

23

24



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

EL DIOS SUPREMO DE LOS ANTIGUOS MAYAS

UN ACERCAMIENTO

JUN 1991
SECRETARIA DE
EDUCACION PUBLICA

TESIS PROFESIONAL

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN HISTORIA
P R E S E N T A :

MANUEL ALBERTO MORALES DAMIAN

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



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 está 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

El objetivo evangelizador de la Corona española y la inquietud misionera contrarreformista explican el interés que tuvo conocer las religiones prehispánicas en los siglos XVI y XVII; sin embargo, los informes de la época colonial están influidos por el prejuicio cristiano que consideró idolátricas a las formas de culto indígena. Por otro lado, gran parte de la investigación contemporánea que se interesa por la religión maya adolece de la metodología propia de una historia de las religiones. Afortunadamente, estudios recientes se han hecho en el área de la religión maya con una postura que pretende analizar el fenómeno religioso como tal; es el caso de las obras y artículos de Mercedes de la Garza, Martha Ilia Nájera, Laura Sotelo y María Montoliú¹.

El presente trabajo intenta hacer historia de la religión y por ello mismo busca comprender el significado de un fenómeno religioso, el dios maya Itzam Na, dentro de su situación histórica concreta.

Itzam Na, quien es considerado el más importante de los dioses mayas es una figura poco clara. Algunos investigadores modernos (Morley, Thompson, Schellhas, De la Garza, Sosa y Montoliú) apuntan ciertos elementos para su interpretación; pero Itzam Na, como todos los dioses mayas,

...escapa a toda lógica conceptual y queda fuera del principio de no contradicción como el mundo de los sueños y de las fantasías.²

Para precisar el significado que este dios tuvo en el pensamiento maya prehispánico se realizó una investigación que partió de las fuentes coloniales escritas -españolas y mayas- para contar con un marco de referencia que permitiera abordar la iconografía de los códices y materiales arqueológicos; con el objeto de tener mayores elementos para la interpretación se consultaron trabajos etnográficos e históricos contemporáneos. Thompson asentó ya que

...la correlación de todos los datos de los escritos coloniales y las observaciones de supervivencias entre los mayas actuales con la información que proporciona la arqueología es lo único que puede ofrecernos un cuadro real de la vida maya.³

Delicada es la extracción de información de las fuentes coloniales. Las españolas están imbuidas de conceptos extraños a la cultura maya y las indígenas se presentan en una lengua diferente de la propia ¿cómo trasladar los conceptos de una lengua a otra, cuando son diferentes estructural y semánticamente? De cualquier manera se trató de descubrir en la información europea y en la traducción de los testimonios indígenas aquello que expresara lo más fielmente posible la cultura maya.

La interpretación de las obras plásticas tiene también graves inconvenientes, puesto que la escritura maya está en proceso de descifrarse y quizá aunque ya se hubiera logrado del todo, es difícil comprender el complejo simbolismo de las imágenes esculpidas y pintadas por los mayas. Es necesario recurrir a la analogía, y a la comparación con los testimonios que proceden de las otras fuentes.

A pesar de todos los obstáculos es posible descubrir algunos de los rasgos fundamentales de la religión compleja y rica de los mayas prehispánicos recurriendo, como aconseja Thompson, a la integración del heterogéneo material obtenido en las fuentes históricas, arqueológicas y antropológicas.

La tesis que presento está organizada en cuatro capítulos. El primero discute el significado etimológico del nombre Itzam Na y de otros títulos o nombres que recibe la deidad suprema; no traduzco ninguna de las lenguas mayas y por eso recurrí a las interpretaciones que los lingüistas han elaborado, especialmente Barrera Vásquez. Pedí la orientación de Otto Schumman, Ramón Arzápalo y Raúl del Moral, quienes gentilmente comentaron algunas de las opiniones que aquí se emiten y de las que a fin de cuentas soy responsable.

En el segundo capítulo se analizan algunas de las imágenes que han sido consideradas como la representación gráfica de las ideas mayas sobre el dios supremo. Los códices son el punto de partida de algunas reflexiones sobre la imagen de Itzam Na que se amplían y complementan con algunos comentarios sobre las esculturas de diversos sitios. Para el estudio de los símbolos religiosos en la escultura maya se ha seguido un orden cronológico.

El tercer capítulo reúne la información de las fuentes escritas para, a partir de las premisas de los capítulos anteriores, delimitar el significado de los símbolos y los mitos que los mayas elaboraron acerca de su dios supremo. En el último apartado de este capítulo son señaladas algunas de las relaciones del dios supremo con otras deidades.

El cuarto capítulo describe algunos rituales en los cuales Itzam Na desempeña un importante papel para extraer de ellos la función que desempeñó el dios supremo dentro de la vida religiosa de los antiguos mayas.

Cuando esta tesis empezó a elaborarse se plantearon dos preguntas: 1. ¿Qué simboliza Itzam Na dentro del pensamiento mítico maya? 2. ¿Qué función desempeña en el ritual y en la vida de los mayas prehispánicos?. La respuesta tentativa que

di a tales interrogantes consideraba a Itzam Na como un "principio organizador" de la mentalidad del pueblo maya. En primera instancia parecía que Itzam Na era el típico dios supremo celeste. Sin embargo, en el desarrollo de esta investigación esta deidad se mostró altamente compleja. Su simbolismo abarcaba no sólo lo sagrado celeste sino también lo sagrado terrestre. Itzam Na resultó ser sólo uno de los aspectos de un dios que unifica los contrarios y que actúa poderosamente sobre la vida de los mayas, explicando una gama muy amplia de fenómenos naturales y sociales. Confío en que la presentación de diversos ángulos (lingüístico, iconográfico, mítico y ritual) del objeto de estudio haga patente el rico simbolismo del dios supremo maya.

Si el estudio de la religión es complicado de por sí y supone la integración de diversas disciplinas, es aún más difícil hacerlo sobre una sociedad como la maya prehispánica; pero son los obstáculos los que hacen de la investigación un trabajo apasionante. La presente tesis es un trabajo que ha implicado el descubrimiento de campos desconocidos que comienzo a recorrer.

La larga y accidentada elaboración de esta tesis fue favorecida por varias personas quienes cordialmente la impulsaron con sus comentarios y sus conocimientos: Lic.

Laura Sotelo, Mtra. Martha Ilia Nájera, Dr. Otto Schumman y Lic. Alfonso Arellano, con los cuales estoy agradecido. Igualmente lo estoy con la Mtra. Ana Luisa Izquierdo con quien empecé a conocer el manejo de las fuentes para el estudio de la cultura maya y en especial con la Dra. Mercedes de la Garza, asesora, maestra y amiga.

NOTAS

¹ Cfr. sus trabajos: De la Garza, El Universo sagrado de la serpiente entre los mayas; Sotelo, Las ideas cosmológicas de los antiguos mayas; Nájera, El don de la sangre en el equilibrio cósmico; Montoliú, "El dios solar..."

² Garza, op. cit., p. 48

³ Thompson, Historia y religión..., p. 4



CAPITULO I

EL NOMBRE DEL DIOS SUPREMO DE LOS ANTIGUOS MAYAS

En una frase llena de simpatía por la lengua maya Beltrán de Santa Rosa afirma que el yucateco es

Idioma garboso en sus dicciones,
elegante en sus periodos y en ambas
cosas conciso; pues con pocas
palabras y breves sílabas explica a
veces profundas sentencias.¹

Sin embargo, aunque se alabe la concisión, algunos textos mayas coloniales resultan difíciles de comprender (Ritual de los Bacabes, Libros de Chilam Balam, Cantares de Dzitbalché); esto se debe, sin lugar a dudas, al contenido mismo de los escritos coloniales que, en su mayoría, tratan asuntos religiosos. Sobre estos textos dice Barrera Vásquez:

Su lenguaje es simbólico y sus elementos-palabras no tienen un sentido directo o de diccionario sino marginal o transferido; en esto estriba precisamente su belleza y, también, el escollo de su interpretación.²

López Medel, con su habitual rechazo cristiano de la religión maya, dice:

Y ellos (los sacerdotes) los consultaban (a los ídolos) a ciertas horas y por la noche y con bárbaras y extrañas palabras que la gente no entendía, lenguaje que se le dirige para agradar al espíritu infernal.³

Este es el testimonio de un lenguaje especial, utilizado para las ceremonias religiosas, incomprendible para el pueblo. Alvarez comenta, acerca de este fenómeno, que existía:

...un "código popular" empleado para comunicarse los acontecimientos de la vida diaria, y un "código sacerdotal" empleado en el ritual; el sacerdote maya tenía el conocimiento de los dos códigos.*

El código sacerdotal es el que se emplea en buena parte de los textos mayas que se conservan. Así, por ejemplo, en su traducción inglesa al Ritual de los Bacabés Roys advierte:

Los textos abundan en ambigüedades, equívocos y algunas veces juegos de palabras sin intención humorística.™

A su vez Arzápalo señala en su traducción al castellano del mismo texto:

El lenguaje que se nos presenta no es obviamente el coloquial de los macehuales sino un sociolecto privativo de la clase sacerdotal... Ahora bien, por la naturaleza esotérica del texto no podemos esperar interpretaciones inequívocas, ya que las ambigüedades constituyen una característica de este tipo de lenguaje.*

El lenguaje propiamente religioso se caracteriza -como todo fenómeno religioso- por seguir una estructura basada en la analogía. Por ejemplo, el lenguaje de Zuyüa traslada la forma del huevo frito a la forma del scl y el calor que produce el astro se equipara a la fuerza de un jaguar y se indica por el chile.™ De la misma forma, las expresiones Ahau

Can y Ahan Caan son equivalentes: serpiente de cascabel y señor del cielo, conceptos análogos para el pensamiento religioso de los mayas." Traducir los textos mayas de la colonia cuando tienen un contenido religioso es, pues, una empresa difícil; aún más, por tanto, intentar comprender los nombres de los dioses.

Los seres sobrenaturales en toda mitología actúan en diversos planos y sus atributos varían; estas diversas potencias de un dios se indican a través de sus títulos o denominaciones. Tal es el caso de Varuna quien es un dios celeste, soberano, visible por todas partes, que se revela en el trueno y produce la lluvia. Este dios indoeuropeo que lo ve todo y lo puede todo, castiga a quienes violan las leyes del orden universal, ligándolos mágicamente por la enfermedad y la impotencia. Varuna por tanto revela un carácter trascendente unido a un prestigio mágico que le permite obrar sobre el hombre por el poder del espíritu. Todos estos valores sobrenaturales pueden entenderse -relativamente- a través de su mismo nombre. La expresión Varuna es derivada, según los especialistas de Varvrnati "cubrir, encerrar" o de Varatra "correa, cuerda". Varuna "cubre" el mundo como dios del cielo, pero también "ata" a los hombres que transgreden su ley. En ambos casos la etimología nos presenta un aspecto

de este dios, como celeste o ligador, dios que desde lo alto vigila el orden social."

En el área de la religión maya puede aplicarse también este recurso. La mentalidad religiosa maya se muestra a través de la etimología de los nombres de los dioses. Debe, sin embargo, considerarse que se cuenta con una información fragmentaria y, en ocasiones, teñida de conceptos ajenos pues los diccionarios coloniales fueron elaborados con propósitos de conquista espiritual.

Adviértase que en este capítulo intenté establecer relaciones analógicas por los contenidos semánticos. Lo que aquí se afirma será, por tanto, una serie de sugerencias que deberán corroborarse en los capítulos subsecuentes.

ITZAM

Itzam Na, tal y como se acostumbra escribir actualmente, es un nombre compuesto. Deberíamos analizar primero Itzam pues, como señala Roys: "...cierto número de nombres mitológicos son derivados de Itzam".¹⁰

En el Ritual de los Bacabes aparece el nombre Itzam aislado (texto XL); pero, generalmente, se presenta compuesto:

- a) Itzam Na (Texto XIV)
- b) Itzam Cab (Textos XIII, XXIX y XXXIX)
- c) Chacal Itzam, Ekel Itzam, Kanal Itzam y Sacal Itzam (Textos XLII y XI -éste último solo menciona a Ekel Itzam).
- d) Yax Itzam (Texto XIV).

Por este motivo revisaremos primeramente el significado de Itzam, para después abordar el de las variantes en el orden señalado.

1. Itz - Its'

Itzam puede tener dos raíces: Itz o Its'. En el Diccionario de Motul se presenta: "Itz, leche, lágrima, sudor, resina o goma por quaxar de árboles y de matas y de algunas yervas".¹¹ Itz se utiliza para designar todo líquido que gotea y parece tener una carga conceptual importante: lo lleno de vida. Esto último se hace evidente en la expresión yan yitz ya ti':

tiene ya leche de amor, anda ya en garzonía, comienza ya a bellaquear o sabe ya que cosa es mujer o la mujer que cosa es varón.¹²

A través de la alusión sexual comprendemos mejor el sentido de Itz como aquello que está pletórico de fecundidad y vida.

Lizana, en su Historia de Yucatán se refiere a Ytzamat Ill(sic) que "Quiere dezir el que recibe y posee la gracia o rocío o sustancia del cielo";¹³ el mismo dios, continúa Lizana, se autodenomina Ytz en caup Ytz en muyal: "soy el rocío y sustancia del cielo y nubes".¹⁴ Lizana está convirtiendo el concepto Ytz en "sustancia" que debió entender a la manera escolástica, como aquello que subsiste por sí, que carece de accidentes; es decir, aquello que es la esencia. En la analogía religiosa Itz está expresando aquello que da vida a todas las cosas, el fundamento de la existencia.

Por otro lado el morfema its' tiene el sentido: "Brujo, el que tiene los secretos"¹⁵ o "hechicería, brujería, encantamiento".¹⁶ Así Its' supone el conocimiento de fuerzas sobrenaturales. Its' lleva implícito el concepto sabiduría, por ejemplo en el Diccionario de Motul:

its'at: astuto, cauteloso, mañoso,
abil, artista, industrioso, ingenioso
para bien y para mal y sabio assi¹⁷

o en Beltrán "Ytzatil: industria o habilidad e ingenio".¹⁸ Lizana se refiere al dios que estudiamos como un oráculo que es consultado por los peregrinos de Izamal pues sabe las "...cosas que sucedían en las partes remotas y otras cosas futuras".¹⁹

Barrera Vásquez en su introducción al Libro de los libros de Chilam Balam presenta un lúcido análisis de its. Menciona que is (ix o ish) es una variante de este morfema que da los sentidos de piel, pelo, pluma, corteza, cáscara de huevo; así como el de espalda y toda la circunferencia del cuerpo; es decir, aquello que cubre y envuelve, asociándose de esta forma con hal, la acción de envolver y ocultar.²⁰ Si el cielo se concibe como una jícara azul, "lo que cubre" es una expresión que puede adjudicarse al cielo mismo. Is denota lo encubierto, oculto y secreto, lo cual se asocia a la sabiduría del brujo a quien, por cierto, se reconoce como poseedor de los secretos. Entonces Ytz en caun Ytz en muyal debiera traducirse como "mago o brujo del cielo, mago o brujo de las nubes".²¹ El dios a quien se designa Itzam debemos entenderlo, por tanto como el brujo, el sabio, el que posee los secretos fundamentales de la existencia: el cielo, el agua, la vida.

2. Itzá

La expresión Itzá sirve para designar a un grupo muy importante en la historia maya postclásica y colonial. Los Itzáes, fundadores de Chichén Itzá, sitio de excepcional importancia en la península de Yucatán. Según Barrera Vásquez:

Itzá es un compuesto de dos elementos: its' + a'. El primero its'

lo tomamos por brujo o mago y a¹ por agua. El nombre Itza pues se traduce por Brujo-del-agua.²²

Cuidadoso, Barrera Vásquez compara Itza con otras palabras en donde a¹ está también situada al final de la palabra.

La "Relación de Mama y Kantemo" menciona un lugar llamado Kuchá a una legua de Mama

Hállanse en él algunas aguadas que en esta provincia no las hay y es una que llama Zahytza (Sab Itza) que está por encima de la tierra y es el agua muy rica en cualquier tiempo que se beba porque yo la he visto.²³

En la expresión Itzá el simbolismo acuático se presenta asociado a la brujería lo cual parece indicar una relación estrecha entre creación y sabiduría, entendiendo ésta como la posesión de los secretos vitales que se manifiestan en el agua.

3. Am

En el contexto de lo que se ha presentado hasta aquí, la segunda parte del término Itzam ofrece otras ideas. Landa, refiriéndose a las celebraciones del mes Zip en honor de la diosa de la medicina Ix Chel, menciona "...unas pedrezuelas de las suertes que echaban y llamaban am...".²⁴ Am es un instrumento de adivinación del curandero, elemento importante en el ritual para descubrir la enfermedad y proponer su remedio. El ritual de "echar las suertes" es mencionado por

Roys en su introducción a los encantamientos curativos del Ritual de los Bacabes.²⁵

Am tiene también otro sentido:

...unas arañas pequeñas negras con pintas coloradas en las espaldas son muy ponzoñosas...²⁶

Es probable que estas arañas sean aquellas de las que Landa afirma "...son muy pestíferas".²⁷ Los arácnidos son animales temidos y sorprendentes; por un lado son venenosos y por el otro, con sus hilos casi invisibles, son capaces de suspenderse en el aire y por sí mismos tejer una compleja red para atrapar aquellos insectos de los que se alimenta. De acuerdo a Roys Am, en sus dos sentidos, son motivo de un juego de palabras en el Ritual de los Bacabes en donde las "pedrezuelas" rituales se convierten en una araña: yax am te yax am tun. Roys traduce al inglés "verde araña de madera, verde araña de piedra".²⁸ Consideramos que no sería adecuado traducir yax por verde supuesto las arañas am son negras con puntos rojos; tampoco yax podría traducirse por grande en tanto que son arácnidos de tamaño reducido. Arzápalo traduce "primera araña de madera, primera araña de piedra".²⁹ En ambas traducciones se oculta el juego de palabras: "la primera araña de madera, la primera piedra de adivinación".

Ix Chel, la diosa de la medicina es también la patrona del tejido y así, en sentido figurado las am curan y tejen. Si relacionamos el significado de Itz con el de Am, se asocian las ideas de vida y brujo con las de médico y artesano. Ciertamente se amplía el campo semántico de término Itzam pues incluye entonces:

a) Sabiduría como conocimiento de los secretos que permiten curar y crear (brujo-curandero-artesano).

b) Vitalidad como creación (artesano) o restauración de la salud (curandero).³⁰

4. Itzam

Entre los huastecos Itzam es el término con el que se designa a los venados.³¹ Montoliu, quien realizó una investigación sobre el significado del venado entre los mayas, concluye que

... el venado en la cultura maya se ha convertido en el símbolo de las actividades sagradas de la cacería, el sacrificio y la muerte dritual y en la representación del espíritu del viento que habita las montañas y transporta la lluvia. Su cuerpo se considera desde tiempos remotos un objeto para propiciar la fertilidad y la abundancia y su imagen benévola evoca la figura de los dioses del monte, dueños de los animales y patronos de la cacería.³²

Siguiendo a Jensen los seres supremos y las deidades de la caza comparten varios rasgos, especialmente el de

suministrar alimentos.³³ En el caso del venado, para los mayas personifica al "protector de los animales", pero también está asociado a la lluvia y la renovación de las plantas, pues el venado zip cambia periódicamente de cornamente y cuando se le sacrifica se espera que lllore para así propiciar la lluvia.³⁴ Landa menciona como deidades de la cacería a Acanum, Zuhuyzib y Zipitabay.³⁵ Para Jensen, los pueblos cazadores consideran a los dioses supremos deidades de la cacería, lo cual deja de funcionar cuando se transforman en agricultores.³⁶ Podría suponerse que llamar Itzam a los venados como hacen los huastecos es vestigio de esa etapa de la religión maya cuando creían que su dios supremo les proporcionaba la vida por medio de la caza. Para considerar las afirmaciones de Jensen deben advertirse dos cosas: la temprana separación de los huastecos del resto de los pueblos mayances y que la cacería siempre conservó un papel significativo en la actividad económica. Es importante señalar que el dragónh que representa a Itzam Na aparece en ocasiones con patas de venado, tal es el caso de la figura de la página 74 del Códice Dresden (Fig. 28).

Por otro lado, según el Diccionario de Viena "Itzam: lagartos como iguanas de tierra o de agua".³⁷ Este significado parece ser un derivado del nombre del dios. De acuerdo con Barrera Vásquez Itzam es el "...mago del agua, el

que tiene y ejercita poderes ocultos en el agua".³⁰ Esta traducción de Barrera Vásquez es coherente con la que ofrece de Itzá pues, explica, am es usado como actor al final de una palabra. Itzam entonces es equivalente a Balam que "...quiere decir 'el que se esconde, se oculta' en otros términos 'el misterioso'".³¹ Balam es el hechicero y es el jaguar, Itzam es el hechicero especializado en el misterio del agua y es el lagarto. Tal lagarto personifica al dios en una forma animal cuando los itzáes quieren conocer su destino y le envían mensajeros sacrificados en el cenote de Chichén Itzá.³²

Por lo que hemos presentado podemos concluir que Itzam es una vocablo polivalente cuyo campo semántico nos remite a:

- a) El agua, el semen y, por tanto, la vida.
- b) El rocío, la sustancia, es decir, el fundamento de lo que existe.
- c) Envolver y ocultar, lo que puede suponer el cielo y, a la vez, lo secreto.
- d) La astucia, el ingenio, es decir, la sabiduría.
- e) La artesanía como acto creativo.
- f) La medicina como medio de restablecer la vitalidad.

Cuando decimos que Itzam significa "Brujo del Agua" nos referimos a que el término nos indica a un sabio que posee los secretos para producir y mantener la vida.

ITZAM NA
EL ITZAM DEL CIELO

En el Ritual de los Bacabes solo aparece una vez el compuesto Itzam Na (Texto XIV); de cualquier manera es el nombre más común para designar a un dios creador y celeste en otras fuentes indígenas y españolas. En este apartado se revisará el significado de Itzam Na y de otros compuestos afines, todos ellos relacionados con las ideas de creación y cielo.

1. Itzam Na

En el Diccionario de Motul se presentan:

na: casa, no denotando cuya... naa:
madre... madre de donde salen muchos
nombres... nah: merecer, ser digno.*¹

Existen, por tanto, tres posibilidades distintas para su comprensión: a) Casa, edificio que sirve de habitación; b) madre, generador del que brotan seres o nombres; c) un reconocimiento de dignidad.

Así, el compuesto Itzam Na puede significar casa de Itzam, madre Itzam, digno Itzam. Las tres variantes pueden ser apoyadas por los recursos analógicos que hasta aquí se han utilizado. La tercera es evidente pues Itzam es un ser

sagrado y por ello "merece", "es digno". Se discutirán las otras dos.

En Historia y religión de los mayas Thompson afirma:

...en cuanto a la parte na del nombre de Itzam Na, creo que ha de interpretarse en el sentido ordinario de 'casa'. Supongo, aunque la evidencia no es tan fuerte como yo desearía, que los mayas imaginaban el mundo dentro de una casa, cuyos techos y paredes estaban formados por cuatro iguanas gigantescas, levantadas y con la cabeza para abajo, cada una de ellas con su propio punto cardinal y su color.⁴²

Thompson nos hace ver que el pensamiento cosmológico maya supone un orden cuadrangular como el de una milpa, una casa o un templo. El edificio que se usa para vivir es, en los pueblos de mentalidad religiosa, un microcosmos.⁴³ La casa es una representación del mundo, por ejemplo el ritual de construcción en Zinacantan es un medio de "cosmizar" la habitación del hombre.⁴⁴

No acordamos, sin embargo, con Thompson acerca del sentido que da a Itzam como iguana. El mismo Diccionario de Viena, citado arriba, afirma que son lagartos como iguanas y ya se ha expuesto que Itzam designa al que conoce los secretos del agua. Barrera Vásquez es muy contundente al afirmar que "...itzam no es el nombre de ningún reptil anfibio real".⁴⁵ El nombre itzam para los lagartos, sería un

derivado del concepto de un brujo que posee los secretos del agua. El lagarto se podría considerar una forma animal que representa al dios llamado Itzam.

Por otro lado, no sería extraño que Ma adquiriera en cierto contexto el significado de madre. Itzam es el que posee la sustancia del cielo, la fecundidad. Itzam Na puede entenderse también como la madre y generadora de toda la vida; tal significado supondría que posee un carácter femenino que, como se verá adelante, muestra en ocasiones este dios.

En el apartado anterior se apuntó que Itzam incluye en su área de significado lo celeste -lo que envuelve-. La idea de que Itzam Na forme una casa o sea una madre también hace pensar en algo que cubre y protege. Itzam Na ha sido considerado un dios benéfico que vive en el cielo puesto que es, como Lizana lo señala, la misma sustancia del cielo.**

2. Itzam Kan

El nombre Itzam Kan parece referirse al dios del cielo (Caan). Itzam Kan puede entenderse como Itzam cuatro, Itzam serpiente o Itzam de la palabra \rightarrow . El primer sentido puede integrarse en la idea de Thompson sobre un Itzam Na cuadrangular quien con la forma de una casa es el ordenador

del universo. El significado serpiente es claro en consideración a la información iconográfica que se revisará en el siguiente capítulo pues el dios supremo se representa por la serpiente celeste o el dragón; ya se ha indicado en las primeras líneas de este capítulo el juego de palabras Serpiente-Cielo. El Itzam de la palabra remite a la referencia de Landa acerca de que Itzam Na fue el inventor de la escritura.⁴⁴

Roys, a propósito de la repetición constante de la forma Itzam Kan en el Ritual de los Bacabes señala que la frase Ytz an caun Ytz en muyal

...seguramente es un juego de palabras Itzam Caan ('lagarto celeste') e Itzam muyal ('lagarto de nubes') tal como lo encontramos aquí.⁴⁵

3. Itzam Tzab

En los Libros de Chilam Balam se encuentra el paralelismo Itzam Na - Itzam Tzab. Tzab es la designación maya de la constelación que conocemos como las Pléyades, su significado literal es crótalo.⁴⁶ Nada tiene de extraña esta forma si se le asocia con la anterior en donde comentábamos que Itzam Caan es la serpiente celeste; su crótalo está formado por las Pléyades.

4. Compuestos derivados de Itzam Na

Ciertamente Itzam Na, Itzam Kan e Itzam Tzab son tres formas alternas para referirse a una deidad del cielo creativa y de forma serpentina. Pero es la forma Itzam Na la que predomina en las fuentes que consultamos incluso combinada con otras palabras que van especificando su caracter de dios creador celestial.

4.1. Itzam Na Kauil

Kauil puede entenderse de diversas maneras:

a) Kauil = Kauil, "hombre muy grave y arrogante que no hace caso de los otros ni se contenta como queria".⁵¹ Seria entonces una forma de indicar su preeminencia y autosuficiencia.

b) Kauil = Ku, deidad. Así se puede deducir de que en su Catecismo, Arte y Vocabulario. Fray. Pedro de Betanzos utiliza la apalabra en castellano dios, para evitar cabovil nombre "...que daban a sus idolos".⁵² En el Titulo de los Señores de Sacapulas se dice:

También traian sus cabauiles cuando llegaban ante Hun Can Za Quetzal Abau nombre que le decian.⁵³

Barrera Vásquez reconoce que en Yucatán Kauil no aparece como dios, pero señala que si en Pokomam y que existe una frase en el Chilam Balam de Tizimin en donde Ku y Kauil son sinónimos siguiéndose el recurso del paralelismo: u uich ku u uich

kauil.²⁴ Paralelismos similares ocurren en el Ritual de los Bacabes. Mas que a la deidad misma, el término parece designar a la representación física de una deidad (el "idolo"). Itzam Na Kaul puede ser un nombre para el dios en una forma visible y accesible al devoto.

c) Kaul = Buena Cosecha. Siguiendo a Thompson la palabra tiene dos raíces: kaa, excedente o abundancia y uil, sustento, pan cotidiano. Entonces kauil sería abundancia de nuestro pan cotidiano.²⁵ Roys presenta también evidencias para traducirlo como el título de una deidad de las cosechas.²⁶ En el Diccionario Maya Cordemex, "Ka'wil segunda sembrera de pan o segunda cosecha de maíz".²⁷ Es por eso que Thompson se inclina por considerar a Kaul como una denominación del dios del maíz. Acerca de las relaciones entre el dios del maíz e Itzam Na se hablará más adelante; por lo pronto "Buena Cosecha" es un calificativo apropiado para Itzam Na si se le considera un dios de la fertilidad.

4.2. Itzam Na Kabul

La principal referencia a esta forma compuesta se encuentra en Lizana quien, como de costumbre, ofrece su propia traducción: "mano obradora".²⁸ Por si mismo Lizana no parece corroborar esta traducción, pues escribe Kat o Tiab, en vez de K'lah "...mano o todo el brazo del hombre o de otro animal".²⁹ Pero es, quizá, un error del manuscrito, ya que en

otros paasajes encontramos Kab III.⁶⁰ En el Diccionario de Motul kabil es "...el que tiene buena mano para sembrar o poner colmenas".⁶¹ Itzam Na se entiende así, como el dios que con sus manos produce lo bueno para la comunidad: alimento. Es la mano que trabaja para dar vida a la sociedad maya.

Ahora bien, Thompson en "The moon goddess in Middle America..."⁶² deduce un juego de palabras en kabul. Reconstruye a partir de Lizana Kab T'ul y usa los significados de kab como líquido y de t'ul como agua que se derrama y así Kab t'ul resulta ser sinónimo de Itzam (rocío, líquido que gotea). Esta reconstrucción es coherente con las imágenes de vitalidad que parecen representar a Itzam Na.

4.3. Itzam Na T'ul

Se ha hecho referencia a que Ytzamat ul lo traduce Lizana como el "...que recibe y posee la gracia o rocío o sustancia del cielo...".⁶³ T'ul según el Diccionario de la lengua maya es "Chorrear el agua de la ropa del que se ha mojado o empapado",⁶⁴ se comprende así el agua que cae. Itzam Na T'ul es un dios que se menciona en los Libros de Chilam Balam en relación a días de desastre agrícola. Por ello parece establecer una relación con el conejo, animal excesivamente fértil, que se presenta como símbolo de mala cosecha.⁶⁵ T'ul o t'ulul es precisamente conejo.⁶⁶ T'ul es la

lluvia torrencial o maléfica. Itzam Na T'ul es una manera de referirse al poderoso señor que posee todas las fuerzas de la fertilidad, a tal grado que puede destruir.

4.4. Itzam Na Kinich Ahau

Aparece en la Relación de las cosas de Yucatán la forma Kinich Ahau Itzam Na; en el Diccionario de Viena hay una entrada que dice:

Ydolo otro que adoraban que fue un hombre por aver allado el arte de las letras de esta tierra Y Mam na Kinchabau.⁶⁷

Esto último tiene que ver con la advocación de este dios cuando se celebra la fiesta de los sacerdotes para leer los libros sagrados.⁶⁸

Kinich Ahau "Señor-del-ojo(o rostro)-del-sol" es el nombre que recibe el dios solar. Se están identificando los símbolos de un dios que parece dominar la sabiduría (Itzam Na) con los de un héroe cultural inventor de la escritura (héroe cultural solarizado). Se precisará más adelante esta relación entre el dios celeste y el dios solar.

4.5. Chacal, Ekel, Sacal, Kanal Itzam Na

Existen dos formas en las que Chac -rojo- aparece en combinación con títulos ya señalados: Kin Chac Ahau Itzam Na "Itzam Na Señor rojo del sol" e Itzam Na T'ul Chac "Rojo

Itzam Na de la tempestad".⁶⁹ Recordemos que el rojo es el color del oriente en la cosmología maya postclásica. Chacal Itzam Na es la forma que se usa para referirse a un Itzam Na rojo en las alusiones a los puntos cardinales del Ritual de los Bacabes; Arzápalo lo traduce como el "Gran Itzam Na rojo".⁷⁰ No podemos olvidar que también se hacen alusiones a Sacal Itzam Na (blanco), Ekel Itzam Na (negro) y Kanal Itzam Na (amarillo). Los colores se aplican al nombre de Itzam, Itzam Na e Itzam Kan en diversos pasajes. Así se puede entender la idea de un dios celeste que limita el cielo en sus cuatro extremos. Aquí es posible valorar la idea de Thompson de una "Casa" de Itzam si se considera la casa el modelo de un cosmos cuatripartito.

ITZAM CAB

EL ITZAM DE LA TIERRA

Siguiendo el orden indicado arriba corresponde comentar ahora el término Itzam Cab, que presenta también la variante Itzam Cab Ain. Cab puede ser abeja o tierra de calidad para la cerámica.⁷¹ Ain es cocodrilo.⁷² Roys no duda en traducir Itzam Cab como "lagarto de la tierra" considerándolo el monstruo de la tierra; y en el mismo sentido Itzam Cab Ain "lagarto cocodrilo de tierra".⁷³ En el siguiente capítulo se

comentará con detalle la iconografía de Itzam como "dragón"; por lo pronto es necesario indicar que el "dragón" tiene, entre otras variantes el cuerpo de un lagarto,. Los "dragones" que aparecen en el Códice de Dresden (p. 4-5 y 74) tienen básicamente la forma de un saurio, que se enriquece con rasgos de otros animales o se sustituye por el cuerpo de una serpiente.⁷⁴ Puesto que existe una forma para llamar al dios Itzam que precisa su forma de lagarto (Itzam Cab Ain) se confirma la idea de que Itzam no es propiamente un lagarto sino el "Brujo del Agua" que se representa con la figura de un animal reptilino fantástico. Como afirma Barrera Vásquez Itzam no es el nombre de ningún reptil anfibio real;⁷⁵ si Itzam se refiere a un animal es mas bien al "dragón".⁷⁶

En el nombre Itzam Cab seguimos encontrando alusiones al poder creativo de la deidad que se designa, manifestandose como una deidad del sustento. La abeja es la productora de la miel, un artículo fundamental en la economía maya. Kabul es término que se añade a Itzam Na para precisar un aspecto creativo del dios celeste, es la "mano obradora" que Lizana menciona;⁷⁷ Es la buena mano para sembrar o poner colmenas. Además, cab es la materia prima para la elaboración de cerámica; la buena tierra para modelar y dar vida.

El nombre Itzam Cab designa al dios creador en su aspecto terrestre y puede observarse que este aspecto es proveedor de alimento y sustancia creativa; en el pensamiento maya la tierra, lo mismo que el cielo, es considerada fecunda.

Kab significa también el mundo, el sitio en donde se desarrolla la vida del hombre.⁷⁴ Al mismo tiempo kab es un indicador de potencia "fuerza, rigor o intensidad fuerte de algún fenómeno".⁷⁵ Itzam es un dios poderoso sobre el cual el mundo existe. Itzam Cab es el monstruo mitológico tierra y madre del hombre.

YAX ITZAM

EL SAGRADO BRUJO DEL AGUA

No solo el compuesto Itzam Na es designado con los colores direccionales, también ocurre con el vocablo Itzam. En el Ritual de los Bacabes (Texto XLII) aparecen Chacal Itzam, Kanal Itzam, Ekel Itzam, Sacal Itzam. Itzam como se ha visto puede ser celeste (Na, kan, tzab, kinich, riul) o terrestre (cab). Considero, por tanto, que para los mayas, la idea de dios supremo se expresa plenamente en el nombre Itzam. Sus variantes especifican que el dios supremo es

cuatripartito (rojo, amarillo, negro, blanco), a la vez que tiene dos aspectos (cielo y tierra).

La idea de que Itzam designa al dios supremo se puede ver aún más claramente en el compuesto Yax Itzam. Yax es el color verde con el que se indica el centro, de acuerdo con la imagen del cosmos que poseen los mayas.⁶⁰ Yax Itzam es decir el verde Itzam o, mejor, Itzam del centro del cosmos. Pero Yax también significa grande, primero y sagrado. Yax Itzam es, entonces Itzam primordial, el sagrado Itzam.

Decir Yax Itzam es indicar que el mago poseedor de los secretos de la existencia es "centro" del universo maya. Yax Itzam el "Sagrado Brujo del Agua" es el nombre del dios supremo, sabio, creador, ordenador y eje del cosmos.

OTROS NOMBRES PARA DESIGNAR AL DIOS SUPREMO

El dios supremo es también designado con otros nombres que en algunas fuentes se presentan asociados al de Itzam Na; pero independientemente de esta conexión cada una de estas designaciones da a conocer otros aspectos simbólicos de la máxima deidad. En este apartado se revisaran algunos de estos nombres.

1. Hunab Ku

"El único o principal dios" aparece en el Diccionario de Motul como un dios creador, no manifestado en forma física y por tanto no representado por la imaginería maya.¹¹ La idea de que existió un monoteísmo maya deriva precisamente de esta fuente. Se ha querido relacionar el "Unico Dios" con las evidencias del politeísmo de diversas formas.

Roys no duda en considerarlo una creación colonial.¹² No puede ser despreciada fácilmente esta idea; recuerdese el problema de Fray Pedro de Betanzos para transmitir la idea de una deidad invisible y eterna.¹³ Pero como el mismo Roys indica, antes de la conquista

...puede haber habido alguna idea vaga de un dios todopoderoso que no tenía representación.¹⁴

En efecto, la idea de un dios de poderes extraordinarios es evidente en el área maya; tan solo en las evidencias lingüísticas muestran la idea de un dios que posee la esencia y los gérmenes de toda vida, que produce con sus manos orden en el mundo pues es un sabio que posee todos los secretos. Pero este dios no es el único, sino más bien el primero o, en palabras del Diccionario de Viena: "Dios principal que tenían los indios de esta tierra".¹⁵

Es un fenómeno común en la historia de las religiones que un dios celeste adquiriera una supremacía tal que puede, incluso, desaparecer prácticamente del ritual, expresando su trascendencia por su incorporeidad. Itzam Na era Kauil, dios que se manifestaba en el mundo, al menos así lo demuestra la iconografía que se estudia adelante. Sin embargo, debe señalarse que si bien para ciertos niveles religiosos la pintura o la escultura personifican realmente al dios, en otros niveles más elaborados y, generalmente, elitistas, la representación del dios es eso: la representación de un ser abstracto e intangible, aún más, cuando se trata del creador de todas las cosas. En este nivel Itzam Na debió considerarse un dios invisible que se revela en todo aquello que tiene o produce vida.

López de Cogolludo hace referencia a que Hun Itzamná es hijo de Hunab Ku.²⁴ Como lo sugiere Thompson esto es una confusión que Cogolludo tiene en la interpretación del Diccionario de Motul y del Diccionario de Viena que fueron sus fuentes. Itzam Na, como se puede observar en términos de su nombre es el dios que da la vida y es, así, el principal; en este sentido, Hunab Ku, "Primer Dios" de la religión maya.

2. Colop U Uich Kin

Este nombre aparece en el Diccionario de Viena como colofón a la definición de Hunab Ku:

Dios principal que tenían los indios de esta tierra, de donde decían que proceden todas las cosas y que era incorpóreo y por tal razón no hacían imagen suya: Colup U Uich Kin.⁸⁷

Esta expresión es propia del Ritual de los Bacabes en donde, al decir de Roys,

...un dios creador parece ser implicado por los contextos, pero debe ser el espíritu maligno que él ha creado.⁸⁸

Es el nombre del creador de la enfermedad.

Según Arzápalo, el nombre juega con el significado de Colop, lágrima y de K'olop, heridor.⁸⁹ Colop U Uich Kin se puede entender como "lágrimas del ojo o rostro del sol" y recuerda una variante de Kinich, dios solar. En el Ritual de los Bacabes muchas veces aparece Colop U Uich Kin junto a Kin Chac Ahau. En esta misma fuente se presenta la variante Colop U Uich Akab entendiéndose como lágrimas del ojo o rostro de la noche. Arzápalo traduce "El sol del rostro desollado" y "El sol nocturno del rostro desollado"⁹⁰.

Itz, líquido que gotea, se convierte en un líquido que chorrea T'ul, indicando el poder destructor del dios creador, en el compuesto Itzam Na T'ul. De la misma manera los

vocablos Colop, lágrima y K'olop, heridor cuando designan al dios creador indican que el "rocío" de Itzam (su fuerza fecundante) puede convertirse en algunos casos en un torrente que destruye o en lágrimas que indican sufrimiento, enfermedad y muerte.

3. Yaxcocahmut

Es el mismo Diccionario de Viena el que presenta Hun Itzamna Yaxcocahmut.⁷¹ El primero en identificarlo con Itzam Na fue Brinton.⁷² Yaxcocahmut es mencionado por Landa para las ceremonias de año nuevo y aparece reiteradamente en los Libros de Chilam Balam a veces con la forma Yax Cocay Mut. Roys traduce "verde luciérnaga pájaro" o "verde luciérnaga faisán" o "verde mut pájaro".⁷³ Thompson usa la expresión "pájaro coc verde".⁷⁴ Cocay según el Diccionario de Motul son "luciérnagas que relucen de noche que son como moscas";⁷⁵ pero Coc Ah puede entenderse como el nombre de una tortuga terrestre,⁷⁶ posible designación de una constelación. La variante más común es precisamente Coc Ah y por eso Barrera Vásquez no duda en traducir: "El del anuncio tortuga signo"; explique que mut se puede entender como anuncio, forma, señal.⁷⁷

La idea de que se trata de un nombre estelar se deduce de varios detalles: aparece enumerado junto a otras

estrellas, existe una variante Ek Coc Ah Mut (Ek vale por negro, pero también por estrella), además se permite el juego de palabras con luciérnaga.¹⁰⁰ Mut es el ave que profetiza. El dios supremo posee una posición celeste y conoce todos los secretos. Yaxcocahmut es un nombre que indica su capacidad para determinar y revelar los destinos del hombre.

4. Oxlahun Tiku - Citbil

En el Libro de los libros se lee:

Esta es la memoria de como vino
Hunab Ku, Deidad-única, Oxlahun Tiku,
Trece-deidad, deidad inmensa (deidad
de 8000 veces) a decir su
palabra...¹⁰⁰

Hunab Ku-Oxlahun Tiku se usa aquí como el sujeto de la oración; lo cual nos hace pensar que es el nombre compuesto de un ser que es considerado uno y múltiple.

En el lenguaje de Zuyda se le pide al examinado que indique cuáles son los días dedicados a orar y entonces él responde:

...los días nueve y los días trece;
oro a Bolon Tiku, Nueve-deidad, y a
Oxlahun Citbil, Trece-ordenador,
entonces es cuando cuento y repaso
mis cuentas.¹⁰¹

Citbil, ordenador, también se entiende como Padre. Barrera Vásquez indica: "La etimología de Citbil es un poco oscura, pero parece referirse a quien crea con la palabra".¹⁰²

Oxlahun Tiku, Trece-deidad y Oxlahun Cithil, Padre-Trece o Trece-ordenador son nombres que se asocian a la disposición de los cielos en la cosmología maya. No se trata de trece dioses distintos sino de una deidad que expresa el orden completo de los cielos divididos en trece niveles.

En el Ritual de los Bacabes aparece en plural, Oxlahun Tii Kuob, Trece-deidades o la forma en singular; en ambos casos se encuentra asociado por paralelismo a Kolop U Uich Kin. Se entiende a ambos como la causa de la enfermedad:

La captura fue de Kolop U Uich Kin
"El-sol-del-rostro-desollado" que
está en el centro del cielo. Nos
quemó decían Oxlahun Tii Kuob "trece-
deidades".¹⁰³

El daño a Oxlahun Tii Ku provova la enfermedad, pero la curación sólo se logra cuando el chamán que la realiza reconoce: "Trece veces tuve que hacer caer el granizo rojo para apagar el fuego de tu dolencia".¹⁰⁴ Oxlahun ti Ku nos parece una deidad ordenadora y cuyo desequilibrio significa enfermedad; debe ser restaurado el cosmos, los trece cielos, para que pueda haber salud en el mundo.

5. El nombre del dios supremo maya

El simbolismo religioso no es exclusivo sino multívoco, abierto a enriquecerse con significados diversos; no se puede, por tanto dar una interpretación estrecha y definitiva

del nombre del dios supremo maya. "Decidirse" por una traducción determinada sería traicionar la semántica de Itzam que incluye todas esas posibles interpretaciones que se presentaron y seguramente otras que escapan a la información disponible.

Itzam implica entre otras cosas el semen, el agua, el rocío, la sustancia, la vida; el secreto, la envoltura, la sabiduría; la artesanía y la medicina. Es un nombre que permite designar a un dios dotado de sabiduría, creador y conservador de la vida.

Más allá de estos significados Itzam es calificado Na, reverendo, madre, casa; kan, cuatro, serpiente, palabra; tzab, crótalo; kaul, arrogante, fértil; kaul, creador con sus manos; t'ul, torrencial; Kinich_Ahau, solar. El dios supremo es, entonces, como una madre, creadora y protectora, que extiende su cuerpo sobre los hombres y los cubre como una casa; es una serpiente celeste cuyo crótalo son las Pléyades y cuyo rostro es el sol; es el venerable conocedor de la secreta sabiduría de la palabra.

Itzam es Cab, tierra, rigor, miel; chacal, rojo, poderoso; kanal, amarillo; ekel, negro; sacal, blanco; yax, verde, central, sagrado, primordial. El dios supremo, sabio y

poderoso, es a la vez celeste y terrestre, ubicuo y central. En sus nombres se puede descubrir un juego de contrarios: llamándole Kolop Il Ulich Kin se le reconoce como destructor, es el padre de la enfermedad; pero como Oxlahun Tiku se le considera el ordenador que manteniéndose en equilibrio asegura la salud. Las tensiones se expresan aún más claramente si consideramos que se le llama Hunab Ku, Uno u Oxlahun Tiku, Trece. Es esta compleja deidad la que indistintamente se manifiesta en los cuatro puntos cardinales como en el eje del cosmos.

Por lo que se ha dicho en este capítulo, para los mayas el dios supremo se entendió como un ser terrestre, celeste, acuático y central; sin embargo debe precisarse que esto es algo implícito en las fuentes. Por encima de la estructura que he intentado evidenciar, predomina la representación celeste del dios supremo. Los últimos nombres analizados: Hunab Ku, Kolop Il Ulich Kin, Yaxcocahmut, Oxlahun tiku parecen ser formas alternas -que especifican alguna función- para designar el aspecto uránico del dios supremo. Yaxcocahmut es una estrella; Kolop Il Ulich Kin es un aspecto del sol; Oxlahun Tiku alude a los trece niveles de los cielos.

El análisis del significado del nombre del dios supremo maya permite el acercamiento a un vasto simbolismo; pero es

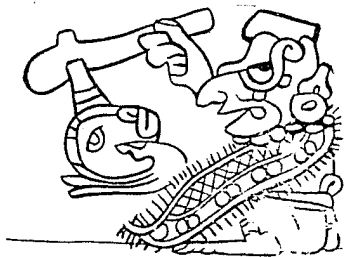
necesario precisarlo por medio de otras fuente. A continuación se abordarán las representaciones de este "Dios principal que tenían los indios de esta tierra".¹⁰⁵

NOTAS

- ¹ Beltrán de Santa Rosa, Arte del idioma... prólogo, s/p.
- ² Barrera Vásquez, "Problemas que ofrece la..." p. 84.
- ³ López Medel, Relación... p. 222-223.
- ⁴ Alvarez Ma. Cristina, "Estructura del idioma..." p. 299.
- ⁵ Ritual de los Bacabs, trans. Roys, p. XIX.
- ⁶ Ritual de los Bacabes, trad. Arzápalo, p. 9 y 277.
- ⁷ Cfr. Barrera Vásquez, El libro de los libros..., p. 131-143.
- ⁸ Cfr. Ritual of the Bacabs, trans. Roys, p. XX. Además en Ritual de los Bacabes, trad. Arzápalo p. 17 se lee: "Al analizar una palabra como can nos encontramos con que puede significar: 1) Cuatro, 2) Serpiente, 3) Hablar, 4) Aprender, 5) Dádiva o 6) Puede emplearse como muletilla; de tal manera que si las diversas acepciones del vocablo can y de su función como muletilla le añadimos las acepciones de caan, 'cielo, alto' que con cierta frecuencia se manifiesta gráficamente como homógrafo de can, solamente podremos llegar al significado apropiado si tomamos en consideración tanto los contextos como los contextos (pragmático) que en muchas ocasiones se nos proporcionan explícitamente".
- ⁹ El ejemplo que presentamos ha sido tomado del capítulo "Simbolismo de Varuna" de Eliade, Imágenes y símbolos... p. 104-107.
- ¹⁰ Ritual of the Bacabs, trans. Roys, p. 135.
- ¹¹ Diccionario de Motul.
- ¹² Diccionario Maya Cordemex.
- ¹³ Lizana, Historia de Yucatán..., p. 4.
- ¹⁴ ibidem.
- ¹⁵ Saenz, Diccionario cakchiquel, p. 136.
- ¹⁶ Diccionario Maya Cordemex.
- ¹⁷ Diccionario de Motul.
- ¹⁸ Beltrán, op. cit., p. 209.
- ¹⁹ Lizana, op. cit., p. 5.
- ²⁰ Barrera, op. cit., p. 30-31. En la lógica religiosa lo sagrado es precisamente aquello que supone un "misterio tremendo" siguiendo la terminología de Lo santo Rudolf Otto. Aquello que es sagrado tiene un carácter de escondido, de no conocido, de difícil acceso a lo que es profano.
- ²¹ Barrera, op. cit. pp. 31.
- ²² Ibidem, p. 29.
- ²³ Relaciones histórico-geográficas..., V. I, p. 112.
- ²⁴ Landa, Relación de las cosas..., p. 93.
- ²⁵ Cfr. Ritual of the Bacabs, trans. Roys.
- ²⁶ Diccionario de Motul.
- ²⁷ Landa, op. cit., p. 125.
- ²⁸ Ritual of the Bacabs, trans. Roys, p. XVI.
- ²⁹ Ritual de los Bacabes, trad. Arzápalo, p. 385.

- 30 En realidad para los mayas la salud se mantiene o se recupera sólo remitiéndose al momento de la creación como se verá más adelante al hablar de los rituales curativos.
- 31 Schumman, Otto. Comunicación personal.
- 32 Montoliu, "Algunos aspectos..." p. 169.
- 33 Jensen, Mito y culto... p. 162.
- 34 Montoliu, op. cit., p. 167.
- 35 Landa, op. cit., p. 94.
- 36 Jensen, op. cit., p. 163.
- 37 Diccionario de Viena.
- 38 Diccionario Maya Cordemex.
- 39 Barrera, op. cit., p. 31.
- 40 El mismo nombre de la ciudad descubre la importancia del cenote y del culto de Itzam. Chichen significa la "Boca u orilla del pozo"; del "brujo del agua" (Itzá). Es un lugar del que se habla adelante cuando comentemos sobre los santuarios dedicados a Itzam Na.
- 41 Diccionario de Motul.
- 42 Thompson, Historia y religión... p. 265.
- 43 Cfr. Eliade, Tratado de historia..., Cap. X.
- 44 Vogt, Ofrendas para los dioses, p. 95-97.
- 45 Diccionario Maya Cordemex.
- 46 Lizana, op. cit., p. 4.
- 47 Diccionario Maya Cordemex.
- 48 Landa, op. cit., p. 92.
- 49 Ritual of the Bacabs, trans. Roys, p. 152.
- 50 Diccionario Maya Cordemex.
- 51 Diccionario de Motul.
- 52 Vázquez, Crónica de la provincia..., p. 127.
- 53 Acuña, Título de los señores... p. 12.
- 54 Barrera Vázquez, op. cit., p. 160-161.
- 55 Thompson, op. cit., p. 350 y Cfr. Thompson, Maya hieroglyphic..., p. 82.
- 56 Chilam Balam of Chumayel, Trans. Roys, p. 152.
- 57 Diccionario Maya Cordemex.
- 58 Lizana, op. cit., p. 4.
- 59 Diccionario Maya Cordemex.
- 60 López de Cogolludo, Los tres siglos..., p. 256.
- 61 Diccionario de Motul.
- 62 Thompson, "The moon goddess... p. 153.
- 63 Lizana, op. cit., p. 4.
- 64 Diccionario de la lengua maya (Pío Pérez).
- 65 Thompson, Historia y religión..., p. 262.
- 66 Diccionario Maya Cordemex.
- 67 Diccionario de Viena.
- 68 Landa, op. cit., p. 92.
- 69 Tozzer, Landa's Relación..., p. 169 apud Thompson, "The moon goddess...", p. 161.
- 70 Ritual de los Bacabs, trad. Arzápalo, p. 570.
- 71 Diccionario de Motul.
- 72 Ibidem.

- 73 Chilam Balam of Chumayel, trans. Roys, p. 152.
 74 Vid. Infra, Cap. II.
 75 Diccionario Maya Cordemex.
 76 Garza, El universo sagrado de..., p. 190.
 77 Lizana, op. cit., p. 4.
 78 Diccionario Maya Cordemex.
 79 Ibidem.
 80 Sobre este punto vale la pena citar a Thompson, Historia y religión de los mayas, p. 243: "...se alzaba exactamente en el centro de la tierra una gigantesca ceiba, el árbol sagrado de los mayas, el yaxché, árbol 'primero' o 'verde'". Vease también p. 393.
 81 Diccionario de Motul.
 82 Thompson, op. cit., p. 253.
 83 Vázquez, op. cit., p. 127.
 84 Thompson, op. cit., p. 253.
 85 Diccionario de Viena.
 86 López de Cogolludo, op. cit., p. 249.
 87 Diccionario de Viena.
 88 Ritual of the Bacabs, trans. Roys, p. XVII.
 89 Thompson, op. cit., p. 253.
 90 Ritual de los Bacabes, trad. Arzápalo, p. 603.
 91 Diccionario de Viena.
 92 Brinton, American Hero-myths..., p. 153.
 93 Chilam Balam of Chumayel, trans. Roys, p. 153.
 94 Thompson, op. cit. p. 161.
 95 Diccionario de Motul.
 96 Barrera Vázquez, op. cit., p. 162.
 97 Ibidem.
 98 Ibidem.
 99 Ritual of the Bacabs, trans. Roys, p. XII.
 100 Barrera Vázquez, op. cit., p. 94.
 101 Ibidem.
 102 Ibidem, p. 192.
 103 Ritual de los Bacabes, trad. Arzápalo, p. 295.
 104 Ibidem, p.297.
 105 Diccionario de Viena.



CAPITULO II

ICONOGRAFIA DEL DIOS SUPREMO MAYA

KAUILL: IMAGENES DE UN DIOS MAYA

Cuando extraños, como nosotros, se acercan a la cultura maya pronto descubren sus maravillosas obras de arte: la cerámica, la escultura en barro o piedra, el relieve en estuco, madera o piedra, la pintura, la arquitectura. En todo ello hay armonía, formas inspiradas en la naturaleza guiadas por una fantasía exuberante. El arte de un pueblo como el maya, sin embargo, no puede entenderse como un simple regocijo estético; la finalidad de los objetos que la cultura occidental llama "artísticos" no es el placer visual, sino, primordialmente, transmitir un mensaje.

Para los nahuas el ceramista da vida al barro, le pone corazón; elaborar una representación artística de algo humano o divino supone una preparación técnica y una responsabilidad social que sólo algunos tienen. En los códices mayas aparecen las actividades artísticas realizadas por los dioses; por ejemplo en Madrid 22d Itzam Na lleva en sus manos un cuenco de pintura y un pincel; en Madrid 95d cincela el rostro del dios L. Comenta Landa:

...que los oficios de los indios eran olleros y carpinteros, los cuales, por hacer ídolos de barro y

madera, con muchos ayunos y observancias, ganaban mucho.¹

El arte se liga fuertemente a la clase sacerdotal y aunque no se tienen evidencias para todas las artes de los mayas, al menos pintar códices y fabricar imágenes sagradas es, por definición, oficio sacerdotal.²

Por tanto, al analizar el arte maya puede buscarse el mensaje religioso que trató de transmitir el artista. Con este enfoque el estudio del arte maya es de especial provecho para comprender a uno de sus dioses.

REPRESENTACIONES EN LOS CODICES

En los códices Dresden, Madrid y Paris se tratan varios asuntos: tablas astronómicas y matemáticas, agricultura, caza, pesca, apicultura, lluvias, ritos, profecías; todos ellos, sin embargo se integran en uno de los principales temas del pensamiento maya: el tiempo. Podría decirse que el eje de estos libros es el tiempo sagrado.

Las figuras y los textos que aparecen en los códices permiten un acercamiento al pensamiento religioso. La representación pictórica de actos cotidianos y extraordinarios llevados a cabo por personajes y animales fantásticos son un testimonio cultural de primer orden; a

través de los códices, el pensamiento mítico se expresa visualmente³. El análisis de las representaciones pictóricas de los códices es, pues, un auxiliar imprescindible para comprender la religión maya y, en especial, el significado de las divinidades.

Los códices expresan ideas que se pueden deducir de la interpretación de las figuras y de su contexto. Por tal motivo primero definimos los rasgos característicos de la representación de Itzam Na y después analizamos algunos pasajes en donde el dios aparece.

1. El dios D

Paul Schellhas realizó un excelente trabajo para sistematizar las representaciones de los dioses en los códices mayas y los clasificó utilizando letras para designar a las distintas figuras. Tomando en cuenta sólo las figuras positivamente determinadas en su estudio, los dioses más frecuentes son:

1. B, quien aparece 218 veces.
2. D, 103
3. E, 98
4. A, 88
5. C, 61
6. M, 40

El trabajo de Schellhas presenta algunas sugerencias para identificar las representaciones en estos manuscritos con los dioses que conocemos por otras fuentes; pero no deja de mencionar las "...inciertas bases sobre las que se intenta apoyar la interpretación".² En esta investigación se aceptó la identificación del dios D con Itzam Na, realizada por Förstemann, Thomas, Seler, Fewkes; Eric Thompson había sugerido que Itzam Na era el dios K⁶, pero demuestra en su Historia y religión de los mayas⁷ que no puede ser otro que el dios D. El argumento más importante a favor de esta identificación consiste en comparar los datos de Landa y del Códice de Dresden acerca de los rituales del año nuevo. Landa menciona para cada uno de los 4 años del ciclo ritual a un dios patrono: Bolon Dz'acab (año Kan), Kinich Ahau (Muluc), Itzam Na (Ix) y Hacmitun Ahau (Cauac). En el Códice de Dresden, en el orden señalado por Landa, aparecen las figuras de los dioses K (Kan), G (Muluc), D (Ix) y A (Cauac).

He revisado cada uno de los códices en busca del dios D y encontré en el Códice Dresden 24 representaciones, en el Códice Madrid 89 y en el Códice Paris 4; las cuales, sin lugar a dudas, corresponden al dios D. Aparecen 117 representaciones en total. Podrían añadirse algunas figuras

inciertas por los daños del manuscrito (Cuadro 1). El presente análisis se apoya en la observación y comparación de las 117 imágenes.

El rostro del dios D (Fig. 1) se presenta siempre de perfil, generalmente dirigiendo su mirada a la izquierda, como casi la totalidad de las figuras que aparecen en estos códices. La prominente nariz es ganchuda como el pico de un ave de presa. La boca está hundida como la de un anciano que ha perdido su dentadura; en el Madrid muestra un solitario diente en la mandíbula inferior y en el Dresden está completamente desdentado (a excepción de Dresden 8c y 23c, en donde aparece como en el Madrid). La pupila, generalmente hacia arriba, se indica con un pequeño círculo, aunque en ocasiones éste es sustituido por un cuadrado o punto y excepcionalmente por una espiral; el ojo está rodeado por una voluta con puntos en el borde exterior, tal como el glifo 21 según el catálogo de Thompson¹⁰, esta singular marca ocular es compartida con otros dioses: B, G, I, K, L, Q y, en algunas ocasiones A. La frente da la apariencia de una placa que, a veces, lleva un punto en el centro, sobre todo en los dibujos del Dresden; la protuberancia de lo que parece ser el arco superciliar provoca la impresión de que la frente está hundida. El conjunto, con su ausencia de dientes, el ojo

subrayado y la frente extraña provoca una dramática expresión de severidad que recuerda su carácter no humano.

En algunos lugares el rostro antropomorfo del dios D presenta el cuerpo de una serpiente, una banda celeste, un ave, un árbol o una piedra con símbolos de Cauac (Cuadro 2 - Fig. 2)

Cuando muestra su cuerpo humano éste no parece distinguirse del cuerpo de los otros dioses; comparte el vestuario de la mayoría de éstos; aparece sólo con un taparrabos y engalanado con collar de cuentas, orejeras y ajorcas en las muñecas y tobillos. El taparrabo indicado con líneas simples en el Madrid, es mucho más elaborado en algunos casos del Dresden, en donde se puede reconocer hasta una faja con dos bandas perpendiculares como las del glifo del año y que comparte con otras figuras (es como si los dioses estuviesen cubiertos por el signo de un ciclo temporal; recuérdese que ilustran almanaques adivinatorios). Sólo en siete casos aparece con un manto bordeado por flecos, éste manto puede presentar diversas decoraciones (Cuadro 3 - Fig. 3).

Utiliza diversos tocados, de los cuales se distinguen 10 tipos (Cuadro 4). Destacan las volutas simples del pelo, o la

voluta de una tela anudada; un simple cuadrángulo; un ciempiés formado a partir del glifo 166 Akbal; una flor; las máscaras de B y K; una cuenta con plumas; una pequeña sección escamosa y un cuadrángulo con las bandas cruzadas que representan el cielo (Fig. 4).

Estas figuras en ocasiones están asociadas a un par de glifos que aparecen en los textos adyacentes. Schellhas anota que sólo D y A se distinguen por dos glifos, mientras que el resto parece tener sólo un glifo denominativo⁷. Sobre esto dice Thompson:

Algunas de las deidades mejor conocidas tienen dos glifos, por un lado una representación pictórica y por otro una forma simbólica que quizá corresponde a un nombre ritual o a un atributo.¹⁰

El glifo que indica su nombre (Fig. 5) está formado por el glifo 1009, con el prefijo 152 y el sufijo 23 (al). Cabe señalar que el prefijo 152 es el mismo que se utiliza en los textos históricos para denominar a algunos personajes, Escudo¹¹. Sin embargo, el mismo Thompson se inclina a pensar en que el prefijo es el 166 Akbal¹².

El glifo que parece indicar un título reverencial está formado por el glifo 533 Ahau, reiterando el glifo 24 il como prefijo y sufijo. Thompson lo interpreta como "su gobierno" o

"su señor"¹³. El conjunto glífico es traducido por Thompson como "Itzam Na Ahauilil".

Estas denominaciones jeroglíficas aparecen en algunos textos cuyas ilustraciones no presentan la conocida figura del dios. Esto no es raro si consideramos que los textos no son la explicación de los dibujos, sino, por el contrario, éstos sólo son recursos auxiliares para la memoria (Cuadro 5).

El dios D aparece generalmente sentado. En el Dresden con las piernas cruzadas y en el Madrid con las piernas recogidas sobre su pecho. Eventualmente (y es el caso de todas las representaciones que tenemos en el Paris) se muestra de pie, en actitud de avanzar, sobre todo en el contexto de algunas ceremonias (año nuevo, colocación de ídolos en un templo). En los almanaques adivinatorios realiza diversas acciones (Fig. 6) que no le son exclusivas, pues las llevan a cabo también otros dioses; nótese que estos pasajes eran usados para pronosticar la suerte de determinadas actividades, las cuales vemos realizadas en los dibujos. Así D teje; enciende y vigila el fuego; toca tambores; introduce sus manos en vasijas; echa granos al suelo; pinta; sostiene un techo; cincela el rostro de alguna divinidad; conversa con otras figuras; se dedica a la apicultura; porta armas,

insignias de poder, abanicos, bastones, mantos, serpientes, bultos; fuma; presenta como ofrendas a otras figuras humanas, signos (imix, kan, kin, caban, cauac), plantas, animales y copal; realiza ceremonias de año nuevo y se autosacrifica (sangrándose lengua, orejas y pene). Asimismo el dios D puede ser cargado a su vez por otro personaje.¹⁴

El dios D aparece en los códices asociado con otros dioses, principalmente con:

L, quién según Schellhas

...representa sin duda la personificación de un cuerpo celeste de importancia astronómica, probablemente la estrella polar.¹⁵

Sobre este dios se sienta, lo puede llevar en la mano en una especie de bolsa o realizando alguna ceremonia y en ocasiones es el mismo L quien se sienta en él (Fig. 7).

E, reconocido como el dios del maíz, parece supeditarse a D quien le dirige adustamente algunas palabras, lo toma de los cabellos y lo presenta como ofrenda. Los signos imix-kan que Thompson interpreta como "abundancia de maíz" frecuentemente los lleva D¹⁴ (Fig. 8).

Ω, en Dresden 9c una figura presenta a Izamal Na con el tocado de la diosa Ω y con senos. Este dibujo parece

corroborar la tesis según la cual Ω es el aspecto femenino de D^{17} . El rostro anciano de la diosa Ω , quien lleva la singular "placa" de la frente y el gancho circundando el ojo, son otros elementos que permiten identificar a D con Ω como los aspectos masculino y femenino de la misma deidad (Fig.9).

A , quien ha sido identificado como el Dios de la Muerte, guarda una relación muy singular con D , pues en muchos almanaques adivinatorios se les pone uno detrás de otro¹⁸. Formalmente son figuras muy distintas, pero destacan las representaciones de A en Dresden 2d, 5c y 27c en donde el ojo de A muestra excepcionalmente la voluta con puntos que D muestra siempre (Fig. 10).

K , este dios es también un anciano con la frente y el gancho en el ojo que descubrimos en D , pero muestra colmillos y su nariz se proyecta con un complicado dibujo como una especie de trompa. K ha sido identificado como Bolon Dz'acab "Nueve generaciones" (Fig. 11).

H , se caracteriza por una especie de lunar en el rostro, un signo hachurado, que corresponde al jeroglífico del día Chicchan (Serpiente)¹⁹. Schellhas lo llama dios Chicchan. Parece tener una estrecha relación con D , la cual conocemos por el intercambio de sus jeroglíficos. En Dresden 12c, la

figura de D es denominada por el glifo utilizado para H; aquí aparece con un tocado en la cabeza que es una máscara de Chaac. En Dresden 15c el título Abaulil es sustituido por el glifo de H. Según Thompson, esto es porque se quiere indicar la función de D como adivinador²⁰ (Fig. 12).

B, con la frente hundida y la voluta circundando el ojo, se distingue de D por su pronunciada nariz, mucho más apuntada, y por los colmillos y dientes que se le dibujan. B, identificado por la mayoría de los investigadores con Chaac, dios de la lluvia, es el que más frecuentemente aparece en los códices (Fig. 13).

G, también con la frente hundida, la voluta circundando el ojo y, aún más, en ocasiones desdentado, difícilmente se distingue de D por una barbita y el signo kin que lo identifica. G se considera como la representación de Kinich Ahau, dios del sol²¹ (Fig. 14).

L, denominado por Schellhas el "viejo dios negro"²² presenta la boca desdentada, la frente hundida, una voluta en el ojo y una nariz ganchuda. Parece distinguirse de D exclusivamente por su color²³. En Madrid 81c la figura tiene los glifos de D (Fig. 15).

La similitud gráfica de los dioses B, G, K, L y Q con el dios D sugiere una estrecha relación simbólica. B, Chaac, el más representado de los códices, es el dios del agua; G, Kinich Ahau, es el dios solar; K, Holon Dz'acab, es un dios de la fertilidad; luz, calor, humedad y vida son atributos del dios uránico: del cielo procede la lluvia, en el cielo vive el sol, del cielo depende la fecundidad de los campos. Es posible por tanto suponer que B, G y K no son más que deidades subordinadas al dios supremo celeste. L, es un dios nocturno, asociado a la muerte y quizá pueda ser interpretado como el aspecto nefasto del dios supremo, quien, como se señaló en el capítulo anterior, es ambivalente, creador y destructor. La diosa Q es también otra expresión de la polaridad del dios que estudiamos quien es a la vez masculino y femenino. En el capítulo siguiente se ampliarán estas consideraciones preliminares.

2. Dios Antropomorfo

El dios D es un anciano. Para los mayas la edad es un indicador de fuerza sagrada; no se podría comprender un dios creador y sabio si éste fuera joven. El anciano en las comunidades mayas actuales va acumulando "calor", se va enriqueciendo en sabiduría y merece el respeto de toda la sociedad²⁴. El dios D, además, es un anciano singular, poco común, pues tiene los rasgos serpentinos. En primer lugar

destaca su ojo. En una nota marginal de El Universo sagrado de la serpiente se hace referencia a la intensidad de la mirada de las serpientes; precisamente por esa mirada el latín dracon deriva de dercomai, ver²³. Todos los dioses en los códices y en las artes plásticas presentan una expresión fija, serpentina, hierática.

Alrededor de este ojo serpentino se forma un gancho de carácter especial; García Bárcena afirma que su origen se remonta a la escultura clásica. Este diseño aparece por primera vez en la Estructura 1 de Quiriguá, se piensa que de aquí provienen incluso las anteojeras divididas, propias del dios del agua²⁴. Su forma espiralada hace pensar en el cuerpo de un ofidio que se enrosca; pero Tozzer cree que las volutas producen la esquematización de una concha²⁷. Esta forma se repite en ocasiones en el tocado; una tela se anuda en forma especial produciendo la voluta, que incluso en ocasiones presenta los puntos en el borde como en el ojo. La diosa D lleva un tocado igual, en forma espiralada pero compuesto por una serpiente en lugar de tela. El dios D cuenta pues con los atributos de un anciano serpentino, es Iz'am Kan del que hablamos en el capítulo anterior.

La mayor parte de las acciones que realiza este dios antropomorfo es equivalente a las que realizan otros; "sin

embargo destacan algunos casos singulares en los cuales la composición pone de manifiesto un aspecto especial de este dios; tales casos se comentan a continuación.

En el Códice Paris 4b (Fig. 16) se representa una ceremonia del año nuevo; un personaje ricamente ataviado, con un complicado tocado, avanza llevando en sus manos una máscara del dios K. En lo alto se distingue a un ave cuyo rostro es el del dios D. Un ave que domina la escena del inicio de un año recuerda a Yaxcocahmut, el aspecto profético y estelar del dios supremo.

El dios D en el Códice Madrid 84b (Fig. 17) desarrolla un manto que se integra a su cuerpo. Esta acción la realizan otros dioses en las columnas adyacentes, pero él se distingue por iniciar el almanaque y porque su manto está decorado por una flor de cuatro pétalos. El símbolo floral del sol en el centro expresa la idea de un manto celeste propio de Itzam Caan.

En el Códice Paris 17b (Fig. 18) en un dibujo muy maltratado se distingue una esquemática construcción, en cuya esquina se distingue el glifo de las bandas cruzadas -el cielo-; bajo este techo el dios D, con el signo del maíz en sus manos, se sostiene con los antebrazos y levanta sus

piernas que cuelgan sobre su cabeza aparentando descender. Paralela a esta figura es la del Códice Dresden 15a en donde aparece una de las pinturas mayas más bellas de los códices. En el almanaque 13 (Fig. 19), la primera columna es el dios D y la segunda el dios A, ambos presentan los brazos cruzados en la parte inferior y sus piernas cuelgan sobre su cabeza; no hay indicación de un plano inferior en el dibujo lográndose el efecto de que parezcan descender y muestran hojas que brotan de sus extremidades. De ambos dioses parece derivar la vida; cielo, agua y muerte se unen para expresar en este dibujo un concepto de vida que surge de la muerte y desciende del cielo. Así también en Dresden 41b (Fig. 20), en donde la cabeza de D es la raíz de un grueso tronco que termina en unas delgadas ramas con hojas, el tronco es cortado por el dios B, Chaac.

Itzam Na, Chaac y Ilac Mitun Abau son los símbolos religiosos que se entrelazan en una extraordinaria composición del Códice Madrid 8b (Fig. 21). D aparece llevando en sus manos los signos Imix-Kan; descansando sobre una forma irregular indicada por una línea azul que enmarca numerales. De este asiento caen líneas formadas por puntos indicando lluvia, y aquí aparece el dios A, ligeramente inclinado de manera que parece doblegado por el trono de D. La sugerencia de este cuadro nos parece muy reveladora acerca

de los atributos de los dioses. La raíz del término Itzam designa rocío o sustancia, un líquido vital que gota a gota se derrama; sobre una forma nubosa el dios D, Itzam Na, ilustra la sentencia de que él es la "sustancia del cielo y nubes", la fecunda deidad que promete abundancia de maíz, augurio indicado por los signos Imix-Kan. Desde su trono Itzam Na deja caer la lluvia que de él depende. Itzam Na se muestra como el principio del cual proviene Chaac, la lluvia, en Dresden 41a (Fig. 22) en donde el rostro de D ornado con símbolos de Cauac sostiene al dios E.

En Dresden 8b y 9b se muestran dos figuras paralelas de los almanaques 17 y 18. Thompson no está seguro del significado de estas representaciones, que pudieran referirse al tallado del jade²⁸. En 8b (Fig. 23) a la derecha un anciano dios con manchas en el rostro, probablemente un Bacab, conversa con D quien parece dominar el diálogo con un gesto de su mano. En 9b (Fig. 24) el joven dios E, el dios del maíz, escucha atentamente a D quien vestido elegantemente con un manto y un complejo tocado parece exhortarlo gravemente. En estas páginas del Dresden D se presenta como un anciano de autoridad y conocimiento.

En Madrid 19b (Fig. 25) las dos terceras partes de la página son ocupadas por una gran composición pictórica. Cinco

dioses rodean una esquemática construcción. El plano indica un patio con escalinata a ambos lados y una pirámide en el centro. Sobre la pirámide una tortuga sobre la que descansa D quien se autosacrifica encordándose el pene. La cuerda es compartida, para cumplir con el mismo ritual, por otros dioses quienes aparecen parados sobre las plataformas laterales y la cuerda corre por el centro mismo de la pirámide. Más adelante se analizará el significado ritual de esta acción, por lo pronto debe insistirse en el carácter de D, quien preside el rito del autosacrificio.

Finalmente se describirá la figura de Madrid 60c (Fig. 26), aquí el dios D aparece con un manto decorado con 6 cuadros punteados en el centro, lleva en la mano una serpiente de crótalo triple doblada de manera que parece un cetro. Los rasgos, que ya se han descrito, del rostro de D presentan una gran severidad, remarcándose por el gesto seguro y firme con que sostiene a la Ahau Can. El dios se muestra aquí como un poderoso señor.

La representación antropomórfica de Itzam Na en los códices transmite la idea de un ser poderoso que puede adquirir una forma humana y una forma animal. El rostro humano muestra rasgos serpentinos; el gesto que el pintor logra imprimir en la figura revela un carácter severo y en

ocasiones terrible. El dios aparece en las láminas de los códices como un conocedor de los secretos de la vida, un sabio cuya mirada parece concentrarse en un solo punto.

Aposentado en las nubes o sosteniendo al dios de la lluvia Itzam Na se presenta como el patrón del cielo y del agua. Este poderoso señor del cielo es el supremo dios bajo cuya tutela los otros dioses se autosacrifican y los mismos hombres se inclinan para escuchar sus enseñanzas; Itzam Na es en los códices el señor de los dioses y de los hombres, el conductor de la sociedad maya.

3. Animal mitológico

Itzam Na se presenta también en los códices en forma de un animal fantástico. En Dresden 4-5b (Fig. 27) aparece el almanaque 14; aquí la ilustración representa a un animal bicéfalo, pintado de azul con un trazado en el dibujo que da la impresión de plumas y escamas. A la derecha del espectador la cabeza del animal, obligando a la inclinación de su cuerpo, abre ampliamente las fauces mostrando una lengua en forma de voluta y unos dientes cuadrados e irregulares muy separados entre sí; el ojo apenas es un círculo con un trazo pequeño; pareciera distinguirse un tocado de onduladas formas; bajo la cabeza se reconoce entre el pliegue dañado del manuscrito una especie de pata. A la izquierda, la cabeza

se levanta a la altura del cuerpo sostenida por unas fuertes patas decoradas con una pulsera; el cuello también es circundado por un collar de cuentas; la cabeza aquí presenta una elaborada composición, un ojo ornado con el signo cauac y un complejo tocado que algunos investigadores consideran la representación de K y que recuerda a la vez a un molusco y a una concha marina; del centro de las fauces se distingue el rostro del dios D con una gran orejera. El cuerpo azul y escamoso del monstruo presenta en el costado una serie de glifos que Thompson reconoce como: a) dios de la muerte; b) muerte; c) malevolencia; d) glifo dañado; e) aflicción de guerra. Al final de la serie de glifos en blanco y negro un glifo más se confunde en el cuerpo por estar pintado de azul: cauac. El fantástico animal cuadrúpedo y escamoso nos recuerda, sobre todo por el dibujo de la cabeza derecha y por la gruesa escamación superior, a un lagarto. Este lagarto bicéfalo y sagrado -es azul, yax, color de lo sagrado- revela fuerzas acuáticas (cauac) y negativas por lo que puede leerse en su cuerpo.

En Dresden 74 (Fig. 28) encontramos de nuevo al mismo animal; se le distingue, en la parte superior de una banda con glifos de cuerpos celestes. Adosados a la banda en la parte inferior se encuentran las imágenes del sol y la luna, de las cuales caen sendos chorros de agua. A la izquierda de

la banda se descubre que ésta -la banda- es el cuerpo de un animal que se dobla hacia abajo. Este animal es un lagarto con patas de venado. El ojo cuadrado del animal y los colmillos se distinguen en sus fauces abiertas y le dan un carácter terrible; de la boca brota, como de los signos sol y luna, un torrente de agua. En el centro de la página la diosa Q con su tocado serpentino, sus garras y una falda con tibias cruzadas voltea su cántaro dejando caer el agua. En la parte inferior semihincado el dios negro L señala hacia abajo con su lanza y sus flechas. La composición es una de las más dramáticas del arte maya; todos los personajes que aparecen en esta página muestran una adusta mirada y sus bocas abiertas, parecen gritar; en el tocado del dios L un ave grazna proporcionando al cuadro una gran intensidad emocional. Se ha querido ver en este cuadro una representación del fin de un mundo. La conexión entre esta figura y la que hemos revisado antes es evidente, ambos son reptiles fantásticos que poseen la fuerza destructiva del agua; ambos son Itzam Na T'uul o Colop U Uich Kin si los relacionamos con la descripción del capítulo I.

En Dresden 4-5b el animal presenta algunos rastros de plumas, en Dresden 74 claramente sostiene los astros. Este animal fantástico representa al cielo. Las bandas celestes se presentan en los códices también con cabeza de serpiente,

otra forma reptilina, tal es el caso de la desafortunadamente dañada página 22 del códice Paris (Fig. 29); aquí existe una compleja disposición de personajes entrelazados por cuerdas; dos de ellos se sientan sobre las fauces de las serpientes que se levantan del suelo y otros dos se asientan sobre una banda celeste de la que sólo se conserva una cabeza serpentina. En el Comentario al Códice Dresden Thompson considera que las bandas con signos planetarios representan en efecto el cuerpo del monstruo del cielo²⁷. Una extensa banda planetaria aparece en las páginas 23b y 24b del Códice Paris y se muestran restos de otra en 23c, que es una sección muy dañada. Aquí una serie de diversos animales (se distinguen dos aves, dos serpientes, una tortuga y un alacrán) abren sus bocas hacia los signos solares que penden de la banda. En Dresden 44b y 45b un animal cuelga de pequeñas bandas planetarias. En el Códice Paris 21c (Fig. 30) la banda planetaria se cierra con la cabeza del dios D con pico de ave.

Cocodrilo bicéfalo con cuerpo de serpiente, serpiente bicéfala con cuerpo de banda planetaria son dos formas del mismo animal fantástico que recuerda al que menciona López Medel cuando se refiere al cenote de Chichen Itzá:

Algunos de los indios de esta provincia decían que ellos veían algunas veces en estos sacrificios un fiero y terrible dragón, el cual

ellos representaban como un gran cocodrilo, el cual sale de estas aguas para recibir este sacrificio que ellos le entregaban allí.³⁰

Horrorizado López Medel identifica al animal con el mismo demonio. Siguiendo la denominación que éste le dió al animal se ha considerado al cocodrilo bicéfalo de los códices un dragón. El término Iz'am debió aplicarse precisamente a éste animal mitológico "brujo del agua" que pasó a identificarse con el lagarto. Iz'am es el dragón.

La representación del dragón en los códices mayas es una forma postclásica y se deriva de uno de los motivos fundamentales de la escultura maya, el monstruo bicéfalo. Desde el Preclásico hasta el Postclásico en toda el área maya es recurrente la imagen de un ser reptilino de dos cabezas que combina rasgos de diversos animales. Pasemos entonces a describir e interpretar esta figura en la escultura maya prehispánica.

EL DRAGON EN LA ESCULTURA MAYA

"Dragón" es el nombre convencional que Maudslay utilizó por primera vez para designar a una figura típica del arte maya que combina rasgos de diversos animales, especialmente serpentinicos. Parece ser que su origen, como el del arte maya se encuentra en el arte olmeca. Afirma Foncerrada que en los centros ceremoniales olmecas la representación plástica es natural y simbólica transformando deliberadamente la realidad visual; la estilización geométrica del rostro dio lugar al mascarón

...que posiblemente pasó al arte maya, a través de Izapa y Kaminaljuyú y dio origen a los monstruos que frecuentemente aparecen en la sección inferior de las estelas y lápidas, a los mascarones de estuco y a los realizados en mosaico de piedra que decoraron las estructuras arquitectónicas del periodo clásico.³¹

Este importantísimo tema del arte maya es la representación de un ser fantástico que aparece en múltiples variantes; es un mítico animal que desde el Protoclásico en Izapa se aparta de los patrones del arte olmeca para convertirse en un elemento propio de la escultura maya.

Es difícil precisar el simbolismo de este tema fundamental del arte maya, por eso en este capítulo se intenta describir piezas en las que se pueden extraer algunos indicios de su significado. Los ejemplos que aquí se

presentan fueron ordenados en función de su cronología y ubicación geográfica y se les incluyó tomando en cuenta la presencia de la figura del dragón o de sus variantes; se describen con detalle algunas obras pues sólo así se puede uno acercar a entender el papel que ocupa el dragón en las composiciones.

1. El dragón en el Protoclásico

En la costa del Pacífico, casi en la frontera del Estado de Chiapas con Guatemala se encuentra Izapa, núcleo de un estilo artístico durante el Protoclásico (150-300 d.c.). Aunque es patente la influencia olmeca en Izapa se distinguen ya algunos elementos que alcanzaron en el Clásico un importante desarrollo y que son característicos del arte maya: Complejo estela-altar; personajes con nariz "ganchuda" y magnificencia en la representación de personajes humanos³². La escultura de Izapa a diferencia de la olmeca prefiere el movimiento de la línea ondulante y tiene un interés narrativo introduciendo formas ornamentales que enriquecen y dan mayor complejidad a las imágenes³³. Es ya el primer paso hacia el "barroquismo" que aparece en algunas de las obras del arte clásico maya.

En Izapa la "Cabeza de Dragón" (Fig. 31) aparece como tema central de composiciones complejas³⁴. Esta cabeza de

dragón está esquematizada en las imágenes más antiguas: por medio de diseños lineales derivados de rasgos felinos y serpentinos se indican ojo, ceja y dientes³⁵; esta forma será sustituida por una cabeza que combina rasgos de diversos animales (ave, felino, pez, saurio y serpiente); en el Clásico temprano predomina una cabeza de forma totalmente serpentina.³⁶

Otro elemento clave de la escultura de Izapa son las llamadas "fauces izapeñas" (Fig. 32). Siguiendo líneas geométricas convencionales se distingue en la parte superior e inferior de la mayoría de las estelas las mandíbulas de un animal de rasgos serpentinos, aunque con algunos elementos que pudieran interpretarse como los de un felino.³⁷ Esta boca enmarca escenas cuya compleja composición permite reconocer una "narración" mítica.³⁸ Según Quirarte este marco simboliza el cielo y la tierra, entre los cuales actúan hombres y dioses³⁹.

Para comprender mejor las ideas religiosas de Izapa es conveniente analizar algunas de sus estelas. En la Estela 1 (300 a.c.-300 d.c.) (Fig. 33) sólo aparece la mandíbula superior de la "fauce izapeña" sobre la cual descansa un personaje que no se logra identificar con claridad pues en esta zona la piedra está bastante erosionada. Debajo de la

mandíbula se encuentra el motivo central: un personaje, vestido con paño de cadera anudado al frente que termina en una cabeza de serpiente, permanece de pie junto a una corriente de agua y sostiene en sus manos una cesta con un pez dentro y agua chorreando. La mandíbula inferior "terrestre", propia de otras obras, es aquí sustituida por la corriente de agua que en sus extremos remata en dos cabezas de dragón. Quirarte reconoce en la estela seis cabezas de dragón:

...a ambos lados de la superficie de agua esculpida en la parte inferior del monumento, como soporte de la canasta que tiene un pez en su interior, abajo del botellón cargado por la figura principal (invertida), como la cabeza del protagonista y en su tocado.⁴⁰

La composición hace evidente el carácter acuático del dragón, cuyo cuerpo es precisamente el agua. Entre las onduladas líneas se distinguen peces, igual en la vasija, el tocado y las sandalias del personaje⁴¹. Norman interpreta esta escena como la representación de un dios o sacerdote de la lluvia y de la pesca⁴².

En la Estela 23 (300 a.c-300 d.c.) la mandíbula superior de la "fauce izapeña" sustituye los típicos colmillos por la representación del cuerpo de una serpiente de dos cabezas dispuesto en forma de U invertida (Fig. 34). Ambas cabezas tienen la nariz formada por dos volutas que se abren en

sentido inverso a partir de un disco que rodea su base. Como en la Estela 1 la sección inferior tiene el diseño de una corriente de agua limitada a ambos lados por cabezas de dragón. Sobre la superficie del agua y sobre las cabezas de dragón volutas con protuberancias dan la impresión de olas o, quizá, de conchas. La figura central es un personaje descendente con un hacha y un mazo en las manos; su rostro lo ocupa una máscara de dragón; su vestido es un paño de cadera que remata con una forma similar a las narices de la serpiente. De nuevo se evidencia el significado acuático del dragón. Asimismo la serpiente se presenta con un simbolismo fálico; en la Estela 1 la serpiente remata el taparrabo del personaje, así como en la presente estela el taparrabo termina en la forma de la nariz de la serpiente; esta nariz fantástica de doble voluta no parece ser mas que la estilización de los colmillos del ofidio y la representación de un líquido que cae; en el taparrabo del personaje no se proyecta tanto la curvatura de las volutas, representando, quizá, la cabeza del pene. Toda la composición de la Estela 23 es posible interpretarla como la imagen de un dios de la lluvia que posee el poder fecundante de la serpiente-cielo.

En la Estela 2 (300 a.c.-300 d.c.) de la mandíbula superior de la típica boca desciende un personaje alado con un tocado de cabeza de dragón, cuyas alas llevan el glifo de

las bandas cruzadas (Fig. 35). En la parte inferior una cabeza de dragón con mandíbula descarnada sirve de raíz a un árbol de cuatro ramas palmiformes y nueve círculos dispuestos simétricamente indicando frutos. Las ramas se extienden en pares a ambos lados para no chocar con el tocado de la figura descendente. Dos pequeños personajes en actitud de avanzar hacia la figura central "flotan" (quizá por la falta de una técnica escultórica que permita la perspectiva) a los lados de las ramas del árbol. La composición revela un pensamiento religioso por demás complejo; aquí el dragón que aparece como acuático en las estelas anteriormente descritas, se presenta como la raíz de una planta y quizá signifique la fertilidad terrestre. Es notable que el dragón del tocado del personaje presente una gran similitud formal a la inferior lo cual hace hincapié en la ubicuidad de este símbolo religioso: celeste, terrestre y acuático, tal como se manifiesta la cabeza de dragón en el periodo Clásico. Si el alado personaje puede interpretarse como equivalente al de la estela 23 seguramente representa la lluvia que fecunda la tierra.

La estela 25 (300 a.c.-300 d.c.) carece de la "fauce izapeña". Un enorme lagarto naturalista cuya trompa termina en una concha levanta su cuerpo verticalmente sustituyendo sus patas traseras por cinco ramas que terminan en hojas cordiformes (Fig. 36). Sobre este "árbol-cocodrilo" se posa

un ave con un tocado de volutas. Frente al árbol y sobre una superficie rectangular hay un personaje en actitud de avanzar; lleva un faldellín que remata al frente en una larga voluta, mira hacia arriba y sostiene con la mano derecha (la izquierda no está representada) un largo bastón con tres travesaños paralelos. Sobre el travesaño superior se posa un ave fantástica de larga cola y cabeza humana. Una serpiente que sale del cuerpo del ave fantástica desciende enroscándose por el bastón para después rodear el cuerpo del "árbol-cocodrilo" y encorvar la cabeza justo en la base del bastón.

Barrera Vásquez ha establecido la significación de los dos símbolos que se integran en la estela 25. Según Barrera el árbol y el cocodrilo

...fueron una y la misma cosa; el árbol es la vía para llegar al cielo y la madre del género humano; en los códices mesoamericanos, mayas, nahuas y mixtecas, la ceiba se representa con las raíces en forma de cocodrilo y en la Estela 25 de Izapa, Chiapas, la representación es natural, es decir, no estilizada; el cocodrilo representa a la tierra sumergida en agua, la tierra anfibia.⁴³

En la escena de la estela que describimos parece llevarse a cabo una ceremonia, en la cual el hombre que posee el bastón de mando se une ritualmente y por medio de una serpiente al árbol mítico que representa el centro y origen

del mundo y que integra los diversos planos cósmicos. Sobre esto dice Mercedes de la Garza:

La serpiente, ella sola, ya sin los atributos del jaguar o de otro animal, aparece aquí como el lazo de unión entre el 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.⁴⁴

El dragón de Izapa presenta en ocasiones la mandíbula inferior descarnada como se describió en el caso de la Estela 2 presentando la idea de la muerte como principio de vida, ya que es la raíz de un árbol frutal. La muerte no es en Izapa un fenómeno terrible y aniquilador sino un medio de obtener vida. La Estela 50 (300 a.c.-300 d.c.) (Fig. 37) muestra una figura esquelética que encorva exageradamente su columna vertebral como la de un anciano y lleva en la cabeza una máscara de jaguar; del interior del tórax surge una banda horizontal, se enrosca y sube verticalmente hasta donde la sujeta con las manos un personaje que parece flotar o elevarse con dos alas sugeridas por unos elementos semicirculares⁴⁵. Es extraordinaria esta composición de la que Norman dice:

...una figura con alas asciende en el cordón umbilical de un dios esquelético de la muerte.⁴⁶

La muerte, en esta estela, no se agota en sí misma, por el contrario pareciera ser el punto de partida para una mítica ascensión al cielo. Cielo e inframundo se unen por un "cordón umbilical" que no es otra cosa que el largo cuerpo de una serpiente.

Correspondiendo al estilo de Izapa los fémures humanos de Chiapa de Corzo presentan al dragón tallado (Fig. 38). El hueso 1 presenta formas onduladas que dan impresión de un fondo acuático en el que "nada" un dragón bicéfalo, con brazos de saurio, largo hocico, colmillos serpentinos, fuertes dientes y una especie de pico ganchudo como el de un ave.⁴⁷ El hueso 3 es similar al anterior en su representación del dragón sólo que en este caso el cuerpo parece tener plumas.⁴⁸

Los animales son en Izapa uno de los elementos más significativos para la comprensión del pensamiento religioso. El jaguar es un animal que aparece frecuentemente; en el altar 1 el felino agazapado muestra sus colmillos y sus garras; en la estela 21 (300 a.c.-300 d.c.) (Fig. 39) igualmente agazapado se muestra en el techo de una litera sostenida por dos hombres y en la que viaja, según Norman, el espíritu del sacrificado, quien es la figura principal de la estela⁴⁹; el jaguar está asociado a la muerte, el inframundo

y el sacrificio por decapitación. El cocodrilo por su parte, cuerpo de un árbol, y elemento principal del cuerpo del dragón, parece significar la tierra anfibia. El ave que se posa en la copa del árbol mítico o del bastón de mando significa lo aéreo, lo celeste. La serpiente, que es un reptil puede simbolizar la tierra y así aparece su cuerpo fungiendo como el suelo en las escenas de algunas estelas; representa también el cielo del que viene la lluvia y es el símbolo de la unión entre el cielo y el inframundo, entre el hombre y lo sagrado. Todos estos animales parecen sintetizarse en la figura del dragón, símbolo de la fertilidad acuática, terrestre y celeste; ubicuo ser que une cielo y tierra. Este dragón izapeño es el antecedente del dragón que en la época Clásica adquiere un especial lugar en el arte y la religión maya.

En el arte preclásico de Cerros y Lamanai, la presencia de máscaras de dragón permite reconocer otro significado que la cultura maya dió a este fantástico ser: ordenador del espacio.

La Estructura 5c-2a. de Cerros (Fig. 84) presenta una fachada muy bien conservada que presenta 4 grandes mascarones superpuestos. Los dos inferiores son compuestos, mostrando un rostro fantástico emergiendo de otro, uno de ellos lleva en

la mejilla el glifo kin. Freidel y Robertson dicen acerca de esta composición que pudiera representar a Venus matutina y vespertina acompañando al sol naciente y poniente.⁵⁰

En la Estructura 29B de Cerros aparecen mascarones de un estilo más realista a los mencionados arriba; en uno de ellos un rostro humano emerge de las fauces del monstruo, tal como ocurre comúnmente en las representaciones del Clásico. Es importante señalar que en este edificio las máscaras están dispuestas en dos plataformas (una al norte y otra al sur) señalando los extremos del arco del sol durante el ciclo anual.⁵¹

En Lamanai aparece un trabajo escultórico similar al de Cerros, especialmente en la estructura N9-56 la cual presenta mascarones dispuestos de manera semejante a los de las estructuras descritas.⁵² Estas obras preclásicas ya presentan el papel del dragón como eclíptica, el arco máximo que el sol describe en su movimiento anual sobre la esfera celeste.

2. El dragón en el Clásico

La cultura maya se desarrolló en un territorio amplio que presenta diversidad ambiental; a este fenómeno se suma la relativa independencia de las ciudades en las diferentes regiones y da como resultado la existencia de "estilos

regionales".³³ El arte maya tiene unicidad, existe una concepción común que se expresa en la presencia de cánones establecidos; pero dentro de éstos el artista se expresa con relativa libertad y singularidad:

...cada "ciudad" tiene una personalidad propia, un estilo particular de utilizar los elementos típicos mayas, que en cierta manera la hacen diferente a las otras.³⁴

A continuación se hará un recorrido por diversos sitios mayas, ubicando la representación del dragón en cada uno de ellos e intentado comprender algo de su significado. Partimos de Copán, para después pasar por Tikal, Yaxchilán, Palenque, y concluir en algunos ejemplos de la zona norte.

2a. Copán

Copán es un sitio cuyo estilo es independiente del de otros sitios contemporáneos; su escultura se caracteriza por la línea fluida y libre dispuesta en complejos entrelaces. En Copán se justifica el adjetivo barroco aplicado al arte maya, se desconoce el contraste de los espacios lisos y los monumentos y estelas están totalmente cubiertos de decoración.

Grandes cabezas de dragón aparecen en los altares de Copán. El Altar M (757 d.c.) es un bloque cuadrangular que

muestra a uno y otro lado la cabeza del monstruo (Fig. 40). En la frente lleva un signo de Cauac cuadrangular que se repite en la forma de tres discos con orificio central en la nariz y como racimos en los ojos y el tocado. Bajo la nariz se distinguen los colmillos de la serpiente y un molar. Entre los colmillos surge un apéndice cuadrangular como una lengua o los dientes centrales. Los párpados inferiores están decorados con tres cuentas dispuestas horizontalmente. El arreglo fantástico de este altar supone el aprovechamiento al máximo del signo Cauac, es decir de los discos y las volutas para producir el efecto de un ser fiero y sobrenatural. Cauac es el nombre de uno de los días del calendario maya que significa, lluvia y tormenta, equivalente al día Quiauitl de los aztecas, también lluvia;²³ se alude al agua, pero en una forma "celestial" pues se trata de la lluvia. De acuerdo con Thompson el signo Cauac identifica al dragón celeste; el dios del día Cauac es Itzam Na.²⁴

En el Altar G2 (810 d.c.) (Fig. 41) se levanta verticalmente una enorme trompa serpentina dejando ver los dientes y un colmillo superior. El ojo rectangular muestra pequeños cuadrángulos como párpados. En la comisura de las fauces una voluta enorme da la impresión de una concha ligeramente deformada. La mandíbula inferior muestra un diente puntiagudo y la lengua enrollándose sobre sí misma. El

cuerpo de la serpiente se levanta por detrás de la cabeza para luego doblarse y descender como si la serpiente ondulara su cuerpo, pero debido a las limitaciones del material esta "ondulación" se expresa en ángulos rectos. La pieza está incompleta y se reconocen los restos del tocado de la que debió ser otra cabeza. El cuerpo lleva manchas hachuradas y en su borde superior muestra plumas.

El Altar O (776 d.c.) es también un dragón con cuerpo de serpiente emplumada (Fig. 42). La cabeza tiene las fauces abiertas mostrando dientes, colmillos y molares. La nariguera que decora el extremo de la trompa muestra un rostro aplanado de ojo hachurado y diente tallado en forma de T. La mandíbula inferior lleva una barba de plumas. El ojo cuadrangular lleva una pupila espiralada y el párpado inferior se decora con cuatro cuentas que, por la posición vertical del ojo, se disponen una sobre otra. El cuerpo es escamoso y lleva, dentro de círculos concéntricos manchas hachuradas dispuestas en tres pares. El cuerpo se enrosca hacia arriba y sobre sí mismo. Como el Altar G2 lleva plumas en el borde superior. Esta serpiente emplumada y fantástica está tallada en una de las caras del Altar O, en la otra son dos serpientes que se enroscan con patas de felino y ornada con plumas; este altar es el testimonio de la equivalencia simbólica de la serpiente emplumada y el dragón. En este lado del altar O las dos

cabezas de dragón son muy similares: muestran las fauces abiertas, enseñando colmillos y molares; los ojos cuadrangulares llevan una pupila en espiral; la mandíbula inferior muestra barbas y las trompas se levantan verticalmente terminando en las máscaras del dios solar de ojos estrábicos y diente tallado en forma de T. El cuerpo de estas dos cabezas está formado por serpientes que se enroscan en el centro de la composición dejando libre una sección interior que está decorada con una especie de recipiente con plumas. El cuerpo serpentino está decorado con círculos concéntricos. A izquierda y derecha adosadas a las "colas" de estos cuerpos se distingue el glifo *Ahau* con tocados diferentes. En la parte inferior y por detrás de las cabezas de serpiente se distinguen las poderosas garras de un felino con muñequeras.

En forma similar en la Estela D (757 d.c.) dos serpientes de cuerpo ondulante se mueven a los lados del personaje y se enroscan por encima de su cabeza (Fig. 43). De las fauces abiertas de estas dos serpientes brota la cabeza de un ser fantástico de ojo espiralado y diente tallado que se muestra de perfil. Este ser que puede identificarse con el dios *K* lleva en sus manos la cabeza de un joven que pudiera ser la representación del maíz.

La doble serpiente es claramente una serpiente bicéfala en el Altar G1 (810 d.c.) (Fig. 44). Las dos cabezas llevan collares y debajo de sus mandíbulas apenas se distingue lo que debe indicar unos brazos con muñequeras; ambas abren sus fauces mostrando los colmillos y dejando salir una cabeza humana a la derecha y una máscara fantástica a la izquierda. El cuerpo se decora con plumas y lleva una inscripción jeroglífica.

El Altar 41 (Fig. 45) representa un dragón bicéfalo con cuerpo de lagarto. Este altar, conocido también como Altar Oblongo, muestra el cuerpo de un lagarto con un gran signo Lauac en el centro formado por tres discos unidos dibujando un triángulo de los que salen líneas onduladas como hojas. A ambos lados del cuerpo se distinguen fuertes patas y dos cabezas fantásticas. A la izquierda la cabeza tiene las fauces abiertas, su tocado es foliforme, su trompa muestra dos círculos con decoración hachurada; se ven dientes cuadrados y colmillos en la mandíbula inferior. De entre las fauces sale la cabeza de un joven con un peinado foliforme y orejeras que pudiera ser la representación convencional del dios del maíz. A la derecha la cabeza tiene la boca cerrada, la mandíbula inferior y la nariz dan la impresión de huesos descarnados; el gran ojo casi cuadrangular está rodeado por una voluta y muestra una gran orejera; el tocado está

integrado por tres símbolos comunes a otras cabezas monstruosas: bandas cruzadas, hoja y concha. El monstruo del Códice Dresden 4-5b (Fig. 27) muestra un equivalente formal en este altar de Copán.

En la portada del templo 22 de Copán (Fig. 46) se encuentra quizá la más completa expresión plástica de la cosmología maya; en ella el dragón ocupa un papel fundamental. En la base de la fachada se reconocen glifos separados por rostros descarnados; la banda horizontal remata a ambos lados con dos enormes cráneos de ojos cuadrangulares como los del dragón. Sobre estas calaveras descansan dos ancianos acucillados que han sido identificados con los Bacabes que sostienen a uno y otro lado las cabezas monstruosas del dragón con las fauces abiertas y poderosas patas de saurio que rematan con peces en lugar de manos. La cabeza derecha lleva plumas y un ojo cuadrangular; la cabeza izquierda, más serpentina en su forma muestra pupila espiralada. El cuerpo está formado por volutas entre las cuales personajes humanos de nariz protuberante y ojos redondos y abiertos parecen caminar.

En Copán se puede entrever una concepción muy compleja del dragón. Parece que se le considera un ser celeste por la reiterada decoración de plumas, es un reptil con la

capacidad de volar, una serpiente o saurio alados. Pero este monstruo fantástico integra en sí los significados religiosos del jaguar, del pez, del anfibio y del reptil. Acuático, como lo indica sin cesar el signo Cauac, símbolo de la tormenta, de la sagrada lluvia que fecunda o destruye al hombre; como lo indica también el que sea un saurio, un anfibio que simboliza la tierra sumergida en agua cuya rugosa piel representa la superficie de la tierra. Agua, tierra, y cielo se integran en el dragón de Copán; pero especialmente simboliza el cielo. La tesis de Sosa que plantea que la serpiente bicéfala cumple el papel de la eclíptica²⁷ se justifica plenamente en Copán. En este sitio, el dragón bicéfalo es el que sostiene el sol. Es claro en los Altares G1 y O en donde las trompas del dragón muestran la cara del dios solar, o en cuyos cuerpos se distingue el signo del Ahau. Quizá el dios K que brota de las fauces de la serpiente bicéfala no sea más que una forma de representar al dios solar poseedor de la vida y fecundidad humana y vegetal²⁸. Aún más evidente es la concepción del dragón como ruta del sol en la fachada del Templo 22; aquí se sintetiza la cosmología maya: el inframundo (dragón descarnado bicéfalo), la tierra (Bacabes) y el cielo (dragón bicéfalo). Sobre el cuerpo celeste ascienden y descienden de derecha a izquierda las antropomorfas manifestaciones del sol.

2b. La barra ceremonial

La imagen del dragón bicéfalo se geometriza adquiriendo la forma de un atributo de los gobernantes conocida como "barra ceremonial" y que en ocasiones es llevada en los brazos de las figuras humanas de las estelas de la Época Clásica. La marcada individualidad de muchas de estas figuras refuerzan la idea de que se trata de retratos de jefes o sacerdotes en traje ceremonial,³⁷ y la interpretación de los jeroglíficos con sus referencias cronológicas permiten saber que se trata de monumentos que conmemoran actos político-religiosos. Se refieren al nacimiento, matrimonio o ascenso al trono de algún gobernante en especial.

Desde las investigaciones de Tatiana Proskouriakoff se sabe que las estelas proveen un registro histórico; sin olvidarlo debe tomarse en cuenta que tales acontecimientos se vinculan a los ritos. Las figuras que aparecen en las estelas se atavian ricamente, con tocados, sandalias, ajorcas, orejeras, taparrabos y llevan en sus manos diversos objetos; todo el ajuar se encuentra lleno de símbolos que permiten reconocer el rango de quien los lleva y sobre todo transforman los objetos profanos en instrumentos rituales.⁴⁰

En Copán durante la época Clásica el motivo más común que los personajes llevan es el de la barra ceremonial. Una

representación de lo que parece ser un antecedente de la barra ceremonial es la de la estela protoclásica de Hauberg (100-250 d.c.) (Fig. 47). La figura humana tiene los pies y la cabeza de perfil, mientras la cadera y el pecho aparecen a tres cuartos. El torso muy delgado contrasta con el resto del cuerpo. Sobre sus brazos sostiene el cuerpo de una larga serpiente flexible cuya cabeza estilizada abre sus fauces justo sobre la cabeza del personaje, mostrando un rostro humano. La cola cae por detrás del personaje terminando en una pequeña cabeza. Por el cuerpo de la serpiente ascienden cuatro figuras humanas que llevan un mascarón como tocado que en dos de ellos se reconoce como la cabeza de K. Este arreglo es similar al de los personajes asidos al cuerpo de la serpiente del Templo 22 de Copán. En la línea por donde se levanta el cuerpo de la serpiente, frente al personaje, caen tres figuras invertidas cuyas extremidades inferiores han sido sustituidas por volutas.

En la Placa de Leyden (Fig. 48) la barra ceremonial, sostenida entre los brazos del personaje, consiste en la representación esquematizada de una serpiente cuyas dos cabezas abren sus fauces a 180° mostrando a la izquierda el busto del dios K y a la derecha el del dios G. El uso del cuerpo flexible sobrevive hasta el Clásico Tardío y el Postclásico en Tulum y Copán; sin embargo al iniciarse el

Clásico la barra rígida se convirtió en la forma usual y perduró aunque con diseños variados hasta fines del Clásico. En algunos sitios, Quiriquá sobre todo, el cetro-maniquí es preferido a la Barra Ceremonial a mediados de la época Clásica. La popularidad de la barra serpentina es notable en el Petén, en Cobá y Copán^{*1}. En la Placa de Leyden las cabezas de K y G emergen de la barra; ello es característico de las barras ceremoniales de toda la época Clásica en las que especialmente los rostros del dios K aparece entre las mandíbulas serpentinadas. Esto permite comprender la sustitución de la barra ceremonial por el cetro maniquí que representa al dios K. El cetro maniquí es usado sobre todo en el Clásico Tardío y consiste en la representación de Bolon Dz'acab como una pequeña figura masculina de larga nariz con una "pierna" serpentina que sirve de agarradera.^{*2} Coggins considera estos cetros como una forma fálica que personifica el linaje y la perpetuidad de éste.^{*3}

El dragón bicéfalo en la forma de la barra ceremonial es un signo de autoridad. Las estelas pretendiendo validar el poder de los personajes que aparecen en ellas, tienden a convertirse en la reiteración de motivos que nos indican la sacralidad del soberano transformando la estela en la representación del cosmos en donde el hombre (gobernante) adquiere un papel central. El soberano representado en las

estelas asume la función de un eje que unifica los diversos planos cósmicos. Para comprender mejor este simbolismo religioso se analizarán a continuación algunas estelas de Copán en donde la figura humana se diluye entre los símbolos de lo divino más que en ningún otro sitio maya.

En la estela D (757 d.c.) (Fig. 43) aparece un personaje vestido ricamente con muñequeras y ajorcas decoradas con el rostro de un dragón de ojos espiralados; viste un taparrabo emplumado y que lleva al frente un fantástico rostro de ojos estrábicos; las rodilleras están formadas por cuentas y pequeñas mascarillas solares; el rostro está cubierto por una máscara que permite entrever los grandes ojos rasgados y la boca entreabierta del personaje. Sobre su pecho, desproporcionado para el resto del cuerpo, y entre los brazos sostiene una barra ceremonial de cuerpo tubular con un signo de petate colocado horizontalmente; las cabezas serpentinas enseñan entre sus fauces la cara del dios K, con ojos espiralados, nariz ganchuda y colmillos. Sobre la cabeza del personaje se reconoce una mascarilla de ojos estrábicos con un tocado de moños con diseño hachurado. Coronando la estela se enroscan dos serpientes bicéfalas de cuyas bocas brotan los bustos del dios K.

En la Estela H (731 d.c) (Fig. 49) ambas caras están esculpidas de manera que casi sobrepasan los límites del relieve, para acercarse a la escultura de bulto. La cara norte muestra un personaje de pie con los pies abiertos en ángulo de 180° viste una falda de diseño reticular, ornamentada con círculos hachurados, sobre la cual hay un cinturón con cuentas decorado al centro y a los lados con rostros del dios K; lleva también el tocado de una máscara de dragón con pupila en espiral. En este caso la barra ceremonial tiene una forma tubular con un signo de petate; de nuevo el dios K es mostrado entre las mandíbulas de la serpiente bicípite.

La Estela I (675 d.c.) tiene elementos similares a los anteriores tratados con una mayor soltura de línea (Fig. 50). En este caso la profusa decoración no ha oscurecido la figura del cuerpo humano, a pesar de que el rostro del personaje se ha transformado en el de un ser verdaderamente sobrenatural. Muñequeiras y ajorcas están formadas por un rostro de nariz protuberante y ojos estrábicos cuya frente está formada por el glifo de las bandas cruzadas; el cinturón igualmente lleva las máscaras del dios solar con ojos en gancho, barba y diente en forma de T alternando con paños que llevan decoración de bandas cruzadas y círculos hachurados; el paño central remata en una cabeza de dragón de ojos hachurados.

Como un casco, el tocado presenta en los extremos cabezas superpuestas del dragón y de frente un monstruo de protuberante nariz, ojos estrábicos, con pupilas cuadrangulares y hachuradas; sobre esta máscara el glifo de la flor cuadripétala y en la parte superior el glifo de las bandas cruzadas, una hoja y una concha; símbolo triádico que ya se describió a propósito del Altar 41 de Copán y que aparecerá de nuevo en los dragones de Palenque. La barra ceremonial tiene un cuerpo flexible, siguiendo el diseño del pectoral en la forma de huesecillos unidos como una columna vertebral; las dos cabezas están descarnadas y las fauces enseñan el rostro del dios K. El rostro del personaje tiene las pupilas indicadas con una espiral, su párpado inferior está decorado por cuentas, usa bigotes ondulantes y entreabre los labios. Quizá en ninguna otra estela de Copán se ha logrado comunicar tan bien la sacralidad del soberano, absolutamente transfigurado por el atavío de símbolos divinos.

Dice Maudslay:

De todos los temas de los que se derivan los diseños decorativos la serpiente emplumada es, por mucho, el más importante.⁶⁴

En realidad la cabeza de la serpiente estilizada se repite en múltiples formas en sandalias, cinturones, medallones, orejeras y sobre todo en los taparrabos y tocados.⁶⁵

Pareciera que la figura humana se recubriera hasta el cansancio de los signos que indican la naturaleza divina. Pero es necesario precisar que el simbolismo serpentino se manifiesta en dos variantes:

1. La serpiente bicéfala de la barra ceremonial que no es más que una variante del dragón que se representa en los altares. Esta barra ceremonial simboliza el cielo que provee al gobernante de su autoridad, como lo expresan las bandas cruzadas y el petate que en ocasiones decoran la barra. La barra ceremonial simplifica la idea que se expresa en los altares donde la serpiente lleva al sol en su trompa o que sirve de camino al sol, como en el Templo 22. Los dioses G y K brotan de la barra ceremonial de la placa de Leyden, y esto pudiera significar que ambos dioses son advocaciones de la misma deidad solar.

2. La representación de la cabeza serpentina de K. Este se reconoce por su larga nariz que se bifurca como los de un par de hojas desplegándose, los cuales son, según Thompson, equivalentes al afijo *hil* "crecimiento"(T130);** en efecto este dios parece ser el dios de la fecundidad vegetal, porque lleva en sus manos el rostro del joven dios del maíz. Su carácter fecundante ha sido puesto de manifiesto por Coggins en su estudio del cetro maniquí donde insiste en el significado fálico de esta deidad que es el emblema del linaje gobernante y que apela a su perpetuidad.*7 Pero nótese

que esta deidad emerge de las fauces de la barra ceremonial o del dragón bicéfalo de los altares, poniendo en claro que es una deidad subordinada al cielo. Sin embargo esta deidad llegó a adquirir gran importancia en la época Clásica, incluso al extremo de sustituir el cetro maniqui a la barra ceremonial. Los soberanos que originalmente compartían el poder del dios celeste, llevándolo entre sus brazos, parecen contentarse con poseer parte del poder fecundante del cielo en la forma del dios K. Coggins reconoce en su ensayo sobre el cetro maniqui:

Durante el periodo Clásico el principal (dios) fue la serpiente saurio sobrenatural que por conveniencia debe ser llamado por su nombre del s. XVI Itsamna; esta fue una deidad del cielo (tierra), tormenta, lluvia y generación con muchos aspectos, incluyendo todas las creaturas fálicas narigudas...⁴⁸

En Copán los testimonios gráficos que la escultura ofrece indican una dinámica muy importante del pensamiento religioso maya. Seguramente se reconoció la existencia de una deidad, poseedora de la fertilidad terrestre, celeste y acuática, representada por un animal fantástico que con pequeñas variantes indica sus diversos papeles; el papel creador de esta deidad la hace cosmológica, tal como se evidencia en el Templo 22; la deidad creadora es también la deidad que delimita los diversos planos cósmicos, cielo,

tierra e inframundo, cumpliendo la función de una eclíptica y representándose como una serpiente; la clase dirigente se apropió del simbolismo de esta deidad: para justificar su autoridad se dice poseedora del "poder" celeste. El poderío de los soberanos se fue asociando a la personalización de la fuerza celeste que fue dando paso a una mayor importancia del dios celeste en su aspecto astral o vegetal; G y K terminaron por ocupar un lugar más importante en el culto.

2c. Tikal

Desde muy temprano se nota esta preocupación por glorificar el papel del soberano. En Tikal, la estela 29 (292 d.c.), cuya inscripción registra la fecha maya más antigua en sistema de cuenta larga, presenta ya ese culto a la personalidad que es uno de los motivos centrales de sus obras escultóricas.

La Estela 1 (c. 435 d.c.) (Fig. 51) presenta un arreglo que hace sospechar el desconocimiento de recursos técnicos que después manejarán con gran soltura. El personaje usa ajorcas en los tobillos con una decoración muy especial: el rostro cuadrangular de una serpiente estilizada de la que surge, alejándose de las piernas a ambos lados, el cuerpo flexible de una serpiente con plumas en el dorso (tal como la serpiente bicéfala del Altar G2 de Copán) que termina a la

izquierda en un rostro anciano y a la derecha en una cabeza de dragón. El cinturón compuesto por bandas cruzadas, repite el diseño de la barra ceremonial que sostiene sobre el pecho el personaje. La cabeza izquierda de la barra ceremonial tiene las fauces abiertas y de ella brota la figura del dios K acucillado, de cuya entrepierna sale una serpiente naturalista. Se hace evidente la estrecha conexión simbólica entre los más importantes ornamentos del soberano: la barra ceremonial y el cetro maniquí. Generalmente es solo el busto de K el que aparece entre las mandíbulas serpentina de la barra ceremonial, pero en este caso se ha tallado toda la figura del cetro maniquí.

El personaje está parado sobre un pedestal formado por una cabeza de dragón, sin mandíbula inferior y adornado con una gran orejera. Este pedestal es muy común en estelas de diversos sitios, por ejemplo la Estela 5 de La Honradez, y las Estelas 1 de Pixoy y Tzum (Fig. 52); en estos tres casos la cabeza de frente permite ver los ojos cuadrangulares y los grandes colmillos de la única mandíbula que tiene. En la Estela 2 de Naranjo (Fig. 53), como en otros casos, la cabeza se muestra de perfil; aquí la mandíbula inferior está descarnada. El dragón-pedestal de la Estela 1 de Tikal es un tema que se repite a menudo y permite suponer dos significaciones religiosas importantes: el papel del dragón

como la tierra y su función como "sostén" del poderío del soberano.

En la Estela 16 (666 d.c.) (Fig. 54) un arco tallado en el borde de la piedra sirve de marco a una figura ricamente vestida. Lleva un enorme penacho con mascarones superpuestos al frente. A la espalda lleva un atavío de plumas dispuestas en un cuadrado. Lo especial de esta figura es la barra ceremonial que ha sido llevada a la abstracción: consiste en una varilla horizontal en cuyo centro aparece la típica cabeza de serpiente, pero entre dos rombos; las cabezas con las que el cuerpo de la barra termina han sido sustituidas por dos volutas que se abren en sentido inverso recordando las fauces abiertas de las serpientes. Resulta significativo que en esta variante de la barra el cuerpo tome la forma de rombos, que es un diseño característico de las Ahau Can^{4*} y que se repetirá en el arte geométrico de la zona norte.

Uno de los más grandes logros del arte maya es el Dintel 3 del Templo IV de Tikal (741 d.c.) (Fig. 55). El personaje central sobre las puntas de sus pies y con el rostro de perfil lleva un gran pectoral con una máscara de dragón en el centro, debajo del cual cae un gran manto decorado con bandas cruzadas que llevan cuentas en el interior; sostiene con la mano derecha un gran bastón decorado con pequeños escudos; en

el brazo izquierdo lleva un escudo con el signo de la muerte. El tocado es un gran mascarón de dragón cuyas mandíbulas abiertas dejan ver el rostro del personaje; los discos que forman la piel del mascarón dan la impresión de escamas.

Tres tableros superpuestos nos permiten suponer un basamento piramidal que está decorado a ambos lados por dos cabezas serpentinas sin mandíbula inferior una sobre la otra; estas cabezas han convertido su trompa en los rostros del dios solar (tal como en el Altar O de Copán). Entre los daños ocasionados por el tiempo, bajo los pies del soberano se distingue la escalinata de la pirámide y una serpiente bicéfala, de la que se conserva mejor la cabeza derecha que muestra la mandíbula descarnada. La base de la composición es pues, simbólicamente, el dragón del inframundo.

Alrededor del soberano se dobla el cuerpo de una gran serpiente cuyo vientre está compuesto por cuadrángulos y que lleva en el cuerpo discos concéntricos y secciones hachuradas; el dorso está totalmente emplumado. La cabeza izquierda es la de una gran serpiente de pupila espiralada y decorada con círculos hachurados y cuentas; tiene las fauces abiertas de las que surge el busto del dios K. La cabeza derecha mira hacia arriba y tiene la mandíbula inferior descarnada. En el centro del cuerpo y en la sección más alta

de la composición descansa el pájaro-serpiente, cuyas alas abiertas muestran las bandas cruzadas con cuentas, similares a las del manto del personaje.

El complejo relieve en madera de chicozapote glorifica al gobernante en medio de los símbolos religiosos del cosmos. Sobre el cuerpo piramidal del dragón bicéfalo del inframundo y bajo el cuerpo serpentino y emplumado del dragón bicéfalo del cielo, el soberano se adjudica la sacralidad de ese dragón cuya máscara lleva puesta.

Toda la composición es semejante a la de la fachada del Templo 22 de Copán. El cuerpo de la serpiente emplumada se abre como una puerta; inframundo y cielo representados por medio de dragones bicéfalos forman un alegórico templo del cual pareciera salir el soberano. Aquí, sin embargo, a diferencia del Templo 22 de Copán, están ausentes los Bacabes y el sol caminando en el cielo, a menos que consideremos que el soberano hace el papel de pilar del mundo y que es al sol a quien simboliza el pájaro serpiente.

2d. Yaxchilán

Es necesario precisar que la historia para los mayas es una historia sagrada. Lo que para la cultura occidental es un simple hecho político o económico, es para la cultura maya un

hecho esencialmente religioso. El ascenso al trono no es para los mayas la toma del poder de un hombre sino la ceremonia ritual que transforma a ese hombre en un ser sagrado que conoce y posee la fuerza creativa del cielo.

En Yaxchilán estas afirmaciones cobran especial significado, porque de este sitio son varios dinteles que dan testimonio de sacrificios sangrientos llevados a cabo por el soberano y su compañera. Dice sobre ellos Najera:

Si los gobernantes eran los representantes de los dioses en la tierra y encarnaban el principio masculino, sus compañeras simbolizaban la energía creadora femenina, y ambos formaban una hierogamia; como tal eran responsables de purificar las faltas de su pueblo y de asegurar la fecundidad y prosperidad de la comunidad; por consiguiente tenían la obligación de observar un ritual donde se incluía el derramamiento de sangre para lograr su consagración.⁷⁰

Interesa para este análisis la descripción de algunas de estas escenas para poder determinar el papel que juega el dragón en ellas.

El dintel 17 (769 d.c.) (Fig. 56) presenta a la pareja de soberanos practicando un ritual de autosacrificio. Pájaro-Jaguar, sentado frente a su mujer, lleva en las manos un perforador. Ella por su parte, hincada se sangra la lengua

atravesándosela con una cuerda. Mientras la mujer derrama su sangre de la lengua, Pájaro Jaguar lo hace de su pene según la interpretación de Schele⁷¹. La sangre se recoge en los papeles que están en un recipiente depositado en el suelo, entre ambos personajes.

El recipiente con papel, cuerda y espina o perforador lo lleva en sus manos la mujer arrodillada de los dinteles 15 y 25 (Figs. 57 y 58). En el dintel 15 frente a ella otro recipiente similar es la base de una serpiente que se levanta sobre su propia cola ondulando el cuerpo hasta mostrar la cabeza con las fauces abiertas de las que surge el rostro de un hombre con una de sus manos señalando hacia delante.

El dintel 25 es una composición más compleja. La mujer lleva un tocado con el esqueleto de un dragón bicéfalo; sostiene con la mano izquierda el recipiente para el sacrificio y sobre la muñequera de la mano derecha descansa la calavera de una cabeza de dragón de la que se levanta el corto y flexible cuerpo que termina en una cabeza de serpiente sin mandíbula inferior. Frente a la mujer y sobre un recipiente más con los instrumentos del sacrificio se levanta el cuerpo ondulante de una gran serpiente bicéfala; la cabeza inferior muestra entre sus fauces una calavera y de la cabeza superior brota el busto de un hombre armado con

escudo y lanza. Para Schele las serpientes de estos dinteles son "serpientes visión"; el dolor del autosacrificio le provoca a la mujer una alucinación en la que es capaz de "ver" a esta serpiente fantástica⁷². Serían entonces los dinteles 15 y 25 la representación de una experiencia mística: la visión de lo sagrado. Tal interpretación es probable, mas no se agota en esto la simbología de estos magníficos relieves, en los que podemos encontrar el testimonio de rituales iniciáticos relacionados con el ascenso al trono. El personaje que surge de las fauces de la serpiente bicéfala es el soberano que por medio del autosacrificio se ha transfigurado convirtiéndose en un ser superior:

...los dignatarios mayas lograban trascender su existencia profana y penetrar en el mundo de los iniciados.⁷³

Que la serpiente sea símbolo de iniciación en estos dinteles ha sido demostrado por De la Garza quien, entre otros argumentos, cita a Núñez de la Vega:

Después lo lleva (el maestro al neófito) al camino donde le sale al encuentro un feroz dragón a modo de serpiente, echando fuego por la boca y los ojos, y abriéndola se traga al tal discípulo, lo vuelve a echar por la parte prepostrera del cuerpo, y entonces le dice su Maestro que ya está enseñado.⁷⁴

Los gobernantes mayas adquieren el poder a través de una transmutación de su condición humana; para ello celebran ciertos ritos en donde el sexo y la sangre, líquido vital, juegan un papel preponderante. Hombre y mujer se conjugan para ofrecer su sangre a los dioses; el soberano entrega la sangre que obtiene de su pene lacerado seguramente buscando conseguir la fuerza fecundante del cielo. Se entiende mejor así el significado del cetro maniqui: K el dios del cetro maniqui, emerge de la serpiente como el soberano lo hace tras haberse sacrificado. El gobernante se ha identificado con la fecundidad que viene del cielo y con el sol que todos los días recorre el cuerpo de la serpiente. Por medio del dolor los soberanos son capaces de

...penetrar al mundo de lo sagrado,
derribar la barrera de lo profano y
lograr así renacer a una realidad
trascendente y única: la de los
iniciados.⁷²

El soberano puede por eso llevar entre sus brazos el cuerpo del dragón bicéfalo o sostener con su mano el cetro maniqui. En el dintel 39 de Yaxchilán (Fig. 59), Garra de Pájaro Jaguar carga una enorme barra ceremonial de cuerpo ondulante y con dos cabezas cuyas fauces abiertas dejan salir el busto del dios K. Garra de Pájaro Jaguar tiene la pierna derecha doblada al frente y la izquierda flexionada; su cuerpo se inclina y su rostro mira hacia la derecha en donde su mano sostiene una de las cabezas de la barra ceremonial.

Lleva también en el pecho otra barra, totalmente abstracta y común a varios dinteles; se trata de una varilla horizontal que remata en tres pequeños tubos en lugar de la cabeza de serpiente. Composiciones similares a ésta son las de los dinteles 38 y 40. Considerando lo que previamente se ha dicho de los ritos sangrientos, se entienden mejor estos relieves en los cuales el gobernante aparece transformado por el fantástico animal sagrado. Por medio de la iniciación las autoridades del pueblo maya se adjudicaban la fuerza del poderoso dragón bicéfalo manifestación del dios sagrado del cielo.

2e. Palenque

El arte palencano ha sido uno de los más estudiados; se sabe que aquí la técnica escultórica alcanzó un alto grado de desarrollo, especialmente en el relieve sobre piedra y el modelado de estuco. Es en Palenque donde el artista maya descubre el valor del contraste con los espacios lisos dejando a un lado la recargada ornamentación característica del estilo de otros sitios⁷⁴.

En la Casa E del Palacio (c. 583-604 d.c.) el cuarto noreste (Fig. 60) ha sido denominado por Merle Greene

...Cuarto Bicefálico por el contenido iconográfico de la creatura

esculpida sobre la pared norte del cuarto y que continúa alrededor de las paredes este y oeste.⁷⁷

El cuerpo de este dragón está formado por una banda planetaria y se distinguen dos cabezas de serpiente en los extremos. La cabeza de la pared oeste es la de una típica serpiente estilizada que orienta sus fauces hacia el suelo, en forma semejante a la del dragón de la página 74 del Códice Dresden (Fig. 28); la similitud se acentúa por la presencia de una pata de venado doblada y decorada. La cabeza de la pared oriental está invertida, siendo su tocado de volutas el que señala al suelo; el ojo es cuadrangular y la mandíbula inferior está descarnada; también muestra la pata de venado. En Dresden 74 es la cabeza de un saurio, en el Cuarto Bicefálico son las cabezas fantásticas de la serpiente; pero la faja de signos astronómicos y las patas de venado las convierte en composiciones estéticas de simbolismo equivalente. Sobre la puerta en la pared norte, la faja astral se ve cubierta por el pájaro serpiente, una cabeza con pico de ave, ojos estrábicos, párpado inferior decorado por una voluta con cuentas y boca entreabierta mostrando dientes y dos colmillos que se extienden fantásticamente por debajo y a ambos lados de la cara; de las orejeras salen las dos alas abiertas de esta mitica ave. Los ojos estrábicos y su posición en el centro de la banda al norte, permiten sospechar que se trata de un símbolo del sol en el cenit, probablemente la gráfica expresión de la deidad que se conoce

en el Postclásico como Kinich Kakmo, Guacamaya-de-fuego-de-rostro-solar.

En la misma casa E existen pasajes subterráneos en donde los arcos de las bóvedas llevan una decoración también bicefálica. Los cuerpos que en estos arcos sostienen las cabezas de dragón son de saurio, de banda astral y fitomórficos⁷⁸.

En general la escultura en Palenque es admirable por la perfección anatómica de las figuras humanas representadas y por la distribución de los motivos decorativos balanceados armónicamente⁷⁹. En Palenque se abandona el "barroquismo", se simplifican las formas y se limita el campo de visión; las figuras o grupos se presentan dentro de un marco formado generalmente por bandas astronómicas. Este es el caso de los relieves de estuco que decoran las anchas pilastras de la fachada del Templo de las Inscripciones (c. 683 d.c.) (Figs. 61 a 64).

En el centro de estos relieves y sobre un espacio sin decorar resalta la figura de un hombre que lleva en sus brazos a un niño cuyo pene se proyecta en forma de serpiente con las fauces abiertas. Las bandas cruzadas que encierran las figuras rematan en la parte inferior en una cabeza de

dragón; ésta carece de mandíbula inferior y usa orejeras con el glifo *Ahau* invertido, tiene las pupilas espiraladas y en la frente diversos signos. En la pilastra B (Fig. 61) el signo de *kin* ocupa la frente y sobre ella se reconoce, bastante dañado el símbolo triádico: concha, hoja, bandas cruzadas. La frente en la pilastra C (Fig. 62) es una especie de hueso tallado, y en el caso de la pilastra D (Fig. 63) son dos signos, *Mol* a la izquierda y *Kan* a la derecha. En la pilastra E (Fig. 64) de nuevo es el signo *Kin* sobre el que se distinguen la concha, la hoja y las bandas cruzadas. En todos los casos esta cabeza fantástica es el pedestal sobre el que se para el personaje como en las estelas de Tikal y otros sitios mencionados previamente.

Este mismo dragón aparece en el Tablero del Templo de la Cruz (c. 600-900 d.c.) (Fig. 65). La escena está limitada a ambos lados por columnas de glifos. En la sección inferior hay una banda con glifos celestes en cuyo centro está sobrepuesto un gran mascarón, con la mandíbula inferior descarnada, ojos con pupila espiralada, párpado inferior decorado con cuentas y orejeras con el glifo *Ahau* invertido, huesos y volutas; en la frente lleva el signo *kin*, sobre el cual, simétricamente dispuestos aparecen las bandas cruzadas, la hoja y la concha. Tras el diseño de la hoja se levanta una cruz. Los brazos de la cruz rematan en flores cuya corola

lleva dos círculos en su interior y que muestra tres pétalos; de estas flores brota la cabeza de una serpiente con la mandíbula superior doblada hacia arriba como una greca. La parte superior de la cruz remata en forma similar a los brazos, sólo que en este caso las cabezas de serpiente son sustituidas por un pájaro serpiente en la forma de un quetzal de rostro serpentino. Otra serpiente bicéfala dobla su cuerpo, cruza sobre la parte superior de la cruz y baja a cada lado para rematar en unas cabezas que carecen de mandíbula inferior; el cuerpo de esta serpiente está formado por los signos alternantes de Yax y Mol.

Otro famoso tablero de Palenque, el de la Cruz Foliada (c. 600-900) (Fig. 66) muestra de nuevo la cabeza de dragón como base de una cruz, en este caso en la forma de una estilizada planta de maíz. El monstruo sin mandíbula inferior muestra los grandes colmillos, la nariz felina y los ojos estrábicos con el párpado inferior decorado con cuentas; de sus grandes orejas, con signos de huesos y volutas cuelgan las cabezas de perfil de otros dragones sin mandíbula inferior, nariz protuberante y pupila en espiral. La cabeza se levanta sobre una banda acuática que a la izquierda presenta otra cabeza similar a la central, pero más pequeña en cuya frente de un signo cauac surgen volutas como hojas de maíz sobre las que se para un personaje de perfil. A la

derecha de un caracol sale el busto del dios K de cuyas manos brota una planta de maiz estilizada con una mazorca de rostro humano; de nuevo las hojas de maiz sirven de apoyo a un personaje de menor estatura y rango. En la frente de la cabeza central un gran signo cruciforme con un circulo en el centro sirve de punto de partida al tronco de una planta que muestra el mascarón solar bizco y con diente tallado en forma de T; la planta, personificada de esa manera, lleva un collar de cuentas con un medallón de rostro humano del que cuelga otra cabeza con la nariz de felino y una concha. A los lados del tronco de perfil se muestran otras cabezas con la boca abierta, narigueras de hueso y ojos estrábicos, sobre cuyas frentes se levantan los brazos de la cruz con volutas y cuentas semejando las hojas de maiz cuya mazorca está ocupada por un rostro humano. Sobre el tocado foliforme del rostro solar superior se posa el pájaro serpiente de perfil, similar al del Templo de la Cruz.

El motivo de la cruz que se levanta sobre la cabeza del dragón se repite en la lápida del Templo de las Inscripciones (Fig. 67). En el borde de la lápida hay una faja de signos astronómicos. La cabeza del dragón con ojos espiralados es muy similar a la de las pilastras del mismo Templo de las Inscripciones y a la del Tablero del Templo de la Cruz; solo que el signo de las bandas cruzadas ha sido sustituido por el

signo de la muerte y la mandíbula inferior descarnada se proyecta formando una enorme U dentro de la cual cabe la cabeza del dragón y el cuerpo de quien fuera soberano sentado sobre la misma cabeza. Tras el cuerpo del personaje muerto y quizá de él mismo surge una cruz. Los dos brazos de ésta rematan en unas cabezas de serpiente estilizadas; el vértice lleva también una cabeza similar en cuya trompa se posa el pájaro serpiente. Enlazada a la cruz hay otra serpiente de dos cabezas de cuerpo flexible formado por cuadretes decorados con semicírculos concéntricos; de las mandíbulas abiertas de estos ofidios salen los bustos del dios K.

El monstruo de mandíbula descarnada significa en la Lápida del Templo de las Inscripciones el inframundo en cuyo interior se encuentra el soberano muerto. En el Tablero del Templo de la Cruz el monstruo descarnado lleva un cuerpo astral, integrando cielo e inframundo. En el Tablero del Templo de la Cruz Foliada, la mandíbula está ausente y el dragón flota sobre el agua simbolizando la tierra anfibia de la que brotan las plantas. En los tres casos, la forma de la cruz lleva a pensar en una equivalencia simbólica, sobre todo si se considera que en el Templo de la Cruz la hoja central y las flores remiten a la cruz serpentina a un significado vegetal. Parece que en estos relieves se encuentra un desarrollo del tema izapeño del árbol que se levanta de la

cabeza del dragón con mandíbula descarnada (Fig. 35) y del lagarto cuyo cuerpo se transforma en árbol (Fig. 36). Cruz serpentina, planta de maíz, árbol, son símbolos equivalentes que se expresan claramente en el concepto de la Yax Imix Cha, la Ceiba sagrada, pilar y centro del cosmos.

En Izapa ya está presente la idea de este monstruo-árbol, (ceiba-cocodrilo según lo expresa Barrera Vásquez¹⁰) que es la fuente de la vida; más en Palenque ya se percibe una rica cosmología. El dragón lleva en la frente el signo kin, el sol, que lo ha identificado con el dios solar, e incluso se ha interpretado como el sol del inframundo. Sin embargo es preciso señalar lo que ya se percibe en las barras ceremoniales y los altares de Copán donde el dragón ctónico-celeste lleva en su trompa al sol; o en la casa E del Palacio donde el pájaro serpiente asumiendo un papel solar se muestra en el cenit, al norte y al centro del cuerpo serpentino de la eclíptica. Es probable que colocar el glifo de kin en la frente del dragón haya sido un recurso para señalar que el cielo y el inframundo serpentinos son el camino recorrido por el sol. Desde que se inicia el Clásico, en la Placa de Leyden la barra ceremonial presenta dos vertientes en el pensamiento religioso maya: Q y K salen de las mandíbulas abiertas del dragón bicipite. Una deidad creadora y celeste especialmente, aunque ubicua en su concepción más profunda, era considerada

la fuente de la vida y el eje del mundo: de ella surgía la fecundidad sagrada en la forma del dios K, que terminaron por apropiarse los soberanos; en ella el sol brotaba como una hierofanía del dios celeste ordenador. El sol enseña al sacerdote maya los límites del cosmos, el oriente y el poniente, el cenit y el nadir, el norte y el sur; así como le indica la manera de ordenar el devenir de la realidad. El sol, kin, es la manifestación sagrada del orden espacio-temporal; en palabras de León-Portilla:

...los pisos celestes, la tierra y el inframundo existen en virtud de la aparición de los meses y los días, o dicho en otra forma, hay vida y realidad por obra de kinh que es sol, día, tiempo divinos.¹¹

Pero no se puede llevar más allá esta aseveración, es necesario indicar que el sol es considerado por los mayas la manifestación, la forma visible, de un ser invisible cuyo cuerpo se reconoce por el andar de kin.

El centro del mundo es pues una cruz fantástica, árbol, maíz y serpiente, dragón que une los diversos planos cósmicos y que se expresa a los hombres como el ave solar a quien rinden culto en los Tableros de los Templos de la Cruz y de la Cruz Foliada; pues en estos tableros las figuras se dirigen hacia el pájaro serpiente, el ave fantástica que vive en la cima del árbol cósmico; la misma ave que en el dintel 3 del Templo IV de Tikal se posa en el cuerpo emplumado del

dragón bicéfalo y que en el "cuarto bicefálico" de la Casa E del Palacio de Palenque es el cenit de la banda astral. En la época Postclásica Itzam Na el dragón celeste será reconocido como el dios supremo, pero los sacerdotes y autoridades conocen como su dios patrono a Kinich Ahau Itzam Na, la solar hierofanía del poder fecundante y cósmico del cielo. El cielo recibe las ofrendas de los hombres descendiendo en la forma de un ave de fuego².

De la Fuente llama la atención acerca del humanismo palenquero; la figura humana es la que resalta sobre los otros elementos iconográficos. En la lápida de Palenque, el soberano es el personaje principal; en los pilares del Templo de las Inscripciones el ser humano es el centro de la composición; sin embargo los humanos se ubican en el ombligo mismo del cosmos: encerrado por los signos del cielo, sobre la cabeza del dragón ctónico-celeste el difunto soberano de Palenque está situado precisamente en la raíz del eje cruciforme. En los Tableros de Estuco de la fachada del Templo de las Inscripciones las figuras humanas ocupan el lugar de la cruz y paradas sobre la cabeza del dragón, sosteniendo un zooantropomorfo cetro maniquí, se convierten en el eje del universo.

2f. Zona Norte

La escultura de la zona norte del área maya a diferencia de la de las zonas central y sur es rígida y austera y casi no representa la figura humana, prefiriendo el diseño geométrico que hace abstracto el simbolismo religioso.

En los frisos de los edificios este y norte del Cuadrángulo de las Monjas en Uxmal se repite el motivo de las serpientes bicéfalas. En el friso del edificio este (Fig. 68) ocho cuerpos de ofidios bicipites superpuestos forman una pirámide invertida. Semejan a las barras ceremoniales por su cuerpo formado por un largo rectángulo horizontal decorado por bandas cruzadas; las cabezas con la boca abierta son bastante naturalistas, sin contar la trompa de las cabezas de la derecha que se enrosca como una voluta. En el centro de los tres cuerpos superiores un escudo solar decora la sobria y simétrica composición.

En el friso del edificio norte (Fig. 69) el motivo principal de la decoración es una "choza" que a la entrada tiene dos pequeños felinos cuyas colas se enroscan. El techo de la casa está compuesto por los cuerpos de tres serpientes de dos cabezas; la inferior tiene un cuerpo formado por dos bandas superpuestas de plumas; la central muestra un diseño de petate y rombos alternando con dos pequeños rectángulos

horizontales; la superior enseña un cuerpo naturalista ondulante cuyo vientre está diseñado con cuadrángulos mientras el dorso está cubierto por rombos hachurados.

En ambos frisos la superposición de las serpientes debe representar los diversos planos celestes; en el friso del edificio este las bandas cruzadas y el escudo solar hacen evidente que simbolizan el cielo; en el friso norte el carácter uránico de las serpientes lo demuestra que fungen como techo y llevan plumas.

En Chichen Itzá, el Templo de los Tres Dinteles (c. 875 d.c.) (Fig. 70) tiene un friso de decoración geométrica. El tablero consiste en la alternancia de cuatro columnitas unidas con un enrejado de diseño romboidal; este tablero representa el cuerpo escamoso de una serpiente de dos cabezas que ocupan las esquinas. Estas cabezas son los mascarones predominantes de la escultura maya de la zona norte y han sido identificados con Chaac

...cuya presencia abrumadora y constante afirma la importancia que tuvo esa deidad en una zona tan carente de agua, como es la árida planicie yucateca."³

Generalmente estos mascarones son realizados en mosaico de piedra. En el edificio Codz Pop de Kabah la fachada está

cubierta por estos mascarones (600-900 d.c.). Elementos de diversas formas y tamaños se ensamblan para formar el rostro geométrico de un dragón con protuberante nariz espiralada, el dios Chaac de la lluvia.⁶⁴ (Fig. 71). Así como en la zona sur y central el dragón bicéfalo celeste termina identificándose especialmente con el sol, aquí en la zona norte lo hace con el dios de la lluvia. A la religiosidad de la zona norte parece importarle en especial la fuerza fecundante del cielo expresada en la lluvia y el dragón celeste se revela especialmente como Chaac. Sin embargo es necesario un estudio más preciso de estos mascarones los cuales quizá también puedan identificarse con G, K, o D. La similitud formal de los rostros de estos dioses en los códices sugiere que la identificación con Chaac quizá sea demasiado ligera y se requiera distinguirlos a través de un análisis cuidadoso de los elementos que los componen.

3. El dragón en el Postclásico

El arte Postclásico es diferente del arte del periodo anterior, especialmente en la temática:

...el énfasis cambia, del sacerdote-gobernante al guerrero, de las representaciones de personajes aislados a las de grupos o escenas descriptivas de sucesos, frecuentemente relacionadas con batallas... sobre todo es la presencia del guerrero, vencedor y

orgullosa, el motivo central y predominante...

Pero la glorificación del guerrero se dio en los términos de los conceptos religiosos procedentes del Clásico y más que destruir las ideas religiosas clásicas, la invasión vino a reforzar la primacía del dragón celeste. En el Gran Juego de Pelota de Chichén Itzá las pilastras (Fig. 72) están decoradas con relieves de guerreros armados con escudos y lanzas; el estilo es muy diferente al de la época Clásica, pero la composición es la que se repite desde el Protoclásico y alcanzó su máxima expresión en las estelas de Copán y Tikal o en los relieves en estuco de Palenque: la figura encerrada entre las máscaras terrestre y celeste del dragón. En la parte superior una cabeza serpentina sin mandíbula inferior muestra los enormes colmillos, ojos cuadrangulares con el párpado inferior decorado con una voluta y un tocado formado por cuatro varillas superpuestas con un escudo en el centro; este tocado recuerda la barra ceremonial geometrizada que llevan en el pecho los soberanos de Yaxchilán; y el escudo al motivo central del friso del Edificio Este del Cuadrángulo de las Monjas, Uxmal. En la base de nuevo se repite el mismo mascarón. Cielo y tierra representados por los dragones limitan a estos guerreros que como en las estelas clásicas se transforman simbólicamente en eje y sostén del cosmos.

En el Templo A del Gran Juego de Pelota de Chichen Itzá, el dintel inferior (Fig. 73) muestra cabezas de dragón en los extremos de una composición rectangular como una banda en la que destaca el disco solar a la izquierda en cuyo centro un personaje aparece sentado vestido con pectoral y gran penacho; frente a él otro personaje con abanico en la mano detrás del cual se levanta el cuerpo de una serpiente cuya lengua bifida se enlaza con los motivos florales de una máscara de dragón que está en el centro. El otro dintel del mismo sitio (Fig. 74) tiene una composición similar sólo que en este caso el disco solar está a la derecha. Aun en la época Postclásica el pensamiento religioso maya no ha perdido de vista lo que desde principios del Clásico expresaba la barra ceremonial de la Placa de Leyden: el sol surge de las fauces de la serpiente. Aquí, en Chichén Itzá, el sol está en el cuerpo de este dragón bicéfalo que, sin duda, representa la eclíptica. Incluso la idea se remonta al estilo de Izapa, pues en el monumento 1 del Castillo tras la cabeza del dragón celeste aparece un disco solar con bandas cruzadas.**

En la pared norte del Templo del Juego de Pelota (Fig. 75) una procesión de guerreros avanza. El cuarto guerrero es seguramente el jefe; está de perfil, enseña en la comisura de los labios una especie de colmillo, y tiene el ojo formado por círculos concéntricos; sostiene en la mano izquierda un

escudo y con ala derecha una lanza con el diseño geométrico de la serpiente. El serpentino personaje camina con los otros guerreros sobre el cuerpo fitomorfo del dragón de la tierra. El mascarón de este dragón es similar al de los pilares; fuertes colmillos y ojos encerrados en anteojeas; difiere por la mandíbula descarnada. A ambos lados del mascarón brotan volutas con flores acuáticas decoradas con el diseño romboidal del caparazón de la tortuga; peces naturalistas cierran la composición a ambos extremos. Sobre los guerreros y para dividir la narración de esta escena con la superior dos serpientes naturalistas enroscan sus cuerpos en un dinámico entrelace.

La pared sur del mismo Templo del Juego de Pelota (Fig. 76) presenta un conjunto arreglado en forma similar. Destacan los guerreros que caminan al frente cuyos tocados son las cabezas de serpiente entre cuyas mandíbulas emerge el rostro humano; el cuerpo de las serpientes cae por detrás de los guerreros y se doblan frente a ellos las colas enseñando los crótalos. Ambas serpientes tienen plumas, especialmente la del guerrero que encabeza la procesión. Caminan igualmente sobre el monstruo de cuerpo fitomorfo, en este caso sin mandíbula inferior, con cuentas decorando el borde del ojo y bandas cruzadas en la frente; las orejas son la estilizada representación de los dragones de perfil; de su boca el

ondulante cuerpo de una planta muestra hojas y flores acuáticas así como los peces mordiendo las flores en los extremos. En la parte superior se entrelazan dos serpientes.

El dragón acuático representa la tierra y la fecundidad, igualmente se asocia a *Imix*, el lirio, que a *Cac*, la tortuga. Planta o animal que flota sobre la superficie de las aguas; saurio fantástico cuya rugosa piel indica la superficie de la tierra. En el Templo del Búho de Chichén Itzá el coronamiento de piedra (Fig. 77) muestra una gran U que representa un cenote dentro del cual hay caracoles y discos acuáticos. En el centro una serpiente enrosca su cola sobre sí, enseñando las manchas circulares hachuradas; de sus fauces abiertas sale un personaje con el rostro serpentino, voluta en el párpado inferior, boca en forma de pico de ave y pronunciada nariz, como la del dios B. Sobre la U del cenote se levanta una banda de glifos celestes que enmarca al personaje; esta banda tiene un doble borde y está decorada con triángulos concéntricos que semejan el dorso de un lagarto. El "dragón" del Cenote de Chichén Itzá es el que provee a los hombres de lo necesario para sobrevivir: el agua de lluvia.

En una alfarda del Edificio Norte del Juego de Pelota (Fig. 78) el motivo central es un árbol de tupido follaje y con flores. En el tronco se enreda una rama con hojas, en la copa dos aves se posan y por el tronco suben algunos

animales: una ardilla, otra ave y dos mariposas. Las raíces del árbol cubren dispuestas como tentáculos una cabeza de dragón con nariz espiralada, párpado decorado con cuentas y boca entresabiada mostrando los dientes., En un reciadro superior la alfarda termina en la representación del hombre-pájaro-serpiente. Desde Izapa, pasando por Palenque, el árbol de la vida hunde sus raíces en la cabeza de dragón.

4. Simbolismo del dragón

Para los mayas el dragón es la representación plástica de una deidad de complejo simbolismo. Esencialmente serpentino el dragón es la expresión religiosa de las fuerzas creativas del cielo, la tierra y el agua; por su elemento felinico supone el inframundo, la muerte y la noche; por sus rasgos de ave, el dragón representa lo inaccesible del cielo; por ser un saurio es la tierra que flota sobre las aguas.

Como una serpiente emplumada el dragón marca los puntos cardinales señalando con sus cabezas fantásticas el oriente y el poniente. El rostro del dios solar aparece en la trompa, la frente o entre las fauces del dragón; aun más el dragón es el animal fantástico por cuyo cuerpo transita el sol. Se puede entender que el dragón es el límite del mundo y el demarcador del tiempo.

El dios K, expresión de la fertilidad humana y vegetal, deidad de la perpetuidad del linaje gobernante, también emerge de las fauces del dragón. El dragón es, incluso, un animal acuático que posee la fuerza fecundante del líquido; además es la misma tierra.

Ambivalente por naturaleza el dragón es ave y serpiente, cielo y tierra; aparece su rostro descarnado o sin mandíbula, como una deidad del inframundo, pero con un cuerpo astral. Simbolizando la tierra el dragón es el vientre que guarda los huesos de los muertos y del cual brota la vegetación. Integrando en su imagen los opuestos el dios supremo maya se presenta ante la investigación contemporánea como una deidad unificadora y vital en el pensamiento maya. Este significado se hace patente sobre todo cuando la deidad se representa en la forma de un árbol, planta de maíz o cruz serpentina, pues aquí lo supremo sagrado se expresa como un eje cósmico.

En la sociedad maya el grupo dirigente parece haber desarrollado una concepción religiosa en la que el hombre ocupa un lugar fundamental. Desde Izapa el sacerdote avanza sosteniendo un bastón y asiéndose a la serpiente que recorre los diversos planos del universo; en Yaxchilán se expresa con claridad la idea de la transmutación del hombre a través de la vivencia de lo sagrado: la iniciación en la que el dragón

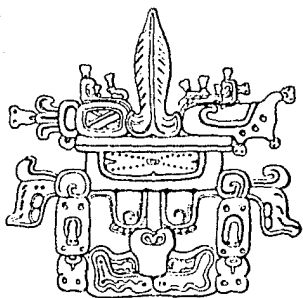
devorando a un hombre lo devuelve transformado en el soberano. El Hombre Verdadero sostiene en sus brazos al dragón mismo e incluso hasta intenta identificarse con él, ocupando su lugar como dirigente de la sociedad maya, como eje del cosmos. Afán humano de convertirse en Dios.

NOTAS

- ¹ Landa, Relación de las cosas de Yucatán, p. 39.
- ² Ibidem.
- ³ Cf. Foncerrada, El pensamiento mítico..., p. 303 Analiza las figuras que decoran los vasos de cerámica.
- ⁴ Schellhas, Representation of deities... p. 46.
- ⁵ Ibidem p. 22.
- ⁶ Thompson, "The moon goddess in..." p. 160.
- ⁷ Thompson, Historia y religión... p. 281-282.
- ⁸ Thompson, A catalog..., p. 42-43.
- ⁹ Schellhas, op. cit., p. 11.
- ¹⁰ Thompson, Maya hieroglyphic writing..., p. 50.
- ¹¹ Thompson, A catalog... p. 448.
- ¹² Thompson, Maya hieroglyphic writing..., p. 74.
- ¹³ Thompson, A commentary on Dresden..., p. 35.
- ¹⁴ Las figuras realizan múltiples actividades humanas y puede llegar a plantearse la duda acerca de la identidad que tienen. (En realidad son dioses o sacerdotes que los personifican?. En las Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala se consigna el siguiente testimonio: "...tuvieron un idolo principal además de otros muchos que tenían y este se llamaba en su lengua materna Zaqui Buk (sahumerio blanco) que en la lengua castellana quiere decir 'mozo blanco' y en la lengua mexicana Iztac Tlamacaz (sacerdote blanco)"(p. 87). Aquí se puede observar que la deidad es identificada con un sacerdote. En general los sacerdotes que personificaban a los dioses se consideraban, dentro del ritual, los dioses mismos. No existe en la mentalidad religiosa maya una división tajante entre los hombres que entran en contacto con los dioses y los dioses mismos. En el Chilam Balam de Chumayel se dice que son "iguales en voz". En consecuencia las figuras de las deidades en los Códices nos expresan con toda validez las acciones de los seres sobrenaturales.
- ¹⁵ Schellhas, op. cit., p. 20.
- ¹⁶ Thompson, A commentary on Dresden..., p. 30.
- ¹⁷ Schellhas, op. cit., p. 22 y 38.
- ¹⁸ Thompson, op. cit. p. 45-46.
- ¹⁹ Schellhas, op. cit., p. 28-31.
- ²⁰ Thompson, op. cit., p. 44.
- ²¹ Ibidem, p. 27. Cf. también Schellhas, op.cit., p. 27-28.
- ²² Schellhas, op. cit., p. 34-35.
- ²³ Ibidem.
- ²⁴ Vogt, Ofrendas para los dioses..., p. 295 y Guiteras, Los peligros del alma..., p. 248-249.
- ²⁵ Garza, El universo sagrado de la serpiente... p. 163-164.
- ²⁶ García Bárcena, "Origen y desarrollo de algunos...", p. 156.
- ²⁷ Tozzer y Allen, Animal figures in... p. 296-297 y lám. 1.
- ²⁸ Thompson, op. cit., p. 39.
- ²⁹ Ibidem.

- ³⁰ Schele, *The blood of kings...*, p. 41.
- ³¹ Foncerrada, "Origen del arte maya...", p. 7.
- ³² Cardós, *Estudio de la colección de escultura maya...*, p. 12. El estilo de Izapa tiene una filiación lingüística mixe-zoque y en este sentido no es maya; sin embargo, desde el punto de vista del desarrollo artístico puede considerarse protomaya, en tanto que en ella se encuentran ciertos elementos característicos de la cultura maya (complejo estela-altar, entre otros). Raúl del Moral, *Comunicación personal*.
- ³³ Foncerrada, *op. cit.*, p. 9.
- ³⁴ Miles, *Sculpture...*, p. 242.
- ³⁵ Quirarte, *El estilo artístico de Izapa*, p. 34-37.
- ³⁶ Miles, *op. cit.*, p. 242.
- ³⁷ Quirarte, *op. cit.*, p. 70.
- ³⁸ Miles, *op. cit.*, p. 240.
- ³⁹ Quirarte, *op. cit.*, p. 71.
- ⁴⁰ *Ibidem*, p. 41-42.
- ⁴¹ Miles, *op. cit.*, p. 242.
- ⁴² Norman, *Izapa sculpture...*, Part 2, p. 91.
- ⁴³ *Diccionario Maya Cordemex*.
- ⁴⁴ Garza, *op. cit.*, p. 151-152.
- ⁴⁵ Cardós, *op. cit.*, p. 21-22.
- ⁴⁶ Norman, *op. cit.*, p. Part 2, p. 146 apud Bernal, Ignacio, *Museum of Anthropology Guide Book*, London, Thames & Hudson, 1965.
- ⁴⁷ Garza, *op. cit.*, p. 147-148, apud Agrinier, "The human carved at Chiapa de Corzo".
- ⁴⁸ *Ibidem*.
- ⁴⁹ Norman, *op. cit.*, Part 2, p. 125.
- ⁵⁰ Freidel y Robertson, "The Maya City of Cerros" en *Archaeology...*
- ⁵¹ *Ibidem*.
- ⁵² Pendergast, *Lamanai...*, p. 39.
- ⁵³ Cardós, *op. cit.*, p. 9.
- ⁵⁴ *Ibidem*, p. 16.
- ⁵⁵ Thompson, *Maya hieroglyphic writing...*, p. 89.
- ⁵⁶ *Ibidem*.
- ⁵⁷ Sosa, "Astronomía sin telescopios...", *passim*.
- ⁵⁸ Montolió, "El dios solar...", p. 48.
- ⁵⁹ Maudslay, *Biología Centrali-Americana...* p. 34.
- ⁶⁰ Schele, *op. cit.*, p. 35.
- ⁶¹ Proskouriakoff, *A study of classic maya...*, p. 89.
- ⁶² Coggins, "The manikin scepter... p. 125.
- ⁶³ *Ibidem*.
- ⁶⁴ Maudslay, *op. cit.*, p. 35.
- ⁶⁵ Proskouriakoff, *op. cit.*, p. 39.
- ⁶⁶ Thompson, *Historia y religión...*, p. 276-278.
- ⁶⁷ Coggins, *op. cit.*, p. 138.
- ⁶⁸ *Ibidem*.
- ⁶⁹ Garza, *op. cit.*, p. 297 y 325.

- 70 Najera, El don de la sangre en el equilibrio..., p. 86.
- 71 Schele, op. cit., p. 189.
- 72 Ibidem.
- 73 Najera, op. cit., p. 87.
- 74 Garza, op. cit., p. 302 apud Nájuez de la Vega, Constituciones diocesanas..., p. 133.
- 75 Najera, op. cit., p. 90.
- 76 Cardós, op. cit., p. 12.
- 77 Robertson, The sculpture of Palenque, V. 2 p. 25.
- 78 Ibidem, V. 3, p. 5.
- 79 Cardós, op. cit., p. 12.
- 80 Barrera, "La ceiba-cocodrilo", passim.
- 81 León-Portilla, Tiempo y realidad..., p. 93.
- 82 Kinich Ahau Itzam Na es la advocación que recibe el dios supremo como patrón de la escritura y de los libros sagrados; la relación existente entre el dios solar y el dios celeste es muy compleja y se revisan algunas de sus implicaciones en el capítulo siguiente.
- 83 Cardós, op. cit., p. 13.
- 84 Ibidem, p. 143.
- 85 Ibidem, p. 13.
- 86 Miles, op. cit., p. 268.



CAPITULO III

SIMBOLISMO Y MITOLOGIA DEL DIOS SUPREMO MAYA

En ~~Historia y religión de los mayas~~ Eric Thompson afirma:

El dios máximo de los mayas yucatecos pero en algunos respectos el más confuso es Itzam Na;¹

en efecto resulta difícil comprenderlo. Este capítulo pretende un acercamiento al significado del complejo dios supremo de los antiguos mayas a través de la información recabada en las fuentes escritas. Se pretende integrar los datos de los textos coloniales, españoles y mayas, con los expuestos en los capítulos precedentes.

Para hacer claro el simbolismo del dios supremo maya se ha preferido presentar primero el papel celeste de Itzam Na, después la rica mitología que se presenta a propósito de la creación y que nos revela gran parte del significado y función religiosos de esta deidad; el capítulo concluye considerando las relaciones de este dios con otras deidades mencionadas en las fuentes.

EL DIOS SUPREMO CELESTE

1. Concepto astronómico del dios celeste.

En la Relación de Kanpocolche y Chochola, Juan Farfán el Viejo cuenta cómo se celebraba una ceremonia dedicada a Itzam Na en donde le invocaban:

quitahtepale uyumicaane y antemayal y anticaane que vuelto y traducido en castellano quiere decir: "Señor grande del cielo y que estás puesto en las nubes y en el cielo danos un buen año de maíz" o de lo que por aquello que hacían las ceremonias.²

Los comentaristas de la edición del Centro de Estudios Mayas reconstruyen la oración según el maya itzá: Ki ahtepale u ymi k'aane yan ti muyal yanti ka'ane: "Nuestro señor rey, dueño de ese cielo, está en la nube está en el cielo".³

Los mayas quichés consideraban que Venus tenía la forma de una gran serpiente, cuyo cuerpo sirve de camino al sol;⁴ esta serpiente se dice que es Gucumatz, serpiente emplumada. La serpiente celeste es concebida como la vía por donde se avanzan los astros. La serpiente bicéfala en los códices y las representaciones escultóricas tiene un cuerpo que se decora con los signos planetarios. En diversos pasajes de los códices los cartuchos que guardan los glifos del sol y la luna penden de la Ahau Caan, Serpiente-cielo.

Estos testimonios apoyan la tesis suscrita por Sosa acerca de los "Conceptos mayas del orden astronómico".⁵ Para los mayas existe un principio organizador de su cosmología el cual es expresado por una deidad celeste; este ser divino coordina los diferentes planos celestes y establece los valores direccionales. Entre los chamulas, tras la influencia española, este papel es desempeñado por Htotik, deidad solar; pero las evidencias que revisamos en el capítulo anterior le dan esta función a la Serpiente Celeste entre los mayas prehispánicos: el sol recorre el cuerpo del dragón o éste lo lleva en su trompa. La Ahau-Caan actúa como una especie de eclíptica en la concepción maya del cielo:

Las dos cabezas de serpiente de la eclíptica habrían permitido a las deidades el acceso al mundo celeste, en su ascenso del inframundo por el este y la salida del mundo por el oeste. Las deidades entonces, habrían cruzado el cielo a través del cuerpo de la serpiente.⁶

2. El don celeste de la vida: la lluvia.

Las fuerzas vitales del cielo se expresan claramente en la lluvia. Por eso Itzam-Caan, el Brujo-del-agua-celestial es "Ytzen caan Ytzen muyal", rocío del cielo, rocío de las nubes. Del carácter celeste y pluvial de Itzam-Na deriva su significación como dios creador. Itzam-Na se representa como una serpiente celeste cuyo significado religioso es "...la energía fecundante, principio engendradora del cosmos...".⁷

Existe en maya yucateco, el término Chuncaan para referirse al lugar en donde habitan las deidades pluviales.

Chuncán: De Chun principio, causa, origen; caan, cielo. La divinidad, la deidad, el chuncán.⁹

En el contexto de la Crónica de Chac-Xulub-Chen el término se refiere a una deidad.¹⁰ Los dioses de la lluvia viven en el "origen o causa celeste"; es decir, se presenta un simbolismo celeste para aludir al origen de la lluvia. El cielo posee una fuerza generadora de lluvia.

Itzam Na, en algunas de sus advocaciones que ya hemos estudiado, habita en el centro del cielo mismo.¹⁰ Ku Citbil, el dios-ordenador, es un señor del cielo cuyo corazón debe ser el objetivo de quienes son probados con el lenguaje de Zuyda:

El quinto acertijo que se les hace es pedirles que busquen el corazón de Ku Citbil ti Caan, Señor-deidad-del-cielo, y cuando lo traigan que de trece capas extendidas sea su lecho y que venga envuelto en vestiduras toscas de color blanco.¹¹

El examinado debe saber que este corazón es kan, la piedra preciosa, simbolizada por el grano de maíz que llevará preparado como alimento ritual en forma de trece tortillas rellenas con frijol y envueltas en una servilleta blanca.¹² Del centro de los cielos se entiende viene el alimento, el maíz, el precioso sustento de la cultura maya.

Para los mayas el cielo es productor de la vida:

El día cuatro kan, piedra-preciosa, ligará su carga terminándola. Cuando baje del corazón del cielo sacará su consagración, su nueva vida, su renacer; bajará a su acicalada casa con Bolon Mayel, Nueve-perfumado.¹³

De acuerdo con el lenguaje de Zuyda el perfume es incienso, los "sesos de los cielos", alimento espiritual de los dioses;¹⁴ en este pasaje se alude a un ritual de regeneración, precisamente del tiempo: el día termina su carga y debe recuperar su fuerza viniendo del Corazón del Cielo. Para la mentalidad prehispánica maya el cielo otorga vida y consagración.

3. La sabiduría, justicia y poder del cielo.

La estructura vitalista de Itzam Na hasta aquí analizada no agota sin embargo el simbolismo uránico; el pensamiento religioso considera que el cielo es capaz de "ver" todo, pues cubre toda la tierra, el dios celeste por ello es considerado omnisciente. El dios supremo de los mayas es un sabio; dicen los Cantares de Dzitbalché:

Viene por los cuatro ramales del camino de los cielos donde está la casa de la estera en que rige el sabio Hunah Xu aquel que recuerda al hombre que es difícil la vida para quien quisiera ponerse en el afán de aprender.¹⁵

En los Libros de Chilam Balam entendemos mejor el conocimiento del dios:

...será el fin de su codicia cuando ocurran fenómenos celestiales que, sin embargo no ocurrirán en todas partes porque Hunab Ku, Única-deidad, conoce cómo llegará el llanto a Ichcaansihó...¹⁴

El conocimiento permite al dios celeste determinar los fenómenos celestiales y, a la vez, aplicar su poder en forma precisa. Es decir el conocimiento supone poder y justicia:

...alborotará el centro de la tierra al bajar la justicia del cielo con el poder de Habal Ku, deidad-verdadera, verdadera verdad del mundo.¹⁵

El mundo, la tierra, depende de la sabiduría, poder y justicia de Habal Ku. Los hombres necesitan de la orientación venida del cielo. En el Ritual de los Bacabes se dice:

Es por Oxlahun tii kuob, "Trece-deidades", que los glifos nos darán la respuesta; (cómo se dirá? Glifos de los cielos, glifos de las nubes).¹⁶

La escritura es un privilegio de la clase dirigente, sólo los sacerdotes y algunos nobles la conocen.¹⁷ Hemos anotado en el primer capítulo que la advocación de Itzam Na como Yax Coc Ah Mut alude al carácter estelar del dios que, como un ave - animal celeste-, profetiza²⁰. El mismo Zuyúa, lugar mítico de donde se cree viene el lenguaje esotérico, es gobernado por Yax Coc Ah Mut como vemos en el Chilam Balam de Maní:

En Zuyúa, antiguamente gobernaba en el 3 Ahau Katun Yaxcoc Ahmut; gobernaban los Balam.²¹

Allí gobernaban los mismos chamanes (Balam) quiénes se adjudican el privilegio de comunicarse con los dioses.

Cuando los sacerdotes se reúnen para profetizar, el rito se celebra esperando que el ser celeste les otorgue el conocimiento:

Comenzó a ser pronunciada la palabra cuando estaban reunidos los Ab Kines en la casa de Chilam, Intérprete. Les fue dicha la palabra a ellos, pero no sabían quien les decía; decían que Hunab-Ku, Deidad-única, Ahau Caan, Señor-del-cielo, eso decían.²²

La validez de la profecía radica precisamente en ser la palabra del dios uránico:

No es mentira sino la palabra de Ku Likul Caanal, Deidad-del-cielo... No son cosas inventadas o fingidas sino que vienen en su orden y con el poder de U Yumil Caan, Señor-del-cielo, sin fingimientos ni mentiras.²³

Así pues, en tanto ser supremo celeste Itzam Na es un dios omnisciente. Tal idea es reforzada por las apreciaciones etimológicas que señalamos en el primer capítulo. Itzam significa brujo, es decir, un ser que conoce los secretos fundamentales de la existencia.²⁴

En textos paralelos de los Libros de Chilam Balam se lee:

Dice su palabra, muestra su rostro, para decir su palabra este katún que tiene por cara a Itzam Na Itzam Tzab. Hambre tremenda trae su carga; de jicamas silvestres será el pan; durante cinco años bajarán jicamas silvestres y frutos del árbol ramón, bajarán años de langosta. pan de langosta y agua de langosta; diez

generaciones, trece generaciones de langosta tendrá su carga.²⁵

Es más, el dios mismo es quien ordena la guerra:

Porque fue ofendido el Rey Ab-Ulil y la mujer que gobernaba con él se declaró la guerra, la cual tuvo lugar en el 160. año de este k'atun por mandato del sagrado Itzam-Caan.²⁶

Es difícil entender que el pretendidamente benéfico Itzam-Na provoque enfermedad, hambre y guerra, si no se toma en cuenta su aspecto de dios Citbil, ordenador. Si los miembros de la sociedad maya no respetaban las normas sociales establecidas por Itzam-Na provocaban un desequilibrio cósmico; para el pensamiento maya transgredir el orden social tiene como resultado la pérdida de las fuerzas sagradas que el creador ha dado al mundo al ordenarlo según su sabiduría. Itzam-Na ordena la guerra cuando la autoridad ha recibido una ofensa como se indica en el pasaje citado. La amenaza del hambre sólo puede ser evitada por el cumplimiento de los ritos que los sacerdotes indicarán para tal efecto; entonces, a pesar de la amenaza del dios, tras indicar las desgracias se dice:

...habrá respeto para su pan y su agua; sostendrán en sus manos el abanico, el ramillete, el ramillete de los celestiales, los señores de la tierra.²⁷

El dios indoeuropeo Varuna es dios celeste que cubre el mundo, pero que también ata mágicamente a aquellos que no

respetan las reglas de la sociedad". Es un aspecto propio de los dioses supremos celestes ser dioses de la justicia e Itzam Na no escapa a esta consideración.

Todavía se puede visualizar un elemento más comparando a Itzam Na con Varuna. Varuna "ve" todo y ningún pecado se le escapa precisamente porque es considerado el soberano universal: "En verdad Varuna es el kshatra por excelencia". La soberanía de los dioses celestes se puede observar también en el dios griego Zeus:

"Padre" y "soberano" Zeus se convierte con toda naturalidad en la divinidad de la ciudad, Zeus Polienos, y era de él de quien los reyes recibían su autoridad.³⁰

Itzam Na es también el dios celeste soberano que otorga el poder. Itzam Na encabeza desde lo alto de una pirámide el autosacrificio encordándose el pene (Fig. 25); como el dragón bicéfalo domina las escenas de ascensión al poder (Fig. 58) y se transforma en "barra ceremonial" símbolo de autoridad que el gobernante sostiene en sus manos³¹ (Fig. 48). Es por eso que en los Libros de Chilam Balam se dice:

Bajarán del cielo los abanicos y los ramilletes celestiales para que huelan los señores. Apuntará con el dedo, se erguirá el día que tome posesión de su imperio, del vaso, del Trono, de la Estera, del Banco, Amayte Ku, Cuadrado-deidad.³²

El dios que establece el orden del mundo es también el jefe de la sociedad, el soberano sobre todo:

Y que aquí en la tierra da salud porque es el Señor del fuego, del agua, del aire, de la tierra, Señor de este mundo de todas las cosas hechas por él. El Señor Hunah_Ku es quien da lo bueno y lo malo entre los buenos y los malos.³³

El dios supremo es el creador y eje del mundo, domina el espacio y el tiempo, mantiene la vida, proporciona agua y regenera el mundo, es el soberano universal, omnisapiente y omnipotente, guardián de las normas y del orden del cosmos:

Porque el da su luz sobre la tierra; porque el es Dueño de todas las cosas que están bajo su mano lo mismo el sol que la luna; lo mismo la estrella humeante que es como la flor luminosa de los cielos; lo mismo las nubes que las lluvias; lo mismo el rayo que la más pequeña mosca; lo mismo las aves que los otros animales...³⁴

DIOS CREADOR

1. Pareja creadora

En su Apologética Fray Bartolomé de las Casas afirma:

...en muchas partes de la tierra firme tenían cognoscimiento particular del verdadero Dios, teniendo creencia que había criado el mundo y era señor del y lo gobernaba, y a él acudían con sus sacrificio y culto y veneración y con sus necesidades.³²

La idea de un dios creador de todas las cosas es testimoniada por las Relaciones histórico-geográficas, especialmente las de Mérida y Motul. En esta última se dice:

...tenían conocimiento de sólo un Dios que creó el cielo y la tierra y todas las cosas y que su asiento era el cielo.³³

Algunos frailes se enfrentan a la necesidad de explicar la "idolatría" -así consideran a la religión prehispánica- como el resultado de una degeneración del conocimiento primordial del verdadero Dios y es por eso que se encuentra en estos testimonios la referencia a cierto momento en el que esta "idolatría" substituyó a la adoración del único creador. La idea de un Dios único, sin embargo, no está necesariamente contrapuesta a la multiplicidad de seres sobrenaturales. Los mayas conciben a Hunab Ku (Dios-uno) como Oxlahun Ti Ku (Trece-deidad) -dios que se manifiesta en trece niveles celestes- o como Cantul Ti Ku (Cuatro-deidad) o Amayte Ku (Cuadrado-deidad) -dios que se manifiesta en cuatro

direcciones cósmicas-. En otras palabras para la religión maya no existe contradicción entre lo uno y lo múltiple.

La importancia de Itzam Na en el mito de la creación permitió al Padre Hernández, clérigo informante de Las Casas, adjudicarle el papel del Dios Padre en una supuesta trinidad maya (Izona, Echuah, Bacab).³⁷ Mas que trino, el dios creador es dual como se deduce de lo dicho por Herrera:

Entre los muchos idólos que adoraban, había uno que se llamaba el Gran Padre y otro a quien decían la Gran Madre, y a éstos pedían salud.³⁸

La creación es resultado de un matrimonio divino:

Tenían un error entre otros y era que hubo un marido y una mujer que eran divinos y llamóse el hombre XChel y a la mujer Xtcamna, a éstos daban Padre y Madre...³⁹

Destaca en esta última cita de Román y Zamora la confusión en el reconocimiento de los miembros de la pareja sagrada; la mujer debió ser Ix Chel y el marido Itzam Na.⁴⁰

Esta pareja creadora no participó directamente en la creación del mundo, sino a través de dioses subordinados.

Citemos de nuevo la misma fuente:

... los cuales engendraron tres hijos y que el mayor con otros algunos se ensoberbecieron, quiso hacer por sí criaturas, contra la voluntad del padre y madre, pero no pudieron y porque la obra que salió de sus manos fueron unos vasos viejos

para servir en cosas viles, así como ollas y jarros y aún cosas más bajas. Los hijos menores que se llamaban Hunchuen y Hunahan (Hun Ahau) pidieron licencia al padre y madre para hacer criaturas y concediéronsele diciéndoles que saldrían con ello porque se habían humillado y así lo primero hicieron los cielos y planetas, fuego, aire, agua y tierra. Después dicen que de la tierra formaron al hombre y a la mujer.⁴¹

La fuerza creadora proviene de la pareja primordial siempre y cuando ésta lo desee. El mayor de los hermanos divinos no tenía humildad, sólo puede fabricar cosas viles, los padres le han negado la posibilidad de crear; Hun Chuen, Uno-mono (Artesano), y Hun Ahau, Uno-señor, sabían reconocer que la fuerza creativa no era suya y es posible, por tanto, que la obtengan de sus padres, complacidos por su humildad. El texto de Román y Zamora nos permite reconocer que para los mayas existían múltiples dioses pero que la creación depende, en última instancia, de los padres divinos.

2. Los dioses creadores del Ritual de los Bacabes

Sobre el mito de la creación, los conjuros del Ritual de los Bacabes son una fuente muy compleja y de mucho valor. Los conjuros que componen este documento son parte de rituales curativos que se inician aludiendo a la creación de la enfermedad e invocando a los espíritus para poder atraparlos y lograr expulsar el mal del paciente. Arzápalo señala que a menudo los síntomas o causas de las enfermedades se asocian

con origen, ya sea del mundo, del tiempo, etc.⁴² Por tal motivo de su lectura se pueden extraer algunas ideas acerca del mito de la creación.

Los diversos nombres del dios creador aparecen, en su mayoría, tras la pregunta ritual "¿Quién fue tu engendrador? ¿Quién fue el que te dió la vida?".⁴³ La respuesta es múltiple, se mencionan: Hunuc Can Ahau, Gran-cuatro-Ahau, Can Ahau, Cuatro-Ahau, Can Ahau Tii Cab, Cuatro-Ahau-de-la-tierra, Can Ahau Caanal, Cuatro-Ahau-del-cielo, Chac Petan Kin, Sol-rojo-y-bien-redondo, Kin Chac Ahau, El-gran-rey(señor)-sol, Kolop U Nich Kin, El-sol-del-rostro-desollado (Lágrimas-del-ojo-del-sol), Kolop U Nich Akab, El-sol-nocturno-de-rostro-desollado (Lágrimas-del-ojo-de-la-noche), Itzam Na, Ix Chel, Itzam Cab, Kanal, Ah Chuc, El-incendiario, Chacal Ah Chuc, El-gran-incendiario (El-incendiario-rojo), Sacal Ah Chuc, El-incendiario-blanco.⁴³

Los nombres de estos dioses "creadores" pueden organizarse en pares de opuestos: luz y oscuridad, masculino y femenino, cielo y tierra. Can Ahau, según Arzápalo, alude a la fecha mítica con la que se inicia el calendario maya.⁴⁴ Sin embargo parece más adecuado considerarlo una alusión al Señor-Serpiente, la serpiente de cascabel, "...símbolo

principal de las fuerzas creativas del cosmos".⁴⁶ Can Ahau puede ser Chi Cab, -de-la-tierra, o Caanal, -del-cielo.

Kolop U Uich, Rostro-desollado- o Lágrima-del-ojo-, puede ser Kin o Akab, diurno o nocturno. Según Arzápalo Kolop U Uich Kin es el Sol-de-rostro-desollado, y Kolop U Uich Akab el Sol-nocturno-del-rostro-desollado, pero en el Texto VIII del Ritual de los Bacabes aparece el par seguido de las directas alusiones al sol y la luna, por lo que quizá sea una traducción más apropiada "El-desollado-rostro(ojo)-del-día", "El-desollado-rostro(ojo)-de-la-noche".⁴⁷

Ab Chuc, El-incendiario, es un nombre que muestra al creador como el poseedor del fuego. Se le denomina Chacal Ab Chuc, Incendiario-rojo, Sacal Ab Chuc, Incendiario-blanco. Arzápalo traduce Chacal como "grande" pero la presentación de estas deidades en parejas permite considerar que aquí el sentido sea "rojo" en oposición a "blanco". El color rojo está asociado al Este y el blanco al Norte. Sobre la "oposición" de estos rumbos cósmicos dice Sotelo:

Podemos considerar que el Este, por ser el lugar donde el sol "nace" es para los mayas el sitio de la vitalidad, mientras que el oeste es una región de oscuridad y muerte. El norte parece relacionarse, conforme a las cargas que presentan los elementos asociados, con el poniente y el sur con el oriente. De esta manera la sección que comprende el

sur y el este del universo sería positiva y la formada por el norte y el oeste sería negativa.⁴⁹

Por otro lado el semen es blanco, y rojo el fluido menstrual; prácticamente se carece de información sobre el tema de la procreación entre los mayas prehispánicos, sin embargo entre diversos grupos mayances contemporáneos se cree que la sangre de la mujer que no fluye durante el embarazo está siendo utilizada para formar el cuerpo del feto.⁵⁰ La asociación de estos colores con los genitales (ya sean masculinos o femeninos) queda claro en el Ritual de los Bacabes:

Firmemente asentados estaban la sustancia roja y la sustancia blanca. Y ocurrió el nacimiento del miembro masculino y del miembro femenino.⁵¹

Itzam Na e Ix Chel son mencionados en los mismos rituales; esta pareja son los esposos divinos que Román y Zamora menciona.⁵² Landa los reconoce como patronos de la medicina:

...la diosa de la medicina que llamaban Ixchel... los dioses de la medicina que decían Izanná, Citbolontun y Ahau Chemabex...⁵³

En el Ritual de los Bacabes se manifiesta que la creación es resultado de una pareja divina compuesta de elementos opuestos y complementarios: cielo y tierra, día y noche, rojo y blanco, masculino y femenino.

En el apartado anterior se señaló que Itzam Na es una deidad celeste, fecundante, poseedora del "rocío del cielo". Mas en el Ritual de los Bacabes se expresa que el dios creador también es "terrestre", lo cual se comprende con claridad analizando el significado de Itzam Cab.

3. Itzam Cab. El dios creador terrestre.

En el pensamiento maya la tierra y el hombre están estrechamente relacionados. Dos versos paralelos del Ritual de los Bacabes presentan que "Enorme dolor y debilidad..." de la tierra es también "Enorme dolor y debilidad..." del primer hombre: "Hun yah ual cab; hun yah ual anom".³³ Cab es el término yucateco con el que puede designarse la tierra y también el mundo, es decir, el sitio en donde se desarrolla la vida del hombre.³⁴

En general el simbolismo de la tierra en múltiples tradiciones religiosas nos muestra la idea arcaica de la tierra como "...una unidad cósmica viva y activa... fundamento de todas las manifestaciones".³⁵ Es decir, la tierra como "...una fuente inagotable de existencias".³⁶ La tierra es considerada la madre por excelencia; al decir de Esquilo "...da luz a todos los seres, los alimenta, luego recibe de nuevo su germen fecundo".³⁷

Entre los pueblos agrícolas el concepto de la tierra-madre se desarrolla ampliamente. La mujer seguramente jugó un papel muy importante en el surgimiento de la agricultura y la fertilidad femenina es análoga a la fertilidad de los campos cultivados.⁵⁴ "La tierra produce formas vivas, es una matriz que procrea incansablemente".⁵⁵

De los trabajos etnográficos de Sapper y Burkitt, Thompson extrae los datos acerca de los Tzultacah dioses de la tierra en la Alta Verapaz. El nombre indica la superficie terrestre con sus accidentes propios: "Montaña-Llanura" o "Montaña-Valle". Estos dioses de la tierra son varios pero se sintetizan en una sola entidad denominada Trece Tzultacah. Habitan montañas, ríos y cuevas; se organizan en parejas macho y hembra, una de ellas es la que forma Pacmo e Itzam. Pacmo es una montaña con una caverna muy visitada, quien protege de las fiebres y de las mordeduras de serpientes; Itzam, su mujer, fue convencida por él para que abandonara la costumbre de comerse a la gente.⁵⁶ Los Tzultacah son deidades protectoras de los hombres:

...nutren y guardan los cultivos, vigilan su ganado, son propietarios de la caza y la salvajina como señores de la selva y se les reza para tener una buena caza.⁵⁷

Es decir, en estos dioses, que se integran en un Trece Tzultacah, podemos descubrir el carácter de la maternidad: nutrir y cuidar.

Yaax Chel Cab, "El primer árbol del mundo", según Avendaño y Loyola, era quien alimentaba al primer hombre, Anom²². Anom, dice el Diccionario de Motul es "Nuestro primer padre Adán".²³ Esta información está obviamente influida por el pensamiento cristiano, mas a diferencia del "árbol del bien y del mal" el Yaax Chel Cab es el árbol que da la vida; el hombre adquiere fuerza y salud de la tierra (a través de este árbol primordial).

La tierra es un espacio que incluye montañas, valles, ríos, cavernas, es decir, el marco geográfico. Esto se puede comprobar si se revisa el área semántica de Cab; para los mayas el término abarca la tierra adecuada para la cerámica y el sitio en donde se desenvuelve la vida (el mundo)²⁴. Se puede comprender que la tierra es un símbolo de estructura cósmica:

...puede identificarse con el medio ambiente entero, con el microcosmos y no solo con la región telúrica propiamente dicha. "La tierra" quiere decir aquí todo lo que rodea al hombre, todo el "lugar" con sus montañas, sus aguas y su vegetación.²⁵

En el Ritual de los Bacabes uno de los encantamientos (Texto XXII) sirve para expulsar los parásitos intestinales identificados con la serpiente de cascabel (Ahau Can). Se indica cómo la Ahau Can va penetrando en el cuerpo hasta los intestinos y después se afirma:

Se le abrirá el corazón y el entendimiento y bien que lo recordará y van penetrando en la coraza de Yaax Cab, El-primer-mundo, y se les ata en la cima de la montaña, en la entrada del pueblo y comienzan los fuertes gemidos.⁶⁶

A partir de este pasaje se logra el dominio de la enfermedad y concluye el conjuro. Es probable que la tierra sea mencionada por alusión a un mito que aquí se conserva fragmentariamente en donde Ahau Can y Yaax Cab juegan los principales papeles. La serpiente (en forma de parásitos intestinales en el texto) penetra en la tierra. Pudiera ser una expresión simbólica de la fecundación de la madre tierra.

A propósito de la mención de Yaax Cab Arzápalo comenta en su traducción del Ritual de los Bacabes:

La coraza de Yaax Cab "El-primer-mundo" equivale a la de Izanna que es la representación del mundo a manera de un enorme monstruo o lagarto.⁶⁷

Ciertamente entre los mayas se concibe a la tierra zoomorfa, de la que nos dice Montoliú:

Consiste en un monstruo en forma de saurio que en el "tiempo de los

comienzos" fue fecundado; así la vida creció en su superficie.⁶⁸

El lagarto de la tierra del que se informa aquí es equivalente al Cipactli náhuatl; la palabra quiere decir cocodrilo y es el nombre del primer signo del mes mexicana (Imix entre los mayas); se le representa por la cabeza del saurio sin la mandíbula inferior; su piel nudosa y con protuberancias es representación de la corteza terrestre.⁶⁹ El "dragón" maya tiene una versión terrestre con la mandíbula inferior ausente o descarnada de la cual brotan plantas⁷⁰ (Fig. 35 y 66).

Los mayas prehispánicos tuvieron la idea de un lagarto de la tierra que posee la virtud generadora de la existencia. Tal idea se expresa cabalmente en Itzam Cab o Itzam Cab Ain. En el Chilam Balam de Chumayel al descender de la séptima capa del cielo a la tierra Iuc Cheknal "...pisó las espaldas de Itzam Cab Ain.⁷¹

La tierra es una hierofanía del dios creador de los mayas. Para un Katún 13 Abau los Libros de Chilam Balam profetizan:

 Será cuando cree, haga nacer Itzam Cab Ain, Brujo-del-agua-tierra-cocodrilo, perdurable vida en la tierra.⁷²

En el Ritual de los Bacabes aparece muy claramente el carácter femenino de Itzam Cab de quien se dice abre las

piernas para que el curandero pueda guardar allí su uayasha "símbolo": "Luego lo lancé hasta dentro de las entrañas de Itzam Cab".⁷³ Itzam Cab es pues una deidad femenina de la tierra que posee la capacidad para engendrar la vida.

4. Itzam Cab. El dios creador simbolizado por el fuego.

En la Relación de Mérida 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 gran montón de leña y poníanle fuego y, después de hecho brasas, allanábanlo y pasaba el principal sacerdote descalzo por encima de las brasas sin quemarse, y después iban pasando todos los que querían, entendiéndolo por esto que el fuego los había de acabar a todos.⁷⁴

El término diluvio ha sido empleado por Gaspar Antonio Chi, probable responsable de estas líneas, para aludir a una de las míticas destrucciones del mundo.

Para los mayas la tierra y el fuego comparten la misma representación. Itzam Cab, el monstruo de la tierra, es también simbolizado por el fuego del hogar. En el Ritual de los Bacabes el texto XXIX que sirve para hervir el agua, explica la composición de la hoguera paso a paso, asimilando su forma al cuerpo de Itzam Cab; el texto sintetiza, después:

Oh! ¿y ahora sí? ¿El higado de Itzam Cab? Su señal es la olla. Oh! ¿y ahora sí? ¿La cabeza de Itzam Cab? Su señal son las tres piedras de la hoguera. Oh! ¿y ahora sí? ¿Las piernas y los muslos de Itzam Cab? Su señal son los trozos de leña. Oh! ¿y ahora sí? ¿La lengua de Itzam Cab? Su señal son las llamas.⁷⁵

Así, al parecer, fuego y tierra comparten la misma personificación, ambos son Itzam Cab. El fuego es símbolo de muerte y destrucción, como en el caso de la Relación de Márida señalado arriba, pero por la ambivalencia típica de los símbolos religiosos, el fuego, para los mayas también es, como la tierra, un símbolo de vida; sin el fuego, por ejemplo, no operaría el sistema de roza en cuya primera etapa se tala y quema el monte. Se puede considerar que el fuego es una expresión de la fuerza creativa de la tierra.

En el Ritual de los Bacabes aparece la descripción de un coito en donde el fuego es un personaje principal:

Ruidos estruendosos hacían los pájaros aposentados, chillaban. ¿Qué clase de coito es éste? A vosotros me dirijo Cantul Tii Ku "Cuatro-deidad", a vosotros Cantul Tii Bacab "Cuatro-Bacab" así ha de decirse. Es debido a la gigantesca hoguera que preguntamos Cantul Tii Ku "Cuatro-deidad", Cantul Tii Bacab "Cuatro-Bacab". Ruidos estruendosos hacían, chillaban los pájaros, las aves, debido a Ix Maa Uayec "La-forastera" Ix Mac II Hol Cab "Portera-de-la-entrada-de-la-tierra" los pájaros de pecho rojo, el águila de pecho blanco, el águila de pecho rojo, con la mirada hacia el cielo,

yaciendo boca arriba, con la mirada hacia las nubes.⁷⁶

En este acto sexual extraordinario lo primero que llama la atención es la gran hoguera que hace preguntar "(Qué clase de coito es éste?". La gran hoguera de nuevo aparece en el mismo texto cuidada por el himen:

Arrojadle la pequeña cerradura. Habría que tirarle la virginidad. A Ix Chan Kala "La-pequeña-cerradura" la que resguarda el himen, en la gigantesca hoguera.⁷⁷

La hoguera es el símbolo de la matriz de la tierra. Ya se ha mencionado que Itzam Cab identificado con la hoguera abre sus piernas para recibir el miembro viril.

Más el fuego no limita su acción a la tierra, también es símbolo de fecundidad celeste:

¿Quién es su madre? Habrá de decirse. Ix Kak Tan Chel "La-del-fuego-en-el-horizonte" Ix Kak Te Munyal "La-del-fuego-en-las-nubes".⁷⁸

Es probable que estos títulos designen a la diosa lunar Ix Chel.

Ahora sé que su padre es Kinich Kakmo "Guacamaya-de-fuego-de-rostro-solar" y que su madre es Kak Tan Ch'el "Fuego-en-el-horizonte". Radiante estaba el sol, radiante estaba la luna cuando nació.⁷⁹

Ch'el "horizonte" es el término más conocido del nombre de la diosa Ix Chel a quien claramente se asocia a la luna, como en este pasaje donde a Kinich Kakmo corresponde al sol radiante

y a Kak Tan Ch'el la luna radiante. Ambos dioses "engendran", son padre y madre y tienen como atributo el fuego.

En la mitología maya existen múltiples aves "con pecho de fuego". Estas aves quizá traigan consigo el poder fecundante del cielo. La paloma tutzuy es incluso un término para designar al miembro viril.¹⁰

Por otra parte la hoguera se eleva al cielo en forma de humo, el cual es propiciatorio de la lluvia por su asimilación a las nubes. El chamán, identificándose con los símbolos del dios creador en el Ritual de los Bacabes, dice "Soy el fuego de la tierra, soy el humo del fuego"¹¹ frase con la cual se corrobora la idea de que el fuego es un símbolo de fertilidad que se expresa en la hoguera terrestre o la nube celeste; esta fertilidad es el elemento más significativo del creador.

En el mismo texto donde se presenta a Itzam Cab como la hoguera se dice

Aquí entrarán las señales, las tres
piedras de tu hoguera, a ti me
refiero, primer hombre, son los
muslos y piernas de Ix Hun Itzam Na
"El-gran-Itzam-Na".¹²

A través del símbolo del fuego Itzam Na, dios celeste, se nos muestra equivalente a Itzam Cab, dios de la tierra. Ix Hun

Itzam Na, traducido por Arzápalo "El-gran-Itzam Na" puede entenderse también como la "señora Itzam Na", pues el prefijo Ix indica el género femenino en algunos casos. El celeste Itzam Na se presenta como una deidad del fuego en forma femenina, en un simbolismo que lo solidariza con Itzam Cab. En realidad son la misma deidad, o mejor, dos aspectos de una misma deidad. Esto se hace más claro si se analiza cómo se entiende la creación en el Ritual de los Bacabes.

5. La hierogamia primordial

Para los mayas, como en todas las sociedades, el sexo es fuerza vital: "Es el semen de la creación, el semen del nacimiento".³³ La creación es concebida como resultado del acto sexual mismo: "...es tiempo de que nazcas en la lujuria del coito, en la lujuria de la noche".³⁴ El Ritual de los Bacabes abunda en estas frases eróticas probablemente porque tienen la función de restablecer en el enfermo la vitalidad perdida. En este contexto erótico el Ritual de los Bacabes presenta a Itzam Cab como una hembra que recibe al macho:

¿Será aquí en donde lo escondí (el Hayasba) debajo de las entrañas de Itzam Cab? ¿Acaso está tendido con las piernas abiertas?³⁵

Hayasba, que traduce Arzápalo como "símbolo" es una forma ritual de llamar al miembro viril como puede deducirse de la afirmación: "He aquí el símbolo es tu miembro".³⁶ En la

práctica el Hayasha es el bastón utilizado por el chamán y a veces se le identifica con el tabaco⁷.

¿Dónde quedó mi símbolo cuando me paré? Le fui palpando las entrañas a Itzam Cab. Trece veces cometí actos lascivos contigo. ¿Dónde fue que te escondiste tabaco enterrado? ¿Serás tú la lujuria de la creación, la lujuria de la noche?⁸

Después de preguntar por el falo sagrado el chamán afirma: "...luego lo lancé hasta dentro de las entrañas de Itzam Cab"⁹ indicando que lo lanza a la hoguera; en realidad la hoguera está haciendo de matriz de Itzam Cab. La creación es resultado del matrimonio sagrado entre el cielo y la tierra:

Habrás de lanzarlo hasta las profundidades de la tierra. Hasta ahí habréis de lanzarlo. ¿Cuál fue su símbolo cuando partió del centro del cielo?¹⁰

El creador es a la vez macho y hembra que se fecunda a sí mismo. Se repite incesantemente, en varios lugares del Ritual de los Bacabes, la frase "Trece veces cometiste actos lascivos contigo mismo".¹¹ El creador se manifiesta como un ser andrógino y, en consecuencia, el coito primigenio puede entenderse como autofecundación:

Trece veces cometiste actos lascivos contigo mismo Chacal Ah Chuc, El-incendiario-rojo, con Sacal Ah Chuc, El-incendiario-blanco, que eres tu mismo Ah Chuc, El-incendiario.¹²

La creación es, por tanto, un gran acto sexual entre dos incendiarios (los que provocan el fuego), uno es rojo, otro

blanco. Uno de ellos se encuentra tendido, su fuego es una hoguera (Itzam Cab); el otro desciende como ave de fuego:

¿En dónde estaba mi fuego cuando descendí? ¿Dónde quedó la paloma ~~mucuy~~ con el pecho de fuego? ¿Hace ya rato que encanté la enorme hoguera debajo del vientre de Itzam Cab? Trece veces cometiste actos lascivos contigo mismo. ¿Dónde estás tú, tabaco asado bajo tierra? Fue a ti a quien lancé hasta dentro del vientre de Itzam Cab. La roja partidura hendida, la blanca partidura hendida son mis símbolos. He de asentar mi placentero palo para atravesarte la vagina. Amen.³

La creación en las oscuras referencias cosmogónicas del Ritual de los Bacabes es un acto erótico, la unión del cielo y la tierra. Sin embargo en la misma fuente éste se adscribe a una autofecundación. Esto sugiere que en realidad para los mayas el cielo y la tierra son manifestaciones de la misma deidad; misma sugerencia que resulta de los nombres Itzam Na e Itzam Cab por compartir el nombre Itzam y porque son ambos identificados con la hoguera. Itzam Na e Itzam Cab pueden considerarse las formas masculina y femenina del dios creador quiénes en "fogoso" abrazo sexual crean el mundo.

7. Omnipotencia y sabiduría del dios creador.

En el Chilam Balam de Chumayel el mito de la creación se expresa no en imágenes sexuales sino como resultado del esfuerzo y sabiduría del creador:

Todo fue creado por nuestro Padre Dios y por su palabra; allí donde no había cielo ni tierra estaba su divinidad, que se hizo una nube sola por sí misma, y creó el universo. Y estremeció los cielos su divino y grande poder y majestad."*

El dios creador está dotado de sabiduría que se expresa en el uso de la palabra. Sólo los hombres que hablan son las criaturas capaces de imitar a los dioses, reverenciarlos y ofrecerles su conciencia del mundo creado". La palabra es uno de los atributos del Dios creador de quien se dice: "...de grandes sabios, de grandes pensadores es su naturaleza".*

Además de sabio, el dios creador es omnipotente; fuerte para estremecer todo el universo y producir los cielos y la tierra. Su majestad se expresa en el poder de convertirse en una nube de la cual deviene el cosmos. Itzam Na es quien posee la "esencia o rocío de las nubes".* Itzam Na es el dios celeste de quien derivan todas las cosas por el poder y la sabiduría.

En el mismo Chilam Balam se refiere que el mundo deriva de Tun, la piedra preciosa; en la oscuridad de la noche esta piedra floreció como un grano de maíz dando origen a todo lo que existe.*

El que es la divinidad y el poder
labró la gran piedra de la gracia
(Tun Gracia, el grano de maíz).⁷⁴

Tun, es aquí el símbolo del grano de maíz y, a la vez, es una piedra preciosa que indica el corazón y el principio vital;¹⁰⁰ la sociedad maya se sustenta con este grano con el que según su mitología los hombres fueron creados. Se entiende entonces que el universo es un regalo de los dioses, es la vida que brota maravillosamente a partir de una semilla: La creación, expresada en términos de crecimiento vegetal se manifiesta también en el árbol primordial que menciona Avendaño en su "Relación...", el "...yax cheel cab el primer árbol del mundo...".¹⁰¹ Una sociedad integrada a la naturaleza como lo era la maya prehispánica expresa su cosmología en las formas que le rodean; el universo deriva de un árbol cósmico, que simbólicamente es equivalente a la planta de maíz.

En una sección llena de latinismos corruptos del Chilam Balam de Chumayel se lee "Dios el padre se creó sólo por su propio esfuerzo, en la oscuridad"¹⁰² según la traducción de Roys; de acuerdo con Mediz Bolio:

Allí donde no había cielo
antiguamente, he aquí que la palabra
nació por sí misma, dentro de lo
oscuro.¹⁰³

Para los mayas el creador se basta a sí mismo, tiene el poder suficiente para producir la existencia por su solo esfuerzo; su poder es el de la palabra.

En los Libros de Chilam Balam la creación, por lo que se ha analizado, es realizada por una deidad de gran poder y sabiduría asociada al cielo; pero en estos mismos textos aparece la expresión Yumil caan yetel luum "Señor del cielo y de la tierra"¹⁰⁴ que nos presenta que también en esta fuente la deidad creadora puede ser considerada dual como en el Ritual de los Bacabes.

Asimismo aparece la asociación de la creación con el cultivo de la tierra; se alude a una sagrada planta de maíz que brotó de una semilla de gracia, de Tun. La creación se asemeja al crecimiento de la vegetación y, puesto que tun puede significar año o piedra, también se asemeja al comienzo del tiempo.

8. Yax Itzam.

En su ensayo "La Ceiba-Cocodrilo" Barrera Vásquez establece la relación entre dos símbolos fundamentales: la ceiba y el monstruo de la tierra. Parte de la comparación de los glifos cipactli e imix usados para designar el primer día del calendario mesoamericano de 260 días. Ambos simbolizan la

tierra y el origen, como símbolos de la creación están unidos estrechamente:

Arbol y reptil vienen a ser una misma cosa. Las raíces del árbol toman la forma del monstruo, del que por lo general aparece sólo la cabeza sin la mandíbula inferior.¹⁰³

La representación del árbol animal, es común a los códices mesoamericanos (Dresden, Madrid, Laud, Ejérvary-Mayer) y aparece en varias estelas de Izapa (2, 5, 10, 25 y 27) (Figs. 35 y 36). En la cabeza de dragón del tablero de la Cruz Foliada de Palenque se puede observar el simbolismo ceiba-cocodrilo, aunque en este caso el dragón es la base de una planta de maíz o en otros tableros de Palenque la base de una cruz formada con cuerpos de serpiente.¹⁰⁴ En la estela 25 de Izapa el cuerpo del lagarto ha ocupado el lugar del árbol, entendiéndose la solidaridad simbólica entre la representación arbórea y zoomorfa del dios creador. En las páginas 3, 40a y 69 del Códice Dresden aparece el árbol con el cuerpo elevado de un lagarto de cabezas fantásticas que ocupan el lugar de raíces (Fig. 79). En la página 3 es claro que el lagarto es bicéfalo y su sentido de árbol cósmico es remarcado por el ave que se posa en lo alto, como los pájaros serpientes de las cruces de Palenque.

La ceiba, Yax Cha en maya yucateco, es pues también un ser mitológico que se puede identificar con el "dragón" del

arte maya, es decir con Itzam. En el Ritual de los Bacabes aparece el nombre de Yax Itzam; tras la pregunta ritual "(Y quién es su madre?" la respuesta que se ofrece es:

Habrà de decirse: Yax huh lo, yax itzam, yax hayan cab, yax bekech (la primera iguana, el primer itzam-cocodrilo, el primer diluvio, la primera lagartijuela).¹⁰⁷

Yax en composición de nombre significa cosa primera, la primera vez; Yax indica el color verde,¹⁰⁸ asociado en la cosmología maya al centro del mundo, el espacio sagrado por excelencia. Yax Itzam es un término que nos refiere al primordial, central y sagrado Brujo del Agua.

En la sección inferior de las páginas 25, 26, 27 y 28 del Códice Dresden aparecen los postes rituales del año nuevo que Landa menciona en su descripción de estas ceremonias (Fig. 80). Acante Acantun es un paralelismo del Ritual de los Bacabes que Roys traduce como "piedra erigida, árbol erigido"¹⁰⁹ y que Arzápalo traduce como "piedra parlante, árbol parlante".¹¹⁰ Árbol y piedra establecen una solidaridad de significados, sobre todo si tomamos en cuenta que la palabra que designa piedra, tun, vale también por grano de maíz como se señaló arriba; ambas expresiones remiten a formas vegetales y al origen (ya sea como el árbol primordial o el grano del que brotó la vida).

En el Dresden éste es un tronco con el símbolo para madera en su borde; además está decorado con signos de cauac; lleva puesto un manto reticulado y es visible el extremo de un taparrabo con huellas de pies descalzos que indican camino o viaje; una serpiente se enrosca en la parte superior y de ella surgen cuatro ramas con hojas acorazonadas. La composición descansa sobre el signo del año tun. Todo esto es un juego de palabras gráfico: acan, es una pequeña planta de hojas cordiformes, can es serpiente, ta es árbol, tun es piedra y año, y puede entenderse pictóricamente: Acante Acantun. En la página 25 sin embargo esta figura del poste ritual es sustituida por la representación del dios B, Chaac, sobre el signo tun.

Menciona Thompson que el signo cauac tiene como uno de sus significados el de ku dios o divino, que combinado con el signo que nos indica madera, che, nos permite entender que este poste es kuche, "árbol sagrado", nombre que se da a la madera con la cual se hacen las imágenes sagradas.¹¹ También cauac es el signo característico de los monstruos reptilinos que se han llamado dragones, indicando su significado acuático, por ejemplo la representación del Dresden del dragón bicéfalo Itzam Na lleva este signo en su cuerpo. Esto sugiere que el árbol sagrado kuche puede ser equivalente al cuerpo del dragón, así como los reptiles-árboles que se

mencionaron anteriormente. *Te* y *tun*, grano de maíz y árbol primigenio son formas religiosas que se asocian al dios creador cuya representación característica es la del dragón; el pensamiento mítico maya sobre la creación se expresa en esta imagen que une los símbolos del tiempo, el agua, el árbol, el maíz y el dragón.

La ceiba-cocodrilo es un complejo simbólico de significado cosmogónico y cosmológico. El árbol funge como centro del universo designando sus diversos planos y direcciones y a la vez se le considera origen del género humano

que tienen por muy asentado, que en las raíces de aquella seiba son por donde viene su linaje.¹¹²

El animal fantástico, con cuerpo de cocodrilo o de serpiente, es el dragón considerado en un aspecto acuático, cuya insignia fundamental es *cauac* que significa, entre otras cosas, la lluvia. Identificar a un tronco con el signo de *cauac* no puede ser mas que otra manera de integrar estas dos formas mitológicas, el dragón y el árbol, fundamentales en la religión maya.

La asociación que se ha establecido se entiende mejor con el auxilio de la epigrafía. El jeroglífico con el que se denomina este poste está compuesto por el prefijo *Yax* (T68),

el signo principal es el glifo T1009 (utilizado para denominar al dios D, Itzam Na) y el sufijo che (T87)¹¹³ (Fig. 81). Despojado de los afijos que lo identifican con Itzam Na el signo de cabeza es calificado Yax y es probable que entonces el árbol del año nuevo sea llamado Yax Itzam, no sólo Acante Acantun.

En la página 25 el tronco del árbol se asimiló al dios B, Cbaac, dios de la lluvia; pero este dios se subordina al dios supremo y el jeroglífico que denomina al Acante Acantun es el mismo señalado arriba pero sustituyendo yax por el signo de rojo, chac en maya. El nombre de Cbaac Itzam asociado a tal imagen integra en uno solo al dios supremo con el dios de la lluvia.

Signos yax forman el cuerpo de una serpiente bicéfala que se enrosca en la cruz-serpiente del Tablero del Templo de la Cruz, Palenque (Fig. 65). Si se reconoce en la serpiente bicéfala una variante del dragón esta imagen sería otra forma de referirse a Yax Itzam en el contexto de una composición que alude precisamente al centro del cosmos. Además, en este mismo tablero la "cabeza de dragón" que se considera celeste por el símbolo triádico, la flor cuádrípeta y la banda astral, tiene la mandíbula descarnada y ocupa el lugar de base o raíz de la cruz sintetizando, en mi opinión, los

significados ctónico y uránico del dragón. La composición entera muestra el papel de Itzam, el dragón, el Brujo del Agua, como eje y a la vez principio unificador del cosmos.

El árbol es uno de los más ricos símbolos religiosos, significa la vida y la fecundidad inagotable, es una hierofanía cósmica, centro del mundo y sostén del universo.¹¹⁴ En el caso de la religión maya Yax Imix Che es precisamente la sagrada ceiba del centro del mundo, que se levanta como eje cósmico uniendo el cielo y la tierra. A este árbol cósmico se refiere seguramente Avendaño cuando habla de Yax Cheel Cab, el primer árbol del mundo, que alimentó al primer hombre.

Asimismo este árbol cósmico es al que se alude cuando se habla de la semilla del tun, la sagrada piedra de la gracia, identificada con el maíz, el alimento precioso de la cultura maya. La ceiba, Imix, el maíz, ixim, ambas son plantas que simbolizan la creación y la regeneración periódica de la vida, así como el árbol del año nuevo, el kuché Yax Itzam, cuya raíz se indica con el signo del año, tun.

El dios creador es el eje del mundo y del tiempo, así se le puede comprender en su representación arbórea, pero también si se le considera la serpiente bicéfala cuyo cuerpo

es la eclíptica que organiza el espacio y sobre la cual camina kin, el sol, el tiempo.

La serpiente-eclíptica es un principio astronómico-religioso que permite a los mayas orientarse. El movimiento del cuerpo de esta serpiente a lo largo del año determina los rumbos del cosmos y sus valores religiosos. El eje este-oeste se marca con las cabezas del dragón; el eje norte-sur por el movimiento de la eclíptica según las estaciones en una zona tropical. El este es el sol naciente, la luz y la vida; el oeste es el sol poniente, la noche, la muerte; el norte coincide con el verano y la fecundidad de la tierra; el sur con el invierno, la sequía, el inframundo y la muerte.¹¹⁵ El movimiento del cuerpo del dragón organiza el espacio, así como la erección de la ceiba en un centro establece el orden del mundo; el dragón señala con sus cabezas los puntos cardinales, la ceiba se proyecta hacia los extremos del mundo en cuatro variantes (roja, negra, blanca y amarilla).

Para los mayas el dios supremo en su forma de serpiente bicéfala es el responsable del transcurrir que la cultura occidental considera profano. El sol, kin, recorre el cuerpo del dios celeste, marcando así las unidades elementales del tiempo, kin, día. Aunque el sol es el astro que visiblemente señala la sucesión temporal, es la serpiente eclíptica la que

determina su existencia. Es quizá, por este motivo, que los mayas no conciben el tiempo como un impersonal concepto sino como una serie de fuerzas sagradas; cada día posee una calidad propia pues es una hierofanía, es decir, una manifestación de lo sagrado.

La serpiente-eclíptica es, pues, el principio ordenador del espacio y del tiempo; su simbolismo es solidario al del árbol -ceiba, planta de maíz o poste ritual de año nuevo-. Este aspecto del simbolismo del dios supremo maya se manifiesta vividamente en los rituales del año nuevo, en donde el Acante Acantun garantiza el orden cósmico evitando la regresión al caos y la consecuente destrucción del mundo.

8. La destrucción del mundo

El mundo está constantemente amenazado con su destrucción. En el Chilam Balam de Tizimin se puede leer:

Nace Itzam Cab Ain al cortar la pirámide del sol y el mundo. Entonces el cielo es dividido, la tierra es alzada, y empieza el libro de Oxlahun Ti Ku. Entonces ocurre la gran inundación de la tierra; se alza el gran Itzam Cab Ain. Es el fin del mundo, el doblez del katún; ésta es una inundación que será el final de la palabra del katún. Pero no estuvieron de acuerdo los Bolon Ti Ku y, así, es cortada la garganta de Itzam Cab Ain quien lleva el país en su espalda.¹¹⁰

La tierra apareció con el libro de Oxlahun Ti Ku pero se destruye al alzarse la tierra misma y Bolon Ti Ku cortarle la garganta. En el Chilam Balam de Chumayel aparece más clara la relación entre Oxlahun Ti Ku y Bolon Ti Ku con respecto a la destrucción del mundo:

Y fueron cogidos los trece dioses por los nueve dioses y llovió fuego, y llovió ceniza y cayeron árboles y piedras. Y vino el golpearse los árboles y las piedras unos contra otras.¹¹⁷

El mundo resulta dañado por la captura del dios celeste Oxlahun Ti Ku por Bolon Ti Ku los probables "Nueve Señores de la Noche". Continúa diciendo el texto:

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.¹¹⁸

Mercedes de la Garza apunta que el mundo se destruye pues roban el principio vital celeste: la serpiente emplumada del cielo.¹¹⁹ Esto es evidente cuando más adelante se asienta: "Y cuando fue robada la Gran Serpiente se desplomó el firmamento y hundió la tierra".¹²⁰

La creación que es resultado de la unión de dos aspectos de un dios (celeste y terrestre) se conserva por la acción de este mismo que se presenta en el aspecto de Oxlahun C'ihil

Trece-ordenador. Sin embargo en la tierra misma ordenada por el cielo se guardan los gérmenes de la destrucción. Cuando Itzam Cab se levanta las fuerzas del inframundo pueden hacer regresar el caos primordial; el desorden vuelve a aparecer y el mundo se destruye. Para mantener el orden de la creación es necesario que los Eacabas, los dioses de los puntos cardinales, lo restablezcan:

Entonces los cuatro dioses, los cuatro Bacab lo nivelaron todo. En el momento en que acabó la nivelación, se afirmaron en sus lugares para ordenar a los hombres amarillos.¹²¹

Se limita de nuevo un mundo, aparecen los árboles señalando cada rumbo del cosmos y

...se levantó la Gran Madre Ceiba (Yaax Imix Che "Ceiba Verde") en medio del recuerdo de la destrucción de la tierra. Se asentó derecha y alzó su copa pidiendo hojas eternas. Y con sus ramas y sus raíces llamaba a su señor.¹²²

Es decir, de nuevo es necesario que exista un centro y un orden cuatripartito.

La ceiba "llama" a su señor desde sus dos extremos (raíz y copa) y se yergue totalmente vertical, es el eje que une cielo y tierra, que permite devolver al mundo el orden. El universo se sostiene entonces en la ceiba sagrada:

Ella es la que sostiene el plato y el vaso; la estera y el trono de los katunes por ella viven.¹²³

Bajo su aspecto de ordenador (Oxlahun Citbil) Yax Itzam puede ser derrotado y destruirse el universo; pero el dios supremo puede renacer como una planta que vuelve a dar vida al mundo. Los Katunes tienen su trono en este árbol sagrado, el tiempo vive por la acción del dios supremo maya. Esto es aún más claro en las ceremonias del año nuevo.

9. Renovación del mundo: Rituales del año nuevo

Tal como afirma Tozzer

Bajo varios nombres Itzamná fue llamado especialmente en los rituales del año nuevo para conjurar calamidades.¹²⁴

Los rituales del año nuevo son de especial importancia dentro del calendario ritual pues significan el fin de un ciclo con su consecuente peligro: la posibilidad de retornar a la noche previa a la creación. Esto se puede deducir del significado de los días aciagos; los últimos cinco días del año carecen de nombre, no tienen, por tanto quien los porte. Para los mayas el tiempo es llevado por seres sobrenaturales que le dan su nombre y determinan su fuerza; cada día tiene un matiz especial, una calidad propia.¹²⁵ Pero los Wayeb son un tiempo que carece de orden, no hay quien los lleve, son días sin dirección específica. El hombre, por lo tanto, debe tomar una importante responsabilidad, debe dirigir esos días hacia buen término; permitir un nuevo año. El hombre maya con su acción ritual debe mantener el orden y restablecer el ciclo de lo

creado. Se intentarán justificar estas afirmaciones en lo que se presenta a continuación.

Cuando Landa se refiere a las fiestas del año nuevo comenta:

En cualquier fiesta o solemnidad que esta gente hacía a sus dioses comenzaban siempre por echar de sí al demonio para mejor hacerla. Y el echarle unas veces era con oraciones y bendiciones que para ello tenían, y otras con servicios y ofrendas y sacrificios que por esta razón le hacían.¹⁷⁴

En la obra de Landa la palabra demonio presenta muchas ambigüedades pues su misión evangelizadora le hace catalogar de demonios a todos los dioses mayas y por tal motivo se dificulta distinguir a los dioses mayas según sus valores positivos o negativos. En este caso, sin embargo, Landa se refiere a la purificación previa a todo ritual. Expulsar del tiempo y el espacio del rito aquello que no es sagrado y que, por ello, puede "contaminar" a las acciones religiosas. Es significativa la repetición de Landa en su descripción de las fiestas de los cuatro años de las siguientes advertencias:

Tenían creído que si no hacían estas ceremonias habían de tener ciertas enfermedades que ellos tienen en este año... Habían de temer sino hacían las cosas dichas mucho mal de ojos... Las miserias que tenían este año, si eran negligentes en estos servicios, eran desmayos y amortecimientos y mal de ojos... Y en esto creían que estaba el remedio de sus miserias y

malos agüeros y pensaban que este era el servicio más agradable a los dioses.¹²⁷

Se hace evidente que el ritual del año nuevo evita el mal y la enfermedad.

Que las fiestas del año nuevo son un medio de garantizar el orden de la creación lo demuestra su organización espacial. Cada año de una serie de cuatro el ritual se resume en disponer el asiento del nuevo año en un punto específico del espacio. A cada año corresponde un dios de los cuatro que sostienen el mundo, los Bacabes:

Estos decían eran cuatro hermanos a los cuales puso dios, cuando crió el mundo, a las cuatro partes de él sustentando el cielo (para que) no se cayese.¹²⁸

Obsérvese que Landa los sitúa como dioses subordinados a otro que les ha señalado su función.

Bacab es según el Diccionario de Motul un representante o zingal¹²⁹ es decir un actor; Thompson los ha identificado con las representaciones de zariqüeyas en el Códice Dresden y los llama los "actores zariqüeyas". La zariqüeya, conocida popularmente en México como tlacuache, es un mamífero marsupial cuyas hembras, por tanto, cuentan con una bolsa elástica que cubre las mamas y protege a sus crías. Cuando abandonan la bolsa se trepan al lomo de la madre quien arquea sobre sí la cola prensil en la que enroscan las crías sus

propias colas. Cuando las crías ya puede valerse por sí mismas, cerca de tres meses después de haber nacido, la zarigüeya ya se prepara para engendrar de nuevo. Es un animal nocturno y carnívoro que se alimenta de aves, peces, ranas o roedores. Es a su vez alimento de aves de presa, jaguares y perros; cuando se ve en peligro recurre a aparentar que está muerta.¹³⁰

Los Bacabes personifican, así, a un animal que sostiene a sus crías y que amenazados por la muerte la aparentan. Son "actores" y los pilares del mundo. Su nombre puede significar "...en torno al mundo".¹³¹ En el Códice de Dresden aparecen como zarigüeyas y en la portada del Templo 22 de Copán (Fig. 46) son antropomorfos y se encargan de sostener las cabezas del dragón bicéfalo.

Las fiestas del año nuevo siguen una estructura similar en un ciclo de cuatro años. Cada cuatro años el día que inicia el año es uno entre Kan, Muluc, Ix y Cauac según Landa y el Códice Madrid; Ben, Etz'nab, Akhal y Lamat según los Códices Dresden y Paris.¹³² Escogido el encargado de las fiestas se elaboraba la imagen de un Bacab que se ponía señalando el punto cardinal asociado al año. Otra imagen divina se guardaba en la casa de un miembro distinguido de la comunidad. Tras sahumar la imagen del Bacab y sacrificarle

una gallina de la tierra lo ponían en un palo que se decoraba de manera distinta según el Bacab correspondiente y recibía un nombre especial; este poste ritual es el que se representa en las páginas del Códice Dresden comentadas arriba. Bebiendo y bailando ritualmente lo llevaban frente a la estatua del dios que particularmente dominaba la ceremonia en casa del director de la fiesta. Allí continuaban celebrando con comidas y bebidas especiales derramando sangre en autosacrificio. Terminadas las celebraciones la deidad principal es llevada al templo y al Bacab se le abandona en su correspondiente punto cardinal. Para garantizar definitivamente la bonanza del año se elaboraba la imagen del otro dios que se ponía en el templo. En el Cuadro 6 se presentan los elementos correspondientes a cada uno de los años basándose en la información de Landa.

Itzam Na está presente como Itzam Na K'auil, Yaxcoahmut, Itzam Na, Kinich Ahau Itzam Na en los tres primeros años. Su imagen se elabora en Kan, Muluc e Ix al final de las fiestas para garantizar lo logrado en la ceremonia. En Ix es el mismo Itzam Na el dios de la fiesta frente a quien se coloca la imagen del Bacab. En los años Kan y Muluc son patrones sus dioses subordinados Bolon Dz'acab y Kinich Ahau.

El único año en el que aparentemente no está presente es el dominado por Cauac, pues aquí es el patrón Ilaq Mitun Ahau, una de las advocaciones del dios de la muerte; considérese sin embargo que el nombre del año es el día que identifica al monstruo acuático en sus aspectos nefastos y, como puede observarse en la descripción de Landa, es el año más negativo. Tomando en cuenta de nuevo las ideas de John Sosa, el cuerpo de la serpiente se inclina hacia el norte y sus cabezas indican el este y el oeste en los puntos por donde salen y se esconden los astros.¹³³ El sur, por tanto, no parece ser el lugar preferido por la serpiente-eclíptica Itzam Na y, por ello, para mantener el año es necesario recurrir a cuatro imágenes. La estructura espacial de la fiesta del año nuevo puede ser considerada una prueba más de la función de la eclíptica serpentina -Itzam Na- como ordenadora de la vida humana.

La fiesta se encarga de traspasar el eje del tiempo a un nuevo sitio. El tiempo y el espacio están ligados estrechamente y se determinan entre sí. El agotamiento del tiempo significa, a la vez, la necesidad de darle un nuevo punto cardinal en donde sostenerse. Es importante que en este traspaso el nuevo Bacab debe ponerse frente a una deidad patrona cuyo sitio no está en los puntos cardinales sino en el templo. Pareciera que para poder tener la fuerza de

sostener el mundo el Bacab debe obtenerla de una deidad superior que se encuentra en el "centro" indicado por la casa del noble o el templo.

En el Códice Dresden los rituales del año nuevo aparecen dibujados con gran claridad y nos permiten analizarlos mejor. Las cuatro páginas están divididas en tres secciones. En la parte superior (a) aparecen los cargadores del año; un animal con cola prensil y un ojo circundado con una mancha negra, la zarigüeya; este animal con cuerpo humano lleva un abanico y un bastón que termina en una mano humana; cargan en la espalda: 25a, Dios K; 26a, Jaguar; 27a, Dios E; 28a, Dios A. En 27a y 28a los Bacabes caminan sobre la representación de un cenote.

En la sección media de cada página (b) se representa la deidad patrona del año sentada frente al esquema pictórico de un edificio señalado por el glifo de las bandas cruzadas, el cielo. Frente a ellos un brasero y dos recipientes llevando maíz y otras ofrendas. Los dioses que aparecen en estas páginas en el orden señalado por Landa son K, G, D y A, lo cual corrobora la identificación de estas representaciones con Bolon Dz'acab, Kinich Ahau, Itzam Na y Ilac Mitun Ahau respectivamente.

Como puede observarse, lo viejo, sucio y gastado se desecha en el primer día del año. Tras el largo ayuno se reunían los hombres en el templo y lo purificaban, después

...sentábanse los chaces en las cuatro esquinas y tiraban un cordel nuevo de uno a otro lado, dentro del cual habían de entrar todos los que habían ayunado para echar al demonio. Echado el demonio todos comenzaban sus devotas oraciones y los chaces sacaban lumbre nueva.¹³⁴

Desde las cuatro esquinas, los ancianos oficiantes imitan la función de los Bacabes señalando las fronteras de un espacio limpio de las influencias negativas; cuando encienden el fuego están restaurando la vida. Las ceremonias del primer día del año posterior al Hayeb reafirma que el significado de los rituales celebrados estos días es la renovación del tiempo y la creación.

Acante Acantun es el nombre gráfico del poste ritual del año nuevo que como se ha señalado ya es equivalente a Yax Itzam. Acante Acantun es traducido por Arzápalo como "Árbol parlante, piedra parlante", justifica esta traducción explicando que acan alude a un sonido quejumbroso, al débil susurro del enfermo¹³⁷. Si es así en realidad se están refiriendo a un árbol enfermo; en el Ritual de los Bacabes en este árbol se origina la enfermedad y hay que llegar a él para en ese sitio acabar con la enfermedad. Este árbol acan es pues el eje del mundo que es necesario revitalizar. Se

En la parte inferior (c) aparece una deidad o un sacerdote que lo representa quien ofrece un ave decapitada a un "árbol" que es conocido como Acante Acantun, el poste ritual del año.

En Dresden 27b (Fig. 82) el Dios D aparece siguiendo la composición que tienen todas las figuras de la sección media, es decir, sentado frente al templo. Delante suyo las ofrendas se presentan en dos platos. Arriba en uno de ellos aparece el compuesto 2-yax-kan-cruz. Este glifo es identificado por Thompson como Canil¹³⁴ lo cual hace referencia a la advocación de Itzam Na Kanil y al pronóstico favorable "abundancia de maíz"; Thompson lo considera un juego de palabras. El plato inferior es un signo imix, maíz, del que surge una cabeza de serpiente. El pronóstico favorable de los años directamente dominados por Itzam Na se refuerza en Dresden 27a pues el Bacab lleva en la espalda a E, dios del maíz.

El año nuevo es la renovación de todo lo creado:

Para celebrarla con más solemnidad, renovaban en este día todas las cosas de su servicio, como platos, vasos, banquillos, y la ropa vieja y las mantillas en que tenían envueltos a los ídolos. Barrían sus casas y la basura y los trastes viejos echábanlos fuera del pueblo al muladar y nadie, aunque los hubiese menester, los tocaba.

elabora cada año un nuevo árbol, y en el se traslada cuidadosamente al "actor" que sostendrá en ese año el mundo, desempeñando el papel de eje que le ha conferido el mismo árbol que lo sostiene.

El Kuché Yax Itzam actúa entonces como el garante de la vida y la salud de los hombres. Por otro lado, por su composición propia en cada año indica el destino humano en el tiempo por venir; el dios creador renueva el mundo y a la vez por su sabiduría es capaz de profetizar.

En resumen, los rituales del año nuevo evitan la desorganización y consecuente destrucción del mundo con que amenazan los Mayab, dan una nueva dirección al cosmos de acuerdo con el nuevo tiempo que se inicia y comunican el carácter del nuevo periodo permitiendo a la comunidad prepararse para evitar las desgracias que puede traer; no cumplir con estos ritos significa hambre, enfermedad y muerte. Las celebraciones de año nuevo sirven para que el hombre maya responsable del mundo en que vive, mantenga con el sacrificio su orden. En este sentido, el dios creador en la forma de "árbol del mundo", el Kuché Yax Itzam es el principal dios de la fiesta como poseedor de la sabiduría ordenadora y la fecundidad renovadora de la vida.

10. La creación en el Popol Vuh

Hasta el momento se ha intentado explicar las ideas religiosas de los mayas sobre la creación utilizando la información de la península de Yucatán. A continuación se comentará el mito quiché de la creación, para tratar de reconocer algunos conceptos comunes.

En el Popol Vuh se lee:

Grande era la descripción y el relato de cómo se acabó de formar todo el cielo y la tierra, cómo fue formado y repartido en cuatro partes, cómo fue señalado y el cielo fue medido y se trajo la cuerda de medir y fue extendido en el cielo y en la tierra, en los cuatro ángulos, en los cuatro rincones como fue dicho por el Creador y el Formador, la madre y el padre de la vida de todo lo creado, el que da la respiración y el pensamiento, la que da a luz a los hijos, el que vela por la felicidad de los pueblos, la felicidad del linaje humano, el sabio, el que medita en la bondad de todo lo que existe en el cielo, en la tierra, en los lagos y en el mar.¹³⁰

Se pueden destacar tres puntos esenciales:

1) El creador es un organizador, "reparte", "mide". Es evidente que se concibe un mundo cuadrangular que así ha sido establecido por el creador. Antes de la creación "Solamente había inmovilidad y silencio en la oscuridad, en la noche",¹³¹ es decir todo lo que cargaba lo oscuro. Con la

participación del Formador se establecieron límites a la noche; el caos se convirtió en cosmos. En el testimonio de Landa del ritual de año nuevo, los chaces limitan con cuerdas nuevas un espacio dentro del cual se enciende un fuego nuevo.¹⁴⁰

2) El creador tiene el poder de la palabra. Se ordenan las cosas por lo que él ha dicho. El creador es un Sabio que medita en la bondad de las cosas creadas.

Llegó aquí entonces la palabra, vinieron juntos Tepau y Gucumatz, en la oscuridad, en la noche y hablaron entre sí Tepau y Gucumatz. Hablaron, pues, consultando entre sí y meditando; se pusieron de acuerdo, juntaron sus palabras y su pensamiento.¹⁴¹

La sabiduría es condición indispensable de los creadores; ellos serán los que doten al hombre de "pensamiento". El cosmos es producto del conocimiento; sólo así existe vida, respiración, felicidad.

3) El creador es uno y múltiple.

Sólo el creador, el formador, Tepau, Gucumatz, los Progenitores, estaban en el agua rodeados de claridad.¹⁴²

La creación es realizada por una pareja, padre y madre del mundo; aunque no es señalado explícitamente debió realizarse un matrimonio sagrado para que el mundo fuese "dado a luz". Ahora bien estos progenitores son uno solo, un animal

serpentino y emplumado, el dragón celeste que el arte maya representa:

Estaban ocultos bajo plumas verdes y azules (los progenitores), por eso se les llama Gucumatz.¹⁴³

Este Gucumatz es el "Corazón del Cielo" que se manifiesta en el rayo Huracán Una-pierna el cual tiene tres formas: Caculhá Huracán Rayo-de-una-pierna, Chipi-Caculhá Rayo-pequeño y Raxá Caculhá Rayo-verde.¹⁴⁴ Esta deidad es principalmente dual, "...el padre y la madre de la vida de todo lo creado..."¹⁴⁵ y a ella se le dice:

Oh tu, corazón del cielo, corazón de la tierra, oh tu envoltorio de gloria y magestad... vientre del cielo, vientre de la tierra...¹⁴⁶

Entre los quichés existe pues la idea de una deidad dual que organiza el mundo limitándolo en cuatro puntos y que posee para ello la sabiduría. Tal como en Yucatán el dios creador es sabio, omnipotente y se manifiesta en formas múltiples, especialmente en un aspecto masculino y otro femenino.

11. La idea del dios creador entre los mayas prehispánicos

En este capítulo se ha considerado diversos aspectos del dios creador que podemos resumir en lo siguiente:

a) Itzam Na es considerado el dios creador, especialmente por su posición celeste; el "cielo" crea como una nube, por medio de la palabra o a través de sus hijos "artesanos" (Hun Chuen y Hun Ahau).

b) Itzam Na es el aspecto celeste del dios creador, el cual, en realidad es concebido por los mayas como celeste y terrestre; Itzam Cab es el aspecto terrestre del dios creador.

c) La creación es comprendida como una hierogamia primordial de dos dioses cuyos aspectos son opuestos y complementarios, cielo y tierra, luz y oscuridad, sol y luna, masculino y femenino.

d) La hierogamia primordial es entendida, en última instancia, como autofecundación y en este sentido la deidad creadora unifica los contrarios.

e) La creación es homologada al crecimiento de la vegetación; la erección de la ceiba y el brote del maíz son símbolos de la creación.

f) La ceiba, la planta de maíz y el poste ritual del año nuevo son hierofanías del dios creador.

g) El dios creador determina el tiempo y organiza el espacio siendo el ordenador del mundo.

Para los mayas el dios creador es un ser fecundo, poderoso, sabio y responsable del equilibrio cósmico. El dios

supremo de los mayas es concebido como pleno debido a la fusión del sexo femenino y el masculino, de la tierra y el cielo, de la hoguera y el humo. Su perfección proviene de que posee "...la totalidad de las potencias mágico-religiosas solidarias de ambos sexos".¹⁴⁷

La totalidad encarnada por el dios supremo se puede manifestar también por medio de sus valencias positivas y negativas. En la tradición indoeuropea Vrtra el dragón que amenaza la existencia del cosmos comparte con Varuna la etimología de sus nombres; es más, Varuna tiene un lado "nocturno" asociado a Vrtra. Así como Vrtra bloquea las aguas de las montañas y amenaza con extinguir la vida, Varuna es un hechicero temible que paraliza a los hombres. El dios cósmico y soberano que es Varuna puede también destruir el universo, provocar el caos.¹⁴⁸ De manera similar en la religión maya podemos ver unidas las fuerzas de la luz y la oscuridad, de la creación y la destrucción en la idea de un dios supremo Itzam, celeste y terrestre. En el pensamiento maya, como en el pensamiento indio acerca de Varuna se concibe a un dios ambivalente que se interpreta "...como una bi-unidad divina o como una coincidentia oppositorum".¹⁴⁹

EL DIOS SUPREMO Y SUS RELACIONES CON OTROS DIOSES

El dios supremo, por su posición privilegiada en el panteón maya, juega un papel importante en el simbolismo de otras deidades. En el presente apartado se estudiarán las relaciones del dios supremo con el dios solar, la diosa lunar y los dioses de la fecundidad.

1. Kinich Ahau Itzam Na

El nombre de Itzam Na se asocia en los mitos a la aparición de la escritura y la organización económica y política de Yucatán. Tozzer afirma que Itzam Na:

...fue el primer sacerdote, inventor de la escritura y los libros, dador de nombres a lugares de Yucatán y quien repartió la tierra entre la gente.¹⁵⁰

Itzam Na puede ser considerado entonces un héroe cultural, quien dejando a un lado su papel primordial creador, participa activamente en la historia humana. El papel cultural de Itzam Na es una proyección de sus atributos como dios creador; el inventor de la escritura es el aspecto solar de Itzam Na.

Asienta López de Cogolludo:

...Itzamna tengo por cierto fue el hombre que entre ellos primero inventó los caracteres que servían de letras a los indios, porque a éste le llamaban también Itzamna y le adoraban por Dios...¹⁵¹

Thompson sostiene que López de Cogolludo no copió adecuadamente su fuente que fue el Diccionario de Viena¹⁵² en donde se lee:

Ydolo otro que adoraban que fue un hombre por aber allado el arte de las letras desta tierra Y Mam Na Kinchau.¹⁵³

En la Relación de las cosas de Yucatán Landa escribe:

...invocando con sus oraciones y su devoción a un idolo que llamaban Cinchau Izamná del cual dicen fue el primer sacerdote...¹⁵⁴

Para Thompson es a Kinich Ahau a quien se debe dar el crédito del descubrimiento de la escritura, pero como un aspecto de Itzam Na¹⁵⁵.

Itzam Na es un dios de la sabiduría, y un aspecto muy importante de ésta es la palabra. En el Chilam Balam de Tizimin se dice: "Ahi se hablará su palabra; está su boca para decir la palabra de Itzam Na".¹⁵⁶ Existe un vocabulario especial, un sociolecto sacerdotal consignado en la escritura y es así como se guarda el valor sagrado de la palabra. Dice el Ritual de los Racabes:

Los glifos habrán de darnos la respuesta. ¿Cómo se dirá? Glifos de los cielos, glifos de las nubes.¹⁵⁷

Los Moh, "signos" o "glifos" son celestes, la escritura y el conocimiento vienen del cielo.

Itzam Na le transmite al hombre la sabiduría por medio de la escritura. Landa menciona a Kinich Ahau Itzam Na precisamente como la advocación del dios que preside la lectura ritual de los códices para conocer el destino humano¹²². En la fachada 9N-82 de Copán, de las fauces de una serpiente brota la figura frontal de un escriba (Fig. 83); desde el Clásico se testimonia la idea de que el conocimiento de la escritura proviene del serpentino dios supremo.

La escritura es entre los mayas un privilegio del sacerdocio. El sacerdote, denominado Ab Kin, El-del-sol, conoce los secretos fundamentales de la realidad, pues maneja la escritura. En los libros sagrados los mayas conservan su "ciencia", el conocimiento del tiempo.

La medición del tiempo, el movimiento de los astros, el devenir general y humano son preocupaciones constantes de los mayas prehispánicos, manifestadas en los códices y los testimonios arqueológicos. De singular interés ha resultado el estudio de las matemáticas, astronomía y cronología maya; se ha dicho, con justicia, que es en el campo de la ciencia donde los mayas prehispánicos alcanzaron sus mayores logros. Pero la ciencia maya no es una ciencia "objetiva" en el sentido occidental del término¹²³ es parte de una visión religiosa del mundo; así, por ejemplo los números utilizados

en la medición del transcurrir de la realidad tienen un valor sagrado. Cada ciclo, año, mes, día, es la expresión de una fuerza divina. K'in, el tiempo es eterno y cíclico; más cualitativo que cuantitativo pues deja caer sobre los hombres sus atributos e influencias negativas o positivas.¹⁴⁰

El tiempo que se expresa en términos de días, un ciclo solar día-noche, sólo puede existir, según la mentalidad maya, en función de la eclíptica celeste. En la Placa de Leyden, como se ha dicho en el capítulo II, el rostro del dios solar G emerge de las fauces de una de las cabezas serpentina de la barra ceremonial¹⁴¹⁻⁴²; en Copán el rostro del dios solar es llevado en la trompa por el dragón bicéfalo¹⁴³⁻⁴⁴ y es el sol antropomorfo el que camina por el cuerpo serpentino del dragón en la fachada del Templo 22 de Copán¹⁴⁵⁻⁴⁶. Para los mayas el sol es un astro creado por el dios supremo.

En el Popol Vuh quiché los creadores son los abuelos del sol y la luna; en Yucatán el Chilam Balam de Chumayel se dirige al dios creador diciendo:

La forma en la cual tu creaste al sol... la sustancia del cielo... el botón amarillo del cielo...¹⁴⁷

El sol, sustancia del cielo, es indudablemente un astro fundamental en la cosmología maya; pero una deidad subsidiaria al dios creador.

Además de ser llamado Kinich Ahau, Señor-del-ojo(o rostro)-del-sol, la deidad solar es llamada Kinich Kakmó, Guacamaya-de-fuego-de-rostro-solar; bajo esta última advocación tenía un templo en Izamal. Los sacrificios hechos al cielo se dice son recogidas por el dios que desciende en forma de ave de fuego; en los tableros de la Cruz y de la Cruz Foliada de Palenque (Figs. 65 y 66) se presenta precisamente al pájaro-serpiente una ofrenda. Este pájaro-serpiente que se posa en la copa del árbol-cruciforme que representa el eje del cosmos, aparece también en el punto que indica el cenit de la banda astral del Cuarto Bicefálico del Edificio Este del Palacio en Palenque (Fig. 60).

Dentro de los conceptos astronómicos de los mayas es el sol el que manifiesta a los hombres la existencia de una serpiente bicéfala que limita el cosmos. Kinich, el Rostro u Ojo del sol es quien da a conocer el cuerpo, no visible directamente, de la eclíptica serpentina. Por eso mismo el sol puede ser considerado como la principal hierofanía del dios supremo celeste. Sin embargo es importante señalar que este papel preponderante del sol como "sustancia del cielo"

permitió que los mayas, en algunos momentos confundan a ambos dioses y los integren; así es posible explicar que el "botón amarillo del cielo", la flor cuádrípétala que identifica al sol (kin), aparezca en la frente del dragón ctónico-celeste de los tableros de Palenque (Figs. 65 y 66), así como es posible entender por que en el tardío poema 6 de los Cantares de Dzitbalché el sol es identificado con el dios creador:

Así también como habréis de ver Padre mío yo no busco la maldad del pecado ante vuestra vista, mi Verdadero Padre, Único Dios, por eso estando pura, albeante mi alma vengo a verte en tu lugar porque a ti entrego por entero mi voluntad y mi pensamiento sobre la tierra. Sólo en ti enteramente confío aquí en el mundo. Porque tu !Oh Gran Sol! das el bien sobre la tierra a todas las cosas que tienen vida; porque tú estás puesto para sostener esta tierra donde viven todos los hombres y tu eres el verdadero redentor que da el bien.¹⁶²

Hunab Ku uno de los nombres del dios creador que hace claro su papel primordial en el panteón maya es identificado como el sol; pero a la vez el sol se dice ha "sido puesto" para sostener la tierra. Dificilmente se integran dos concepciones religiosas mayas, una que considera al dios solar una creatura del dios ordenador, otra que entiende que el sol y el dios creador son una y la misma cosa.

A propósito de las relaciones entre los dioses supremos y otras deidades comenta Eliade, que en diversas concepciones religiosas es común

...la tendencia de los seres supremos de estructura celeste a borrarse del primer plano de la vida religiosa para ceder su lugar a fuerzas mágico religiosas o a figuras divinas más activas, más eficaces y en general relacionadas más directamente con la "vida".¹²³

El sol, considerado creatura del dios supremo, fue adquiriendo los atributos del dios uránico e incluso, en el último momento de la historia de la religión maya llegó a identificarse con él. El dios solar Kinich_Ahau se apropió de la sabiduría de Itzam_Na y así es como el héroe que enseñó la escritura es para la mitología maya un ser humano con el nombre de ambas deidades.

Esta solidaridad simbólica del dios celeste y del dios solar es necesario precizarla a través de un estudio más detallado del dios solar que no fue posible realizar para esta tesis. La representación del sol como venado (Itzam entre los huastecos), su designación como "ojo" o "rostro" y su carácter de ave de fuego, entre otros aspectos que señalamos arriba, permiten considerar que el sol fue una hierofanía del dios supremo celeste, pero es necesario integrar la información colonial española y maya, con la que

se puede obtener de la iconografía para comprender más plenamente estas relaciones.

Por lo pronto, sugiero que para el pensamiento religioso maya el sol es el rostro del tiempo, el medio por el cual el astrónomo indígena descubrió la existencia de la eclíptica; el sol es la manifestación de los poderes del cielo: autoridad, fecundidad, sabiduría. El sol expresa la fuerza uránica creativa.

2. La diosa lunar

En los códices mayas se distinguen dos figuras femeninas, una joven, la diosa I; otra vieja, la diosa Ω . En realidad ambas comparten algunos rasgos como la asociación con el tejido o el tocado que llevan; el mismo Schellhas las confunde y le cuesta trabajo señalar sus diferencias. Algunos investigadores contemporáneos han señalado que los nombres de estas diosas son Ix Chel (diosa I) e Ix Chebel Yax (diosa Ω), pero en algunas fuentes resulta difícil explorar la mitología de estas diosas, pues en ocasiones se confunden sus atributos¹⁴⁴.

Ix Chel es un nombre que significa "Señora Arco Iris"¹⁴⁵ y tal nombre nos remite a un fenómeno luminoso asociado a la serpiente y la fecundidad¹⁴⁶. Thompson considera:

No es imposible que Ix Chel signifique "mujer tendida" pues chel es una raíz yucateca con este significado. En este caso el nombre puede recordar el incidente de la vida de la luna en la tierra cuando se tendió ella misma sobre el suelo para que el venado pisándola restaurara sus facultades generativas.¹⁶⁷

Ix Chebel Yax se puede traducir por "Primera-Señora-del-pincel"¹⁶⁸ lo que hace referencia a la artesanía y la escritura. Ambas designaciones, sin embargo, son

...dos aspectos de una misma deidad lunar, terrestre, de la procreación, vinculada a las aguas y al tejido.¹⁶⁹

Montoliú en su estudio de la diosa lunar concluye que Ix Chel e Ix Chebel Yax son la misma diosa lunar en sus formas de luna llena y luna nueva, "joven" y "vieja",¹⁷⁰ como se representan indistintamente en los códices. Es más, otros nombres de la diosa se refieren a los aspectos de la luna: Ixma Chucheni, La-incompleta (luna creciente); Ixtol Och, Ventruda-zarigüeya (luna llena, fértil); Ix Kan Citam Thul, Preciosa-jabali-conejo (luna llena, fértil).¹⁷¹

Chel es blanco o tez blanca y ésta puede ser la raíz de Chel y Chebel. En ambos casos se refieren a una diosa "blanca", la luna. Montoliú llega a considerar que:

...el nombre popular de Ixchel no es más que una abreviación de Ix Chebel Yax y se trata de la misma diosa bajo otro aspecto.¹⁷²

Entre los mayas existió una diosa luniterrestre, nūmen de la fertilidad femenina y de las actividades de la mujer en general¹⁷³. Acerca de ello dice Thompson:

Ciertamente la diosa de la luna tiene un aspecto viejo y otro joven, en uno de estos aspectos ella es la "madre de los dioses" y "nuestra abuela"; en el otro ella es retratada como joven. Al parecer no es improbable que con el correr de los siglos estos aspectos hayan sido personificados como deidades separadas...¹⁷⁴

Fragmentaria es la mitología de esta diosa lunar, no sabemos mucho de ella, su estructura apenas podemos suponerla. Hay algunos indicios sugerentes para establecer su relación con Itzam Na.

La luna "anciana" de los códices es la forma más adecuada para representar a una diosa:

...luniterrestre de la creación, gran artesana y sabia que posee todos los conocimientos ocultos y domina todas las artes y oficios.¹⁷⁵

Decimos que la forma más adecuada puesto que ésta nos permite comprender que Ix Chebel Yax como diosa de la luna fue adquiriendo rasgos equivalentes a los de Itzam Na dios creador, gran artesano y sabio; así Ix Chebel Yax es considerada la pareja de Itzam Na: ambos dioses ancianos de la creación.

Cheb significa pluma o pincel¹⁷⁶ y podemos entender el nombre de Ix Chebel Yax como "Primera-señora-del-pincel"; "pintora" del mundo, es decir, creadora, y también "escriba", es decir, patrona de la escritura jeroglífica. Montoliú considera otra etimología:

Ix, prefijo femenino, Che'l, blanco; y yax, primero o causa primera. Por lo tanto el título de esta diosa lunar es: Señora Blanca Causa Primera o la Primera Señora Blanca...¹⁷⁷

Entendiendo el nombre de esta última manera, la diosa lunar es, como Itzam Na, el origen y fundamento de la existencia, la "Causa primera".

Otro título de la luna es Ix Sacal Uoh. Sacal deriva de sac, blanco y es término para designar el tejido. Uoh es una tarántula pero también quiere decir glifo. Ix Sacal Uoh alude a la Tarántula-tejedora, la blanca luna patrona del tejido,¹⁷⁸ como a la Blanca-escriba, la patrona de la escritura jeroglífica. La luna, con Itzam Na es la "Entrelazadora (tejedora) de glifos".¹⁷⁹

Román y Zamora es quien testimonia la pareja de esposos Ix Chel e Itzam Na¹⁸⁰ confundiendo los sexos. El padre Hernández informó a Las Casas que Ix Chel era la madre de la esposa de Itzam Na, Ix Chebel Yax y por lo tanto era la abuela de los Bacabes.¹⁸¹ Thompson piensa que Ix Chel es la

esposa de Kinich Ahau Itzam Na el aspecto solar de Itzam Na.¹⁰² Como ya vimos, Ix Chel es Ix Chebel Yax y la confusión deriva probablemente del pensamiento analítico con que los europeos quisieron registrar el pensamiento religioso maya para el cual la luna lo mismo era el símbolo de la diosa creadora que la compañera del sol. La idea de la pareja creadora se revela en diversos niveles simbólicos; distingamos tres niveles:

1) La pareja creadora está formada por Itzam Na e Itzam Cab. En palabras de Montoliú:

Como dioses solares y terrestres el Gran-Padre y la Gran-Madre aparecen como: Itzam Caan, mago-del-agua-celestial e Itzam Cab, mago-del-agua-terrestre. En la iconografía del Clásico aparecen en forma de saurios monstruosos; el primero representa al cielo pluvial y lleva símbolos solares en el cuerpo; el segundo representa al gran monstruo terrestre y se adorna con símbolos vegetales, acuáticos y funerarios.¹⁰³

2) Un segundo nivel lo constituye la pareja del antropomorfo Itzam Na con la figura anciana de Ix Chebel Yax. En este caso ambos son dioses ancianos, señores de la creación, sabios que conocen el arte de la escritura, que la han ensañado a los hombres y que, incluso, son los "hacedores" del tiempo como lo revelan las láminas 75 y 76 del Códice Madrid en donde ambos aparecen labrando las 20

piedras del mes maya.¹⁹⁴ Es en este plano que la diosa de la luna es invocada como Ix Hun Ahau, Señora-del-Señor-Uno, Ix Hun Tab Dr'ib, Unica-señora-del-pincel, Ix Hun Tak Nok, Unica-señora-del-paño. La diosa de la luna se convierte en este campo simbólico en la gran artesana del universo.

3) Finalmente, la pareja creadora se expresa en el plano astral: sol y luna. Entre algunos pueblos mayances actuales el sol y la luna son hermanos gemelos, y así aparecen en el Popol Vuh;¹⁹⁵ informaciones etnográficas hablan de la unión sexual de sol y luna¹⁹⁶. En este nivel el sol es Kinich Ahau Itzam Na y la luna es Ix Chel. El principio de la pareja creadora parece irse concretizando hasta adquirir la forma del ayuntamiento carnal entre los astros que representan lo masculino y lo femenino.

Los símbolos religiosos se entrelazan en forma por demás compleja. Parece existir una misma idea detrás de Itzam Cab, Ix Chebel Yax e Ix Chel, la representación de la fertilidad femenina; la expresión simbólica de las fuerzas genésicas de la tierra y las aguas. Así la luna es el astro que simboliza más claramente lo opuesto y complementario a Itzam Na y por ello se le denomina: Il Colel Cab, Blanca-dama-del-mundo; Il Colel Caan, Blanca-dama-celestial; Ix Tan Yol Caan, Señora-que-está-en-el-corazón-del-cielo; Ix Hom Ti Muyal, Señora-

que-se-sumerge-en-la-nube; Ix Kan Itzam Na, Preciosa-magadel-agua.¹⁰⁷

La luna es uno de los símbolos religiosos más ricos, se relaciona con el tiempo, con las aguas (sometidas a su ciclo), con la vegetación (dominada por la misma periodicidad de los ritmos lunares):

Si tratásemos de resumir con una fórmula única la multiplicidad de las hierofanías lunares podríamos decir que revelan la vida que se repite rítmicamente. Todos los valores cosmológicos, mágicos o religiosos de la luna, se explican por su modalidad de ser: es decir que está "viva" y es inagotable en su propia regeneración.¹⁰⁸

Considerando el simbolismo lunar, es claro que la diosa maya de la luna asuma rasgos de diosa creadora, llena de vida, patrona de la medicina, organizadora del tiempo. Es también comprensible que se le considere compañera del dios creador. La luna, en la mentalidad maya, asumió la forma de

...la gran-madre, cónyuge del creador o gran-padre a quien ayudo a construir y pintar el mundo.¹⁰⁹

3. Dioses de la fecundidad

Para el pueblo maya prehispánico las ideas de fecundidad, lluvia, calor, transcurso del tiempo y regeneración vegetal eran preocupaciones fundamentales.¹¹⁰ En

los códices existe una similitud formal del dios D con los dioses B, G y K; los cuales aparecen asociados a tareas semejantes: llevan en sus manos el signo solar kin, esparcen granos, riegan y cargan antorchas.¹⁷¹ D (Itzam Na), B (Chaac), G (Kinich Ahau) y K (Bolon Dz'acab) parecieran ser variantes del mismo tema. Es probable que esto se deba a su carácter de dioses de la fertilidad; por eso todos ellos muestran rasgos serpentinos, siendo la serpiente uno de los símbolos más destacados para designar los "poderes generadores".¹⁷²

Se ha comentado ya que Kinich Ahau Itzam Na es una deidad que identifica al dios solar con el dios celeste; para precisar, el dios solar adquirió los atributos del dios uránico, especialmente el sol se convirtió en la manifestación de la omnisciencia celeste y por ello en la principal hierofanía del cielo: "la sustancia del cielo".¹⁷³ El dios solar es considerado entonces el padre de los hombres y el dios que sustenta al mundo.

Itzam Na, como dios celeste tiene las características de un dios atmosférico que otorga la vida en la lluvia y de un dios poseedor de la potencia generadora de toda la vida; tales rasgos se expresan en los dioses Chaac y Bolon Dz'acab.

El cargador del katún 13 Abau es llamado Yaxal Chaac Lluvia verde en la segunda rueda de los katunes; el rostro de este katún es Itzam Na Itzam Tzab.¹⁷⁴ Yaxal, se deriva de Yax, verde, sagrado, primero. Yaxal Chaac se entendería entonces como Chaac sagrado y central, el cargador en este caso de Itzam Na.

Chaac es el nombre que se da al dios de la lluvia; uno y cuádruple Chaac se encuentra en los cuatro rumbos del mundo presentando según su posición un color distinto (rojo, blanco, negro, amarillo). En el Diccionario de Motul se le considera el dios de los panes, el agua, el trueno y el relámpago y se dice era un hombre de gran estatura que enseñó la agricultura.¹⁷⁵ Chaac se ha identificado con el dios B de los códices el cual, muy parecido al dios D, se distingue de éste por su nariz que termina en una voluta y por su colmillo serpentino (Fig. 13).

El dios de la lluvia Chaac es una deidad subordinada a Itzam Na según lo podemos observar en los códices. En Dresden 41a (Fig. 22) el rostro del dios D con símbolos de cauac (tormenta) es el trono sobre el que se sienta la figura del dios B. El dragón celeste es propiamente el depositario de las fuerzas generadoras del agua de lluvia (cauac) pero ésta llega a los hombres por intermedio de otra deidad (Chaac).

Itzam Na, el "rocío o sustancia del cielo y nubes"¹⁷⁶ se aposenta en una nube de la que cae la lluvia en Madrid 8 centro (Fig. 21). En un rito que se discute con detalle adelante llamado Tuppak se celebra a Itzam Na y a los Chaacob.¹⁷⁷ Es a Itzam Na a quien se recurre en los casos de extrema necesidad para pedirle alimento.

Itzam Na como dios supremo celeste es el poseedor de la energía sagrada de la fecundidad, pero en términos más cercanos al hombre ésta se expresa en una deidad atmosférica (Chaac) que vive en las montañas o los lagos y al que se pueden dirigir los hombres más fácilmente.

Otra deidad que en la mentalidad maya adquiere la potencia generadora de Itzam Na es Bolon Dz'acab. Este nombre significa "nueve o muchas generaciones" según el Diccionario de Motul.¹⁷⁸ Arzápalo descompone los elementos del nombre Dzac Cab y explica que significan "Generación del Mundo".¹⁷⁹ Thompson opina que Bolon Dz'acab: "...es una manifestación de Itzam Na en forma de divinidad de la vegetación".²⁰⁰

En los códices Bolon Dz'acab ha sido identificado con el dios X, quien a la manera de G y B muestra rasgos similares a los del dios D distinguiéndose por su protuberante nariz

foliada (Fig. 11). El dios K es también la figura principal de los cetros-maniqui utilizados como atributo de poder que sustituye a la barra ceremonial.²⁰¹ Es el rostro del dios K o el mismo cetro maniqui el que surge de las fauces del dragón bicéfalo en las barras ceremoniales, lo mismo que el dios G.²⁰²

Coggins en su análisis del significado del cetro maniqui presenta que Bolon Dz'acab es una deidad fálica y lo relaciona con rituales onanistas y a la legitimación del linaje gobernante.²⁰³ En el Ritual de los Bacabes Bolon Dz'acab es considerado un uayasha "símbolo"; uayasha es un término empleado como eufemismo del miembro viril cuando se alude al coito del dios celeste con Itzam Cab.²⁰⁴ Por eso puede considerarse que Bolon Dz'acab es el dios que asume la capacidad biogenerativa del dios supremo.

Para Coggins Bolon Dz'acab no es sino otro aspecto de Itzam Na.²⁰⁵ En efecto, la fecundidad de Itzam Na se manifiesta en Bolon Dz'acab que brota de las fauces del dragón y a la vez hace expreso que el poder celeste es poseído por los soberanos. Bolon Dz'acab parece ser la hierofanía del principio creador y del poder del dios supremo maya.

En la mentalidad maya, por tanto, existen ciertos dioses que en forma activa y próxima al hombre asumieron las potencialidades del ser supremo, de quien, en última instancia, dependían todas las cosas. El conocimiento y autoridad de Kinich Ahau, la fecundidad de Chaac, la perpetuidad del mundo y del linaje gobernante por la fuerza vital de Holon Dz'acab son todos ellos valores religiosos que se derivan del dios supremo quien es sabio, poderoso y creador.

NOTAS

- ¹ Thompson, Historia y religión de los mayas, p. 258.
- ² Relaciones histórico-geográficas..., V. II, p. 323
- ³ *Ibidem*
- ⁴ Garza, Mercedes de la, El universo sagrado de..., p. 185
- ⁵ Sosa, "Astronomía sin telescopios... en Estudios de Cultura Maya, V. XV, p. 117.
- ⁶ *Ibidem*, p. 130. Sosa señala en sus conclusiones que es necesario "...un análisis comprensivo de la mitología maya prehispánica y la contemporánea, con el propósito de apreciar si la estructura de este sistema está o no representada". Este trabajo pretende contribuir a la consolidación de sus afirmaciones.
- ⁷ Garza, op. cit., p. 195
- ⁸ Ah Nakuk Pech, Historia y crónica, p. 61 (Nota de Héctor Pérez).
- ⁹ *Ibidem*
- ¹⁰ Si se trata de la eclíptica la serpiente es el eje del cielo y por tanto ocupa el centro del cielo.
- ¹¹ Barrera Vásquez, El libro de los libros..., p. 133.
- ¹² *Ibidem*
- ¹³ *Ibidem*, p. 87-88.
- ¹⁴ *Ibidem*
- ¹⁵ Cantares de Dzitbalché, p. 373.
- ¹⁶ Barrera, op. cit., p. 55.
- ¹⁷ *Ibidem*, p. 76.
- ¹⁸ Ritual de los Bacabes, Trad. Arzápalo, p. 304.
- ¹⁹ Landa, Relación de las cosas..., p. 92.
- ²⁰ *Mut* es anuncio y *Yax Coc Ah* puede entenderse el Señor-tortuga-verde(o sagrado). Vid. Cap. 1.
- ²¹ Chilam Balam de Maní, p. 318-319.
- ²² Barrera, op. cit., p. 95.
- ²³ *Ibidem*, p. 75.
- ²⁴ La raíz *Itz* supone sabiduría, conocimiento. Vid. Cap. I.
- ²⁵ Barrera, op. cit., p. 65-66.
- ²⁶ Códice Pérez, p. 236-237.
- ²⁷ Barrera, op. cit., p. 65-66.
- ²⁸ Eliade, Imágenes y símbolos..., p. 101.
- ²⁹ *Ibidem*, p. 85.
- ³⁰ Eliade, Tratado de historia..., p. 94.
- ³¹ La representación del dragón bicéfalo como símbolo de autoridad es un elemento común de la escultura maya. Vid supra Cap. II.
- ³² Barrera, op. cit., p. 108.
- ³³ Cantares de Dzitbalché, p. 373.
- ³⁴ *Ibidem*
- ³⁵ Casas, Fray Bartolomé, Apologética..., V. I, p. 648
- ³⁶ Relaciones histórico-geográficas... V. I, p. 72 y 269.

- 37 Casas, op. cit., V. I, p. 649
- 38 Herrera, Historia general de los hechos..., V. IX, p. 112.
- 39 Román y Zamora, Repúblicas de Indias, V. II, p. 51-52.
- 40 Thompson, "A moon goddess in...", p. 152
- 41 Román y Zamora, op. cit., V. II, p. 52. vid. Casas, op. cit., V. II, p. 505-506.
- 42 Ritual de los Bacabes, Trad. Arzápalo, p. 269.
- 43 Ibidem, p. 346.
- 44 Ibidem. Se presentan aquí los nombres de los dioses traducidos por Arzápalo. Entre paréntesis se indican alternativas. Las que no están traducidas por Arzápalo son Kanal (que pudiera ser Serpentino, Celeste o Cuatripartito, por el múltiple sentido de Kan), Itzam Na, Itzam Cab e Ix Chel.
- 45 Ritual de los Bacabes, Trad. Arzápalo, p. 269.
- 46 Garza, op. cit., 319.
- 47 Ritual de los Bacabes, Trad. Arzápalo, p. 298.
- 48 Sotelo, Laura, Las ideas cosmogónicas..., p. 70-71.
- 49 Nájera, Martha Ilia, Comunicación personal.
- 50 Ritual de los Bacabes, Trad. Arzápalo, p. 289.
- 51 Román y Zamora, op. cit., V. II, p. 51-52.
- 52 Landa, op. cit., p. 93
- 53 Ritual de los Bacabes, Trad. Arzápalo, p. 358.
- 54 Diccionario Maya Cordemex
- 55 Eliade, op. cit., p. 223.
- 56 Ibidem, p. 223.
- 57 Ibidem, p. 220.
- 58 Ibidem, p. 236.
- 59 Ibidem, p. 240.
- 60 Thompson, Historia y religión..., p. 332-333.
- 61 Ibidem, p. 334.
- 62 Avendaño y Loyola, Relación..., p. 135-136.
- 63 Diccionario de Motul.
- 64 Diccionario Maya Cordemex.
- 65 Eliade, op. cit., p. 224.
- 66 Ritual de los Bacabes, Trad. Arzápalo, p. 360.
- 67 Ibidem.
- 68 Montoliú, "Reflexiones sobre el concepto...", p. 22.
- 69 Diccionario de Antropología Mesoamericana.
- 70 Barrera Vásquez relaciona los símbolos de árbol y dragón como medios de expresar el origen de la vida y del hombre. En Mesoamérica es común la interrelación de estas imágenes que se convierten en lo que Barrera Vásquez llama la "ceiba-cocodrilo". Cfr. Barrera Vásquez, "La ceiba-cocodrilo", así como el Cap. II de este trabajo en donde se habla de los diversos significados de la imagen del dragón.
- 71 Chilam Balam de Chumayel, Trad. Mediz Bolio, p. 243. Es probable que ésta sea una alusión a la fecundación.
- 72 Barrera, El libro de los libros..., p. 87.
- 73 Ritual de los Bacabes, Trad. Arzápalo, p. 396.
- 74 Relaciones histórico-geográficas..., V. I, p. 72.

- 75 Ritual de los Bacabes, Trad. Arzápalo, Texto XXIX.
- 76 Ibidem, p. 274.
- 77 Ibidem, p. 275.
- 78 Ibidem, p. 277.
- 79 Ibidem, p. 286.
- 80 Ibidem, p. 289.
- 81 Ibidem, p. 410.
- 82 Ibidem, p. 378.
- 83 Ibidem, p. 415.
- 84 Ibidem, p. 363.
- 85 Ibidem, p. 394-395.
- 86 Ibidem, p. 395-396.
- 87 El bastón y el tabaco son símbolos de autoridad y poder espiritual. Los bastones de mando que portan los gobernantes en la época clásica (los "cetros-maniqui") significan la continuidad dinástica y la fecundidad en una clara representación fálica. Cfr. Coggins, "The manikin scepter: Emblem of lineage" en Estudios de Cultura Maya, V. XVII, p. 133-134. El tabaco era utilizado como psicotrópico en ritos chamánicos; es considerado una planta-dios. Garza, Mercedes de la, Comunicación personal. Aquí el tabaco parece personificar al miembro viril.
- 88 Ritual de los Bacabes, Trad. Arzápalo, p. 396.
- 89 Ibidem, p. 396.
- 90 Ibidem, p. 297.
- 91 Ibidem, p. 398.
- 92 Ibidem, p. 396.
- 93 Ibidem, p. 397-398.
- 94 Chilam Balam de Chumayel, Trad. Mediz Bolio, p. 255.
- 95 Garza, El hombre en el pensamiento..., p. 41 y 45.
- 96 Popol Vuh, p. 13.
- 97 Lizana, Historia de Yucatán..., p. 5.
- 98 Chilam Balam de Chumayel, Trad. Mediz Bolio, p. 97.
- 99 Ibidem.
- 100 Garza, Mercedes de la, Comunicación personal.
- 101 Avendaño, op. cit., p. 136.
- 102 The Book of Chilam Balam..., Trans. Roys, p. 114.
- 103 Chilam Balam de Chumayel, Trad. Mediz Bolio, p. 111.
- 104 Barrera, op. cit., p. 85.
- 105 Barrera, "La ceiba-cocodrilo", p. 197.
- 106 Vid. supra Cap. II.
- 107 Ritual de los Bacabes, Trad. Arzápalo, p. 273.
- 108 Diccionario Maya Cordemex.
- 109 Ritual of the Bacabs, Trans. Roys, p. XIV-XV.
- 110 Ritual de los Bacabes, Trad. Arzápalo, p. 557.
- 111 Thompson, A commentary on Dresden..., p. 93.
- 112 Barrera Vásquez, op. cit., p. 197. Apud Núñez de la Vega, Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapa.
- 113 Thompson, op. cit., p. 93.
- 114 Eliade, op. cit., p. 242-293.
- 115 Sosa, op. cit., p. 133-134.

- 114 Chilam Balam of Tizimin, Trans. Edmonson, p. 40.
 117 Chilam Balam de Chumayel, Trad. Mediz Bolio, p. 88.
 118 Ibidem.
 119 Ibidem, nota 3.
 120 Ibidem.
 121 Ibidem.
 122 Ibidem, p. 89.
 123 Barrera, El libro de los libros..., p. 92.
 124 Tozzer, Landa's Relacion..., p. 146.
 125 León-Portilla, Tiempo y realidad... p. 47-48.
 126 Landa, op. cit., p. 63.
 127 Ibidem, p. 64, 66, 67, 69-70.
 128 Ibidem, p. 62.
 129 Diccionario de Motul.
 130 Nordyke, "La estúpida zarigüeya".
 131 Thompson, Historia y religión..., p. 336.
 132 Las diferencias son por el origen de los códices; el Códice Dresden y el Códice Paris corresponden al orden del área central durante el periodo clásico; el Códice Madrid utiliza el sistema postclásico Puuc. Cfr. Thompson, A commentary on Dresden..., p. 89.
 133 Sosa, op. cit., p. 130-131.
 134 Thompson, A commentary on Dresden..., p. 91.
 135 Landa, op. cit., p. 88.
 136 Ibidem, p. 90.
 137 Ritual de los Bacabes, Trad. Arzápalo, p. 90.
 138 Popol Vuh, p. 12.
 139 Ibidem, p. 13.
 140 Landa, op. cit., p. 90.
 141 Popol Vuh, p. 13.
 142 Ibidem.
 143 Ibidem.
 144 Ibidem.
 145 Ibidem, p. 12.
 146 Kimenez, Historia de la provincia..., p. 51.
 147 Eliade, Mefistófeles y el andrógino..., p. 127.
 148 Ibidem, p. 116.
 149 Ibidem, p. 92.
 150 Tozzer, op. cit., p. 146.
 151 López de Cogolludo, Los tres siglos..., p. 254.
 152 Thompson, Historia y religión..., p. 292.
 153 Diccionario de Viena.
 154 Landa, op. cit., p. 92.
 155 Thompson, op. cit., p. 292.
 156 Chilam Balam of Tizimin, Trans. Edmonson, p. 182.
 157 Ritual de los Bacabes, Trad. Arzápalo, p. 298.
 158 Landa, op. cit., p. 92.
 159 Garza, La conciencia histórica..., p. 100.
 160 León-Portilla, op. cit., p. 98.
 161 Chilam Balam of Chumayel, Trans. Roys, p. 131.
 162 Cantares de Dzitbalché, p. 366-367.

- 163 Eliade, Tratado de historia..., p. 126.
 164 Montoliú, "La diosa lunar Ix Chel...", p. 61.
 165 Ibidem, p. 72.
 166 Ibidem.
 167 Thompson, "The Moon goddess...", p. 161.
 168 Montoliú, "La diosa lunar Ix Chel...", p. 70.
 169 Ibidem, p. 72.
 170 Ibidem.
 171 Ibidem, p. 71.
 172 Montoliú, "Aclaraciones sobre...", p. 87.
 173 ---, "La diosa lunar Ix Chel...", p. 72.
 174 Thompson, op. cit., p. 161-162.
 175 Ibidem
 176 Ibidem, p. 70
 177 Montoliú, "Aclaraciones sobre...", p. 27
 178 Esto remite a las consideraciones hechas en el capítulo I sobre Am, la araña o piedra de adivinación.
 179 Montoliú, "La diosa lunar Ix Chel...", p. 72
 180 Román y Zamora, op. cit., V. II p. 51-52.
 181 Casas, op. cit., V. I, p. 649.
 182 Thompson, op. cit., p. 161-162.
 183 Montoliú, op. cit., p. 70
 184 Ibidem, p. 69
 185 Popol Vuh
 186 Thompson, op. cit., p. 135
 187 Montoliú, op. cit., p. 71
 188 Eliade, op. cit., p. 153
 189 Montoliú, op. cit., p. 69
 190 ---, "El dios solar...", p., 46-47
 191 Fewkes, "The god D...", p. 205-214
 192 Garza, El universo sagrado de la serpiente..., p. 248-250.
 193 Cantares de Dzitbalché, p. 366-367.
 194 Barrera, op. cit., p. 66
 195 Diccionario de Motul
 196 Lizana, op. cit., p. 5
 197 Landa, op. cit., p. 96
 198 Diccionario de Motul
 199 Ritual de los Bacabes, Trad. Arzápalo, p. 415
 200 Thompson, op. cit., p. 279
 201 Vid. supra, Capítulo II
 202 Ibidem
 203 Coggins, op. cit., *passim*
 204 Ritual de los Bacabes, Trad. Arzápalo, p. 398
 205 Coggins, op. cit., p. 23



CAPITULO IV
LA ACCION CONSAGRADA
EL DIOS SUPREMO EN LOS RITUALES

Los conquistadores observaron que la religiosidad indigena cubria todos los aspectos de la vida social.

La gente común también tenía particulares ídolos a quienes sacrificaban cada uno según su oficio y facultad que tenía y eran tan ceremoniáticos que para cualquier cosa que hubiesen de hacer ofrecían primero a los ídolos.¹

Para los pueblos mesoamericanos el mundo sobrenatural penetra en el mundo cotidiano constantemente; por ello

...para cualquier individuo el desempeño de un oficio en la tierra exigía la utilización de determinadas técnicas que lo vinculan con el mundo sobrenatural.²

Los procedimientos que permiten entablar una relación entre el hombre y lo sagrado suponen la actualización de símbolos religiosos y hacen posible un mejor conocimiento de las ideas y creencias religiosas. Se intentará comprender un poco más el papel del dios supremo en la religión maya analizando su participación simbólica en algunos rituales.

1. Hacer sagrado: Yax Itzam

Los mayas

Tenían por costumbre, para bendecir un cu (K'u) donde ponían los ídolos tomar del agua y decir que había en

las hojas de los árboles y con esto en el lugar donde habían de ser puestos, con un hisopo el alquín (Ah K'in) revestido con su manera de alba y casulla y una manera de mitra y su monacillo bendecir y hacer muchas ceremonias, y con gran reverencia ponían aquellos ídolos y echaban agua en todo aquel lugar.³

En esta Relación de la Villa de Valladolid se expresa el valor ritual del agua en forma de rocío. Itz que significa rocío en yucateco también alude a la substancia⁴, por lo cual "rociar" un sitio es, para los mayas convertirlo en sagrado, pues adquiere la sagrada esencia vital.

En la obra de Landa se menciona para purificar y santificar los objetos un betún azul:

...desleían en su vaso un poco de su cardenillo con agua virgen, que ellos decían, traída del monte donde no llegase mujer.⁵

El agua virgen es aquella que no ha sido contaminada por el mundo profano, que no ha sido utilizada en forma común, pues la mujer -impura por la sangre menstrual- no la ha tocado para usarla en sus quehaceres cotidianos⁶. El agua virgen, suhuy ha, se encuentra en los cenotes o manantiales alejados de la comunidad.

El cardenillo es una pasta verde azulada de origen mineral; Landa dice "su cardenillo" quizá aludiendo al añil. Entre los mayas el azul es el color sagrado por excelencia.

Yax es la palabra maya que se usa por aquellos colores cuya gama corre del verde claro al azul intenso; Yax indica también lo primero y más importante." Yax es el color de la vegetación, del agua, del cielo, y de la sagrada fertilidad del mundo.

Yax Itzam, el sagrado-brujo-del-agua, participa en los rituales en su forma esencial: agua sagrada. Itzam es el "rocío o sustancia del cielo y nubes".⁶ Los templos se bendicen con ese rocío, los objetos se purifican con el agua azulosa, con la sagrada fertilidad, atributo fundamental del dios supremo de los antiguos mayas.

2. Conocimiento sagrado

En el mes de Iha dos días se dedicaban a fiestas especiales para: 1. Sacerdotes, 2. Médicos y hechiceros. Ambas celebraciones siguen el mismo esquema: los que se dedicaban al oficio se preparaban ayunando, cuando se reunían se purificaban y sacralizaban sus instrumentos de trabajo embadurnándolos con betún azul; hecho esto bailaban y bebían ritualmente.

Se revisará en primer lugar el significado de la fiesta de los sacerdotes, llamada Pocam. Se sacaban los libros

...invocando con sus oraciones y su devoción a un ídolo que llamaban

Cinchan Izanna del cual dicen fue el primer sacerdote.⁷

Kinich Abau Itzam Na dios de los sacerdotes domina esta celebración en donde, tras la purificación y santificación de los libros el

...más docto de los sacerdotes... miraba los pronósticos del año y los declaraba a los presentes.¹⁰

El rito es transparente para indicar la función de Itzam Na como patrono del sacerdocio, de la escritura y de la profecía. Itzam Na fue el primer sacerdote y por ello la condición del sacerdote cuenta con un modelo sagrado: el inventor de la escritura, conocedor de los secretos y profeta. Por ser Kinich Abau Itzam Na se "revela" en el disco solar que "ilumina" y da vida; los sacerdotes son así representantes de esa fuerza solar que acaba con la oscuridad.

El conocimiento del destino humano lo posee Itzam Na; afirma Lizana que:

Quando vivia este rey Idolo, le consultavan los pueblos las cosas que sucedian en las partes remotas y le dezian esto y otras cosas futuras.¹¹

Para adquirir este conocimiento el hombre debe buscarlo en los lugares propios de Itzam:

...será cuando regresen a su gruta, a su pozo de nuevo y venga nueva sabiduría y nueva palabra.¹²

En sitios "secretos" (la gruta) y acuáticos (el cenote) se recibe la sabiduría. El ritual profético es muy importante en los Libros de Chilam Balam; se reúnen los sacerdotes en una casa y esperan el mensaje del dios:

Comenzó a ser pronunciada la palabra cuando estaban reunidos los Ah Kines, Sacerdotes-del-culto-solar, en la casa de Chilam, Intérprete. Les fue dicha la palabra a ellos, pero no sabían quien la decía; decían que Hunab Ku, Deidad-única, Ahau Caan, Señor-del-cielo, eso decían.¹³

Los sacerdotes no reconocen a uno de ellos como el autor del mensaje, sino al dios del cielo, Itzam Caan.

En uno de los Cantares de Dzitbalché se ruega:

Dame tu luz mi verdadero padre, pon mucho entendimiento en mi pensar y en mi inteligencia para que pueda reverenciarte cada día.¹⁴

Para los mayas la luz es un símbolo del conocimiento. El sacerdocio desempeña la principal función social para la mentalidad religiosa: conectar este mundo con el de las fuerzas sagradas; por eso el sacerdote se ha asimilado a Kinich Ahau Itzam Na quien da luz al mundo y le enseña a los hombres su destino y su misión: servir a los dioses.

3. La salud

La fiesta de médicos y hechiceros se llamaba Ixchel Ixchel. Tras la purificación

...sacaban los envoltorios de sus medicinas en que traían muchas niñerías y sendos idolillos de la diosa de la medicina Ixchel... y unas pedrezuelas de las suertes que echaban y llamaban am y con su mucha devoción invocaban con oraciones a los dioses de la medicina que decían Izama, Cit, Bolon, Tun y Abau Chamaher...;¹⁶

todos estos objetos utilizados para los ritos curativos eran sacralizados con el agua virgen y el cardenillo. Ix Chel no es invocada pero sus imágenes son un objeto ritual importante. Itzam Na es aquí colocado al principio de los dioses que patrocinan la medicina. Se ha dicho ya que Ix Chel es la esposa de Itzam Na.

Parece que es a estas imágenes de Ix Chel que se refiere el Ritual de los Bacabes como chacal pat ix uinic, Roja-figura-femenina-modelada o, simplemente ix uinic, Figura-femenina, Mujer¹⁷. El Ritual de los Bacabes está integrado fundamentalmente de encantos medicinales a los que se añaden algunas prescripciones médicas ordinarias¹⁷.

En los conjuros el paciente es denominado con la fórmula uínical te uínical tun, cuerpo-de-madera, cuerpo-de-piedra¹⁸. El hombre parece concebido como un ser muy valioso: te árbol, madera y tun, piedra-preciosa. es probablemente una alusión a su esencia de maíz.

La enfermedad es producida por el mismo dios creador; es posible, sin embargo, ver en la enfermedad el resultado de un daño al orden de la creación: "Nos dañó, nos destruyó decían Oxlahun Tii Kuob, Trece-deidades".¹⁷ Se ha indicado ya que Oxlahun Tiku - Oxlahun Citbil es un aspecto del dios supremo como ordenador, su destrucción trae como resultado la enfermedad.

Esta evidencia adquiere un mayor significado si se compara con la información etnográfica. Villa Rojas en un panorama del concepto de enfermedad entre los grupos mayances establece que existe una relación importante entre la enfermedad y el pecado, entendiendo éste como un acto de mal comportamiento, es decir, que transgrede las normas (familiares o rituales).

Ponian, pues, especial empeño en orientar las cosas por el buen camino, en seguir las normas de los tiempos antiguos cuando "todo era bueno y se vivía conforme a la razón y no había pecado".²⁰

Entre los chamulas, el malestar del cuerpo es un "castigo" para quienes han roto las normas de la comunidad; esto se expresa simbólicamente explicando que el enfermo ha perdido su alma; su "animal compañero" se ha escapado del "corral" y anda perdido; el ritual curativo consiste, por eso, en la delimitación, por parte del chamán, de un espacio cuadrangular, es decir se reinstaura el orden perdido²¹.

Volviendo al Ritual de los Bacabes se puede observar que el curandero en la ceremonia se identifica con los dioses que limitan y sostienen el cosmos:

Trece días me pasé en ayunas para que el Trootz-Bacab, Bacab-del-pelambre, yo representara y pudiera espantar al viento.²²

Es más, el chamán personifica al creador:

Idóneo aplacador soy yo, quien se ha erguido para aplacar el fuego de tu dolencia. Yo soy tu madre, yo soy tu padre !Hunuc Can Ahau!²³

El curandero posee como insignias el abanico y el bastón; sobre estos dice Roys:

En estos encantamientos encontramos repetidos pasajes en los que el chamán expulsará el espíritu maligno con unos celestiales (o serpentinos, un juego de palabras) abanico y bastón.²⁴

Con tales objetos el chamán refrenda su personificación del dios ofídico del cielo.

En el conjuro el curandero hace patente que se coloca en el centro del cosmos:

El habla desde aquí, en el centro del cielo que luce bien blanco... ahora aparece su árbol en el centro del cielo.²⁵

El chamán por esto puede preguntarse:

¿Acaso soy yo el gran rocío (Iltan)?
¿Acaso soy el gran curandero que cierra las heridas?²⁶

El médico por excelencia es el gran Izzen. El rocío es el símbolo de la fuerza vital del dios creador. Por eso Lizana en su Historia de Yucatán dice que a Izzen Na

...le llevaban los muertos y dicen que los resucitaba y a los enfermos sanaba, y así le tenían gran veneración...²⁷

Los dioses creadores Ix Chel-Izzen Na son los patronos de la medicina. Suhuy Ix Chel, Ix Chel-la-virgen posee como símbolo

...la espalda de la primera araña de madera, de la primera araña de piedra (Yax am te Yax am tun).²⁸

Am, la araña, es a la vez el nombre que reciben las piedras de adivinación -acto ritual- que permite diagnosticar la enfermedad que aqueja al paciente y determinar los rituales adecuados para sanarlo-. Se dice de este importante instrumento curativo:

¿De dónde sacó su araña? De la morada de Ix Yaxal Chuen, Primer-Chuen-verde, de ahí sacó a Chacal Yax Cab, El-gran-mundo-original.²⁹

Am, la tejedora araña, procede de la casa del "Gran artesano" (como puede entenderse alternativamente Ix Yaxal Chuen), del mismo sitio de donde surge la tierra primigenia.

El chamán invoca a los espíritus dañinos, "los vientos", y con la fuerza de las am, del bastón y el abanico

celestiales, en fin, con la fuerza de su posición central, asimilado al dios creador, domina la enfermedad: "Lo voy pisoteando sobre el hombre de madera, el hombre de piedra".³⁰ La curación en sí misma es un volver a organizar el cosmos; por eso el chamán parece dirigirse a cada uno de los puntos cardinales para ahí invocar a los dioses que fijan los rumbos del mundo. Asimismo trece es el número de veces que debe, según dice el chamán, realizar cada acción ritual³¹. Restableciendo el orden del mundo perdido por la enfermedad el chamán devuelve al paciente la salud.

Los dioses creadores y ordenadores, vigilan el orden de la creación castigando con la enfermedad y la muerte a los hombres que se atreven a transgredir las normas sociales. Las ceremonias curativas permiten comprender que el hombre maya ha aprendido ciertas técnicas que, de acuerdo con su mentalidad religiosa, le permiten colaborar con los dioses para volver a darle al mundo orden y vida.

4. Sacerdocio

El dios supremo celeste es el modelo de todos aquellos que se comunican con las fuerzas sagradas y son capaces de manejarlas en beneficio de sí mismos y quienes le rodean. Todo "especialista de lo sagrado" encuentra en Itzam Na su arquetipo: para el curandero Itzam Na es el médico por

excelencia; para el brujo Itzam Na posee el secreto para transformarse en un ser antropomorfo o zoomorfo; para el sacerdote que encabeza los ritos comunitarios Itzam Na es el sabio que dirige correctamente a la comunidad. Si la fuente de la vida es la productividad de la tierra y si ésta depende de una fuerza sagrada quien la maneje adquirirá prestigio y se convertirá en un importante director de la sociedad; "ver", "conocer" será su privilegio. Ciertamente Itzam Na es patrono de los sacerdotes, posee el dominio de las fuerzas sobrenaturales.

Itzam Na "midió" las tierras y las repartió en Yucatán, así como en las alusiones cosmogónicas de los Cantares de Dzithbalché es quien "midió" la extensión de los cielos y la tierra. Itzam Na es el que marca los límites sociales a través de los sacerdotes; en términos occidentales, Itzam Na es un instrumento para mantener el orden social.

De acuerdo con Landa,

El oficio de los sacerdotes era tratar y enseñar sus ciencias y declarar las necesidades y sus remedios, predicar y echar las fiestas, hacer sacrificios y administrar sus sacramentos.³²

Los sacerdotes administran la vida religiosa, señalan las fiestas, se encargan de los sacrificios, aconsejan al pueblo y se dedican a la "ciencia" y su enseñanza. En virtud de su

conocimiento de lo sagrado el sacerdocio se encarga del consejo político o de la misma decisión de gobierno. Esta "ciencia" del sacerdocio maya es el conocimiento del tiempo, tanto humano como sagrado, consignado en los libros, los cuales contienen sus historias, su calendario, sus ceremonias y sacrificios. Afirma Ciudad Real que

...estas letras y caracteres no las entendían sino los sacerdotes de los ídolos (que en aquella lengua se llaman ahkines) y algún indio principal.³⁷

En esta sociedad la escritura es patrimonio del sacerdocio y la "ciencia" un medio de control social. Itzam Na, el primer sacerdote, inventor de la escritura y de los libros, es el que rige así a la sociedad. Itzam Na es el profeta que habla al abrirse ritualmente los libros; Itzam Na es el oráculo al que se dirigen los peregrinos de Izamal, quien les responde estableciendo la normatividad de la sociedad maya.

En el Códice Dresden 9b (Fig. 24) el dios del maíz está sentado frente al dios D quien parece sentenciarlo. Este pasaje ilustra uno de los principios religiosos más importantes del mundo maya: Itzam Na, el anciano, el sabio, orienta al hombre de maíz. Itzam Na no es sólo una simple personificación de fuerzas naturales y el poder fecundante del cosmos, sino aún más, es el rector de la sociedad.

5. El poder

Según los Libros de Chilam Balam es necesario renovar periódicamente la autoridad:

...pero en el año Xul, entonces saldrá otra palabra, otra enseñanza y se implorará entonces a Ku Caan, La-deidad-del-cielo, 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.³⁴

Esta renovación del poder se realiza al iniciarse cada ciclo y supone un estricto examen ritual³⁵ y un autosacrificio sangriento (la cita precedente parece aludir a la perforación y encordamiento del pene).

Sobre el examen se dice:

El Kaat Naat, el preguntador, viene dentro del katun que ahora acaba. Y llega en el tiempo en que se ha de 'pedir su entendimiento' a los príncipes de los pueblos; si saben como antiguamente vinieron sus linajes y sus señores; el orden en que viven sus príncipes y sus reyes; y si ellos son de casta de príncipes o de reyes. Y que lo comprueben.³⁴

Esta ceremonia es para poner a prueba a los Batabes (príncipes de los pueblos, "los del hacha") quienes reciben el encargo de administrar alguna población que se encuentre bajo el dominio de una entidad mayor gobernada por un Ahau. El rito consiste en un interrogatorio que permite evaluar al

Batab su conocimiento acerca del origen de la comunidad y la autoridad; quien accede a un cargo político debe saber de dónde viene la autoridad y, en general, su comunidad; es decir, debe tener "conciencia histórica". Este aspecto de la conciencia histórica es, sin embargo, entendido de una manera muy propia por los mayas, pues su origen y el tiempo es sagrado, y la conciencia de su linaje es el reconocimiento de un lenguaje simbólico, el lenguaje de Zuybá.

Las preguntas rituales requieren que el examinado demuestre conocer el simbolismo religioso y aquel que aprueba

...gana y se lleva entonces la
piedra roja que ha soñado. Jugo del
cielo, rocío del cielo ha soñado.³⁷

El Kaat Naat, "preguntador" es Ku Caan, "deidad-del-cielo". En realidad es el dios primordial, Hunab Ku, quien convalida la autoridad de los Batabes otorgándoles el "rocío del cielo" en caso de demostrar su conocimiento esotérico.

Itzam Na, el dios D, aparece junto a otros dioses en el Códice Madrid 19b¹⁰⁻²² encordándose el pene y sobresaliendo de una construcción piramidal. Cuando se dice que se tomarán nuevos señores de la estera se dice que es el tiempo "...en que las serpientes se unan unas a otras por la cola",³⁸ lo cual parece ser una referencia simbólica al sacrificio que es

ilustrado en el Madrid. Dominando todo el conjunto Itzam_Na encabeza este autosacrificio que valida la autoridad.

En estos ritos se puede observar que el cosmocratos Itzam_Na da el poder a los hombres que adquieren sabiduría y otorgan su sangre preciosa.

6. El gobierno

Ximénez afirma que:

...no estaban ociosos los Señores sino que ayunaban muchas veces por sus vasallos y hacían muchas penitencias y oraciones ante el idolo y postrados ante el idolo quemaban su copal...

Por este testimonio pareciera que el "trabajo" de los señores consiste en servir al dios; la función fundamental del gobernante -en tanto se identifica con la del sacerdote- es la intercesión entre lo sagrado y su comunidad. La autoridad civil en esta sociedad está ligada íntimamente al sacerdocio y es posible hablar de un sistema teocrático, si consideramos que son las divinidades las que otorgan, en el plano ideológico, el poder.

Se cuenta en el Popol_Vuh quiché que los primeros hombres le entregaron a sus sucesores un bulto

...en memoria y señal nuestra para que os acordéis de nosotros y en esto

consistirá vuestra grandeza y
señorio.⁴⁰

Las insignias del poder que se entregaban en los bultos en las esculturas clásicas incluyen precisamente artículos necesarios para el autosacrificio. En los dinteles de Yaxchilán (Figs. 56, 57 y 58) se representa la iniciación de los soberanos quienes a través de su sacrificio y muerte rituales adquieren una condición sagrada que los capacita para gobernar.⁴¹

En posición preferencial, el dios D en la página 19b del Códice Madrid (Fig. 25) parece detentar la autoridad y encabezar el autosacrificio. A través del derramamiento de su sangre el gobernante demuestra que al menos intenta que los dioses sean benevolentes con el grupo al cual dirige y aún más, parece que pretenden identificarse con el dios supremo.

Dicen los Libros de Chilam Balam:

El señor que viene a nuestro gobierno, a nuestro poder y que es auténtico Señor inquirirá por Ku, deidad nuestra, y por nuestras piedras labradas tunes, y por nuestras piedras preciosas kanes,⁴² y por el árbol que da el vino Balché.⁴²

El Halach Uinic es quien conoce y se interesa por lo sagrado. Conocer el lenguaje de Zuyúa es conocer el lenguaje de los dioses; un pasaje del Chilam Balam de Chumayel afirma que "...estos señores eran iguales en voz a los dioses".⁴³ Hay

pues comunicación entre los jefes y las divinidades y es esta relación la que les permite dirigir acertadamente a su pueblo. La autoridad se transmite como derecho hereditario, pero además debe demostrarse en el manejo eficaz de las fuerzas sagradas, en otras palabras, en la prosperidad derivada de la fuerza y la abundancia de la comunidad. El poder se cuestionará en tanto el gobernante sea incapaz de mantener la productividad de la tierra.

El Chilam Balam de Mani afirma "...no sabían corregir los errores del calendario... y se abusó del poder",⁴⁴ y el Chumayel es muy dramático para expresar:

...y si no se entendió (el lenguaje de Zuyúa) por los príncipes de los pueblos, le dirá estas palabras: !Tristísima estrella adorna el abismo de la noche! !Enmudece de espanto la casa de la tristeza!..⁴⁵

En términos religiosos la autoridad se viene abajo si el que la posee no sabe comunicarse con los dioses; en otros términos menos espirituales:

...mezquindad de pan, mezquindad de agua también, terminará la obediencia y el respeto...⁴⁶

La medida del poder la tendrá el principio de fertilidad, en otras palabras, en tanto la comunidad sea productiva el jefe podrá darle validez a su autoridad.

Uno de los Cantares de Dz'itbalché se dirige al creador diciéndole:

Tienes buena y redentora palabra, yo veo lo que es bueno y lo que es malo aquí en la tierra. Dame tu luz mi verdadero padre, pon mucho entendimiento en mi pensar y en mi inteligencia para que pueda reverenciarte cada día.⁴⁷

Esta oración que ruega por alcanzar el conocimiento se ve satisfecha en los libros, éstos son, como afirma el Chilam Balam de Chumayel,

...la palabra del Señor del cielo y de la tierra, el fuego encendido en el rostro del sol, que vino de arriba, que les fue dado. Así ellos saben el principio de la tierra, el tronco de nuestra raza, y en el recto hablar de los escritores sagrados lo han puesto en los libros.⁴⁸

El contenido de los textos es el origen del cosmos y del hombre y están escritos, según el pensamiento maya, por seres consagrados por lo cual:

...no tienen error. Muy cuidadosamente revisado ha sido estampado en este libro por cuatro hombres de noble linaje, venidos del cielo, jugo del cielo, rocío del cielo, Hombres verdaderos, reyes de esta tierra.⁴⁹

La verdad la posee el linaje gobernante, la autoridad, que dice ser el rocío del cielo, frase que Itzam Na utiliza para responder quién es. Por tanto los representantes del poder se han asimilado a Itzam Na encontrando en él un arquetipo, un modelo de conducta. Semejante a lo de los textos coloniales

que se han analizado es la información proporcionada por la escultura de la época clásica, en la cual el soberano se ha identificado con el eje del cosmos o lleva un ajuar que lo transforma simbólicamente en el dios supremo celeste manifiesto en la fertilidad y el disco solar⁵⁰ (Figs. 48 y 50).

Dice otro de los Cantares de Dzitbalché que el camino de los cielos se encuentra en

...la casa de la estera en que rige el sabio Hunab_Ku, aquel que recuerda al hombre que es difícil la vida aquí en el mundo para quien quisiera ponerse en el afán de aprender.⁵¹

La estera, símbolo de la autoridad, es regida por la sabiduría del creador. El grupo dominante supo extraer de la estructura religiosa una explicación de sí mismo: la sabiduría, el orden, la estabilidad y el poder, derivan de la fuerza sagrada primordial, Hunab_Ku.

7. La fertilidad.

En el mes de Mac

...hacían la gente anciana y los más viejos una fiesta a los chaces, dioses de los panes, y a Izanna.⁵²

Itzam_Na es el dios que acompaña a los Chaaques en una celebración que pretende asegurar los alimentos.

La ceremonia de Tuppak a que se refiere Landa tiene un rico contenido simbólico que se intentará evidenciar a continuación. La descripción de Landa es la siguiente:

Y un día o dos antes, hacían la siguiente ceremonia a la cual llamaban en su lengua Tuppak: Tenían buscados animales y sabandijas del campo que podía haber y había en la tierra, y con ellos se juntaban en el patio del templo en el cual se ponían los chaces y el sacerdote, sentados en las esquinas, como solían (hacer) para echar al demonio, con sendos cántaros de agua que allí les traían a cada uno. En medio ponían un gran manojó de varillas secas, atadas y enhiestas, y quemando primero de su incienso en el brasero, pegaban fuego a las varillas y en tanto que ardían, sacaban con liberalidad los corazones a las aves y animales y echábanlos a quemar en el fuego y si no había animales grandes como tigres, leones o lagartos, hacían sus corazones con su incienso; y si había animales y los mataban, traían sus corazones para aquel fuego. Quemados todos los corazones, mataban el fuego con los cántaros de agua de los chaces. Hacían esto para alcanzar, con ello y la siguiente fiesta, buen año de agua para sus panes; luego celebraban la fiesta, diferentemente de las otras, pues para ella no ayunaban, salvo el muñidor de ella, que este ayunaba su ayuno.⁵³

En este rito el agua y el fuego se complementan para conseguir la fecundidad de la tierra. Primero el fuego se enciende en el centro de un espacio delimitado por los chaces, sacerdotes ancianos recorren periódicamente y que

aquí explican el origen de su nombre desempeñando la función de los dioses de la lluvia, quienes desde las cuatro esquinas derraman el agua de sus cántaros.

Este ritual nos sugiere la preocupación de la religión maya por las necesidades de la subsistencia. La actividad agrícola cuenta con su modelo sagrado en Tuppak. Aquí Itzam Cab, el fuego, e Itzam Na, el agua celeste, se entrelazan para dar vida al mundo³⁴. Esta celebración debe vincularse estrechamente al periodo de lluvias y al sistema de roza: la tala y quema del monte previas a las lluvias se entienden como la repetición de la hierogamia primordial, la unión del cielo y de la tierra, que aseguran la fertilidad del cosmos, específicamente de la milpa. Inmerso en un pensamiento religioso el hombre maya le da así un valor sagrado a su actividad fundamental.

El trabajo humano es equivalente al trabajo del dios creador quien delimitó las tierras, organizó el mundo de la cultura, es decir la sociedad agrícola y jerarquizada de los mayas.

Itzam Na es el dios a quien se recurre cuando el hambre amenaza al pueblo:

...cuando tenían hambre, para que su
idolo que era el Itzamna que arriba

está puesto y declarado que el dicho Abakin y sacerdote tenía entendido que era el que estaba en el cielo se ponía e iba a él y le presentaba unas piedras verdes que llaman tun y otras que llaman kan que son coloradas... si les seguía mucho el hambre pensando que aquel idolo les había de dar lo que les faltaba de comida, mataban o hacían matar a un hombre, indio, y le sacaban el corazón y se lo presentaban al dicho idolo, quemádoselo delante, que era su sacrificio y ceremonia diciendo y rezando en su lengua Ku Ah Tepale (sagrado señor) y por el propio tenor lo ofrecía al idolo diciéndole en la lengua: Colalix Kanllox que es su propio nombre "este corazón y piedras te ofrezco para que nos favorezcas en esta necesidad de hambre que tenemos".²³

La ofrenda de piedras y el sacrificio humano es el medio para lograr que Itzam Na, invocado como sagrado señor y señora (Ah Tepale y Colal Ix), auxilie al hombre.

"Así ha de suceder por el exceso de soles: y vendrán los ruegos a Hunab Ku, deidad-única, para que su majestad tenga compasión"²⁴.

Los hombres requieren del dios creador, fecundador del mundo.

La agricultura supone una preocupación: la productividad de la tierra, la fertilidad. Para la perspectiva occidental el trabajo humano se orienta al dominio de la naturaleza para explotarla en su propio beneficio: el trabajo humano pretende de un sitio natural hacer una milpa: un espacio que satisfaga mejor las necesidades de la subsistencia. En cambio (Cómo

aborda la mentalidad religiosa maya este hecho?: Dándole un valor sagrado al principio de fertilidad. Este principio es el fundamental de la religión maya. En las Relaciones Históricas del Siglo XVI: Guatemala se afirma que:

...lo que se puede entender y saber es que hacían sacrificios a los tiempos del año, de los inviernos y de los veranos y particulares para todo género de sementeras: de maíz, frijoles, algodón y otras legumbres y particular sacrificio al plantar y cultivar milpas de cacao.³⁷

para la zona de Yucatán la "Relación de Mama y Kantemo" dice:

...pedían en estos sacrificios agua para sus sementeras y en particular que se les alargase la vida.³⁸

La religión maya se gesta alrededor de las preocupaciones por la subsistencia. Este interés por la fertilidad, sin embargo, no está sólo en relación con lo simplemente económico; la productividad de la milpa adquiere en la mentalidad religiosa otros niveles de aplicación. Así, la fertilidad se descubre en la procreación humana y animal, en la lluvia, la vegetación, la tierra, el cielo, las nubes, el sol, la luna, la luz y la oscuridad. Se forman diversas relaciones simbólicas, analogías que permiten al miembro de esta sociedad comprender su realidad y le determinan sus actitudes frente al mundo que le rodea. Es por ello que no tomará el grano de cualquier manera, sino que le reverenciara llamándole Yumil, Señor: ó también entenderá a la luna como un ser vivo que actúa positivo ó negativamente en su cosecha.

Cielo, tierra y agua se integran en el mundo de las fuerzas sagradas como los poseedores del don más importante para la sociedad maya: la fertilidad.

Es por eso que la simbología del dios supremo es rica y muy activa para la vida cotidiana de los mayas: como creador del mundo posee una fuerza fecundante extrema que se expresa en la forma de un monstruo sobrenatural, un animal fantástico del que brota la vida. Itzam es el cielo, sobre su cuerpo se dibujan los astros y de él cae el agua; es la sustancia, el rocío de las nubes. Iz'zam es la tierra, de él surgen corrientes, cenotes y plantas; en su vientre se gesta el maíz. Todo aquello que existe depende, para ser, en última instancia, del dios que posee la esencia de la vida: Iz'zam.

8. Participación del dios supremo maya en los rituales.

Actualizar lo sagrado, hacer presente y vivo el mundo de las fuerzas sobrenaturales, es una de las preocupaciones del hombre religioso; es ésta una de las funciones más importantes del ritual. En este contexto el simbolismo del dios supremo maya se muestra cercano a la vida humana y fundamental para la organización social.

El dios todopoderoso de los mayas prehispánicos es justiciero, establece las normas sociales y castiga a quienes las transgreden con la enfermedad o la muerte; pero también es el gran médico que cura o resucita y, así, mantiene la vida del universo. Es el cosmócrato que valida y cuestiona a las autoridades; el gobernante maya busca identificarse con este dios celeste, asume su cargo mediante ritos que le transfieren la sabiduría y poder divinos y se responsabiliza así del bienestar de la sociedad, al que sólo podrá conservar a través del sacrificio sangriento.

Para acceder al conocimiento de lo sagrado y determinar el destino humano, el hombre maya recurre al dios que le permitirá entrar en contacto con los secretos de la existencia. Ser devorado por el dragón y resurgir de sus fauces significa transmutar la condición humana y convertirse en brujo, sacerdote o jefe y, de esta manera, asumir el deber de interceder entre los hombres y los dioses.

Itzam Na también está cerca de la vida cotidiana del hombre maya; manifestándose en la lluvia y el sol para darle a la sociedad maya el sustento. El ritual se encarga de sacralizar el cultivo de la tierra; la labor en el campo está amparada por el dios supremo a quién el campesino recurre, siempre en última instancia.

La agricultura se halla ampliamente expresada en el sistema de creencias que se ha estudiado; un sistema complejo, una estructura de conceptos religiosos que fundamenta y puede cuestionar la organización social. El grupo dominante (sacerdocio y autoridad civil) se sirve de Itzam Na para explicar su propia existencia, así como la comunidad de cultivadores lo utiliza para comprender su medio de vida. Vale aclarar que tal uso no es más que parte de una cosmovisión religiosa y no tiene el sentido racionalista que en la sociedad occidental pudiera tener.

Itzam es el dios del orden de la creación y del tiempo, quien renueva periódicamente el cosmos; transmite el conocimiento y es el arquetipo del sacerdocio; castiga a quienes no respetan las normas sociales y otorga salud restableciendo el orden de la cultura; posee la fuerza del cielo que otorga el poder; santifica el trabajo humano y toda la vida del hombre. La vida misma depende de Itzam.

NOTAS

- ¹ Relaciones histórico-geográficas... V. I, p. 73.
- ² Escalante, "Un repertorio de rituales...", p. 379.
- ³ Relaciones histórico-geográficas..., V. II, p. 378.
- ⁴ Itzam tiene como raíz itz, que indica todo líquido que gotea, vid. supra Capítulo I.
- ⁵ Landa, Relación de las cosas de Yucatán, p. 92.
- ⁶ Nájera, Martha Iliá, Comunicación Personal.
- ⁷ Diccionario Maya Cordemex.
- ⁸ Lizana, Historia de Yucatán... p. 5.
- ⁹ Landa, op. cit., p. 92.
- ¹⁰ Ibidem.
- ¹¹ Lizana, op. cit., p. 5.
- ¹² Barrera, El libro de los libros..., p. 112.
- ¹³ Ibidem p. 95.
- ¹⁴ Cantares de Dzitbalché, p. 359.
- ¹⁵ Landa, op. cit. p. 92.
- ¹⁶ Ritual of the Bacabs, Trans. Roys, p. XVI.
- ¹⁷ Ibidem.
- ¹⁸ Ritual de los Bacabes, Trad. Arzápalo, p. 313.
- ¹⁹ Ibidem, p. 303.
- ²⁰ Villa Rojas, "Enfermedad, pecado y confesión..." p. 96.
- ²¹ Vogt, Ofrendas para los dioses, p. 126-130.
- ²² Ritual de los Bacabes, Trad. Arzápalo, p. 315.
- ²³ Ibidem, p. 299.
- ²⁴ Ritual of the Bacabs, Trans. Roys, p. XVII.
- ²⁵ Ritual de los Bacabes, Trad. Arzápalo, p. 278.
- ²⁶ Ibidem, p. 382-383.
- ²⁷ Lizana, op. cit., p. 5.
- ²⁸ Ritual de los Bacabes, Trad. Arzápalo, p. 383.
- ²⁹ Ibidem, p. 329-330.
- ³⁰ Ibidem, p. 269.
- ³¹ Ibidem, p. 313-315.
- ³² Landa, op. cit., p. 49.
- ³³ Ciudad Real, Tratado curioso y docto..., V. II, p. 319.
- ³⁴ Barrera, op. cit., p. 111.
- ³⁵ Roys, "Ritual of the chiefs...", p. 475.
- ³⁶ Chilam Balam de Chumayel, p. 234.
- ³⁷ Ibidem, p. 26.
- ³⁸ Barrera, op. cit., p. 111.
- ³⁹ Ximénez, Historia de la provincia..., V. I, p. 50.
- ⁴⁰ Ibidem, V. I, p. 46.
- ⁴¹ Las imágenes en las cuales el soberano emerge de las fauces de una serpiente representan un ritual iniciático. Vid. supra Capítulo II.
- ⁴² Barrera, op. cit., p. 135.
- ⁴³ Chilam Balam de Chumayel, p. 103.
- ⁴⁴ Códice Pérez, p. 235.

- ⁴⁵ Chilam Balam de Chumayel, p. 272.
⁴⁶ Barrera, op. cit., p. 63.
⁴⁷ Cantares de Dzitbalché, p. 359.
⁴⁸ Chilam Balam de Chumayel, p. 272.
⁴⁹ Ibidem.
⁵⁰ Vid. supra Capítulo II.
⁵¹ Cantares de Dzitbalché, p. 373.
⁵² Landa, op. cit., p. 78.
⁵³ Ibidem.
⁵⁴ El matrimonio sagrado entre el cielo y la tierra es una de las versiones míticas de la creación y se encuentra atestiguada en el Ritual de los Bacabes. Vid. el Capítulo III de esta tesis.
⁵⁵ Relaciones histórico-geográficas..., V. II, p. 323.
⁵⁶ Barrera, op. cit., p. 112.
⁵⁷ Relaciones geográficas del s. XVI..., p. 40.
⁵⁸ Relaciones histórico-geográficas..., V. I, p. 110.



CONCLUSIONES

Universo es la palabra que sirve para designar la realidad total que es una y múltiple; para explicar esta diversidad organizada, este cosmos, los hombres han elaborado diferentes versiones, cada una de acuerdo al punto en el que se sitúa el observador. El mundo no es el mismo desde un edificio o desde una milpa, en 1452 o en 1990. El mundo maya es distinto del nuestro por sus condiciones históricas, geográficas, económicas, etc.; la mentalidad del pueblo maya se muestra por eso casi inaccesible. Una de las tantas responsabilidades del historiador consiste en tratar de pensar como pensó otra cultura, ubicarse en una perspectiva que le permita comprender su visión del mundo.

El interés de esta tesis es acercarnos al significado del dios supremo maya y el papel que éste jugó en la sociedad que lo creó. Intentaré anotar algunas de las ideas que pude extraer de mi trabajo de investigación.

¿Quién era para los mayas su dios supremo? El semen de la creación, principio fundamental de la existencia humana, que se expresa sobre todo en el simbolismo acuático; de aquí que se le llame *Itzam*, Brujo-del-agua, el que posee los poderes ocultos del líquido vital. Por tal motivo el dios supremo es la sustancia del cielo, cuyo fuerza generadora se

manifiesta en la lluvia, el rocío de las nubes. El cielo es una de sus hierofanías. El es quien cubre al mundo, *itz*, su envoltura y su límite. La cuerda que marca los extremos del mundo, la banda del cielo o la serpiente fantástica que sirvió a los astrónomos mayas para describir los movimientos de los astros y para organizar el espacio y el tiempo. Es, pues, el dios ordenador invisible cuyo rostro es el sol.

El dios celeste tiene, para los mayas, un ojo solar que es calor, vida y luz del mundo. En realidad el sol es considerado también la sustancia del cielo, el *itz*, cuyo significado se extiende a lo secreto y su revelación; el dios supremo es un Brujo, el que conoce lo oculto: desde las alturas el dios celeste conoce todo. Esta sabiduría es accesible al hombre por medio de la luz que el sol otorga; al invisible dios uránico se le puede descubrir a través de su rostro, se le conoce por lo que en él florece: el botón amarillo del cielo.

La deidad suprema es representada como una serpiente emplumada de cabezas fantásticas que señalan el oriente y el poniente; su ondulante movimiento indica el norte y el sur y el cambio de las estaciones. Este ofidio sagrado avanza con el sol en la boca anunciando la luz y la vida, y cuando se ha hundido su cabeza en el inframundo su rostro solar ya no es

visible se distingue su presencia por medio de su crótalo, Tzab, las Pléyades.

Los mayas creían que su dios supremo tuvo también forma humana, que había enseñado a los hombres el arte de las letras y había repartido las tierras entre los hombres. En Izamal fue rey, gobernó con justicia y sabiduría; sanaba y resucitaba; los peregrinos confiando en su omnisciencia, le pedían orientación a éste a quién consideraban su conductor. El dios supremo maya es el gran artesano y el gran médico. Creador con sus manos y conservador de la salud y de la vida en general. Como una madre esta deidad protege el cosmos por él creado, extiende su cuerpo y lo envuelve como una casa.

El dios supremo es llamado Hunab_Ku, único, primero, principal dios del pueblo maya. En la religión maya este dios único es también múltiple: dos, cuatro, trece, innumerable. Ubicuo dios que lo mismo se encuentra en los cuatro puntos cardinales que en el centro; dios ordenador que organiza los trece cielos. Especialmente el dios supremo es dual, masculino y femenino, día y noche, cielo y tierra, creador y destructor. Esta dualidad es un rasgo esencial de este complejo dios mesoamericano.

El dios supremo es "Nuestro Padre Nuestra Madre", "Vientre del cielo Vientre de la tierra". Representado comúnmente en los códices en forma masculina como el dios D, tiene también una forma femenina, la de la diosa D. Así como tiene un rostro solar en el día (u-uich-kin) muestra un rostro lunar en la noche (u-uich-akab). Y, así como posee el simbolismo celeste son suyos también los símbolos de la tierra. El dios supremo es Itzam-Caan-Itzam-Cab, el Brujo del Agua del cielo y de la tierra. Los mayas expresaban plásticamente esta idea religiosa con la cabeza de un dragón con cuerpo de banda astral, glifo solar en la frente, mandíbula descarnada y haciendo de raíz de un árbol; integraban de esta manera en un animal fantástico el simbolismo ctónico y uránico del dios supremo.

El dios creador expresa la bipolaridad de la realidad, es a la vez macho y hembra que se fecunda a si mismo. Su poder generador se hace patente en el fuego que, ya sea descendiendo del cielo en forma de ave o abriendo las piernas como fogosa vagina, representa el momento de la hierogamia primordial. El creador es un Incendiario, Ab-Chuc, blanco y rojo, semen y fluido menstrual uniéndose para dar origen a la vida. Pero, representado por el fuego, el dios creador también es el dios destructor, el que produce la enfermedad; su figura de lagarto se forma en la arena con leños que se

quemaban como memoria del que habria de destruir al mundo. Aún más siendo el agua de la lluvia otra de sus manifestaciones, igualmente fecunda la tierra que destruye la cosecha con su fuerza torrencial. La ambivalencia del simbolismo religioso se expresa aquí con toda su fuerza: el dios supremo maya es el creador y el destructor, el conservador de la salud y el que envia la enfermedad, el sabio que conduce correctamente a la sociedad y el rey que castiga a los que no respetan el orden social. Puesto que es un dios que ha establecido el cosmos, su decisión o su cansancio puede provocar un retorno al caos. Periódicamente la sociedad maya corresponsable con el destino del universo contribuye con sus sacrificios a mantener el universo; el enfermo sólo puede recuperar la salud por medio de su reintegración a la sociedad que no habia respetado. En los rituales del año nuevo el dios supremo juega un papel importante bajo la forma del poste ritual que asegura la continuidad del mundo; la sociedad maya busca adherirse al eje del cosmos, al Yax, el central, el primordial, el sagrado, Itzam.

La idea que los antiguos mayas tuvieron de su dios supremo permite que se conozca su enorme creatividad. El dios supremo es un dios que unifica todos los contrarios y explica el origen y el orden de toda la realidad. Dios celeste,

terrestre y poseedor de la fuerza generadora de las aguas, el dios supremo maya es el creador del mundo. Dragón bicéfalo sobre cuyo cuerpo los astros se mueven, cuyas cabezas señalan los puntos cardinales y cuyo ondulado movimiento explica el transcurrir de la realidad: el dios supremo es el ordenador del espacio y el tiempo. Arbol-animal, cruz serpentina o foliada, el dios supremo es el eje del cosmos.

¿Qué importancia tiene este dios en la religión y la sociedad de los mayas? Para los mayas el dios supremo explicaba la existencia de la vida, y el origen de las principales instituciones sociales: el sacerdocio, el gobierno y el trabajo del campo.

Esta deidad es accesible al soberano maya, al sacerdote, al brujo, a todo aquel que pueda transmutar su condición humana común por medio del sacrificio sangriento. Bajo la forma del dragón devora a quiénes se acercan a él; ya sea porque se le ha tirado al cenote, o porque se le ha buscado para que otorgue el conocimiento. Pero esta muerte significa un nuevo nacimiento, convertirse en un conocedor de los secretos, poseer el jugo del cielo, el rocío de las nubes, convertirse en una encarnación del poder fecundante del cielo, transformarse en un dios. Los gobernantes mayas creían que su poder era otorgado por el dios celeste, frente al cual

era necesario demostrar sabiduría, conocer la historia de su linaje y derramar la preciosa sangre del pene.

Que el gobernante no poseyera el conocimiento sagrado, que no se hubiese sacrificado para dirigir a su sociedad, era un delito para el pensamiento maya, era un abuso de poder. ¿Cómo se podría mantener la fecundidad de los campos si el jefe de la comunidad no la ha adquirido? ¿Cómo asegurarse un futuro positivo si quién es responsable de éste no conoce el secreto del tiempo? El soberano maya justifica su autoridad por la posesión del poder fecundante del cielo, por su conocimiento de las fuerzas sagradas. Esta ideología del poder permite cuestionarlo en el momento en que la sociedad no goza de los beneficios económicos que promete; no sabemos qué tanto fue usada para atacar el orden político prehispánico, lo cierto es que se recurrió a este pensamiento para desvalorizar el dominio de los españoles, pues en los textos de Chilam Balam se hace ver que los extranjeros desconocen sus responsabilidades religiosas y son culpables de la explotación y sufrimiento del pueblo maya.

El sacerdote, intermediario entre el mundo de los hombres y el mundo de los dioses, tiene como arquetipo al dios supremo, eje del mundo. que como un árbol pone en contacto el cielo y la tierra. El dios supremo fue el primer

sacerdote que comunicó a los hombres el medio de acercarse a él: la escritura y la matemática astronómica, el arte de los libros, en donde se guarda el conocimiento del tiempo sagrado.

Para poder conocer el futuro del hombre los Chilames mismos también se identificaban con los dioses, eran sus iguales en voz, y por ello podían comunicar su mensaje. Ellos debían haberse convertido en el rocío de las nubes, la sustancia del cielo; es decir también usaban recursos rituales que les permitieran identificarse con la deidad suprema. Los chamanes al llevar a cabo un ritual curativo asumían los símbolos del dios creador (bastón, abanico); en el discurso de la ceremonia decían ubicarse en el centro del cosmos y desde su posición central, se reconocían a sí mismos como dueños de la fuerza de la divinidad y así era posible que pudieran restaurar la salud del paciente.

Para los mayas el dios supremo es una presencia viva, es el Gran Padre-Madre, que sostiene al mundo sobre su lomo y que lo cubre con su cuerpo, que otorga a los hombres la lluvia, los cenotes, las aguadas, los árboles, el maíz; presente está en la milpa que se ordena de acuerdo a los límites por él señalados, en la zona que repite la hierogamia primordial del cielo y de la tierra cuando el tiempo está en

peligro de agotar su fuerza los mayas recurren a él y se protegen bajo la sombra del árbol cósmico, cuando la sequía amenaza la cosecha el campesino le dedica sus plegarias; el dios supremo es el verdadero Padre que da el bien y el mal entre los buenos y los malos.

Este trabajo se inició planteándose dos preguntas, es probable que la respuesta no sea totalmente satisfactoria, quedaron en la investigación muchas piezas sueltas, intenté con esta tesis hacer un esbozo del significado y la función de uno de los dioses del complejísimo panteón maya. Seguramente muchas de las afirmaciones que me atrevo a sostener en el texto aún no están definitivamente probadas, acéptense como sugerencias, como hipótesis para ser probadas por otras investigaciones o como materia de discusión que permitirá a nuestro campo de investigación enriquecerse. Puesto que el estudio de la cultura maya es tan complejo y limitado por las fuentes, siempre una perspectiva general como la de esta tesis corre el peligro de falsear la realidad, puesto que se sostiene en la interpretación de datos aislados, dispersos y oscuros; pero el historiador no puede más que responsabilizarse de hacer una interpretación de sus fuentes e intentar dar un visión lo más fiel posible de la sociedad que estudia; espero haber tenido un poco de éxito en esta empresa.

La deidad suprema de los antiguos mayas, nuestro objeto de estudio, comparte rasgos con las deidades de otras sociedades; las circunstancias existenciales que hicieron posible el surgimiento de esta idea religiosa son similares seguramente a las de otros pueblos religiosos, pero determinados por su momento histórico los mayas ofrecen en su deidad suprema un singular y riquísimo testimonio de su creatividad. Itzam, el Brujo-del-agua, Itzam Caan, Brujo-del-agua Celeste, Itzam Cab, Brujo-del-agua Terrestre, Yax Itzam, Sagrado Brujo-del-Agua, son algunas de los nombres que los antiguos mayas usaron para referirse a su dios supremo. Al acercarse un poco al pensamiento maya se descubre que esta deidad tiene un simbolismo fluido que abarca una gama muy amplia de fenómenos, que integra todos los símbolos cósmicos (cielo, tierra, agua, fuego, tiempo y espacio), que aunque ubicuo es el centro del cosmos, que siendo múltiple es también único, que es el universo.

CUADRO 1

CODICE	FIGURAS ASOCIADAS CON GLIFOS DENOMINATIVOS	Total
Dresden	2c, 4c, 5c, 6b, 7b, 7c, 8b, 8c, 9b, 9c, 10c, 14b, 14c, 15a, 15c, 27b, 28c.	17
Madrid	16a, 20b, 21a(Col.1), 21c, 22b, 23a, 23c, 24a, 38b, 60c, 61b, 62b, 63b, 63c, 64b, 79b, 80c, 81c, 82b, 84b, 85b, 86b, 87b(Col. 3), 88b, 89a, 91b, 93b, 94b, 95b, 97a, 97c, 98b(Col.2), 98d, 101c, 101d, 103b, 104a, 104c, 107a, 107b, 109b, 109c, 110b, 111c (Col.1), 111c(Col.2), 112b.	47
Paris	6b, 11b.	2
FIGURAS SIN GLIFOS DENOMINATIVOS		
Dresden	4b-5b, 9a, 10a, 12c, 21a, 41a, 41b.	7
Madrid	7a, 8(Centro), 11c(Col.3), 14a, 19b, 21a (Col.3), 22d, 25a, 52c, 62a, 63a, 67b, 69a, 70b, 71b, 74b, 75(Oeste), 76(Norte), 82c, 86a, 88a, 90c, 91d, 94a, 94c, 95a, 95d(Col. 3), 96a, 97b, 98b(Col.3), 98c, 99b, 99c, 99d, 100a, 100c, 100d, 101a, 106a, 106b, 107c, 112c.	42
Paris	4b, 17b.	2
FIGURAS INCIERTAS		
Dresden	1	
Madrid	1a, 57b, 80b(glifos?), 95d(glifos?), 100c.	
TOTAL (Sin figuras inciertas)		
Dresden	24 representaciones	
Madrid	89 representaciones	
Paris	4 representaciones	

CUADRO 2

CUERPOS NO HUMANOS DEL DIOS L EN LOS CODICES

Serpiente bicéfala (Dragón)	Dresden 4-5b
Banda Celeste	Paris 21c
Ave	Paris 4b
Arbol (Talado por el dios B)	Dresden 41b(Col.3)
Piedra con símbolos de <u>Canac</u>	
Trono del Dios C	Madrid 11c(Col.3) Madrid 96a
Trono del Dios B	Dresden 41a(Col.2)

CUADRO 3

DECORACIONES DEL MANTO DEL DIOS D EN LOS CODICES

Madrid 60c.

Cuadrados que llevan un punto en el centro, a la manera del glifo 511, Muluc.

Madrid 106a.

En el centro una figura circular con puntos, tal como la voluta ocular; borde con pequeños cuadrados señalados con un punto (glifo 511, Muluc).

Madrid 97c
Dresden9b.

Reticulado.

Dresden 27b.

Reticulado; borde formado por círculos marcados con un punto.

Madrid 84b.

Reticulado; flor de cuatro pétalos.

Dresden 28c.

Borde con hilera de rectángulos pequeños.

CUADRO 4

TOCADOS DEL DIOS D EN LOS CODICES

I. Su cabello al descubierto, pero mostrando algunas volutas en los extremos de su cabeza.

Dresden: 7b, 8b, 4c, 2c, 27b, 28c, 21a, 15a.

Madrid: 16a, 24a, 25a, 38b, 61b, 63b, 75(oceste), 76(norte), 79b, 81c, 84b, 86b, 87b(Col.3), 88b, 98b(Col.2), 101c, 103b, 104a, 104c.

Paris: 4b, 17b.

II. Una especie de tela anudada formando una voluta al frente, que lleva, en la mayoría de los casos puntos en el borde como la voluta ocular.

Dresden: 11c.

Madrid: 7a, 8b, 20b, 21a(Col.1), 21a(Col.3), 21c, 22b, 23c, 52c, 62b, 63a, 71b, 74b, 82c, 85a, 88a, 90c, 91b, 91d, 93b, 94c, 95a, 95d(Col.3), 98b(Col.3), 98c, 99b, 99c, 100a, 101a, 107a, 107b, 107c, 109b, 110c(Col.1), 111c(Col.2), 112b, 112c.

III. Un simple cuadrángulo que se proyecta hacia arriba, mostrando en ocasiones dos pequeñas líneas paralelas formando un semicírculo.

Madrid: 14a, 19b, 22d, 60c, 62a, 82b, 87b(Col.1), 94a, 94b, 97a, 97b, 97c, 98d, 100c, 100d, 106a.

IV. A partir del glifo 166, Akhal, un cuerpo segmentado en cuadros que llevan un punto al centro y pequeños filamentos en los bordes a distancias regulares (ciempiés).

Dresden: 7c, 10a, 10c, 14b, 14c, 15c.

V. Una flor.

Madrid: 67b, 69a, 70b, 80c, 106b.

VI. Máscara del dios K o molusco.

Dresden: 4-5b.

VII. Máscara del dios B.

Dresden: 12c.

VIII. Una cuenta con plumas.

Dresden: 8c.

IX. Una pequeña sección escamosa.

Madrid: 86a, 96b.

X. Un cuadrángulo con bandas cruzadas.

Madrid: 63c, 64b.

CUADRO 5

GLIFOS DENOMINATIVOS DEL DIOS D (ITZAM NA - AHAULIL) NO ASOCIADOS A LA REPRESENTACION DEL DIOS D EN LOS CODICES

Dresden

17b, 18b, 18c, 20b(Col.3),
25c, 26c, 27c, 28c, 53a.

Madrid

20c, 24b, 27d, 29b, 35a, 37a,
38b, 38c, 85b, 93c, 97d,
100b, 102c, 103a, 103c, 106a,
108a, 109a.

GLIFO DE REVERENCIA DEL DIOS D (AHAULIL) NO ASOCIADO A LA REPRESENTACION DEL DIOS D EN LOS CODICES

Dresden

7a, 12a, 12b, 13a, 18a,
20b(Col.1), 21c, 23a, 18b.

Paris

18b.

CUADRO 6

CEREMONIAS DE AÑO NUEVO

AÑOS KAN

Dirección	Sur a Este
Color	Rojo
Bacab	Hobnil, Kanalacantun, Kanuuayayab
Deidad de la fiesta	Bolon Dz'acab
Arbol del año	Kanté, con un "ángel" en señal de agua
Baile	?
Pronóstico	Positivo
Deidad especial	Yzamna Kauil (Itzam Na Kauil)

AÑOS MULUC

Dirección	Este a Norte
Color	Blanco
Bacab	Canzienal (Can Tzicnal), Chacacantun
Deidad de la fiesta	Kinchahau (Kinich Ahau)
Arbol del año	Chasté
Baile	Holcanokot Batelokot (guerrera)
Pronóstico	Negativo
Deidad especial	Yaxcocahmut

AÑOS IX

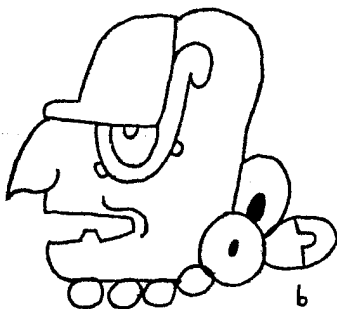
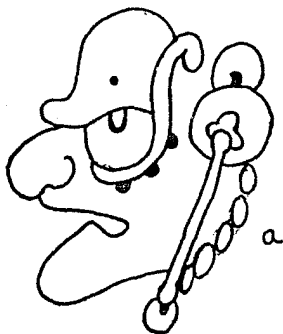
Dirección	Norte a oeste
Color	Negro
Bacab	Zaczini (Zac Cimi), Zacuuyayab
Deidad de la fiesta	Yzamná (Itzam Na)
Arbol del año	Zacchia
Baile	Alcabyan Kamahau
Pronóstico	Negativo
Deidad especial	Cinchahau Izamna (Kinich Ahau Itzam Na)

AÑOS CAUAC

Dirección	Oeste a sur
Color	Amarillo
Bacab	Hozanek, Ekelacantun, Ekuuayaayab
Deidad de la fiesta	Uacmitunahau
Arbol del año	Yaxek, con calavera, hombre muerto y pájaro Kuché
Baile	Xibalokot
Pronóstico	Negativo
Deidades especiales	Chicahab, Ekbalamtaq, Ahcanuolcab y Ahbuucalim

Fig. 1. Rostro del dios Q en los códices.

a) *Dresden*
b) *Paris*



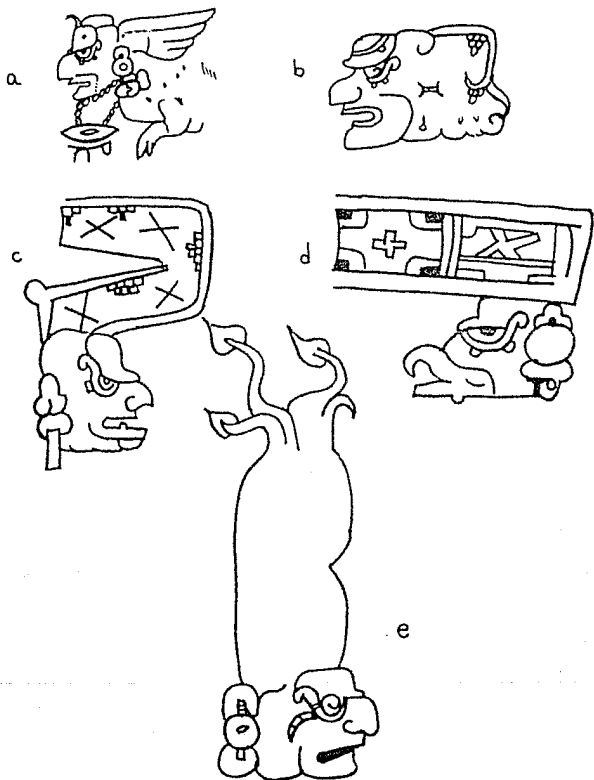


Fig. 2. El dios \underline{D} con cuerpo de: a) ave, *Paris 4b*, b) trono, *Dresden 41a*, c) serpiente, *Madrid 96a*, d) banda celeste, *Paris 21c*, e) árbol, *Dresden 41b* (Villacorta, *Los códices mayas...*)

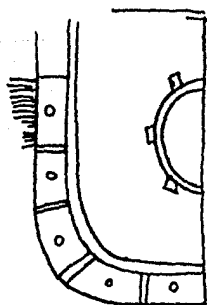
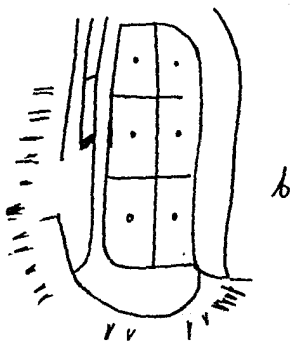
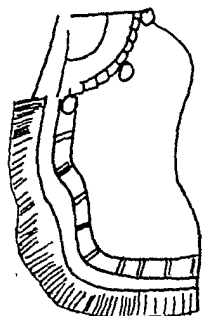


Fig. 3. Algunos mantos del dios D: a) *Dresden 28c*, b) *Madrid 60c*, c) *Madrid 106a* (Villacorta, *Los códices mayas...*)

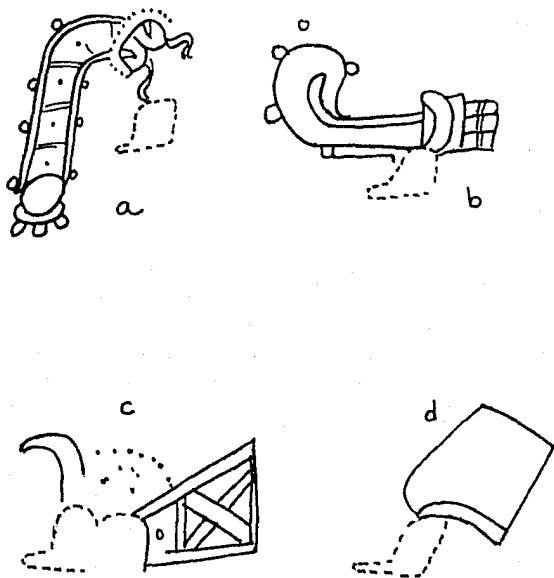


Fig. 4. Algunos tocados del dios D; a) *Dresden 7c*, b) *Madrid 112b*, c) *Madrid 64b*, d) *Madrid 9Bd* (Villacorta, *Los códices mayas...*)

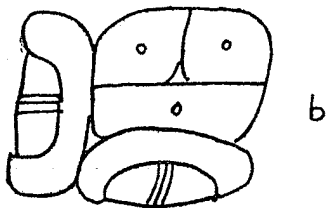
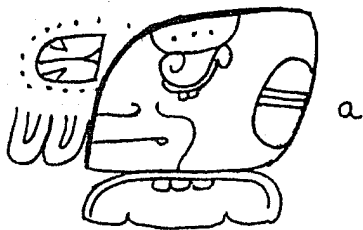


Fig. 5. Denominaciones glíficas del dios D: a) 152.1009:23
b) 24.533:24

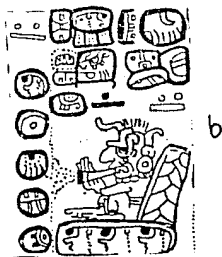


Fig. 6. Algunas actividades realizadas por el dios *Q*: a) Haciendo fuego, *Madrid 38b*, b) Fumando, *Madrid 88b*, c) Ofrendando un animal, *Dresden 14c*, d) Sosteniendo el signo *kin*, *Dresden 15c*, e) Encordándose el pene, *Madrid 82 b*, f) Con aguja e hilo, *Dresden 2c* (Villacorta. Los códices mayas...)

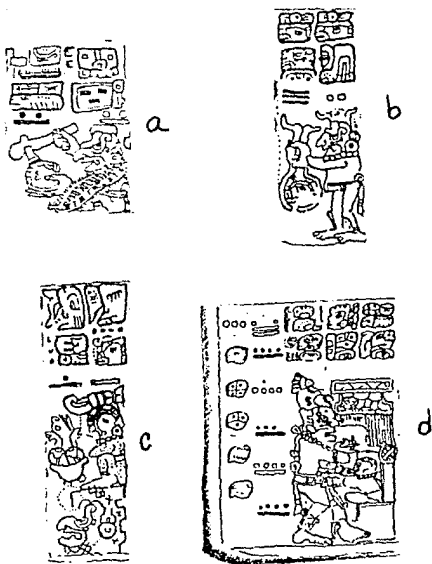


Fig. 7. Dios C - Dios D. a) D cincelando el rostro de C, Madrid 97b, b) D portando un bulto con la cabeza de C, Madrid 61b, c) C sentado sobre la cabeza-trono de D, Madrid 11c, d) D caminando frente a la esquemática representación de un templo en donde está sentado C, Dresden Bc (Villacorta, Los códices mayas...)

Fig. 8. Dios \square - Dios \square . a) \square sostiene el glifo del maíz, *Madrid 100a*, b) Sobre un glifo de maíz: \square sostiene la cabeza de un joven, probable representación de la mazorca, *Madrid 97a*, c) \square sostiene el cuerpo del dios del maíz, *Madrid 39b* (Villacerta, *Los códices mayas...*)



a



b



c



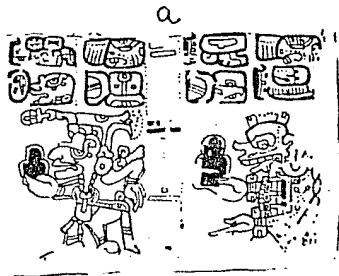
a

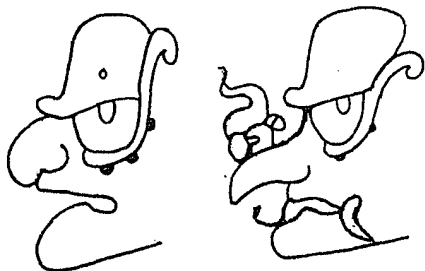
Fig. 9. Diosa Q - Dios Q. a) El dios Q identificado con sus glifos usa el tocado de la diosa Q y muestra un seno, *Dresden 9c*, b) La diosa Q en la escena del diluvio, *Dresden 74* (Villacorta, *Los códices mayas...*)



b

Fig. 10. Dios \bar{A} - Dios \bar{D} . \bar{A} y \bar{D} en columnas paralelas: a) Madrid 80c, b) Dresden 10c (Villacorta, Los códices mayas...)





a



b

Fig. 11. Dios K - Dios Q. a) Rostros del dios Q y del dios K, b) Máscara de K como tocado del dios Q, *Dresden*, 6b (Villacorta, *Los códices mayas...*

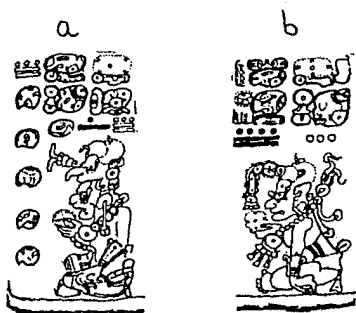


Fig. 12. Dios H - Dios D. Figuras del dios D denominadas por el glifo del dios H. a) Dresden 12c, b) Dresden, 15c (Villacorta, Los códices mayas...)

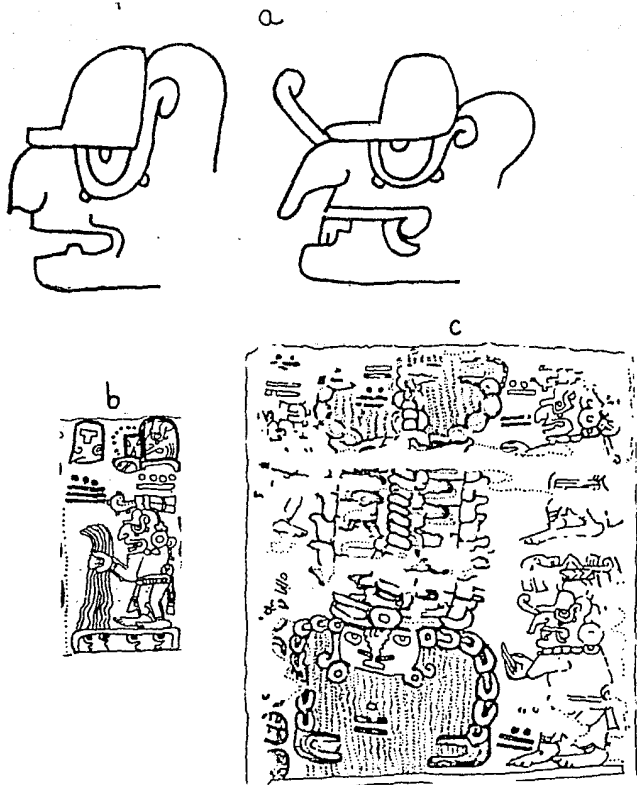
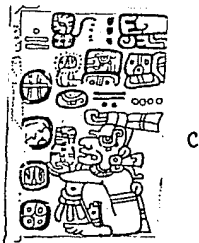
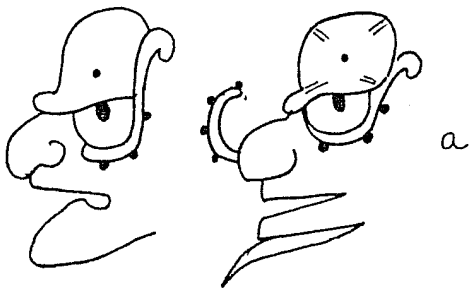


Fig. 13. Dios B - Dios D. a) Rostros del dios D y del dios B, b) D sosteniendo líneas ondulantes acuáticas que caen sobre el signo caban, tierra, Madrid c) El dios B bajo la figura del dios D, Madrid 7a (Villacorta, Los códices mayas...)

Fig. 14. Dios Q - Dios Q. a) rostros del dios Q y del dios Q, b) Q identificado por sus glifos, pero barbado como se representa al dios Q, Dresden 27b, c) Q con signo lin, Madrid 85 b (Villacorta, Los códices mayas...)



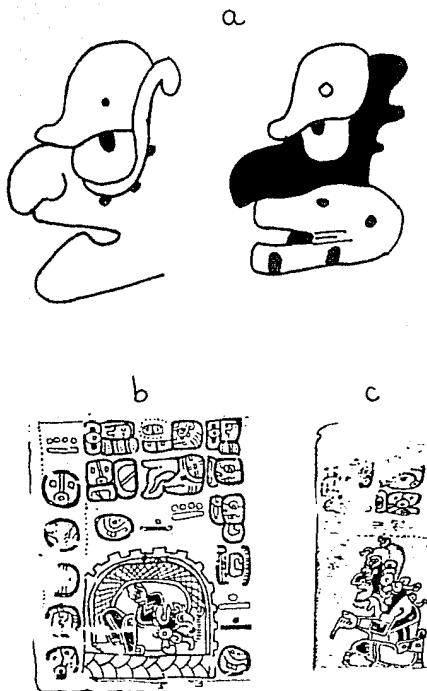


Fig. 15. Dios \underline{L} - Dios \underline{D} . a) Rostros del dios \underline{D} y del dios \underline{L} . b) \underline{L} recostado en una estera con los glifos del dios \underline{D} , *Madrid 81c*. c) \underline{L} con título Ahaulil, *Dresden 7a* (Villacorta, *Los códices mayas...*)



Fig. 16. Paris 4b (Villacorta, Los códices mayas...)



Fig. 17. *Madrid 84b* (Villacorta, *Los codices mayas...*)



Fig. 18. *Paris 17b* (Villacorta, *Los códices mayas...*)



Fig. 19. *Dresden 15a* (Villacorta, *Los códices mayas...*)



Fig. 20. Dresden 41b (Villacorta, Los códices mayas...)

Fig. 21. Madrid Bb (Villacorta, Los códices mayas...)





Fig. 22. *Dresden 41a* (Villacorta, *Los códices mayas...*)

Fig. 23. Dresden Bb (Villacorta, Los códices mayas...)



Fig. 24. Dresden 9b (Villacorta, Los códices mayas...)



Fig. 25. Madrid 19b (Villacorta, Los códices mayas...)

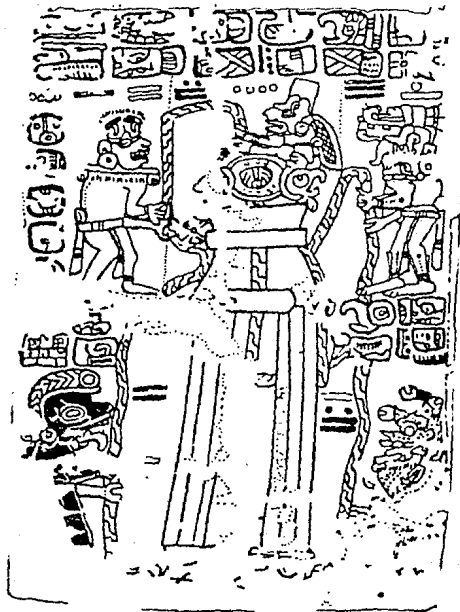
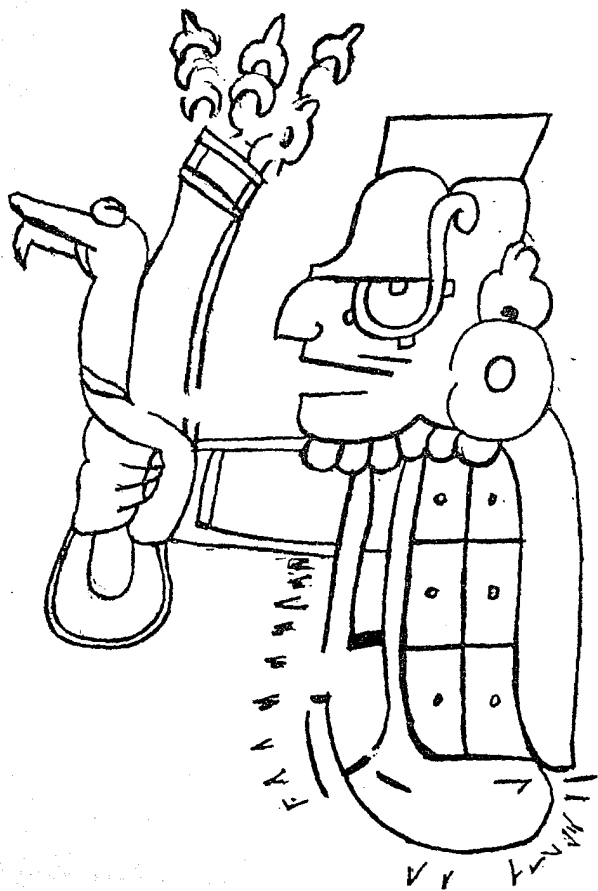


Fig. 26. Madrid 60c (Villacorta, Los códices mayas...)



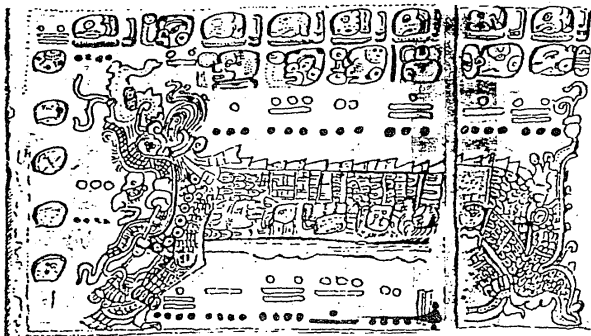
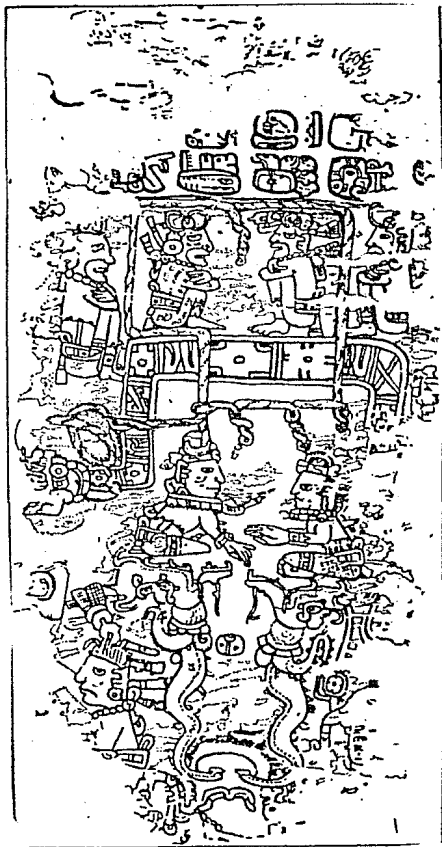


Fig. 27. Dresden 4-5b (Villacorta, Los códices mayas...)

Fig. 28. Dresden 74 (Villacorta, Los códices mayas...)



Fig. 29. *Paris 22* (Villacorta. Los códices mayas...)



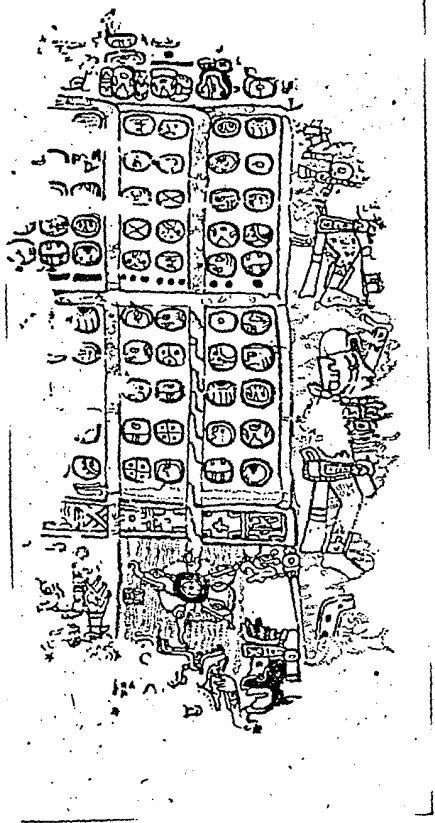


Fig. 30. Paris 21c (Villacorta, Los códices mayas...)

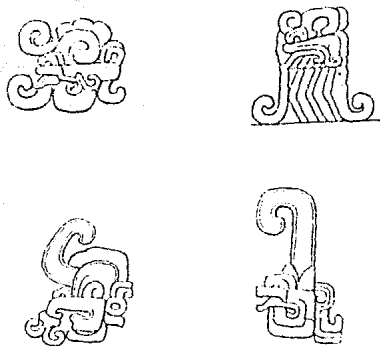


Fig. 31. Cabeza de Dragón en Izapa: a) Estela 1, b) Estela 1, c) Estela 3, d) Estela 3 (Norman, Izapa sculpture...)

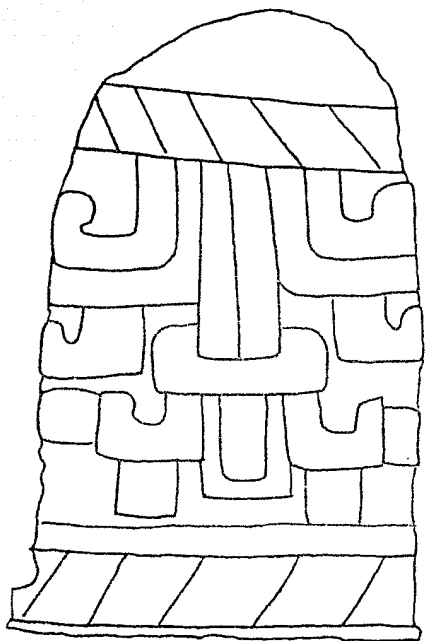


Fig. 32. Fauces Izapeñas. Estela 20 de Izapa (Norman, Izapa sculpture...)

Fig. 33. Estela 1 de Izapa (Norman, *Izapa sculpture...*)



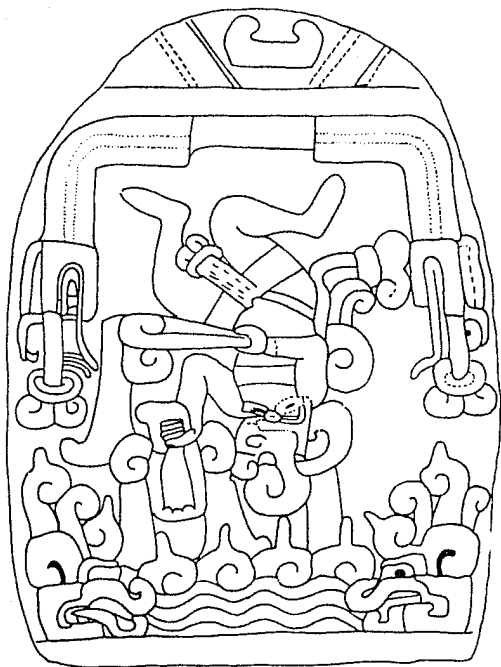


Fig. 34. Estela 23 de Izapa (Garza, El universo sagrado...)

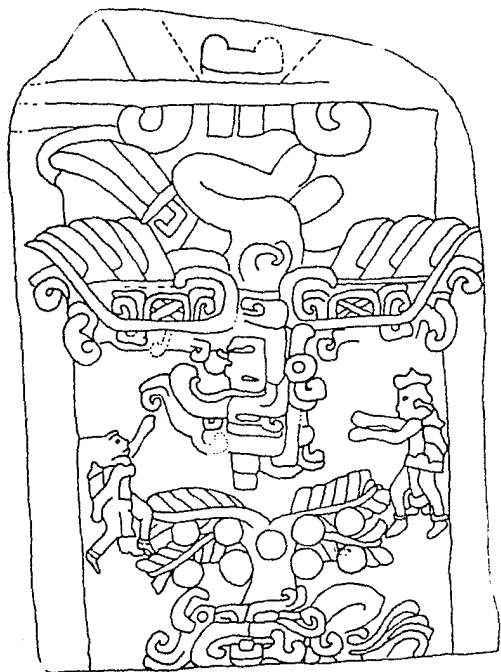


Fig. 35. Estela 2 de Izapa (Garza, El universo sagrado...)



Fig. 36. Estela 25 de Ica (Garza, *El universo sagrado...*)

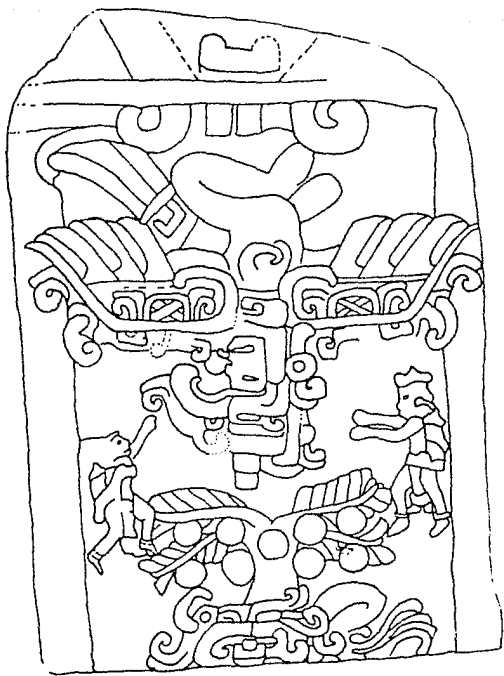
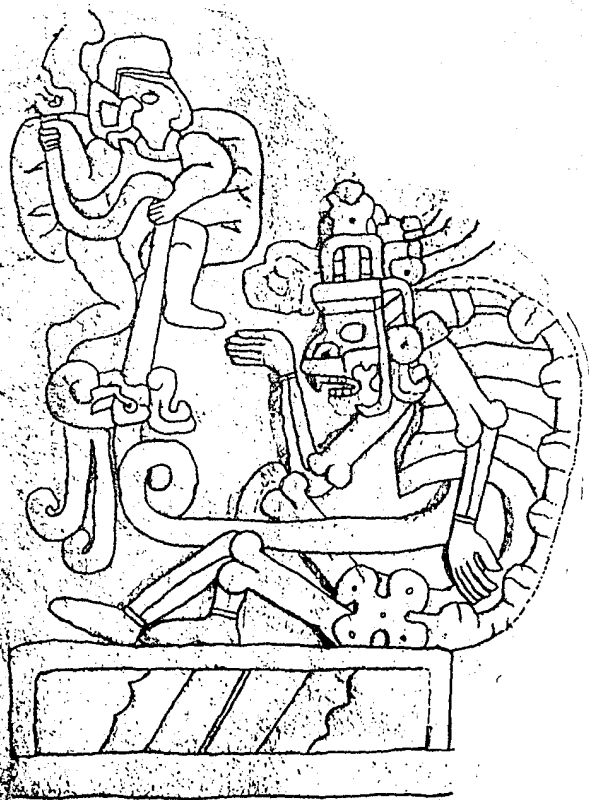
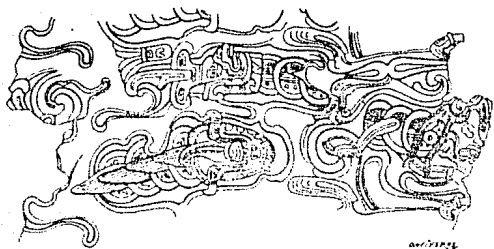


Fig. 35. Estela 2 de Izapa (Garza. El universo sagrado...)

Fig. 27. Estela 50 de Izapa (Norman, Izapa sculpture...)





19. 38. La figura del dragón tallada en dos fémurs humanos de
hiena de Corco (Garcé, El universo sagrado...)

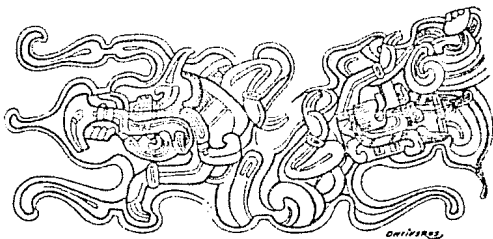




Fig. 39. Estela 21 de Izapa (Nájera, El don de la sangre...)

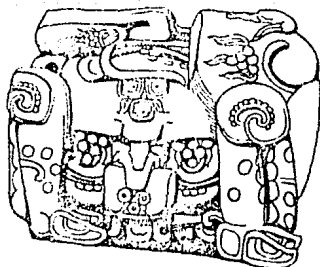
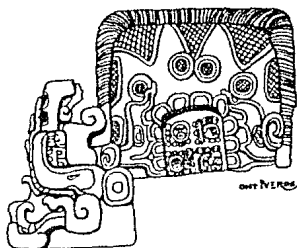
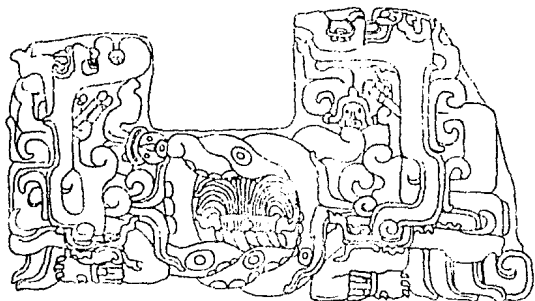


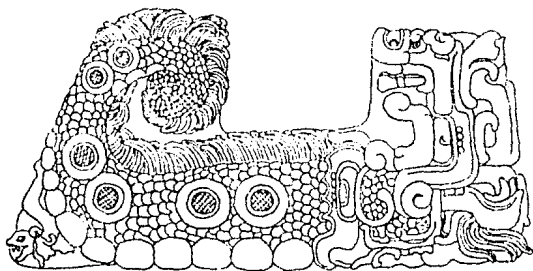
Fig. 40. Altar M de Copán (Garza, El universo sagrado...)

Fig. 41. Altar 62 de Copán (Garza, El universo sagrado...)





Garza



Det.

Fig. 42. Altar O de Copán (Garza, El universo sagrado...)

Fig. 43. Estela I de Copán (Maudslayi, Biología Centrali....)

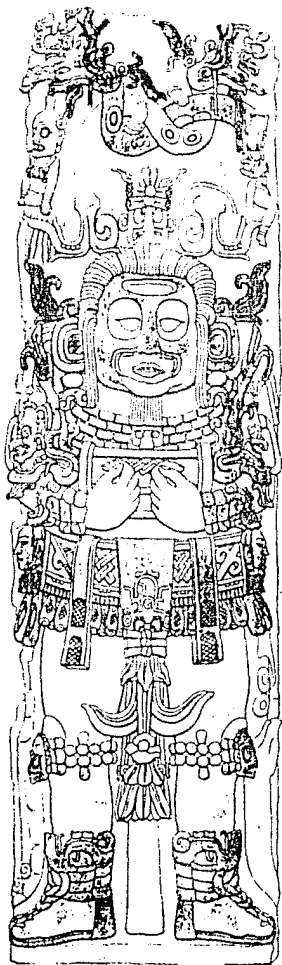
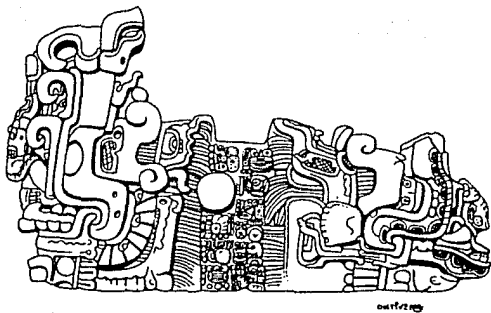


Fig. 44. Altar E) de Copán (Garza, El universo sagrado...)



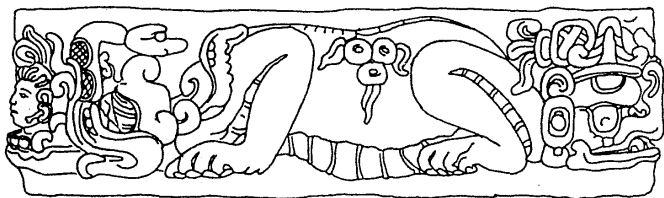
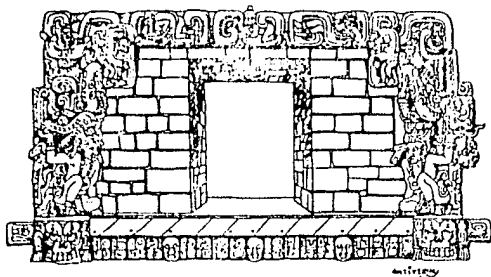


Fig. 45. Altar 41 de Copán (Garza, El universo sagrado...)

Fig. 46. Fachada del Templo 22 de Copán (Garza, El universo sagrado...)



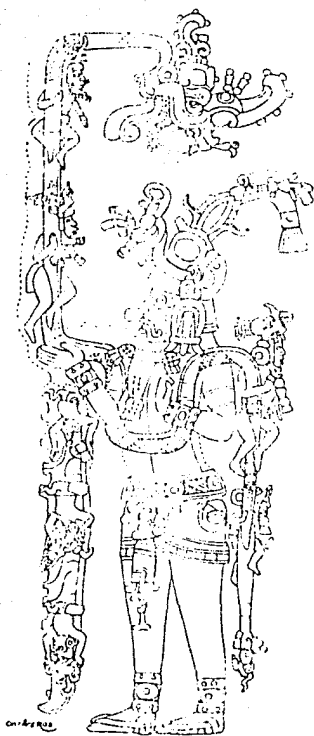


Fig. 47. Estela de Hauberg (Schele, The blood of kings...)

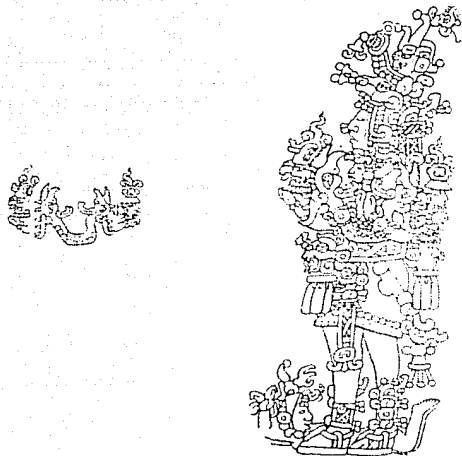


Fig. 48. Placa de Leyden (Schele, *The blood of kings...*)



Fig. 49. Estela H de Copán (Maudslay, *Biologia Centrali...*)

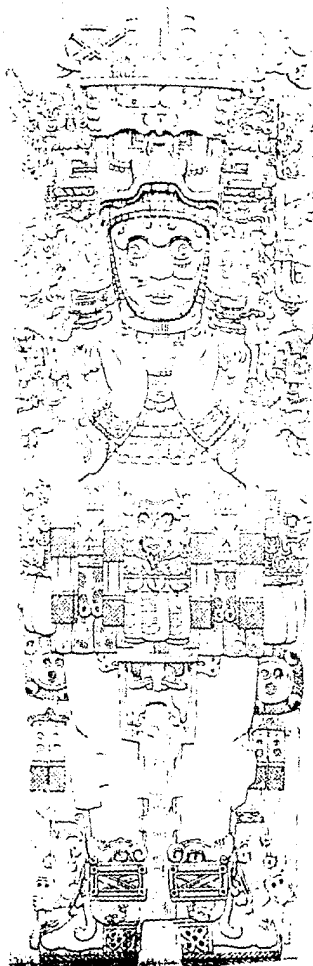


Fig. 50. Estela I de Lopán (Maudslay, *Biologia Centrali...*)



Fig. 51. Estela 1 de Tikal (Spinden, A study of maya art).

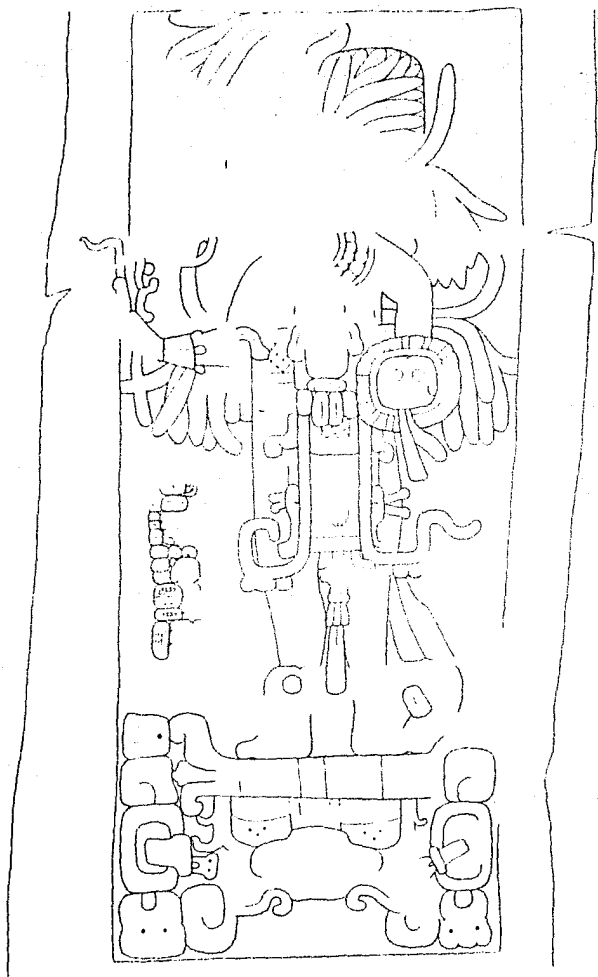


Fig. 52. Dragón pedestal. Estela 5 de La Honradez (Graham, Corpus...)

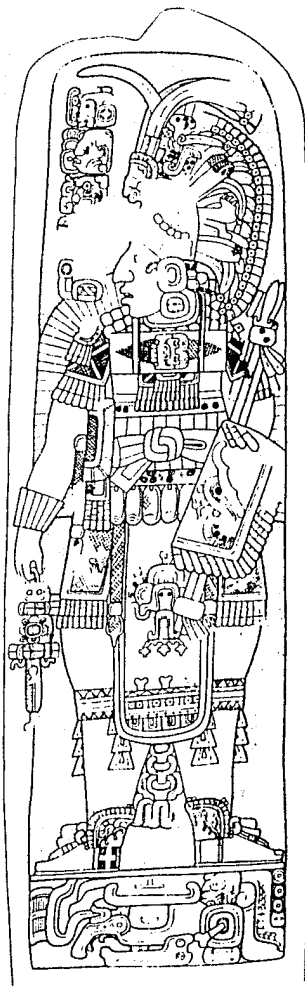


Fig. 53. Estela 2 de Naranjo (Graham, Corpus...)



Fig. 54. Estela 16 de Tikal (Graham, Corpus...)

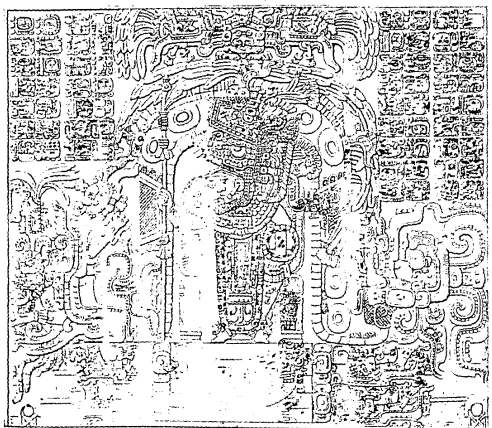


Fig. 55. Dintel 3 del templo IV de Tikal (Graham, Corpus...)

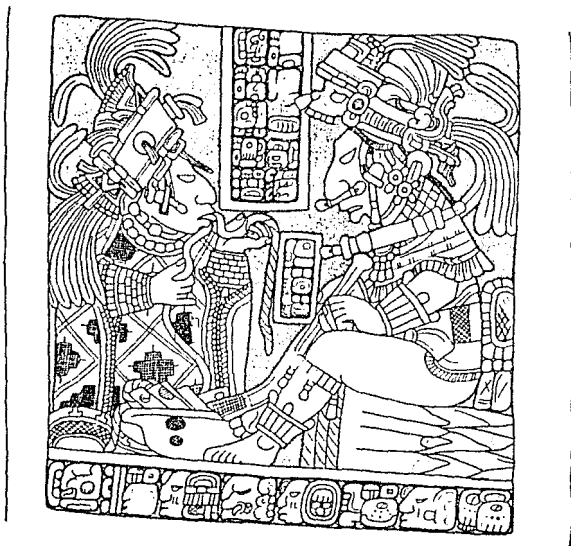


Fig. 56. Dintel 17 de Yaxchilan (Graham, Corpus...)

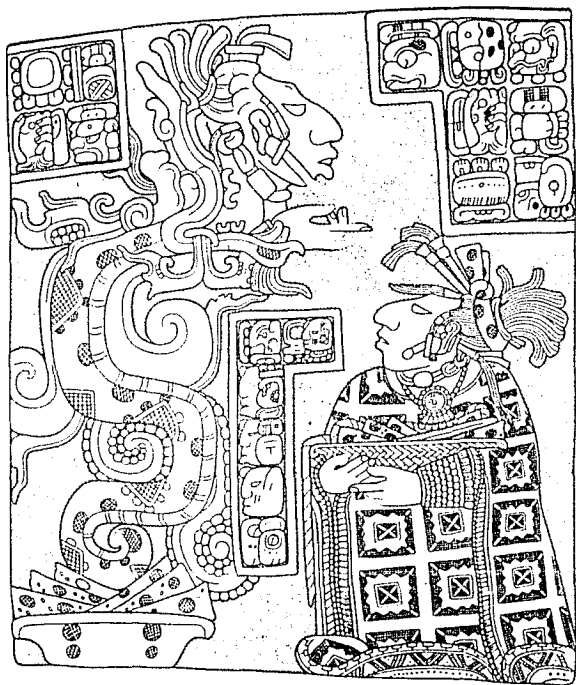


Fig. 57. Dintel 15 de Yaxchilán (Graham, Corpus...)

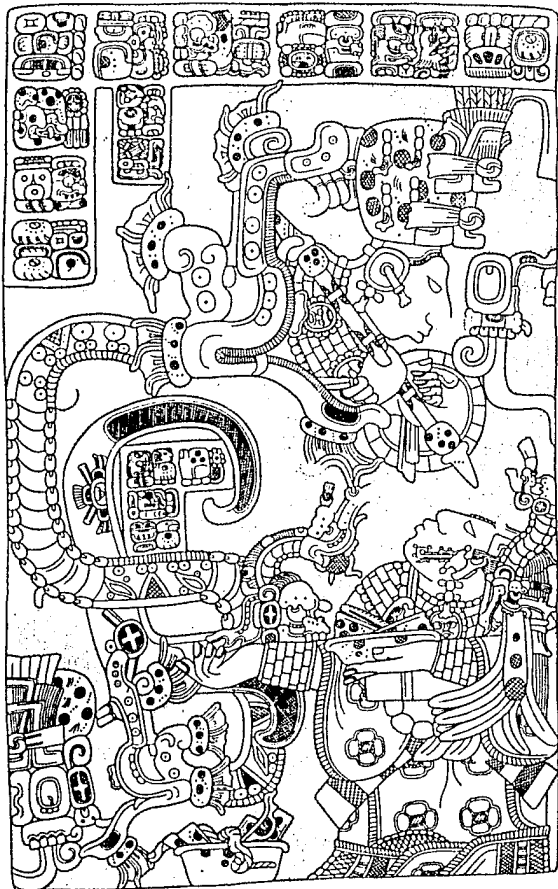


Fig. 58. Dintel 25 de Yaxchilán (Graham, Corpus...)



Fig. 59. Dintel 39 de Yaxchilán (Graham, *Corpus...*)

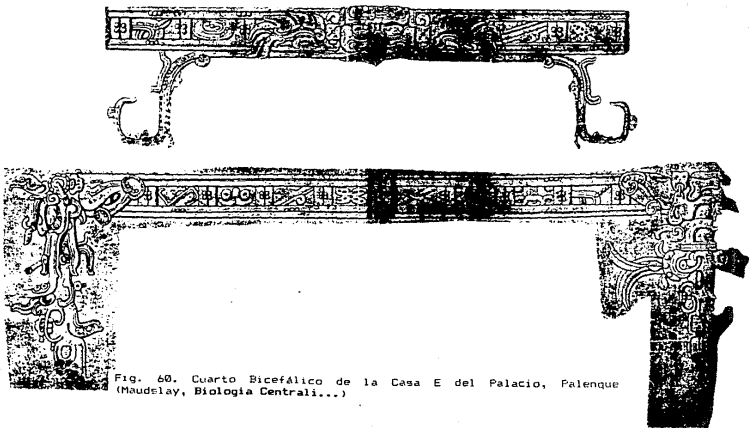


Fig. 60. Cuarto Bicefálico de la Casa E del Palacio, Palenque
(Maudslayi, *Biología Centrali...*)



Fig. 61. Pilastra B. Templo de las Inscripciones de Palenque
(Maudslay, *Biologia Centrali...*)



Fig. 62. Pilastro C. Templo de las Inscripciones de Palenque
(Maudslayi, *Biologia Centrali...*)

Fig. 63. Pilastra D. Templo de las Inscripciones de Falenque
(Maudslay, *Biologia Centrali...*)

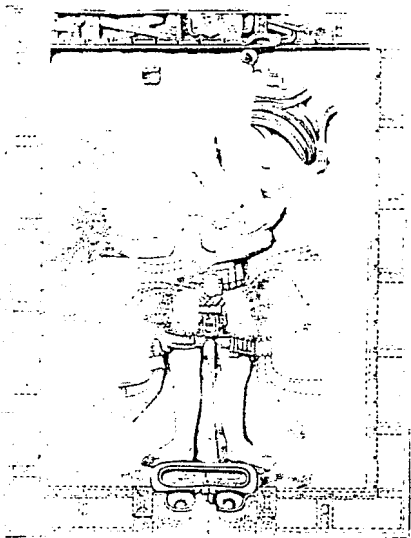


Fig. 64. Placeta E. templo de las inscripciones de Palenque
(Maudslay, *Biologia Centrali...*)

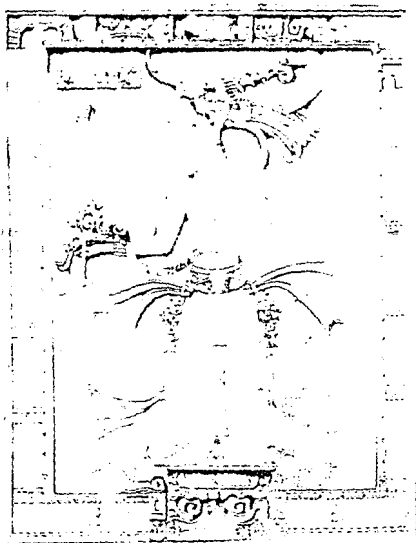


Fig. 65. Tablero del Templo de la Cruz de Palenque (Maudslayi, Biologia Centrali...)

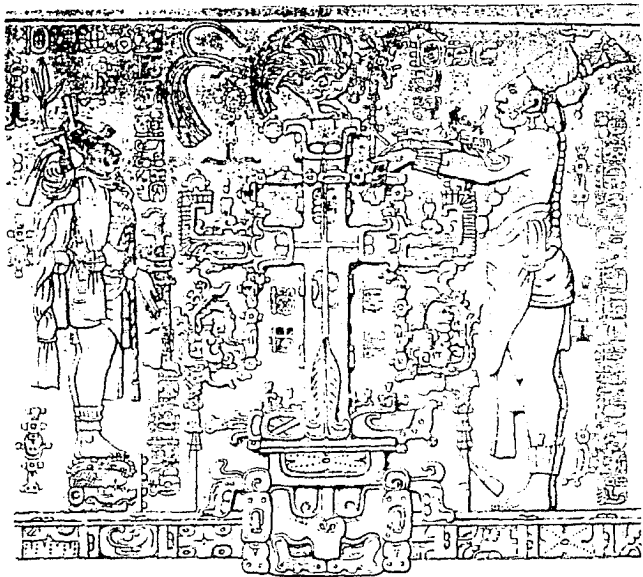


Fig. 66. Tablero del Templo de la Cruz Foliada de Palenque (Maudslay, Biología Centrali...)

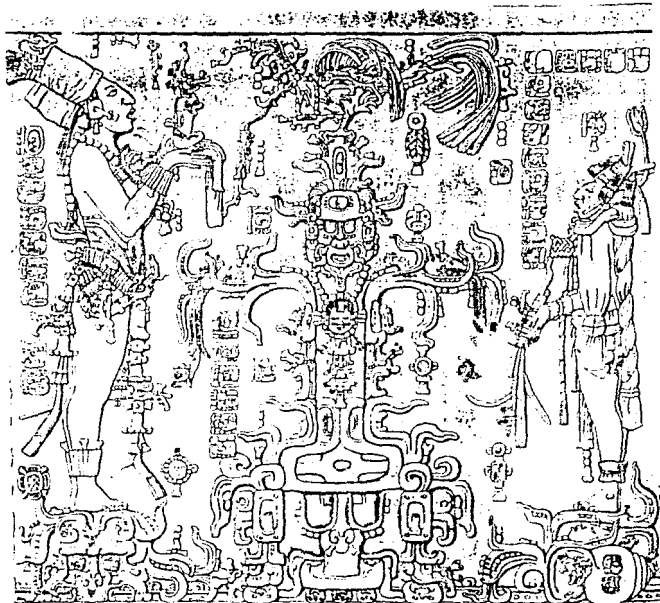




Fig. 67. Lápida del Templo de las Inscripciones de Palenque (Schele, The blood of...)

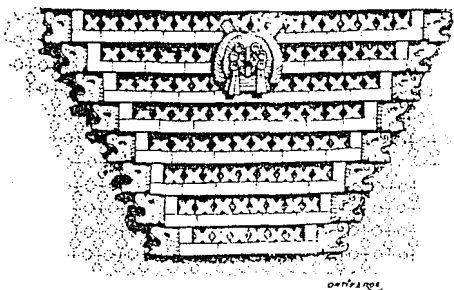


Fig. 68. Friso del Edificio Este. Cuadrangulo de las Monjas de Uxmal
(García, El universo sagrado...)



Fig. 69. Friso del Edificio Norte. Cuadrángulo de las Monjas de Uxmal
(Garza, El universo sagrado...)

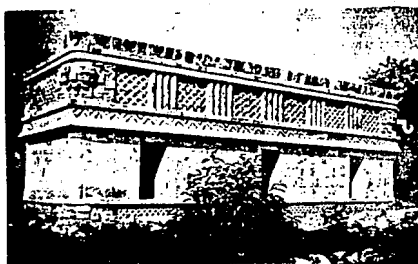


Fig. 70. Friso del Templo de los Tres Dinteles de Chichen Itza (Morley, La civilización maya).

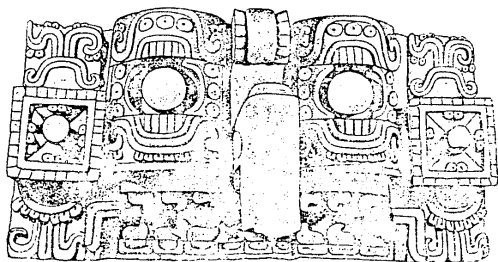


Fig. 71. Mascará del Edificio Codz Pop de Tabah (Garza, El universo sagrado...)

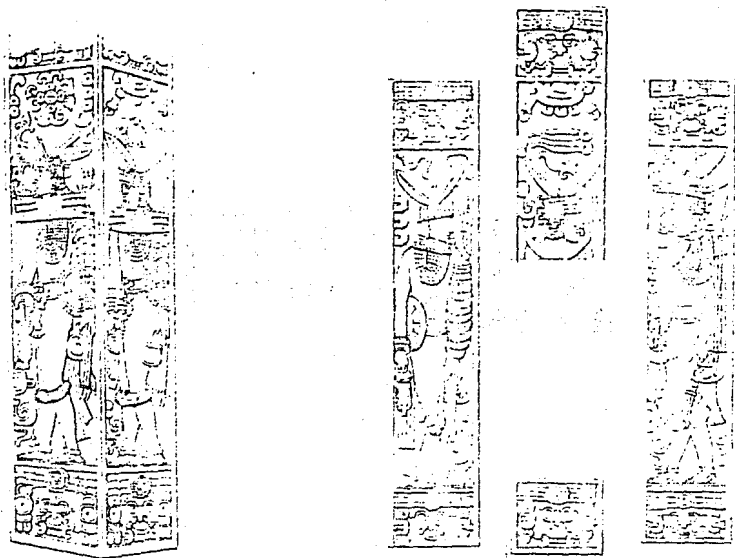


Fig. 72. Pilastras del Gran Juego de Pelota de Chichen Itza
(Maudslay, *Biologia Centrali...*)

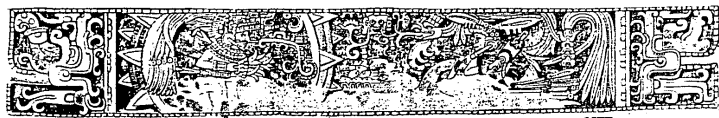


Fig. 73. Dintel inferior del Templo A del Gran Juego de Pelota de Chichen Itzá (Maudslay, *Biología Centrali...*)



Fig. 74. Dintel del Templo A del Gran Juego de Pelota de Chichen Itzá
(Maudslay, *Biología Centrali...*)

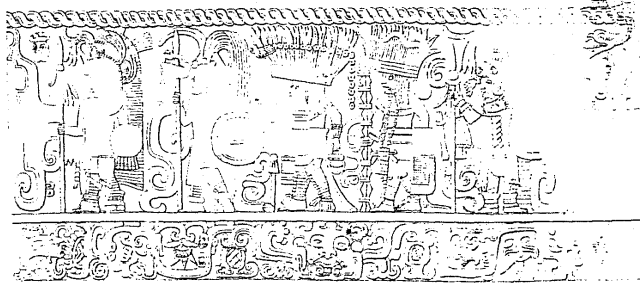


Fig. 75. Pared Norte. Templo del Juego de Pelota (Maudslay, Biología Centrali...)

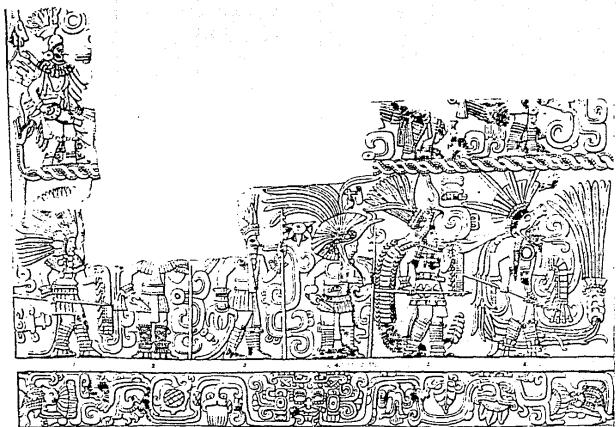


Fig. 76. Pared Sur. Templo del Juego de Pelota (Maudslayi, Biologia Centrali...)

Fig. 77. Coronamiento del Templo del Búho de Chichen Itzá (Barza, El universo sagrado...)





Fig. 78. Alfarda del Edificio Norte del Juego de Pelota (Garza, El universo sagrado...)

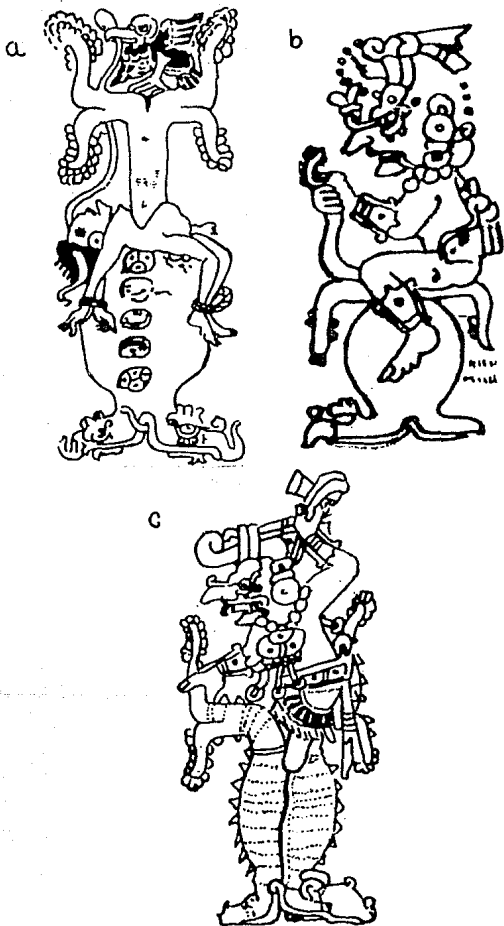


Fig. 79. El árbol-reptil en el Códice Dresden a) 3, b) 40a y c) 69.
 (Villacorta, Los codices...)



FIG. 80. Acanth. Acanth. Dresden 26c (Thompson, A commentary on...)

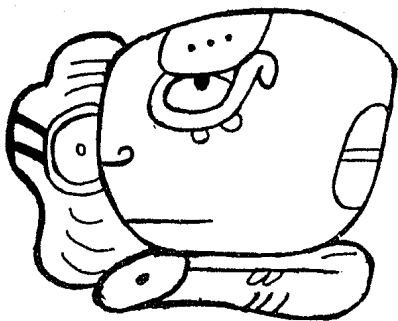


Fig. 81. Denominación glífica del Acante acantun. 68.1009:87. Dresden
26c. (Thompson, A commentary on...)



Fig. 82. Dresden 27b (Villacorta, Los códices mayas...)

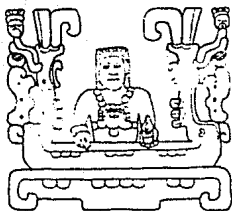


Fig. 83. Fachada 9N-B2 de Copán (Schele, *The blood of...*)

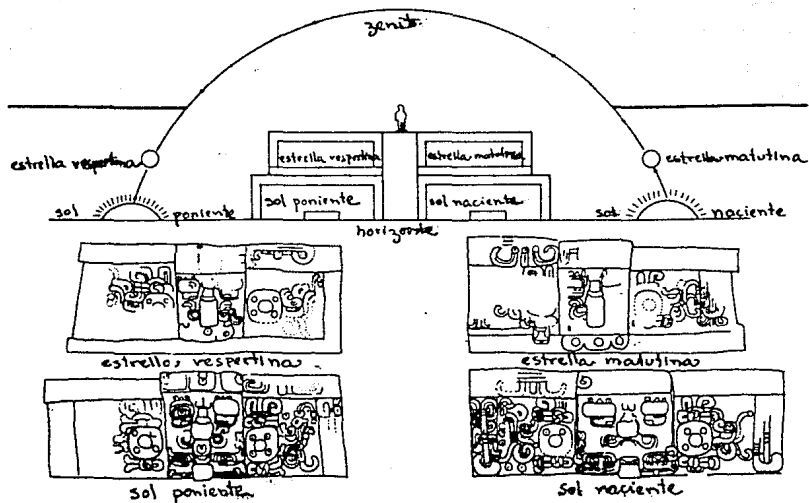


Fig. B4. Estructura Sc2 de Cerros (Schele, The blood of...).

OBRAS CITADAS

Acuña, René, "Título de los señores de Sacapulas" en *Folklore America's*, Vol. XXVIII, No. 1. Los Angeles, Center for the study of comparative folklore and mythology, junio 1968.

Ah Nakuk Pech, *Historia y crónica de Chac-Xulub-Chen*, Prol., Trad. y notas Héctor Pérez Martínez, México, Secretaría de Educación Pública, 1936.

Alvarez L., Ma. Cristina, "Estructura del idioma en que se escribieron los códices mayas" en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. X. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1976-1977. p. 299-316.

Avendaño y Loyola, Fray Andres de, *Relación de las dos entradas que hice a Petén Itzá*, Trans. Bowditch and Riviera en Means, Philip Ainsworth, *History of the Spanish conquest of Yucatan and of the Itzas*, Cambridge, Peabody Museum of American Archaeology and ethnology, 1917. 206 pp. ils. maps. (Papers of the Peabody..., Vol. VII).

Barrera Vasquez, Alfredo, "La ceiba-cocodrilo" en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 7a. Epoca, Tomo V, 1974-1975. p. 187-208.

"Problemas que ofrece la traducción de los documentos mayas post-cortesianos" en *El México Antiguo*. Revista de Arqueología, Etnología, Folcklore, Prehistoria, Historia Antigua y Lingüística. Tomo IV. México, Sociedad Alemana mexicanista, 1936-1939. p. 83-86.

_____ y Silvia Rendón, *El libro de los libros de Chilam Balam*, Trad., int. y notas... 7a. Reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 1982. 214 pp.

Beltrán de Santa Rosa María, Pedro, *Arte del idioma maya reducido a sucintas reglas y semilexicon yucateco*, 2a. Ed., Mérida, Imprenta J. D. Espinosa, 1859. 242 pp.

Brinton, Daniel G., *American Hero-Myths. A study in the native religions of the western continent*, Philadelphia, H. C. Watts & Co., 1882. 252 pp.

Cantares de Dzitbalché, Trad., int. y notas de Alfredo Barrera Vásquez en Garza, Mercedes de la. *Literatura Maya*.

Cardós de Méndez, Amalia, *Estudio de la colección de escultura maya del Museo Nacional de Antropología*, México,

Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987. 192 pp. 1ls.

Casas, Fray Bartolomé de las, Apologetica historia sumaria, cuanto 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. Edmundo O'Gorman, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967 (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 1).

Ciudad Real, Antonio de, Calepino Maya de Motul, Edic. René Acaña, 2 v. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.

Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre Fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes, 2 v. Edic. y estudio preliminar de Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976. Apéndices, glosarios, mapas (Serie Historiadores y Cronistas de Indias, 6).

Códice Pérez, Trad. Ermilo Solís Alcalá, Mérida, Imprenta de Oriente, 1949, 371 pp. (Ediciones de la Liga de Acción Social).

Códices Mayas, Dresdensis, Peresianus, Tro-cortesiano, Interpretación de José Antonio Villacorta y Carlos A. Villacorta, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Tipografía Nacional, 1933.

Coggins, Clemency, "The manikin scepter: Emblem of lineage" en Estudios de Cultura Maya, Vol. XVII, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1988. p. 123-158.

Chilam Balam

El libro de Chilam Balam de Chumayel, Trad. Mediz Bolio, en Garza, Mercedes de la, Literatura Maya.

The book of Chilam Balam of Chumayel, Trans. Ralph L. Roys, Intr. Eric S. Thompson, Norman. University of Oklahoma Press, 1967. 230 pp. 1ls. (The civilization of American Indian Series).

The ancient future of Itza: The book of Chilam Balam of Tizimin, Trans. & annotated by Munro S. Edmonson, Austin, University of Texas, 1982. 220 pp. (The Texas Panamerican Series).

Diccionario de Motul, vid. Ciudad Real

Diccionario Maya Cordemex, Director Alfredo Barrera Vásquez, Mérida, Ediciones Cordemex, 1980.

Diccionario de Antropología Mesoamericana, César Macazaga Ordoño, 2 v., México, Editorial Innovación, S. A., 1985.

Diccionario de Viena. Vocabulario de Mayathan por. su abecedario, Transcripción de Dorothy Andrews Heath de Zapata, Intr. José Díaz Bolio, Area Maya, 1978.

Eliade, Mircea, Imágenes y Símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso, Trad. Carmen Castro, 3a. Ed., Madrid, Taurus Ediciones, S.A., 1979. 196 pp.

_____ Mefistófeles y el Andrógino, Trad. Fabián García Prieto, 2a. Ed., Barcelona, Editorial Labor, S.A., 1984. 276 pp. (Punto Omega, 79).

_____ Tratado de Historia de las Religiones, Trad. Tomás Segovia, 3a. Ed., México, Ediciones Era, S.A., 1979. 462 pp.

Escalante, Pablo "Un repertorio de actos rituales de los antiguos nahuas" en Historia Mexicana, Vol. XXXV, No. 3, México, Centro de Estudios Históricos del Colegio de México, Enero-Marzo de 1986. p. 373-388.

Fewkes, J. Walter, "The god D in the codex cortesianus" en American Anthropology, Vol. VIII, 1895, pp. 205-222.

Foncerrada de Molina, Marta, "El pensamiento mítico maya en un vaso del clásico tardío" en Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda, Edit. Jaime Litvak King y Noemi Castillo Tejero, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972. 303-308.

_____ "Origen del arte maya" en La escultura clásica maya. Coord. Paul Gendrop, México, 1975. 96 pp. pls. (Artes de México, 167).

Freidel, David, Robertson y Maynard, "The maya city of Cerros" en Archaeology, an official publication of the Archaeological Institute of America. Editor Phyllis Pollok Katz, V. 35, Number 4, July-August 1982.

García Bárcena, Joaquín, "Origen y desarrollo de algunos aspectos de las representaciones de los dioses mesoamericanos de la lluvia y su relación con las rutas de intercambio prehispánicas" en *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*. Edit. Jaime Litvak King y Noemi Castillo Tejero, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972. 151-160.

Garza, Mercedes de la, *El hombre en el pensamiento religioso nahuatl y maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1978. (Serie Cuadernos, 14).

El universo sagrado de la serpiente entre los mayas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1984. 462 pp. ils.

La conciencia histórica de los antiguos mayas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1975. (Serie Cuadernos, 11).

Literatura Maya, Comp. y prólogo... Crónología, Miguel León Portilla, Barcelona, Editorial Galaxia, 1980. (Biblioteca Ayacucho, 57).

Graham, Ian et al. *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*, Cambridge, Harvard University, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.

Guiteras Holmes, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, Epilogo Sol Tax, Trad. Carlos Antonio Castro, México, Fondo de Cultura Económica, 1965. 312 pp. (Sección de Obras de Antropología).

Herrera y Tordesillas, Antonio de, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, Prol. Antonio Ballesteros-Beretta, 13 v. Madrid, Tipografía de Archivos, 1934, mapas, facsims. (Academia de la Historia).

Jensen, Ad. E., *Mito y culto entre los pueblos primitivos*, Trad. Carlos Gerhardt, 2a. Reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 1982. 408 pp. (Ensayistas, 1).

Landa, Fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, Intr. Angel Ma. Garibay, 11a. Ed. México, Editorial Porrúa, S.A., 1978. 252 pp. (Biblioteca Porrúa, 13).

León-Portilla, Miguel, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, Prol. Eric S. Thompson, 1a. Ed. México, Universidad

Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986. 215 pp. (Serie de Culturas Mesoamericanas, 2).

Lizana, Fray Bernardo de (O.F.M.), Historia de Yucatán, Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual. Ed. del Museo Nacional de México apud Impresión de 1633. México, Imprenta del Museo Nacional, 1893. 130 pp.

López de Cogolludo, Fr. Diego, Los tres siglos de la dominación española en Yucatán, o sea Historia de esta provincia desde la Conquista hasta la Independencia, Campeche, Imprenta de José María Peralta, 1842. 488 pp.

López Medel, Tomas, Relación (1612), Apéndice B en Tozzer, Alfred M. Landa's Relación...

Maudslay, Alfred Percival, Biología Centrali-Americana or contributions to the knowledge of the fauna and flora of Mexico and Central America, 4 vols. Ed. by F. Ducane Godman and Osbert Salvin, London, Pub. R. H. Porter and Dulau & Co., 1889-1902.

Miles, S. W., "Sculpture of the Guatemala-Chiapas Highlands and Pacific Slopes, and Associated Hieroglyphs" en Handbook of Middle American Indians, Vol. II, Archaeology of Southern Mesoamerica, Part. 1, Edit. Gordon R. Willey, Austin, University of Texas Press, 1965.

Montoliú Villar, Maria, "Aclaración sobre la traducción del nombre de la vieja diosa Ix Chebel Yax, cónyuge de Izamal Na, en la mitología maya" Nota 4 en Notas Antropológicas, Vol. II, Edit. Carlos Navarrete y Rosa María Ramos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1982. p. 26-27.

"Algunos aspectos del venado en la religión de los mayas de Yucatán" en Estudios de Cultura Maya, Vol. X, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1976-1977, p. 149-172.

"El dios solar en la religión y mitología mayas" en Anales de Antropología, Vol. XVIII, Tomo 2, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1981. p. 29-58.

"La diosa lunar Ix Chel, sus características y funciones en la religión maya" en Anales de Antropología, Vol. XXII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, p. 61-78.

"Reflexiones sobre el concepto de la forma del universo entre los mayas" en *Anales de Antropología*, Vol. XX, Tomo 2, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1983, p. 9-38.

Morley, Silvanus G. *La Civilización Maya*, Trad. Adrián Recinos, 2a. Ed., 5a. Reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1985. 527 pp.

Nájera C., Martha Ilia, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1987, 280 pp. ils.

Nordyke, Lewis, "La estúpida zariqüeya" en *Maravillas y misterios del reino animal*, Intr. Jean George, México, Reader's Digest México, S.A., 1965, p. 85-86.

Norman, V. Garth, "Izapa Sculpture", Part I & II, *Papers of the New World Archaeological Foundation*, Number 30, Provo, New World Archaeological Foundation, Brigham Young University, 1973.

Pendergast, David M. "Lamanai, Belize: Summary of excavation results, 1974-1980" en *Journal of Field Archaeology*, V. 8, Number 1, Boston, Boston University, Association for Field Archaeology, 1981.

Perez, Juan Pío, *Diccionario de la lengua maya*, Mérida, J. F. Molina Solís, 1866-1877.

Popol Vuh, Trad. Adrián Recinos en Garza, Mercedes de la, *Literatura Maya*.

Proskouriakoff, Tatiana, *A Study of Classic Maya Sculpture*, Washington, D.C., Carnegie Institution of Washington, 1950, 210 pp. ils. (Publication, 593).

Quirarte, Jacinto, *El estilo artístico de Izapa*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1973. (Cuadernos de Historia del Arte, 3).

Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco), Ed. Mercedes de la Garza (Coordinadora), 2 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1983 (Fuentes para el estudio de la Cultura Maya, 1).

Relaciones Geográficas del siglo XVI: Guatemala, Ed. René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1982. 359 pp.

Ritual de los Bacabes, Trad. y notas de Ramón Arzápalo Marín, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1987 (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 5), 1109 pp.

Ritual of the Bacabs, Translated and edited by Ralph L. Roys, Norman, University of Oklahoma Press, 1965.

Robertson, Merle Greene, The sculpture of Palenque, Princeton, Princeton University Press, 1983, ils.

Román y Zamora, Jerónimo, Fr. (Cronista de la Orden de San Agustín), Repúblicas de Indias; Idolatrias y gobierno de México y Perú antes de la conquista, 1a. Reimp. (apud Edición de 1575 con adenda del autor de 1569) 2 v. Madrid, Victoriano Suarez Editor, 1897 (Colección de libros raros o curiosos que tratan de América, XIV y XV).

Roys, Ralph L., "The ritual of the chiefs of Yucatan" en *American Anthropologist, New Series*, Edit., John R. Swanton, Vol. 25, No. 4, Menasha, Wis., American Anthropological Association, October-December, 1923, p. 472-484.

Saenz de Santa María, Carmelo, Diccionario Cakchiquel-Español, Comp. por... Guatemala, Tipografía Nacional, 1940., 435 pp.

Schele, Linda y Mary Ellen Miller, The blood of kings. Dynasty and ritual in maya art, New York, George Braziller, Inc. & Kimbell Art Museum, 1986, 335 pp. ils.

Schellhas, Paul, Representation of Deities of the Maya Manuscripts, 2a. Ed. Kraus Reprint Corporation, 1967. New York, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvar University, 1904.

Sotelo Santos, Laura Elena, Las ideas cormológicas mayas en el siglo XVI, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1988, 100 pp. ils. (Serie Cuadernos, 19).

Sosa, John R., "Astronomía sin telescopios. Conceptos mayas del orden astronómico" en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XV, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1984, p. 117-142.

Thompson, J. Eric S. A catalog of maya hieroglyphs, 2nd. Print, Norman, University of Oklahoma Press, 1970. 458 pp. ils.

_____ A commentary on the Dresden Codex. A Maya Hieroglyphic Book, Philadelphia, American Philosophical Society, 1972. 156 pp. (Memoirs of the American Philosophical Society, 93).

_____ Historia y religión de los mayas, Trad. Félix Blanco, 5a. Ed, México, Siglo XXI Editores, S.A., 1982, 485 pp.

_____ Maya Hieroglyphic Writing; an introduction, 2nd. Ed., Norman, University of Oklahoma Press, 1960, XXII-347 pp. lams., mapas, tablas.

_____ "The moon goddess in Middle America with notes on related deities" in Contributions to American Anthropology and History, Number 29, Reprint, Washington, Carnegie Institution of Washington Publication, Number 509, 1939, ils.

Tozzer, Alfred M., Landa's Relación de las cosas de Yucatán. A translation, Cambridge, Harvard University, 1941, 398 pp. (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, V. XVIII).

_____ and Glover M. Allen, Animal figures in the Maya codices, Cambridge, Harvard University, 1910 (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, V. IV, Number 3).

Vázquez, Francisco Fr. (OFM), Crónica de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala de la Orden de N. seráfico padre San Francisco en el reino de la Nueva España, 4 v., 2a. Ed., Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia, 1937. (Biblioteca "Goathemala", V. XIV-XVII).

Villa Rojas, Alfonso, "Enfermedad, pecado y confesión entre los grupos mayenses" en Anales de Antropología, Vol. XX, Tomo 2, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1983. p. 89-110.

Vogt, Evon Z., Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos, Trad. Stella Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, 328 pp., ils. (Sección de Obras de Antropología).

Ximénez, Francisco, Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores, Prol. J.

Antonio Villacorta, 3 V., Guatemala, Tipografía Nacional,
1920-31 (Biblioteca "Goathemala" de la Sociedad de Geografía
e Historia, V. I-III).

INDICE

INTRODUCCION	p. I
CAPITULO I.	
EL NOMBRE DEL DIOS SUPREMO DE LOS ANTIGUOS MAYAS	p. 1
ITZAM	p. 4
1. Itz - Its'	p. 5
2. Itzá	p. 7
3. Am	p. 8
4. Itzam	p. 10
ITZAM NA. EL ITZAM DEL CIELO	p. 13
1. Itzam Na	p. 13
2. Itzam Kan	p. 15
3. Itzam Tzab	p. 16
4. Compuestos derivados de Itzam Na	p. 17
<u>4.1 Itzam Na Kauil</u>	
<u>4.2 Itzam Na Kabul</u>	
<u>4.3 Itzam Na T'ul</u>	
<u>4.4 Itzam Na Kinich Ahau</u>	
<u>4.5 Chacal Ekel Sacal Kanal Itzam Na</u>	
ITZAM CAB. EL ITZAM DE LA TIERRA	p. 21
YAX ITZAM. EL SAGRADO BRUJO DEL AGUA	p. 23
OTROS NOMBRES PARA DESIGNAR AL DIOS SUPREMO	p. 24
1. Hunab Ku	p. 25

2. Colop U Uich Kin	p. 27
3. Yaxcocahmut	p. 28
4. Oxlahun Tiku - Citbil	p. 29
5. El nombre del dios supremo maya.	p. 30

CAPITULO II

ICONOGRAFIA DEL DIOS SUPREMO MAYA.

<u>KAMIL</u> : IMAGENES DE UN DIOS MAYA	p. 37
REPRESENTACIONES EN LOS CODICES	p. 38
1. El dios D	p. 39
2. Dios antropomorfo	p. 48
3. Animal mitológico	p. 54
EL DRAGON EN LA ESCULTURA MAYA	p. 59
1. El dragón en el Protoclásico	p. 60
2. El dragón en el Clásico	p. 69
2.a Copán	
2.b La barra ceremonial	
2.c Tikal	
2.d Yaxchilán	
2.e Palenque	
2.f Zona Norte	
3. El dragón en el Postclásico	p. 106
4. Simbolismo del dragón	p. 111

CAPITULO III

SIMBOLISMO Y MITOLOGIA DEL DIOS SUPREMO MAYA	p. 117
EL DIOS SUPREMO CELESTE	p. 118
1. Concepto astronómico del dios celeste	p. 118
2. El don celeste de la vida: la lluvia	p. 119
3. La sabiduría, justicia y poder del cielo	p. 121
DIOS CREADOR	p. 127
1. Pareja creadora	p. 127
2. Los dioses creadores del	
<u>Ritual de los Bacabes</u>	p. 129
3. <u>Itzam Cab.</u> El dios creador terrestre	p. 133
4. <u>Itzam Cab.</u> El dios creador simbolizado por el fuego	p. 138
5. La hierogamia primordial	p. 142
6. Omnipotencia y sabiduría del dios creador	p. 144
7. Yax Itzam	p. 147
8. La destrucción del mundo	p. 155
9. Renovación del mundo:	
Rituales del año nuevo	p. 158
10. La creación en el <u>Popol Vuh</u>	p. 168
11. La idea del dios creador entre los mayas prehispanicos	p. 170
EL DIOS SUPREMO Y SUS RELACIONES CON OTROS DIOSES	p. 173
1. Kinich Ahau Itzam Ma	p. 173
2. La diosa lunar	p. 180

3. Dioses de la fecundidad

p. 186

CAPITULO IV

LA ACCION CONSAGRADA

EL DIOS SUPREMO EN LOS RITUALES

p. 197

1. Hacer sagrado: Yax-Itzam

p. 197

2. Conocimiento sagrado

p. 199

3. La salud

p. 201

4. Sacerdocio

p. 206

5. El poder

p. 209

6. El gobierno

p. 211

7. La fertilidad

p. 215

8. Participación del dios supremo maya en los rituales

p. 220

CONCLUSIONES

p. 225

CUADROS

p. 235

FIGURAS

p. 241

OBRAS CITADAS

p. 324

CAPITULO III

SIMBOLISMO Y MITOLOGIA DEL DIOS SUPREMO MAYA	p. 117
EL DIOS SUPREMO CELESTE	p. 118
1. Concepto astronómico del dios celeste	p. 118
2. El don celeste de la vida: la lluvia	p. 119
3. La sabiduría, justicia y poder del cielo	p. 121
DIOS CREADOR	p. 127
1. Pareja creadora	p. 127
2. Los dioses creadores del	
<u>Ritual de los Bacabes</u>	p. 129
3. <u>Itzam Cab.</u> El dios creador terrestre	p. 133
4. <u>Itzam Cab.</u> El dios creador simbolizado	
por el fuego	p. 138
5. La hierogamia primordial	p. 142
6. Omnipotencia y sabiduría del dios creador	p. 144
7. Yax Itzam	p. 147
8. La destrucción del mundo	p. 155
9. Renovación del mundo:	
Rituales del año nuevo	p. 158
10. La creación en el <u>Popol Vuh</u>	p. 168
11. La idea del dios creador entre los mayas	
prehispánicos	p. 170
EL DIOS SUPREMO Y SUS RELACIONES CON OTROS DIOSSES	p. 173
1. Kinich Ahau Itzam Ma	p. 173
2. La diosa lunar	p. 180