maléfico; es la guardiana de los tesoros infraterrestres y de ella surge la vida en la tierra. Las riquezas subterráneas se asocian con el agua, ya que ahí habitan los dioses de la lluvia, y con el poder generador de la tierra; por eso a veces la serpiente emplumada es una serpiente terrestre, como vemos en la pintura del Templo del Buho en Chichén Itzá, que mencionamos antes.¹⁶⁰

La serpiente terrestre y el principio generador

Hemos llamado a la serpiente celeste principio engendradora y a la terrestre principio generador para distinguirlas y expresar, a la vez, que ambas simbolizan la fuerza vital sagrada que anima al universo, ya que engendrar y generar son sinónimos.

Como se ha destacado en este capítulo, el principio generador terrestre se manifiesta entre los mayas en distintas imágenes serpentinas, que parecen expresar una semejante significación general: las serpientes erectas, el dios H (serpiente-jaguar), el dios K (vegetación y sangre), el dragón terres-

tre, las serpientes de las deidades femeninas y la serpiente guardián de las riquezas subterráneas.

Las serpientes erectas, con las fauces abiertas hacia arriba, de las que emerge el Sol, y el cuerpo enroscado en torno al dios de la muerte, parecen ser la imagen de la tierra generadora que integra el reino subterráneo y la superficie de la tierra, de la que surge el Sol cada mañana, después de su viaje nocturno por el mundo inferior. Esta serpiente erecta a veces tiene plumas (agua) y de sus mandíbulas brota el dios serpentino de la vegetación; parece representar la tierra fecundada por el agua que produce la vida vegetal, la cual a la vez tiene carácter ofídico. Y otras veces, la serpiente erecta tiene rasgos de jaguar, lo que la liga estrechamente al dios H o Ch, serpiente-jaguar, en el que el símbolo de una serpiente ctónica se une al del jaguar, dios del interior de la tierra y del cielo nocturno, que se relaciona con el inframundo por la oscuridad. Por ello, el dios H siempre aparece acompañado por el dios de la muerte, como las serpientes erectas.

Y el gran monstruo de la tierra, de naturaleza reptilina, parece estar fuertemente asociado con el monstruo celeste, aunque el primero es serpiente y el segundo cocodrilo o lagarto, ya que los mascarones que los representan son muy semejantes y llevan ambos un símbolo triádico. Pero este símbolo se diferencia en uno y en otro en que el del monstruo celeste consta de concha, espina y cartucho con bandas cruzadas

(cielo), y el del monstruo de la tierra, de concha, espina y cartucho con el símbolo de la muerte. El primero lleva, además, signos astrales; puede ir acompañado de la banda planetaria, que es el cuerpo de la serpiente del cielo, mientras que el terrestre lleva elementos vegetales y huesos, y a veces va acompañado por el dragón terrestre, que se esconde en las raíces de los árboles, dando vida a la vegetación.

Y la serpiente guardián de los tesoros subterráneos es la "fuerza de la vida" del mundo interior, la potencia vital escondida en las entrañas de la tierra, entre cuyos tesoros hay alimentos, plumas (agua) y huesos. Por eso se vincula con el Rayo, el dios de las lluvias, que reside en ese ámbito infraterrestre.

Todas estas imágenes nos muestran no sólo que la tierra y su fecundidad fueron simbolizadas por la serpiente, sino que el inframundo, concebido como el sitio de la muerte, contiene dentro de sí los gérmenes de la vida: ahí están las riquezas, que son agua, principio vital; ahí se ubica el dragón terrestre, que infunde vida a las raíces de los árboles, y la serpiente emplumada acuática, de cuyas fauces surge la vegetación. Y ahí están los huesos que, como dijeron los nahuas, son los vestigios de los antepasados, que fundidos con la sangre de la serpiente emplumada, constituyen la materia prima de la que fueron formados los hombres de la época actual.

Este simbolismo mesoamericano del inframundo corrobora que, más que un nivel cósmico distinto, separado del te-

restre, representa el gran útero de la madre tierra, que es simultáneamente origen y muerte, según la significación universal de la madre, tanto religiosa como psicológica.

Y asociadas con la gran madre tierra serpentina en este aspecto femenino, destacan las diosas I y O, la Luna y la vieja sacralizada, que fertilizan a la tierra con sus cántaros volcados y sus ofrendas de maíz. El poder generador de estas deidades está expresado en sus tocados serpentinos.

Estas distintas representaciones de la tierra concuerdan con el simbolismo universal de la serpiente, que es tanto potencia de vida, vegetación y tierra, como signo de muerte, inframundo y espíritu de los muertos que ahí habitan; nos expresan, además, que así como no hay una barrera entre serpiente-cielo y serpiente-tierra entre los mayas, tampoco la hay entre éstas y la serpiente-agua, porque el ofidio encarna tanto las fuerzas vitales engendradoras del cielo, como las virtudes generadoras de la tierra que, en definitiva, se manifiestan en el agua.

Así, la tierra guarda en su interior la riqueza de la fertilidad y la abundancia, como poder generador, y recibe del cielo la lluvia que la fecunda, el poder engendrador, produciéndose de este modo la vida del mundo. Por eso la serpiente, que simboliza a ambos, como principio vital cósmico y divino, es omnipresente.

VII

SERPIENTE Y AGUA

La serpiente celeste y la terrestre están, como se ha hecho evidente, relacionadas con el agua, principio vital sagrado del universo y de los dioses, como se expresa en los mitos de origen, porque la serpiente es para los mayas la energía divina y generadora del cosmos, que lo permea todo infundiendo la vida.

Aquí destacaremos su asociación con el agua terrestre (mares, lagos, ríos) y con la lluvia, pues aunque el Mons truo celeste es productor de lluvia, tiene su equivalente terrestre con la misma función, y hay otra deidad que parece encarnar la lluvia en cuanto tal, o tener la misión de hacerla caer sobre la tierra: Chaac, el dios B, de carácter serpentino, que es el equivalente de Tláloc entre los nahuas, Cocijó entre los zapotecas y Tajín entre los totonacas.

La serpiente y el agua terrestre

LAS SERPIENTES-
VASIJA

Para los mayas, el agua terrestre de ríos, lagunas y mares no es distinta del agua de lluvia, sino que ésta procede de aquélla; más bien, el agua está en constante movimiento: asciende para formar las nubes y luego desciende sobre la tierra para fecundar los campos y los bosques. Este movimiento es causado por seres divinos de ca-

rácter ofídico, y tanto agua terrestre (la que asciende), como agua celeste (la que desciende) tienen una naturaleza serpentina. Esta idea es muy clara en ciertas representaciones de los códices en las que una serpiente forma con su cuerpo una vasija que contiene agua, en tanto que de sus fauces abiertas hacia arriba (lo que la identifica con la serpiente terrestre erecta) emerge Chaac, la deidad de la lluvia. Esta serpiente-vasija parece ser la serpiente-tierra, el principio generador, produciendo el agua.

En las páginas 33b, 34b y 35b del Dresde vemos al dios B surgiendo de las fauces de una serpiente-vasija, cuyo cuerpo está adornado con símbolos de agua; dentro de la vasija aparece el numeral 19, asociado con la serpiente, ya que hay 19 manchas en los cuerpos de las serpientes de las páginas 30a y 31b del Códice Madrid, según lo ha destacado Tozzer.¹⁶¹ En la p. 33b del Dresde Chaac porta un hacha, y en las 34b y 35b, un hacha y una bolsa de semillas. Förstemann dice que estas figuras se refieren a periodos de tiempo, representando la serpiente épocas de nacimiento del agua,¹⁶² lo cual puede ser válido, además de que expresan, según creemos, que el agua de lluvia procede de los depósitos de agua en la tierra. En el grupo de glifos de la serpiente-vasija de la p. 35 aparece un signo serpentino con espiral que alude a la serpiente y, por ello, probablemente al tiempo, como dice Förstemann, este signo está prefijado por el número 9, caso raro, porque los numerales casi nunca funcionan como prefijos.¹⁶³ El núme-

ro 9, por tanto, puede estar simbolizando inframundo, lo que asocia nuevamente a las serpientes-vasijas con las serpientes erectas terrestres, mostrándonos el carácter de agua terrestre que tienen estos ofidios-recipientes, los que tal vez, por ello, simbolicen a los lagos o a los ríos (Fig. 46a).

Thompson dice que estos ofidios-vasijas para contener agua deben representar los reservorios en los que los Chaqués y los Tlaloques se proveen de agua, que después vacían sobre la tierra; cita el Borgia, p. 27 y 28, en donde se ve a los Tlaloques vaciando agua de jarras y de serpientes que llevan en las manos. Asegura que el número 19 está en la vasija únicamente indicando lago o espacio,¹⁶⁴ lo que corroboraría lo que señalamos antes.

En el Madrid, 3a, 4a, 5a y 6a se pintaron también las serpientes-vasijas conteniendo agua; sus cuerpos están decorados con bandas diagonales alternadas con signos serpentinos en la 3 y la 5, y con puntos en la 4 y la 6. En la 3 la serpiente tiene la cabeza del dios B, el cual aparece todas las veces al lado de la vasija con una antorcha en la mano: en la 3 levantada y en las otras hacia abajo, portando con la mano derecha el hacha característica. Según Thompson, estos cuatro reptiles recipientes también "corresponden a las cuatro tinas que contienen las lluvias en la creencia mexicana y zapoteca".¹⁶⁵ En el interior de estos ofidios está el número 18 que, para Villacorta, puede referirse a los 18 uinales del año, aunque no dice por qué (Fig. 47).

Estas imágenes pudieran expresar, además de lo señalado, que el agua procede de la serpiente-tierra, es decir, que ésta es la geradora del líquido. Y el dios B, que a la vez es él mismo serpiente, emerge hacia el cielo de las mandíbulas abiertas de estos recipientes como una manifestación del agua misma, la cual, al llegar al cielo, será transformada en la lluvia que el Monstruo celeste hará retornar a la tierra.

CHICCHAN Y OTRAS
DEIDADES ACUATI-
CAS TERRESTRES

En las fuentes escritas coloniales hemos encontrado muy pocas referencias a las serpientes asociadas con agua terrestre, que puedan corroborar la idea de que las serpientes-vasijas representan los receptáculos de agua o las fuentes que se encuentran en la tierra, pero los grupos mayenses actuales han conservado ciertas creencias que concuerdan con esta interpretación, y, una vez más, estas creencias han constituido para nosotros una valiosa ayuda para comprender el significado de las representaciones plásticas prehispánicas, al mismo tiempo que éstas aclaran y ubican las concepciones religiosas de los mayas contemporáneos.

Como hemos señalado en el Capítulo V, el dios serpentino prehispánico Chicchan, que parece corresponder al dios H de los códices y que tiene un carácter terrestre expresado por su vínculo con el jaguar, con el número 9 (inframundo) y con el dios de la muerte, parece estar muy cercanamente relaciona-

do con el monstruo celeste, porque ambos representan la sacralización de la Crotalus durissus durissus o tzabcan. Además, Chicchan es el nombre de la gran serpiente celeste de los chortís actuales, que es una y cuatro, que se identifica con la serpiente emplumada y que es productora de lluvia, lo que la presenta como una sobrevivencia del monstruo celeste prehispánico, que reúne todas estas características.

Pero esta deidad serpentina chortí tiene un aspecto terrestre, que se liga con las serpientes-vasijas de los códices por tener, según creemos, el mismo simbolismo religioso. Las concavidades acuáticas de la tierra son habitáculos de los Chicchanes, una de cuyas misiones es provocar la evaporación del agua terrestre para producir las nubes que se resolverán en lluvia. Además, los Chicchanes se vinculan con las otras serpientes ctónicas porque en ciertas épocas del año viven en el interior de las colinas. Esto comprueba que las serpientes ctónicas representan la energía fecundante oculta en el interior de la tierra, que, por ello mismo, se asocia al útero materno, poseedor de gérmenes de vida.

Según la información recogida por Wisdom entre los chortís, los Chicchares terrestres son muy numerosos y se denominan tcix tcan. Viven en cada curso o depósito de agua, constituyendo el "espíritu" de él. Las serpientes reales pueden ser la encarnación de estas deidades, por lo que cuando se encuentra alguna cerca del agua se piensa que es un Chicchan y no se le mata, pues de hacerlo, el agua se secaría. Se dice

que después de un aguacero se ven más serpientes porque los Chicchanes han salido a la tierra para provocar la lluvia. Durante la estación seca casi no se ven serpientes, pues los Chicchanes están en el interior de las colinas.¹⁶⁶

Wisdom da a conocer que hay creencias muy semejantes en otros grupos mesoamericanos, cuando cita a Parsons, quien encontró que en Mitla se cree que las crecientes son enviadas por una serpiente que desciende del cielo y vive en una fuente, y que la muerte de una serpiente, que es el "espíritu" de un depósito o curso de agua, determina que éste se agote.¹⁶⁷

En la estación de lluvias, los Chicchanes terrestres, que durante la época seca están en el interior de la tierra, ocupan los ríos; pero los de los lagos y el mar permanecen ahí siempre; esto se debe tal vez a que los ríos decrecen en la estación seca, mientras que los lagos y el mar no decrecen. Los Chicchanes celestes también habitan en los lagos de las altas montañas. Una referencia colonial de Ciudad Real nos permite afirmar que la creencia prehispánica era muy semejante y estaba vinculada con la serpiente emplumada, un aspecto del monstruo celeste:

Dicen los indios viejos que aquel mal país atrás referido, que es una piedra requemada que parece escoria de hierro, se hizo de la reventazón del volcán [de San Miguel] y que toda aquella piedra y otra mucha salió así, y con esto fingen que a vueltas de la piedra salió también una gran serpiente, la cual se fue volando y se metió en la laguna.¹⁶⁸

Dado que la mayoría de los ríos y arroyos nacen en

las colinas, cuando se acerca la estación seca los Chicchanes remontan el curso para pasar esa temporada cerca de las fuentes. Cuando torna la estación de lluvias, descienden de las colinas y penetran en los cursos de agua, que aumentan con sus cuerpos de grandes serpientes. Si muchos Chicchanes se introducen en el río, se provocan inundaciones, y si uno de ellos deja un río y por tierra se dirige a otro, su cuerpo provoca aludes y huracanes, destruyendo todo a su paso.

Cuando la estación de lluvias termina, retornan a las colinas, por lo que disminuye el caudal de los ríos. Ya dentro de las colinas, los Chicchanes reposan, y cuando cambian de posición durante su sueño, provocan terremotos.¹⁶⁹

Este carácter infraterrestre de los Chicchanes los vincula, como hemos dicho, con las serpientes ctónicas habitantes de las cavernas que, en tanto que son poseedoras o guardianas de riquezas, se identifican también con el agua, considerada a nivel mesoamericano como lo precioso por excelencia.

En cuanto al culto a estas deidades serpentinas, una o dos veces por año, durante la estación seca, los chortís realizan ceremonias a orillas de alguna fuente sagrada, hogar de los Chicchanes, para propiciar que éstos ocupen los arroyos y ríos en los meses siguientes, llevando la lluvia con ellos.¹⁷⁰

Hay otros dioses entre los mayas actuales que parecen corresponder a los Chicchanes chortís.

Entre algunos grupos de Guatemala (como los k'ekch'is) existen los Tzultacah, dioses innumerables que personifican una fuente o un río y que a la vez son señores de las montañas, que viven en el interior de ellas, y señores de los animales. Son también machos y hembras. Los k'ekch'is de las cercanías de Cobán hablan del Tzultacah de Pecmo, que es el nombre de una montaña con una famosa cueva. Pecmo protege de las fiebres y de las mordeduras de serpiente. Algunos se denominan Truenos, y se cree que los truenos provienen de un Tzultacah hablando con otro, como se afirma de los Chicchanes. A veces los llaman 'Anhel' identificándolos con esa otra deidad de la lluvia.¹⁷¹ Están también estrechamente ligados con la serpiente; sobre esto Thompson dice:

Las serpientes son servidores de los Tzultacah, quienes las mandan a castigar al hombre por una cosa mal hecha; una ligera mordedura (no venenosa) por un delito de menor cuantía, y una mordedura de serpiente de cascabel cuando la cosa es más grave. En algunas partes los indios no matan a las serpientes por el temor de enojar a sus dueños, los Tzultacah, cuyas cavernas y viviendas subterráneas están provistas de hamacas, donde descansan los dioses; los cordajes de éstas son las serpientes de cascabel.¹⁷²

Los tzotziles pedranos creen en ciertas serpientes acuáticas, pero las consideran como seres maléficos, habiendo perdido la creencia en serpientes acuáticas benéficas, que tal vez tuvieron, como los otros grupos que hemos mencionado. Hablan de una gigantesca serpiente llamada Popchon, "culebra de petate", que provocó una gran creciente que casi sumergió la iglesia de San Pedro Chenalhó, al tapar con su cabeza el

sumidero. Los wayjeletik o yos animales de las personas se reunieron para destaparlo, pero no pudieron, por lo que llamaron en su ayuda a la X'Ob, el alma del maíz de Magdalena. Ésta bailó y cantó haciendo que el Popchon volviera la cabeza, y entonces le enterró en ella el tsutsún-tak'in (punta metálica de flecha) abriéndola en dos, con lo cual corrió nuevamente el agua.¹⁷³ Al Popchon le llaman también natik'iljol, que es un ser de pelo largo, destructor de la vida humana, e 'Ik'al, espectro negro temible.¹⁷⁴

Otro ser maléfico serpentino es el tsotsk'ob, serpiente, pero "como brazo peludo" que vive dentro de una laguna y a veces en los ríos profundos. Se cuenta que trató de matar al dios de la lluvia.¹⁷⁵ Un hombre llamado Ysulumprum vio una puerta en el cerro, dentro de la cual había mujeres como ladinas y niños; era la familia del 'Anjel, el cual le dio su tambor y le dijo que metiera la cabeza en un hoyo. No la metió bien y entonces salió un rayo del tambor que mató al tsotsk'ob, pero también al hombre.¹⁷⁶

Estas leyendas tzotziles nos hablan de serpientes acuáticas y ctónicas, que tal vez, por su asociación con el inframundo adquirieron un carácter maléfico al impregnarse estos conceptos de ideas cristianas. Sin embargo, sugieren la existencia de ideas semejantes a las antes señaladas.

En tanto que todos estos seres serpentinos son más bien de carácter masculino, hay serpientes acuáticas de las lagunas

que se vinculan con lo femenino. Según los tojolabales, en la laguna Tintonixac (cerca de Margaritas) vive una "sirpienta" que en las noches de Luna sale a lavar su ropa a media laguna, porque es la dueña del agua y de todo lo que está en ella. Tiene treinta o cuarenta toritos plateados que salen a pastar y en cuanto ven a un extraño se meten en el agua. Por ser una serpiente femenina la dueña de la laguna, son las mujeres las que pescan, y a veces los niños participan, ya que todavía no son adultos.¹⁷⁷

Aquí se expresa la relación de la serpiente con la Luna y el agua que se manifiesta en los códices con las representaciones de la diosa I y del diosa O de las que hemos hablado en el capítulo anterior, por su vínculo con la tierra en su carácter materno.

Así, las serpientes vinculadas con agua terrestre entre los grupos mayenses actuales, en especial los Chicchanes y los Tzultacah, que son serpientes-ctónicas, corroboran la idea de que la serpiente celeste y la terrestre están expresando la energía que da al agua su poder fecundante, ya que ambas producen el precioso líquido que emerge de sus fauces tanto para ascender al cielo como para descender sobre la tierra. Éste aparece, así, como el principal elemento natural en el pensamiento religioso de los mayas, aquél del que depende la existencia del universo.

La serpiente y el agua celeste

CHAAC Chaac es una de las deidades cuádruples de los mayas yucatecos. En otros grupos mayenses tiene equivalentes, asociados sobre todo a los relámpagos, pero su culto es más importante en Yucatán, desde la época prehispánica hasta hoy, debido obviamente a la carencia de lluvia en esta región. Landa menciona a los Chaques vinculados con los colores de las cuatro direcciones del mundo, al hablar de los portadores de año¹⁷⁸ y dice que Chaac era dios de los maizales.

Chaac se ha identificado con el dios B de los códices,¹⁷⁹ uno de los narigudos, que se representa como un ser antropomorfo con larga nariz, sobre la cual hay un elemento en forma de voluta curvada hacia arriba, que a veces lleva encima dos salientes como hojas; el ojo es grande, cuadrangular y con pupila en forma de voluta; bajo el párpado inferior tiene una voluta semejante a la de la nariz, que se curva sobre la sien; encima del ojo, formando la frente, hay un elemento redondeado que se angosta sobre la nariz y que tiene un pequeño círculo en el centro; en la boca se destacan los dientes; a veces un colmillo sale bajo el labio superior, y en las comisuras aparece el colmillo enrollado, lengua o cuerpo de serpiente, que llevan las serpientes, el dios G y el dios K, como hemos señalado antes. Respecto de los rasgos característicos de este dios, claramente serpentinos, dice Thompson:

Spinden y otros han demostrado de modo conclusivo que los rasgos de este dios de larga nariz, igualmente común en los monumentos, proceden de los de la serpiente.¹⁸⁰

Esto parece corroborarse con representaciones como la del Dresde, 35b donde una serpiente ondulante, con círculos acuáticos en el cuerpo y que se levanta en medio del agua, lleva la cabeza del dios B. (Fig. 46b). Imágenes semejantes aparecen en el Dresde, 36a, y en el Madrid, 3a y 10b. El dios K, que lleva elementos muy parecidos, también es serpentino, pues en el Madrid, 31b, como ya vimos, su cara se une al cuerpo de una serpiente, sobre la que está montado Chaac con el signo Kan (maíz) en su espalda, mostrándonos la íntima relación de estos dos dioses, uno tierra y el otro agua.

En los códices, Chaac está representado de múltiples maneras; es el dios que más aparece en el código Dresde; 134 veces, según Thompson.¹⁸¹ Se le encuentra sentado sobre los árboles direccionales, sobre animales, sobre bandas celestes, sobre nubes, dentro de un marco con signos Caban (tierra), y sobre las fauces abiertas de grandes serpientes que parecen representar la temporalidad.

Muchas veces aparece con un hacha levantada en la mano (Dresde, 33b), que puede representar, según Thompson, los rayos, ya que los mayas mopanes actuales del sur de Belice llaman "hachas de Chaac" a unas hachitas de piedra pulimentadas que simbolizan los rayos.¹⁸² El antecedente del dios B con un hacha en la mano está en Izapa, donde se esculpió un dragón levantando un hacha frente a una serpiente.¹⁸³ Los Tla

loques nahuas también se representan con hachas en la mano y a veces con serpientes.¹⁸⁴ En ocasiones, Chaac aparece con an torchas, símbolo de la sequía, ya que de él dependía que lloviera o no. Ejecuta, en fin, acciones muy diversas, y muy frecuentemente se asocia con serpientes y con agua.

Aquí sólo destacaremos las representaciones en las que aparece con una serpiente, que generalmente se acompañan de símbolos de lluvia, aunque a veces la serpiente se representa con agua sin la presencia del dios B.

En la parte b de las páginas 3, 4, 5 y 6 del Madrid se encuentra el dios B montado sobre una serpiente, en medio de una copiosa lluvia. En la 5b se trata de dos serpientes, pues las cabezas cuelgan hacia abajo y las colas, con cascabeles, penden encima de las cabezas. Los cascabeles revelan que se trata de la serpiente Crotalus, la misma que representa al dragón celeste (Fig. 47).

La asociación Chaac-serpiente-lluvia se ve también en las páginas 9, 12, 30 y 32 del Madrid. En la 9 se pintó una gran figura de Chaac coloreada de azul, con las piernas y los brazos abiertos; sobre el abdomen hay una vasija vuelta hacia abajo de la que cae agua; detrás del dios ondula el cuerpo de una gran serpiente. La escena está debajo de una banda planetaria (serpiente celeste) (Fig. 48).

En la 12, también de una faja astral con los signos de Mercurio, Marte, Venus y Júpiter, según Villacorta, parece caer el dios B, con el cuerpo manchado como piel de jaguar.

Sobre la banda hay dos signos Kin (Sol) rodeados de nubes; de ellos cae lluvia, que aumenta bajo la faja astral. Detrás del dios B desciende una serpiente adornada con líneas paralelas y signos Chicchan. A la izquierda se ven ofrendas sobre una vasija: signos Kan (maíz), iguana, tigrillo, cabeza de pa-vo y cuerpo de animal. Ello indica ritos dedicados a Chaac pa para propiciar la lluvia. (Fig. 49).

En la p. 30a se ve una serpiente cuya cabeza está abajo, así como la cola, mientras que el cuerpo se eleva en el centro adornado con signos Chicchan y bandas diagonales. Sobre la cabeza está de pie el dios B derramando agua de una vasija, símbolo común para expresar lluvia; sobre la cola hay una deidad femenina haciendo lo mismo, que es semejante a la diosa O de la p. 74 del Dresde, la cual aparece con el dragón celeste volcando un recipiente con agua. Estas diosas expresan la universal relación simbólica mujer-agua-serpiente. En la parte b de la misma página hay una deidad femenina con los brazos y las piernas abiertas; de las axilas y entre las piernas caen torrentes de agua; B está sentado en su pie derecho y ella lleva tocado de serpiente, como la diosa I y la O. Una deidad femenina semejante, con un extraño ojo proyectado hacia afuera y tocado de serpiente enroscada, piernas abiertas de las que cae un chorro de agua, y una serpiente Crotalus en la cintura, aparece en la p. 32 del Madrid. Todas estas deidades femeninas están significando el aspecto femenino de la lluvia. (Figs. 50 y 51).

En el Códice Dresde encontramos otro tipo de asociaciones Chaac-serpiente-agua: en la página 37b Chaac, sentado sobre agua, sostiene con la mano una serpiente con la cabeza hacia abajo; dentro del agua, debajo de la serpiente, una figura que, al parecer, es humana, emerge de un caracol, símbolo de nacimiento en la religión maya. En esta imagen pudiera expresarse que la serpiente y el dios B también inducen la fertilidad del hombre, así como lo hacen con la de la tierra.

La imagen de una serpiente colgando con la cabeza hacia abajo aparece en otras muchas figuras de Chaac, a veces detrás del dios, a veces en su mano, como la anteriormente descrita. En la página 66a del Códice Dresde, vemos a la deidad de la lluvia con una serpiente en la mano, con la cabeza hacia abajo; pero aquí el dios lleva hacha y escudo, y parece ir caminando. Esta serpiente pudiera expresar el poder del dios, pues así la encontramos frecuentemente en las manos de los gobernantes, en las estelas de la región central del área maya. En la página 40c del mismo código también vemos esa idea: el dios B está sentado sobre cuatro signos astronómicos con el numeral 19 (que se asocia con la serpiente y con el mencionado dios en los ofidios-vasijas). Lleva puesto un manto de gala y ase con la mano derecha una serpiente.

Como dios celeste, B aparece sentado sobre una serpiente enroscada que lleva el signo del cielo (bandas cruza-

das) entre su cuerpo. En la cabeza de la serpiente hay tres signos Kan, maíz (Fig. 46d).

En la p. 6 del París, B, cuyo torso emerge de un caracol, aunque abajo se ven las piernas, parece llevar en la mano la cabeza de una serpiente. En el caracol hay símbolos de agua.

En otras figuras de los códices, el dios B o sus rasgos, vinculado con la serpiente, se asocia con otras deidades, expresando, al parecer, el concepto de armonía vida-muerte.

En la p. 19a del Madrid, de las fauces de una serpiente Crotalus abiertas hacia arriba emerge el dios B, llevando en la mano el signo Kan. A la derecha, el dios A, de la muerte, emerge también de las fauces de una serpiente extendiendo la mano, en la que vemos un cascabel como adorno de la muñeca. Esta escena parece indicar cómo tanto la vida como la muerte proceden de la serpiente, y se asocia con otra representación del dios de la muerte vinculado a la serpiente, que hemos mencionado antes. En la p. 20a también se ven dos figuras emergiendo de las fauces de sendas serpientes; la de la derecha lleva el signo Kan en la mano, pero no es el dios B, sino que parece una figura humana. La de la izquierda lleva como ojo el signo Akbal, oscuridad, y señala con los dedos índices de ambas manos hacia abajo y hacia arriba. Las fauces del monstruo tienen dientes afilados y sobre la nariz lleva el adorno del dios B, o sea, que es una manifestación serpentina

de la deidad. La oscuridad aquí parece indicar muerte, por lo que es posible que esta imagen represente lo mismo que la de la p. 19.

En la p. 33 de este códice un dios negro, provisto de una especie de pinzas de escorpión que salen de su cintura (símbolo de inframundo) porta con las manos un hacha y una an torcha (atributos de Chaac); de las pinzas, y entre las piernas, cae agua, y una serpiente está sobre su vientre; la figura es muy semejante a la de la deidad femenina de la p. 32 del Madriç, y pudiera significar agua destructiva, expresando también, así, la dualidad de la serpiente como vida-muerte.

Escultóricamente, Chaac se representa fundamentalmente en las obras de la península de Yucatán (estilos Rio Bec, Chenes y Puuc), donde constituye el principal elemento decorativo de la arquitectura, mientras que el dragón celeste aparece sobre todo en los sitios del área central.

Chaac se esculpe en forma de un gran mascarón geométrico hecho de mosaico de piedra, que Gordon considera como una cabeza de serpiente vista de frente, ya que tiene, según él, tres elementos que están en las representaciones de serpientes: el símbolo Ahau (como en el altar O de Copán), el arco superciliar y la quijada.¹⁸⁶ Pero, además, el mascarón tiene, como una de sus principales características, una larga nariz que puede levantarse o descender, adornada con círculos acuáticos; esta nariz corresponde claramente a la larga nariz

de Chaac que, a su vez se identifica con la fauce superior alargada de las serpientes. Los dientes también tienen una semejanza con los de las serpientes. El mascarón parece ser, así, una cara de serpiente esquematizada, como señala Gordon (F.53).

Martha Foncerrada, que ha realizado un análisis estético del mascarón, señala las múltiples variantes en las representaciones del mismo, y menciona a Spinden, quien considera que el modelo que dio lugar al mascarón fue la serpiente emplumada; ella dice que la serpiente emplumada fue característica del culto del Altiplano central, y en eso se basa para refutar la opinión de Spinden. Pero pudiera ser que Spinden pensara más bien en la serpiente emplumada maya, la que aparece en el área desde el periodo Preclásico y que fue uno de los principales símbolos religiosos en el Clásico, como hemos visto antes, y no en la que trajeron los grupos del Altiplano central al área maya a principios del Posclásico.

Basándose tal vez en la idea de que el jaguar es el principal símbolo animal entre los olmecas, y que de él derivan las deidades mesoamericanas de la lluvia, Foncerrada dice:

Me inclino a pensar que los rasgos fisonómicos que lo caracterizan /al mascarón/resultaron de la fusión de elementos felinos, ofidios y humanos, los cuales, desde tiempos muy remotos, estimularon la imaginación maya a crear una imagen religiosa que fuera a la vez animal, monstruo y ser humano.¹⁸⁷

Por las relaciones entre el jaguar y la serpiente, que hemos señalado, y el origen serpentino del dios antropomorfo B o Chaac, manifiesto en los rasgos de su rostro y en el

hecho de que se representa a veces con cuerpo de serpiente, parece verosímil que el mascarón combine rasgos de serpiente, jaguar y hombre, pero también es cierto que algunos mascarones tienen plumas, y como la serpiente emplumada en el área maya representó el agua, no sería tan remoto que también este concepto se haya integrado en la representación del mascarón, que podría ser considerado, por tanto, como una síntesis esquemática del símbolo serpentino de la lluvia con la variedad y riqueza expresivas que hemos tratado de hacer evidentes. Esto parece confirmarse por los muchos símbolos serpentinos que acompañan a los mascarones, entre los que destacan los del Palacio de Sayil, los del Palacio de Labná y los del Templo de los muñecos de Dzibilchaltún

En el segundo piso del Palacio de Sayil encontramos un Chaac descendente que se encuentra en el centro del cuerpo de una serpiente bicéfala (monstruo celeste). Las cabezas de perfil de esta serpiente son muy semejantes al mascarón. En el Palacio de Labná, rematando una de las esquinas, hay un magnífico mascarón de Chaac con las fauces abiertas; de ellas emergen unas fauces de serpiente realistas, dentro de las cuales se ve un rostro humano. Y en el Templo de los muñecos de Dzibilchaltún encontramos en el friso mascarones de Chaac sobre las puertas y en los ángulos; entre ellos se enlazan cuerpos de serpientes decorados con puntos, conchas y caracoles modelados en estuco; como no hay cabezas, es claro que los mascarones son precisamente las cabezas de estas serpientes entre-

lazadas cuyo carácter acuático se enfatiza con los símbolos que adornan los cuerpos. En estas representaciones se hace evidente no sólo la naturaleza serpentina del mascarón de Chaac, sino también su estrecho vínculo con el monstruo celeste bicéfalo, que simbolizó también el agua celeste (Fig.54).

El mascarón de Chaac se encuentra también ocupando toda la fachada de un templo, con la puerta como boca. Éste es un importante concepto religioso, a nivel universal, que se liga fundamentalmente con la serpiente, lo cual nos corrobora el carácter predominante serpentino del mascarón de Chaac.

El templo-monstruo se construyó principalmente en el estilo Chenes del sur de la península de Yucatán, aunque aparece también en Copán (Templo 22), en los templos del estilo Río Bec (Río Bec y Xpuhil) y la pirámide del Adivino de Uxmal, perteneciente al estilo Puuc. Los más destacados son los de Hochob, Dzibilnocac y El Tabasqueño, que son muy semejantes entre sí. La fachada del Palacio principal de Hochob es un enorme mascarón central, cuya boca constituye la entrada del templo, flanqueada por una hilera de dientes. Sobre el vano se destacan los ojos en forma de voluta (característica de Chaac) y a los lados haya orejeras decoradas con lengua bífida, serpientes vistas de perfil y otros ofidios constituidos sólo por la cabeza y el crótalo. En la parte superior, el mascarón remata con dos serpientes cuyos cuerpos extendidos se entrelazan en la parte central y rematan con sendas cabezas en los extremos.

El templo-monstruo parece representar el sitio sagra

do al que sólo pueden entrar aquellos que se han sacralizado, es decir, que han pasado por una iniciación, ya que el ser tragado por una serpiente es la forma de adquirir poderes divinos entre los mayas y otros grupos diversos, como veremos en la Tercera parte. Éste parece ser también el significado de las representaciones de una figura humana surgiendo de las fauces de un animal; dado que esta figura a veces es un dios, como es el caso frecuente en las representaciones del dragón celeste, podemos decir que también los dioses se sacralizan a través de la serpiente, que es la energía sagrada por excelencia del cosmos.

El templo-monstruo se asocia a la "cabaña iniciática" de la que habla Eliade, construcción con forma de serpiente en la que los que han de iniciarse deben pasar un tiempo determinado, y que simboliza al monstruo que traga al iniciado haciéndole morir para que advenga su renacimiento a un munddo sagrado.¹⁸⁸ Estas asociaciones, nos confirman también el carácter serpentino del mascarón de Chaac.

Un motivo que aparece siempre en los templos dedicados a Chaac en el estilo Puuc, y ocasionalmente en el área del Usumacinta, en Palenque y en Uaxactún es la greca escalonada, asociada con el rayo del dios de la lluvia y, por tanto, con la serpiente, además de que en los códices, Chaac aparece a veces con una serpiente en la mano. Dice Foncerrada a propósito de esta greca:

La greca y el "xicalcolihquí", tanto en el Tajín como en Uxmal, forma parte del complejo decorativo de templos dedicados al dios de la lluvia. La greca podría tal vez interpretarse como la estilización consciente del rayo que Tláloc, el dios de la lluvia del Altiplano, enarbola como símbolo de su poder para proveer al hombre del precioso líquido. La relación que existe entre el rayo y la serpiente como fuerzas o deidades celestes y la greca escalonada como forma plástica que las simboliza, puede entenderse por la semejanza real que existe entre el rayo y el reptil, dos formas ondulantes que, fugazmente, cruzan serpenteando, una en el cielo, la otra en la tierra.¹⁸⁹

Brinton había destacado ya la relación entre el rayo y la serpiente, descubierta por Schwarz en sus investigaciones sobre las mitologías griega y germana. Schwarz afirmó que el simbolismo serpentino que predomina sobre los otros es el relámpago, y que esto deriva de la semejanza que el movimiento de la serpiente, un rápido relampagueo que culmina con su mordedura mortal, tienen con el curso en zigzag, el rápido relampagueo y el repentino golpe de la descarga eléctrica del rayo. Dice que por esta semejanza la serpiente adquirió su carácter sagrado para el hombre. De ahí deduce que la serpiente se convirtió en un dios del terror con el que luchan los héroes, como San Jorge y Thor; pero por su conexión con las lluvias de verano, adquirió el carácter opuesto de dios de la fertilidad, la riqueza y la abundancia.¹⁹⁰

La serpiente tiene otras muchas significaciones, pero ésta, señalada en 1860 por Schwarz, parece ser una de las más importantes e implica la armonía de contrarios que siempre es encarnada por la serpiente: el relámpago es vida y muerte;

es fuego y agua; es bien y mal.

En las representaciones plásticas, fundamentalmente en los códices, parece estar claramente expresada la idea de que el agua procede de la serpiente, lo cual confirma el simbolismo que señala Foncerrada y que destaca Schwarz para otros grupos. También parece estar presente la idea de que el agua es la serpiente misma, como energía fecundante y Chaac pudiera ser la manifestación antropozoomorfa de la serpiente, cuya misión sería enviar el agua a la tierra, como está expreso a nuestro parecer, en algunos pronósticos y otros fragmentos de los Chilames de Yucatán. En la profecía para el año 13 Kan del Katún 5 Ahau, se dice:

Será entonces cuando se sequen las fuentes de agua y será entonces cuando Thuul Can Chac, El-Chac-que-chorrea-serpientes, se yerga hasta el fin de las aguas profundas y en los pantanos.¹⁹¹

Y el pronóstico para otro Katún 5 Ahau dice:

Más allá del monte, más allá de las lomas rocosas, Thuul Can Chac, El-Chac-que-chorrea-serpientes, se alzarán con sequía por todas partes.¹⁹²

En estos fragmentos, las serpientes encarnan al agua, que chorrea de Chaac, y el dios aparece como productor de la sequía, ya que tiene el carácter ambivalente de beneficiar al hombre con la fertilidad o de castigarlo negándosela.

Las diferencias entre el dragón celeste generador de la lluvia y Chaac no son muy claras. De las serpientes que acompañan a Chaac en los códices muchas veces cae lluvia, como también del cuerpo del dragón, por lo que tal vez representen

el mismo concepto, pero las serpientes de Chaac no tienen sím
bolos celestes y en varios aspectos se asemejan a las serpientes
 terrestres, como en tener las fauces abiertas hacia arriba y los signos Chicchan en el cuerpo; además, a veces están bajo una banda planetaria, que simboliza el dragón celeste, por lo que quizá, mientras que éste produce la lluvia, las serpientes de Chaac serían la lluvia misma.

En un fragmento del Chilam Balam de Chumayel también se menciona la relación serpiente-Chaac, apareciendo aquélla como la energía de éste:

Entonces fue robada la Serpiente de Vida /Canhel/ de Chac-xib-Chac. Y la Serpiente de Vida de Sac-xib-Chac fue robada. Y la Serpiente de Vida de Ek-yuuan-Chac fue arrebatada también.¹⁹³

El Canhel, traducido por Mediz Bolio como Serpiente de Vida, y del que hemos hablado en el Capítulo III, aparece como principio vital de los dioses celestes en la cosmogonía y aquí como principio vital de Chaac, lo que comprueba su naturaleza serpentina. Thompson lo identifica con Chaac, basándose en que en los años Kan ponían a Bolon Dz'acab con un "angel" sobre su espada, según Landa, y en que en el año correspondiente en el Dresde, un Bacab lleva a cuestas a un Chaac.¹⁹⁴ Pero la asociación más clara, a nuestra manera de ver, con la cita de Landa, está en la p. 31 del Madrid, donde una serpiente con la cara del dios K, Bolon Dz'acab, lleva sobre su cuerpo a Chaac. O sea, que Chaac es, efectivamente, el Canhel, aunque por la cita del Chilam Balam de Chumayel,

el Canhel sería más precisamente, la energía fecundante de Chaac, lo cual coincide con la interpretación que hemos hecho antes de las representaciones de los códices y de las obras plásticas.

'ANJEL El Canhel de los antiguos yucatecos parece corresponder al 'Anjel de los mayas actuales de las tierras altas, deidad que controla el viento y a la lluvia; habita en cuevas y en los cerros, y generalmente se conoce también con el nombre de Chauk que, según Holland, es una cognada de Chaac. Cuando hay truenos y relámpagos, se piensa que un 'Anjel ha salido de una cueva que está en el cielo y vacía agua de un jarro gigantesco, que cae a la tierra como lluvia,¹⁹⁵ lo que concuerda con las imágenes de Chaac vaciando ánforas, que vemos en los códices.

La relación de estos dioses de la lluvia con la serpiente se expresa en el hecho de que a las serpientes, para no pronunciar su nombre, lo que provocaría que aparecieran, se les llama "asiento del 'Anjel", imagen que claramente se asocia con las serpientes-vasijas de fauces abiertas hacia arriba, de las que emerge Chaac, o con las serpientes que sirven precisamente de asiento a Chaac en los códices. Todo esto nos permite saber que el 'Anjel es Chaac (Fig. 46c).

Los tzotziles consideran que el 'Anjel es el dueño no sólo del rayo, sino también de las montañas, el maíz y el moy (tabaco); es él quien proporciona el maíz a los hombres y

además, es el Señor de los animales. Es protector de los hombres y preservador de la vida, aunque también ejerce influencias maléficas: provoca que los hombres mueran ahogados o fulminados por un rayo; asimismo, provoca sequías y hambre, igual que el Chaac prehispánico, como expresan las profecías de los Chilames que hemos citado. Estas calamidades son consideradas como castigos por los tzotziles actuales.¹⁹⁶

Laughlin nos da a conocer un mito acerca de Chauk recogido entre los tzotziles de Zinacantan, donde también se manifiesta la relación del dios con la serpiente: un niño ve una hermosa dalia y la quiere cortar. Aparece un hombre que le dice que la corte si la desea, pero que no tenga miedo si la flor se convierte en víbora. Le dice que no la dañe, ya que realmente es una niña con la que puede casarse. También le pide regar la flor. El hombre es el padre de la niña y ambos son Chauk, "Rayos". El niño desobedece y la niña se transforma en una víbora; la flor se marchita y el niño muere. Dice Laughlin que:

... es evidente que la flor es de nuevo una fuerza de vida. Los rayos son dioses de tormenta, son portadores de lluvia y hacedores de pozos. Los rayos usualmente toman la forma de víboras (o de ladinos). La asociación entre flor y víbora trae a la mente de nuevo la serpiente emplumada.¹⁹⁷

Así vemos que la asociación rayo-serpiente de la época prehispánica se conserva hasta hoy, ligada a Chaac o Chauk, y la serpiente emplumada con su carácter acuático también forma aún parte de las creencias de los mayas actuales,

como señalamos antes.

Entre los chortís de Guatemala hay unas deidades que equivalen al 'Anjel o Chauk de los tzotziles, llamadas "Hombres trabajadores" o "Angeles trabajadores"; se les conoce también como "fabricantes de relámpagos". Constituyen un grupo de dioses estrechamente relacionados con los Chicchanes para provocar fenómenos celestes, y este vínculo nos puede aclarar bastante sobre la relación entre el monstruo celeste, al que hemos identificado con los Chicchanes celestes, y el Chaac de la época prehispánica. Los Angeles trabajadores pertenecen sólo al cielo y son cuatro hombres gigantes que viven en las cuatro direcciones o puntos cardinales, actuando como compañeros de los Chicchanes. Dicen los chortís que para producir lluvia los Chicchanes terrestres evaporan el agua de los ríos, arroyos, lagos y mar; esta agua forma las nubes y los Angeles trabajadores la extraen golpeando las nubes y la hacen descender. Además producen el rayo y llevan hachas de piedra para castigar o matar a algún Chicchan terrestre y para hacer caer la lluvia.¹⁹⁸ El provocar el rayo y la caída de la lluvia, así como portar un hacha, los identifica claramente con Chaac, encargado de hacer caer la lluvia, como se pinta en los códices. Por tanto, los Angeles trabajadores son una pervivencia de los Chaques prehispánicos. Thompson dice que los Chaques corresponden a los Chicchanes chortís, aunque estos parecen ser los dragones celestes; ello se debe a que él piensa que el dragón celeste es iguana, ha-

ciendo a un lado su predominante naturaleza serpentina.¹⁹⁹

Todo esto nos muestra cómo parecen ser los chortís quienes mejor han conservado la tradición prehispánica, por lo menos en estas concepciones en torno a la fertilidad.²⁰⁰

Por todo lo anterior, podemos afirmar que Chaac, el dios que ocupa el sitio primero en el culto de los mayas pre hispánicos, es una deidad serpiente que se antropomorfizó, conservando, sin embargo, rasgos que la identifican como ofi dio, entre los que destacan la larga nariz y el colmillo cur vado en la comisura de la boca, característicos de las repre sentaciones clásicas de las serpientes. Además, Chaac apare ce con cuerpo de serpiente en algunas imágenes de códices y relieves, y generalmetne se representa acompañado de serpien tes. El dios parece encarnar a la lluvia misma, y el hacha que lleva en la mano simboliza al rayo, el cual, a veces tam bién es una serpiente, que en las obras plásticas del estilo Puuc, se estiliza en forma de una greca escalonada. En tex tos indígenas coloniales se expresa claramente la asociación Chaac-serpiente-agua, fundamentalmente en algunos pronósticos de katunes, apareciendo el agua como serpientes que surgen de Chaac.

Otro nombre yucateco de Chaac es Canhel, dios ser pentino que se representa con una pierna convertida en ser piente, constituyendo el llamado cetro maniquí, el cual se puede identificar con el dios Huracán de los quichés, "Rayo

de una pierna", deidad de la lluvia que en el Popol Vuh forma parte del Consejo de dioses creadores.

Esta importante deidad de la lluvia ha pervivido hasta hoy entre los grupos mayenses; en Yucatán sigue siendo venerada con el mismo nombre de Chaac, y se le dedica uno de los ritos indígenas más destacados, el Chac Chac, para propiciar la lluvia. Y entre los grupos de Chiapas y Guatemala es el 'Anjel o Chauk, patrón de la lluvia y el rayo que, como los Chaques prehispánicos, provoca la lluvia vaciando agua de ánforas y está estrechamente relacionado con serpientes.

Así, aunque hay un vínculo muy fuerte entre las serpientes productoras de lluvia y Chaac es posible distinguirlos como dos deidades diferenciadas: el dragón bicéfalo y la serpiente emplumada son la energía fecundante del cielo, en tanto que Chaac—Canhel—'Anjel—Chauk, es la lluvia misma o el agente que la produce. Hoy se conserva esta dualidad de la lluvia en los pueblos mayenses, sobre todo entre los chortís, donde encontramos al monstruo celeste en los Chicchanes y a Chaac en los Angeles trabajadores.

La serpiente agua y tiempo

Por algunas representaciones en los códices y obras plásticas, sabemos que la serpiente también estuvo relacionada con el tiempo. Podríamos decir que si el tiempo fue considerado como algo sagrado, y la serpiente parece ser la energía sagrada

del cosmos, el devenir necesariamente se relacionó con este símbolo animal; sin embargo, el tiempo-serpiente al parecer no es el tiempo en general, sino un tiempo preciso, el que trae lluvia, por lo que el ofidio, más que simbolizar el devenir en los contextos calendáricos, sigue representando al agua.

En obras escultóricas hay ejemplos del vínculo serpiente-agua-tiempo, como algunos mascarones de Chaac que tienen en medio de la frente, arriba de la nariz, un xiuhmopili representando la rueda calendárica o ciclo de 52 años, que consiste en un atado de varillas.

Pero es en los códices donde están las mejores expresiones de la serpiente agua y tiempo. Destacan las representaciones que se encuentran en la p. 13b a la 18b del Códice Madrid, donde vemos cinco grandes serpientes que ondulan de una página a la otra; entre sus cuerpos hay glifos y figuras del dios B Chaac. En la 13 la serpiente está completa con un glifo Kin (Sol) cerca del crótalo; su cuerpo tiene signos Chicchan y bandas diagonales; sobre su cabeza cae agua. En la 14 hay también una serpiente entera, decorada del mismo modo, con cascabeles. Entre el cuerpo hay una vasija volcada de la que cae agua; sobre una ondulación del cuerpo en la parte superior hay un venado corriendo y una figura del dios A, de la muerte, con una antorcha, lo que puede indicar sequía. En la misma página se ve la cola, sin cascabeles, de otra serpiente que continúa en la p. 15. Dividiendo a la serpiente, que ondula hacia arriba y tiene abajo la cabeza y la cola, como la anterior, hay una franja de jeroglíficos, un

tonalámatl, y arriba una banda planetaria (serpiente celeste) de la que cae lluvia (Fig. 55 y 56).

A la izquierda se ve la cola, sin cascabeles, de una serpiente que termina en la p. 16. Continúa también el desarrollo del tonalámatl. De pie frente a la serpiente, y detrás de la franja de jeroglíficos, está el dios A, en medio de un torrente de agua, con un hacha en la mano izquierda y tocando el cuerpo de la serpiente con la otra; lleva los cascabeles de muerte en la cabeza, las muñecas y los tobillos, como es lo habitual, pero por el hacha y la relación con la serpiente y el agua, pudiera tratarse más bien del dios B en su aspecto destructivo (Fig. 57).

En la p. 17 continúa el tonalámtl entre torrentes de agua; B aparece aquí como dios descendente, con su hacha en la mano, y entre el agua caen de cabeza una rana y una tortuga, animales asociados a Chaac. A la izquierda se ve la cabeza de una serpiente, cuyo cuerpo continúa en la p. 18, terminando con la cola hacia arriba. Ahí termina, asimismo, el tonalámatl.

Toda esta secuencia alude obviamente a la lluvia, presidida y generada por la serpiente, pero el hecho de que esas serpientes aparezcan como una continuidad que sigue el desarrollo de un tonalámatl, las presenta como serpientes-tiempo, simbolizando no un tiempo en abstracto, sino un tiempo o periodo de lluvias.

En el Códice Dresde hay otras serpientes asociadas

con tiempo. En la p. 60b 1 hay un personaje con una rodilla doblada y una banda cruzando el ojo; frente a él se ve una cabeza de serpiente, encima de la cual aparece un personaje con lanza y escudo. En frente, hay un guerrero también con lanza y escudo que ha sometido a un prisionero, el cual está atado a sus pies. Dice Förstemann que aquí la serpiente es símbolo del tiempo, e interpreta toda la escena como la lucha de los planetas, que alude a sus revoluciones, la aparente persecución de los astros por sus apariciones y desapariciones periódicas. Thompson, por el contrario, dice que las escenas son seculares, por lo que constituyen una excepción dentro del códice. Asegura que se trata de una profecía de katún. La figura de la izquierda, abajo, es el regente del katún, sentado sobre un cojín-serpiente. Dice que quizá los regentes de ese katún sean Yaxal Chac, Chac verde, el primero, y Bolon Yocté, el segundo. Éste reinó en el katún 11 Ahau, por lo que el contenido de esta página sería la profecía de ese katún.²⁰² Así, la escena no sería secular, sino religiosa, pues las profecías pertenecen al campo del rito. De cualquier manera, la serpiente está simbolizando tiempo en esta página del Dresde, pero otra vez es un tiempo ligado con lluvia, por la presencia de Chaac. (Fig. 58a).

Pero las más notables expresiones del vínculo serpiente agua-tiempo son las del Dresde, 61, 62 y 69. La sección contiene una serie de fechas calendáricas y enormes serpientes erectas, una azul y otra blanca, cuyas fauces se abren hacia

arriba, como las de las serpientes terrestres y las serpientes-vasijas. De ellas emergen, en la p. 61, el dios B y un conejo; en la 62, el dios B con manto, hacha y bolsa de semillas y un pecarí. El conejo y el pecarí tienen tocados similares a los de los Bacabes en las ceremonias de Año Nuevo, y los glifos se refieren a ello, por lo que estos animales seguramente están representando a dichas deidades, y las fechas, de algún modo, pueden referirse a ese momento. En la p. 69 hay una sola serpiente, de la que emerge el dios B con dardo y escudo. Claramente estas serpientes-tiempo están relacionadas con la lluvia, pues es Chaac quien emerge de las fauces de tres de ellas. (Fig. 586).

Entre las ondulaciones de los cuerpos aparecen dos Series Iniciales, una roja y otra negra. Las ocho comprenden seis periodos y se inician desde 9 Kan 12 Kayab, que va más de 34,000 años antes de que el código fuera escrito. Por supuesto, como dice Thompson, el significado de estas representaciones es desconocido.

Beyer (en 1943) estableció la posición de cuenta larga de esa fecha en 16 (?). 3. 14. 11. 4. Se duda de que los pictunes sean 16. Notó que la fecha terminal de uno de los numerales de serpiente, 13 Akbal 1 Kankin, aparecía también en la p. 63, y de ahí derivó su posición de cuenta larga.

Varios autores han establecido las series; tres de las fechas fueron corregidas por Thomas (1904) pues hay varios errores en el código. Satterthwaite, en 1964, también las pu-

blicó. 203

Curiosamente, seis de los días terminales son Chicchan lo que quizá explique la relación de estas cuentas largas con la serpiente, ya que en otras fechas de ese tipo no aparecen serpientes.

La serpiente-tiempo vuelve a encontrarse en la p. 69. De la 69 a la 73 está la última gran sección del código. Los números están desarrollados de la manera usual, y el más grande, en la p. 69, está registrado en una serpiente. Ésta es mitad blanca y mitad negra (las de la p. 61 y 62 son una blanca y una negra). De sus fauces emerge un Chaac negro llevando un tocado de cabeza de animal (en las otras hay un animal en una de las fauces serpentinas). Los dos numerales se cuentan desde 9 Kan 12 Kayab, igual que en las p. 61 y 62, y la Cuenta Larga nuevamente se remonta hasta 30,000 años, lo que muestra la clara relación con las fechas de aquellas páginas.

Por todo ello, los numerales de serpiente parecen expresar que el tiempo estuvo ligado a la serpiente, aunque en estos ejemplos, se relaciona con algunas fechas determinadas, con un significado específico, que se vincula con el signo Chicchan, relacionado con el monstruo celeste productor de lluvia, y siempre aparece el dios de la lluvia, por lo que podemos pensar que la serpiente no simbolizó el tiempo en abstracto, o cualquier clase de acontecer, sino un tiempo en especial relacionado con el agua, en particular con la lluvia.

*La serpiente acuática y el principio
engendradora-generador del cosmos*

Como hemos destacado a lo largo de esta Parte, tanto los símbolos serpentinos celestes, como los terrestres, expresan que la serpiente representa la energía sagrada engendradora-generadora del mundo, lo cual concuerda con la idea cosmogónica de que la serpiente es el principio vital de los dioses creadores que da lugar a la vida del mundo. Pero tanto en la cosmogonía como en los diversos símbolos de serpiente-cielo y serpiente-tierra, destaca la asociación del ofidio con el agua, que se presenta, así, como la sustancia sagrada por excelencia, materia originaria y fundamento vital del cosmos que, en un constante movimiento ascendente y descendente, anima al universo entero.

En tanto que la serpiente-cielo, monstruo bicípite y ofidio emplumado, induce desde lo alto la lluvia engendradora, y la serpiente-tierra genera en su interior el agua y las riquezas vegetales que sustentan a hombres y animales, la serpiente-agua, desde sus depósitos terrestres asciende al cielo para retornar transformada en lluvia y fecundar a la tierra. Así, el agua es ella misma serpiente, y su movimiento se produce por la acción de diversos seres divinos ofídicos que la representan: Chaac y Canhel, Chauk y 'Anjel.

El agua terrestre de mares, lagos y ríos, parece haberse simbolizado con las serpientes-vasijas, un aspecto de la

serpiente-tierra, que se representan en los códices con las fauces abiertas hacia arriba. De ellas emerge Chaac, el dios serpiente de la lluvia, que otras veces aparece cayendo hacia la tierra desde la serpiente-cielo, esquematizada en una banda planetaria.

En el aspecto mítico, tanto los mayas como los nahuas asignaban a Chaac y a los Tlaloques la misión de proveer se de agua con ánforas, para vaciarlas después sobre la tierra produciendo la lluvia. Las serpientes-vasijas de los códices bien pudieron haber sido imágenes de esos reservorios acuáticos de los Chaques, que no son otros que los depósitos naturales de agua en la tierra, de los que se produce la lluvia.

Entre los chortís actuales pervive la creencia de que las serpientes terrestres generan la lluvia: los Chicchanes terrestres, concebidos como gigantescas serpientes, habitan en los lagos, mares y ríos, así como en las fuentes ocultas en el interior de las montañas, y tienen como misión provocar la evaporación del agua para producir las nubes. Después los Angeles trabajadores, equivalentes del Chaac yucateco prehispánico y actual, producen la lluvia golpeando las nubes.

Chaac es el principal símbolo de la lluvia entre los mayas; es la deidad más venerada y más representada en las obras plásticas de la península de Yucatán. Su imagen es antropozoomorfa: hombre-serpiente, y muchas veces su cabeza, de rasgos serpentinos, se une al cuerpo de una serpiente, tanto en

los códices como en la escultura arquitectónica yucateca. Uno de sus principales símbolos es el hacha, que representa el rayo. Tal vez de la asociación simbólica del rayo con la serpiente deriva el hecho de que la imagen de la lluvia sea serpentina, ya que, precisamente, en varios grupos mayas actuales de las tierras altas, el dios de la lluvia se llama Rayo. El rayo trae la vida del agua y la muerte por fuego, así como la serpiente, con su forma fálica de vida, trae la muerte en un súbito relampagueo semejante al del rayo.

La asociación de la serpiente-cielo y Chaac es muy estrecha: ambos son serpientes productoras de lluvia, pero así como la serpiente-tierra, convertida en vasija-lago, hace emerger de sus fauces abiertas hacia arriba a Chaac, la serpiente-cielo lo hace retornar a la tierra, arrojándolo también desde sus fauces. Por tanto, es igualmente estrecha la relación entre Chaac y la serpiente-tierra.

En síntesis, con base en los diversos simbolismos analizados en los capítulos V, VI y VII de esta Parte, podemos decir que mientras que Chaac simboliza la lluvia, la serpiente-cielo y la serpiente-tierra encarnan la fuerza vital cósmica que la genera, que es la misma agua originaria del principio de los tiempos, con la que los dioses creadores produjeron la vida del universo.

01085
1ej. 2vo. 2
1



TERCERA PARTE

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
ESTUDIOS SUPERIORES
LA SERPIENTE Y LOS HOMBRES

1. Serpientes — Símbolos

INTRODUCCION

Viviendo bajo tierra, enroscada en sí misma, detenta los secretos de la muerte, igual que posee los secretos de la vida. Y como muda y cambia sin dejar de ser ella misma, está, por último, considerada como guardián de la perennidad ancestral.

(Michel Meslin, Introducción a la ciencia de las religiones)

En todas las religiones antiguas, la serpiente ha estado vinculada simbólicamente a actividades, procesos naturales, capacidades y realizaciones espirituales del hombre, además de su asociación con las fuerzas naturales, el cielo y la tierra, la vida y la muerte, el bien y el mal cósmicos a los que el hombre ha de enfrentarse.

La encontramos ligada a los gobernantes, como ser protector y benéfico, por ejemplo en Egipto, donde la cobra es la serpiente real que constituye el uraeus, enroscado en torno al disco solar, que llevan sobre la cabeza los faraones y que los identifica como hijos de Ra, el dios del Sol. Y en diversos pueblos se la relacionó con las mujeres, por su asociación con la Luna, la tierra y el falo fecundante. Así, se convirtió en genio protector de las mujeres: en Grecia era defensora del hogar, y la llamaban "el señor de la casa", haciéndole ofrendas.¹ Como está relacionada con la Luna, que go-

bierna el ciclo menstrual, se le atribuyen la concepción y la menstruación; un motivo frecuente en el arte es una serpiente mamando de una mujer.² Y en Egipto la diosa Renenut, que se representa como una mujer con cabeza de serpiente, o como una serpiente vestida y con dos largas plumas como tocado, es la protectora del niño en el periodo de lactancia.³

Una de las razones del vínculo entre Luna y serpiente es que se considera a ambas como inmortales; la serpiente es una encarnación de la Luna que se convierte en el seductor de la mujer; es el "amo de las mujeres", porque se acopla con todas ellas, ya sea en forma humana o en la suya propia.⁴ Entre los esquimales las muchachas no miran a la Luna por miedo de quedar embarazadas. La creencia se encuentra entre abruzzos, griegos y romanos. Y en Alemania, Francia y Portugal las mujeres temen que una serpiente entre en su boca mientras duermen y las preñe, en tanto que en Oriente se cree que en la pubertad las mujeres tienen su primer contacto sexual con una serpiente, que se asocia también a la primera menstruación.⁵ Uno de sus símbolos es el rombo, que para algunos pueblos es un pene esquematizado,⁶ pero las serpientes con dorso de rombos son también síntesis masculino-femenina, ya que el rombo es para otros símbolo de la vulva y la serpiente es falo. Esta es una de las muchas dualidades de la serpiente.⁷

También por ser animal lunar, la serpiente distribuye la ciencia (profecía) y la inmortalidad; pero siendo sím-

bolo de la inmortalidad, la poseedora del secreto de la eterna juventud, es la causante de que el hombre pierda la inmortalidad (Génesis), apareciendo como encarnación del mal, del espíritu de la muerte que mora en las profundidades de la tierra. Uno de los múltiples mitos, y uno de los más antiguos, en los que la serpiente aparece como el ser que roba al hombre la inmortalidad es la Epopeya de Gilgamesh, mito babilónico cuyo nombre se ha traducido como "El que ha descubierto la fuente" o "El que lo ha visto todo". El texto que se conserva es del siglo VIII a.C., aunque se supone que es mucho más antiguo (principios del segundo milenio) y de origen sumerio. El asunto, a grandes rasgos, es el siguiente: el rey Gilgamesh va en busca de Utañapishtim, el sobreviviente del Diluvio, que ha ganado la inmortalidad (antecedente de Noe), a pedirle el secreto de ésta. El héroe le hace ver a Gilgamesh que el hombre no puede cambiar su condición mortal, pero le revela que en el fondo del mar hay una planta llamada "el viejo que se vuelve joven", que permite recuperar la juventud. Gilgamesh obtiene la planta, pero mientras se bañaba en un manantial apareció una serpiente, atraída por el olor de la planta, y se la robó (por eso la serpiente es inmortal). Así, el rey debe regresar a su país sin el secreto de la inmortalidad.⁸

Por su carácter ctónico, la serpiente se asocia también con las enfermedades y las curaciones. En el mito de Asclepio (Grecia) se dice que sus curaciones prodigiosas le trajeron una gran fama, y que incluso tenía el poder de devolver

la vida a los muertos, ya sea sirviéndose de la sangre de la Gorgona, que Atenea le había regalado, o aprovechando las virtudes de una planta que le fue dada a conocer por una serpiente.⁹

En la India, el grueso hijo de Siva y Parvati, llamado Ganeza, se encontró un día con una enorme serpiente que, al asustar a su cabalgadura, lo hizo caer, y su abdomen estalló. Para obligar a la serpiente a reparar el mal, rodeó con ella su vientre herido y así curó. La Luna, que presencié toda la escena, se rió de él.¹⁰

Tal vez la relación de la serpiente con las enfermedades se base, en parte, a que oníricamente el ofidio aparece muchas veces como símbolo de angustia. Dice Jung que:

A causa de su veneno, no es raro que su imagen aparezca en sueños como síntoma precoz de enfermedades corporales. Por lo regular expresa una anormal animación de lo inconsciente...¹¹

La serpiente es símbolo de la muerte y del inframundo por el hecho de que habita en cuevas, bajo la tierra. Como el inframundo es el sitio de la muerte, ella encarna los espíritus de los muertos o es su mensajera; asimismo, es epifanía de las propias divinidades de la muerte, y si éstas se consideran malévolas, el ofidio es entonces encarnación del mal.

Así, la serpiente es bien y mal, masculina y femenina, vida y muerte; cura las enfermedades y las provoca. Pero, ante todo, es inmortalidad. Por ello, dice Eliade:

El símbolo de la serpiente es de una polivalencia turbadora, pero todos los símbolos convergen hacia una misma idea central: es inmortal y se regenera.¹²

Así, como animal ctónico, representación de la muerte, expresa la dialéctica vida-muerte: la resurrección, como parecen mostrarlo los magníficos relieves de las catacumbas romanas de Alejandría, que representan enormes serpientes coronadas (deidades egipcias) custodiando la entrada a las cámaras funerarias.

Y como criatura del mundo inferior y símbolo de regeneración, como animal que se transforma, que conoce todos los misterios de la vida, de la muerte y del futuro, tiene acceso a las realidades trascendentes y funge como intermediaria entre el hombre y lo sagrado, que normalmente está fuera de su alcance. Por ello tiene un papel esencial en las iniciaciones, por medio de las cuales algunos hombres traspasan la barrera entre lo humano y lo divino. Henderson asienta:

El símbolo de la serpiente está generalmente unido a la trascendencia, porque era una tradicional criatura del mundo inferior y, por tanto, "mediadora" entre una y otra forma de vida.¹³

Henderson analiza en términos psicológicos la significación de los animales infraterrestres, la cual por su carácter universal, connatural al ser mismo del hombre, se encuentra expresada tanto en los sueños como en las diversas concepciones religiosas de sacralización de los hombres y en los ritos que buscan esta finalidad, aunque no queremos decir con esto que la religión sea sólo una manifestación de la naturaleza psíquica del hombre, sino únicamente que ésta influye en los conceptos religiosos. Henderson asienta:

Estas criaturas, que figuradamente proceden de las profundidades de la antigua Madre Tierra, son habitantes simbólicas del inconsciente colectivo. Traen al campo de la conciencia un especial mensaje tectónico (mundo inferior) que es un tanto diferente de las aspiraciones espirituales simbolizadas... quizá el símbolo onírico de trascendencia más frecuente sea la serpiente...¹⁴

Para la escuela jungiana, "símbolos de trascendencia" son aquellos que representan la lucha del hombre por alcanzar la plena realización del potencial de su "sí-mismo" individual, y en los mitos encuentra el autor citado, como lo hace también Jung, un excelente material simbólico, equivalente al material onírico, que revela esta característica de la psique humana.

Uno de los personajes míticos que expresan la trascendencia, según Henderson, es el dios griego Hermes, que tiene su antecedente en el Thot egipcio, asociado con el ave ibis. Hermes tiene una naturaleza ctónica de serpiente, pero conserva la significación de ave que tuvo en Egipto, y así reúne los simbolismos del ave y la serpiente. Por ello, su cayado, en el que aparecen dos serpientes entrelazadas, tiene alas, es el caduceo o bastón alado, y la representación del dios integra también alas en los pies. Dice Henderson que en ello:

...vemos su pleno poder de trascendencia, de donde la conciencia más baja del mundo inferior, pasando por el medium de realidad terrena, alcanza finalmente trascendencia para la realidad sobrehumana o transpersonal de su vuelo alado.¹⁵

En este sentido, la serpiente emplumada mesoamericana es un claro símbolo de trascendencia.

Y en el terreno ritual, esta tendencia del espíritu humano se expresa en la lucha por la adquisición de capacidades sobrehumanas, que permitan al hombre ver la otra realidad, el ámbito de lo sagrado, y nutrirse de él para beneficiar o perjudicar a los otros, o simplemente para "sálvase". A esta meta se llega, por lo general, a través de prácticas ascéticas, aunque puede accederse a ella por revelaciones de los dioses, transmitidas por medio de algunos signos especiales o de los sueños, y los hombres que la alcanzan son, en las diversas religiones, los llamados curanderos (medicine-man), hechiceros o chamanes; los santos, o bien, los que alcanzan la "iluminación".

En los diversos rituales de iniciación o de pasaje, que expresan, por lo general, que el hombre no está acabado, por lo que debe nacer una segunda vez, pasando de un estado embrionario imperfecto a otro perfecto de adulto,¹⁶ el vehículo de iniciación o el "Maestro de iniciación" es precisamente la serpiente, por ser el animal que renace. En varias de sus obras, Eliade nos da a conocer múltiples ejemplos de prácticas iniciáticas, señalando los rasgos comunes a todas ellas. Frecuentemente la serpiente aparece simbolizando la trascendencia o la transformación que se opera en el hombre. Por ejemplo, en la iniciación del curandero australiano, el maestro, en la forma de un esqueleto, reduce al discípulo al estado de un pequeño niño, y sentándose sobre una serpiente Arco-iris con el niño dentro de un saquito atado, empieza a as-

cender.

Tan pronto como llega al cielo -dice Eliade- el maestro introduce en el cuerpo del aprendiz unas pequeñas serpientes arco-iris, las brimures (culebritas de agua dulce) y cristales de cuarzo (que llevan además el mismo nombre que la serpiente mítica Arco-iris). Tras esta operación se devuelve al candidato a la tierra, siempre a horcajadas sobre el Arco Iris...¹⁷

Otra forma de iniciación entre los grupos australianos es la siguiente: los Wiradjuri acostumbran que el maestro iniciador introduzca en el cuerpo del aprendiz cristales de roca y le dé a beber agua en la cual hay también cristales. El maestro lo lleva después a una tumba y los muertos le regalan, a su vez, piedras mágicas. El candidato encuentra también una serpiente, que se convierte desde entonces en su compañera y ésta le guía hacia el interior de la Tierra, donde hay un gran número de serpientes. Ellas, rozándose contra él, le infunden los poderes mágicos.¹⁸ La relación del cristal y la serpiente aparece en muchos contextos míticos: se habla incluso de diamantes que se encuentran en la cabeza y en la boca de las serpientes.¹⁹

Otro ejemplo es la segunda iniciación entre los Warramunga, también australianos. Los candidatos han de caminar o permanecer de pie todo el tiempo que puedan resistir; cuando caen extenuados o inconscientes:

Entonces abren sus ijares y, como de costumbre, les quitan sus órganos internos y los sustituyen por otros nuevos.²⁰

En seguida se les introduce una serpiente en la cabeza y se les perfora la nariz con un Kupitja, que es un objeto mágico especial, que conservará para curar con él a los enfermos. Se considera que estos objetos fueron elaborados en los tiempos míticos por ciertas serpientes muy poderosas.²¹

Además del simbolismo de introducir ofidios en el cuerpo, integrando así en el iniciado los poderes transformadores de la serpiente, en muchos pueblos encontramos la idea de que el iniciado es tragado por una serpiente (también otros animales tienen esa función, como la ballena, en el caso de Jonás). Dice Eliade:

...el animal mítico, Maestro de iniciación, mata al neófito descuartizándole y triturándole entre sus fauces, "digiriéndole" en su vientre...²²

El cambio de piel de la serpiente puede también influir en la idea de ser tragado por ella, ya que la serpiente emerge renovada de su propia boca; es decir, se desprende primero de la piel de los labios y va volteándose al revés, en la medida en que se separa, hasta que "sale" el ofidio, dejando su antigua piel completa.

Eliade nos da a conocer que la idea de que el iniciado es tragado por un animal mítico aparece en los mitos australianos en los que los jóvenes son encerrados en una cabaña, donde quedan aislados; esta cabaña tiene la forma del cuerpo o las fauces abiertas de un monstruo marino, de un cocodrilo

o de una serpiente. En algunas regiones de Ceram (isla de Melanesia, la abertura por la que han de entrar los iniciados se denomina, precisamente, "fauces de serpiente". El permanecer dentro de esta choza simboliza estar dentro del vientre del monstruo.

Este símbolo de la cabaña-monstruo se encuentra también entre algunas tribus africanas (monstruo Ngakola); en la isla de Rook (monstruo Marsaba) y en Nueva Guinea (monstruo Barlun). Eliade afirma que éste es un "motivo iniciático enormemente difundido y continuamente reinterpretado en múltiples contextos culturales".²³ Según este autor, uno de los principales simbolismos de esta idea es que:

...en el vientre del monstruo reina la Noche cósmica; es el mundo embrionario de la existencia, tanto sobre el plano cósmico, como sobre el plano de la vida humana.²⁴

Como el iniciado es el "dos veces nacido", el diti-rambo (Grecia), y la iniciación implica, por tanto, morir y renacer, la idea de ser tragado simboliza el retorno al vientre materno, que también es una tendencia de la psique, en la que predomina la libido instintiva. Jung dice respecto del simbolismo psicológico de este retorno:

Éste no se opera las más de las veces por las vías naturales, sino por la boca, es decir, mediante ser tragado o devorado, con lo cual se pone de manifiesto una teoría más infantil aún, elaborada por Otto Rank. No se trata de una mera alegoría para salir del paso, sino que la regresión alcanza una etapa funcional nutritiva más profunda y anterior en el tiempo a la sexualidad, para envolverse en lo sucesivo en el mundo vivencial del lactante... En esta

fase el llamado complejo de Edipo, transformase en el complejo de la ballena de Jonás, que tiene muchas variantes, como por ejemplo, la bruja que come niños, el lobo, el ogro, el dragón, etc. El miedo al incesto se transforma en el temor de ser devorado por la madre... Con ello, la libido llega a una especie de estado que cabría denominar originario, en el cual puede arraigar, como Teseo y Piritoo en su viaje al infierno; pero también puede volver a liberarse del envolvimiento materno y asomar a la superficie con una nueva posibilidad de vida.²⁵

Aunque éste no es, por supuesto, el único contenido simbolizado en los mitos y ritos de "ser tragado" por el monstruo, hemos reproducido las palabras de Jung al respecto porque creemos que la significación psicológica juega un papel importante en ese concepto religioso y nos ayuda a comprender el sentido de las iniciaciones.

En el ámbito religioso, el movimiento ascendente de "resurrección", después de haber retornado al origen, se da también por el afán de encontrar una nueva posibilidad de vida, pero se trata de una vida que transpone la barrera entre lo profano y lo sagrado, elevándose por encima de la naturaleza, hacia la unión con lo divino.

La serpiente figura en los ritos iniciáticos porque es animal del inframundo, símbolo de la muerte, y la iniciación implica la muerte de la existencia profana, y porque es el animal que renace de sí mismo, y el iniciado ha de renacer de sí mismo, convirtiéndose en un ditirambo, transfigurándose, para acceder al ámbito de lo sagrado.

En la India, donde existen desde tiempos remotos múltiples sectas religiosas y han germinado algunas de las

grandes religiones universales, encontramos una predominancia de prácticas ascéticas que tienen como fundamento, precisamente, la transformación interna del hombre, consistente en desarrollar ciertas potencialidades latentes, con la finalidad de fundirse con lo sagrado. El símbolo principal de ese proceso es la serpiente.

A la religión védica pertenece el mito según el cual los Aditias, los hijos de Aditi, originalmente eran serpientes, pero al despojarse de sus viejas pieles adquirieron la inmortalidad, transformándose en dioses, que se llamaron Devas.²⁶ Cambiar de piel es, entonces, liberarse del hombre viejo y profano para convertirse en uno joven y sagrado. Esta idea abunda en los textos védicos.

La serpiente en la India no es precisamente el Maestro o vehículo de iniciación, sino que simboliza en el Yoga hinduista y en el budismo tántrico la energía sagrada que yace latente en el fondo de cada hombre y que por medio de la práctica del Yoga despierta y asciende dentro del cuerpo para salir de él, trascendiendo la individualidad, y fundirse con el Uno Absoluto, que es la divinidad. Esta energía es la Kundalini. La Kundalini se concibe en la forma de una serpiente enroscada en torno al lingam, falo, en todo hombre. Sólo es despertada por la práctica del Yoga; primero de los asanas o posturas del cuerpo, y después por las otras prácticas, como la respiración controlada, la retención del semen y la meditación. Al despertarse, dicen los iniciados, provoca un ca-

lor intenso (tapas), un fuego interior que corresponde a Agni, dios del fuego. Gracias al despertar de la Kundalini, el iniciado puede ir abriendo los diversos chakras (ruedas o centros energéticos) que se ubican en línea ascendente, desde el mūlādhāra, en la base del tronco, hasta el susumna, en la coronilla, por donde la energía (serpiente que se ha ido desenroscando en el interior del cuerpo) se libera del cuerpo, llevando al hombre al Kaivalaya o "liberación".²⁷

Arthur Avalon llama a la Kundalini "Serpent Power", título del libro que dedica a la explicación de esta doctrina, y en el que reproduce textos en sánscrito acerca del tema. Afirma que Kundala significa "recogido", porque la energía tiene la forma de una serpiente dormida y enroscada en el centro corporal más bajo. Kundalini es considerada como la energía cósmica y divina en los cuerpos humanos. A los chakras se les ha llamado, afirma el autor, "centros de fuerza" y "fuego de serpiente". Da a conocer que los chakras son considerados como centros de energía que se van abriendo con la práctica del yoga, y representan centros astrales. Su símbolo es el loto, y al chakra más alto, que se encuentra en el ápice del cráneo, se le denomina "loto de los mil pétalos", mientras que a la Kundalini se le llama "Serpiente de fuego".²⁵

Muchos han querido encontrar una difusión de esta doctrina en las culturas prehispánicas, incluyendo a Avalon, quien dice que los mayas tenían los mismos conceptos y menciona como equivalente de Kundalini al dios quiché Huracán, que

tiene una significación acuática y es uno de los dioses creadores. En tanto que la serpiente es energía vital cósmica y sagrada, si encontramos que Kundalini tiene un paralelo con la serpiente sagrada de los mayas, pero esta significación es universal, aparece en muchos sitios al mismo tiempo, y no hay ninguna prueba científica de que proceda de la India. Más que intentar mostrar un difusionismo de las ideas hindúes, basándose en un mero paralelismo, es necesario destacar que, con una mayor elaboración y la riqueza espiritual y expresiva propias de los hindúes, el concepto de Kundalini corresponde a la idea de los australianos y otros grupos de que la serpiente es el vehículo a través del cual el hombre se vincula con lo sagrado, y es encarnación de la divinidad. Y esto deriva, sin duda, del hecho de que la serpiente cambia de piel, renace de sí misma, tiene una energía vital extraordinaria y también una energía de muerte extraordinaria. Estas cualidades biológicas han convertido, así, a la serpiente en el símbolo principal de trascendencia espiritual del hombre, sea religioso o no, ya que aparece también en los sueños de múltiples personas, según lo destaca la psicología profunda, significando el afán de ir más allá de la naturaleza dada. Y además, representa las fuerzas de la libido que emerge del inconsciente, la madre devoradora y el falo, entre otras cosas.

Esta imagen de la transformación que puede ocurrir en el hombre, y cuya posibilidad está en todos, corresponde

en la India a la imagen cósmica de la energía sagrada extra-humana, que también se simboliza con una serpiente, como hemos señalado en la Introducción a la Segunda Parte. Es decir, que Kundalini es también la serpiente cósmica que da origen al universo después de cada uno de los periodos de quietud (Pralaya); en estos periodos está enroscada en torno a Siva, simbolizando el reposo del cosmos.²⁹

La serpiente es, así, en el pensamiento religioso universal, no sólo el Maestro de iniciación y el vehículo de transformación del hombre, sino que simboliza también la energía divina que todo hombre lleva dentro, adormecida por la vida material e individualizada, y que despierta y emerge gracias a la éskesis, liberando al hombre de su condición mortal y proporcionándole aquello que siempre ha anhelado: la inmortalidad. Así, al mismo tiempo que la serpiente le roba al hombre la eterna juventud, es ella el medio para que éste trascienda su estado natural y se haga inmortal.

En la religión maya encontramos muchos de los simbolismos que hemos señalado aquí, y algunos otros que tal vez sólo aparecen en las religiones mesoamericanas, en las que, a nuestro juicio, la serpiente es el principal símbolo religioso.

En su relación con los hombres, la serpiente simboliza la capacidad de dar vida de la mujer y el poder engendradora del hombre, ya que es la energía generadora del cos-

mos de la que participan los seres humanos, como partes integrantes del universo armónico y divino. Además, la serpiente está presente en varios rituales como vehículo de sacralización, o como energía benéfica o maléfica: ritos de purificación y de pasaje, ritos curativos, ceremonias agrícolas y el rito del sacrificio, ya que la serpiente, que es la imagen del agua, también simboliza la sangre que, como aquella, es fuerza vital sagrada, el alimento principal que los hombres ofrecen a los dioses. En el terreno ritual, la serpiente también desempeña un papel importante en los presagios y agüeros.

Y finalmente, la fuerza sagrada y generadora que la serpiente representa para los mayas, y de la que participan los grandes dioses de la naturaleza temporal, también alcanza a algunos hombres, permitiéndoles ingresar al terreno de lo sagrado e identificarse con los dioses, así como ejercer un dominio sobre los otros hombres; o sea que la serpiente aparece también significando el poder humano, entendido como la adquisición o la posesión innata de capacidades sobrenaturales, que confieren a algunos el derecho a gobernar sobre los otros, tanto en el terreno socio-político, como en el religioso, que para ellos no están diferenciados.

VIII

LA SERPIENTE Y EL RITUAL

La función principal de la serpiente en los ritos está como símbolo de la sangre, como fuerza vital en las ceremonias de fertilidad y como intermediaria entre los hombres y los dioses, asociada al poder de transformación o de sacralización del hombre. En cuanto a la significación de las serpientes reales, generalmente se las considera portadoras de múltiples mensajes de los dioses, o sea, que también fungen como intermediarias. Además, algunas partes de su cuerpo son usadas como talismanes y objetos rituales, y se emplean serpientes en la medicina, al mismo tiempo que se cree que varias enfermedades son ocasionadas por ellas.

La serpiente y los sacrificios

En los ritos de sacrificio la serpiente simboliza la sangre que, como el agua, es principio vital por excelencia, por lo tanto, lo máspreciado que el hombre puede ofrecer a los dioses para sustentarlos. El ejemplo más claro de esta significación está en los relieves de las banquetas del juego de pelota en Chichén Itzá, que representan el sacrificio por decapitación de un jugador-guerrero. Del cuerpo hincado del sacrificado emergen seis serpientes realistas y una planta, sim

bolizando, todas ellas, la vida y mostrando la liga entre el hombre y la naturaleza.

Con semejante significado, en el Código Dresde, p. 3a, se representó un sacrificio por extracción del corazón. Del pecho abierto de la víctima surge una planta, en tanto que el dragón o serpiente terrestre forma la base de la piedra sacrificial, simbolizando también la sangre que se ofrece a los dioses (Fig. 43b).

Ruiz de Alarcón nos comunica ese sentido del ofidio en varios conjuros curativos de los nahuas, entre los que está el que se usaba para sanar los ojos:

A vosotras os digo, una culebra (a las venas), dos culebras, tres quatro culebras, porque maltratais assi el espejo encantado (los ojos)...³⁰

En otras escenas de sacrificio la serpiente está presente, como en un vaso de Chiapas del periodo Clásico,³¹ en el que la víctima aparece desnuda, sentada en el suelo, mirando en actitud implorante hacia arriba, hacia las fauces de una enorme serpiente que rodea la escena; detrás del sacrificado hay un sacerdote con piel de jaguar y un yelmo de pájaro-serpiente, que sostiene una antorcha con una mano, mientras que con la otra señala la frente de la víctima. Asimismo, en la estela 11 de Piedras Negras se representa un sacrificio humano entre dos monstruos serpentinos (Fig. 60).

La serpiente y los ritos de fertilidad

En las ceremonias de fertilidad, el ofidio se asocia a las

deidades femeninas y al falo, expresando así una de las dualidades universales de su simbolismo religioso. Tozzer destaca el hecho de que las figuras femeninas con tocados de serpientes que aparecen en los códices, casi siempre están presentando una ofrenda (Dresde, 9c, 15b, 18a, 22b y 23b) o vaciando una vasija, como hemos señalado en la Segunda Parte. Los ritos a los que aluden las ofrendas son seguramente ritos de fertilidad de la tierra, que deben haber ocupado un sitio central en el culto maya.

En el Dresde, 20a una figura femenina con tocado de serpiente parece ofrecer un sacrificio a un personaje con cabeza de Moan. La mujer o diosa, que como todas las diosas madres aparece con su serpiente, se vincula así a sangre y agua, los dos líquidos vitales y preciosos que representan vida y fertilidad.

Otra función de la serpiente en los ritos es como soporte de ofrendas, simbolizando la energía vital que se entrega a los dioses en alimentos y otra clase de presentes. En el Códice Madrid se dibujan recipientes colocados sobre serpientes enroscadas y ofrendas como pescado, ave y cuarto de venado (p. 6 a 9). En los recipientes y bajo las ofrendas aparece el signo Kan, maíz, y encima hay plantas de maíz estilizadas, todo lo cual alude a ritos de fertilidad de la tierra. La misma significación de soporte de ofrendas se ve en el Madrid, 34, 35 y 36 a y b, y tal vez en 52c. En las páginas 35 y 36 aparece un sacerdote frente a los recipientes que lleva el atuendo del dios D, Itzam Na, y deja caer granos, mien-

Tras que el dios F, uno de los dioses narigudos, y asociado por ello con la fecundidad, está sentado sobre un signo del año (35a y b) Este es un rito de fertilización de la tierra, por lo que el dios D, asociado con la lluvia, aparece al lado de la serpiente. En el Dresde (26c-28c) hay una serpiente enroscada en un altar que también lleva el signo Tun (año) (Fig. 45).

Estos rituales, así como los de sacrificio, tienen como sentido el ofrecimiento de energía vital a los dioses, energía que está representada por la serpiente y que retorna a ellos para mantener, por medio de este ciclo de interacción hombre-dioses, la dinámica del cosmos.

En la época actual hay ciertos ritos de fertilidad asociados con la serpiente, que parecen proceder de la época prehispánica: Franz Termer recogió entre los quichés de Guatemala un baile que él clasifica entre los que llama "Dufos" o "comedias", pero que es, señaladamente, un rito de fertilidad. Le llaman "baile de la culebra", "baile de los gracejos" o Patzáj, "el doblar el maíz". Todos los bailarines son hombres y llevan máscaras cómicas, pero uno va vestido de mujer. En la segunda parte del baile uno de ellos se acerca a una tinaja tapada, la destapa y sale una culebra viva, a la que agarra por el cuello y se la mete en la camisa, dejándola caer al suelo. Otros hacen en seguida lo mismo. En algunas versiones se dicen muchas obscenidades, por el carácter sexual del rito, y se simula el acto sexual, haciendo en seguida una flagelación de unos a otros. Luego sacan tres serpientes más de la

tinaja y se las meten entre las popas; el que está disfrazado de mujer se la introduce en el huipíl, mientras los demás hacen gestos obscenos.

Antes del baile realizan ciertas ceremonias: el brujo les indica dónde encontrar a las serpientes; cogen cualquier clase de serpiente, y si es venenosa, le cosen la boca con un hilo. Son llevadas a la casa del que representará el papel de mujer. A la culebra le llaman "ay qué bonita la fortuna", apelativo que revela su sentido de dadora de riquezas. Estas son las únicas palabras en español del rito. Después de la fiesta se deja escapar a las serpientes vivas. Todos llevan chinchines, especie de cascabeles que se hacen sonar durante el baile³² y que pueden corresponder a las tzitzinilli nahuas, campanillas que portan algunos dioses.³³

Este es el único rito que hemos encontrado donde la serpiente tiene un manifiesto sentido de falo, ya que en los otros contextos aparece como principio femenino o como fertilidad en general, en asociación con el agua o los dioses de la lluvia. Pero un solo ejemplo nos basta para corroborar que la serpiente es también entre los mayas principio masculino, como ocurre en casi todas las religiones.

El Baile de la culebra es seguramente un rito que se realizaba en la época prehispánica. Su nombre, "el doblar del maíz" alude a un momento del ciclo agrícola que parece venir desde entonces y en el que se dobla el tallo de la planta cuando la mazorca está ya madura, para evitar que el agua

penetre o que sea comida por los pájaros. Se realiza para poder dejar más tiempo la mazorca en la planta y conservarla mejor.

El rito de los quichés se relaciona con la ceremonia prehispánica náhuatl llamada Atamalqualiztli, "Comida de tamales de agua", que tenía el mismo sentido de propiciar la fertilidad, y que se describe en los "Primeros memoriales" del Códice matritense del Real Palacio. El rito consistía en poner una vasija grande llena de agua, en la que se colocaban muchas serpientes y ranas, delante de Tláloc. Entonces los mazatecas (gente del barrio de Mazatlán en Tenochtitlan):

Allí se atragantaban de culebras, vivas aún, cada uno la suya, y las ranas: sólo con la boca las atrapaban, no con la mano, sólo con los dientes las aferraban para cogerlas en aquella agua que estaba delante de Tláloc. Y se andaban comiendo las culebras los mazatecas mientras andaban bailando. Y el que primero acababa de engullirse la culebra, luego da gritos, dice ¡Papa! ¡Papa! Y hacían rodear en procesión el templo y daban su gala a los que habían tragado una culebra.³⁴

La fiesta se realizaba cada ocho años y se comían tamales lavados sin chile, sal, cal ni tequesquite. Tenía como finalidad dejar que descansara el maíz y se rejuveneciera.

En otros ritos agrícolas nahuas también figura la serpiente: en la fiesta de Izcali, "Retoño, crecimiento", asociada con el maíz, cazaban culebras, les quitaban las cabezas y las arrojaban al fuego; luego las comían los viejos.³⁵ Y en la fiesta de Hueipachtli, "ofrecían tamales y unas culebras hechas de semilla; y los enfermos de las bubas las comían

para sanar",³⁶ ya que las bubas eran una enfermedad producida por la energía mágica del agua: los que morían de ella, iban al paraíso de Tláloc.

La serpiente en los ritos de purificación y de pasaje

Otros ritos mayas en los que intervenían serpientes eran los de purificación con fuego, que realizaban los mayas de Yucatán, y la ceremonia de pubertad en el mismo grupo.

Dice la Relación de Valladolid, describiendo el primer rito, que el Ah Kin ("el del Sol"):

...llevaba un hisopo, atado a él muchas colas de víbora y culebras ponzoñosas, y llevándole el monacillo una jícara del vino que usaban, mojaba con aquel hisopo, y por todas cuatro partes del fuego hacía sus ceremonias y rociaba con él las brasas y luego mandaba le quitasen los alpargates y entraba por encima de la brasa rociando, y tras él toda la procesión y de indios, y pasaba este alquin (ah kin) sin se hacer mal alguno.³⁷

Este rito revela los poderes sobrenaturales que adquirirían los sacerdotes, y en él aparece un elemento serpentino, el cascabel de la tzabcan, porque los poderes transformadores de la serpiente se asocian con la transformación de los sacerdotes al contacto con lo sagrado.

Ciudad Real, seguramente basándose en esos ritos, nos dice, refiriéndose a Yucatán, que había víboras muy venenosas y que:

Tienes éstas en la cola unos como cascabeles, de los cuales usaban los sacerdotes de los ídolos en sus ceremonias y sacrificios.³⁸

Así, seguramente era la tzabcan la serpiente cuya cola se usaba como hisopo en diversas ceremonias. Esto se corrobora con algunas representaciones de los códices, por ejemplo, en el Madrid 60c, 100d dos veces, 106a y 111b, la serpiente Crotalus aparece como hisopo en la mano del dios D.

También se usaba el hisopo de colas de tzabcan en la ceremonia de pubertad, la más importante del ciclo de vida, ya que a través de ella el joven dejaba de ser niño para adquirir las responsabilidades del adulto. Era una ceremonia de pasaje, en tanto que el joven empezaba, a partir de ella, a formar parte de la comunidad religiosa. Así, se trata también de una transformación en el hombre; de una muerte seguida de un renacimiento, lo que explica la presencia del símbolo serpentino de transformación. Dice Landa que el sacerdote llevaba:

...un hisopo en la mano, hecho de un palo corto muy labrado y por barbas o pelos del hisopo ciertas colas de una culebra (que son) como cascabeles...³⁹

Con este hisopo el sacerdote bendecía a los muchachos, que después eran purificados con agua.

Entre los mayas actuales no hemos encontrado ningún rito semejante, pero la serpiente, como veremos en el Capítulo IX, aparece como vehículo de sacralización en las iniciaciones de los brujos, lo que asocia a estos ritos con los de purificación con fuego que hemos mencionado.

La serpiente y las enfermedades

En cuanto a los rituales curativos, tanto en la época prehispánica como en la actualidad, aparece frecuentemente la serpiente, ya sea curando las enfermedades o causándolas.

En los remedios contra las mordeduras de serpiente interviene el elemento mágico, y casi siempre son curadas por medios sobrenaturales. Se pensaba que quienes podían sanar a un hombre mordido por una serpiente, eran aquellos que habían logrado "encantarlas". Según Landa, había "indios que con facilidad toman unas y las otras [Se refiere a la tzabcan y a la taxinchan] sin recibir de ellas perjuicio"⁴⁰, y la Relación de Mérida asienta:

... y antiguamente, en tiempo de su gentilidad, procuraban guarecerse de esta ponzoña con conjuros y encantamientos, que había grandes encantadores y tenían sus libros para conjurarlas y encantarlas, y estos encantadores, con palabras que decían, encantaban y amansaban las culebras ponzoñosas, y las togian y tomaban con las manos sin que les hiciesen mal ninguno.⁴¹

Es notable la referencia a libros mediante los cuales se conocían los conjuros contra las serpientes; quizá en algunos códices se registraron las fórmulas mágicas referentes a esos casos. López Cogolludo, por su parte, refiere que:

También hay indios hechiceros, que con ensalmos curan á los mordidos o picados de víboras y culebras, que hay infinitas de cascabel, los cuales rabian y se les pudren las carnes, y mueren. En orden a esto, me pareció referir aquí un caso, que dice antes averle sucedido [a Pedro Sánchez de Aguilar, a

quien está repitiendo textualmente⁷. Yo tuve preso (refiere) a uno del pueblo de Tezoc, gran idólatra encantador, que encantaba, y cogía en la mano una víbora ó culebra de cascabel, con ciertas palabras de la gentilidad, que escribí por curiosidad, que no son dignas de papel, y tinta (ne forte) basta decir que en ellas se invoca al demonio, y príncipe de las tinieblas.⁴²

Desgraciadamente no fueron consignados los conjuros, pero por lo dicho por López Cogolludo, se hacía alusión al dios del inframundo, por lo que probablemente estos "encantadores" eran los brujos iniciados a través de la serpiente, y quizá el rito descrito tenga algo que ver con esas ceremonias de iniciación.

López Cogolludo está repitiendo textualmente a Pedro Sánchez de Aguilar, pero no copia parte de la referencia de éste que dice, después de mencionar el efecto del veneno de las víboras de cascabel:

...y el remedio que les di, por averlo oido, es que bevan excrementos de hombre, o el zumo de limones, o les pongan luego en la picadura el siesso de vn aue de las nuestras viua, hasta que les chupe la ponzoña de la víbora, y la gallina muere luego, y le pongan otra y otra.⁴³

La receta era seguramente común en Mesoamérica, pues Hernández dice que los mexicanos:

Curan las mordeduras de todas las serpientes que tienen cascabeles con excremento humano, tomado en dosis de dos onzas con una cantidad conveniente de agua, o con picietl /tabaco/ mascado y aplicado a la herida, y también con hojas de hoitz maxcalli, muy común en este nuevo mundo, machacadas y aplicadas.⁴⁴

Los remedios, como vemos, tienen mucho de mágico; en la Primera Parte hemos señalado cómo hoy generalmente se ofrece una gallina a los dioses a cambio de la vida de un hombre, cuando éste ha enfermado por la pérdida de su alma, por lo que tal vez en este caso la gallina también haya tenido ese sentido.

Los chortís actuales consideran a la flor de amate como un talismán poderoso para obtener éxito en el amor y en los negocios, así como protección contra los hechiceros e invulnerabilidad a los daños. Dicen que también da poder para dominar a los animales, incluyendo a las serpientes venenosas.⁴⁵ O sea, que también hoy se cree entre los mayas que hay manera de "encantar" a las serpientes.

Otra sustancia para curar mordeduras de víbora es el agua utilizada por una mujer para lavar su cuerpo, especialmente la vagina, si ha tenido hijos, porque es "muy fría". El enfermo debe beberla.⁴⁶

En cuanto a los remedios vegetales, Fuentes y Guzmán habla de una raíz llamada "de la estrella", muy amarga, que servía de antídoto contra la mordedura de víboras y otros animales ponzoñosos, además de sanar "a los tocados de aire, de fríos y calenturas, pasmo y otras enfermedades". Dice que la virtud de esta raíz fue descubierta en Costa Rica, cuando un indio vio a dos serpientes que peleaban y se mordían. En algunos momentos se apartaban y se refregaban una hierba llevándosela a la boca, para después volver a la batalla. El in-

dio localizó la hierba y luego la dio a beber a una persona mordida de víbora que sanó.⁴⁷

Curiosamente, en Tepoztlán, Morelos, nos refirieron la misma anécdota, sin variaciones, que, según dicen, contaba un hombre de Oaxaca, lo que expresa que el relato fue común a muchos pueblos y ha trascendido hasta la actualidad. Quizá se trate de alguna de las plantas mencionadas por Hernández como remedios contra las mordeduras de serpiente, como la coapatli tepexicense, acatlanense o yancuiylanense, de acuerdo con el sitio de donde procedía, cuya raíz machacada y untada cura el dolor de cabeza, la mordedura de serpiente y purga,⁴⁵ o sea, que tiene casi las mismas virtudes que la raíz mencionada por Fuentes y Guzmán.

Hay en los textos varias referencias a las boas que, a pesar de no ser venenosas, poseían poder, pues hipnotizaban a sus víctimas. Dice Fuentes y Guzmán que a un tal Juan Gómez se le apareció "una ferocísima y crecida serpiente, de incomparable grandeza, que con su vista le dejó turbado y lleno de susto".⁷⁹ Y Ciudad Real refiere que en Yucatán había unasculebras muy grandes:

...que con sólo el anhélito y resollo detienen y atraen a sí un conejo y aun un venado, y que desta manera cazan y se sustentan, y afirman que si con una espada y otra cosa aguda les cortasen este anhélito, que luego reventarían, y que esto ha ya sucedido.⁵⁰

Fuentes y Guzmán dice que aturden a la víctima con un vaho y luego la sofocan, la cubren de baba y la tragan.⁵¹

Por esa facultad, la boa era otra de las serpientes

sagradas en el mundo mesoamericano, quizá el modelo de las grandes serpientes sin cascabeles que aparecen en algunas representaciones de los códices.

En las descripciones de varias otras serpientes en las fuentes coloniales se señalan poderes y cualidades fantásticas, como las de las llamadas tepulcuat ("serpiente falo"), de color plateado, que "admírase como monstruo con dos cabezas una en cada término o extremidad de su cuerpo, sin demostración de cola; excrementa y engendra por la mitad del cuerpo"; no se le ven los ojos; es de piel tan lustrosa que parece unguida con aceite. No muerde ni ataca, pero si alguien va a "ejercitar alguna necesidad corporal en el campo o en los solares de casas antiguas", se introduce por "la parte del intestino (de donde tiene el nombre)", alargándose hasta quedar muy delgada para introducirse mejor". El remedio es poner al paciente sobre un recipiente con leche caliente, ya que el olor atraerá a la serpiente y la hará salir.⁵²

En esta acusación a la serpiente interviene ya una superstición europea muy común, que pervive hasta hoy no sólo en las comunidades indígenas, sino en todas, de que las serpientes beben leche. Se dice que cuando una mujer está amamantando, la serpiente llega y mama en sus senos, mientras mete la cola en la boca del niño para entretenerlo. Esta acción, imposible para cualquier serpiente, pues no tienen labios flexibles para mamar y no pueden tomar leche porque enferman,⁵³ se ha atribuido a muchos tipos de serpientes en México, y la

superstición fue traída por los españoles. Surgió, como hemos señalado en la Introducción a esta Parte, por la asociación simbólica de la serpiente con lo femenino.

Continuando con las enfermedades, entre los grupos mayanses de hoy hay una llamada xi'el o komel, "espanto de culebra". Se cree que el espanto es una conmoción o miedo súbito que ocasiona la pérdida del alma. Los hombres se enferman de esto al ver a la serpiente porque es fría, o ocasiona, por esto mismo, el paludismo.⁵⁴ Esta idea debe haber sido común en la época prehispánica: Sahagún dice que la culebra tetzauhcoatl, de pecho y cuello colorados, mata con espanto, porque el que la ve, se muere.⁵⁵ Y los chortís hablan de "susto" causado por una culebra a la que llaman p'a'p-ar u-men.⁵⁶ Mencionan también el "aigre" de culebra, resultado de un encuentro con una serpiente venenosa o de su mordedura.⁵⁷

Los tzotziles curan las mordeduras de serpiente o el espanto de culebra con oraciones, en primer lugar, en las cuales nunca se menciona el nombre de la serpiente porque puede aparecer. Se dice ts'unún, kobol, nombres del colibrí y otro pájaro, que son animales buenos del 'Anjel. En estas oraciones se pide a dichos animales que se vayan para que el paciente cure al volver su alma al cuerpo.⁵⁸

Pero los tzotziles sanan también las mordeduras de serpiente con tabaco, ajo, maíz "de zorro" y aguardiente.⁵⁹ Sólo hay una que no se puede curar, la del chan'ok'ni, "cuatro narices" o nauyaca, porque "es más fuerte", mientras que

las otras son "compañeras de brujería" y se curan igual.⁶⁰

Entre los chontales de Tabasco se cree que es muy peligroso que cerca del que ha sido mordido por una serpiente esté una mujer embarazada, pues si lo ve, él muere.⁶¹ Ello parece implicar que la fuerza mágica que emana la mujer embarazada, que se considera en general peligrosa para los niños pequeños y para los adultos en ciertas ocasiones, aumenta la fuerza del veneno de la serpiente. Los tzotziles consideran también que las serpientes se paralizan ante una mujer embarazada; y se dice que cuando los hombres quieren cazar una serpiente, llaman a una mujer en ese estado. La magia para ahuyentar a las serpientes es contar sus trece rayas o manchas (todas las tienen, según los tzotziles), y para las mujeres encinta es más fácil, pues la serpiente se paraliza.⁶²

Pero así como el ofidio causa enfermedades, es remedio eficaz para otras. Dice Fuentes y Guzmán que "muertas las quitan el cascabel, porque dicen, tiene virtud contra la fascinación".⁹³

Los chortís creen que los remedios elaborados a base de serpientes curan las enfermedades venéreas y alivian los dolores en el pene, por la semejanza entre la serpiente y este órgano.⁶⁴ Tratan las enfermedades venéreas espolvoreando sobre los alimentos carne molida de serpiente de cascabel o de coralillo durante cuatro días. Se usa parte de la cabeza y parte de la cola; se arranca la piel y la carne de tuesta hasta que se seca, para después molerla.⁶⁵ Pero si se está

sano y se come serpiente, se contraerán en seguida las enfermedades que se curan con ella.⁶⁶

En relación con otros grupos mesoamericanos, Hernández señala que en México se usaba la teuhtlacozauhqui ("amarillenta"), "señora de las serpientes" para curaciones: con los colmillos se punzan el cuello y la nuca para curar dolores de cabeza; con la grasa untada se curan dolores de cualquier parte del cuerpo. Deshace tumores, y atándose al cuello su cabeza, alivia las enfermedades de la garganta y las fiebres.⁶⁷ De esta serpiente se decía que el veneno era tan poderoso, que no sólo mordiendo, sino también sólo con el contacto, mataba.⁶⁸

Y los triques de Oaxaca dicen que para curar la hinchazón del cuerpo se come carne de víbora de cascabel, pero si se come esta carne sin estar enfermo, se contraerá el mal,⁶⁹ como aseguran los chortís.

Fuentes y Guzmán menciona una enfermedad, de la que hablan también otros cronistas, que llamaban cumatz, "culebra":

A los que acomete -dice- se retuercen y dan vuelcos al movimiento, como la culebra hace dentro de sus cuerpos aquel humor, diciendo al quejarse en sus dolores ¡cumatz! ¡cumatz! ... mas no mueren del accidente ni les dura muchos días, y no se ha visto que persona de otra generación, español, mestizo ni negro, le haya dado semejante accidente.⁷⁰

Y era enfermedad sólo de indios porque se originó como un castigo: las indias se confían a sus hijitos, dice Fuentes y Guzmán, por lo que un franciscano las amenazó di-

ciéndoles que se les convertirían en culebras y les destrozarían las entrañas. Una india se burló y se comió a su bebé, por lo que en la noche le dieron horribles dolores como se parto que le duraron tres días, al cabo de los cuales empezó a arrojar grandes y deformes culebras. Luego murió del espanto y sufrimiento.

Es posible que esta leyenda haya surgido, así como la de la culebra tepulcuat que se introducía por el ano, del hecho de tener parásitos intestinales y no entender cómo se habían introducido en el cuerpo.

Quizá de la época prehispánica proceda la creencia de que los brujos envían una enfermedad que consiste en la introducción de animales perniciosos en el cuerpo, pues la menciona Núñez de la Vega en el siglo XVII.⁷¹ La encontramos hoy tanto entre los mayas de Yucatán como entre los grupos de las tierras altas de Chiapas y de Guatemala (chortís, tzeltales, tzotziles, etc.). Los chortís dicen que un brujo envía en forma de viento malo un sapo, culebra o insecto que se introducen en la víctima.⁷² Los mayas de Yucatán piensan que por medio de varios animales, que son sus aliados (alakob), "favoritos personales" o "animales domésticos" los brujos envían la enfermedad. Estos animales vienen del inframundo a través de los cenotes, por los que han de bajar los brujos al morir. Uno de ellos es la hoonob, serpiente de color amarillo dorado que produce la muerte a quien se ponga un sombrero a una sandalia sobre los cuales ella se arrastró.⁷³

Y Holland reproduce las palabras mágicas pronunciadas por el hechicero para introducir una nauyaca en el cuerpo de su enemigo:

Trece diablos,
 trece dioses de la muerte,
 una culebra amarilla
 una culebra verde
 una vez las mando
 nueve veces las mando
 una culebra pintada
 nueve culebras pintadas
 una culebra de cuatro narices
 nueve culebras de cuatro narices
 una culebra de cola negra
 nueve culebras de cola negra
 una ponzoña
 nueve ponzoñas
 ...⁷⁴

Las víctimas de este hechizo, dice Holland, experimentan terribles dolores en el estómago que, complicados con otros síntomas, producen la muerte.

Los animales introducidos ocasionan también tumores, y cuando una mujer tiene un aborto al principio del embarazo, se cree que llevaba una animal en vez del feto, a causa de un hechizo del pukuj.⁷⁵

Los tzotziles de San Pedro Chenalhó llaman a esta enfermedad poslob, majbenal y tok'aalté (intrusión de fuego que causa tumores) y dicen que sus síntomas son fiebre, dolor de cabeza, disnea y sensación de mordedura en el estómago. También le denominan oxlahun (trece), pues son trece (número maligno por excelencia) los animales que se colocan en el cuerpo de la víctima: serpientes venenosas, hormigas, avispas y alacranes, que se acompañan de zacate espinoso. Pueden intro-

ducirse también cachorros de perro, lechones, armadillos, ranas, sapos y ratas.⁷⁶

Dice el informante de Guiteras que cuando "curaba culebra" (intrusión de serpientes en el cuerpo), soñó que comía culebras y por eso dejó esa ocupación, pues muchos curanderos mueren por esa causa:

Porque soñé mal dejé lo de la culebra. Todo lo de la culebra es hechicería. De Antigüedad los dioses eran brujos.⁷⁷

Con esto está expresando que los dioses estaban relacionados con la serpiente, animal que, por ello, es distinto de los demás: es energía sagrada, ya sea maléfica (del dios de la muerte o de las trece potencias malignas) o benéfica (de los dioses de la fertilidad).

La serpiente en los presagios y agüeros

Por otra parte, en todo el ámbito mesoamericano la serpiente está ligada a los presagios y agüeros. Un ejemplo de los mayas antiguos de Guatemala nos lo da Fuentes y Guzmán: si encuentran una serpiente en el camino, se detienen a pelear con ella, aunque sea muy venenosa, y luchan hasta matarla, porque si no la matan creen que les sobrevendrá algún mal; pero si la matan piensan que tendrán gran éxito en el negocio al que se dirigían, y en todo lo que hagan; asimismo, creen que vencerán a sus enemigos.⁷⁸

Entre los mopanes y k'ekchís actuales, el soñar con víboras presagia la muerte para alguno de la familia, porque la víbora se asemeja a las cuerdas con las que se baja el ataúd a la fosa.⁷⁹

Pero así como presagia la muerte, anuncia la vida y protege el hogar, como en Grecia: si una mujer sueña con una serpiente cree que está embarazada, "aunque la soñadora sea una vieja setentona". Los achís, quichés, cakchiqueles, pokomames, pipiles y popolocas creían y creen que si se encuentra una serpiente dentro de la casa no se debe matar, porque es la protectora del lugar. Si la matan, morirá el dueño.⁸⁰

Los actuales triques de Oaxaca y los nahuas antiguos también piensan que encontrar una serpiente es presagio de muerte, lo que nos revela que se trata de una creencia mesoamericana prehispánica que se ha conservado hasta hoy, y que obviamente se basa en la idea de que la serpiente es la encarnación del dios de la muerte.⁸¹

En síntesis, podemos decir que de acuerdo con la idea central de que la serpiente simboliza la energía vital del cosmos, en los ritos la encontramos representando la sangre, que fue considerada por los mayas como aquello que hace a los hombres estar vivos, por lo que constituyó el principal alimento de los dioses; así, el sacrificio humano y de animales fue el rito principal en el culto maya, y en este

aspecto de la religión, también la serpiente es el símbolo fundamental.

Otros ritos en los que aparece la serpiente con la misma significación son los agrícolas, que buscan propiciar la fertilidad de la tierra para obtener buenas cosechas; en estos ritos la serpiente se asocia a las figuras femeninas por su poder generador, al maíz por ser el sustento básico de los mayas, y al falo engendrador. Los bailes en los que se simula el acto sexual con serpientes que las figuras femeninas se introducen en el huipil, pueden asociarse a los ritos de magia simpática que llevan a cabo los campesinos la noche anterior a la siembra del maíz: tener relaciones sexuales con sus esposas para ir al campo plenos de energía fecundante que transmitirán a la tierra.

Por sus poderes de transformación (cambio de piel) que se asocian a la muerte y el renacimiento rituales, la serpiente está también vinculada a los ritos de purificación y de pasaje. En ellos se usaban los cascabeles de la tzabcan como hisopos con los que se bendecía a los participantes, quizá considerando estos crótalos como talismanes cargados de la energía sagrada de la serpiente.

Como el ofidio encarna una armonía de contrarios: vida y muerte, los mayas consideraron, y consideran, que estos animales están cargados de energías que provocan enfermedades, así como de fuerzas que curan otras. Es decir, la serpiente no sólo es un símbolo plástico o verbal, sino que el

animal real se considera dotado de poderes sobrenaturales. Los remedios contra las mordeduras de serpiente siempre tienen un elemento mágico y deben ser usados por aquellos hombres que tienen el poder de encantarlas; incluso se dice que en la antigüedad había libros donde se registraban las fórmulas mágicas para lograr este fin, de las cuales no ha llegado ninguna hasta nosotros porque los españoles las consideraron demasiado demoníacas para ser registradas.

Pero las serpientes no sólo provocan enfermedades con su mordedura, sino que causan "espanto de culebra" con su sola presencia, enfermedad muy común entre los grupos mayas que también sólo puede ser curada por los chamanes y hechiceros.

La serpiente tiene, además, una marcada significación sexual; hay serpientes que se introducen en el cuerpo, y en relación con las mujeres, hay algunas que maman su leche cuando está amamantando; pero una mujer embarazada posee un poder que paraliza a las serpientes o que aumenta la fuerza del veneno en alguien que ha sido mordido.

Y como remedio, la serpiente se utiliza sobre todo en enfermedades de tipo sexual, por su energía vital y su forma fálica, de acuerdo con la creencia de una "cura por el semejante" que fue y es común entre los mayas. Pero es tan poderosa, que si alguien toma o se aplica esos remedios sin tener la enfermedad, la contraerá en seguida.

Los ofidios también forman parte de los seres que

un brujo, por medio de hechicería maligna, introduce en el cuerpo de un enemigo, creencia que encontramos en muchos grupos mayanses actuales y que proviene de la época prehispánica.

Finalmente, dentro de todo el universo de señales que los dioses envían a los hombres, a través de sueños o de apariciones extrañas, figura la serpiente, anunciando la vida (un embarazo) o la muerte, lo que nos muestra nuevamente su ambivalencia simbólica.

IX

LA SERPIENTE Y EL GOBERNANTE

La asociación de la serpiente y el gobernante supremo se encuentra tanto en las artes plásticas como en las fuentes escritas coloniales, y aunque parece reducirse a los mayas prehispánicos, ya que a partir de la Conquista no hubo ya sumos gobernantes mayas, en la Colonia y en la época actual encontramos a la serpiente relacionada con los hombres poderosos de las comunidades indígenas, los chamanes y los brujos, los naguales, quienes siguen manteniendo viva la tradición prehispánica de que el gobernante ha de ser un hombre superior, con poderes sobrenaturales otorgados por los dioses a través, por lo general, de una serpiente ctónica, y predestinado a ocupar ese sitio en la comunidad. Pues aunque el cristianismo intentó confinar a la serpiente al inframundo para que se limitara a encarnar al dios de la muerte y a los poderes del mal, todavía es el gran monstruo celeste y terrestre productor de la lluvia; todavía encarna a la lluvia misma; todavía es genio protector de la casa y encarnación de la fertilidad, y todavía es poderoso remedio para curar enfermedades, entre otras cosas.

Por esta ambivalencia de la serpiente entre los mayas, y por los notables paralelismos entre los halach uinicoob prehispánicos y los brujos coloniales y actuales, en cuanto a su relación con la serpiente, hemos incluido a ambos en este capítulo.

Tal vez los antiguos mayas hayan pensado que desde su nacimiento los gobernantes estaban ya ligados a la serpiente, pues en los textos indígenas coloniales encontramos referencias como ésta:

Allí fue concebido y nació el Señor Huntoh Ah Pozotzil, por obra de sus encantamientos. Lo recibió Chimal Acat y le dieron el sitial, el banco, el dosel y el trono de Ahpozotzil. No nació de mujer, lo encontraron las culebras, lo encontraron los cantiles [cantiles], cuando cantaba la codorniz.⁸²

Además de expresarse aquí la idea de nacimiento milagroso que, a nivel universal, aparece referida a los grandes hombres, quizá esté también la de que el hombre predestinado para gobernar, desde su nacimiento recibía el poder y la sabiduría requeridos para ello a través de la serpiente que, como emisaria de las profundidades de la tierra, se presentaba ante los hombres destacados. Las representaciones plásticas de los periodos Clásico y Posclásico en las que los gobernantes están siempre rodeados de serpientes y acompañados por los dioses serpentinos, parecen expresar que este ser, símbolo de la energía vital del cosmos, infunde sus poderes a quienes han de regir a la comunidad.

La serpiente como símbolo de poder humano surge desde el periodo Protoclásico en el área maya, en el estilo de Izapa, ya que la cabeza de dragón (en la que se integran elementos de ave, lagarto y jaguar) aparece formando parte de los atavíos de personajes que verosímelmente son gobernantes o sacerdotes. En Kaminaljuyú la vemos en los tocados (estelas 5 y 11) y en los cinturones (estelas 1 y 11). Representaciones si-

milares aparecen en San Isidro Parada (estela 3) y en Bilbao (estela 42).

Estas obras parecen iniciar la tradición de asociar al gobernante con un símbolo animal de carácter predominantemente serpentino, tradición que se continuará en la cultura maya, en la cual encontramos a la serpiente no sólo en los atavíos de los mandatarios, sino también en los principales atributos de poder: la barra ceremonial, el bastón ceremonial y el cetro maniquí, que se representan en buena parte de las estelas, dinteles y lápidas del periodo Clásico.

Los atavíos

En el vestuario de los gobernantes se representa frecuentemente a las serpientes. Éstas pueden estar formando parte del to^Ccado, al lado de otros elementos, en el que casi siempre hay plumas, o pueden formar yelmos (todo el tocado es una cabeza de serpiente con plumas), como en varios dinteles de Yaxchilán, en la estela 3 de Itzimté (Petén); la estela 4 de Polol y la estela 12 de Piedras Negras. Y encontramos a la serpiente en diversas formas en el tocado en: la estela 4 de Copán (cuatro cabezas de serpiente en las cuatro esquinas del tocado, que pueden representar a los cuatro dragones celestes o a los cuatro Chaques); dos serpientes a los lados de una cara central que lleva círculos alrededor de los ojos, como Tláloc: personajes en las jambas del Templo de la Serie Inicial de

Xcalumkin (Holactun) en la región Puuc; varias estelas de Calakmul, Campeche, entre otras obras.

En los códices no hemos hallado personajes que pudieran ser gobernantes con tocados de serpientes, sino que este tipo de tocado aparece en las figuras de diosas, y generalmente en las que presentan una ofrenda o vacían agua de un recipiente, como hemos destacado en el capítulo anterior.

También se representan serpientes en otros atavíos, como los cinturones; un ejemplo es la estela 13 de Seibal, en la que vemos una serpiente hecha nudo, a manera de cinturón, con una enorme lengua bífida en forma de dos volutas. Del máx-tlatl cuelgan cuatro serpientes más, y de los tobillos ^{emer-} (Fig. 61).⁶¹ En el templo adosado al Juego de pelota de Chichén Itzá aparece un guerrero que lleva átlatl y flechas, y tiene dos serpientes cascabel, tzabcan, atadas a los tobillos. Y uno de los discos de oro procedentes de ese sitio representa a un personaje con penacho que amenaza a otro con una lanza; a sus pies está una serpiente realista. También en varias estelas de Copán encontramos bandas en las muñecas y los tobillos en forma de cabezas de serpiente, y en la estela 7 de Itzinté (Petén) el personaje está cubierto desde los pies hasta el tocado de cuerpos de serpientes entrelazadas bastante realistas, con las fauces abiertas y los colmillos destacados.

Estas serpientes, así como algunas asociadas con ritos, se distinguen a las relacionadas con los dioses en que son na-

turalistas. Las más estilizadas son las celestes, no sólo porque son bicéfalas y tienen rasgos de otros animales, sino porque las mandíbulas, los ojos y los colmillos son más exagerados. Sin embargo, se trata de la misma serpiente, la tzabcan, la sagrada por excelencia.

Los motivos serpentinos rodeando al gobernante se encuentran frecuentemente, como en el friso del Templo del Sol en Palenque; en la estela 1 de Itzinté, con hermosas serpientes entrelazadas representadas naturalistamente y en los dinteles de Tikal.

Todas estas serpientes que aparecen en los atavíos del gobernante se acompañan de plumas, que también eran símbolo de poder, sobre todo las de quetzal y las de xiuhtótotl o cotóna, pájaro azul turquesa. Estos dos símbolos unidos corresponden a una deidad que en el área maya (periodo Posclásico) siempre aparece ligada al grupo dominante, por lo que se le puede considerar como protectora de los gobernantes, y su representación y nombre es una serpiente emplumada: Quetzalcóatl-Gucumatz-Kukulcán.⁸³

Los tronos

Otro atributo de poder entre los mayas es la estera y el trono. La primera corresponde al signo Pop, que representa el primer mes del año, y se relaciona con el mando, el gobierno; aparece frecuentemente mencionada en las fuentes escritas: decir "se sentó en la estera" significa "subió al trono" o "ad-

quiere el poder". Tanto la estera como los tronos tienen relación con la serpiente, cuya presencia les confiere su carácter sagrado, y en las artes plásticas se representan también nichos, en los que se ubica el gobernante, con símbolos serpentinos. La parte posterior de la estela I de Quriguá representa un pequeño nicho rectangular en el que hay una figura sentada (como en las estelas de Piedras Negras). El nicho está encuadrado por dos serpientes con cuerpos rígidos que se unen en la parte alta. Hay, asimismo, plumas decorando el conjunto. Esta idea del nicho de serpientes aparece en la estela 25 de Piedras Negras, en la que el gobernante se ubica dentro de un marco formado por serpientes.

Por otra parte, en la estructura 33 de Yaxchilán, llamada por Maler Templo de Quetzalcóatl, encontramos nichos rectangulares sobre cada una de las tres puertas, y en la parte baja de estos nichos hay asientos en forma de cabezas de serpiente, sobre los cuales vemos figuras con penachos, que claramente representan gobernantes. Asimismo, en el Tablero del Palacio de Palenque los personajes están sentados en tronos en forma de serpientes bicéfalas, cuyo diseño es igual al de las barras ceremoniales, que no aparecen en ese sitio.

En conexión con estas representaciones, las fuentes escritas mencionan a las serpientes relacionadas con la estera. Entre las profecías para el año 11 Cauac, los Chilam Balam asientan:

Y será entonces el tiempo en que las serpientes se unan unas a otras por la cola y se tomen nuevas

bragas-ceñidores y nuevas ropas y nuevos Señores de la Estera y Nuevos Señores del Trono a la faz del cielo.⁸⁴

Dice Thompson que en el Chilam Balam de Tizimín se menciona a Yax Bolay Ul, "Fiera o Serpiente Verde (o Nueva)", y se asienta:

En ese tiempo se arregla el petate...para Yax Bolay Ul".

Y en seguida se alude a las serpientes que se siguen unas a otras hocico con cola; como Bolay es un nombre común para las serpientes peligrosas, que se emplea también para el jaguar, por las fiereza, este personaje es tal vez un ser serpentino.⁸⁵ (La asociación serpiente-jaguar está también en el concepto tzotzil de Chonbolom (serpiente-jaguar) con el cual se designa a todos los animales).⁸⁶

La idea de la estera de serpientes aparece también entre los nahuas. El petlacōatl es la unión de muchas serpientes que se entretejen como petate, quedando las cabezas alrededor. Dice Sahagún que caminan así y que de ellas tienen ciertas supersticiones.⁸⁷ Y un augurio mencionado por los informantes de Sahagún sobre este petlacōatl dice: "El que las ve, el sabio, el experimentado, no la teme. En ella se sienta rápidamente..." y va sentado ahí hasta que se deshace. Esto se considera como anuncio de dos cosas para el que se sienta: de que morirá o le ocurrirá algo peligroso, o bien de que merece el cargo de Tecuhtli, o sea, el gobierno, por haberse sentado en la estera de serpientes.⁸⁸ Otro augurio náhuatl era

dado por una serpiente de cascabel que tenía en su lomo algo semejante a una rodela. El tonto que la ve, decían, cree que morirá o le sucederá algo peligroso, pero el sabio y experimentado siente agradecimiento porque la serpiente le indica que merece el poder, el cargo de Tlacatécatl, de Tlacocheácatl.⁸⁹

Motolinía menciona que en las fiestas de acceso al trono cazaban todos los animales posibles, entre ellos, víboras, a las que atontaban con una yerba (probablemente tabaco silvestre, que se usaba como medicamento contra las mordeduras de serpiente). Los viejos confían esas víboras cortándoles las cabezas y las colas.⁹⁰

Las serpientes entrelazadas no son un producto de la imaginación: hay una forma de apareamiento en la que varias serpientes se unen formando precisamente una especie de estera. Este hecho seguramente fue una de las bases para vincular a las serpientes con el poder humano, simbolizado por la estera.

El petate o estera se relaciona con el signo gilloche, muy frecuente en las artes plásticas mayas, que consta de dos líneas curvas entrelazadas, ya que este motivo también representa dos serpientes unidas. En el Templo Chenes del Adivino, en Uxmal, el símbolo remata con cascabeles y lengua bifida de serpiente, y en el Templo adosado al Juego de pelota de Chichén Itzá remata con dos cabezas de ofidio, lo que confirma esta interpretación (Fig. 32).

El cetro maniquí

Un atributo de poder de los gobernantes, que aparece frecuentemente representado en el arte del periodo Clásico, es el llamado "cetro maniquí", que se compone de una figurilla del dios solar, del dios de la lluvia o del dios K, uno de cuyos pies se transforma en el cuerpo de una serpiente con la cabeza hacia abajo, y constituye el mango del cetro. Este objeto aparece en la mano de los gobernantes representados en las es telas, a veces acompañando a la barra ceremonial que los gobernantes sostienen sobre el pecho, como en la estela 1 de Tikal, en la que el mango-pie está dentro de la boca de una de las cabezas de la barra ceremonial. Una variante que puede tener la misma significación es la que encontramos en Xultún, Petén: en la estela 3 el Halach uinic carga con el brazo izquierdo una figurilla maniquí, ya que es un dios narigudo, uno de cuyos pies es una serpiente con las fauces abiertas, de donde salen largas hojas o flamas. Esta figurita es más grande que los cetros sostenidos con la mano, y se repite en la estela 5 del mismo sitio, aunque sin el pie serpentino (Fig. 62).

Según Tatiana Proskouriakoff, el cetro maniquí surgió en Edzná en 9.12.0.0.0 (672 d.C), y luego se convirtió en un popular atributo de poder reemplazando a la barra. No se le encuentra en sitios como Piedras Negras y Copán, pero fue muy popular en Quirigua y Yaxchilán.⁹¹

El cetro maniquí clásico se encuentra en los siguientes sitios y monumentos del área maya, entre otros:

Itzimté(Petén), dintel 1: dios solar
 Tzum (Campeche), estelas 3 y 4: dios de la lluvia
 Pixoi (Campeche), estela 5: dios de la lluvia
 Xunantunich (Benqué Viejo, Belice), estela 9
 Machaquila (Guatemala), estelas 4 y 7: dios solar
 Naranja, estela 13: dios de la lluvia
 Yaxchilán, dintel: dios solar
 Yaxchilán, dintel 3: dios de la lluvia
 Yaxchilán, dintel 1: dios solar con larga nariz
 Yaxchilán, dintel 7: dios solar con larga nariz
 Quiriguá, estela E: dios K
 Quiriguá, estela F: dios K
 Quiriguá, zoomorfo P: dios K

Vemos así que el cetro maniquí se encuentra tanto en la región central como en la septentrional, siendo un atributo de poder común a todos los gobernantes, como la barra ceremonial.

En cuanto a su significación, parece tratarse de las deidades, relacionadas con la fertilidad o los principios vitales, asociadas con la serpiente, pues se le denomina Canhel, término que por la naturaleza serpentina del dios se ha traducido también como "Serpiente o dragón".⁹² En el Popol Vuh se menciona a una deidad creadora llamada Huracan, que forma parte del grupo llamado "Corazón del cielo". Huracán quiere decir "Una pierna", pero también se le llama Caculhá Huracán, "Rayo de una pierna", que equivale a "Relámpago". Seguramente

se trata de un dios de la lluvia y la fertilidad, ya que los grupos mayanses actuales de las tierras altas de Chiapas, muy directamente relacionados con los quichés, llaman Rayo al dios que provee las lluvias; pero también le denominan 'Anjel o Chauk, lo que comprueba que corresponde al Canhel, que parece ser el aspecto celeste de Chaac.⁹³ El canhel aparece también en la cosmogonía yucateca como principio vital celeste, como serpiente emplumada, lo que lo liga, asimismo, con Caculhá Huracán, que es uno de los dioses actuantes en la cosmogonía.

Todo lo anterior nos confirma que Huracán puede identificarse con Canhel, y así la pierna a la que alude su nombre podría representar el rayo, como la pierna del Canhel convertida en serpiente.

Estos Huracanes o Canheloob del cetro maniquí parecen estar simbolizando el carácter divino del poder de los gobernantes, es decir, el poder humano como algo conferido por los dioses, sobre todo por aquellos ligados con las energías vitales (el Sol, la sangre y la lluvia). Y tal vez el gobernante se identifique con esos dioses, ya que en los pilares del Templo de las Inscripciones de Palenque, dedicado a un gran señor y no a un dios, aparecen unos personajes cargando niños que tienen un pie convertido en serpiente. Estos niños pudieran representar al propio gobernante, en su carácter sagrado, ya que no tienen los rasgos característicos del dios de la lluvia, como la figurilla del cetro, sino rasgos humanos. Respecto de esto dice Beatriz de la Fuente:

En un brazo carga al enigmático niño-serpiente... una faceta de la figura del cetro maniquí bajo aspectos de infante, en el que de una pierna se prolongo el cuerpo serpentino que termina en enorme fauce abierta y en las otras extremidades las escamas del ofidio se confunden con lo humano. Estamos frente a otra advocación al agua. 94

La barra y el bastón ceremoniales

La barra ceremonial parece haber sido el principal símbolo de poder en las regiones del Petén, del Motagua y del Usumacinta, pues ahí es donde aparece con más frecuencia. La encontramos en Tikal, Naranjo, Yaxhá, Ixú y Polol (Petén); en Copán y Quiriguá (Motagua), y en Yaxchilán, Bonampak, Seibal, Altar de Sacrificios, Dos pilas y Chikinihá (Usumacinta), entre otros sitios. Pero también se representó en lugares del área septentrional, como Balancán, Chichén Itzá, Cobá y Tzum. Y asimismo, aparece fuera del área maya, en Cacaxtla, Tlaxcala. Ello significa que esta insignia de los gobernantes, aunque no se encuentre en algunos sitios, fue común a toda la zona maya y acompañó a las representaciones de los gobernantes más allá de las fronteras mayas (Fig. 63).

Por lo general, la barra ceremonial tiene la forma de una serpiente esquematizada de dos cabezas, y es sin duda el gran monstruo celeste.

Copán es una de las ciudades donde hay mayor número de representaciones de la barra ceremonial-serpiente bicéfala, pues ésta es el atributo principal de los reyes-sacerdotes representados en las estelas. En todas ellas, los gobernantes a-

parecen de frente portando con los brazos, horizontalmente so
bre el pecho, la serpiente estilizada de dos cabezas. Y en es
te sitio podemos también apreciar una evolución formal del
símbolo, que en otras partes se representa como una barra geo-
métrica abstracta.

En las estelas más tempranas de Copán (siglo VII),
la serpiente se representa con el cuerpo flexible, que apare-
ce colgando entre los brazos de los halach uinicoob (estelas
E, I, P, 1, 2, 3, 5, 6 y 7). También en Yaxchilán hay retratos
de gobernantes que sostienen en sus brazos serpientes bicéfa-
las de cuerpos flexibles y enormes cabezas estilizadas (dinte-
les 38, 39, 40 y 51). Más tarde (siglo VIII), la representa-
ción del cuerpo esquematiza, tomando la forma de un panel rec
to, que es decorado con un motivo de petate (pop), signo de
poder, como hemos señalado arriba, o con bandas cruzadas, sím
bolo del cielo (estelas A, B, C, D, H, M y N); este tipo de
barra se encuentra también en Naranjo, Xultún, Tikal, Yaxhá,
Quiriguá, Yaxchilán y otros sitios (Figs. 63 y 64).

En cuanto a las cabezas de la serpiente, nunca apa-
recen representadas de manera realista (al contrario de las
de los cetos y los atavíos), sino sumamente estilizadas, de
la misma manera que las imágenes del Monstruo celeste: ojos
casi siempre rectangulares y huecos; escamas supraoculares
muy elaboradas (en las serpientes naturales a veces son gran-
des y levantadas, llegando incluso a semejar cuernecillos);
orejeras, fauces alargadas, principalmente la mandíbula supe-

rior, que se eleva adornada con elementos flamígeros, volutas y otros motivos; dientes curvados y colmillos enrollados en la comisura de la boca; suele aparecer también la lengua bifida. De las grandes fauces, que siempre están abiertas (en algunos casos a 180°), generalmente emerge una figurilla completa, o una cara, el dios G o dios solar; del dios D, identificado con Itzam Na, o del dios B de la lluvia, asociado con Chaac. Pero también aparece quizá el dios K, Bolon Dz'acab. El hecho es que siempre se trata de alguno de los dioses relacionados con la fertilidad o con los principios vitales.

A pesar de la importancia que este atributo de poder tiene en Copán, la barra ceremonial serpentiforme no parece haberse originado en ese sitio, sino en la región de Petén, ya que el ejemplo más antiguo está en una estela miniatura única, la estela de Hauberg (según R. Rands pertenece al lapso entre 100 y 250 d. C.)⁹⁵ En esta obra hay una figura humana que sostiene sobre su pecho una serpiente, aunque no es bicéfala; la cabeza de la serpiente, estilizada y con una cara surgiendo de las fauces, se encuentra sobre la cabeza del personaje, elevándose desde el pecho, mientras que la cola cae por detrás de la figura humana. La serpiente, de cuerpo flexible, lleva asidas a él varias figurillas humanas con yelmos en forma de cabezas de animales. En esta obra todavía no se definen las características del estilo del Petén, pero ya aparece la idea de la serpiente sostenida sobre el pecho como insignia de poder (Fig. 66).

Otro ejemplo de la misma región, perteneciente al Clásico temprano, es la placa de Leyden; el personaje representado en esta pieza porta una barra-serpiente bicéfala, de cuyas fauces surgen un dios de larga nariz y una cabeza que lleva encima un cartucho de bandas cruzadas, coronado por un símbolo triádico flamífero.⁹⁶

También del Clásico temprano son las estelas 1 y 2 de Tikal, pero en ellas se representa ya la barra ceremonial de cuerpo rígido y cabezas muy estilizadas, las cuales se inician con un motivo de petate; éste se encuentra muchas veces en las barras rígidas, por ejemplo, en las estelas A, D y H de Copán; estela 16 de Dos Pilas; estelas 14, 20, 22, 25 y 31 de Naranjo; estela 14 de Yaxhilán; estela 18 de Xultún, estela 1 de Chikinihá, y dintel de la estructura 6 de Bonampak (F.67). Asimismo, desde el Clásico temprano aparece el motivo de bandas cruzadas sobre la barra ceremonial, como en la estela 5 de Yaxhá, y es muy frecuente en el Clásico tardío, por ejemplo en Copán, estelas B y N; Seibal, estelas 9 y 10; Yaxchilán, estela 50 y marcador del Juego de pelota; Polol, estela 2; Naranjo, estela 6, y Yaxhá, estela 31.

Por otra parte, en el Petén se representó una barra ceremonial formada por rombos, separados por elementos en forma de moño o de atadura triple (Tikal), estelas 11, 16 y 22; Ixlú, estela 1; Naranjo, estela 38). Estas barras se representan sostenidas diagonalmente. Asimismo, encontramos una especie de lanza o bastón ceremonial con idéntico diseño, como en

la estela 1 de Bonampak, la estela 2 de Xultún, la estela 2 de Polol y las estelas 8 y 16 de Naranjo; en este sitio a veces los bastones sólo tienen las ataduras (estelas 30 y 33); en el dintel 50 de Yaxchilán el diseño del bastón es de bandas cruzadas, y en la estela 2 de Polol el personaje lleva también barra con bandas cruzadas (Fig. 68).

Las barras y bastones de rombos rematan con elementos tan estilizados, que ya no es fácil distinguir en ellos los rasgos de la serpiente, aunque llevan flamas y espirales como las serpientes estilizadas. Sin embargo, seguramente se trata de otra esquematización de este reptil, no sólo porque la barra ceremonial se originó como serpiente bicéfala, sino también porque estos rombos son iguales a los de las serpientes bicéfalas del edificio Sur de Las Monjas en Uxmal que, como dijimos en el Capítulo V, expresan que la serpiente que representó los poderes generadores del cielo entre los mayas fue la Crotalus durissus durissus, cuyo cuerpo está decorado con rombos (símbolo, además, universalmente ligado a la serpiente). O sea, que las barras y bastones de rombos no sólo son esquematizaciones de la serpiente celeste bicéfala, sino que también nos corroboran cuál fue la serpiente sagrada, por excelencia, para los antiguos mayas.

Hay algunas variantes excepcionales de la barra ceremonial, como la de la estela 4 de Balancán y las de las estelas 9 y 10 de Seibal, que llevan bandas cruzadas, pero no son serpientes bicéfalas; en estas dos últimas obras uno de

los extremos de las barras tienen una especie de cola de la que cuelga una máscara.

Por otra parte, el bastón ceremonial de rombos trascendió no sólo la región central maya, sino también el periodo Clásico, pues en el relieve del edificio adosado al Juego de pelota de Chichén Itzá uno de los personajes sostiene un bastón de rombos muy semejante a los que hemos descrito (Fig. 69).

E incluso, la barra ceremonial trascendió el área maya, ya que la vemos en los frescos de Cacaxtla, Tlaxcala. A ambos lados de la entrada a la que parece ser la cámara principal se encuentran dos personajes mirando hacia dicha entrada, uno vestido de águila (yelmo, alas y garras) y otro de jaguar (yelmo, piel y garras), atributos que seguramente representan a sus naguales y los identifican como gobernantes y hechiceros, y que concuerdan notablemente con el Gucumatz del Popol Vuh y otros personajes mencionados en los textos indígenas mayas. El primero está de pie sobre una serpiente emplumada, y el segundo sobre una serpiente-jaguar (Chonbolom o Bolay), símbolo que confirma su carácter de gobernantes sacralizados. Ambos portan, además, grandes barras ceremoniales sostenidas diagonalmente; son barras rígidas y llevan las tres ataduras características de las barras del área maya. La del hombre-jaguar termina en la parte inferior de una especie de puntas de flecha de las que gotea agua, y la del hombre-águila en una estilizada cabeza de serpiente.

En la jamba de esta misma entrada hay otro personaje vestido de jaguar, con un tocado de serpiente emplumada sobre la cabeza de jaguar, que sostiene en sus brazos una serpiente de cuerpo flexible, estilizada y adornada con una especie de flores acuáticas y caracoles. De su cinturón cuelga una planta con flores semejantes a las que adornan a la serpiente, que claramente es su símbolo de poder, equivalente a su barra ceremonial.

La importancia dada en Copán a la barra ceremonial serpentiforme podría explicarse por el hecho de que los gobernantes de Copán, según David Kelley, llevaban como nombre dinástico el de Caan, cielo. Siguiendo el camino iniciado por Heinrich Berlin en busca de inscripciones de tipo histórico en los monumentos mayas, el investigador analizó las inscripciones de Quiriguá intentando establecer la historia dinástica de sus reyes. Entre otras cosas confirmó la existencia de algún tipo de conexión histórica entre Copán y Quiriguá, descubriendo registros de un mandatario del primer sitio en el segundo, lo cual significa que también gobernó en éste. Dicho gobernante se llamó, según él, "Cielo de dos piernas", ya que el glifo Caan fue el patronímico de la dinastía reinante más poderosa en Copán.⁹⁷ Por tanto, si los reyes de Copán pertenecían a la dinastía Cielo, es lógico que el atributo de poder más importante haya sido la serpiente de dos cabezas, que simboliza el cielo.

Pero el afán de encontrar las significaciones históricas de los monumentos mayas no debe llevarnos ahora a soslayar el contenido simbólico-religioso de ellas.⁹⁸ En este caso, es posible que el glifo Caan no esté significando el nombre de la familia reinante de Copán, sino un apelativo del gobernante en general, que lo liga con los poderes divinos, de los cuales emana su propio poder, ya que, aunque la barra ceremonial-serpiente bicéfala se representó de manera predominante en Copán, aparece también en muchos otros sitios del área maya con el mismo sentido, es decir, como símbolo de poder.

Entre las muchas implicaciones que puede tener este símbolo, podemos destacar que la barra serpentina fue uno de los principales signos de poder de la jerarquía religioso-política más alta en toda la zona maya, y que representa al dragón celeste, inspirado por la Crotalus durissus durissus. Esta serpiente es llamada entre los mayas "Víbora real" o Ahau Can, y en Mayapán, como señalamos antes, el sumo sacerdote se llamaba precisamente Ahau Can.⁹⁹ Así, la barra ceremonial está expresando la vinculación del gobernante-sacerdote con el principio vital sagrado por excelencia que simboliza la serpiente bicéfala.

Por una parte, es el gran sacerdote quien tiene en sus manos, quien sostiene ante los hombres el poder de los dioses, concebido ante todo como energía fecundante; es él quien conoce, y en ninguna parte mejor que en Copán las fuer-

zas divinas y, por tanto, las maneja, creando un sistema calendárico y precisando el ciclo Solar y el ciclo de Venus, entre los otros logros científicos. Eso es lo que le da derecho a gobernar sobre los demás. Y por otra parte, en tanto que la serpiente bicéfala es símbolo de fertilidad, de nacimiento, también parece expresar el origen divino de esos hombres, aquello que los hace ser los halach uinicoob u "hombres verdaderos"; aquello que, asimismo, les permite comprender y manejar las ^Tenergías sagradas.

Este concepto se manifiesta claramente, a nuestra manera de ver, en el dintel 25 de Yaxchilán, en el que el gran conquistador Escudo-Jaguar¹⁰⁰ emerge de las fauces de una de las cabezas de una gran serpiente bicéfala, armado con su lanza y escudo, mientras que de la otra cabeza surge una cara del dios de la lluvia. Esto parece significar que el gobernante tiene el mismo origen que la lluvia, un origen celeste; que reyes y dioses proceden del mismo principio divino: la energía generadora del cosmos, encarnada en la serpiente (Fig. 24).

Pero ante Escudo-Jaguar aparece una mujer en actitud de sumisión, que lleva en sus manos un cesto con espinas para el autosacrificio, mientras que otro cesto igual se ubica al pie de la escena, junto a la cabeza inferior de la gran serpiente. Por estos elementos, la representación también parece expresar que el gobernante ha de sacralizarse mediante la ofrenda de su sangre; que es a través de los rituales ascéticos, que ligan al hombre con los dioses, como se obtiene el

derecho a gobernar, a pesar de tener un origen divino. Hablando de los grandes Señores, el Popol Vuh dice:

Grandes eran también sus ayunos. Y esto era en pago de haber sido creados y en pago de su reino. Ayunaban mucho tiempo y hacían sacrificios a sus dioses... Ayunaban durante el día y gemían sus corazones por sus hijos y vasallos y por todas sus mujeres y sus hijos, cuando hacían su ofrenda cada uno de los Señores. Ese era el precio de la vida feliz, el precio del poder, o sea el mando del Ahpop, el Ahpop Camhá, el Galel y el Ahtzic-Vinac.¹⁰¹

La sacralización del gobernante

Y el papel que tiene la serpiente en los ritos ascéticos, en tanto que encarnación de la energía sagrada y generadora del universo, es el de vehículo para la sacralización del hombre, pues la escena del dintel de Yaxchilán que hemos mencionado parece ser la expresión plástica de ciertos ritos de iniciación que practicaron los mayas coloniales y que han pervivido hasta hoy en varios pueblos mesoamericanos, en los cuales para adquirir poderes chamánicos o convertirse en brujo, el iniciado debe ser tragado por una gran serpiente, a veces después de que se le han introducido en el cuerpo serpientes pequeñas, y triturado entre sus fauces, para después ser excretado e iniciar una nueva vida, ya sacralizada, que le permitirá ejercer el poder sobre los otros hombres.

En el capítulo II hemos señalado cómo los brujos o naguales tienen como tonas a los animales más poderosos, tales como el jaguar, el águila, el colibrí y el coyote, además:

de poseer la capacidad de convertirse en animales por las noches para beneficiar o perjudicar. Según parece, a veces la serpiente ha sido considerada como tona o wayjel de hombres poderosos, pero no es un wayjel como los otros, sino más bien un espíritu auxiliar del brujo, ya que los tojolabales dicen que es el único que puede habitar dentro de un individuo, abandonándolo por la boca cuando muere.¹⁰² Esto se debe a que la serpiente es, ante todo, una epifanía de lo sagrado, una encarnación de las energías divinas, las cuales, bajo la forma del reptil, se ponen en contacto con los hombres. Así, la serpiente es la compañera de aquellos hombres que han adquirido poderes sobrenaturales, los considerados como los más poderosos entre "los vivos" (los superiores), como son llamados por los tojolabales. Estos hombres corresponden a los que en la época prehispánica habían adquirido el derecho a gobernar, gracias a su vinculación con los poderes sagrados, como se expresa en las artes plásticas y en los textos coloniales. Así la serpiente, tanto entre los mayas prehispánicos como entre los coloniales y los actuales parece haber desempeñado, ante todo, el papel de demiurgo y de Maestra de iniciación.

No tenemos muchos datos en las fuentes escritas acerca de esta función de la serpiente en la época prehispánica, pero Landa dice que el sumo sacerdote se llamaba Ahau Can, como dijimos antes; Fuentes y Guzmán afirma que en Totonicapán y Quetzaltenango los frailes:

...fuera de la gran multitud de ídolos, han descubierto otras muchas supersticiones de brujerías, en culebrillas de cuchumite, calendarios y chalchihuites /pedras preciosas/...103

Y el Obispo de Chiapa, Núñez de la Vega, consigna el rito de iniciación de los chamanes de Chiapas con todos sus detalles, por lo que lo reproducimos aquí:

Para enseñar tan execrables maldades... el Maestro... le lleva en diferentes días al monte, barranca, cueva, milpa, ó otro lugar oculto, donde hace el pacto con el Diablo (que ellos llaman concierto o dar palabra) y en algunas Provincias usan, para aprender aqueste officio, de poner al discípulo sobre un hormiguero de hormigas grandes, y puesto el Maestro encima, llama a una culebra pintada de negro, blanco y colorado, que llaman madre de las hormigas: la qual sale acompañada de ellas, y otras culebras chiquillas, y se le van entrando por las cojunturas de las manos, comenzando por la izquierda, y saliéndoles por las narices, oído y cojunturas de la derecha; y la maior que es la culebra, dando saltos se le entra, y sale por la parte posterior, y según van saliendo, se van entrando en el hormiguero. Después lo lleva al camino donde le sale al encuentro un feroz dragón a modo de serpiente, hechando fuego por la boca, y ojos, y abriendo la se traga al tal discípulo, lo vuelve a hechar por la parte prepostrera del cuerpo, y entonces le dice su Maestro, que ia está enseñado.104

Habiendo adquirido así, gracias a esa fusión con la serpiente, los poderes mágicos, habiéndose sacralizado, el iniciado puede ya usar las plantas sagradas, que forman parte esencial de su officio, plantas que seguramente eran medicinales y psicotrópicas:

Estas ceremonias en diferentes días se continúan hasta trece, y cumplido el término, le pregunta al discípulo con que iervas quiere hechizar, y escogiendo las que le parece, se las entrega, y le enseña las palabras, de que ha de usar en el ejercicio del officio...105

Eric Thompson encontró que este rito se celebra todavía hoy entre los mopanes y K'ekch'is de Belice, y entre los ixiles de los altos de Guatemala, quienes llaman a los brujos pulia. Los mopanes acostumbra que el iniciado se retire durante un mes a una choza en el bosque; en el transcurso de ese tiempo se le imparte la enseñanza, sobre todo para la curación de enfermedades. Al término de aprendizaje, el iniciado debe encontrarse con Kisin (el dios del inframundo), que se le aparece bajo la forma de una enorme serpiente Ochcan (boa), la cual se presenta levantada, se acerca al iniciado y le mete la lengua en su boca, comunicándole los secretos de la hechicería. El encuentro se realiza cerca de un nido de hormigas, habitación de la Ochcan.¹⁰⁶

La boa aparece, así, como la serpiente ctónica por medio de la cual los hombres logran la trascendencia, para poder vincularse con la serpiente celeste, que se ve en los brazos de los gobernantes y que es la tzabcan. Tal vez la boa fue elegida para simbolizar la iniciación a causa de su gran tamaño y del poder de hipnotizar a sus víctimas para después tragarlas; mientras que la tzabcan es mucho más poderosa con su mordida mortal; por ello, es el símbolo de la energía sagrada del agua celeste y del relámpago.

Entre los K'ekch'is, el novicio se presenta, acompañado del H Men que lo ha enseñado, y completamente desnudo, ante un hormiguero, donde llama dando tres toques. Inmediatamente aparece el Maestro de brujería bajo la forma de una ser

piente, que después de lamerle todo el cuerpo, le traga vivo. En seguida lo excreta, ya dotado con todos los conocimientos de brujo y curandero.¹⁰⁷

Los tojolabales creen que el iniciado traga a la serpiente, la cual permanece dentro de él hasta su muerte.¹⁰⁸

Y entre los mayas de Yucatán, el Kisin, que reside en el Metnal o inframundo, o bien en los conductos hacia él, que son los muslay, hormigueros subterráneos, emerge en forma de serpiente para hacer pactos con algunos hombres: los dota de poderes sobrenaturales a cambio de sus almas.¹⁰⁹

Los mames de Santiago Chimaltenango creen que si un hombre encuentra una caja con serpientes encima y cede a la tentación de abrirla, pues ya se sabe que contiene tesoros, hace un pacto con el guardián de la montaña y se convierte sin remedio en cholero o hekil, brujo que debe matar gente para conseguir sangre con el fin de alimentar al guardián.¹¹⁰ En este caso, el guardián de la montaña no es el dios de la muerte, pero también es un habitante del inframundo, como he mos dicho en el Capítulo I. Esta idea de la obligación de ofrecer sangre al guardián, obviamente es una reminiscencia de los sacrificios humanos que los sacerdotes prehispánicos realizaban para sustentar a los dioses; así, los hekil son los herederos de aquellos sacerdotes.

Por todo lo anterior, podemos pensar que los halach uinicoob prehispánicos representados en las obras plásticas sentados en un trono en forma de serpiente; con un tocado

serpentino, muchas veces en forma de fauces de las que surge su cara (estelas 7 y 26 de Piedras Negras); adornados con serpientes en los cinturones, los tobillos, las muñecas; con la serpiente de la lluvia en la mano y la serpiente bicéfala del cielo en sus brazos, y, finalmente, emergiendo de las fauces de grandes serpientes preciosas, ¹¹¹ pudieran ser, aquellos que, pasando por una iniciación en la que son tragados por la serpiente sagrada, han adquirido los poderes sobrenaturales que les permiten gobernar sobre los otros; han entrado en contacto con las fuerzas divinas y son los depositarios de sus designios para la vida presente y para el futuro. Y las otras representaciones plásticas en las que rostros humanos emergen de las fauces de otros animales, significarían, por tanto, la apropiación de las cualidades específicas de dichos animales.

Entre las manifestaciones artísticas prehispánicas que expresan el vínculo hombre-serpiente, es necesario destacar también los relieves en los que un personaje secundario, que puede ser una mujer, ofrece al gobernante una serpiente, como en la estela 5 de Piedras Negras, y uno de los relieves de estuco de los pilares del Palacio de Palenque. Estas obras pueden expresar el otorgamiento del poder y parecen tener alguna relación con los dinteles de Yachilán en los que una mujer ofrece al gobernante un cesto con espinas para el autosacrificio. Ambos tipos de representaciones podrían expresar la sacralización del gobernante a través de la serpiente, y la

mujer figuraría como una sacerdotiza en los ritos ascéticos de los iniciados, de manera semejante a esas figuras femeninas, con su serpiente enroscada en la cabeza, que presentan ofrendas en los códices.

Pero una de las representaciones más expresivas de la importancia de la serpiente en la trascendencia humana es la pintura de un vaso cilíndrico de Altar de Sacrificios (en tierro 96, ca. 750 d.C.), en la que un hombre de pie, con la cabeza hacia arriba y los ojos cerrados, así como un brazo levantado, sostiene sobre el pecho con el otro brazo una serpiente que rodea su cabeza y baja sobre su pecho. Asimismo, es necesario mencionar el gran mascarón de una esquina del Palacio de Labná, que representa a Chaac, el dios serpentino de la lluvia, con las fauces abiertas; de ellas emergen las mandíbulas de una serpiente realista, y dentro de éstas, aparece el rostro de un hombre (Figs. 70 y 54).

De acuerdo con el simbolismo antes destacado, podría decir que en la primera obra el iniciado, con el rostro vuelto hacia lo alto (actitud religiosa que encontramos en muchas obras plástica, por ejemplo en las magníficas esculturas cicládicas de mármol, pertenecientes al tercer milenio a.C.),¹¹² sostiene a la serpiente que le confiere el poder sagrado. Y en la segunda obra, el iniciado emerge de Chaac, a través de su epifanía animal: la serpiente.

Otros iniciados serían, en el periodo Posclásico, los guerreros que llegaron con Kukulcán a la península de Yu

catán, identificados con las águilas y los tigres por su fiereza y valentía; aquellos que tenían por misión sagrada conseguir prisioneros de guerra para el sacrificio a los dioses. En un disco de oro encontrado en el cenote sagrado de Chichén Itzá se representa una escena en la que de una gran serpiente preciosa adornada con caracoles cortados (Kukulcán), emerge y cae un guerrero con su átlatl, sus flechas, su pectoral de mariposa (símbolo de transfiguración espiritual) y su yelmo (Fig.37).

También son dignas de ser destacadas aquí las figuras humanas que fueron esculpidas en el templo adosado al Juego de Pelota de Chichén Itzá: son dos sacerdotes o guerreros de pie y de perfil, cuyos rostros surgen de las fauces de serpientes; los cuerpos de los ofidios bajan detrás de los de los hombres y rodean sus pies; una de las serpientes es emplumada y las dos son Crotalus. Estos podrían ser, asimismo, iniciados que han adquirido los poderes sagrados de la serpiente celeste, a través de la serpiente terrestre (Fig. 71).

Y el rito de iniciación de los hombres que detentan el poder se asocia directamente con la serpiente porque ésta es animal ctónico, del inframundo, encarnación de la muerte, al mismo tiempo que fecundidad oculta en las entrañas de la tierra, y la iniciación implica morir para renacer sacralizado. Los ritos mayas son muy semejantes a los de los grupos australianos que hemos descrito, lo cual se debe a que la serpiente es universalmente, para todos los hombres, el animal

que se transforma renaciendo de sí mismo; el animal inmortal, ligado con la energía vital cósmica y divina, con la gran madre tierra, con el agua, con el falo engendrador y con la sabiduría. Por eso, el hombre que se vincula con ella adquiere sus capacidades; el que es penetrado y tragado por la serpiente muere para retornar a la vida transfigurado, como un hombre capaz de acceder a los misterios ocultos del cosmos, a los secretos de la vida, de la muerte y del futuro.

RECAPITULACIÓN

RECAPITULACIÓN

Transformado en un ser fantástico, dragón bicéfalo, serpiente emplumada, serpiente-jaguar, serpiente-hombre, el ofidio se presenta en el ámbito maya como el símbolo por excelencia de la energía o poder sagrado que, con la carga ambivalente de vida y muerte, bien y mal, masculino y femenino, anima las tres grandes dimensiones espacio-temporales del cosmos.

El estudio que aquí hemos realizado del símbolo serpiente en la religión maya, desde el periodo de gestación hasta nuestros días, nos ha mostrado que la serpiente tiene diversas significaciones religiosas, pero girando todas ellas en torno a la idea de una fuerza impersonal sagrada, es decir, de un poder que no se concreta en una deidad determinada, sino que se vincula con varias figuras divinas a la vez, constituyendo, al parecer, la conjugación de los grandes contrarios de la naturaleza, que da vida al cosmos.

Para analizar el simbolismo de la serpiente en su contexto religioso, hemos querido destacar primero, en términos muy generales, el papel que los animales juegan en la religión maya. Así, encontramos que las diferentes deidades fueron concebidas, casi siempre, con alguna asociación animal: o son antropozoomorfos, o bien, son antropozoofitomorfos y, además, tienen compañeros animales que los asisten en sus funciones o los representan en ciertas ocasiones. Estas deidades simbolizan fenómenos y fuerzas naturales, y también

los tres planos espaciales del universo, que tienen una forma geométrica precisa, se simbolizan con imágenes animales: el cielo, la tierra y el inframundo son gigantescos reptiles que se cuadruplican en las cuatro regiones que horizontalmente dividen al universo. Y el aspecto temporal de este cosmos, organizado en un complejo y preciso sistema calendárico, tiene también un predominante carácter animal, ya que diversos seres de este orden aparecen como patrones de los lapsos.

Los mitos de origen contienen también múltiples signos animales. En los relatos acerca del origen de los animales se destacan las diferencias entre éstos y los hombres, pero también las semejanzas, por ejemplo, que ambos tienen un ser espiritual, y son básicas en el pensamiento maya las relaciones entre ellos, como la procedencia humana de ciertos animales y la ascendencia animal de los hombres.

No se puede decir que en la religión maya el animal haya sido considerado superior al hombre, pues éste es el ser que, gracias a su conciencia, se vincula con los dioses, y de quien depende la existencia del cosmos, en tanto que es el sustentador de las deidades que dan la vida; pero hay ciertos animales que sí son superiores, ya que simbolizan las fuerzas sagradas de la naturaleza o las fuerzas creadoras que dieron origen al mundo.

En los ritos, los animales tienen también una importante función. Forman parte de las ofrendas y sacrifi-

cios, que constituyen la obligación principal de los hombres para con los dioses; esto se debe a que para los mayas los animales comparten el mismo principio vital de los hombres: la sangre, que al ser el alimento básico de los dioses, unifica esencialmente a estas tres entidades del universo. Por ello, la sangre de los animales puede sustituir a la humana en los sacrificios, como se expresa tanto en los ritos prehispánicos como en los actuales, donde el perro y la gallina, los principales animales domésticos y los más cercanos a los hombres, son sacrificados muchas veces en lugar de éstos.

Uno de los aspectos centrales en el pensamiento maya es la antítesis entre dos ámbitos opuestos del mundo: el de la naturaleza salvaje y el espacio socializado donde el hombre habita. La naturaleza representa un sitio sagrado donde residen poderes que están fuera del alcance del hombre: animales y plantas salvajes están cargados de energías que pueden resultar destructivas por su sacralidad, y penetrar en ese ámbito, trae consigo para los hombres toda clase de peligros. Pero hay unos seres divinos, generalmente teriomorfos, que fungen como intermediarios entre los dos espacios, los Señores de los animales, que lo son también de las plantas silvestres, cuya función es dar, a cambio de diversos ritos, permiso y protección a los hombres para internarse en sus dominios y obtener así la caza que requieren para su subsistencia. Las plantas de ese espacio divino se utilizan por

lo general en los ritos, por su carácter sagrado, destacando entre ellas el pino (en las tierras altas) y tal vez las plantas psicotrópicas.

Hay varias deidades que corresponden al tipo de Señor de los animales, tanto en la época prehispánica como en la actual. Estas deidades están relacionadas con el inframundo, con las serpientes, con el jaguar y con el venado, que se cuentan entre los principales animales simbólicos de la religión maya. El venado es el más frecuentemente asociado con el Señor de los animales, incluso él mismo desempeña esa función. Los dioses de la lluvia y los del inframundo son también Señores de los animales.

La conciliación entre los dos ámbitos contrarios del nivel terrestre, representada por la figura del Señor de los animales, se expresa también en algunos ritos actuales, como el Carnaval de Bachajón, que significa otra manera de salvar la barrera que divide los dos reinos, poniendo al hombre en contacto con las energías sagradas de la naturaleza.

Hay otras concepciones religiosas en las que estos dos espacios no sólo se vinculan, sino que se implican intrínsecamente: los hombres tienen un alter ego en algún animal salvaje de la naturaleza, con el cual comparten su espíritu desde el momento del nacimiento hasta el de la muerte. Y también algunos hombres, adquiriendo poderes sobrenaturales mediante diversas prácticas ascéticas, pueden transformarse en animales con diversas finalidades. A estas creencias se

las llama tonalismo y nagualismo, y las encontramos tanto en la época prehispánica, como en la Colonia y en la actualidad entre algunos grupos mayenses.

Estas ideas constituyen una conciliación entre los ámbitos opuestos del mundo, ya que el ser humano se impregna de los poderes del espacio natural al integrar en su esencia propia a los animales salvajes, y el mundo salvaje se humaniza al convertirse en residencia de los otros yos de los hombres, que viven ordenadamente en corrales custodiados por los dioses ancestrales. Pero en tanto que el mundo de la naturaleza es divino, el tonalismo y el nagualismo expresan también la comunicación y la participación del hombre en lo sagrado.

El tonalismo y el nagualismo, además de ser una de las mejores expresiones del vínculo hombre-animal en la religión maya, muestran el conocimiento de la psique humana que tiene dicho pueblo, pues el animal salvaje que forma parte del ser del hombre representa los impulsos instintivos, irracionales, antisociales de los hombres, que deben ser "guardados en corrales", es decir, controlados, para que el hombre viva en armonía con su comunidad.

Los conceptos religiosos acerca de los animales que hemos analizado nos revelan, en fin, la concepción de un cosmos diverso, donde plantas, animales, hombres y dioses, interrelacionados consubstancialmente, constituyen una unidad dinámica.

Dentro de ese amplio campo del simbolismo animal en la religión maya, la serpiente ocupa un sitio peculiar, ya que, en tanto que diversos animales significan aspectos concretos de la naturaleza o diferentes tipos de alter ego zoomorfos, la serpiente parece encarnar una energía sagrada común a dioses y a hombres; de ahí su omnipresencia en el arte plástico y los códices, y el papel que juega en los mitos y en los ritos, así como en las relaciones de los hombres con los animales, y con la naturaleza en general, entre los mayas de hoy.

En el Periodo de Gestación de la religión maya, antes de que aparezcan en el área ocupada por ese pueblo características culturales diferenciadas que podamos llamar propiamente mayas, encontramos ya la presencia del símbolo serpiente, en el gran arte denominado "estilo de Izapa, que floreció en las tierras altas del área maya. Ahí es muy frecuente la representación del animal fantástico que integra rasgos de serpiente, ave, jaguar y lagarto, al que podemos ubicar dentro del género universal "dragón". Esos animales fueron elegidos por los hombres de Izapa para simbolizar la sacralidad del universo, representada por las fuerzas naturales de las que el hombre agricultor depende para su existencia material. Por ello, los contextos en los que encontramos al dragón aluden, por lo general, a la fertilidad, en relación con los tres estratos cósmicos, que se simbolizan con gran-

des fauces esquematizadas, dentro de las cuales se desarrollan diversas escenas míticas y rituales. Así, el dragón puede ser celeste, terrestre o acuático, y lo más frecuente es su carácter ofídico. La cabeza estilizada, en la que predominan rasgos serpentinos, se une a cuerpos de serpientes, o bien dos cabezas de dragón rematan elementos en forma de U, dando lugar a una serpiente bicéfala, que simboliza el nivel celeste o el terrestre.

El dragón también se antropomorfiza, surgiendo así el antecedente del dios maya de la lluvia, Chaac, que esgrime su hacha-rayo, ante un gigantesco dragón con cuerpo de serpiente. Son las fuerzas sagradas de la fecundidad cósmica en un juego dialéctico, en el que también el dragón-fertilidad se torna símbolo de la muerte, para significar la dinámica de muerte y renacimiento que rige al universo.

Y ahí, en ese arte antiguo y pleno de riqueza espiritual, de riqueza significativa, aparece también el gran símbolo del pensamiento mesoamericano, la serpiente emplumada, como otro aspecto del mismo dragón-fertilidad, que expresará en el mundo maya el poder fecundante del agua celeste.

También los hombres de Izapa constituyeron a la serpiente en símbolo de la unidad del universo, que sólo el hombre es capaz de aprehender.

En la religión que podemos llamar propiamente maya, que aparece diferenciada ya en la tercera centuria después de

Cristo, el símbolo serpiente sigue destacando como el que representa la energía sagrada del universo. El lazo del ofidio con los tres grandes niveles cósmicos, las deidades derivadas de él o asociadas con él y los símbolos que integra, constituyéndose en dragón, nos dan a conocer que esa potencia sagrada que impregna el todo es fuerza vital, es el principio engendrador-generador del universo, ligado, por ello, con el agua y con la sangre, que en el comienzo de los tiempos, en el tiempo estático de los orígenes, sustentaba a los dioses creadores; que constituyó la energía vital con la que ellos formaron el mundo, y que, desde entonces, es el impulso que produce continuamente la vida.

La serpiente-cielo, enriquecida con los atributos del ave, del jaguar, del lagarto y del venado, se manifiesta plásticamente en tres imágenes distintas por su forma, pero semejantes en su significación: el monstruo bicéfalo, la serpiente emplumada y la serpiente astral. El monstruo bicéfalo puede ser dragón de dos cabezas o serpiente bicípite, y en los diversos contextos aparece significando cielo, ya que el glifo Caan, bandas cruzadas, se asocia con él, y su cuerpo, que unas veces es de saurio, se esquematiza otras en una faja con los signos de los astros, ubicándose en lo alto, hacia el cielo, desde donde sus enormes fauces serpentinadas abiertas lanzan agua sobre la tierra; a veces, de la propia banda astral cae la lluvia, y otros signos de agua, como flamas, círculos y plumas, adornan el cuerpo del monstruo. Al lado del

signo del cielo, formando una tríada simbólica, aparecen una concha, que alude al origen, y una espina para el sacrificio, que representa la sangre, elementos que, como los acuáticos, nos muestran que el monstruo celeste simboliza la energía fecundante del cielo, más que el cielo mismo.

En varias representaciones del monstruo celeste bicéfalo se hace evidente que el símbolo natural de la fertilidad del cielo, que a su vez se simbolizó en el arte plástico, fue la víbora Crotalus durissus durissus que, enriquecida con los atributos de otros animales significativos, y transformada en un ser bicípite, se convirtió en la hierofanía del poder generador del cielo.

Las diversas expresiones plásticas de este ser ofídico manifiestan, así, el mismo concepto religioso, y las dos cabezas pudieran significar una armonía de contrarios en relación con la fertilidad: sequía y lluvia, y además, la unidad de contrarios en general, que fue uno de los conceptos centrales del pensamiento mesoamericano. Y por otra parte, pudieran expresar también una idea de infinitud de la temporalidad; de origen a ambos lados de la línea del tiempo que, entre los mayas, es una sucesión eterna de ciclos. Así, la virtud engendradora del cielo existiría como un continuo emerger.

El concepto de serpiente emplumada, que está ligado al de monstruo bicéfalo, aparece también en varios símbolos plásticos: la serpiente emplumada, la serpiente-pájaro y

al mundo maya con los hombres nahuas en el primer milenio después de Cristo.

La serpiente-cielo es también Chicchan, "Serpiente mordedora", gigantesco reptil múltiple, con rasgos de jaguar, de venado, de pecarí y de ave, que produce el agua y su movimiento, a través de los tres niveles cósmicos.

La serpiente-tierra tiene un predominante carácter ctónico: es el poder generador de la tierra oculto en su interior, por lo que se vincula con el dios de la muerte que ahí reside, y con el jaguar, símbolo de inframundo y de cielo nocturno.

Se representa como una serpiente erecta, en cuya cola se encuentra el dios de la muerte, y de cuyas fauces, abiertas hacia arriba, surgen la vegetación, la sangre y el Sol. Y también la vemos como el dragón ubicado en las raíces de los árboles, infundiendo la vida vegetal, y al lado del gran monstruo de la tierra, encarnado en un enorme cocodrilo. Por ello, el ofidio es el guardián y poseedor de los tesoros subterráneos, semillas que en el reino de la muerte, entre los huesos de los antepasados, contienen renovadas posibilidades de vida.

El dragón terrestre también está bajo las piedras sacrificiales, simbolizando la fuerza vital de la sangre ofrecida a los dioses, que es semejante a la del agua, por lo que sangre y vegetación se conjugan en la figura antropozoomorfa

el hombre-pájaro-serpiente, este último como una manifestación antropomorfa del símbolo, que se instituye como dios creador.

La combinación de los atributos de la serpiente y el ave simboliza la fertilidad celeste, ya que el ofidio, que por su propia naturaleza es morador de las profundidades de la tierra, donde encarna la potencia vital del falo, al ascender transfigurado por las cualidades del ave, transporta al cielo la energía fecundante, que ha de retornar a la tierra en forma de lluvia, para hacer surgir de ella la vida.

Además, la serpiente-cielo es quien anima y da movimiento a los astros; es ella la que conduce al Sol por el firmamento, comunicándole sus poderes fertilizantes, integrándolo a la producción de la existencia en la tierra. Por ello, la serpiente emplumada encarna en la gran estrella del alba, que anuncia la salida del astro.

La serpiente-cielo parece haber tenido también un aspecto antropomorfo en Yucatán: el llamado dios D, Itzam Na, "El dragón", cuyos rasgos faciales derivan de los del ofidio y que aparece a veces con cuerpo de serpiente o emergiendo de las fauces del gran monstruo celeste bicéfalo. Itzam Na, en tanto que manifestación de la capacidad engendradora del cielo, es el dios creador, y, humanizado, es el héroe cultural inventor de la agricultura, los calendarios y la escritura. Por ello se identifica con Quetzalcóatl-Kukulkán-Gucumatz, aspecto antropomorfo de la serpiente emplumada, que arribó

del serpentino dios K, el cual expresa, así, el vínculo substancial del hombre, los animales y las plantas.

Como la principal significación de la mujer en el mundo maya era la de generadora de la vida, también se la relaciona con la serpiente, que aparece a la vez vinculada con la Luna, regente del ciclo menstrual y de las actividades femeninas. Y como el reptil es también la energía vital de la sangre sacrificial, se enrosca sobre las cabezas de las ancianas que presentan ofrendas, aquellas mujeres que pueden participar en los ritos porque han dejado ya atrás su calidad de dadoras de vida a los hombres, convirtiéndose en dadoras de vida a los dioses.

Todas estas imágenes nos expresan que el ofidio encarnó simbólicamente la fecundidad de la tierra, y además que el inframundo, sitio de la muerte, contiene también la simiente de la vida, por lo que no constituye un nivel cósmico separado de la tierra, sino el interior de ésta, su gran útero, que conjuga la vida y la muerte. La serpiente es, así, el poder que integra al silencioso reino de la muerte con el ciclo vital universal, constituyendo el lazo de unión del cosmos.

En tanto que fuerzas de fertilidad, principios engendradora y generadora, la serpiente-cielo y la serpiente-tierra están vinculadas al agua. Una de las funciones principales de la serpiente-tierra es contener el agua de lagos, ríos y mares que, por la acción de seres divinos, también ofídicos,

sube al cielo transformándose en nubes, y desde ahí desciende convertida en lluvia. Las imágenes plásticas nos muestran a la lluvia antropomorfizada surgiendo de las fauces de la serpiente-tierra, en su aspecto de gran recipiente acuático, y después cayendo desde las fauces de la serpiente-cielo, en un movimiento cíclico que fertiliza al mundo.

La serpiente-cielo y la serpiente-tierra son los dos aspectos de Chicchan, el dragón que en la imaginación maya representó a la Crotalus durissus terrificus, encarnación, a su vez, del impulso engendrador-generator del universo.

Y el agua que circula entre el cielo y la tierra es personificada también por un ser serpentino-antropomorfo: Chaac-Chauk-'Anjel, que porta en su mano el hacha-rayo-serpiente. Chaac es otro aspecto de Canhel-Huracán, el agua primordial, energía con la cual los dioses formaron el mundo en los tiempos originales.

Esa fuerza impersonal sagrada que la serpiente simboliza y que hace del cosmos una totalidad viviente y dinámica, penetra en el mundo de los hombres transmitiéndoles la divinidad. Además de darles su capacidad de procreación y de encarnar su sangre, actúa como vehículo de sacralización en los ritos.

Representando al falo, aparece en las ceremonias que propician la fertilidad de la tierra, y por su poder de

regeneración, se vincula a los ritos de pasaje. Las serpientes naturales, que aparecen súbitamente en los campos o en las casas, son dadoras y augurios de riquezas, porque el reptil es agua y sangre, lo precioso por excelencia; es el guardián de los tesoros que se esconden en la caverna-útero de la madre tierra. El ofidio cura y produce enfermedades porque se ubica en el punto de contacto de la vida y la muerte, simbolizando a ambas, pues a la vez que es virtud fecundante, encarna al temible Kisin, señor del reino de las sombras, cuyo nombre no debe mencionarse, y es también dadora y augurio de la muerte.

Surgiendo de las profundidades de la tierra, se pone en contacto con aquellos hombres que buscan acceder a los misterios ocultos del ámbito sagrado, y los traga, para después excretarlos transfigurados en brujos, en hombres superiores sacralizados, con la capacidad de gobernar sobre los otros, como lo expresan las imágenes de los soberanos, que surgen de las fauces de la gran serpiente-cielo o la llevan en sus brazos, mostrando ante los hombres su posesión de lo sagrado, lo cual les concede la sabiduría del pasado, el presente y el futuro.

Y la iniciación de aquellos que detentan el poder, los antiguos halach uinicoob y los actuales brujos, se liga con la serpiente, porque ella es el ser que muere y renace de sí misma; que abandonando su vieja piel se renueva

cíclicamente como la vegetación, tornándose inmortal. Por eso el hombre que se pone en contacto con ella adquiere la sabiduría y la dimensión cósmicas; se integra al eterno ciclo vital sagrado que anima al universo, emergiendo continuamente, al igual que los dioses de la fertilidad, de las grandes fauces-origen de Yum Ahau Can.

NOTAS Y OBRAS CITADAS

NOTAS A LA INTRODUCCION GENERAL

- 1 Acerca de la autonomía, objetivos, métodos de la ciencia de la religión véanse las obras de Meslin, Eliade, Widengren, E. O. James, Velasco, Van der Leeuw, entre otros.
- 2 Eliade, Tratado, Prólogo.
- 3 Ibidem, p. 37.
- 4 Ibidem.
- 5 Otto, Lo santo...; Köning, Diccionario..., "Santo".
- 6 En Meslin, Aproximación..., p. 201.
- 7 Liddell & Scott, Greek-English Lexicon.
- 8 Cassirer, Filosofía..., Vol. I, p. 18.
- 9 Ricoeur, Freud..., p. 14.
- 10 Ibidem, p. 20.
- 11 Ibidem, p. 16.
- 12 Ibidem, p. 10-11.
- 13 Guénon, Símbolos..., p. XXXI.
- 14 Jung, Símbolos..., p. 54.
- 15 Jung, El hombre..., p. 69.
- 16 Jung, Símbolos..., p. 392.
- 17 Ibidem, p. 51-52. Prueba clara de ello es la religión de los grupos mayenses de hoy, en los cuales no sólo no ha desaparecido totalmente aquello que formó "la esfera vital del espíritu" de los antiguos mayas, sino que continúan inmersos, de algún modo, dentro de esa esfera vital de significaciones simbólicas.
- 18 Eliade, Imágenes..., p. 13.
- 19 Ibidem, p. 14.
- 20 Ibidem, p. 17.

- 21 Meslin, op. cit., p. 14.
- 22 Ibidem, p. 18.
- 23 Ibidem, p. 223.
- 24 Ibidem, p. 202.
- 25 Ibidem, p. 216.
- 26 Ibidem, p. 202.
- 27 Ibidem, p. 214.
- 28 De la Garza, El hombre..., Cap. II.
- 29 Foncerrada, La escultura..., p. 139.
- 30 Proskouriakoff, Maya Sculpture..., p. 39.
- 31 Gordon, "The Serpent Motive...", p. 132.
- 32 Ibidem, p. 160-1.
- 33 Ibidem, p. 154.
- 34 Spinden, Maya Art..., p. 47.
- 35 Ibidem, p. 131-2.
- 36 Ibidem, p. 33.
- 37 Meslin, op. cit., p. 17.
- 38 Panofsky, Estudios..., p. 15-24.
- 39 Ibidem, p. 18.
- 40 Meslin, op. cit., p. 16.
- 41 Ibidem, p. 14.
- 42 Eliade, Tratado..., p. 26.
- 43 Ibidem, p. 29.
- 44 Ibidem, p. 33.
- 45 Ibidem, p. 30.
- 46 Encyclopedia of the Animal World, p. 432.

- 47 Ibidem; Alvarez del Toro, Reptiles de Chiapas; Carr, Los Reptiles, Jordi Juliá, información verbal.
- 48 Diccionario Maya Cordemex.
- 49 Alvarez del Toro, op. cit.
- 50 Ibidem.
- 51 Pacheco Cruz, Diccionario..., p. 15.
- 52 Diccionario Maya Cordemex.
- 53 Relación de Tetzal y Temax y Relación de Choburna y Una cama, en Relaciones histórico-geográficas...
- 54 Relación de Tetzal y Temax. Vid López Cogolludo, Historia..., Vol. I, p. 228. Montero de Miranda, Descripción..., p. 342-358. Villagutierre, Historia..., p. 249. Landa, Historia..., p. 125. Pacheco Cruz, op. cit., p. 233.
- 55 Alvarez del Toro, op. cit.
- 56 Diccionario Maya Cordemex.
- 57 Ibidem.
- 58 Diccionario de Viena, ms.
- 59 Alvarez del Toro, op. cit.

NOTAS A LA PRIMERA PARTE

- 1 Eliade, Chamanismo..., p. 94.
- 2 Vid Pijoan, Arte de los pueblos aborígenes, p. 112ss.
- 3 Brodrick, La pintura prehistórica.
- 4 Brandon, Diccionario..., "Animales".
- 5 Bataille, Lascaux.
- 6 Brelich, Prolegómenos..., p. 44, en Puech, Historia...
- 7 Ibidem, p. 46.
- 8 Van der Leeuw, Fenomenología..., p. 67.
- 9 Brandon, Diccionario..., "Totemismo".
- 10 Widengren, Fenomenología..., p. 11.
- 11 Köning, Diccionario..., "Totemismo".
- 12 A. A. Goldenweiser, "Totemism, an Analytical Study", en Claude Lévi-Strauss, El Totemismo en la actualidad, p. 14 y 15.
- 13 Köning, Diccionario..., "Totemismo".
- 14 Bergúa, Historia..., Vol. I, p. 86.
- 15 Vid Widengren, op. cit., p. 12.
- 16 Citado por Widengren, op. cit., p. 12.
- 17 Widengren, op. cit., p. 13.
- 18 Eliade, Chamanismo..., p. 140.
- 19 Guirand, Mitología General, p. 586.
- 20 Brandon, Diccionario..., "Celtas".
- 21 Brandon, Diccionario..., "Egipto". Puech, Historia..., Vol. I, p. 120 y 172.
- 22 Las Casas, Apologética..., Vol. I, p. 659.

- 23 Landa, Relación..., p. 48.
- 24 Thompson, Historia..., p. 289-304.
- 25 Ibidem, p. 296-304.
- 26 Ibidem, p. 304-306.
- 27 Alvarez, Diccionario...
- 28 Redfield y Villa, Chan Kom, p. 207. Thompson, Historia..., p. 312.
- 29 Thompson, Historia..., p. 270. Vid p. 268-275.
- 30 Ibidem, p. 337.
- 31 Barrera Vázquez, Libro de los libros..., p. 92.
- 32 Thompson, Historia..., p. 355. Maya Hieroglyphic..., p. 74.
- 33 Ibidem, p. 353.
- 34 Guiteras, Los peligros..., p. 237.
- 35 Fuentes y Guzmán, Recordación florida, Vol. III, p. 273.
- 36 Vogt, Ofrendas para los dioses, p. 45.
Es bien sabido que la creencia en que el perro es psicopompo tiene un carácter universal; por ejemplo, en Egipto se creía que Anubis, el dios chacal, transportaba a las almas hasta el tribunal de Osiris, donde serían "pesadas" para determinar su destino. Y en la Iliada, al relatarse los funerales de Héctor, se menciona que sobre la pira funeraria fueron colocados varios perros para transportar el alma al Hades. El cuidador del río del inframundo en la mitología griega es el can Cerbero, perro fantástico.
- 37 Guiteras, op. cit., p. 255. Vid infra.
- 38 Landa, op. cit., p. 68.
- 39 La siguiente relación está basada en Thompson, Maya Hieroglyphic..., p. 69-89 y en Barrera Vázquez, El libro de los libros..., p. 121-124 y 188.
- 40 Alvarez, op. cit., p. 275.
- 41 La siguiente relación se basa en Morley, La civiliza-

- ción...p. 286-287; Thompson, Maya Hieroglyphic..., p. 104-128; Berlin, Signos y significados..., p. 47-48.
- 42 Thompson, A catalog... Los glifos animales, según el Catálogo de Thompson, dentro del corpus de signos principales conocidos, son:
- | | |
|------------------------|---|
| Aguila | T746; de lado: T749 |
| Animal (?) | T791; T792; T844; T855 |
| Animales "Jog" | T761; Perro (?): T757; Pez (?): T760; pseudo Jog: T761. |
| Animal no identificado | T762; T789; acuático (?): T793. |
| Ave Moan | T748 |
| Buitre | T747; T849 |
| Guacamaya | T744 |
| Jaguar | T751; T788; T800; sin cabeza: T832 |
| Mono | T755 |
| Murciélago | T756 |
| Ocelote | T742 |
| Pájaro | de gran pico: T750; fantástico: T827 |
| Pavo | T839 |
| Pecarí | T754 |
| Pelícano | T745 |
| Perro | T752; T753; T757 (?); manchado de negro: T765 y T 801. |
| Pez | T738 |
| Rana virada | T740 |
| Sapo | T741 |
| Serpiente | Segmento de: T565 y T566; T657; T737; Chicchan: T764; T762 (?). |
| Tortuga | Cabeza de: T743; caparazón de: T739 |
| Venado | T796; pata de: T795 |
- 43 Popol Vuh, en De la Garza, Literatura..., p. 15.
- 44 Ibidem.
- 45 Holland, Medicina..., p. 72.
- 46 Guiteras, op. cit., p. 197.
- 47 Popol Vuh, op. cit., p. 15.
- 48 Holland, op. cit., p. 71.
- 49 Thompson, Historia..., p. 430.
- 50 Gossen, Tiempo e Historia..., p. 182.
- 51 Popol Vuh, op. cit., p. 39.

- 52 Ibidem, p. 40-41.
- 53 Thompson, Historia..., p. 432-433.
- 54 Ibidem, p. 433-435.
- 55 Ibidem, p. 434-435.
- 56 Guiteras, op. cit., p. 161.
- 57 Thompson, Historia..., p. 436.
- 58 Popol Vuh, op. cit., p. 43.
- 59 Guiteras, op. cit., p. 162.
- 60 Thompson, Historia..., p. 434.
- 61 Popol Vuh, op. cit., p. 46-47
- 62 Vid Thompson, Historia..., p. 300.
- 63 Popol Vuh, op. cit., p. 15 n.
- 64 Los mitos de origen de los mayas yucatecos antiguos son bastante esotéricos y tienen muchas interpolaciones cristianas; no hay en ellos paralelos muy claros con los mitos de los otros grupos mayenses, pero podemos encontrar entre sus líneas el tema de las creaciones y destrucciones cíclicas del mundo, el de la serpiente emplumada como principio vital creador, el de los hombres hechos de masa de maíz y el del origen del maíz bajo una roca. Asimismo, el Chilam Balam de Chumayel narra el origen del mundo señalando los días según el calendario divinadorio y expresando que al nacer el tiempo se inició la creación. Todo ello nos revela que forman parte de la misma tradición que, además, es común a todos los pueblos mesoamericanos.
- 65 Thompson, Historia..., p. 425-446.
- 66 Ibidem, p. 428.
- 67 Por ejemplo en Babilonia, el mito de Marduk y Tiamat. Marduk es el hijo que mata y descuartiza a la madre Tiamat, símbolo del caos, para poder crear el mundo con sus despojos, lo que expresa que en el mundo, que tiene una racionalidad inherente, hay un sustrato de irracionalidad.
- 68 Thompson, Historia..., p. 438-9.

- 69 Ibidem, p. 435-436.
- 70 Ibidem, p. 437.
- 71 Guiteras, op. cit., p. 237.
- 72 Thompson, Historia..., p. 439.
- 73 Ibidem, p. 442.
- 74 Ibidem, p. 412.
- 75 Ibidem, p. 413.
- 76 Guiteras, op. cit., p. 159-160.
- 77 Ibidem, p. 278.
- 78 Popol Vuh, op. cit., p. 62.
- 79 Anales de los cakchiqueles, en De la Garza, Literatura
..., p. 116.
- 80 Manuscrito de 1558, fol. 75-76, en León-Portilla, Los
antiguos mexicanos..., p. 22.
- 81 Guiteras, op. cit., p. 255.
- 82 Ibidem, p. 208.
- 83 Thompson, Historia..., p. 417-424.
- 84 Landa, op. cit., p. 50.
- 85 Las Casas, op. cit., Vol. II, p. 184.
- 86 Fuentes y Guzmán, op. cit., Vol. II, p. 216, 218, 219.
- 87 Thompson, Historia..., p. 229.
- 88 Landa, op. cit., p. 75.
- 89 Ibidem, p. 78.
- 90 Ibidem.
- 91 Ibidem, p. 65, 66, 81.
- 92 Guiteras, op. cit., p. 185.
- 93 Vogt, op. cit., p. 134-139.

- 94 Guiteras, op. cit., p. 154.
- 95 Thompson, Historia..., p. 318.
- 96 Las Casas, op. cit., Vol. II, p. 227.
- 97 Anne Chapman, "Los lenca de Honduras". (Ciclo de conferencias impartido en el Centro de Estudios Mayas de la UNAM, del 8 al 11 de septiembre de 1981).
- 98 Las Casas, op. cit., Vol. II, p. 225.
- 99 Montoliú, Cosmovisión y salud...
- 100 Thompson, Historia..., p. 350 y 353.
- 101 Vid Vogt: Oposición entre Naturaleza y Cultura, en Ofrendas..., p. 59.
- 102 Popol Vuh, en De la Garza, Literatura..., p. 14.
- 103 Ibidem, nota.
- 104 Thompson, Historia..., p. 372-373.
- 105 Villa Rojas, 1961, p. 71 y 96-97; citado por Montoliú, "Algunos aspectos del venado...", p. 162-163, y Thompson, Historia..., p. 373.
- 106 De la Garza, El hombre..., p. 102-103.
- 107 Montoliú, "Algunos aspectos...", p. 153.
- 108 Thompson, Historia..., p. 353.
- 109 Wagley, Santiago Chimaltenango..., p. 188-189.
- 110 Información recogida personalmente.
- 111 Guiteras, op. cit., p. 142.
- 112 Pukuj es entre los tzeltales un término que designa al "enemigo de Dios y a todo lo que es malo y destructor". (Ibidem, p. 278).
- 113 Mario Ruz, Tojol Winic' otik..., inédito
- 114 Wagley, op. cit., p. 188.
- 115 Otto Schumann, comunicación verbal.
- 116 Thompson, Historia..., p. 380. Cabarrús, La cosmovisión..., p. 25 y 26.

- 117 Guiteras, op. cit., p. 235; Vogt, op. cit., p. 35.
- 118 Thompson, Historia..., p. 306 y 326.
- 119 En otros grupos mesoamericanos actuales, a veces no hay un solo Señor de los animales, sino varios, según la clase de animales de que se trate, incluyendo a los domésticos. Por ejemplo, entre los triques de Copala, Oaxaca, que tienen varias creencias semejantes a las mayas, se cree que los animales benéficos a la gente, como perros, pollos, pájaros y venados, pertenecen a Dios, mientras que los animales dañinos, como las víboras, los alacranes, las arañas, pertenecen al diablo. Hay también un "Dios del monte", que es dueño del ganado vacuno, los chivos y los borregos, así como de animales silvestres no dañinos, como el conejo y el venado. Las lagartijas trepadoras pertenecen al dios del trueno que controla las lluvias (Hollenbach, "El mundo animal..." p. 437-440). Algunos grupos mayas, como los chortís de Copán, tienen también dos Señores de los animales: el de los salvajes es el "Dueño" y el de los domésticos, San Antonio (Mario Ruz, información verbal).
- 120 Vogt, op. cit., p. 59. Vid Guiteras, op. cit., p. 231-233.
- 121 Becquelin y Breton, "El carnaval de Bachajón...", p. 207.
- 122 Ibidem, p. 215.
- 123 Ibidem, p. 231.
- 124 Landa, op. cit., p. 41-42.
- 125 Morley, op. cit., p. 204-205.
- 126 Guiteras, op. cit., p. 148.
- 127 Thompson, Historia..., p. 413.
- 128 Carmack, La formación del reino quiché, p. 16-17.
- 129 Tozzer, Animal figures..., p. 288.
- 130 Guiteras, op. cit., p. 167.
- 131 Por ejemplo, en la primitiva religión persa, donde se creía que la primera pareja había sido constituida por un hombre, llamado Gayomart, y un toro, llamado Goch,

de quienes descienden los hombres (Guirand, op. cit., p. 437).

- 132 Vid supra, nota 6.
- 133 Guiteras, op. cit., p. 240.
- 134 Holland, Medicina..., p. 102.
- 135 Guiteras, op. cit., p. 243.
- 136 Ruz, op. cit.
- 137 Villa Rojas, "El nagualismo...", p. 244; Ruz, op. cit.
- 138 Wagley, op. cit.
- 139 Hermitte, Poder sobrenatural..., p. 85.
- 140 Vogt, op. cit., p. 120.
- 141 Hermitte, op. cit., p. 85.
- 142 Guiteras, op. cit., p. 156.
- 143 Ibidem, p. 245.
- 144 Ibidem, p. 155.
- 145 Holland, Medicina..., p. 110.
- 146 Ibidem, p. 110-114.
- 147 Ibidem, p. 74.
- 148 Título de los señores de Totonicapán, en De la Garza, Li-
teratura, p. 400.
- 149 Holland, Medicina..., p. 104.
- 150 Holland, "Tonalismo...", p. 171.
- 151 Hermitte, op. cit., p. 44-46.
- 152 Ruz, op. cit.
- 153 Holland, Medicina..., p. 101-102.
- 154 Guiteras, op. cit., p. 243.
- 155 Fuentes y Guzmán, op. cit., Vol. I, p. 279 y 280.

- 156 Basalobre, Relación..., p. 343.
- 157 Nuñez de la Vega, Constituciones..., 9^a Carta Pastoral, p. 132.
- 158 Ruiz de Alarcón, Tratado..., p. 24.
- 159 Ibidem, p. 25.
- 160 Ibidem, p. 27-28.
- 161 López Austin, Cuerpo humano..., Vol. I, p. 223.
- 162 Ibidem, p. 431.
- 163 Ibidem, p. 430.
- 164 Ibidem, p. 431.
- 165 Ibidem, p. 427.
- 166 Guiteras, op. cit., p. 241.
- 167 Holland, "Tonalismo...", p. 168.
- 168 Hermitte, op. cit., p. 85.
- 169 Vogt, op. cit., p. 129.
- 170 Guiteras, op. cit., p. 246.
- 171 Jacinto Arias, El mundo numinoso..., p. 59.
- 172 Guiteras, op. cit., p. 242-244.
- 173 Ibidem, p. 144.
- 174 Vogt, op. cit., p. 98-100.
- 175 Vid De la Garza, El hombre..., p. 81-84.
- 176 Vogt, op. cit., p. 98-141.
- 177 Ibidem, p. 119.
- 178 Ibidem, p. 120.
- 179 Ibidem, p. 129.
- 180 Cf. Freud, La interpretación de los sueños y El yo y el

ello.

- 181 López Austin, op. cit., Vol. I, Cap. 11. Además de la presentación del tema y el análisis sistemático del mismo que en pocas líneas hace el autor, ver su Bibliografía sobre nagualismo en el Apéndice 8 de esa obra.
- 182 Ibidem, p. 422. Entre los mayas de Yucatán se cree que durante el mes de septiembre todos los animales de cierta clase cambian sus formas por las de otros animales: el venado se convierte en serpiente, el ratón en murciélago, el armadillo en buitre y la tortuga en perico; cada una de estas transformaciones se dan en sentido inverso (Redfield y Villa, op. cit., p. 208). Y respecto de la transformación de los muertos, López Austin menciona el dato de que a fines del siglo XIX en Yucatán estaba prohibido cazar el 31 de octubre y el 1° de noviembre porque los muertos podían andar en el interior de los animales (op. cit., p. 423). Esta idea tiene un carácter universal: "Desde los tiempos más remotos dice Eliade- casi todos los animales han sido concebidos, bien como psicopompos que acompañan al más allá a las almas de los muertos, bien asimismo como la nueva forma del difunto. Sea el 'antepasado' o el 'maestro de la iniciación', el animal simboliza siempre un nexo real y directo con el más allá. En gran número de mitos y leyendas de todo el mundo el héroe es transportado al más allá por un animal" (Eliade, Chamanismo, p. 91-92).
- 183 Kaplan, "Tonal and Nagual...". Citado por Holland, "Tonalismo...", p. 171.
- 184 López Austin, op. cit., p. 418.
- 185 Ruz, op. cit., Cap. III, e información verbal.
- 186 Nash, Bajo la mirada..., p. 153.
- 187 Redfield y Villa, op. cit., p. 178.
- 188 Wagley, op. cit., p. 215.
- 189 López Austin, op. cit., p. 424.
- 190 Villa Rojas, op. cit., p. 244.
- 191 López Austin, op. cit., p. 424-425.
- 192 Redfield y Villa, op. cit., p. 179.
- 193 Hermitte, op. cit., p. 90.

- 194 Ruz, op. cit., Cap. III.
- 195 Holland, Medicina..., p. 172.
- 196 Ruz, op. cit.
- 197 Guiteras, op. cit., p. 143. Hermitte, op. cit., p. 44.
- 198 Nash, op. cit., p. 224-5. Curiosamente, en Tepoztlán, comunidad náhuatl del Estado de Morelos, San Pedro es muy temido porque castiga si no se le hace una gran fiesta en su día; se cree que tiene un león que baja por las noches al barrio que el santo preside y se come a los animales domésticos; le llaman "el león del santo" (información recogida personalmente).
- 199 Guiteras, op. cit., p. 243.
- 200 Ibidem, p. 237.
- 201 Holland, Medicina..., p. 172.
- 202 Guiteras, op. cit., p. 244.
- 203 Hermitte, op. cit., p. 46.
- 204 Redfield y Villa, op. cit., p. 178.
- 205 Hermitte, op. cit., p. 46.
- 206 Villa Rojas, op. cit., p. 244.
- 207 Fuentes y Guzmán, Vol. I, p. 390.
- 208 Título de los Señores..., en De la Garza, Literatura..., p. 394.
- 209 Ibidem, p. 396.
- 210 Historias de los Xpantzay, en De la Garza, Literatura..., p. 414 y 416.
- 211 Historia quiché..., en Crónicas indígenas..., p. 63.
- 212 Título Real..., en Crónicas indígenas..., p. 99.
- 213 Título de Sacapulas, en Crespo, Algunos títulos..., p. 33-34.
- 214 Popol Vuh, op. cit., p. 90.

- 215 Eliade, Chamanismo..., p. 126-129.
- 216 Popol Vuh, op. cit., p. 23.
- 217 Fuentes y Guzmán, op. cit., Vol. I, p. 84.
- 218 Título de Oztzoja, en Crespo, Algunos títulos..., p. 70.
- 219 Ibidem, p. 71.
- 220 Fuentes y Guzmán, op. cit., Vol. I, p. 85.
- 221 Nuñez de la Vega, op. cit., p. 133.
- 222 Ibidem, p. 134.
- 223 Ordóñez, Historia de la creación..., p. 222. Vid de la Garza, "Palenque ante los siglos XVIII y XIX".
- 224 Ximénez, Historia de la provincia..., Vol. VI, p. 307.
- 225 López Austin, op. cit., p. 420.
- 226 Lowie, Religiones primitivas, p. 50.
- 227 Eliade, Chamanismo..., p. 92.

NOTAS A LA SEGUNDA PARTE

- 1 Lévi-Strauss, De la miel..., p. 346.
- 2 Bleeker y Widengren, Historia religionum, Vol. I, p. 64.
- 3 Guirand, Mitología..., p. 63-65; Bergúa, Historia..., Vol. I, p. 153. Hesíodo, Teogonía.
- 4 Hesíodo, Teogonía, 825
- 5 Ibidem, 855.
- 6 Guirand, op. cit., p. 65. La serpiente cornuda es un símbolo importante en las religiones antiguas, y además aparece en la alquimia latina del siglo XVI como cuadricornutus serpens, serpiente de cuatro cuernos, símbolo de Mercurio y antagonista de la Trinidad cristiana (Jung, Símbolos..., p. 292).
- 7 Frobenius, Das Zeitalter des Sonengottes, en Jung, Símbolos..., p. 399.
- 8 Guirand, op. cit., p. 580.
- 9 Puech, Historia..., Vol. 2, p. 375.
- 10 Brandon, Diccionario, "Hermópolis".
- 11 Guénon, Símbolos..., p. 122.
- 12 Ibidem.
- 13 Guirand, op. cit., p. 475.
- 14 Brandon, op. cit., "Kundalini". Siva es una de las principales deidades del hinduismo y centro del culto del salvismo; es el gran asceta que tiene un aspecto de dios destructor. Se relaciona con la fecundidad, por lo que su emblema principal es el lingam (falo). Es Natarja, el bailarín, cuya danza llamada Tandava simboliza la creación y destrucción cíclicas del mundo; por ello personifica al tiempo como agente de decadencia y destrucción. Su consorte Sakti se relaciona con la Kundalini porque representa la fuerza creadora del dios. Entre sus principales símbolos está la serpiente (Brandon, op. cit., "Siva"). En su representación antropomorfa aparece con cuatro brazos, en ademán de danzar, sosteniendo un tambo

- ril; surcan su frente tres rayas horizontales y en el centro se abre un tercer ojo. Se cubre^{ca} una piel de tigre y lleva una serpiente como collar, otra como cordón sagrado y cuatro como brazaletes (Guirand, op. cit., p. 510).
- 15 Eliade, Chamanismo..., p. 231.
- 16 Lévi-Strauss, De la miel..., p. 332.
- 17 Chalus, El hombre..., p. 153.
- 18 Puech, Historia..., Vol. 2, p. 386. La asociación de la serpiente con las piedras preciosas es muy común a nivel universal. Se cree que estas piedras proceden de la cabeza de las serpientes y dragones, o de la baba de las serpientes. En realidad la creencia coincide con el hecho de que en la cabeza de algunas serpientes se han encontrado concreciones pétreas. (Eliade, Tratado..., p. 394-5).
- 19 Guirand, Mitología..., p. 470.
- 20 Puech, Historia..., Vol. 2, p. 272.
- 21 Guénon, op. cit., p. 194.
- 22 Ibidem.
- 23 Petazzoni, 1924, p. 155ss. Citado por Eliade, Tratado..., p. 69.
- 24 Lévi-Strauss, De la miel..., p. 171. Sobre la serpiente como violador de mujeres hablaremos en la siguiente parte.
- 25 Libros sagrados de Oriente, p. 70.
- 26 Guirand, Mitología, p. 16.
- 27 Lévi-Strauss, De la miel..., p. 224-5.
- 28 Acosta, Historia natural..., p. 221.
- 29 Guirand, Mitología..., p. 16.
- 30 Jensen, Mito y culto..., p. 161.
- 31 Lévi-Strauss, op. cit., p. 317.
- 32 Cóvarrubias, El águila, el jaguar..., p. 47.

- 33 Eliade, Chamanismo..., p. 120.
- 34 Brinton, Myths..., 113.
- 35 Eliade, Historia... p. 195
- 36 Guirand, op. cit., p. 523.
- 37 Brandon, Diccionario..., "Dragón".
- 38 Guirand, op. cit., p. 92.
- 39 Brandon, op. cit., "Dragón".
- 40 I Ching, versión de Richard Wilhelm
- 41 Guirand, op. cit., p. 556-7.
- 42 Vid Miles, "Sculpture..."; Parsons, Bilbao, Guatemala... Y "An Early..."; Quirarte, El estilo..., Navarrete, "La etapa..."; Norman, "Izapa Sculpture"; Lee, Situación... Vid principales sitios del estilo de Izapa en Cap. I.
- 43 Quirarte. op. cit., p. 17-19.
- 44 Parsons, op. cit., p. 185.
- 45 Ibidem, p. 195-6.
- 46 Miles, op. cit.
- 47 Lee, op. cit., p. 10.
- 48 Quirarte, op. cit., p. 37 y 70. Navarrete, op. cit., p. 5 y 10.
- 49 Miles, op. cit., p. 252.
- 50 Quirarte, op. cit., p. 70.
- 51 Ibidem, p. 37.
- 52 Ibidem, p. 71.
- 53 Ibidem, p. 34-35.
- 54 Bonifaz Nuño, La serpiente..., p. 27. De la Fuente, Los hombres...
- 55 Bonifaz Nuño, op. cit., p. 27.

- 56 Ibidem, p. 28.
- 57 Quirarte, op. cit., p. 48; Agrinier, "The Carved Human..."
- 58 Quirarte, op. cit., p. 63.
- 59 Agrinier, op. cit., p. 23.
- 60 Navarrete, op. cit., p. 8.
- 61 Agrinier, op. cit., p. 9.
- 62 Quirarte, op. cit., p. 43.
- 63 Agrinier, op. cit., p. 14.
- 64 Ibidem, p. 19.
- 65 Miles, op. cit., p. 247.
- 66 Ibidem.
- 67 Norman, op. cit., Part. 2, p. 44-45.
- 68 Quirarte, op. cit., p. 43.
- 69 Ibidem, p. 47.
- 70 Ibidem, p. 69.
- 71 Vid un análisis de la cosmogonía maya en De la Garza, El hombre..., Cap. I.
- 72 Popol Vuh, en De la Garza, Literatura..., p. 13.
- 73 Vid De la Garza, El hombre..., p. 39.
- 74 Vid Cap. I: Los animales en el origen de los dioses.
- 75 Hollenbach, "El mundo animal...", p. 466.
- 76 Chilam Balam de Chumayel, p. 242-3.
- 77 Diccionario Cordemex, Vid Roys, The Book of..., p. 99.
- 78 Barrera Vásquez, El libro..., p. 91.
- 79 Thompson, Historia..., p. 342.
- 80 Roys, The Book of Chilam Balam..., p. 99.
- 81 Chilam Balam de Chumayel, p. 248.
- 82 Roys, The Book of Chilam Balam..., p. 99.

- 83 Vid Cap. I, Los animales en el origen del hombre.
- 84 Vid Tercera parte, Cap. VIII, y De la Garza, El hombre...
p. 62.
- 85 Spinden, op. cit., p. 40.
- 86 A estas esculturas de Copán se les ha llamado altares, pero en realidad se desconoce su función. Maudslay ha sugerido que pudieron haber servido para quemar copal sobre el cuerpo arqueado de la serpiente. Stromsvik piensa que tenían la función de contener fechas de hotún y de katún, como las estelas. Proskouriakoff, por su parte, cree que los altares G son posteriores a las estelas y que no son altares en el sentido usual de la palabra. Robicsek, finalmente sugiere que no son obras aisladas, sino que pudieron haber formado parte de estructuras mayores (Robicsek, Copán, p. 82).
- 87 Thompson, The Moon Goddess...
- 88 Vid Segunda parte, Cap. VII.
- 89 Förstemann, Commentary...
- 90 Thompson, A commentary...
- 91 Ibidem, p. 37.
- 92 Ibidem, p. 88.
- 93 Vid Introd. a la Segunda parte.
- 94 Vid Robicsek, The Mat...
- 95 Bonifaz Nuño, La serpiente...
- 96 Vid Tercera parte, Cap. IX.
- 97 Vid Introd. a la Tercera parte.
- 98 Robicsek, Copán, p. 109.
- 99 Ibidem, p. 84-86; Spinden, op. cit., fig. 68; Maudslay, op. cit.
- 100 Vid De la Garza "Quetzalcoatl-Dios en la religión maya".
- 101 Foncerrada, La escultura..., p. 139-141.
- 102 Los "cuernos" de las serpientes son escamas supraoculares muy grandes y levantadas. Hay algunas especies de Crotalus que las tienen, como la que habita en el desierto de

Altar, Sonora, llamada Crotalus cerastis (Vid Alvarez del Toro, op. cit.)

- 103 Tozzer, "Animal Figures...", p. 317.
- 104 Gordon, "The Serpent Motive...".
- 105 Goetz y Morley, Popol Vuh, p. 57 n., y Tozzer, Landa's Relación..., p. 133 n. Aquí la serpiente hace las funciones de la barca de Ra en Egipto, y no las de Apofis, la serpiente enemiga del Sol (Vid Introd. a la Segunda parte).
- 106 Juan de León, Mundo quiché.
- 107 Holland, Medicina maya..., p. 77.
- 108 Ibidem, p. 93-94.
- 109 Laughlin, "El símbolo de la flor...", p. 134.
- 110 Armillas, "La serpiente...", p. 175. Anales de los cakchiqueles, en De la Garza, Literatura Maya, p. 119.
- 111 Hollenbach, op. cit., p. 438.
- 112 Thompson, Ethnology of the Mayas..., p. 108.
- 113 Col. de Enrique Cámara, Mérida, en Lothrop et. al., Pre-Columbian Art, Lam. LXXX.
- 114 Robicsek, The Mat..., p. 142.
- 115 Durán, Vol. II, p. 135.
- 116 Vid Introd. a la Segunda parte.
- 117 Tozzer, Landa's Relación..., p. 133. Quizá de ahí derive la relación entre la serpiente y el perro, que encontramos entre los tzotziles actuales (Vid Cap. I).
- 118 Vid Tozzer, Landa's Relación..., p. 133 n.
- 119 Lizana, Historia..., p. 4.
- 120 Las Casas, Apologética..., Cap. 123.
- 121 López Cogolludo, op. cit., Vol. II, p. 249; Vid Thompson, Historia..., p. 259-260.
- 122 Ibidem, p. 261.

- 123 Ibidem, p. 263,
- 124 Ibidem, p. 265.
- 125 Ibidem, p. 387. Vid Thompson, Maya Hieroglyphic Writing... p. 75. Ramón Arzápalo, comunicación personal.
- 126 Barrera Vásquez, El Libro..., p. 121.
- 127 Wisdom, Los chortfs...
- 128 Ibidem, p. 444.
- 129 De los Chicchanes terrestres hablaremos en el Cap. VII.
- 130 Redfield y Villa Rojas, Chan Kom..., p. 208. En cuanto al agutí, si un cazador mata a alguno de ellos que en realidad es una serpiente, su carne, aun después de cocida, puede convertirse en pequeñas serpientes si se le pone un poco de miel (Ibidem).
- 131 Ibidem.
- 132 Ibidem, p. 329.-330.
- 133 Rufz de Alarcón, Tratado de las idolatrías..., p. 77.
- 134 Diccionario Maya Cordomex.
- 135 López Cogolludo, op.cit., Vol. I, p. 238; vid Román y Zamora, op.cit., Vol. I, p. 315-6 (1897).
- 136 Guiteras, Los peligros..., p. 188.
- 137 Vid Cap. I: Nagualismo y Cap. III: Sacralización del gobernante.
- 138 Códice Borgia, p. 27, citado por Thompson, Historia..., p. 268.
- 139 Relación de Mérida, respuesta 5.
- 140 Barrera Vásquez, El libro de los libros..., p. 87.
- 141 Thompson, Historia..., p. 270
- 142 Spinden, op. cit., p. 42.
- 143 Thompson, Historia..., p. 268.
- 144 Ibidem, p. 276. Maricela Ayala, comunicación personal.

- 145 Ibidem, p. 279.
- 146 Relación de Tabi, Relaciones histórico-geográficas...
- 147 Thompson, Historia, p. 296-7.
148. Ibidem, p. 256-7.
- 149 Redfield y Villa, op.cit., p. 122.
- 150 Thompson, Ethnology..., p. 65. Un ser demoníaco semejante es el nawayono de los zoques, que persigue a los hombres que tienen amantes. Toma el lugar de la amante y los asesina en la cópula con su vagina dentada (Villa Rojas, Los zoques..., p. 251).
- 151 Vid Cap. III: La sacralización del gobernante.
- 152 Alvarez del Toro, op. cit., p. 19.
- 153 Hermitte, Poder sobrenatural..., p. 30.
- 154 Wagley, Santiago Chimaltenango..., p. 206.
- 155 Alvarez del Toro, op.cit., p. 19.
- 156 Schultze-Jena, Los pipiles de Izalco, Texto IX, p. 43-44.
- 157 Ibidem, p. 44-45.
- 158 Ibidem, p. 37-43.
- 159 Vid De la Garza, "Quetzalcóatl-Dios..." y también en relación con el inframundo y sus riquezas hay un mito entre los triques de Oaxaca en el que la serpiente es la encarnación de las almas de los muertos. Refiere que un hombre fue al pueblo de los muertos a buscar a su esposa difunta para preguntarle dónde había escondido dinero. La encontró casada con una zorra. La mujer le prometió decirle dónde, pero en su lugar llegó una serpiente y el hombre le pegó. Regresó, sin embargo, y golpeó tres veces con la nariz en el sitio donde estaba el dinero enterrado; luego entró dos veces en el baño de vapor y se fue. "Por eso dicen que las culebras y las zorras son almas de los muertos" (Hollenbach, op.cit., p. 457).
- 160 En Amatlán de los Reyes, Veracruz, las serpientes con cabeza emplumada son símbolo de la tierra; su nombre no se debe pronunciar en los campos y son intocables; se llaman kuaatl tipcyolohle, "culebra corazón del cerro"; les hacen ofrendas de papel de china, alimentos, velas,

jficaras, flores y copal que se depositan en el monte o se entierran (Luis Reyes, "Una relación...", p.140-145).

- 161 Tozzer, "Animal figures...", p. 313.
- 162 Förstemann, op.cit., p. 155-6.
- 163 Ibidem.
- 164 Thompson, A Commentary...
- 165 Thompson, Historia..., p. 314.
- 166 Wisdom, op.cit., p. 439.
- 167 Ibidem, p. 445.
- 168 Ciudad Real, Relación..., Vol. I, p. 204.
- 169 Wisdom, op. cit., p. 446.
- 170 Ibidem, p. 494.
- 171 Thompson, Historia..., p. 332-3 y Ethnology..., p. 59-60.
- 172 Thompson, Historia..., p. 334.
- 173 Guiteras, op. cit., p. 183.
- 174 Ibidem, p. 225.
- 175 Ibidem, p. 165.
- 176 Ibidem, p. 165-6.
- 177 Schumann, comunicación personal.
- 178 Landa, Relación...,
- 179 Tozzer, "Animal figures...", p. 313-314.
- 180 Thompson, Historia..., p. 308.
- 181 Thompson, A commentary..., p. 27.
- 182 Thompson, Historia..., p. 308.
- 183 Vid Cap. III.
- 184 Códice Laud, p. XXI; Códice Vaticano Latino, p. XXVIII.

- 185 Dice Förstemann que la serpiente se presenta aquí como protectora del nacimiento (op. cit., p. 158). Thompson piensa que la figura humana puede ser un Bacab (A commen - tary..., p. 100).
- 186 Gordon, op. cit., p. 147.
- 187 Foncerrada, op.cit., p. 105.
- 188 Eliade, Chamanismo... y Le sacré et le profanne.
- 189 Foncerrada, op.cit., p. 129-130.
- 190 Der Ursprung der Mythologie dargelet an Griechischer and Deutscher Sage, Berlin, 1860. En Brinton, Myths of the New World, p. 117.
- 191 Barrera Vásquez, El libro..., p. 101.
- 192 Tbidem, p. 53.
- 193 Chilam Balam de Chumayel, p. 221.
- 194 Thompson, Historia..., p. 312.
- 195 Holland, Medicina..., p. 93.
- 196 Guiteras, op.cit., p. 245-6.
- 197 Laughlin, op.cit., p. 138.
- 198 Wisdom, op.cit., p. 447.
- 199 Hay otras cuatro deidades llamadas "Jóvenes hombres trabajadores" o "Angeles menores", que provocan la lluvia en la estación seca. Son menos poderosos que los Angeles trabajadores, que producen la lluvia de mayo a noviembre. Otros dioses relacionados con éstos son los "Angeles Príncitos" o Ah Katiyon, que están en los puntos cardinales (por lo que tal vez equivalen a los Bacabes prehispánicos), donde hay también un Chicchan celeste y un Hombre trabajador. Los Angeles Príncitos ayudan a batir las nubes para producir la lluvia (Wisdom, op.cit., p. 447).
- 200 En relación con el agua celeste está la serpiente arco iris. Como hemos destacado, a nivel universal el arco iris, que procede de la lluvia, se ha vinculado con la serpiente. No hemos encontrado referencias respecto de esta creencia entre los mayas prehispánicos, pero los

tzotziles actuales de San Pedro Chenalhó la tienen, y es muy posible que, como casi todas sus ideas respecto de la serpiente, proceda de la época anterior a la conquista española. Los pedranos creen que el xab o sumidero surge el arco iris; el xab es el sitio donde Dios puso su bastón y abrió la tierra para que se fuera el agua del Diluvio. El arco iris es para los tzotziles la combinación de todos los colores, particularmente los direccionales: blanco, amarillo, negro, rojo y verde, y, por ello, combina todas las fuerzas (Holland, Medicina..., p. 124). Se considera maligno y no se debe pasar debajo de él, "porque sabemos que tiene culebra debajo". Para contrarrestar su mala influencia, que obviamente es exceso de poder sagrado que lo torna peligroso, el hombre debe persignarse, rezar un padre nuestro, y si no se va, dice el informante de Guiteras, "entonces orino frente al arco iris y en seguida se acaba..." (Guiteras, op.cit. p. 196). Y "dicen que la culebra es compañero del arco iris por las pintas que tiene /ambos están rayados/. (Ibidem, p. 174). Por ello, cuando encuentran una serpiente, aunque esté muerta, tienen que contar los colores que tiene, que son trece, porque es compañera del Poslob y las trece potencias malignas del cielo (Ibidem, p. 229).

- 201 Gordon, op.cit., p. 147.
- 202 Thompson, A commentary..., p. 78.
- 203 Ibidem, p. 80.

NOTAS A LA TERCERA PARTE

- 1 Persson Nilson, op. cit., p. 22.
- 2 Brandon, op. cit., "Culto a las serpientes".
- 3 Guirand, op. cit., p. 51.
- 4 Eliade, Tratado..., p. 159-161.
- 5 Ibidem.
- 6 Lévi-Strauss, De la miel..., p. 190.
- 7 Eliade, Tratado..., p. 161.
- 8 Vid Guirand, op. cit., p. 86.
- 9 Ibidem, p. 233.
- 10 Guirand, op. cit., p. 514.
- 11 Jung, Símbolos..., p. 436.
- 12 Eliade, Tratado..., p. 159.
- 13 Henderson, Los mitos antiguos..., p. 152, en Jung, El hombre...
- 14 Ibidem, p. 154-156.
- 15 Ibidem
- 16 Eliade, Le sacré et le profane, p. 153.
- 17 Eliade, Chamanismo..., p. 120.
- 18 Ibidem, p. 122. Vid. Eliade, Historia de las creencias..., Vol. IV, p. 441.
- 19 Ibidem, p. 125.
- 20 Spencer y Gillen, Northern Tribes, citado por Eliade, Chamanismo..., p. 57.
- 21 Ibidem, p. 57.
- 22 Ibidem,

- 23 Eliade, Iniciaciones..., p. 68 y Le sacré..., p. 163.
- 24 Eliade, Le sacré..., p. 160.
- 25 Jung, Símbolos..., p. 416.
- 26 Eliade, Mefistófeles..., p. 112.
- 27 Brandon, op. cit., "Kundalini". Vid Eliade, Yoga, in - mortalidad...
- 28 Avalon, The Serpent Power.
- 29 Brandon, op. cit., "Kundalini".
- 30 Ruiz de Alarcón, op. cit., p. 144-5.
- 31 Robicsek, Copán, fig. 56, p. 69.
- 32 Termer, "Los bailes de la culebra..."
- 33 León-Portilla, comunicación personal.
- 34 León-Portilla, Relación breve de las fiestas..., p. 258; Garibay, Fiestas, p. 319-20.
- 35 Motolinía, op. cit., p. 53.
- 36 Ibidem, p. 53.
- 37 Relación de Valladolid,
- 38 Ciudad Real, op. cit., Vol. II, p. 316.
- 39 Landa, op. cit., p. 45-46.
- 40 Ibidem, p. 125.
- 41 Relación de Mérida, Preg. 27.
- 42 López Cogolludo, op. cit., Vol. I, p. 239. Ne forte significa "No sea que tal vez...", es decir, no sea que otros se aprovechen de tales palabras (León-Portilla, comunicación personal).
- 43 Sánchez de Aguilar, Informe..., p. 278.
- 44 Hernández, op. cit., p. 377.
- 45 Wisdom, op. cit., p. 401.

- 46 Nash, op. cit., p. 292.
- 47 Fuentes y Guzmán, op. cit., Vol. I, p. 229.
- 48 Hernández, op. cit., Vol. I, p. 331.
- 49 Fuentes y Guzmán, op. cit., Vol. II, p. 161.
- 50 Ciudad Real, op. cit., Vol. I, p. 59.
- 51 Fuentes y Guzmán, op. cit., Vol. II, p. 342.
- 52 Fuentes y Guzmán, op. cit., Vol. II, p. 61-62.
- 53 Jordi Juliá, comunicación personal.
- 54 Guiteras, op. cit., p. 174.
- 55 Sahagún, op. cit., Vol. III, p. 272.
- 56 Wisdom, op. cit., p. 400.
- 57 Ibidem.
- 58 Guiteras, op. cit., p. 196.
- 59 Ibidem, p. 209.
- 60 Ibidem, p. 138.
- 61 Ochoa y González, "La osa enamorada....", p. 260.
- 62 Guiteras, op. cit., p. 163.
- 63 Fuentes y Guzmán, op. cit., Vol. II, p. 342-3.
- 64 Wisdom, op. cit., p. 414.
- 65 Ibidem, p. 408.
- 66 Ibidem, p. 416.
- 67 Hernández, op. cit., Vol. I , p. 375-6
- 68 Ibidem, p. 378.
- 69 Hollenbach, op. cit., p. 469.
- 70 Fuentes y Guzmán, op. cit., Vol. I, p. 391.
- 71 Núñez de la Vega, op. cit., p. 133.

- 72 Wisdom, op. cit., p. 397.
- 73 Redfield y Villa Rojas, op. cit., p. 178.
- 74 Holland, Medicina..., p. 140.
- 75 Ibidem, p. 142.
- 76 Guiteras, op. cit., p. 124.
- 77 Ibidem, p. 192-3.
- 78 Fuentes y Guzmán, op. cit., Vol. III, p. 271.
- 79 Thompson, Historia..., p. 105.
- 80 Fuentes y Guzmán, op. cit., Vol. III, p. 271-3.
- 81 Hollenbach, op. cit., p. 447-454; Ruiz de Alarcón, op. cit., p. 54; Augurios y Abusiones, p. 101 y 113-115.
- 82 Historias de los Xpantzay, p. 421-2.
- 83 De la Garza, "Quetzalcóatl-Dios..." Vid Cap. V.
- 84 Barrera Vásquez, El libro..., p. 111.
- 85 Thompson, Historia..., p. 393.
- 86 Guiteras, op. cit., p. 188.
- 87 Sahagún, Vol. III, p. 271.
- 88 López Austin, Augurios y abusiones, p. 121.
- 89 Ibidem, p. 121-123.
- 90 Motolinía, p. 342-3.
- 91 Proskouriakoff, Maya Sculpture, p. 89.
- 92 Vid Cap. IV, Análisis del Canhel en la cosmogonía.
- 93 Vid. Cap. VII, análisis del Canhel.
- 94 De la Fuente, La escultura de Palenque, p. 116.
- 95 Rands, Maya Sculpture, p. 252.
- 96 Kubler, Studies..., p. 38.

- 97 Kelley, "Glyphic Evidence..."
- 98 Vid De la Garza, La conciencia..., Cap. II.
- 99 Vid Segunda parte, Cap. 5.
- 100 Proskouriakoff, "Historical Data..."
- 101 Popol Vuh, p. 155 y 157.
- 102 Ruz, op. cit. Cap. III.
- 103 Fuentes y Guzmán, Vol. III, p. 11.
- 104 Núñez de la Vega, op. cit., p. 133.
- 105 Ibidem.
- 106 Thompson, Apuntes sobre..., p. 106.
- 107 Thompson, Ethnology..., p. 68-69.
- 108 Ruz, op. cit.
- 109 Villa Rojas, "Dioses...", p. 123.
- 110 Wagley, Santiago..., p. 191.
- 111 Además de las obras mencionadas antes, ver altar B de Quiriguá, altar de la estela M de Copán, edificio perteneciente de las Monjas en Uxmal, entre otras obras.
- 112 De las Cícladas, en el mar Egeo.

OBRAS CITADAS

- ACOSTA, Joseph de, Historia Natural y moral de las Indias, en que se tratan las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas, y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios, 2a. Edic. prep. por Edmundo O'Gorman, Fondo de Cultura Económica, México, 1962 (Biblioteca Americana 38; Serie Cronistas de Indias).
- AGRINIER, Pierre, "The carved human femurs from tomb 1, Chiapa de Corzo, Chiapas, México", Papers of the New World Archaeological Foundation, Number Six. Publ., No. 5, New World Archaeological Foundation, Orinda, California, 1960.
- ALVAREZ, Cristina, Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial, Vol I Mundo Físico, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 1980.
- ALVAREZ DEL TORO, Miguel, Reptiles de Chiapas, Instituto Zoológico del Estado, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Ed. del Gobierno del Estado y el Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, México, 1960.
- ANTON, Ferdinand, Art of the Maya, trad. del alemán por Mery Whittal Tgames and Hudson, London, 1970.
- ARIAS, Jacinto, El mundo numinoso de los mayas: Estructura y cambios contemporáneos, trad. Jorge Ferreiro Santana, Secretaría de Educación Pública, México, 1975, (Sep Setentas, 188).
- ARMILLAS, Pedro, "La serpiente emplumada: Quetzalcóatl y Tláloc", Cuadernos Americanos, Año VI, Vol. XXXI, No. 1, pp. 158-190, Editorial Cultura, México, 1947.
- AVALON, Arthur, The Serpent power, The secrets of Tantric and Shaktic Yoga, Dover Publications, Inc. New York, 1974.

- BARRERA VÁSQUEZ, Alfredo y RENDON, Silvia, El libro de los libros de Chilam Balam, 4a. ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1969 (Col. Popular, 42).
- BASALOBRE, Gonzalo de, Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca, México, Imprenta del Museo Nacional, 1892, reproducida por Paso y Troncoso en Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, 2a. ed., Ediciones Fuente Cultural, México, 1951.
- BATAILLE, Georges, Lascaux ou la Naissance de l'Art, Editions d'Art Albert Skira, Genève (Suisse), 1955 (Col. Les grands Siècles de Peinture: La peinture Préhistorique).
-
- _____, Teoría de la religión, texto establecido por Thadée Klossowski, trad. Fernando Savater, Edit. Taurus, Madrid, 1975 (Ensayistas, 136).
- BECQUELIN-MONOD, Aurore y BRETON, Alain, "El carnaval de Bachajón", Estudios de Cultura Maya, Vol. XII, UNAM, Centro de Estudios Mayas, México, 1979.
- BERGUÍA, Juan B., Historia de las religiones, 3 Vols., Clásicos Bergua, Madrid, 1964 (Colecciones "Tesoro Literario" No. 6).
- BERLIN, Heinrich, Signos y significados en las inscripciones mayas, Instituto Nacional del Patrimonio Cultural de Guatemala, 1977.
- BLEEKER, C.J. y WIDENGREN, G., Historia religionum, Manual de Historia de las Religiones, 2 Vols., trad. J. Valiente Malla, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973.
- BONIFAZ NUNO, Rubén, La serpiente cósmica de los antiguos mexicanos, de la Venta al Templo Mayor (en prensa).
- BRANDON, S.G.F., Diccionario de religiones comparadas, 2 Vols., trad. J. Valiente Malla, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975.

- BRINTON, Daniel G. Myths of the New World, The symbolism and Mythology of the Indians of the Americas, Multimedia Publishing Corp., New York, 1976.
- BRODRICK, A. Houghton, La pintura prehistórica, 2a. ed., trad. Helena Pereña de Malagón, Fondo de Cultura Económica, México, 1956 (Col Breviarios, 37).
- CABARRÚS, Carlos Rafael, La cosmovisión K'ekchi' en proceso de cambio, UCA Editores, San Salvador, 1979 (Col. Estructuras y Procesos, 5).
- CARR, Archie et.al., Los reptiles, trad. Agustín Bárcena, Time Life Books, 1979 (Colección de la Naturaleza).
- CARMARCK, Robert, et.al. La formación del reino quiché, Instituto de Antropología e Historia, Ministerio de Educación Pública, Guatemala, 1975 (Publicación Especial, 7).
- CASSIRER, E. Filosofía de las formas simbólicas, Trad. Armando Morones, Vol. I, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.
- CIUDAD REAL, Antonio de, Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España, 2 Vols., Edic. Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Mexico, 1976.
- Códice Laud, en Antigüedades de México, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, Vol. III, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, 1964.
- Códices mayas, Dresdensis, Peresianus, Tro-crotesiano, Interpretación de José Antonio Villacorta y Carlos A. Villacorta, Soc. de Geografía e Historia de Guatemala, Tipografía Nacional, Guatemala, 1933.
- Códice Vaticano Latino 3738 o Códice Vaticano-Ríos, en Antigüedades de México, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, Vol. III, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, 1964.

COHODAS, Maryin, The Great Ball court at Chichén Itzá, Yucatán, México, Garland Publishing, New York, 1978.

COVARRUBIAS, Miguel, El águila, el jaguar y la serpiente, arte indígena americano, América del Norte; Alaska, Canadá, los Estados Unidos, UNAM, México, 1961.

CRESPO MORALES, Mario, Algunos títulos indígenas del Archivo General del Gobierno de Guatemala, tesis para optar al grado de Licenciado en Historia, Universidad de San Carlos en Guatemala, Facultad de Humanidades, Guatemala, julio de 1968.

Crónicas indígenas de Guatemala, trad. Adrián Recinos, Edit. Universitaria, Guatemala, 1957.

CHALUS, Paul, El hombre y la religión, trad. Leonor de Paiz, UTEHA, México, 1964 (Biblioteca de Síntesis histórica, La evolución de la Humanidad, 170).

Diccionario Maya Cordemex, Alfredo Barrera Vásquez, et.al. Ediciones Cordemex, Mérida, Yuc., México, 1980.

Diccionario de Viena, Ms. Bocabulario de mayathan por su abecedario (Español-maya). Original en la National Bibliothek, Viena.

DURÁN, Fray Diego de, Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme, 2 vols. y un Atlas, Editora Nacional, México, 1967.

ELIADE, Mircea, Imágenes y Símbolos, trad. Carmen Castro. Ed. Taurus, Madrid, 1955 (Ensayistas 1).

_____, Místicas, trad. José Matús Díaz, Ed. Taurus, Madrid, 1958 (Ensayistas, 134).

_____, Le sacré et le profane, Gallimard, París, 1965.

- _____, Mefistóteles y el Andrógino, trad. Fabián García Prieto, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1969 (Col. Universitaria de bolsillo Punto Omega, 79).
- _____, Tratado de historia de las religiones, trad. Tomás Segovia, Edic. Era, México, 1972 (Enciclopedia Era, 11).
- _____, Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis, 2a. ed., trad. Ernestina de Champourcin, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.
- _____, Yoga, inmortalidad y libertad, trad. Susana de Aldecoa, Edit. La Pléyade, Buenos Aires, 1977.
- _____, Historia de las creencias y de las ideas religiosas, Vols. I, II y IV, trad. J. Valiente Malla, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978, 1979, 1980.
- Encyclopedia of the Animal World, Introduction by Desmond Morris, Larousse, 1975.
- EUV, Eric von, et.al. Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge Massachusetts, 1977.
- EVANS, Pritchard, Las teorías de la religión primitiva, 2a. ed. trad. Mercedes Abad y Carlos Piera, Siglo Veintiuno, Editores, México, 1976 (Antropología).
- FONCERRADA DE MOLINA, Marta, La escultura arquitectónica de Uxmal, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 1965.
- FÖRSTEMANN, Ernst, Commentary on the Maya Manuscript in the Royal Public Library of Dresden, trad. al inglés Selma Wesselhoeft y A. M. Parker, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. IV, No. 2, Cambridge, Mass., 1906.

- FRAZER, Sir James George, La rama dorada, Magia y Religión, Trad. Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, Fondo de Cultura Económica, México, 1944 (Obras clásicas V. Sección de obras de Sociología, dirigida por José Medina Echavarría).
- FREUD, Sigmund, La interpretación de los sueños y El yo y el ello, Obras Completas, Vol. I, trad. Luis López-Ballesteros, Edit. Biblioteca Nueva, Madrid, 1948.
- FUENTE, Beatriz, La escultura de Palenque, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 1965.
- , Los hombres de piedra. Escultura olmeca, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 1977.
- FUENTES Y GUZMÁN, Antonio de, Historia de Guatemala o Recordación florida, 2 vols. Luis Navarro Editor, Madrid, 1882 (Biblioteca de Americanistas).
- GARZA, Mercedes de la, La conciencia histórica de los antiguos mayas, UNAM, Centro de Estudios Mayas, México, 1975 (Serie Cuadernos, 11).
- , El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, México, 1978 (Serie Cuadernos, 14).
- , Literatura maya, compilación y Prólogo, Cronología Miguel León-Portilla, Biblioteca Ayacucho, 57, Edit. Galaxis, Barcelona, 1980.
- , "Quetzalcóatl-Dios entre los mayas", Estudios de Cultura Maya, Vol. XI, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, México, 1979.
- , "Palenque ante los siglos XVIII y XIX", Estudios de Cultura Maya, Vol. XIII, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, México, 1981.

- GUÉNON, René, Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada, Compilación póstuma establecida y presentada por Michel Valsan, Trad. Juan Valmard, Eudeba, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1969 (Temas de Eudeba / Religión).
- GUIRAND, Félix, Mitología General, Edit. Labor, Barcelona, 1971.
- GUITERAS GOLMES, Calixta, Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil, trad. Carlo Antonio Castro, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
- GORDON, George Byron, "The Serpent Motive in the Ancient Art of Central America and México", Transactions of the Department of Archaeology, Free Museum of Science and Art, Vol. I, Part. III, University of Pennsylvania, 1905.
- GOSSEN, Gary B., Los chamulas en el mundo del Sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya, trad. Celia Paschero, Instituto Nacional Indigenista, México, 1979.
- _____, "Cuatro mundos del hombre: tiempo e historia entre los chamulas", Estudios de Cultura Maya, Vol. XIII, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, México, 1979.
- GRAHAM, Ian, Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, Vol. 3, Part 1, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge, Mass., 1977.
- GREENE, Merle, Ancient Maya Relief Sculpture, The Museum of Primitive Art, New York, 1967.
- _____, Robert D. Rands y John A. Graham, Maya Sculpture Lowlands Highlands and Pacific Piedmont, Lederer, Street & Zeus, Berkeley, California, 1972.

- HERMITTE, Esther, Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1970 (Ediciones Especiales 57).
- HERNÁNDEZ, Francisco, Historia natural de Nueva España, 2 vols. en Obras Completas, 6 vols., Universidad Nacional Autónoma de México, 1959 (Ed. dirigida por Efrén C. del Pozo).
- HESIODO, Teogonía, Estudio introductorio, versión y notas Paola Vianello de Córdoba, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos, México, 1978 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).
- HOLLAND, William R., Medicina maya en los altos de Chiapas, un estudio del cambio socio-cultural, Instituto Nacional Indigenista, trad. Daniel Cazés, México, 1978.
- _____, "Tonalismo y nagualismo entre los indios tzotziles de Larrainzar, Chiapas, México," en Estudios de Cultura Maya, Vol. I, 167-182, UNAM, México, 1961.
- HOLLENBACH, Elena E. de, "El mundo animal en el folklore de los triques de Copala", Tlalocan, revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México, Vol. VIII, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM Mexico, 1980.
- I Ching, El libro de las mutaciones, 4a. ed., versión del chino al alemán, Richard Wilhelm, trad. al español D.J. Vogelmann, Prólogos C.G. Jung, Richard Wilhelm y Hellmut Wilhelm, EDHASA, Madrid, 1981.
- IVANOFF, Pierre, Monuments of Civilization Maya, Foreword, Miguel Angel Astúrias, Madison Square Press, Grosset & Dunlap, New York, 1973.

- JAMES, E.O., Introducción a la Historia Comparada de las religiones, Trad. J. Valiente Malla, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973 (Biblioteca de Historia de las religiones).
- JENSEN, A.E., Mito y culto entre los pueblos primitivos, trad. Carlos Gerbart, Fondo de Cultura Económica, México, 1966 (Sección de obras de antropología).
- JUNG, Karl, Símbolos de transformación, Edit. Paidós, Buenos Aires, 2a. Ed., 1962.
- , et.al. El hombre y sus símbolos, trad. Luis Escobar Bareño, Edit. Aguilar, Madrid, 1966.
- KELLEY, David H., "Glyphic evidence for a dynastic sequence at Quiriguá, Guatemala", Sobretiro de American Antiquity, vol. 27, núm. 3, pp. 323-335, Salt Lake City, 1962.
- KÖNING, Franz, Diccionario de las religiones, trad. Eduardo Valentí Fiol, Editorial Herder, Barcelona, 1964 (Sección de Teología y Filosofía, 54).
- KUBLER, George Studies in Classic Maya Iconography, Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, September, Volume XVIII, New Haven, Connecticut, 1969.
- LANDA, Fray Diego de, Relación de las cosas de Yucatán, 9a. ed. Introd. Angel Ma. Garibay, Edit. Porrúa, México, 1966 (Biblioteca Porrúa, 13).
- LAS CASAS, Fray Bartolomé de, Apologética historia sumaria, quanto a las qualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policias, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla, Edic. Preparada por Edmundo O'Gorman, 2 vols., Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1967 (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 1).

- LAUGHLIN, "El símbolo de la flor en la religión de Zinacantan" en Estudios de Cultura Maya, Vol. II, (p. 123-139), Seminario de Cultura Maya, Fac. de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1962.
- LEE Jr., Thomas A. y Lowe, Gareth W., Situación arqueológica de las esculturas de Izapa, BYU, Fundación arqueológica Nuevo Mundo, Ed. "Dr. Rodulfo Figueroa", México, 1968.
- LEEUW, G. Van der, Fenomenología de la religión, trad. Ernesto de la Peña, Fondo de Cultura Económica, 1964 (Sección de Obras de Filosofía).
- LEON, Juan de, Mundo quiché, Guatemala, s/f.
- LEON-PORTILLA, Miguel, La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes, 2a. ed., Pról. Angel Ma. Garibay, UNAM, Instituto de Historia. Seminario de cultura náhuatl, México, 1959.
- , Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares (reedición), Fondo de Cultura Económica, México, 1968 (Col. Popular, 88).
- , Relación breve de las fiestas de los dioses, Literatura del México Antiguo, Ed. Estudio Introdutorio y versiones, Biblioteca Ayacucho, 28, Caracas, 1978.
- LEVI-STRAUSS, Claude, Mitológicas, Vol. II, De la miel a las cenizas, trad. Juan Almela, Fondo de Cultura Económica, México, 1972 (Sec. de Obras de Antropología).
- , El totemismo en la actualidad, 2a. reimpresión, trad. Francisco González Aramburo, Fondo de Cultura Económica, México, 1978 (Breviarios, 185).

Libro de Chilam Balam de Chumayel, trad. Antonio Médez Bolio, en De la Garza, Literatura Maya.

Libros sagrados de Oriente, trad. Francisco A. Delpiane, Edit. Latino Americana, México, 1960.

LIDDELL & SCOTT, Greek-English Lexicon, 9a. ed., Clarendon Press, Oxford, Londres, 1968.

LIZANA, Fray Bernardo de, Historia de Yucatán, Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y Conquista espiritual, Imprenta del Museo Nacional de México, 1893.

LOPEZ AUSTIN, Alfredo, Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1980 (Serie Antropológica, 39).

———, Augurios y Abusiones, Introd., versión y notas, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1969.

LOPEZ COGOLLUDO, Diego, Los tres siglos de la Dominación española en Yucatán, o sea Historia de esta provincia, 2 vols., Akademische Druck-u, Verlagsanstalt, Graz, Austria, 1971.

LOTHROP, S.K., W.F., Foshag y Joy Mahler, Pre-Columbian Art, Robert Woods Bliss Colección, Phaidos Press, London, MCMLVII.

LOWIE, Robert H., Religiones primitivas, trad. José Palao, Alianza Editorial, Madrid, 1976

MAUDSLAY, A.P., Biología Centrali-Americana, Contributions to the Knowledge of the Fauna and Flora of Mexico and Central America, 2 Vols., London, 1889-1902. Edic. Facsimilar preparada por Francis Robicsek, Melipatron Publishing Corp., New York, 1974.

Memorial de Sololá, Anales de de los cakchiqueles, en De la Garza, Literatura Maya.

MESLIN, Michel, Aproximación a una ciencia de las religiones, Trad. G. Torrente Ballester, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978; (Academia Christina, 5).

MILES, S.W., "Sculpture of the Guatemala-Chiapas Highlands and Pacific Slopes, and Associated Hieroglyphs", Handbook of Middle American Indians, Vol. 2, Archaeology of Southern Mesoamerica, Part. 1, Edit. Gordon R. Willey, University of Texas Press, Austin, 1965.

MONTERO DE MIRANDA, Francisco, Descripción de la Provincia de la Verapaz, año de 1574,

MONTOLIÚ VILLAR, María, Yucatán, en Historia de la Medicina, México Antiguo, Enciclopedia Nacional sobre la Historia de la Medicina en México, Academia Nacional de Medicina (En prensa).

———, "Algunos aspectos del venado en la religión de los mayas de Yucatán", Estudios de Cultura Maya, Vol. X, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, México, 1977.

MOTOLINIA, Fray Toribio de Benavente, Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella Edic. preparada por Edmundo O'Gorman, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1971 (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 2).

MORLEY, Sylvanus G., La civilización maya, 4a. ed., trad. Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México, 1961.

NASH, June, Eajo la mirada de los antepasados, trad. Teresita Hernández Ceballos, Instituto Indigenista Interamericano, Sección de Investigaciones Antropológicas, México, 1975 (Ediciones especiales, 71).

NAVARRETE, Carlos, "La etapa postolmeca en Chiapas y Guatemala la", Historia de México, Tomo 2, Salvat Editores de México, S. A., México, 1975.

NORMAN, V. Garth, "Izapa Sculpture", Part I y II, Papers of the New World Archaeological Foundation, Number Thirty, New World Archeological Foundation, Brigham Young University, Provo, 1973.

NUÑEZ DE LA VEGA, Constituciones Diocesanas del obispado de Chiapas 1692, Nueva Imprenta y Formación de Caracteres de Caetano Zenobi, Entallador de Nuestro Señor Papa Clemente XI, Roma, 1702.

OCHOA, Lorenzo y González, Luis, "La osa enamorada de un tarahumara y otros relatos", Tlalocan, Revista de Fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México, Vol. VIII, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1980.

ORDONEZ Y AGUIAR, Ramón Historia de la creación del cielo y de la tierra, conforme al sistema de la gentilidad mexicana, México, 1907.

OTTO, Rodolfo, Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios, 2a. ed., trad. Fernando Vela, Revista de Occidente, Madrid, s/f.

PACHECO CRUZ, Santiago, Diccionario de la fauna Yucateca, Edit. Zamná, Mérida, 1958

PANOFSKY, Erwin, Estudios sobre iconología, 2a. edic., trad. Bernardo Fernández, Alianza Editorial, Madrid, 1976.

PARSONS, Lee, A., "An early Maya stela on the Pacific coast of Guatemala", en Estudios de Cultura Maya, Vol. VI, p.171-198, Seminario de Cultura Maya, UNAM, 1967.

_____, Bilbao, Guatemala, An Archaeological Study of the Pacific coast Cotzumalhuapa Region, 2 Vols., Publications in Anthropology 11 y 12, Milwaukee Public Museum, 1967, 1969.

PERSSON NILSSON, Martin, Historia de la religión griega, trad. Atilio Gamarro, EUDEBA, Buenos Aires, 1961.

PIJOAN, José, Arte de los pueblos aborígenes, 6a. edic., Suma-Artis, Historia General del Arte, Vol. I, Espasa-Calpe, Madrid, 1966.

POPOL VUH, trad. Adrián Recinos, en De la Garza, Literatura Maya.

PROSKOURIAKOFF, Tatiana, A Study of Classic Maya Sculpture, Carnegie Institution of Washington, Publ. 593, Washington, 1950.

———, "Historical Data in the Inscriptions of Yaxchilán, en Estudios de Cultura Maya, Vol. III, pp. 149-167 y vol. IV, pp. 177-201; Facultad de Filosofía y Letras: Seminario de Cultura Maya, UNAM, 1963, 1964.

PUECH, Henri-Charles, Las religiones antiguas, 2a. ed., 3 vols. Historia de las religiones, trad. José Luis Ballbé y Alberto Cardán Garay, Siglo Veintiuno Editores, México, 1977.

QUIRARTE, Jacinto, El estilo artístico de Izapa, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México, 1973 (Cuadernos de historia del arte, 3).

REDFIELD, Robert y VILLA ROJAS, Alfonso, Chan Kom, A Maya Village, 2a. ed., The University of Chicago Press, Chicago, 1964.

Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán, 2 V., Edic. Mercedes de la Garza et.al., UNAM, Centro de Estudios Mayas (Serie de Fuentes para el estudio de la cultura maya, 1) (en prensa).

REYES, Luis, "Una relación sobre los hongos alucinantes de Amatlán de los Reyes, Ver.", Tlalocan, Vol. VI, No. 2, UNAM, México, 1970.

RICOEUR, Paul, Freud; una interpretación de la cultura, trad. Armando Suárez, Siglo veintiuno Editores, México, 1970.

ROBICSEK, Francis, Copán, Home of the Mayan Gods, The Museum of the American Indian, Heye Foundation, New York, 1972.

_____, A Study in Maya Art and History: The Mat Symbol, The Museum of the American Indian, Heye Foundation, New York, 1975.

ROMÁN Y ZAMORA, Fray Jerónimo, Repúblicas de Indias, idolatrías y gobierno en México y Perú antes de la Conquista, (1575), Reimpresión de la edición de 1575, en 1897, Victoriano Suárez, Editor, Madrid, (Col. de Libros raros o curiosos que tratan de América, Vols. XIV y XV).

ROYS, R. The Book of Chilam Balam of Chumayel, translated, Introd. J. Eric S. Thompson, University of Oklahoma Press; Norman, 1967.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629, en Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías, y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, notas, comentarios y un estudio de Don Francisco del Paso y Troncoso, 2a. ed., Ediciones Fuente Cultural, México, 1951

RUZ, Mario, Tojol winik'otik: Nosotros, los hombres legítimos. Aproximación al medio tojolabal (Inédito).

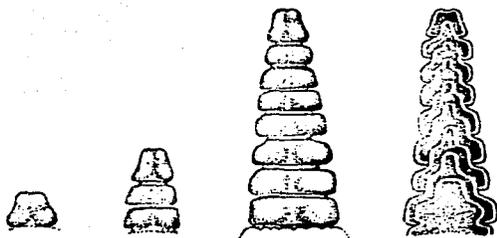
SAHAGÚN, Fray Bernardino de, Historia general de las cosas de la Nueva España, Edic. Prep. por Angel Ma. Garibay, 4 vols., Edit. Porrúa, México, 1969 (Biblioteca Porrúa, 8-11).

- SÁNCHEZ DE AGUILAR, Pedro, Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán, en Tratado de las idolatrías supersticiones, dioses, ritos, hechicerías, y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, notas, comentarios y un estudio de Don Francisco del Paso y Troncoso, 2a. ed., Ediciones Fuente Cultural, México, 1951.
- SCHELLHAS, Paul, Representation of Deities of the Maya Manuscripts, 2a. ed., Kraus Reprint Corporation, New York, 1967 Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, 1904 .
- SCHULTZE JENA, Leonhard, Mitos y leyendas de los pipiles de Izalco, trad. Gloria Menjivar Rieken y Armida Parada Fortín, Ediciones Cuscatlán, El Salvador, 1977.
- SMITH, Bradley, México, Arte e Historia, Editora Cultural y Educativa, México, 1969.
- SPINDEN, Herbert Joseph, Maya Art And Civilization, The Falcon's Wing Press, 1957, Indian Hills, Colorado.
- TERMER, Franz "Los bailes de la culebra entre los indios quichés en Guatemala", pp. 301-311, Tradiciones de Guatemala, 5, revista del Centro de Estudios Folklóricos de la Universidad de San Carlos, Editorial Universitaria, Guatemala, 1976.
- THOMPSON, J. Eric, Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras, Field Museum of Natural History, Publication 274, Anthropological Series, Vol. XVII, No. 2, Chicago, 1930.
- _____, The Moon Goddess in Middle America, with notes on Related Deities, Contributions to American Anthropology and History, No. 29, Reprinted from Carnegie Institution of Washington, Publication No. 509, pages 121 to 173, 1939.

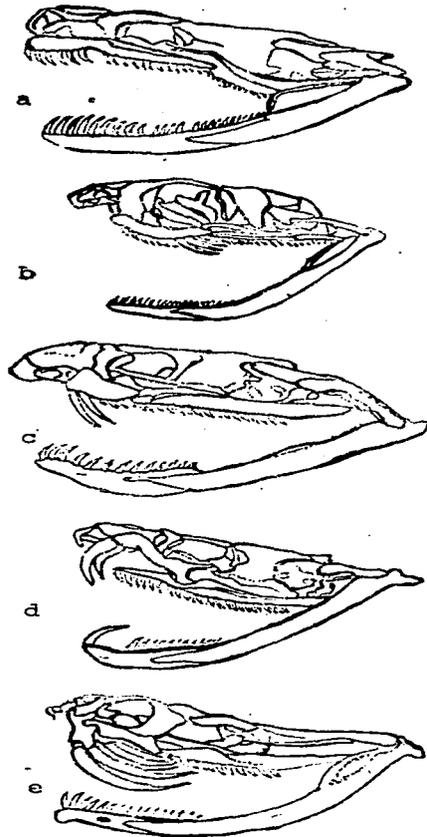
- _____, "Apuntes sobre las supersticiones de los mayas de Socotz, Honduras Británica". Los Mayas Antiguos, Arqueología y Etnografía por un grupo de especialistas, El Colegio de México, México, 1941, pp. 101-110.
- _____, Maya Hieroglyphic writing. An Introduction, 2a. ed. University of Oklahoma Press: Norman, 1960.
- _____, A Catalog of Maya Hieroglyphs, University of Oklahoma Press; Norman, 1962 (The Civilization of the American Indian Series).
- _____, Historia y religión maya, Siglo Veintiuno Editores, México, 1975 (Antropología).
- _____, A commentary on the Dresden Codex, A Maya Hieroglyphic Book, American Philosophical Society, Philadelphia, 1972 (Memoirs of the American Philosophical Society 93).
- TOSCANO, Salvador, Arte precolombino de México y de la América Central, 3a. ed., UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 1970, Pról. Miguel León Portilla, Edic. Beatriz de la Fuente.
- TOZZER, Alfred M. y Glover M. Allen, "Animal Figures in the Maya Códices", Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge, Mass., 1910.
- _____, Landa's Relación de las cosas de Yucatán. A translation, Edit. with notes, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Vol. XVIII, Harvard University, Cambridge, Mass., 1941.
- VELASCO, J. Martín, Introducción a la fenomenología de la religión, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978 (Academia Christiana, 4).

- VILLAGUTIERRE SOTO-MAYOR, Juan de, Historia de la conquista de la provincia de el Itzá, reducción y progresos de la de el Lacandón y otras naciones de Indios bárbaros de la mediación de el reyno de Guatemala, a las provincias de Yucatán en la América Septentrional, Imprenta de Lucas Antonio de Bedmar y Narvaéz, Madrid, 1701.
- VILLA ROJAS, Alfonso, "Dioses y espíritus paganos de los mayas de Quintana Roo", Los mayas antiguos, arqueología y etnografía por un grupo de especialistas, El Colegio de México, México, 1941, pp. 111-124.
- , "El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México," en Estudios de Cultura Maya, Vol. III, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras; Seminario de Cultura Maya, México, 1963.
- , et.al., Los zozques de Chiapas, Instituto Nacional Indigenista y Sra. de Educación Pública, México, 1975 (Serie de Antropología Social, Col. Sepini, 39).
- VOGT, Evon Z., Ofrendas para los dioses, Análisis simbólico de rituales zinacantecos, trad. Stella Mastrangelo, Fondo de Cultura Económica, México, 1979 (Sec. de Obras de Antropología).
- WAGLEY, Charles, Santiago Chimaltenango, Estudio antropológico social de una comunidad indígena de Huehuetango, trad. Joaquín Noval, Seminario de Integración Social Guatemalteca, Guatemala, 1977.
- WIDENGREN, Geo, Fenomenología de la religión, trad. Alvaro Alemany, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975.
- WISDOM, Charles, Los chortís de Guatemala, trad. Joaquín Noval, Seminario de Integración Social Guatemalteca, Guatemala, 1961.
- XIMÉNEZ, Fray Francisco, Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, 4 vols., 2a. Ed., Departamento editorial y de producción de material didáctico "José Pineda Ibarra", Ministerio de Educación, Guatemala, 1965 (Biblioteca guatemalteca de cultura popular 15 de Septiembre", Vols. 81-84).

ILUSTRACIONES



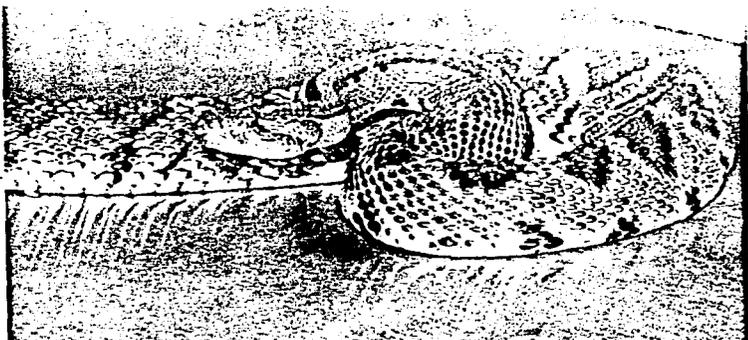
A



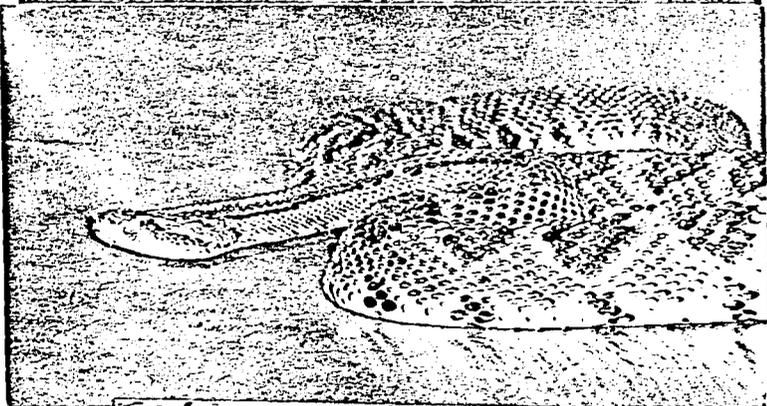
B

1. A: Crótalos de una serpiente de cascabel, con corte.
 B: Colmillos de serpiente: a: aglifia; b: opisthoglifia;
c: proteroglifia; d: proteroglifia; e: solenoglifia.

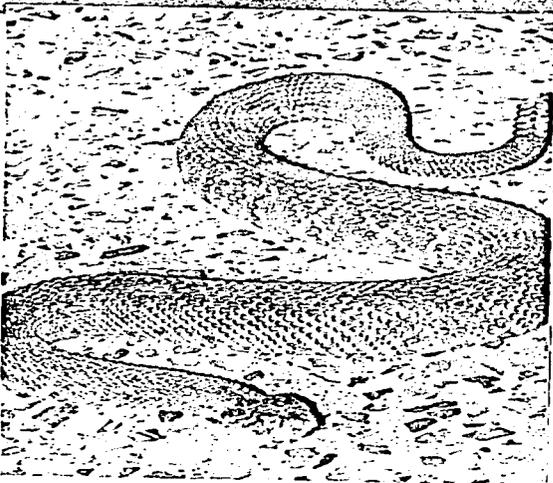
2.



Cascabel tropical
o Tzabcan



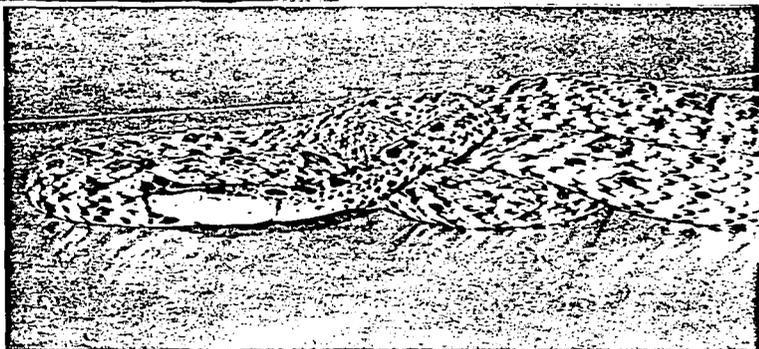
Cascabel tropical
o Tzabcan



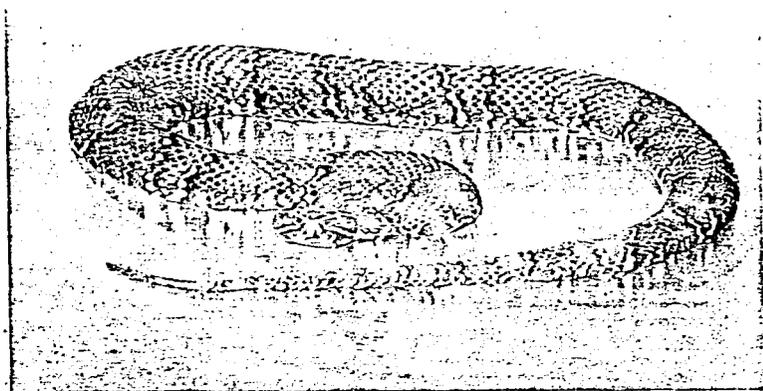
Cascabel del Altiplano
Central



a



b

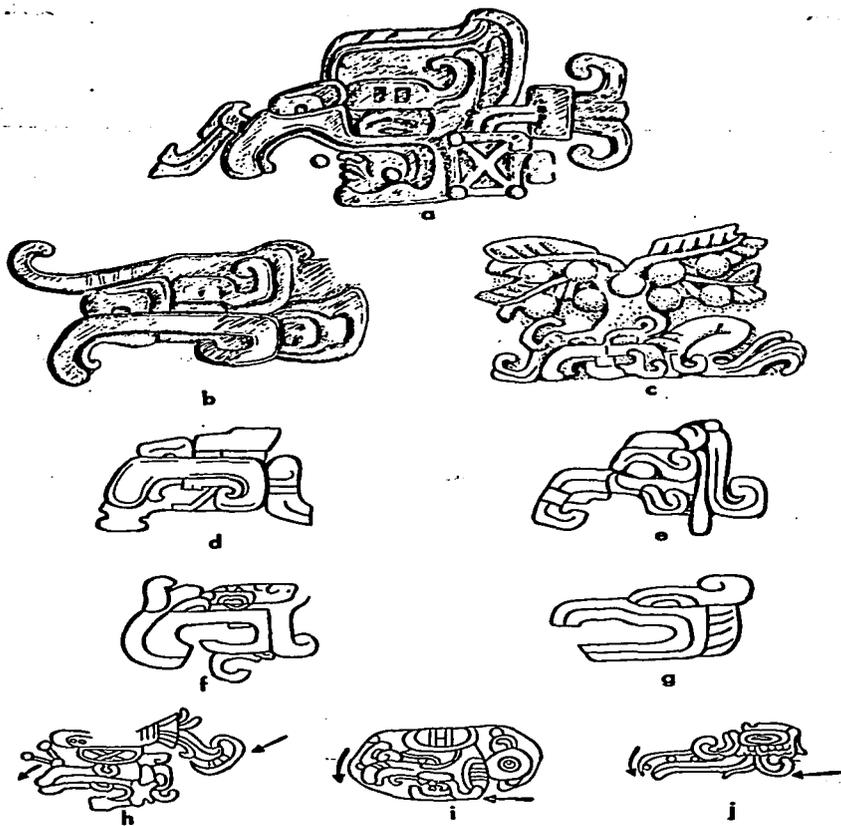


c

3. a: colmillos de una serpiente Crotalus; b: nauyaca; c: cantil.



4. Vasija de barro, Ixtapa, Chiapas
(Anton)



5. DIVERSAS REPRESENTACIONES DEL DRAGÓN EN MESOAMÉRICA.
 a,b: Detalle de una estela de Kaminaljuyú, Guatemala.
 c: "Dragón" en la estela 2 de Izapa, Chiapas. d: detalle de la estela D de Tres Zapotes, Veracruz. e: detalle de una estela de Tonalá, Chiapas. f: detalle de una estela de El Mesón, Veracruz. g: detalle de un yugo de piedra de la Costa del Golfo, Veracruz. h-j: representaciones de la cabeza de serpiente X en Kaminaljuyú.

(Agrinier).



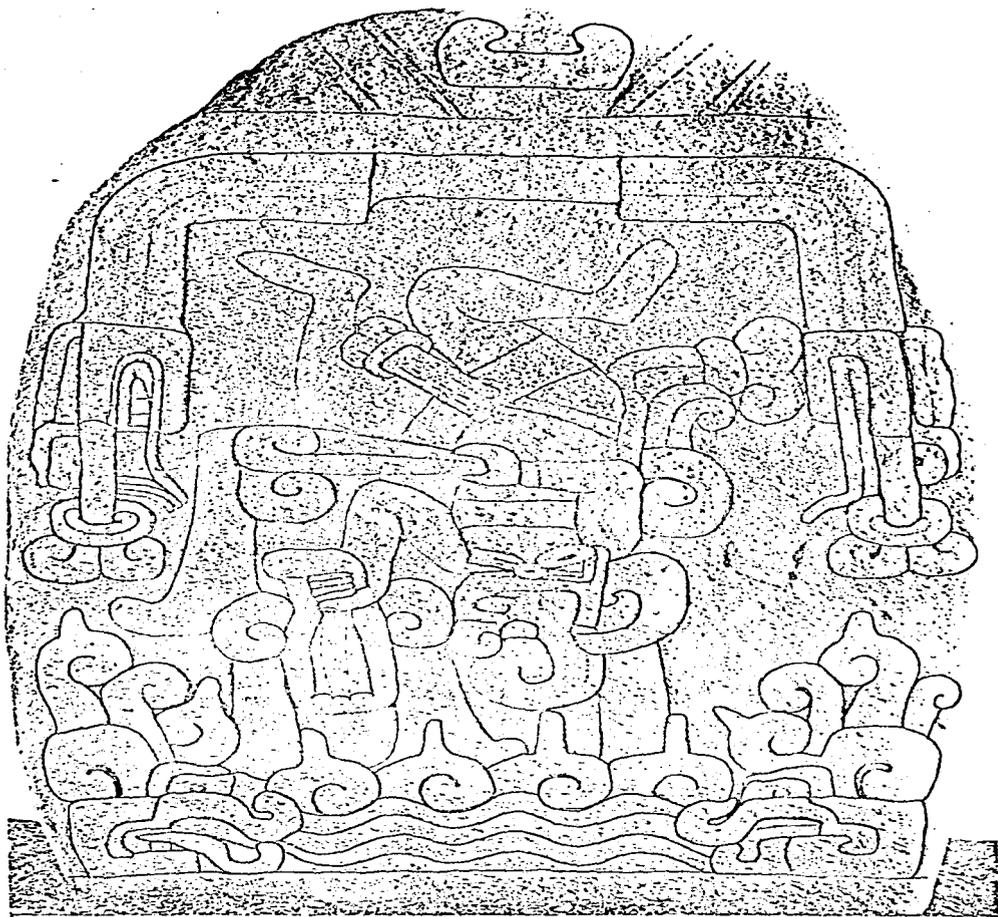
6. Estela 2 de Izapa

(Norman)



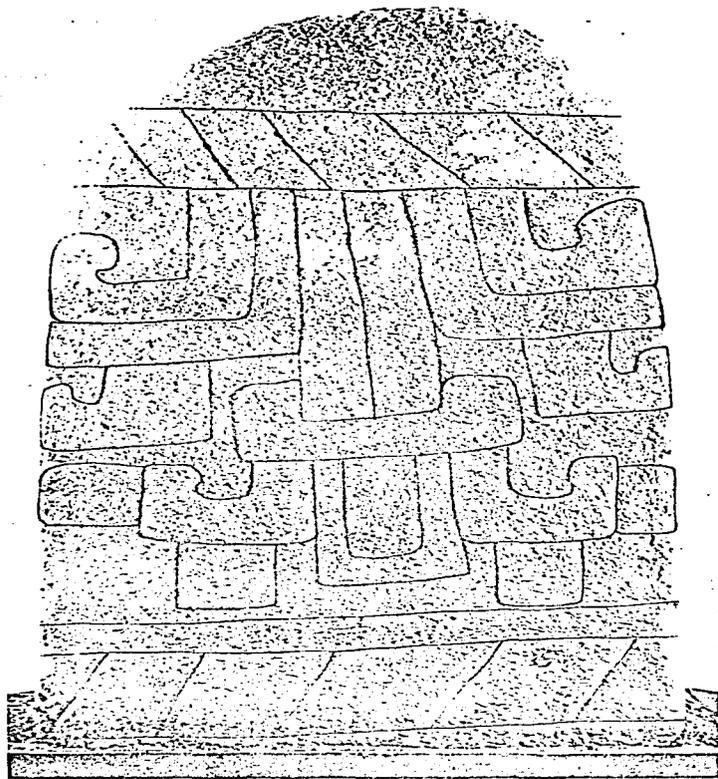
7. Estela 11 de Izapa

(Norman)



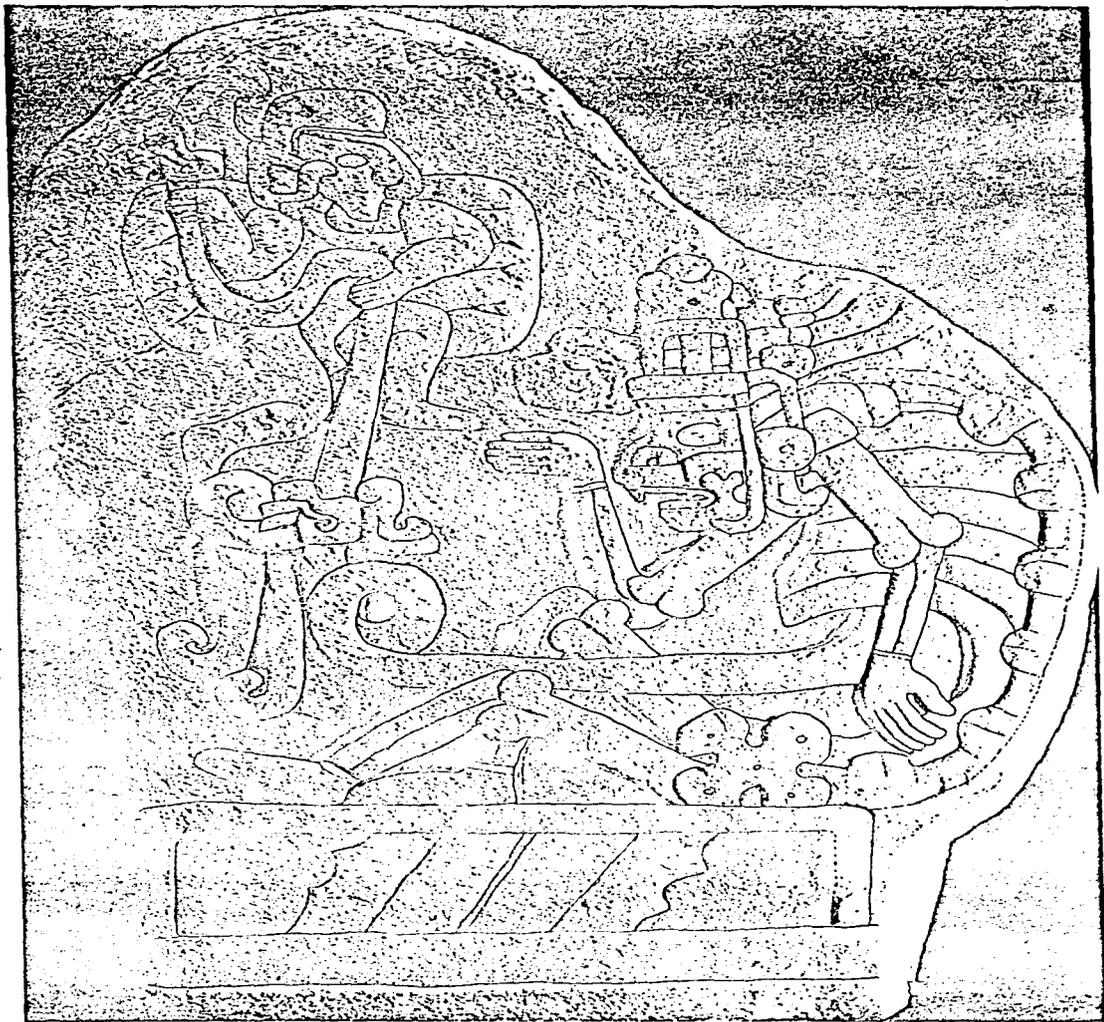
8. Estela 23 de Izapa

(Norman)



9. Estela 20 de Izapa

(Norman)



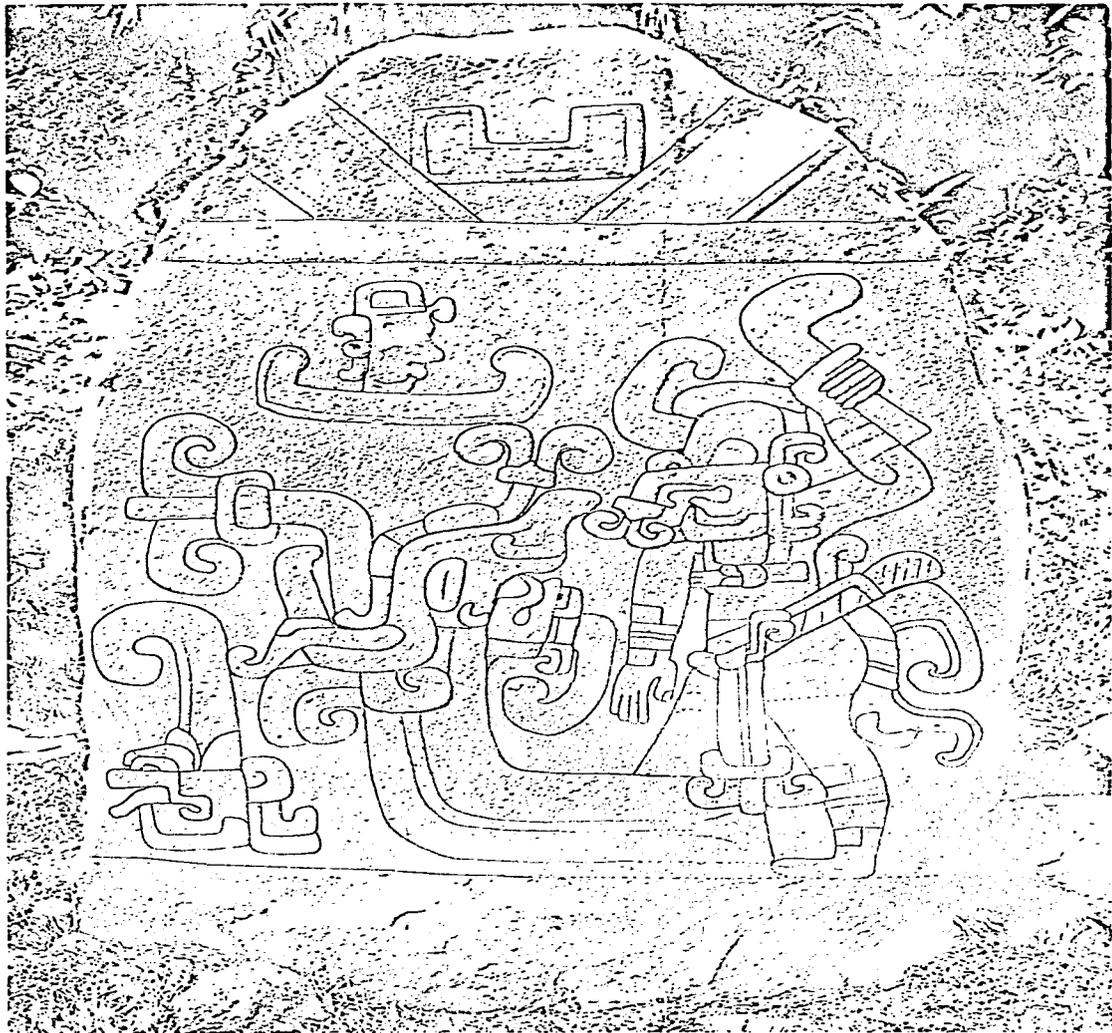
10. Estela 50 de Izapa

(Norman)



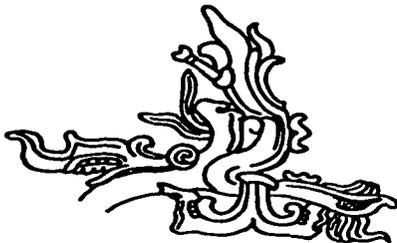
11. Estela 25 de Izapa

(Norman)

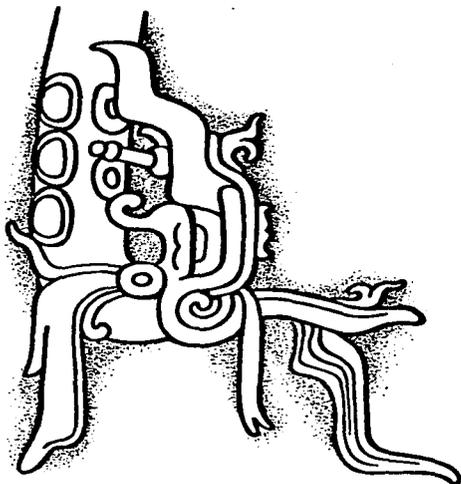


12. Estela 3 de Izapa

(Norman)



a



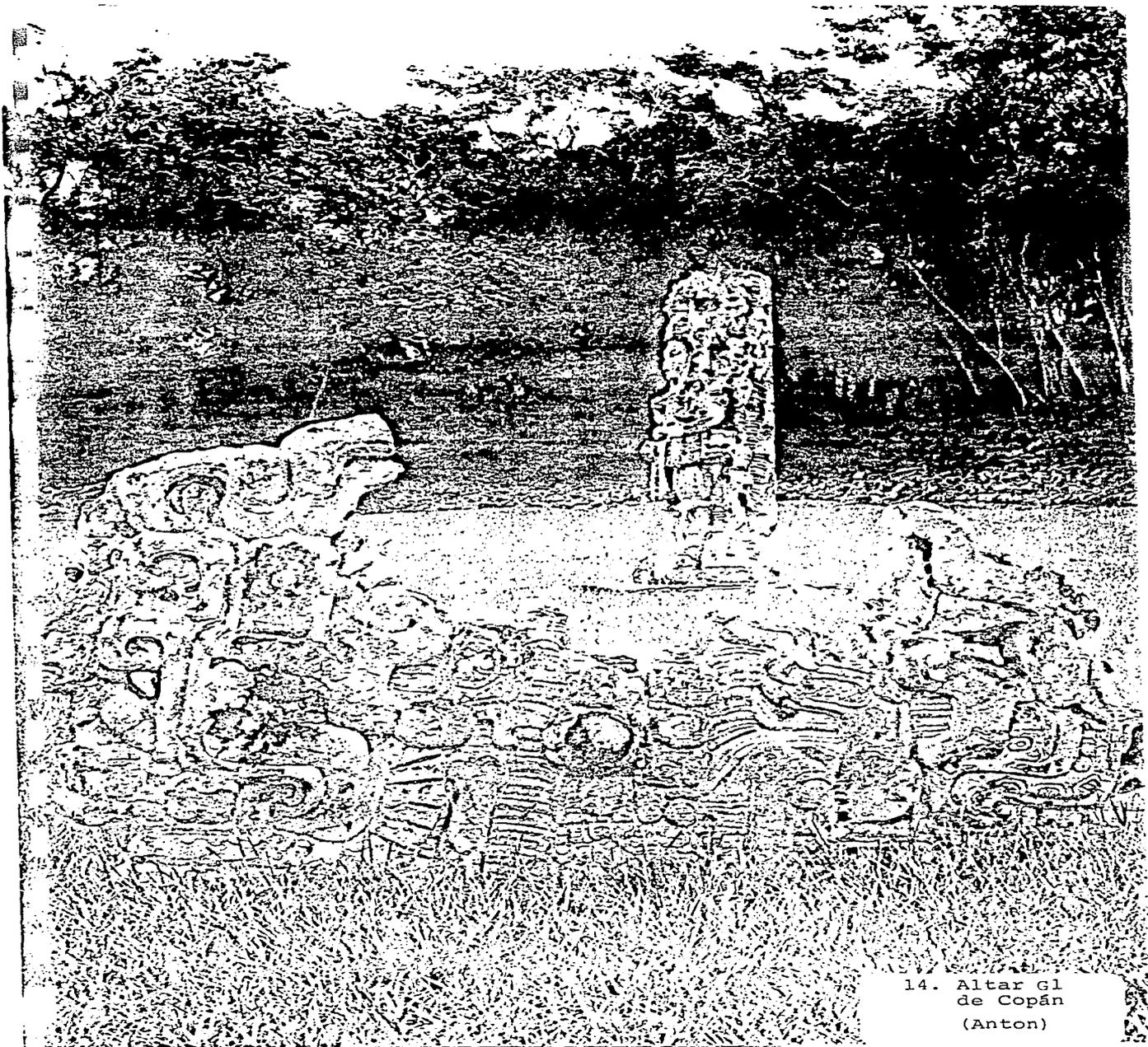
b



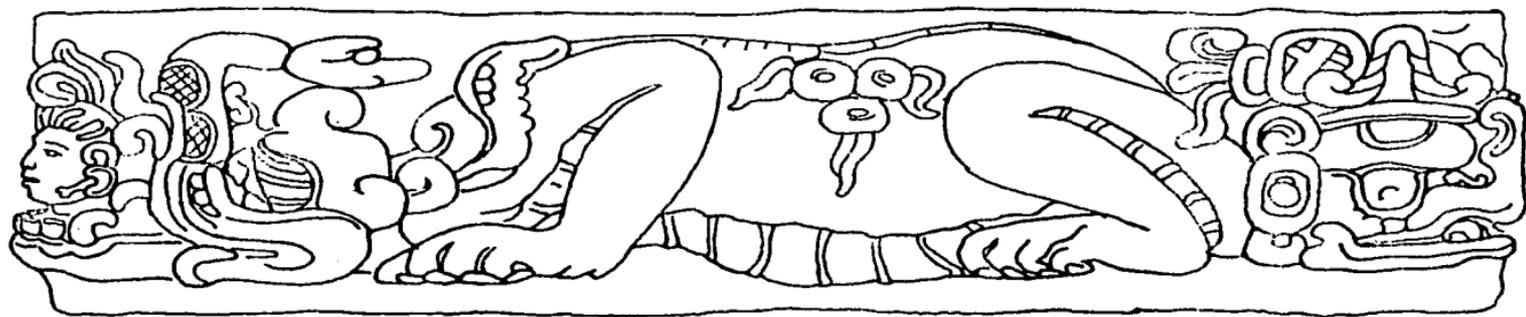
c

13. Cabezas de serpiente: a: Yaxchilán; b: estela D de Copán;
c: dintel 3 del templo IV de Tikal.

(a: Maudslay; b: Spinden; c: Thompson, Maya Hieroglyphic...)



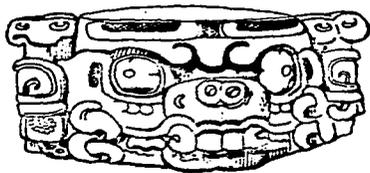
14. Altar 1
de Copán
(Anton)



15. Altar 41 de Copán
(Según Maudslay)



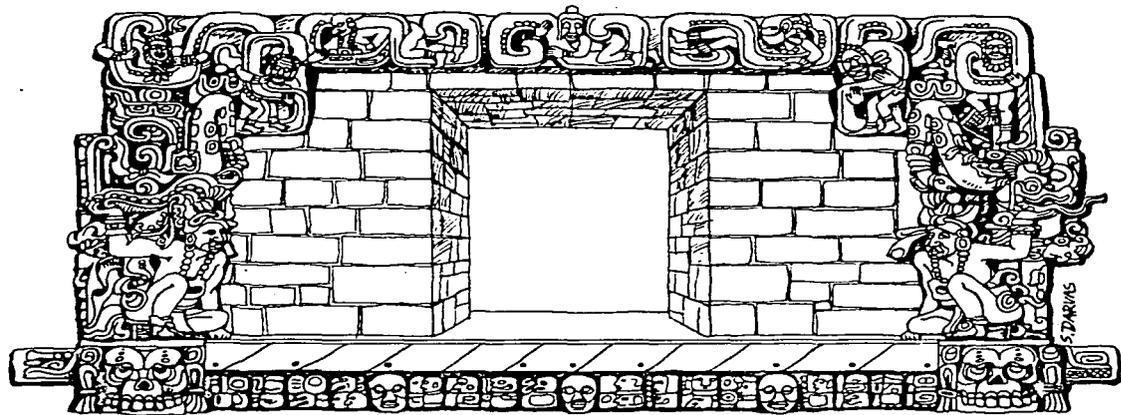
a



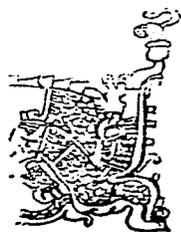
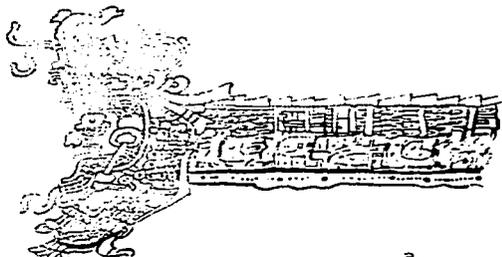
b

16. a: Altar de la estela M de Copán; b: Altar de la estela D de Copán.

(Spinden)



17. Entrada al templo 22 de Copán
(Robicsek, Copán)



a



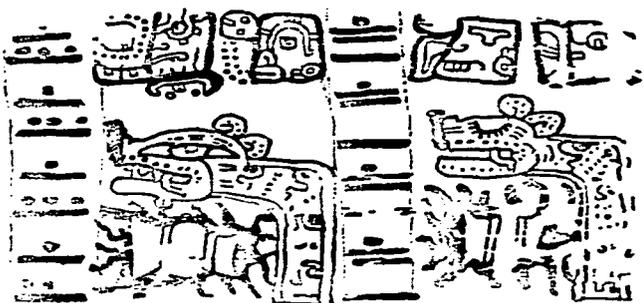
b



c



d

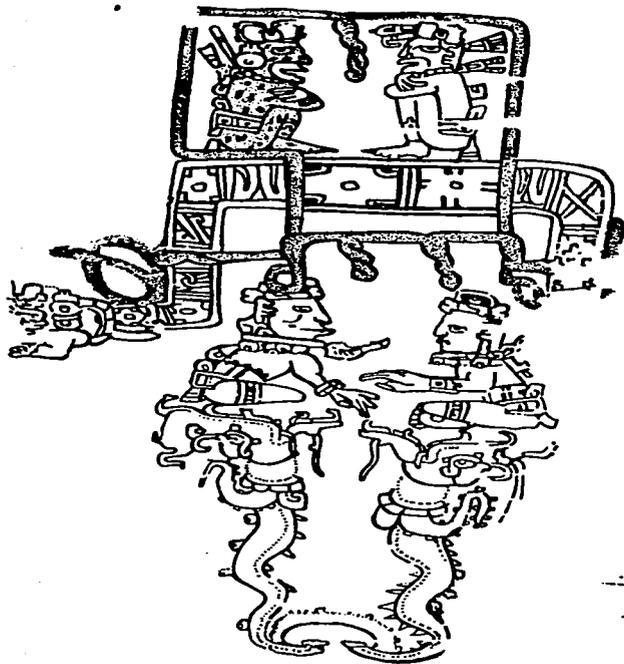


e

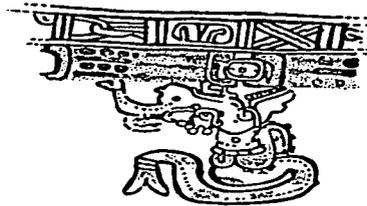
18. a: Códice Dresde, p. 4b y 5b; b: Códice Dresde, p. 36b;
c: Códice Dresde, p. 56c; d: Códice Madrid, p. 67b;
e: Códice Madrid, p. 64a



19. Códice Dresde, p. 74



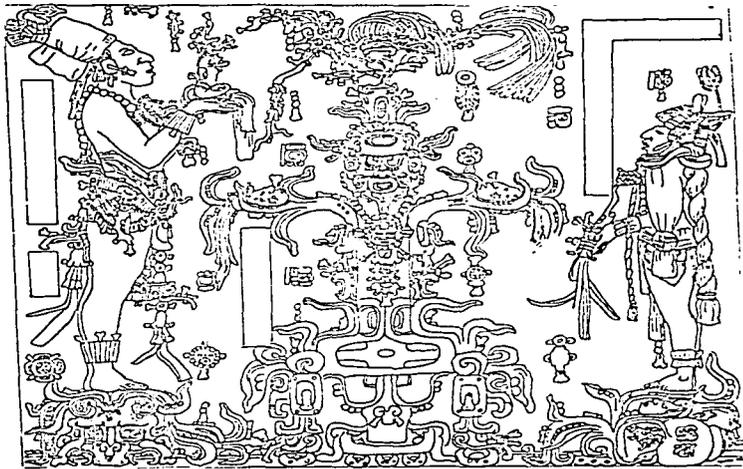
a



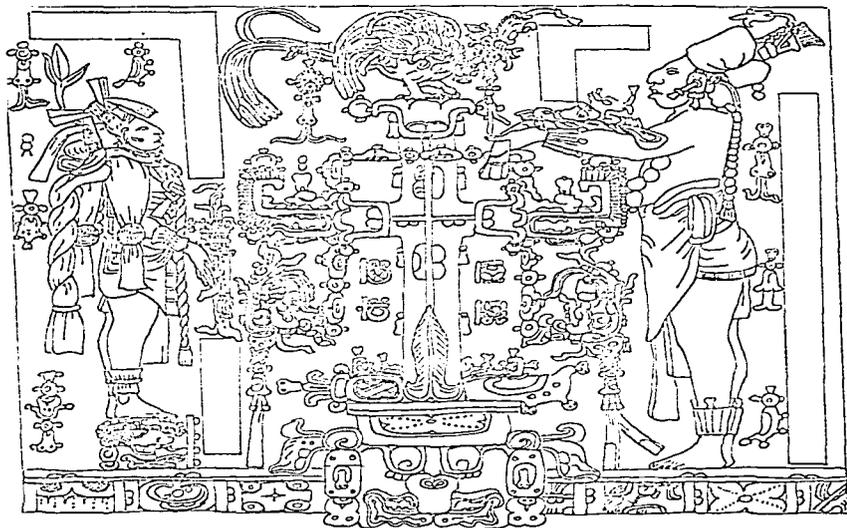
b

20. C6dice Paris: a: p. 22;

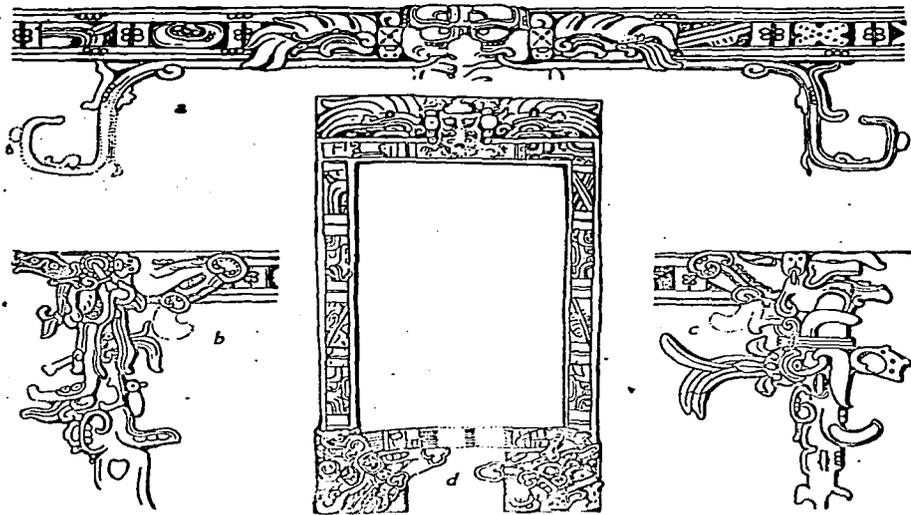
b: p. 23



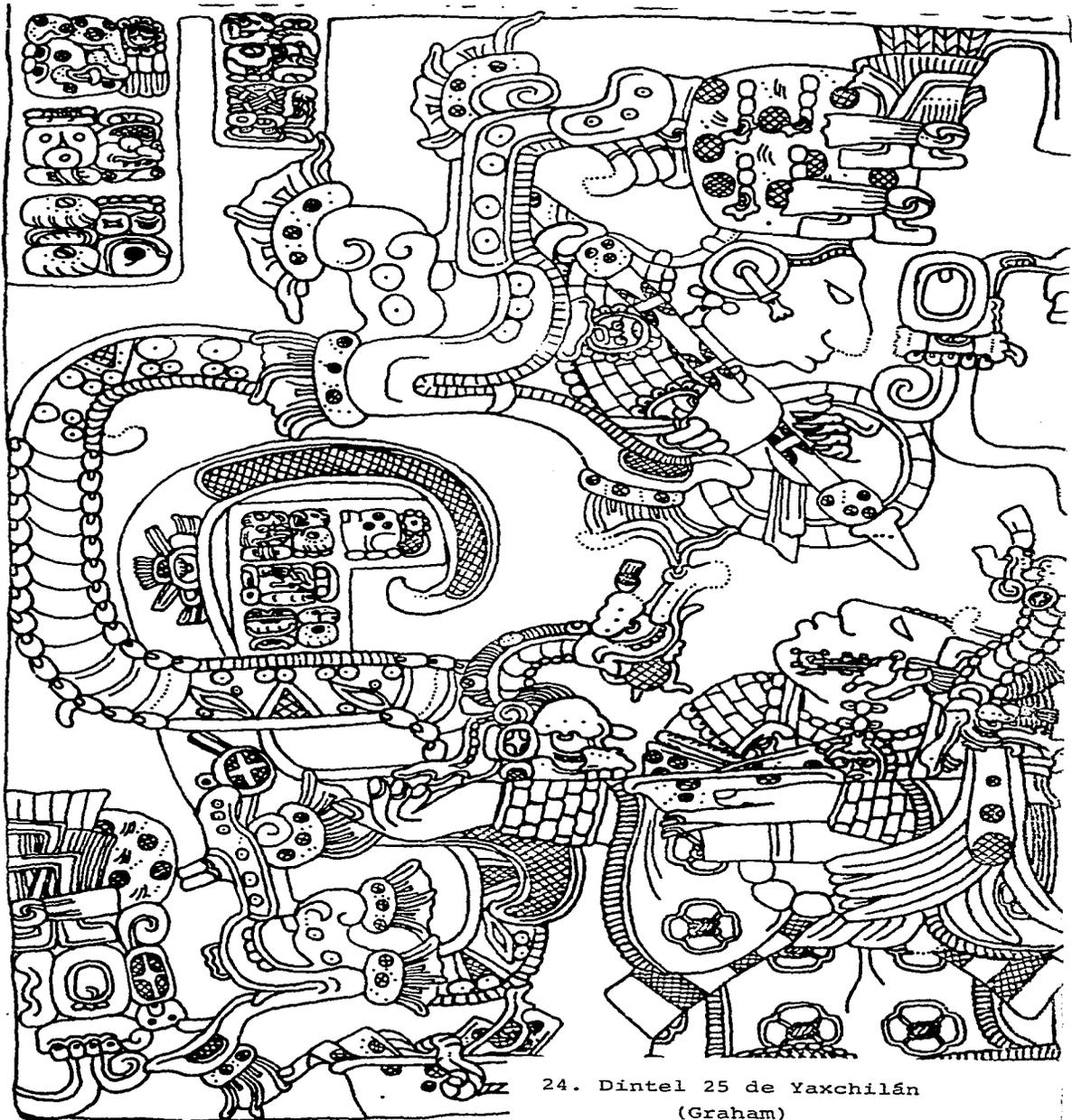
a
Cruz foliada



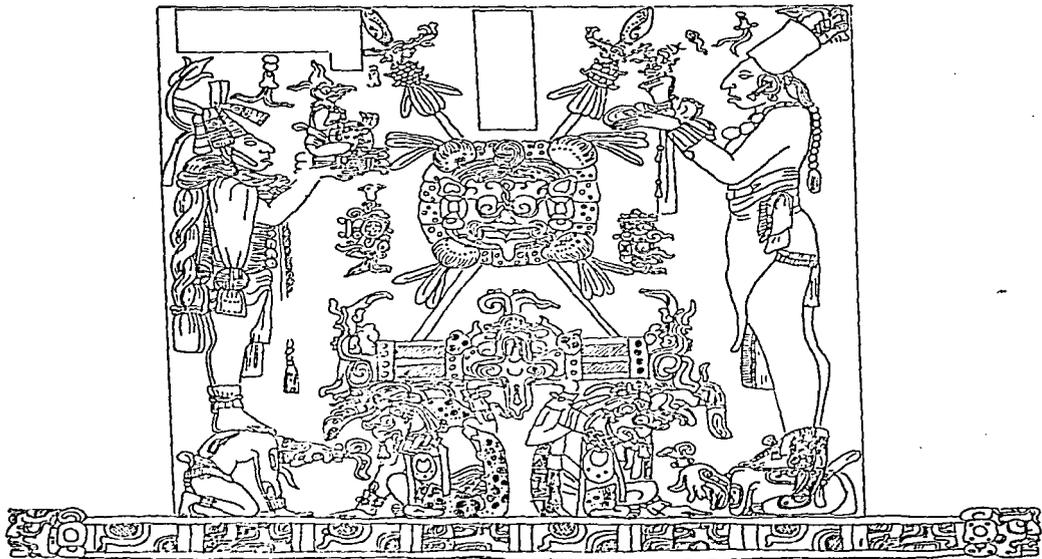
b



22. Dragones bicéfalos: a-c: Palenque; d: Piedras Negras
(Spinden)



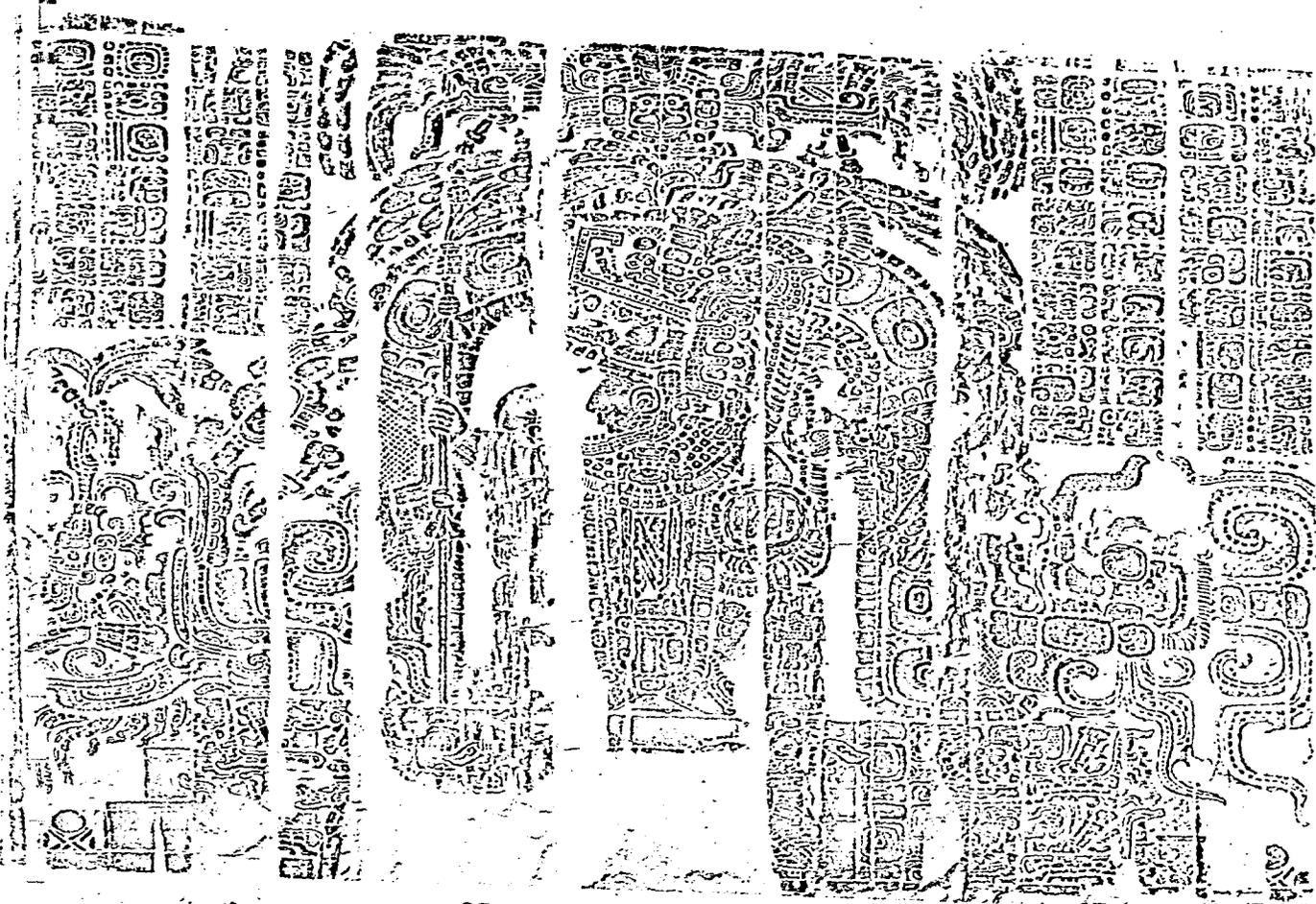
24. Dintel 25 de Yaxchilán
(Graham)



25. Tablero del templo del Sol, Palenque
(Cohodas)

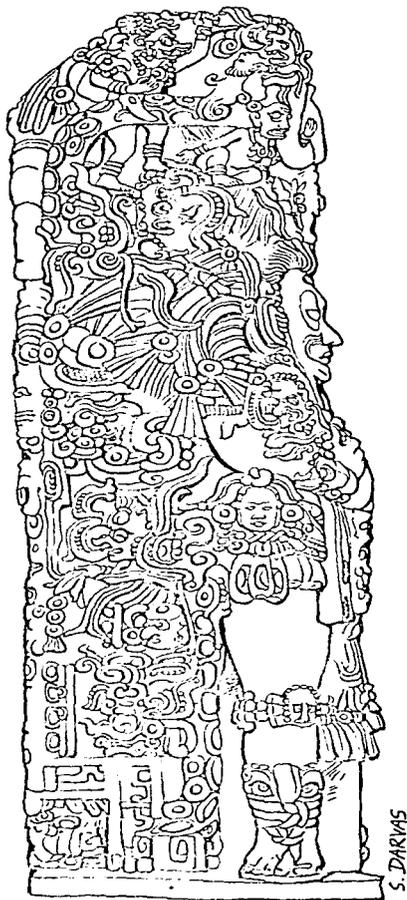


26. Lápida de la tumba del templo de las Inscripciones,
Palenque
(Marquina)



27. Dintel del templo IV, Tikal

(Greene)

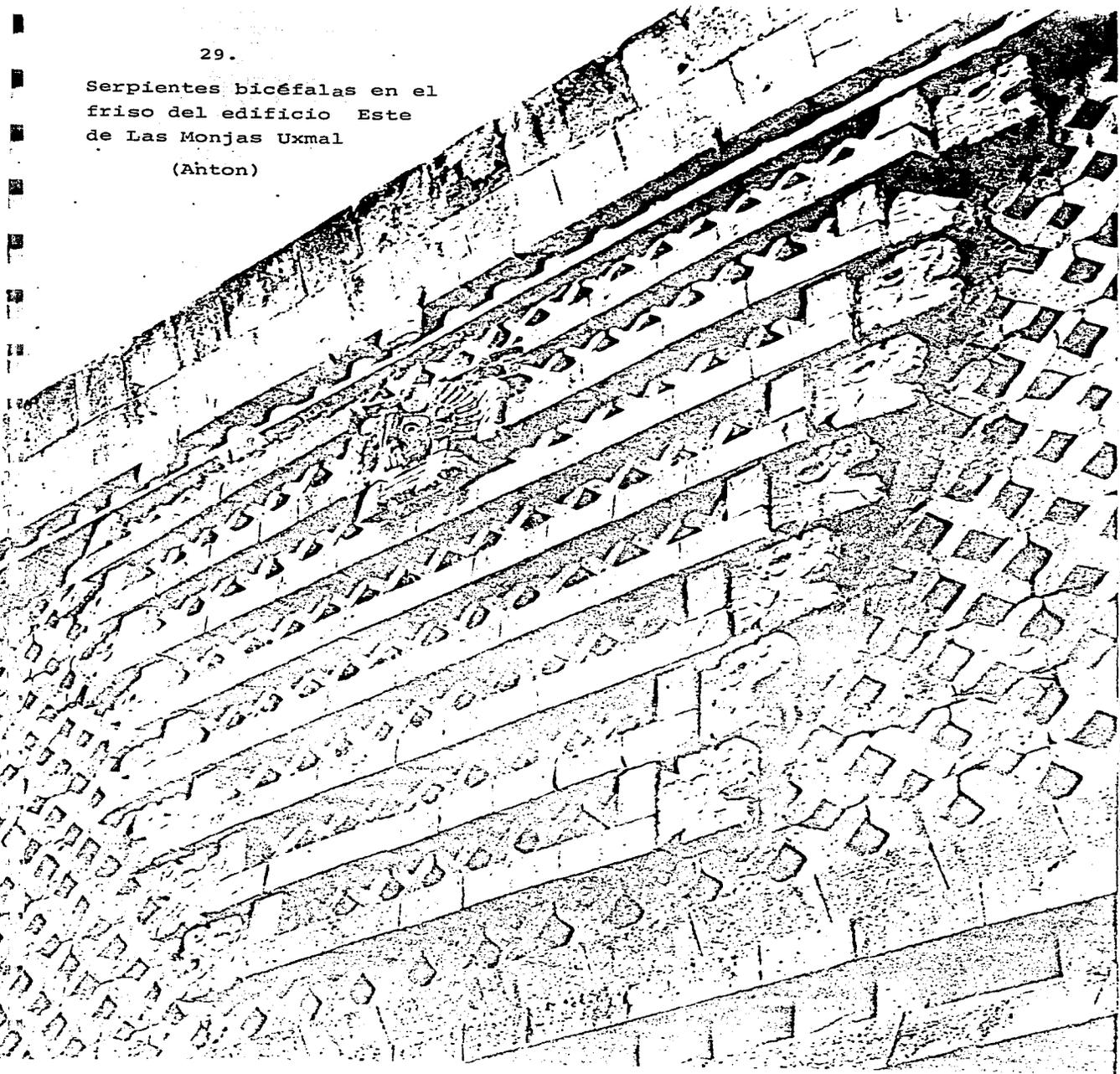


28. Estela D de Copán

29.

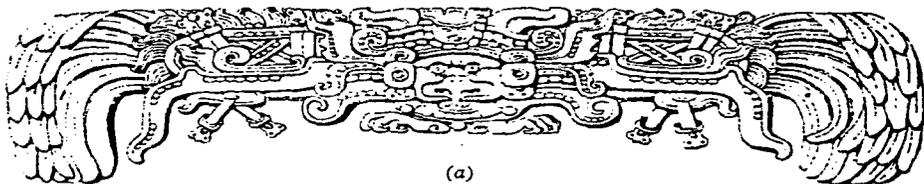
Serpientes bicéfalas en el
friso del edificio Este
de Las Monjas Uxmal

(Anton)

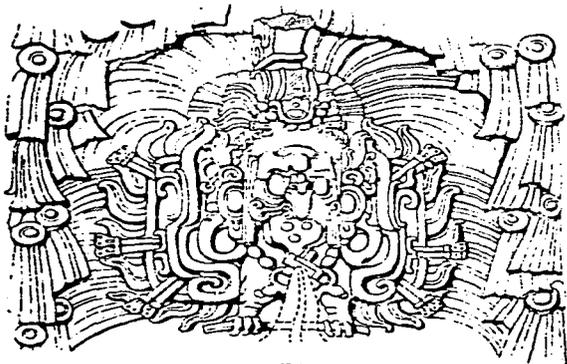




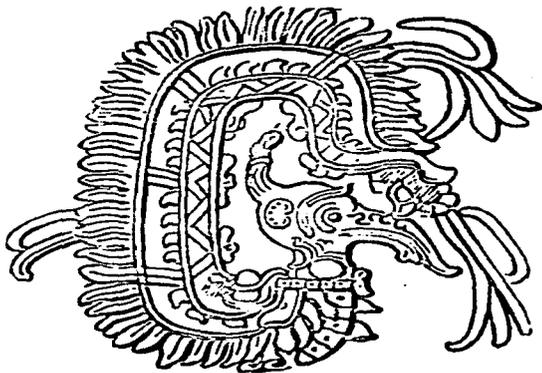
30. Serpientes bicéfalas en el friso del edificio Norte del Cuadrángulo de las Monjas, Uxmal
(Foncerrada)



(a)



(b)



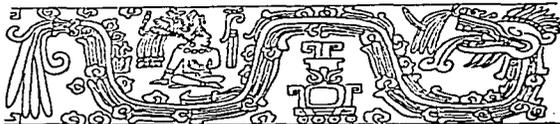
(c)

31. Serpientes-pájaros: a: dintel del templo IV, Tikal;
b: estela H de Copán; c: vaso de Yaxchá.

(Según Gordon, en Robicsek, Copán)

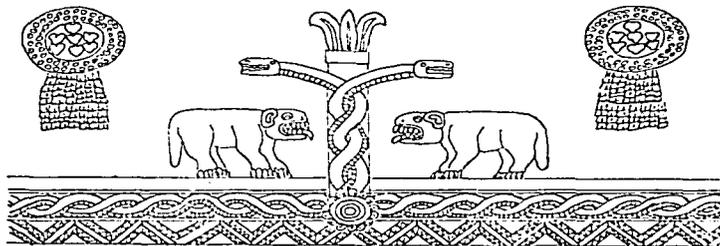


a: balaustrada del templo norte
del Juego de pelota

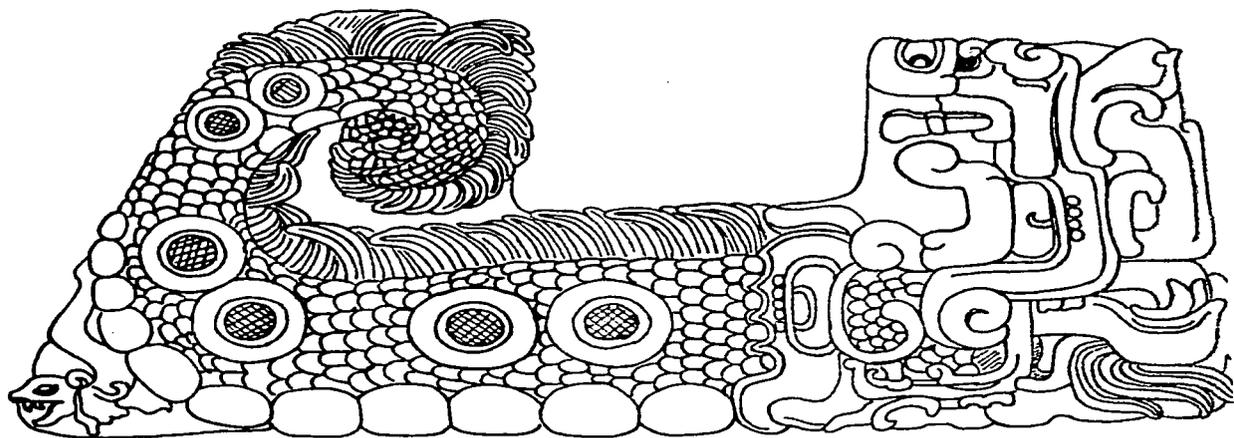
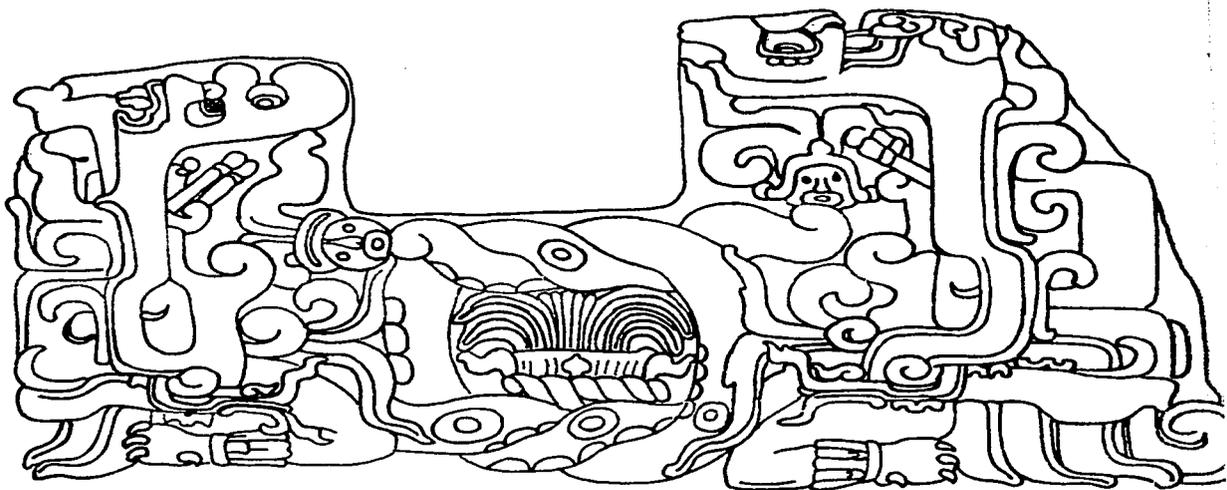


b: Serpiente emplumada

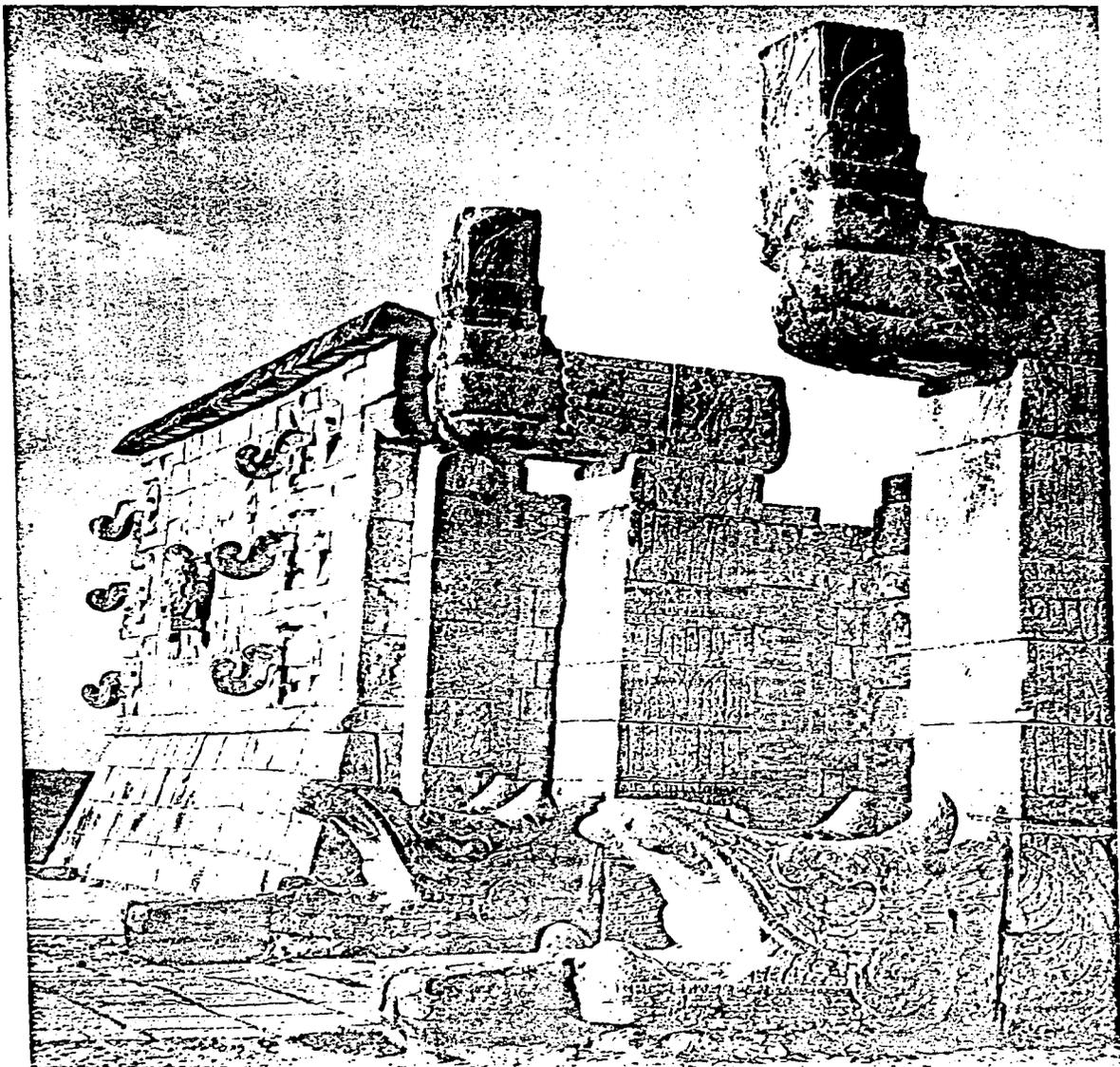
c: relieve del templo de los Jaguares



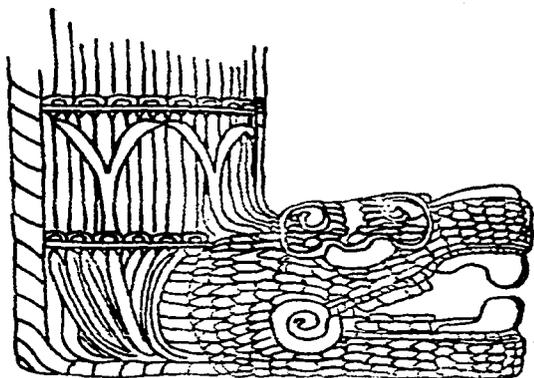
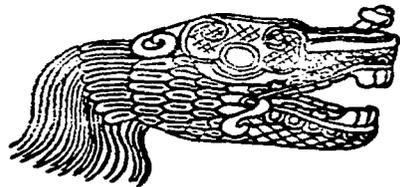
32. Relieves de Chichén Itzá
(Cohodas)



33. Altar O de Copán
(Según Maudslay)



34. Pórtico del templo de los Guerreros, Chichén Itzá
(Anton)



35. Serpientes emplumadas de Chichén Itzá

(Maudslayi)



36. Hombre-pájaro-serpiente en el templo de los Guerreros, Chichén Itzá
(Anton)



Disco H

Disco F



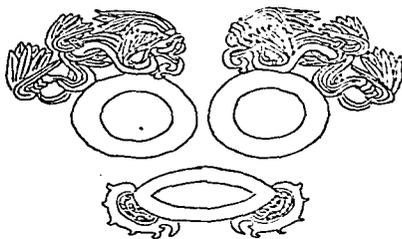
37. Discos de oro procedentes del cenote Sagrado de Chichén Itzá
(Cohodas)



39. Urna con efigie del dios solar, Palenque
(Anton)



a



b

40. a: Altante del templo de los Guerreros, Chichén Itzá

b: Diseño de un disco de oro, Chichén Itzá

(Cohodas)



41. Figura en la Tribuna de los espectadores, Copán

(Anton)



42. Pintura en un coronamiento de piedra procedente del
Templo del Buho en Chichén Itzá

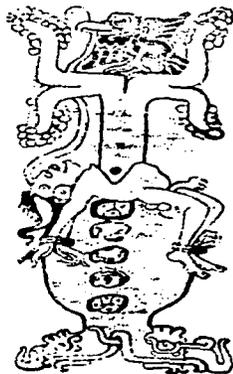
(Morley)



a



b



c



d



e



f

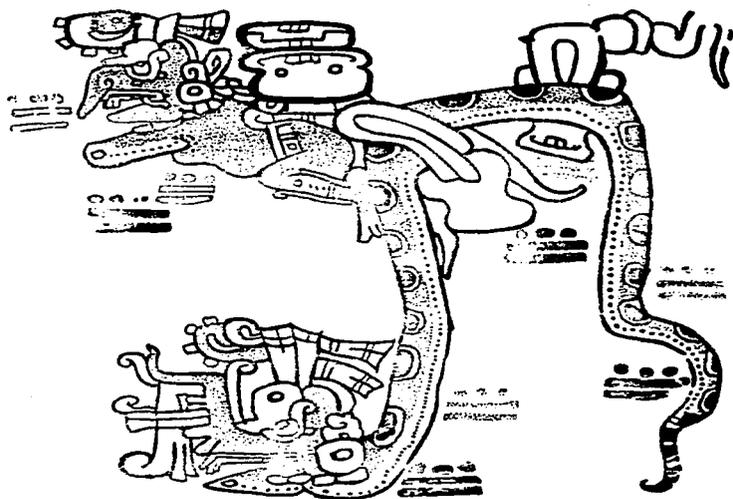


g



h

43. C6dice Dresde: a: p. 3a; b: p. 67b; c: p. 3a; d: p. 15b;
e: p. 20a; f: p. 22b; g: p. 9c; h: p. 39b



14. Códice Madrid, p. 31b





a



b

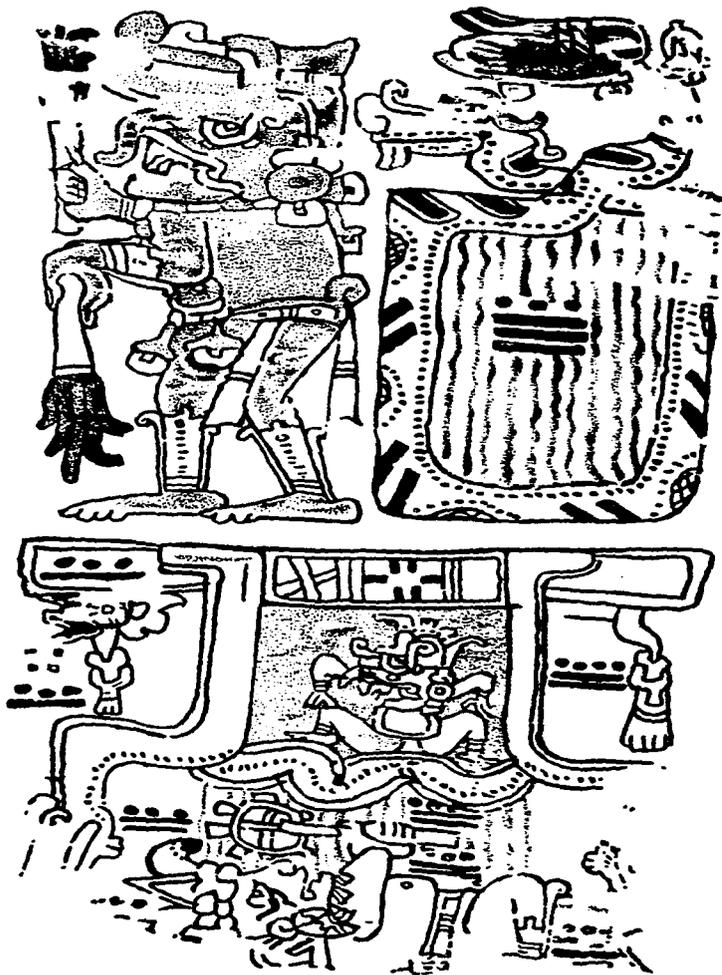


c

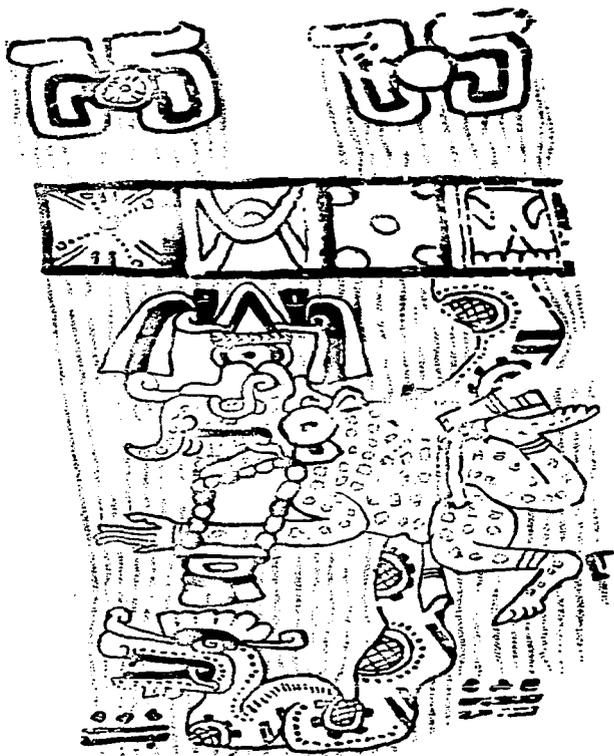


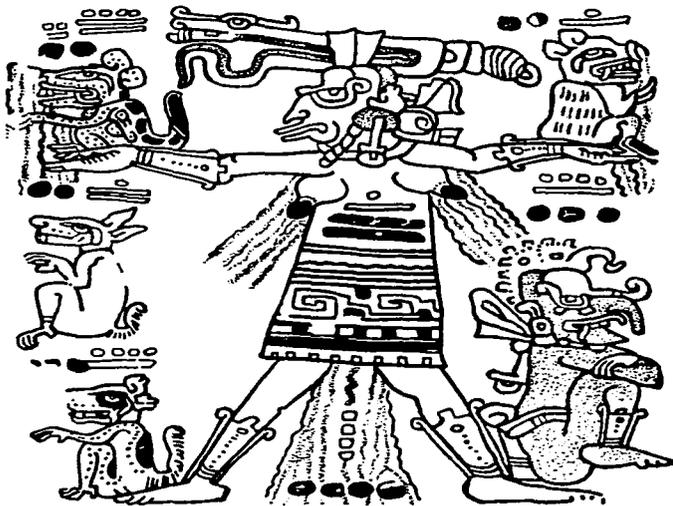
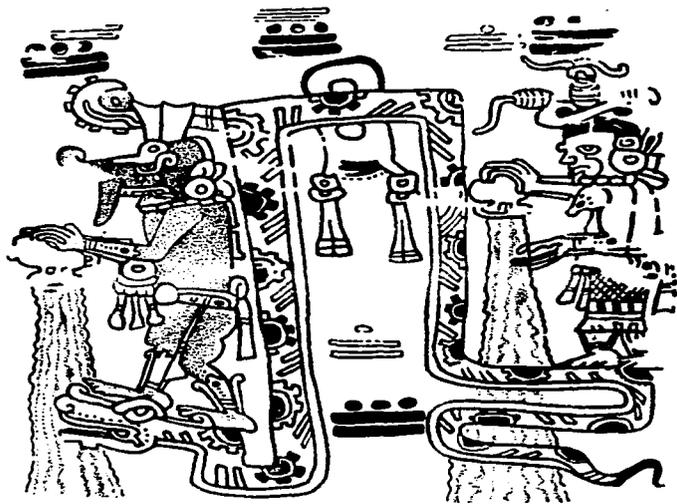
d

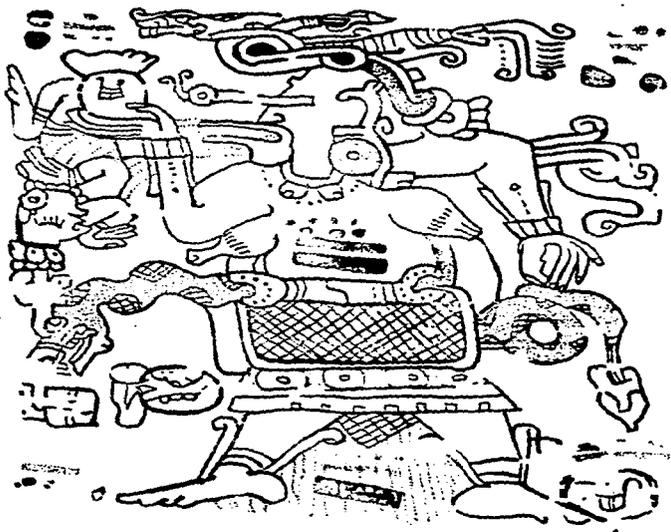
46. Códice Dresde: a: p. 33b; b: p. 35b; c: p. 42a
d: p. 37b



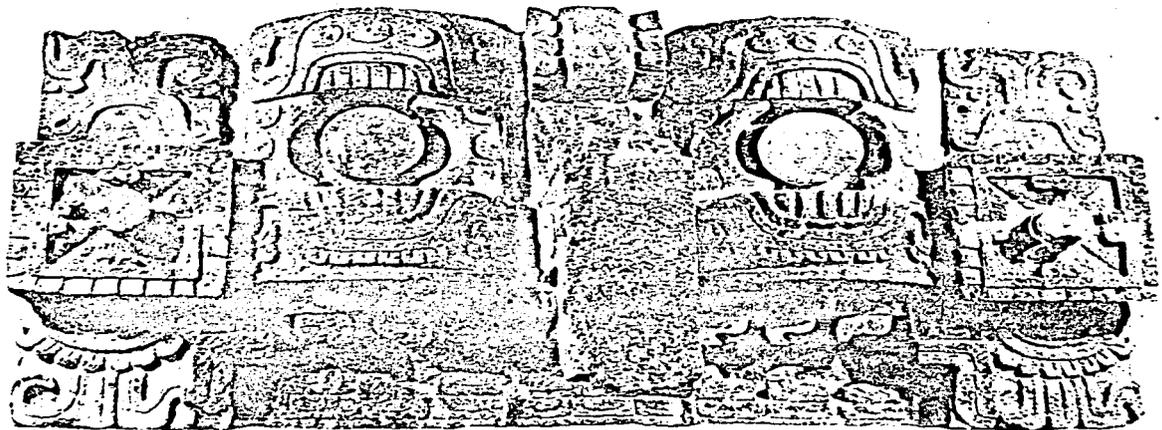






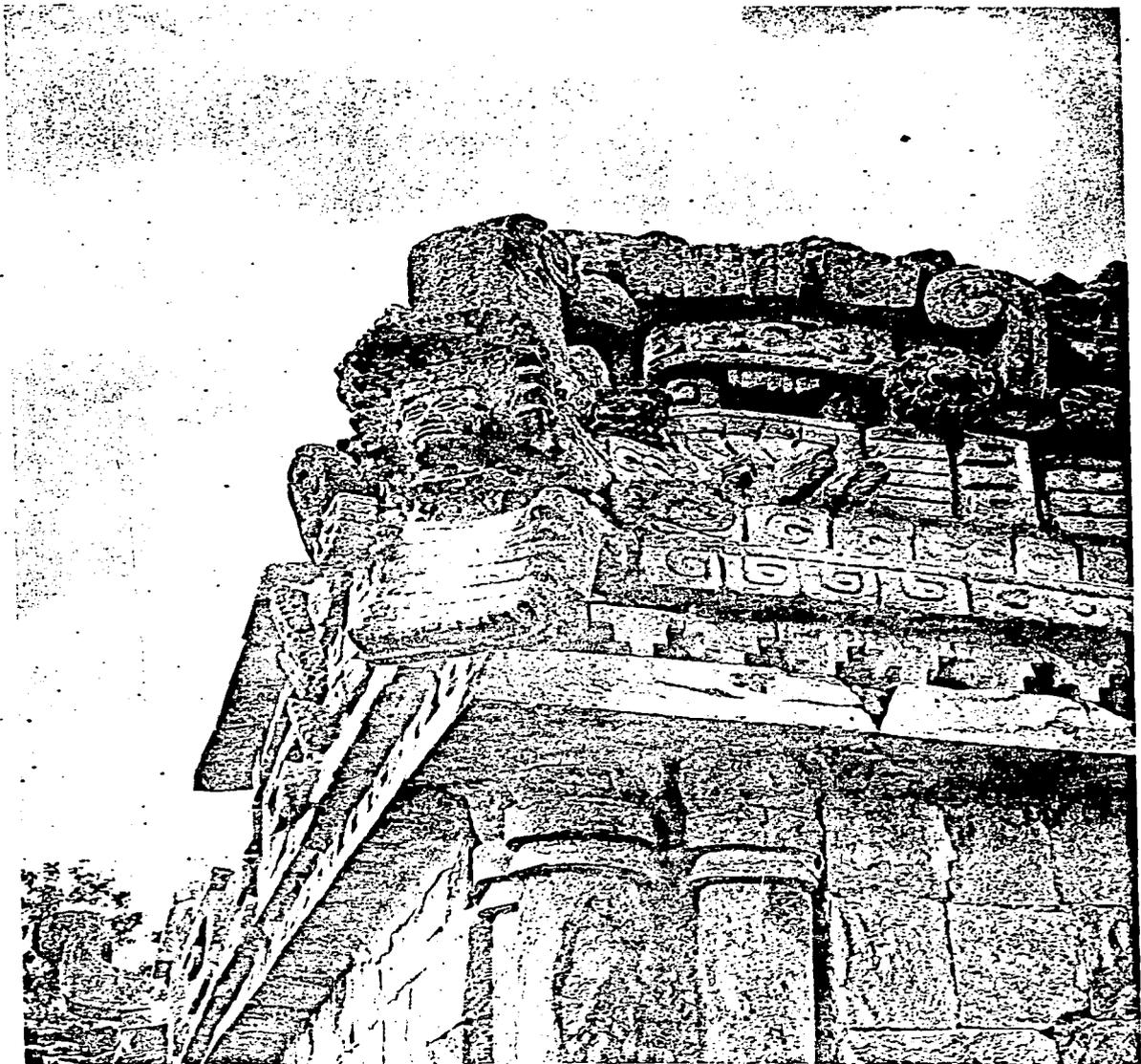


51. Códice Madrid, p. 32b



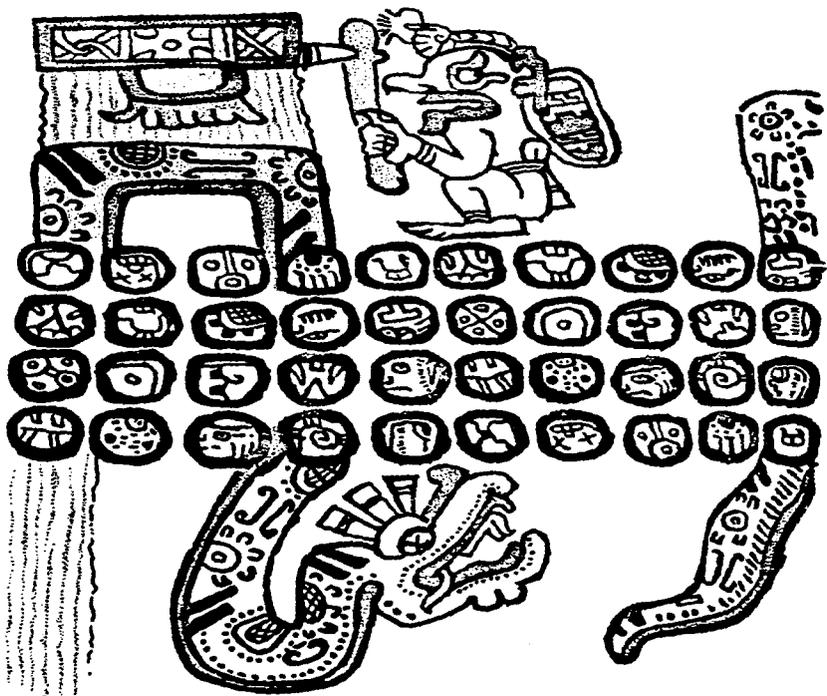
53. Mascarón de Chaac Kabah

(Anton)



54. Mascarón del Palacio de Labná
(Anton)

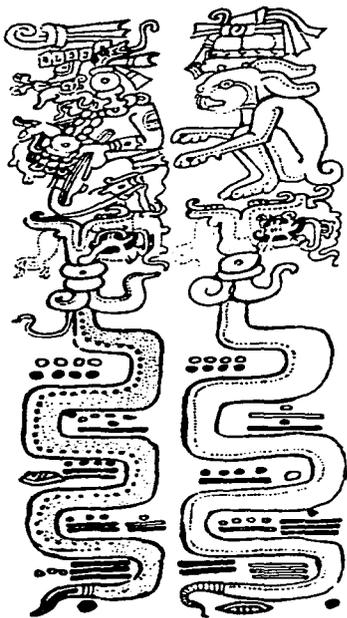




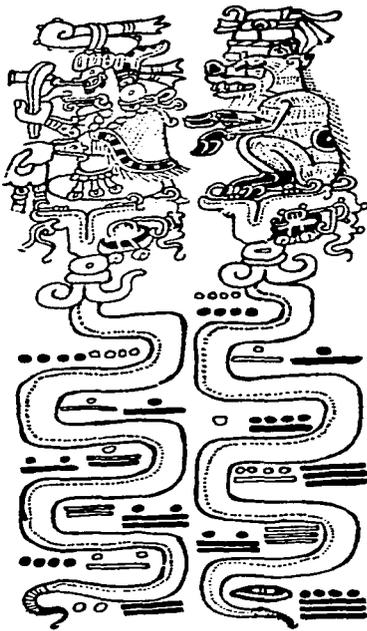




a



b



c



d

58. Códice Dresde: a: p. 60b; b: p. 61; c: p. 62; d: p. 69



59. Relieves de las banquetas del Juego de Pelota, Chichén Itzá
(Marquina)



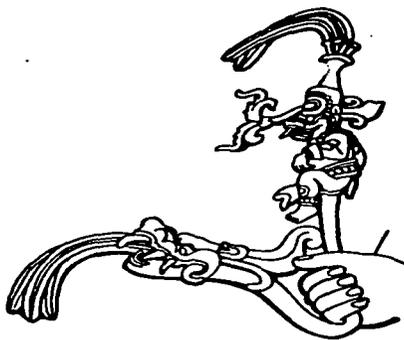
60. Vaso de Chiapas
(Robicsek, Copán)



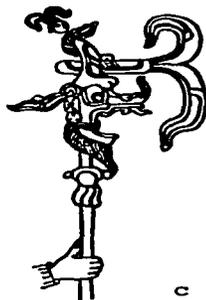
61. Estela 13 de Seibal
(Greene)



a



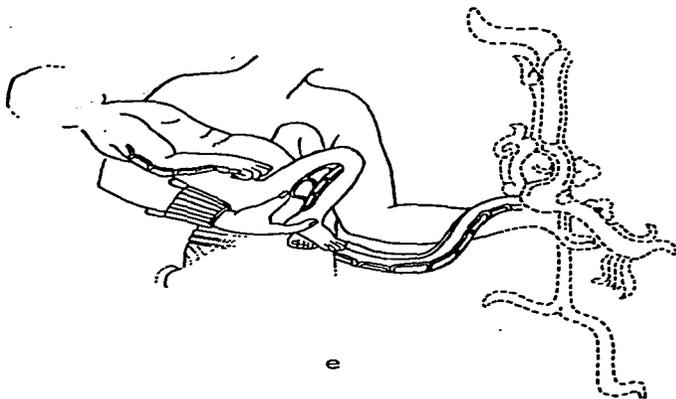
b



c

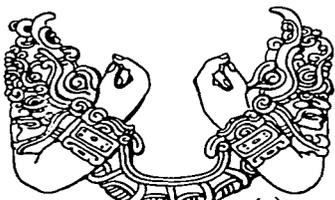


d



e

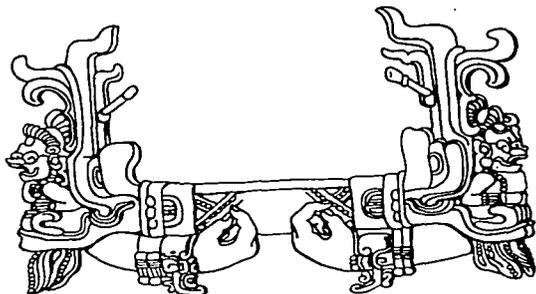
62. Cetros maniquí: a: región de Palenque; b: Quiriguá; c: Palenque; d: Palenque (Spinden)



S. ZARVAS

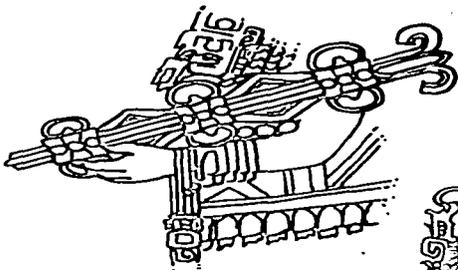
(a)

Estela P, Copán



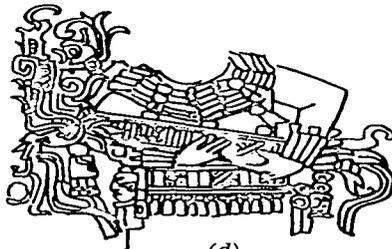
(b)

Estela N, Copán



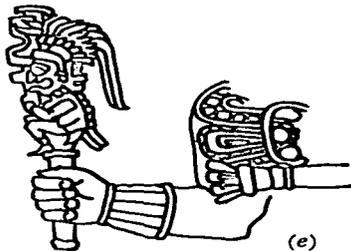
(c)

Estela 22, Tikal



(d)

Estela 10, Seibal



(e)

Estela 3, Aguateca

63. Barras ceremoniales y cetro maniquí

(Robicsek, Copán)



64. Estela I de Copán
(Robicsek, Copán)



65. Estela D de Copán
(Robicsek, Copán)

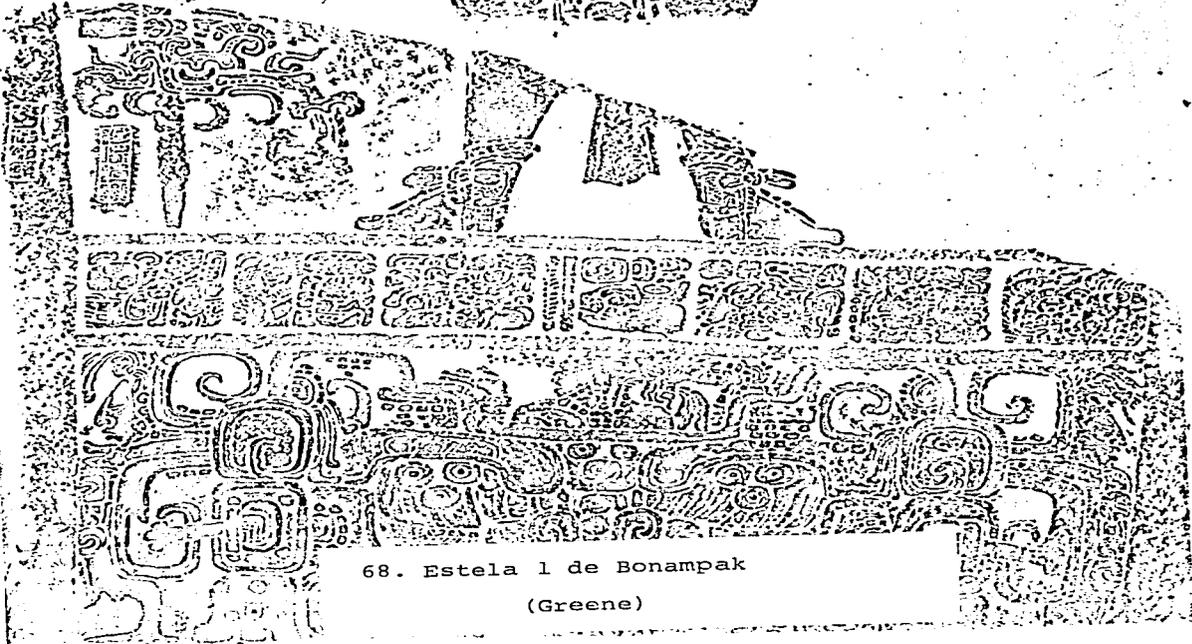
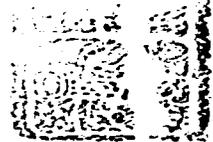


66. Estela de Hauberg,
Petén
(Greene)

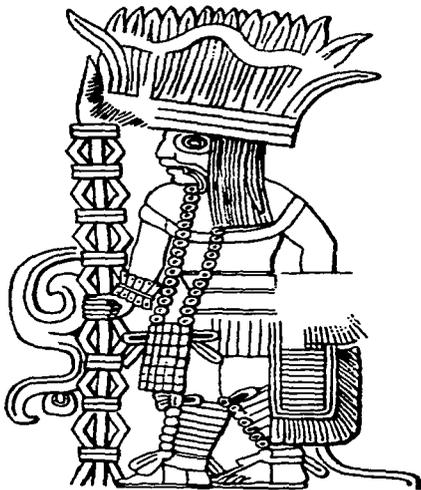


67. Dintel de la Estructura 6, Bonampak

(Greene)



68. Estela 1 de Bonampak
(Greene)



69. Figura de los relieves del templo adosado al Juego de Pelota, Chichén Itzá

(Maudslay)



70. Figura en un vaso de Altar de sacrificios, entierro 96

(P. Armillas)



71. Figuras de los relieves del templo adosado al Juego de Pelota, Chichén Itzá

(Maudslay)

S U M A R I O

INTRODUCCIÓN GENERAL	1
CONSIDERACIONES TEÓRICAS Y METODOLÓGICAS	2
<u>Sobre el simbolismo religioso</u>	4
<u>Esta investigación</u>	16
ESTRUCTURA	16
FUENTES	20
FUNDAMENTOS METODOLÓGICOS	23
LAS SERPIENTES SAGRADAS DEL ÁREA MAYA	27
PRIMERA PARTE: LOS ANIMALES EN LA RELIGIÓN MAYA	35
INTRODUCCIÓN	36
CAPITULO I: LOS ANIMALES Y LO DIVINO	48
<u>Carácter animal del cosmos espacio-temporal</u> ..	48
NIVEL CELESTE	50
NIVEL TERRESTRE	54
NIVEL INFRATERRESTRE	57
EL TIEMPO	59
<u>El origen de los animales y los animales en el origen</u>	67
EL ORIGEN DE LOS ANIMALES	67
LOS ANIMALES EN EL ORIGEN DEL MUNDO	76
LOS ANIMALES EN EL ORIGEN DEL HOMBRE.....	79
CAPITULO II: LOS ANIMALES Y LOS HOMBRES.....	86
<u>Los animales en los ritos</u>	87
<u>El Señor de los animales</u>	93
<u>Ascendencia animal</u>	103
<u>Alter ego zoomorfos</u>	107
TONALISMO	108
NAGUALISMO	128

SEGUNDA PARTE: LA SERPIENTE Y LO DIVINO.....	145
INTRODUCCION	146
CAPÍTULO III: LOS ORÍGENES DE LA SERPIENTE COMO SIMBOLO RELIGIOSO EN EL ÁREA MAYA...	161
<u>El estilo de Izapa</u>	162
EL DRAGÓN	165
LA SERPIENTE EMPLUMADA	170
LA SERPIENTE BICÉFALA	171
LA SERPIENTE COMO PRINCIPIO DE UNIDAD DEL COSMOS	174
EL DIOS DE LA LLUVIA	175
CAPITULO IV: LA SERPIENTE Y EL ORIGEN DEL COSMOS..	178
CAPITULO V: SERPIENTE Y CIELO	187
<u>El monstruo bicéfalo</u>	187
EL DRAGÓN DE DOS CABEZAS	187
LA SERPIENTE DE DOS CABEZAS	197
<u>La serpiente emplumada</u>	203
SERPIENTE-PÁJARO	204
SERPIENTE EMPLUMADA	206
HOMBRE-PÁJARO-SERPIENTE	211
<u>La serpiente astral</u>	213
<u>La serpiente celeste y el principio engendrador</u>	218
CAPITULO VI: SERPIENTE Y TIERRA	228
<u>La serpiente-tierra</u>	208
LAS SERPIENTES ERECTAS Y EL DIOS H	208
EL MONSTRUO DE LA TIERRA Y EL DRAGÓN TERRESTRE	233
EL DIOS K	240
<u>La serpiente y las deidades femeninas</u>	242
LAS DIOSAS I y O	242
LA XTABAY	246
<u>La serpiente y las riquezas</u>	247
<u>La serpiente terrestre y el principio genera-</u> <u>dor</u>	252

CAPITULO VII: SERPIENTE Y AGUA	252
<u>La serpiente y el agua terrestre</u>	257
LAS SERPIENTES-VASIJA	257*
CHICCHAN Y OTRAS DEIDADES ACUÁTICAS TERRESTRES	259
<u>La serpiente y el agua celeste</u>	266
CHAAC	266
'ANJEL	280
<u>La serpiente agua y tiempo</u>	284
<u>La serpiente acuática y el principio engendrador-generador del cosmos</u>	290
TERCERA PARTE: LA SERPIENTE Y LOS HOMBRES	293
INTRODUCCION	294
CAPITULO VIII: LA SERPIENTE Y EL RITUAL	310
<u>La serpiente y los sacrificios</u>	310
<u>La serpiente en los ritos de fertilidad</u>	311
<u>La serpiente en los ritos de purificación y de pasaje</u>	316
<u>La serpiente y las enfermedades</u>	318
<u>La serpiente y los presagios y agüeros</u>	328
CAPITULO IX: LA SERPIENTE Y EL GOBERNANTE	333
<u>Los atavíos</u>	335
<u>Los tronos</u>	337
<u>El cetro maniquí</u>	341
<u>La barra y el bastón ceremoniales</u>	344
<u>La sacralización del gobernante</u>	353
RECAPITULACIÓN	363
NOTAS Y OBRAS CITADAS	378
NOTAS A LA INTRODUCCIÓN GENERAL	379
NOTAS A LA PRIMERA PARTE	382
NOTAS A LA SEGUNDA PARTE	394
NOTAS A LA TERCERA PARTE	405
OBRAS CITADAS	410