

01094
3
29



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO

EL SIMBOLISMO DEL JAGUAR ENTRE
LOS MAYAS

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

DOCTOR EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

P R E S E N T A :

MARIA DEL CARMEN VALVERDE VALDES



266121

MEXICO, D. F.

1998.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

A Arcadio

AGRADECIMIENTOS

Si bien la labor de investigación es individual, los resultados de este trabajo son producto de mucha gente. Durante su realización recibí la ayuda y el apoyo de numerosas personas, a quienes quiero expresar mi más sincero agradecimiento. En particular a Mercedes de la Garza, directora de la tesis, de quien no sólo he recibido su respaldo y auxilio incondicional a nivel académico y humano, sino que además siempre escuchó y leyó con paciencia e interés las ideas surgidas durante el largo proceso de la investigación, haciéndome en cada ocasión importantes sugerencias y observaciones. A Gerardo Bustos y José Rubén Romero, por haberme brindado su confianza al aceptar ser revisores del proyecto, así como a Doris Heyden y Silvia Limón por su cuidadosa lectura del texto. A todos mis compañeros y amigos del Centro de Estudios Mayas, quienes desde sus propios campos de estudio, siempre han estado dispuestos a aclararme dudas, buscar datos y hacerme sugerencias, en especial a Martha Iliá Nájera y Laura E. Sotelo, lectoras cautivas de las varias versiones del farragoso manuscrito y Moisés Aguirre, quien con gran paciencia dibujó la mayor parte de las figuras que ilustran el texto, a Tomás Pérez, Carlos Álvarez, Maricela Ayala y Ana Luisa Izquierdo; también a José Alejos, María Elena Guerrero, Gudrun y Carlos Lenkersdorf, Carmen León, Tsubasa Okoshi y Mario H. Ruz, así como a Elsa Ortega y Eric Velasquez. Martha García, Judith Martínez y Araceli Nava, invariablemente me han ayudado a solucionar los problemas cotidianos que se presentan. Los miembros del Seminario de Cultura Maya del Posgrado en Estudios Mesoamericanos tuvieron que oír cada semestre los avances de la investigación y cooperaron con ella proporcionándome datos y elementos que la enriquecieron, especialmente Noemí Cruz, Liwy Grazioso, Lynne Lowe y Mario Pérez Campa.

Desde luego no necesito decir que este trabajo no hubiera sido posible sin el auxilio de mi familia. En primer lugar de Arcadio Ojeda, de quien siempre he recibido su amor, apoyo y comprensión además de ser el responsable de toda la información biológica del texto y de la factura de algunos dibujos. También estoy profundamente agradecida con Adela Ojeda y Adela Capella por su ayuda sin reservas, así como con mis padres y hermanos. Por último, pero no por ello menos importante, estoy en deuda con mis hijas, Ana Paula y Julia, quienes me tuvieron que ceder gran parte de su tiempo para dedicárselo a la tesis.

A todos muchas gracias.

INDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN	9
--------------	---

PRIMERA PARTE LOS FELINOS DEL NUEVO CONTINENTE. "LEONES" Y "TIGRES" EN MESOAMÉRICA

CAPÍTULO 1

Algunas notas sobre la importancia de los animales en el mundo prehispánico	31
---	----

CAPÍTULO 2

Los felinos del nuevo continente.	43
<i>Consideraciones biológicas generales</i>	43
<i>Los felinos de Mesoamérica</i>	46
<i>El jaguar. Características, distribución y comportamiento</i>	53
<i>Los restos arqueológicos</i>	62

CAPÍTULO 3

Imágenes felinas en el área maya	65
<i>Las artes plásticas. Problemas para su identificación</i>	66
<i>Los textos coloniales y contemporáneos</i>	71
<i>Los glifos</i>	80

SEGUNDA PARTE EL PODER DE UN FELINO

CAPÍTULO 1

El jaguar, Señor de la Oscuridad	91
<i>El inframundo</i>	92
<i>El espacio terreno</i>	102
El bosque, las montañas y las cuevas	102
<i>El ámbito celeste</i>	113
El cielo nocturno	113
Los astros: el Sol de la noche: la Luna y los eclipses	116

CAPÍTULO 2	
El jaguar y la vida	140
<i>La tierra y la vegetación</i>	141
<i>Los ciclos agrícolas</i>	151
CAPÍTULO 3	
El jaguar del principio y del fin del mundo	160
<i>Los mayas y su concepción del tiempo</i>	161
<i>El jaguar en el origen y el jaguar del origen</i>	165
<i>Del caos al orden y del orden al caos</i>	172
 TERCERA PARTE	
UN FELINO EN EL PODER	
CAPÍTULO 1	
Cosmos y gobierno	181
 CAPÍTULO 2	
La guerra	200
<i>Objetivos y características de la guerra</i>	201
<i>Los guerreros</i>	211
CAPÍTULO 3	
Los gobernantes	219
<i>Los nombres</i>	219
<i>El linaje</i>	228
<i>Las prácticas funerarias</i>	237
<i>El atavío</i>	240
<i>Los atributos de poder</i>	245
<i>Deformación craneana</i>	257
CAPÍTULO 4	
Los hombres sagrados	265
<i>Retomando una vieja discusión</i>	265
<i>Tonalismo y nagualismo</i>	270
<i>Chamán y jaguar</i>	279
<i>El binomio gobernante-chamán</i>	298
 CONSIDERACIONES FINALES	 310
BIBLIOGRAFÍA	315
FIGURAS	330

INTRODUCCIÓN

La complejidad y riqueza del mundo maya prehispánico se reflejaban en todas y cada una de sus manifestaciones culturales. Para estos pueblos, el universo conformaba un todo organizado bajo una lógica y una coherencia propias y, en este sentido, el hombre formaba parte de un mundo armónico, y estaba integrado a la naturaleza, igual que las plantas y los animales. En el momento del contacto con los europeos, este universo indígena se ve destruido en gran medida y profundamente alterado por las nuevas ideas, prácticas y costumbres del viejo mundo, muchas de las cuales se incorporan al pensamiento americano, conformando un nuevo orden, mucho más complejo, y contradictorio. Ahora, para acercarnos al conocimiento de los mayas prehispánicos es necesario tratar de desentrañar sus signos y evidencias, diferenciar entre estos elementos yuxtapuestos, mezclados y aglutinados de dos culturas, que se han incorporado de tal manera que hoy conforman una distinta de las que le dieron origen. Las ideas, los símbolos y las costumbres, se han ido integrando, con el paso del tiempo, unas veces en forma casi inmediata y otras muy lentamente, para crear nuevas estructuras y nuevas vías que permitan explicar la existencia. Por esto, nuestra labor como historiadores, encargados de desenmarañar los hilos de esta complicada realidad, se presenta ardua y difícil, pero no por eso menos atractiva e interesante.

Durante la época prehispánica el pensamiento maya estaba permeado de una gran sacralidad. Las ideas sobre el origen del cosmos y de la vida, que eran esencialmente religiosas, influyeron en todos los ámbitos de su universo,

un universo que se nos presenta fundamentalmente como sagrado, y en el que encontramos una gran cantidad de seres investidos de fuerzas y poderes sobrehumanos. Dentro de este contexto, los animales desempeñarán un papel primordial y habrá algunos que por sus propias características, en determinado ámbito o momento se conviertan en hierofanías. Precisamente el jaguar, misterioso y mágico habitante de los bosques y las selvas americanas, será uno de ellos.

El jaguar es uno de los animales que aparece representado en forma continua prácticamente en todo el territorio de la vasta área cultural mesoamericana y a lo largo de toda su historia, convirtiéndose así en un símbolo fundamental en este universo.

Su presencia en prácticamente todas las manifestaciones culturales de Mesoamérica, nos resulta evidente desde las primeras representaciones en piedra de los olmecas de la Venta, hasta los característicos "Señores Tigre" mexicas. De igual forma, en el área maya, en todas las épocas, encontramos numerosos testimonios de la presencia del felino. Durante el período prehispánico comúnmente aparecen restos de su osamenta, garras y colmillos en ofrendas y entierros, o tenemos jaguares esculpidos en piedra, pintados en cerámica o en muros, modelados en estuco, en fin, el animal está representado en una gran diversidad de materiales y de múltiples maneras en las artes plásticas. En los dibujos de los códices y en la escritura jeroglífica, el jaguar y muchos de sus atributos también son una constante, al igual que en diversos textos coloniales escritos por indígenas, en alguna lengua autóctona y cuyo contenido nos remite a la tradición prehispánica, que conforman el *corpus* de

la literatura maya.¹ En las fuentes españolas posteriores a la conquista también se le menciona, aunque, claro está, sin penetrar en su significado como símbolo prehispánico. Por otro lado, cabe señalar que el félido es el personaje central de mitos, leyendas, bailes, fiestas y carnavales tanto de las comunidades mayas novohispanas como de las contemporáneas donde las raíces prehispánicas son evidentes.

En este trabajo me propongo tratar de ahondar en el análisis del significado o los significados simbólicos del jaguar en la cultura maya prehispánica, pues pienso que es uno de los símbolos religiosos fundamentales de estos pueblos.

Algunas palabras en torno al simbolismo religioso

Existen dos operaciones básicas en los procesos de expresión y comunicación: la representación y la interpretación. Según Francisca Pérez Carreño, los símbolos tienen una capacidad representativa que se basa en la existencia previa de una interpretación convencionalmente admitida.²

Para los mayas la naturaleza, y el mundo en general, hablaba o se mostraba a sí mismo a través de símbolos, y estos siempre tuvieron un carácter religioso.

Los símbolos son signos visibles y activos que se revelan como portadores de fuerzas psicológicas y sociales. La palabra "símbolo" viene del griego $\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu$ (symbolon) que quiere decir, entre otras cosas:

¹ Vid. De la Garza, *Literatura maya*.

² Pérez Carreño, *Los placeres del parecido. Icono y representación*, p.12-13.

“contrato, marca, señal, contraseña, tratado”.³ Originalmente el término designaba un fragmento de tableta que las partes contratantes de un pacto conservaban celosamente así, la unión de los fragmentos les permitía reconocer su amistad y atestiguaba que la unidad había permanecido intacta durante la separación. De esta manera, desde su origen, todo símbolo es siempre la unidad de varias partes de una realidad que aparecen separadas, es un signo de relación por medio del cual se reconocen los aliados y se sienten unidos los iniciados. Es una especie de contraseña, una señal de identidad, y por lo tanto, una realidad misteriosa.⁴ Como dice San Agustín: “El símbolo es algo que además de la apariencia que muestra a nuestros sentidos, trae a la mente algo distinto de sí mismo, lo mismo que la huella de un animal, nos informa sobre el paso de la bestia.”⁵

Puesto que el hombre tiene una capacidad creadora de símbolos, muchos de sus productos son simbólicos. Según Mircea Eliade,⁶ para la mentalidad de los hombres primitivos, el mundo habla o se revela a sí mismo a través de símbolos, y éstos siempre son religiosos porque apuntan a algo *real*, entendiendo por real en este contexto cultural, lo poderoso, lo significativo, lo viviente, y esto equivale a *vivir* la experiencia de lo sagrado; ésta siempre adoptará el carácter de una revelación, de una epifanía. “Esta experiencia sólo se da cuando el contacto con el objeto va acompañado de circunstancias que hacen ver en él algo que aparenta ser una cosa distinta a lo

³ Pabón S. de Urbina, *Diccionario manual. Griego español*, p.553.

⁴ Meslin, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, p.201.

⁵ Citado en *Ibid.*, p.202.

⁶ Eliade, “Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso”, p.129.

que es.”⁷ Ello quiere decir que las características del objeto son percibidas como signos de la presencia de algo diferente, algo que tiene una significación determinada y un contenido ideal peculiar; por esto a través de ellos se puede acceder a la experiencia de lo sagrado

Así, los símbolos religiosos son ese algo donde lo sagrado se manifiesta, de hecho, introducen al hombre al ámbito sagrado porque son expresiones de lo sobrenatural. Estos símbolos revelan una estructura del mundo, una modalidad de lo real, que no se presenta como evidente a nivel de la experiencia inmediata, es decir, pueden transformar un objeto cualquiera en algo diferente, en un signo de una realidad considerada más elevada, más amplia o incluso más trascendente al hombre. Para Eliade,

Los símbolos religiosos que señalan la estructura de la vida, revelan una vida más profunda, más misteriosa que la conocida a través de la experiencia diaria. Revelan el lado milagroso e inexplicable de la vida y al mismo tiempo de las dimensiones sacramentales de la existencia humana.⁸

Es por esto que el símbolo no es un mero reflejo de la realidad objetiva, ni una alegoría o un simple signo, es más profundo y más básico: es la imagen de algo que la mayor parte de las veces trasciende a la conciencia humana.

La simbolización religiosa es la capacidad del hombre para elaborar un lenguaje comprensible para un determinado número de gente, que les permita participar en una realidad divina. Se trata entonces de un lenguaje que actúa en y sobre la materia psíquica, sobre lo que Génon llama el supraconsciente

⁷ Köning, *Diccionario de las religiones*, citado en De la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, p.16.

⁸ Eliade, *op. cit.*, p.129.

(por estar en comunicación con lo suprahumano), donde el hombre siente antes de comprender y encontrar una explicación racional a su experiencia inmediata.⁹ Según Carl Jung, esto se debe a que los símbolos siempre responden a procesos instintivos, es de aquí de donde proviene su fuerza motriz. De hecho, si los símbolos no dieran forma a los instintos desordenados del hombre, éste perdería irremediablemente su camino.¹⁰ Es así que el simbolismo, aunque sea la expresión de una totalidad psíquica, formada por el consciente y el inconsciente y que concierne a la totalidad del ser humano, es *intuitivo*, y por eso mismo esencialmente sintético, lo que lo hace más apto que el lenguaje conceptual para servir de punto de apoyo a la *intuición intelectual* que está por encima de la razón. Es por esto que la religión no puede emplear un lenguaje utilitario y objetivo para expresar y transmitir significados no conceptuales, sino que utiliza el lenguaje simbólico y éste se convierte en la *expresión de lo sagrado*. Ésta manifiesta la representación de algo realmente vivido por el hombre o sugerido por una analogía, con elementos deferentes a él, o que lo exceden.

De esta forma, el símbolo pone en contacto al individuo con la realidad misma de lo divino, perceptible a través de esas figuras o signos, porque los símbolos mantienen contacto con las fuentes más profundas de la vida, expresan lo vivido como espiritual; es por esta razón que nos dice Eliade que tienen un “aura numinosa”.¹¹ Además le dan un significado a la experiencia humana, porque son revelaciones fundamentales para el hombre religioso que descifra su mensaje. Para éste, descubrir la estructura del mundo equivale a

⁹ Génon, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, p.36.

¹⁰ Jung, *Símbolos de transformación*, p.241.

¹¹ Eliade, *op.cit.*, p.134.

revelar un secreto o un significado “cifrado” de la obra divina. Los símbolos dan continuidad entre las estructuras de la existencia humana y las cósmicas, por lo tanto procuran al hombre seguridad y fuerza para no ser agobiados por lo enorme del universo, para no sentirse aislados en el cosmos. Gracias al símbolo el mundo se le muestra familiar y le será posible descubrir su propio destino como parte integrante del todo. Así, para el creyente, los símbolos no constituyen verdades exteriores, son psicológicamente verdaderos, porque sirven de puente de enlace entre la realidad inmediata y el universo divino. Éstos son necesarios en la medida en que convienen al individuo, tomando en cuenta las características de la naturaleza humana. Es en este sentido que Eliade afirma que:

Quien comprende un símbolo, no sólo se “abre” al mundo de lo objetivo, sino que al mismo tiempo logra salir de su situación particular y alcanzar una comprensión de lo universal. Esto se explica porque los símbolos tienen una manera de hacer “estallar” la realidad inmediata, tanto como las situaciones particulares (...) “Vivir” un símbolo y descifrar su mensaje correctamente, implica una apertura hacia el espíritu y por último un acceso hacia lo universal.¹²

Así, los símbolos crean un lenguaje rico en significados, rico en substancia y lleno de leyes secretas y principios divinos, que además, cumplen una función social, ya que vinculan a cada individuo consciente o inconscientemente con una comunidad religiosa más amplia que comparta el conocimiento de su significado. Es así que los símbolos son signos visibles y

¹² *Ibid.*, p. 135.

activos que se revelan como portadores de fuerzas psicológicas y sociales; pero sólo tienen un valor real si son comprensibles, perceptibles o despiertan determinadas intuiciones en toda una agrupación humana, o si establecen vínculos entre cierto grupo de hombres. Su fuerza radica precisamente en que llevan en sí el peso de toda una tradición cultural y religiosa, e intervienen en todas las relaciones del individuo con sus semejantes. Por lo tanto, el conocimiento de estos factores es esencial para la correcta interpretación del sentido mismo del símbolo. De esta forma, considero que entender o tratar de descifrar el lenguaje simbólico de la cultura maya, nos va a permitir aproximarnos al conocimiento global de estos pueblos.

Por otro lado, todo símbolo es multívoco, es decir, no tiene un significado único, sino que conlleva en sí una gran pluralidad de sentidos; muestra y oculta al mismo tiempo realidades contradictorias y es por esto que siempre requiere de una interpretación. Al respecto nos dice Eliade que “una característica del simbolismo es su *multivalencia*, su capacidad de expresar simultáneamente un número de significados cuya relación no es evidente en el plano de la experiencia inmediata.”¹³

De este modo, las realidades heterogéneas pueden articularse en un todo, o aún integrarse dentro de un sistema, ya que desde su origen, todo símbolo, como se ha mencionado, porta múltiples sentidos. Así, una de las funciones más importantes del simbolismo religioso, es precisamente su capacidad para expresar situaciones paradójicas o contradictorias, estructuradas en realidades últimas que de otro modo serían totalmente inexpresables. El hombre adivinó que las polaridades podían articularse en

¹³ *Ibid.*, p.130.

una unidad, de manera que los aspectos negativos del cosmos y de las deidades particulares encuentran una justificación y los revelan como parte integrante de toda una sacralidad. Aunque no toda la gente alcance a ver todos los significados, esto no implica que no estén contenidos en él. De manera que muchas veces el símbolo entrega su mensaje y completa su función aún cuando su significado escape a la conciencia.

De igual forma, todos los significados de un símbolo son igualmente válidos e importantes. Esto se debe a que llevan en su estructura todos los valores que le han sido revelados al hombre progresivamente en el curso del tiempo. Su significado más general es el que pueda articular las demás significaciones particulares, que a su vez se organizarán formando parte de un sistema. De esta forma, la búsqueda de estructuras simbólicas no será una tarea de reducción sino de integración.

Esta investigación

La hipótesis general de este trabajo es que el jaguar, en tanto que símbolo religioso, no tiene para los mayas un significado único, sino que conjunta en él y en todos sus atributos una gran cantidad de acepciones, todas igualmente válidas e importantes. Precisamente es debido a esta multivalencia que requiere de un análisis cuidadoso y crítico, en el que por supuesto, no se pierda de vista el contexto histórico.

Las fuentes con las que se cuenta para hacer un estudio de este tipo son muchas y de muy diversa índole, y por este motivo, precisamente por la propia naturaleza de cada una de ellas, en ocasiones el método de análisis

empleado será distinto. Pero a través del estudio y la comparación de todas las evidencias, podremos llegar a conclusiones que nos permitan vislumbrar el sentido que tenía el jaguar para los mayas prehispánicos, que es el objetivo central de esta investigación.

Es así, que en primera instancia se buscó en las artes plásticas de esta cultura precolombina la presencia directa o indirecta del jaguar. Los símbolos plásticos tienen significados y usos definidos. Normalmente, por medio de pocos rasgos se puede representar un concepto, una idea, o un pensamiento completo. En este sentido, los símbolos que adoptaron los mayas fueron escogidos precisamente para expresar de una manera sencilla y clara, aunque no pocas veces secreta, las ideas que debieran registrarse o preservarse.

Con el fin de acercarnos al significado que tuvieron las imágenes de felinos para los mayas, se hizo un análisis iconográfico de las mismas, basado fundamentalmente en el método de Erwin Panofsky.¹⁴ De esta forma, se distinguieron los tres niveles de contenido que propone este autor: primero se identificaron las formas representadas como objetos naturales: animales, plantas, hombres, instrumentos, etc. En segundo lugar se intentaron relacionar los motivos artísticos y las combinaciones de éstos con temas o conceptos. Así, se analizó con qué objetos, hombres, deidades o ámbitos se relacionaba el felino y en que tipo de escenas podíamos encontrarlo más frecuentemente. Finalmente, a partir de este análisis, se intentó dar una interpretación del símbolo.

Con todos estos datos, junto con el recuento de las veces y los espacios en que aparecía el animal o algunos de sus atributos en los códices y la

¹⁴ Panofski, *Estudios sobre iconología*, p.18-23.

escritura, se elaboró un listado a manera de catálogo pero que por supuesto, no incluyó *todas* las imágenes de felinos en el área maya porque la intención del trabajo no era realizar un estudio cuantitativo, y tanto el catálogo como el análisis iconográfico sólo se hicieron para poder ordenar la abundante y muy variada información. Sobra decir entonces que ninguno de estos dos aparecen como tales a lo largo del texto; en él, únicamente se exponen las conclusiones, ya que junto con las representaciones plásticas, se utilizaron otras fuentes de información.

En segundo lugar se analizaron los documentos indígenas y españoles de la Colonia en donde de alguna forma aparecía el felino. Los primeros constituyen una de las fuentes más ricas e importantes para aproximarnos al conocimiento de este mundo prehispánico, ya que en el momento en que los españoles enseñan la escritura alfabética a los pueblos mayas, les dan una herramienta importantísima para poder plasmar todo aquello que hasta ese momento sólo existía en las inscripciones, los códices o en la tradición oral de las distintas comunidades. Es verdad que estos textos requieren de un cuidadoso análisis, ya que en mayor o menor medida, recogen también parte de la recién introducida tradición occidental; sin embargo, son éstos los testimonios de primera mano, que más fielmente muestran las ideas y conceptos que sobre el universo y la realidad inmediata tenían estos pueblos.

Por otro lado, los testimonios dejados por los españoles en el momento del contacto son muchos, pero el conocimiento que de los pueblos indígenas nos presentan, normalmente es fragmentado y disperso. Además, hay que tomar en cuenta la gran incompreensión por parte de los cronistas y frailes de los primeros años de la colonia, hacia este mundo que intentaban describir

con sus términos y esquemas occidentales. Es así, que en ambos casos, es necesario realizar un trabajo de análisis crítico de fuentes primarias para poder entresacar de ese gran cúmulo de información, algunas señales y datos que nos permitan imaginar, aunque sea parcialmente, ese mundo mesoamericano.

Por último, las lenguas y costumbres de los grupos étnicos actuales que conservan, aunque mezcladas con elementos occidentales, una gran cantidad de tradiciones y prácticas prehispánicas dentro de su vida y quehacer cotidiano, constituyen también una fuente primordial de conocimiento. Así, fue necesario revisar, junto con algunos términos en lengua indígena, ciertos mitos, leyendas, ritos, danzas y costumbres representativas de las comunidades mayas contemporáneas en donde interviniera nuestro personaje y que tuvieran alguna reminiscencia prehispánica. Sin embargo, es pertinente señalar, que muchas veces este tipo de analogías resultan muy aventuradas, y es necesario sustentarmas, siempre que sea posible, con otros elementos de análisis. Pero sin lugar a dudas, sólo a través de los testimonios etnográficos aunados a las fuentes arqueológicas, los análisis iconográficos y los textos históricos, tanto indígenas como españoles, podremos acercarnos a diversos aspectos fundamentales de la cultura maya en que interviene en forma sobresaliente el jaguar. Es sólo a partir de la interpretación en conjunto de todo este material fragmentario, que por lo demás sugiere una continuidad simbólica y la permanencia de una tradición por más de tres milenios, y que refleja en cada una de sus partes el concepto de la estructura, el funcionamiento y el origen del cosmos, que será posible ahondar en el conocimiento de esta cultura. Sólo así, con base en un trabajo de análisis

crítico, y de comparación de las fuentes, se podrán entresacar datos y consideraciones que ayuden a reconstruir una parte de este maravilloso pero muy complejo universo de los mayas.

No obstante, aunque cada una de las fuentes requiere -como se dijo-, de un método de análisis particular, según su propia naturaleza, el enfoque metodológico general del trabajo es, en primera instancia, el de la fenomenología de la religión, que parte de la base de que en todas las religiones existe una serie de estructuras y mecanismos comunes que se manifiestan en cada creación particular. Así, este método intenta estudiar al mismo tiempo la historia del fenómeno y su estructura significativa, y esto último sólo se logra a partir de la búsqueda y comparación de esta estructura en diversas religiones. Eliade, el gran fenomenólogo de la religión afirma que el historiador de las religiones se ocupa de la concepción o experiencia religiosa que el hombre tiene del mundo, y estudia los símbolos religiosos que constituyen el lenguaje de lo sagrado.¹⁵ Es así que conviene orientar el esfuerzo del análisis hacia la indagación de las relaciones existentes entre las simbolizaciones verificadas en distintas experiencias y contextos religiosos. Por esto, aunque el trabajo está centrado fundamentalmente en la cultura maya, fue imprescindible investigar acerca del símbolo “jaguar” en las expresiones religiosas de otras culturas ajenas a ésta y a veces a la mesoamericana en general, haciéndose las comparaciones cuando éstas resultaran pertinentes. En este sentido, las interpretaciones de otros investigadores sobre las valencias simbólicas de nuestro animal en todo el

¹⁵ Eliade, *op.cit.*, p.118.

continente, en concreto, en América del Sur, fueron de gran utilidad, para analizar al felino como un símbolo arquetípico en las culturas autóctonas americanas.

Un arquetipo es la forma o imagen de la naturaleza colectiva, que se da como constituyente de mitos, y al mismo tiempo como producto individual autóctono de origen inconsciente. Jung define a los arquetipos como “formas universalmente existentes y heredadas, cuyo conjunto constituye la estructura de lo inconsciente.”¹⁶ Estas representaciones son imágenes simbólicas que se producen en cualquier época o lugar y que varían en gran medida sin perder su estructura básica; revelan un aspecto común de la naturaleza humana. Según Meslin, esto se debe a disposiciones innatas al hombre, a estructuras universalmente idénticas del espíritu humano. No son entonces representaciones heredadas o transmitidas por tradición. Para él los símbolos son el “ropaje histórico” de los arquetipos, esto quiere decir que éstos sólo existen como manifestaciones conscientes de un arquetipo.¹⁷

Génon dice que debería hablarse de una suerte de “memoria colectiva”, que vendría a ser como una imagen o como un reflejo en el dominio humano de esa “memoria cósmica”.¹⁸ Jung llama a este fenómeno el *inconsciente colectivo*, y los símbolos y las imágenes que remontan involuntariamente de un inconsciente colectivo, serían otras tantas fuerzas y cargas positivas que vinculan al hombre, que se encuentra históricamente condicionado en un tiempo y una cultura concreta, con un mundo que es mucho más rico que el

¹⁶ Jung, *op.cit.*, p.240.

¹⁷ Meslin, *op.cit.*, p.214.

¹⁸ Génon, *op.cit.*, p.37.

universo inmediato en el que se encuentra y que a veces resulta ser demasiado limitado.

Sin embargo, es pertinente señalar que -como dice Meslin- se intentó encontrar el sentido de los símbolos tal y como fueron vividos en el marco de determinada experiencia por una comunidad de creyentes, buscando su origen cultural, explicando su coherencia, y precisando sus límites. Es decir, en este trabajo se procura explicar la universalidad y la estructura del hecho religioso en sí, pero siempre ubicándolo en su propio contexto: en la cultura maya prehispánica.¹⁹

Es por esto que el método fenomenológico propuesto por la ciencia de las religiones, que como se dijo, contempla el estudio de la *historia* y la *estructura* del hecho religioso, resultó una herramienta muy valiosa para aproximarnos al conocimiento del mundo mesoamericano, y en particular al maya, donde la vida entera giraba en torno al pensamiento sagrado, siendo los símbolos religiosos el lenguaje indispensable para expresar dicho pensamiento.

Este análisis de un símbolo tan complejo y multivalente como el jaguar en el ámbito mesoamericano, y concretamente en el maya, se organizó de manera temática, ya que hacerlo de otro modo, hubiera traicionado la esencia del propio método de trabajo. Así, en cada uno de los apartados se hará referencia a los distintos significados que tiene nuestro personaje entre los mayas, en ocasiones saltando de una época a otra o de un lugar a otro. Transitaremos junto con él, a lo largo de los dos ejes por los que se mueve a placer, el tiempo y el espacio, ya que es dentro de ellos que el férido se

¹⁹ Michel Meslin, *op.cit.*, p.214.

vincula con los demás actores del universo: los astros, las deidades, los hombres, las plantas, los demás animales, en fin, todo lo que de alguna manera está inmerso dentro del cosmos maya.

La posibilidad de no seguir un orden cronológico o geográfico, la da el hecho de que considero que en la cultura maya, igual que en la mesoamericana, hay una serie de estructuras que subyacen por debajo del acontecer mediato e inmediato de las comunidades indígenas, y que son las que en determinado momento dan forma a las manifestaciones religiosas; existe una continuidad simbólica esencial y la perpetuación de una tradición a través de más de dos milenios. Estas estructuras se insertan en lo que Braudel ha llamado, el “tiempo largo”, que hace referencia a realidades históricas que son lentas de conformarse, lentas de hacerse efectivas y lentas en desintegrarse; estos elementos que permanecen tienen efectividad en los propios procesos históricos a todos niveles. Según el autor, las arquitecturas de larga duración serán las determinantes en cualquier cultura.²⁰

Es así que pienso que es factible hablar de una continuidad religiosa esencial, particularmente entre los mayas y en general en Mesoamérica. En este sentido diferiría sustancialmente de las ideas que Kubler expone en su ya clásico artículo “*Renacense* y disyunción en el arte mesoamericano”, publicado por primera vez en 1977,²¹ y en el que se manifiesta en contra de que exista una unidad en el significado de las representaciones plásticas mesoamericanas. El autor expresa, entre otras cosas, que el jaguar, como símbolo, es uno de los ejemplos más claros de la ruptura de formas y significados religiosos en el pensamiento mesoamericano. Sostiene que la

²⁰ Cfr. Braudel, “La larga duración” en *La historia y las Ciencias sociales*, p.60-106.

²¹ Kubler “*Renacense* y disyunción en el arte mesoamericano”.

figura del felino que aparece de manera continua a lo largo de toda la iconografía, fue experimentando frecuentes cambios en su contenido, y le resulta dudoso que por ejemplo las imágenes de los jaguares y hombres-jaguares de Teotihuacan, tengan una correspondencia con las creencias anteriores de los olmecas o las posteriores de los mexicas:

Cuando los nuevos pueblos posclásicos empezaron a utilizar la forma del jaguar-serpiente-pájaro (esto como atavío de ciertos personajes), ésta ya tenía unos dos mil años de vida y había ido cambiando de significado desde un híbrido hombre-jaguar olmeca hasta un espíritu trascendental compuesto de varios poderes animales (...) Los compuestos originales del jaguar fueron convertidos a otros propósitos.²²

Concretamente Kubler dice que la representación del felino es un ejemplo de una expresión disyuntiva en la que se otorgan nuevos significados a una forma antigua.

Si bien es cierto que al analizar las imágenes del hombre felino en Mesoamérica, éstas aparentemente podrían mostrar distintos significados, ello en ningún momento quiere decir que *en esencia* -por llamarle de algún modo a su contenido más profundo- y como símbolo religioso, se haya transformado. En otras palabras, para los grupos mesoamericanos, el significado del hombre-jaguar no cambió de manera sustancial a través del tiempo, sino que debido a que como todo símbolo, conlleva en él diversas valencias, a lo largo de la historia una u otra adquirieron mayor relevancia, expresando en esencia el mismo concepto.

²² *Ibid.*, p.86.

Sin embargo, el tratar de agrupar estas valencias simbólicas de alguna manera para hacerlas inteligibles y encontrar una estructura coherente para la investigación, fue una de las labores más arduas de la misma, porque en la realidad, todas las acepciones del felino están implícitas y mezcladas. Resulta casi imposible determinar dónde termina una idea o valor y empieza el siguiente. Por lo mismo, hay que advertir que la división temática del trabajo en ocasiones puede parecer arbitraria y no corresponder del todo a la increíble y compleja realidad del universo maya, que rebasa por mucho cualquier método de análisis. Por esto, el lector podrá perdonar que en ocasiones a lo largo del texto se encuentren repeticiones de conceptos en los distintos apartados, o que tenga que esperar con paciencia ante la promesa de alguna explicación que se hará más adelante.

El trabajo consta de tres apartados. El primero es una introducción en la que se intenta presentar una imagen global del jaguar desde el punto de vista biológico y cultural. En esta parte se pretende ir de lo general a lo particular iniciando con la visión general que de los animales tenían y en ocasiones siguen conservando los mayas, en contraposición con la del mundo occidental, para poder entender la importancia de éstos en el pensamiento indígena. Posteriormente se habla de la biología de los felinos y concretamente del jaguar, ya que las costumbres y creencias mayas no son obra de una mera “función fabuladora”, que le vuelve la espalda a la realidad, sino que, como dice Claude Levi-Strauss, muestra los modos de observación y reflexión que han estado adaptados a los descubrimientos que autoriza la

naturaleza a partir de la organización y explotación de su entorno.²³ Así, pienso que el valor simbólico que se atribuyó al felino, responde en gran medida a sus características físicas, a su comportamiento y a sus hábitos y por eso hay que presentarlos. Además, es fundamental conocer a los félidos para intentar identificarlos en las artes plásticas y en las fuentes escritas. La dificultad y las implicaciones que presenta esta tarea se exponen en el último capítulo de esta primera sección.

La segunda parte presenta los tres ámbitos fundamentales donde el jaguar ejerce su poder en el cosmos. En primer lugar, su asociación inmediata y más evidente será con el sector oscuro del universo, que abarca el inframundo, la noche y los astros que la rigen, y algunos lugares en el plano terrestre que se consideran o bien puertas de entrada al mundo inferior, o se presentan como demasiado “salvajes” o inaccesibles -y por lo tanto sagrados- para el hombre común. A lo largo de estos sitios y momentos del ciclo temporal diario, los mayas conciben al felino moviéndose a sus anchas, dejando sentir a cada momento su vigor y su fuerza.

Sin embargo, en la medida en que el animal está indisolublemente unido a la superficie y al interior de la tierra, lo estará también a la vida que de ésta surge. Así, aparecerá vinculado igualmente a los ciclos de regeneración periódica del cosmos, a las flores, las plantas, la agricultura, es decir, a la fertilidad en general. Seguramente por esta liga, es que también se le encontrará como el gran progenitor de los diversos grupos humanos, faceta que se analizará junto con su papel en el origen de los tiempos, y su poder destructivo que finalizará en un plazo determinado con este mundo.

²³ Levi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, p.35.

En la última parte de la investigación se expondrá la relación del jaguar con los hombres. Este vínculo siempre se dará con las personalidades más destacadas de la comunidad, que en ocasiones eran varias personas, y a veces todas las funciones eran ejercidas por un sólo individuo. Así, nuestro personaje aparecerá asociado a los guerreros, que quisieran poseer sus cualidades de depredador y gran cazador en la selva; a los gobernantes, a quienes les gustaría obtener el control y el dominio sobre los pueblos y los hombres, igual que el felino es amo y señor de los bosques y ejerce su poder sobre los demás animales; y finalmente a los hombres sagrados, los chamanes que necesitan moverse por los espacios y ámbitos por los que el jaguar transita, con cautela y misterio, para conocer los secretos ocultos y las verdades últimas.

Aventurémonos pues a ese intrincado y maravilloso mundo del jaguar, que a decir de Mercedes de la Garza, “es el símbolo de las fuerzas misteriosas, de los poderes ocultos e incomprensibles, de los lugares y tiempos inaccesibles al hombre común.”²⁴

²⁴ De la Garza, “Jaguar y nagual en el mundo maya” en *Studia humanitatis. Homenaje a Rubén Bonifás Nuño*, p.133.

PRIMERA PARTE

LOS FELINOS DEL NUEVO CONTINENTE. "LEONES" Y "TIGRES" EN MESOAMÉRICA

La propiedad del tigre es que come animales como son ciervos, conejos y otros semejantes; es regalado y no es para trabajo, tiene mucho cuidado de sí, báñase, y de noche ve los animales que ha de cazar, tiene muy larga vista aunque haga muy oscuro y aunque haga niebla ve las cosas muy pequeñas....." Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 1838, v. III, p.147-148.

La interpretación de todo símbolo requiere, como se ha dicho, de saber reconocer sus características esenciales para poder precisar sus límites y así identificar sus distintas valencias. Para dar este paso es fundamental analizar la figura del jaguar tanto desde el punto de vista biológico, como la forma en que se le encuentra representado y descrito en distintas fuentes. Así, esta primera parte del trabajo será una introducción en donde se presentará a nuestro personaje desde distintos ángulos y desde los enfoques particulares de diversas áreas y fuentes de estudio.

CAPÍTULO 1

Algunas notas sobre la importancia de los animales en el mundo prehispánico

Es por todos conocido el hecho que, desde sus orígenes, el hombre ha empleado múltiples formas para explicar y para relacionarse con el medio que lo rodea; así, nunca ha dejado de tomar en cuenta tanto a los fenómenos naturales como a los seres vivos que están en contacto directo con él. Los animales en concreto, a lo largo de la historia humana, siempre han desempeñado un papel determinante, por esto es posible encontrar sus representaciones asociadas a elementos culturales desde la Era Glacial (es decir, entre los años 60 000 y 10 000 a.C.) en cuevas y otros lugares que por sus características propias se les puede identificar claramente como sagrados.

En algunas cuevas el visitante moderno tiene que cruzar por galerías bajas, oscuras y húmedas hasta alcanzar el sitio donde se abren, de repente, las grandes “cámaras” pintadas. Este acceso dificultoso puede expresar el deseo de los hombres primitivos de ocultar a la mirada común todo lo que contenía y ocurría en las cuevas, y proteger su misterio.¹

Las pinturas rupestres del Paleolítico, consisten fundamentalmente en figuras de animales, cuyos movimientos y posturas fueron observados al natural y reproducidos con destreza artística. El carácter simbólico de estas representaciones es evidente. En algunos casos la imagen pintada tiene la función de un “doble”, es decir, a partir de una forma de magia simpática se “caza” el animal de la pintura para asegurar su muerte en la cacería real. Es probable que en otras ocasiones las figuras puedan haber servido para ritos mágicos de fertilidad; éste es el caso en que se muestran figuras apareándose, donde al parecer la idea sería evidente.² Esto quiere decir que desde una cultura infinitamente remota, los animales adquirieron un valor simbólico esencial para el hombre, ya que poseen una serie de características y cualidades que no se encuentran en el ser humano, como el hecho de volar, poseer garras, vivir bajo el agua, etc., rasgos todos ellos que los convierten en

¹ Jaffé, “El simbolismo en las artes visuales”, en Jung, *et al.*, *El hombre y sus símbolos*, p.234-235.

² De la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, p.38-39. En esta obra la autora hace un muy completo análisis del papel de los animales en la religión maya. En este capítulo inicial de mi trabajo no pretendo de ninguna manera agotar el tema, ni repetir todos los puntos desarrollados por la autora; mi intención es únicamente señalar algunos planteamientos que servirán de punto de partida y que se desarrollarán más adelante a lo largo de mi propia investigación.

criaturas divinas.³ Esto se vería confirmado desde el momento en que también están presentes en mitos y ritos de tiempos más recientes.

De igual forma, es común encontrar en diversas culturas cultos muy complejos en torno a los animales, al grado de ser venerados como entidades sagradas. De hecho, en algunos centros ceremoniales de Mesoamérica, se han encontrado no sólo animales asociados a ofrendas en entierros, sino *entierros* de animales,⁴ lo que de alguna manera los individualizaría y nos demostraría el papel primordial que desempeñaron dentro de la religión prehispánica.

Entonces, podemos decir que concretamente para los pueblos mesoamericanos los animales no formaban un universo aparte del mundo humano. De hecho, dentro de su cosmovisión, todo cuanto existía y ocurría en el universo, ya fueran hombres, animales, plantas, cuerpos celestes, fenómenos naturales, etc., se integraban en una unidad, dentro de un perfecto equilibrio, donde los ciclos cósmicos de vida, muerte y renacimiento se repetían hasta el infinito.⁵

Un ejemplo tangible de la integración del entorno natural al universo religioso en Mesoamérica, son los jardines que, a decir de los españoles, rodeaban las edificaciones religiosas; incluso, tal parece que éstos formaban parte del espacio sagrado del mismo templo, y que en ellos se cultivaban

³ *Ibid.*, p.37-38.

⁴ En concreto en Tula se halló un entierro de un jaguar que data del Posclásico Temprano, Blanca Paredes, comunicación personal, 1990. Frente a esta práctica contrasta la postura europea del momento. Torquemada dice al respecto: "Esto nos enseña la razón y la misma naturaleza, ordenando que los cuerpos de los hombres racionales sean enterrados y no los de aquellos animales que carecen de razón; porque sólo la naturaleza humana es digna de esta honra, por ser el hombre hecho a imagen y semejanza de Dios, y todos los demás animales para su servicio; los cuales animales, en muriendo, acaban su ser y vida con la muerte, por cuanto la que tuvieron era vegetativa y sensitiva y no racional..." Torquemada, *Monarquía Indiana*, v.IV, libro 13, p.272.

⁵ Brambila, *El animal en la vida prehispánica*, p.7, 33.

flores y árboles dedicados a las deidades. Igualmente, había lugares especiales donde se criaban animales que, al parecer, posteriormente se ofrecían a los dioses:

También parece haber sido costumbre antigua entre gentiles tener dentro de los cercados de los templos lugares particulares de florestas, jardines y recreaciones, de cuyas flores se aprovechaban para el ornato y aderezo de los templos, como parece, por las que este templo tenía y campos donde se apacentaban ganados; de lo cual también usaron los indios nahuales de esta tierra [...] y había también otros lugares donde se criaban varias y diversas aves y animales consagrados al demonio que en dicho templo se adoraba.⁶

Por otro lado, corroborando la importancia de los animales a otro nivel, en lo que toca a su contenido simbólico y a su relación con los hombres, ésta fue tal que algunos de éstos incluso eran considerados fundamentalmente como signos de poder y de grandeza. Los mismos frailes comentan y ofrecen, no sin cierta sorpresa, descripciones detalladas sobre las “casas de las bestias” que el *huey tlatoani* Moctezuma tenía en su palacio:

pero por más mostrar el valor ilustre de su grandeza, tenía [Moctezuma] en la misma cuadra y cerca, de sus casas otras diversas y cuartos maravillosos para bestias, fieras y animales bravos que en jaulas y aposentos encerraban. [...]

En los cuartos bajos de esta gran casa había jaulas de vigas muy gruesas y fornidas, donde estaban leones, tigres, adives o zorros, lobos y otros muchos animales de diversas especies; [...] demás del gusto que en verlos tenía, quiso [Moctezuma] mostrar en esto su poder. [...]

⁶ Torquemada, *op.cit.*, v.III, libro 8, p.237.

Los bramidos de los leones, los aullidos y silbos y estruendos que daban y hacían las sierpes y los otros animales y aves cuando pedían de comer, no eran para las orejas de nuestros españoles tolerables, porque causaban asombro y espanto.⁷

De igual forma, señalan que entre los artículos que los indígenas consideraban valiosos y que se ofrecían como presentes a los grandes señores, estaban precisamente los animales:

Sacaban en sus bailes y juegos grandes atavíos y riquezas, con muchas invenciones a su modo; y los señores se hacían grandes presentes de esclavos y ropas, de oro, plata y cobre, de leones, tigres, águilas y culebras de extraña grandeza y de otros muchos animales de diversas especies y hechuras, y aves de color peregrino, como son papagayos, guacamayas y monas de muchas maneras, porque abundaban de estos géneros y en ellos mostraban los señores su poder.⁸

Concretamente para los mayas, los animales, que formaban parte de su realidad inmediata, les fueron de gran relevancia en todos sentidos. En primera instancia, desde el punto de vista práctico, en tanto que éstos le proporcionaban al hombre alimento, vestido, utensilios y herramientas de trabajo. De hecho, la clasificación que hicieron estos grupos de la fauna fue fundamentalmente utilitaria y práctica, encaminada a satisfacer las necesidades reales que en ese momento tenían. Es por esto que, a decir de Cristina Alvarez, los métodos que emplea la biología para clasificar a los

⁷ *Ibid.*, v.I, libro 3, p.406-407.

⁸ *Ibid.*, v.III, libro 10, p.425.

animales, no corresponden a los que utilizaron los mayas, porque si se clasificara a la fauna maya de acuerdo con los principios de esta ciencia, los datos no quedarían unidos por temas y éstos se desarticularían, dando por resultado que se perdiera el panorama general de la fauna que tenía esta cultura.⁹

Pero también como parte de esta visión práctica, y no por ello desacralizada del mundo, los animales, además, fueron fundamentales en la medida en que se les incorporó a su cosmología y cosmogonía. De esta manera, la estructura del cosmos espacio-temporal no carece de su aspecto animal, y además éstos están presentes en el origen mismo tanto del mundo como de los hombres, de hecho en muchos mitos la especie humana tiene una ascendencia animal.

Los animales para los mayas fueron, y son, símbolos asociados a las fuerzas naturales, a los niveles cósmicos, al tiempo, a las energías vitales y a la muerte; son epifanías de los dioses y al mismo tiempos sus compañeros, y a la vez parte del alimento que los hombres les ofrecen; son ancestros de los hombres, encarnaciones de una parte del espíritu humano e intermediarios, en fin, entre el mundo de los hombres y el de los dioses.¹⁰

Incluso, los animales aparecen integrados al concepto mismo de "persona",¹¹ adquiriendo entonces un valor simbólico esencial. En los mitos mayas, normalmente cuando se habla de animales, éstos son personajes esenciales dentro de los relatos; de hecho, es a lo largo de estas historias que

⁹ Alvarez, *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*, p.63.

¹⁰ De la Garza, *El universo sagrado ...*, *op.cit.*, p.45.

¹¹ Vid. Pitarch, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*.

muchas veces encontramos la explicación del origen de sus propias características físicas. Además, se nos presentan como seres con voz y voluntad propia e intenciones claras; en algunas ocasiones son colaboradores del hombre y otras lo enfrentan abiertamente. Como ejemplo, podemos citar el pasaje del *Popol Vuh*, cuando Hunahpú e Ixbalqué fueron mandados a trabajar en la milpa, y por la noche, los animales, volvían a dejar el campo en su estado original, de manera que pareciera que los gemelos no habían hecho nada durante el día:

Regresaron al día siguiente [Hunahpú e Ixbalanqué], y al llegar al campo encontraron que se habían vuelto a levantar todos los árboles y bejucos y que todas las zarzas y espinas se habían vuelto a unir y enlazar entre sí.

-¿Quién nos ha hecho este engaño?, dijeron. Sin duda lo han hecho todos los animales pequeños y grandes, el león, el tigre, el venado, el conejo, el gato de monte, el coyote, el jabalí, el pisote, los pájaros chicos, los pájaros grandes; éstos fueron los que lo hicieron y en una sola noche lo ejecutaron.

[...]

[Los gemelos espían a los animales y] era media noche en punto cuando llegaron hablando todos y diciendo así en sus lenguas: “¡Levantaos, árboles! ¡Levantaos bejucos!”

Esto decían cuando llegaron y se agruparon bajo los árboles y bajo los bejucos y fueron acercándose hasta manifestarse ante sus ojos.

Eran los primeros el león y el tigre y quisieron cogerlos, pero no se dejaron. Luego se acercaron al conejo y al venado y sólo les pudieron coger las colas, solamente se las arrancaron. La cola del venado les quedó entre las manos y por esta razón el venado y el conejo llevan cortas las colas...¹²

¹² *Popol Vuh*, p.71-72.

Por otro lado, a decir de Mercedes de la Garza,¹³ la visión de estos pueblos, en torno al hombre, los animales y la naturaleza, refleja una de las bases del pensamiento dialéctico mesoamericano, en donde, como se verá más adelante, los contrarios no se repelen sino que se integran. En este orden del cosmos, visto esencialmente como una dualidad,¹⁴ el ámbito humano, es decir, los pueblos, centros ceremoniales, campos cultivados, animales domésticos, etc., es el espacio luminoso, racional, socializado y organizado por los hombres, mientras que el mundo de la naturaleza es el sector irracional, oscuro, el bosque y la selva donde viven las plantas y los animales salvajes. Pero, continuando con la idea de la investigadora, estos dos ámbitos opuestos naturaleza-hombre, no constituyen dos unidades inconexas, aisladas, muy al contrario, se interpenetran de tal forma a través de ritos y deidades que puedan traspasar los distintos espacios, que es necesaria una para que exista la otra. Y el punto de contacto más claro entre ambos mundos será precisamente la creencia en un *alter ego* zoomorfo, en un animal compañero que tienen todos los seres humanos.¹⁵ Esta idea se retomará más ampliamente en la tercera parte de este trabajo.

¹³ De la Garza, "La armonía animal-hombre entre los mayas", p.31-32

¹⁴ Esta dualidad se encuentra reflejada en todos los niveles del pensamiento mesoamericano, por ejemplo:

supramundo - inframundo
sol - luna
luz - oscuridad
caliente - frío
orden - caos
racional - irracional
masculino - femenino
día - noche
seco - húmedo

¹⁵ De la Garza, "La armonía ... ", *op.cit.*, p.31-32; además, cfr. *El universo sagrado....*, *op.cit.*, p.93-112.

Sin embargo, el valor esencial de los animales dentro del pensamiento indígena, no sólo como mecanismo de la existencia material de estos pueblos, sino como parte de su compleja vivencia espiritual y su papel trascendente en el universo, cuando no escapó a los ojos de los españoles, chocó drásticamente con su propia ideología. Esto se debió esencialmente a que para el siglo XVI, sobre todo a partir de las ideas renacentistas, imperaba ya en Europa una visión utilitaria y práctica en torno a la naturaleza y los animales; la liga de éstos con el hombre se había ido haciendo cada vez más tenue; la integración del ser humano al cosmos se había ido dando en otros niveles y a partir de parámetros distintos. La antigua concepción integral del universo había ido perdiendo vigor, al grado de olvidar la estrecha relación que guardaba el hombre con otros seres vivos. Los animales se habían convertido en uno de tantos recursos que estaban en el mundo única y exclusivamente para servicio del hombre.

Según la idea judeocristiana, Dios había creado a los animales para provecho del ser humano quien a pesar de ser también una creación divina, estaba en otro nivel y por lo tanto podía hacer uso de ellos a su antojo, como bien lo ilustra la frase del fraile franciscano Juan de Torquemada: "Todas las cosas criadas las ordenó Dios para servicio del hombre".¹⁶

Esta concepción eminentemente antropocentrista y utilitaria de la naturaleza, es una de las tantas que van a chocar con la ideología mesoamericana, en donde el ser humano formaba parte de un mundo armónico y estaba integrado al orden del cosmos, igual que las plantas y los animales. Con los conceptos introducidos por la evangelización, el hombre

¹⁶ Torquemada, *op. cit.*, v.III, libro 6, p.50.

deja de ser el colaborador activo que en la época prehispánica mantenía el equilibrio del universo, para convertirse en un colaborador pasivo.

Por otra parte, de igual forma, hubo muchos otros conceptos que los conquistadores integraron al universo indígena, que más que ser renacentistas, los podríamos considerar como medievales, ya que era ésta la visión cristiana del mundo que imperaba en términos generales en la vida cotidiana de la España del siglo XVI.

Precisamente una de las nociones más comunes de la Edad Media que se trasladó a América es la del Demonio,¹⁷ y éste, en el pensamiento europeo normalmente se asoció con algún animal con rasgos fantásticos. De ahí que muchas de las ideas y las representaciones prehispánicas en torno a los animales, se hayan considerado como demoníacas.

Por otro lado, el probar la presencia del Demonio en América era esencial para los frailes evangelizadores, ya que uno de los objetivos principales de su obra fue la de demostrar la universalidad del género humano, y el hacer ver que los indígenas de América, al igual que todos los demás pueblos del mundo, formaban parte de la Creación; así, uno de los denominadores comunes que encontraron entre “los naturales de estas tierras” con los demás pueblos, fue precisamente el Demonio. Esta consideración es importante, ya que desde la perspectiva de estos hombres del siglo XVI, si los indígenas no fueran seres humanos creados por Dios, y con grandes virtudes, Satanás no se hubiera ocupado de ellos. Posiblemente sea gracias a esta reflexión que sobre todo las obras de frailes estén plagadas de detalles de la relación de las comunidades autóctonas con los animales.

¹⁷En realidad los textos que hay sobre el Demonio son medievales, no bíblicos

De cualquier forma, las creencias prehispánicas se mezclan, unas antes y otras después, con las occidentales, pero hay ideas que por su arraigo entre la población indígena, permanecen, ocultas o camufladas, en los conceptos cristianos. Tal es el caso de los animales asociados a las deidades. No es casual entonces, que los santos de la iglesia católica que se asocian a alguna bestia, tuvieran más culto que otros. Al respecto, Ximénez escribe en el siglo XVIII la siguiente queja sobre la fe de los indígenas de Chiapas:

... que son los indios por la mayor parte sobre maliciosos y muy faltos de entendimiento, muy inclinados a la idolatría y a la superstición, muy adversos a todo lo que es sagradamente serio, pues de las cosas sagradas, según su común inclinación, a lo que solamente concurren gustosos con sus personas y caudales es a lo ceremonioso, a lo que tiene representaciones de ceremonias, a lo que trae consigo muchas trompetas y ruidos, cascabeles y danzas, y a celebrar los Santos que están a caballo como, Santiago y San Martín, a los que tienen animales como son los evangelistas y San Eustaquio y otros Santos.¹⁸

Se puede decir que prácticamente toda la fauna mesoamericana, en la época prehispánica, tuvo un contenido religioso esencial. Sin embargo, hay animales que destacan no sólo por la continuidad con la que fueron representados, sino también por los lugares y el contexto en los que se encuentran. Estos son sobre todo serpientes, aves (de todo tipo, aunque sobresalen las rapaces o las de plumaje llamativo) y por último los felinos. Por todas sus características físicas, que analizaremos a continuación, resulta

¹⁸Ximénez, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, v.3, p.261.

obvio que el jaguar haya sido considerado como uno de los grandes “Señores de los animales” y que, por lo tanto su relación con el resto de las bestias haya sido de primordial importancia para el hombre maya.

CAPÍTULO 2

Los felinos del Nuevo Continente. ¹

Consideraciones biológicas generales

Con un maravilloso y extraordinario ensamblaje corporal, los felinos son los representantes naturales de la astucia, la fuerza, la elegancia y la flexibilidad. Como ejemplo de su belleza, la cabeza puede considerarse como una obra de arte por su perfección de diseño, que mantiene unos magníficos ojos almendrados encajados como dos piedras preciosas, que siempre han ejercido una verdadera fascinación sobre el hombre; en diversas culturas se cree distinguir en ellos el reflejo del fuego y del sol.²

Sin poner en duda el que todos los animales carnívoros son cazadores efectivos, los gatos son seguramente los más eficaces de todos. Tienen un increíble y práctico diseño para la cacería, sobre todo durante las horas de penumbra, es por esto que poseen una excelente vista y utilizan la mínima luz disponible. También su oído es magnífico y es capaz de percibir sonidos de hasta sesenta mil períodos por segundo; finalmente, para aumentar sus posibilidades de movimiento en la oscuridad, emplean sus sensibles bigotes o vibrisas, que funcionan prácticamente como radares, y que les permiten calcular la distancia entre objetos.

Los gatos deben en gran parte su agilidad a que su esqueleto tiene una notable flexibilidad. Además de ser fuertes, los huesos son ligeros, lo que los

¹ La mayor parte de la información biológica de este capítulo, me fue proporcionada por el Biol. Arcadio Ojeda; cuando no sea así, se indicará la fuente en una referencia a pie de página.

² Chevalier y Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, p.523-525.

capacita para dar esos prodigiosos saltos. La forma de andar es digitigrada, es decir, caminan apoyando únicamente los dedos, sin que el talón toque el suelo; esta característica les imprime ese aire de elegancia y elasticidad.

Algo sorprendente en la anatomía de los félidos es la presencia de uñas retráctiles, de manera que éstas se pueden mantener guardadas cuando no les son útiles, y sólo las sacan en casos necesarios. Además, las uñas son armas letales para sus presas, ya que además de ser filosas, están fuertemente ensambladas en las garras.

La dentadura posee todas las características de un excelente depredador carnívoro: está compuesta por pequeños incisivos que le permiten sostener, cuatro imponentes colmillos para desgarrar y que son su mejor arma mortal, y los molares y premolares, llamados carnasiales, que son verdaderas navajas afiladas y que sirven para cortar. Las mandíbulas son muy poderosas, ya que la forma en que se articulan no posibilita ningún movimiento rotatorio, como en otros carnívoros.

A pesar de que los gatos son capaces de correr, trepar y eventualmente nadar, hecho que les hace factible tener una dieta carnívora muy variada, es claro que el comportamiento depredador en la mayoría de estas especies es, por un lado, el acecho de sus presas en un pequeño territorio y por otro el uso del elemento sorpresa, con un espectacular y rápido ataque mortal. Por esto la mayoría de los felinos, si no es que todos, tienen pieles que les ofrecen la posibilidad de esconderse perfectamente en la maleza y son extraordinariamente silenciosos cuando se desplazan; asimismo, han reducido notablemente la distancia vertical que hay entre la línea media de los ojos y el punto más alto del cráneo, para poder "asomarse" sin ser descubiertos.

La distribución biogeográfica mundial de estos animales es muy amplia, ya que incluye todas las áreas terrestres del mundo, a excepción de Madagascar, Japón, la mayor parte de las Filipinas, Nueva Guinea, Australia, Nueva Zelanda, la Antártica y una gran parte del Ártico.

En el mundo habitan 37 especies de felinos, de las cuales sólo una es la que tradicionalmente se ha domesticado, el gato doméstico (*Felis catus*). Estas 37 especies se distribuyen en cinco géneros distintos: *Felis* (cosmopolita), *Lynx* (América del Norte, Asia, Europa y África), *Panthera* (América, Asia y África), *Neofelis* (Asia) y *Acinonyx* (África y Asia).³

El continente con mayor diversidad en cuanto a felinos se refiere es Asia con 21 especies, le sigue América con 12, África con 9 y Europa con 3.⁴

El actual territorio mexicano está inmerso en una zona biogeográfica de alta biodiversidad y, por lo tanto, contiene seis especies de felinos silvestres distribuidos en tres géneros distintos. El género *Panthera*, que comprende una sola especie, el jaguar (*P. onca*). El género *Felis*, con cuatro especies: el puma (*F. concolor*), el ocelote (*F. pardalis*), el tigrillo (*F. wiedii*) y el leoncillo o jaguarundi (*F. yaguaroundi*). Y, por último, el género *Lynx*, también con una sola especie, el gato montés (*L. rufus*).

Los ejemplares del género *Felis* son los gatos típicos, es decir, extremadamente ligeros y con pupilas que se contraen manteniendo siempre la forma de rendijas verticales; los *Lynx* son felinos de cola corta y orejas con un mechón de pelos en la punta; y los *Panthera* son los más corpulentos de la Familia Felidae, tienen pupilas redondas y no pueden maullar debido a que el hueso hioideo lo tienen parcialmente osificado.

³ Cfr. Guggisberg, *Wild Cats of the World*.

⁴ *Ibid.*

De estas seis especies de félidos mexicanos, solamente una, el gato montés, comienza en épocas recientes a colonizar territorios que pertenecían a la cultura maya. Las otras cinco habitan desde tiempos inmemoriales esta zona mesoamericana, además de haber sido, en su mayoría, sumamente comunes y abundantes.

Los nombres de origen castellano, como león americano, tigre, lince, etc., obviamente fueron dados a los félidos americanos por los conquistadores europeos, lo que comúnmente ha ocasionado una gran confusión.

A continuación se hará una breve descripción de cada una de estas especies, excepto del jaguar, el cual será tratado en el siguiente inciso. Considero indispensable para este trabajo tomar en cuenta y exponer en detalle las características biológicas de los felinos, no sólo para su posible identificación en las artes plásticas, sino también porque estoy segura que muchas de ellas, en la medida en que seguramente debieron de haber sido conocidas por los grupos mesoamericanos, que siempre se caracterizaron por ser grandes observadores de la naturaleza, fueron entonces fundamentales en el principio o la causa para otorgarles a estos animales un determinado valor simbólico.

Los felinos de Mesoamérica

El jaguarundi o leoncillo (*F. yagouaroundi*), también llamado onza u oncilla, es en realidad un felino muy pequeño: más o menos del tamaño de un gato doméstico, pero de cuerpo muy alargado, con las patas cortas, la cola larga y la cabeza muy pequeña en relación con el cuerpo; en todo caso, se parecería más a una nutria que a un felino. Su pelaje tiene un gradiente de

coloración que va del negro al alazán, pero nunca presente mezcla de colores ni manchas en su piel.

En Mesoamérica se distribuye por todo el trópico y subtrópico, pero al parecer es mucho más abundante en las planicies costeras cubiertas de selvas bajas espinosas.

Es un félido solitario que no trepa a los árboles, pero en cambio es muy ágil y veloz en el suelo. Su alimentación consta sobre todo de roedores, pero puede dar caza a conejos, pequeñas aves y algunos animales acuáticos como las ranas. A diferencia de la mayoría de los felinos, suele ser mucho más activo durante el día que por la noche.

El jaguarundi, al parecer, tiene dos épocas reproductivas al año, en primavera y en verano, naciendo de dos a cuatro cachorros, después de un período de gestación de 63 a 70 días. La pareja vive junta únicamente para aparearse, y la madre suele hacer el nido en lugares como troncos huecos o cuevas bien escondidas, donde su prole estará a salvo de posibles depredadores.

Su maullido es en verdad extraño, ya que se asemeja más a un silbido que al llamado de un gato. Es un animal factible de domesticar, sobre todo si se adopta cuando es muy pequeño. Debido a que tanto su piel como su carne, en términos generales han carecido de valor, a esta especie normalmente se le ha cazado muy poco, excepto los granjeros actuales que lo persiguen porque depreda sus aves domésticas.

El tigrillo, margay o pichigueta (*F. wiedii*), es el gato manchado más pequeño de este territorio. Casi tan chico como el jaguarundi, pero no tan largo y de patas y cabeza más proporcionadas a su tamaño. Es muy parecido

al ocelote, pero de mucho menor tamaño y con los ojos desmedidamente grandes; su piel es muy hermosa, con manchas negras irregulares sobre un fondo grisáceo-rojizo. Su distribución en Mesoamérica es prácticamente la misma que la del jaguarundi, pero es más abundante en las zonas tropicales húmedas.

También es solitario y se alimenta de animales de tamaño pequeño, como los ratones y algunas aves. Es de hábitos nocturnos y crepusculares, y gusta de trepar a los árboles, donde suele pasar el día durmiendo. Es una especie muy rara, lo que, aunado a la persecución de que ha sido objeto desde siempre por el valor de su piel, lo han convertido en una especie que ahora está en inminente peligro de extinción.

Al parecer, el período de crianza es entre marzo y junio, época en la cual nacen de dos a tres cachorros, los cuales son cuidados exclusivamente por la celosa madre, que los mantiene guardados en alguna cueva muy bien protegida. La época de apareamiento, que es la única en que los dos sexos permanecen juntos, es muy característica debido a los intensos maullidos que emiten durante las cópulas.

El ocelote (*F. pardalis*), al que mucha gente llama erróneamente tigrillo, también posee una bellísima piel manchada lo que, al igual que la especie anterior, lo ha convertido en un animal a la fecha vulnerable, debido a lo diezmadas que actualmente se encuentran sus poblaciones. En realidad se le considera como un carnívoro de talla mayor, ya que los ejemplares más grandes incluso compiten en tamaño con los jaguares más pequeños, que son los de la Península de Yucatán.

En México ha habitado las dos Sierras Madres y sus respectivos planos costeros, así como toda la región sur y sureste, sobre todo en las zonas más húmedas, y que cuenten con cuerpos de agua superficiales.

Es un excelente trepador que caza frecuentemente en los árboles, aunque en tierra es también muy ágil, pudiendo dar muerte a animales del tamaño de un venado temazate. Se alimenta por lo general de pequeños vertebrados, pero gusta mucho de recorrer las riberas y cazar algunos invertebrados como los cangrejos de río, actividad que le ha justificado el nombre de tigre cangrejero, que le dan algunos pueblos.

Es extremadamente nocturno y crepuscular, y en el transcurso del día permanece escondido entre las ramas, generalmente durmiendo, aunque al parecer, en lugares donde no hay gente suele también activarse durante el día. Hay quien dice que viven en pareja, como Leopold quien opina que: "Aunque son solitarios normalmente, a los ocelotes con frecuencia se les encuentra en parejas, una hembra y un macho, y ambos sexos cazan simultáneamente";⁵ pero es mucho más aceptado el hecho de que sea un animal solitario que se une en parejas sólo durante la época de apareamiento.

El período de gestación dura alrededor de 70 días y en cada parto nacen de dos a cuatro cachorros, en cualquier época del año. Éstos viven con la madre cerca de un año, momento en el cual comienzan su vida independiente.

El segundo gato mexicano en lo que se refiere al tamaño, ya que generalmente es rebasado únicamente por el jaguar, es el puma (*F. concolor*), comúnmente llamado también, aunque de manera errónea, león americano.

⁵ Leopold, *Fauna silvestre de México*, p. 536.

Éste es un felino de coloración muy homogénea, que varía del café grisáceo al café rojizo, según las latitudes a las que se encuentren sus diferentes poblaciones.

Su distribución en el actual territorio de México y Centroamérica abarcaba hasta hace pocas décadas toda la extensión territorial, pero recientemente ha sido exterminado de grandes áreas, sobre todo porque ataca al ganado doméstico; a pesar de esto, es posiblemente el gato silvestre más abundante de todos. Al parecer, la única condición para que el puma subsista es que en el lugar donde habite abunden los venados, que son su presa favorita.

El puma es un animal solitario y territorial; el macho suele delimitar continuamente su territorio con marcas odoríferas y visuales, aunque no llega a defenderlo activamente. La hembra tiene una circunscripción más pequeña, que generalmente se sobrelapa con la del macho. Se alimenta de cualquier mamífero que se encuentre, así como, esporádicamente, de otros vertebrados. Sus únicos competidores naturales son el lobo y el jaguar.

Después de un período de gestación de 90 días aproximadamente, nacen de dos a cuatro crías, que tienen una coloración diferente a los adultos, ya que presentan manchas negras en su pelaje. Esta coloración se mantiene en los cachorros hasta que cumplen un año, edad en la que tienen ya el tamaño casi de un adulto. Esta característica de coloración de los cachorros ha hecho que en ocasiones se les considere como una especie aparte, sobre todo entre algunos campesinos y cazadores inexpertos, y en la antigüedad, por los mismos europeos, quienes se encargaron de describir la fauna americana.

Del puma se ha dicho que es una especie peligrosa para el hombre, ya que se aficiona a comer carne humana, pero al respecto Leopold, por ejemplo, desmiente esta afirmación, diciendo que en general, los pumas no son peligrosos para los hombres y aunque un animal herido o acorralado puede pelear e incluso llegar a mutilar o matar a una persona, esto por fortuna ocurre raras veces. De hecho, en toda la América del Norte hay sólo unos cuantos informes que prueban que el puma ha devorado una víctima humana. Esto es porque a pesar de su tamaño y fuerza, los pumas temen y respetan al hombre y evitan encontrarse con él siempre que pueden.⁶

Por último resta mencionar al gato montés (*L. rufus*), al que también se le conoce como gato rabón, y en ocasiones es confundido con su primo hermano del norte, el lince (*L. canadensis*). De hecho, hay mucha gente que erróneamente le sigue llamando lince.

Este único representante del género *Lynx* en México, es un animal de tamaño mediano con coloración muy disruptiva, fondo café grisáceo con manchas oscuras irregulares, y con dos características que lo hacen inconfundible: una cola muy corta en proporción al cuerpo, y un mechón de pelos largos rematando la punta de cada oreja.

Su distribución abarcaba todo el norte del territorio mexicano, hasta las altiplanicies templadas de la zona centro, dejando fuera al área maya, sin embargo, la transformación del hábitat que el hombre ha ocasionado, talando las selvas y favoreciendo el crecimiento secundario de matorrales, ha permitido que esta especie comience a colonizar zonas más sureñas de lo que era su área de distribución original en Mesoamérica. Es importante mencionar

⁶ *Ibid.*, p. 545.

que el nicho ecológico que pudiera ocupar esta especie en los trópicos en buen estado de conservación, lo tienen copado otros felinos como el ocelote y el tigrillo.

Sin embargo, al igual que el coyote (*Canis latrans*), el gato montés ha logrado integrarse de excelente forma a la colonización por el hombre de áreas silvestres; así, no tiene ningún problema en habitar zonas vecinas a poblados humanos, siempre y cuando tenga algún buen escondite en las cercanías.

Es un hecho demostrado que los grandes felinos en ocasiones hacen presa de los gatos silvestres más pequeños; es debido a esto, probablemente, que el gato montés escasea en los lugares donde abundan los pumas.

El gato montés es solitario y territorial, los únicos grupos sociales que pueden observarse son el de una madre con sus cachorros, mismos que son abandonados en cuanto aprenden el arte de la cacería.

Este felino se alimenta sobre todo de liebres y conejos, y en menor medida de otros animales. Su madriguera constituye siempre un refugio bien escondido, tanto de enemigos como del frío, especialmente en el caso de la hembra, ya que es ahí donde pare a sus crías; éstas, suelen ser de dos a cuatro, después de un período de gestación de dos meses aproximadamente. El apareamiento suele producirse a finales del invierno, para que los cachorros nazcan en la época más favorable. Al parecer, las hembras crían cada dos años.

El jaguar. Características, distribución y comportamiento

En torno a las fogatas en México, no hay animal del que más se hable en forma romántica y fascinante que "el tigre". El fuerte rugido del jaguar por las noches hace que los hombres animen el fuego y se junten alrededor de él cubriéndose con sus sarapes; se suspende el ladrido de los perros y los caballos comienzan a enredarse en sus amarres. Al anunciar su presencia, en la obscuridad de la noche, el jaguar pone un marco de animación al mundo. Por esta verdadera razón es el animal más interesante y excitante de toda la fauna silvestre de México.⁷

Es cierto, sin duda alguna uno de los animales más fascinantes de la fauna mexicana es el jaguar (*Panthera onca*), situado entre los cinco felinos silvestres más grandes del mundo, y el mayor de todo el continente americano, y por ende de Mesoamérica.

Durante el año 1500, Américo Vespucio menciona a las "panteras" entre los animales de Venezuela, lo que podríamos tomar como el primer informe de los europeos sobre la existencia de jaguares en el Nuevo Mundo.⁸

Este nombre de "pantera", rápidamente cambia y los conquistadores comienzan a llamarlo "tigre", denominación que aún conserva entre la mayoría de los pueblos de habla hispana de Latinoamérica. La palabra *jaguar* proviene de la lengua tupí-guaraní, que se extendía del Amazonas hasta lo que hoy es el Paraguay, y hasta el este de los Andes bolivianos. El término

⁷ *Ibid.*, p.527.

⁸ Guggisberg, *op.cit.*, p.274.

original es *yaguará*, que significa "bestia salvaje que mata a su presa de una mordida".⁹

Linneo, quien designó científicamente a esta especie como *Felis onca*, probablemente se basó en el término "onça", voz con la que los brasileños se refieren al jaguar. Actualmente se le ubica dentro del género *Panthera*,¹⁰ ya que, como lo mencionamos anteriormente, tiene las pupilas redondas y el hueso hioideo está parcialmente osificado, característica que no le permite maullar, sino únicamente rugir.

El jaguar es un animal de cabeza redondeada y grande en proporción al resto del cuerpo; de pecho fuerte y muy ancho, cuerpo robusto y compacto, piernas cortas fuertemente musculadas, y la cola de una tercera parte de la longitud que suman la cabeza y el cuerpo. Mide, en promedio, 2.13 m de longitud, con una altura aproximada de 75 cm a la cruz, y un peso de entre 60 y 130 kg; las hembras son en general más pequeñas.

El pelaje es bello y abundante, y su coloración varía desde el amarillo pálido al amarillo rojizo, y del rojo amarillento al pardo rojizo, siendo blanco en los carrillos, garganta, bajo el cuello, el pecho, el vientre y la parte interna de las patas. Tiene pequeñas zonas negras en la cabeza, cuello y patas; y grandes lunares negros en las partes bajas del cuerpo. Los hombros, la espalda y los flancos están marcados con manchas que forman grandes rosetas, las cuales encierran uno o varios puntos en el centro. A lo largo de la parte media de la espalda corren también una serie de manchas negras, pero éstas son alargadas, y tienden a formar una línea media, la cual es como una huella digital, ya que no hay dos individuos que la tengan igual. La parte posterior

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

de las orejas es negra con un pequeño punto blanco en el centro. La cola, blanca a lo largo de su parte ventral, tiene una serie de marcas negras más o menos anulares y crecientes, con dos o tres anillos del mismo color en el tercio terminal; la punta, asimismo, usualmente es negra.¹¹

Fray Bernardino de Sahagún, en el siglo XVI describió así al animal:

...es bajo y corpulento y tiene la cola larga, las manos son gruesas y anchas, y tiene el pescuezo grueso; tiene la cabeza grande, las orejas son pequeñas, el hocico grueso y carnoso y corto, y de color prieto, y la nariz tiene grasienta, y tiene la cara ancha y los ojos relucientes como brasa; los colmillos son grandes y gruesos, los dientes menudos, chicos y agudos, las muelas anchas de arriba y la boca muy ancha, y tiene uñas largas y agudas, tiene pezuños en los brazos y en las piernas; y tiene el pecho blanco, tiene el pelo lezne y como crece se va manchando, y crécenle las uñas, y agarra, crécenle los dientes y las muelas y colmillos y regaña y muerde, y arranca con los dientes y corta, y gruñe, y brama, sonando como trompeta.¹²

Los individuos melánicos, que son a los que comúnmente se les denomina *panteras*, y a los cuales sólo se les ven las manchas con luz de incidencia oblicua, no son muy comunes; de hecho, en el pasado se les consideraba como una especie aparte. Aún en la actualidad, muchos indígenas americanos creen que estos jaguares son más grandes y feroces que los manchados; es más, algunas grupos aseguran que los jaguares negros cazan únicamente tapires, y que los manchados se alimentan de pecaríes. De

¹¹ *Ibid.*, p.248-250, Álvarez del Toro, *Los mamíferos de Chiapas*, p.98, Goodwin, "The natural history of the jaguar (*Felis onca*)" en O'Connor, *The Big Game Animals of North America*, p.188-190, Leopold, *op.cit.*, p.527.

¹² Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 1938, v.III, p.147.

cualquier forma, lo que es un hecho, es que estas panteras no son más que una variedad recesiva de la especie *P. onca*. Por otra parte, el albinismo sólo ha sido registrado por Rengger en 1930, en la región del Paraguay,¹³ pero en realidad, estas formas albinas, en definitiva, no han sido confirmadas.

Originalmente, la distribución mundial del jaguar abarcaba desde el norte de México y algunas regiones del sur de los Estados Unidos, a través de la América Central, hasta la Patagonia, exceptuando las altas cumbres de los Andes sudamericanos,¹⁴ así como las zona más sureñas de Argentina. Esta distribución se ha visto reducida y actualmente los jaguares solamente habitan las pocas áreas que no han sufrido alteraciones importantes hechas por el hombre. En México el animal habitaba los bosques tropicales del sureste, las dos Sierras Madres y los planos costeros, hasta la desembocadura del Río Bravo en el Golfo de México y las serranías de Sonora, en la vertiente del Pacífico.¹⁵ Esta distribución, al igual que en todo el continente, ha sufrido grandes cambios, y son pocas las poblaciones de jaguar que aún habitan en estos lugares.

La taxonomía del jaguar se ha hecho con base en las diferencias que existen en tamaño, patrón de coloración, y estructura y dimensión craneal. Se han descrito ocho subespecies, de las cuales cuatro habitan en lo que fue el territorio mesoamericano: *P. o. centralis* (centro y sur de Chiapas hacia el sur

¹³ Guggisberg, *op.cit.*, p.249.

¹⁴ De cualquier forma, hay testimonios de la época prehispánica que nos indican que hubo desde siempre una relación permanente entre la selva amazónica y los Andes, de manera que los indígenas de la gran cordillera "importaban" ejemplares de las selvas tropicales, e incluso los llegaban a criar en cautiverio para ceremonias específicas; Benson, *Man and feline in mochica art.* p.26 *Vid.* tercera parte de este trabajo. Este hecho nos habla de la increíble adaptabilidad del jaguar al medio.

¹⁵ Leopold, *op.cit.*, p.527.

a través de la América Central), *P. o. goldmani* (la Península de Yucatán y una pequeña porción de la parte más noreste de Chiapas), *P. o. hernandesii* (del sur de Sonora, por toda la Sierra Madre y el plano costero, hasta la región central de Chiapas) y *P. o. veracruzis* (desde el sureste de los Estados Unidos, a través de la Sierra Madre y el plano costero, hasta la región noreste del territorio chiapaneco).¹⁶ Las otras cuatro son: el jaguar de Arizona (*P. o. arizonensis*), el peruano (*P. o. peruviana*), el amazónico (*P. o. onca*) y el argentino (*P. o. palustris*).

En cuanto al tamaño, que es muy variable, los jaguares más pequeños son los que habitan en Centroamérica, de la Península de Yucatán hasta Colombia, mientras que los más grandes son los del sur del Mato Grosso en Brasil y el Chaco argentino, así como los del norte de México y sur de los Estados Unidos.

Con respecto a los hábitos de la especie en vida libre, es poco lo que se conoce; se sabe mucho más de los otros grandes felinos, esto se debe sobre todo a que el jaguar es un animal nocturno y crepuscular, y de costumbres extremadamente sectarias. Además, su piel es sumamente críptica, es decir, se mezcla perfectamente con las características de su entorno. De hecho, Bruce narra, por ejemplo, que a pesar de la omnipresencia del felino en la vida de las comunidades lacandonas, concretamente en Najá, ninguno de los niños lacandones había visto jamás uno. Incluso, cuando el investigador les pidió que dibujaran al carnívoro, los muchachos realmente hicieron pumas con manchas añadidas según las indicaciones de sus padres.¹⁷ De manera que los escasos conocimientos con los que contamos, se basan principalmente en las

¹⁶ Hall y Kelson, *The mammals of North América*, v.II, p.952-955.

¹⁷ Bruce, *Textos y dibujos lacandones de Najá*, p.56.

consejas e historias de la gente nativa de su área de distribución, así como en los relatos de anécdotas de algunos naturalistas, exploradores y cazadores.

Este félido habita preferentemente en las regiones tropicales y subtropicales, aunque puede llegar a encontrarse en zonas desérticas y bosques templados, así como en áreas con cierto grado de perturbación humana. Sin embargo, prefiere las selvas densas o pantanosas, con buena cobertura forestal y fácil acceso a los cuerpos de agua, pero en caso necesario se establece en terrenos abiertos. Así, generalmente se le localiza en lugares cercanos a ríos, lagunas, o cenotes, ya que es un excelente nadador que incluso, en ocasiones, se le ha visto hasta sumergirse totalmente por algunos segundos, debido a que su alimentación comprende peces, tortugas, cocodrilos y algunos anfibios, además de venados, pecaríes, sensos, armadillos, roedores y lagomorfos, entre otros, así como ciertas especies arborícolas como son los monos y algunas aves. Existen también ciertos relatos sobre la forma en que el jaguar es capaz de dar caza a grandes animales, como son los tapires y los manatíes, lo cual no es de sorprender, puesto que sabemos de la gran fortaleza física de este animal.

Por lo general, los jaguares cazan durante las noches claras o durante el crepúsculo y el alba, bajo la luz de la Luna, pero es raro que lo hagan en las noches oscuras o durante el día, aunque en lugares remotos sí es posible verlos activos bajo la luz del sol. Así, en el transcurso del día, la mayoría de los jaguares suele dormir entre las ramas de algún árbol, ya que, en definitiva, es uno de los gatos que mejor trepa y se mueve por el dosel arbóreo; de igual forma comúnmente descansa en grandes y profundas cuevas, y es ahí donde la hembra casi siempre pare a sus cachorros.

En una de las *Relaciones geográficas* elaboradas en el siglo XVI, Francisco Montero de Miranda comenta sobre estos felinos en su descripción de la Provincia de la Verapaz:

...todo el día duermen y reposan en sus cuevas o encima de árboles y a la tarde salen a buscar comida, y su manera de caza es a traición, porque no corren mucho sino súbense a las breñas o árboles que caen sobre las veredas de los venados o cabras o puercos y cuando ven cerca la caza abalánzanse con tanta ligereza que no es sentido hasta que está sobre el animal y lo tiene cubierto con sus grandes y agudas uñas.¹⁸

La habilidad de acechar sin ser visto por la presa es, sin lugar a dudas, lo que vuelve al jaguar, al igual que a los demás gatos, el más perfecto de los depredadores; como se mencionó, la distancia entre la línea media de los ojos y el punto más alto del cráneo es extremadamente reducida, característica que le permite esconderse muy bien. Éste es un elemento de felinización, dado por factores evolutivos de selección natural.

El jaguar generalmente usa una mordida mortal específica, atacando de un salto por la espalda de la presa, y mordiendo por la nuca, perfora los huesos de la región occípito-parietal de sus víctimas con los grandes colmillos, a diferencia de otros félidos que desconectan las vértebras occipitales de sus presas. Seguramente fue debido a esta peculiar técnica de cacería que los guaraníes le dieron el nombre de *yaguará*.¹⁹

Al parecer, estos gatos mantienen territorios individuales que defienden contra otros de su misma especie, y sobre todo de su mismo sexo. Es probable

¹⁸ Montero de Miranda, "Descripción de la Provincia de la Verapaz", p.347.

¹⁹ *Vid.* nota 9.

que los machos adultos, dueños de un buen territorio, toleren únicamente hembras y subadultos como residentes permanentes. Asimismo, es muy factible que el tamaño del territorio de un jaguar, dependa del número de recursos disponibles dentro del área.

En México, son muy pocos los estudios de campo que se han desarrollado con jaguares; entre éstos, contamos con la investigación de Marcelo Aranda, quien calculó, a través de huellas y otros tipos de rastros, que en la Selva Lacandona existe una población de 250 especímenes en un área de 6,000 km², estimando una densidad de un jaguar por cada 20-30 km².²⁰ Este mismo autor reporta que en la Reserva de la Biósfera de Calakmul, en Campeche, la densidad estimada es de un jaguar por cada 26-32 km²; considerando la parte sur de esta reserva y el Petén guatemalteco, la población sería entonces de aproximadamente 400 a 540 individuos, lo que significaría que esta región contiene, a la fecha, probablemente la población más grande de jaguares de toda Mesoamérica.²¹

La reproducción, de la cual también se conoce muy poco en vida silvestre, al parecer puede llevarse a cabo en cualquier época del año. El período de gestación dura entre 93 y 105 días y la camada consta de uno a cuatro cachorros, con una gran probabilidad de que sean casi siempre dos. Las crías son cuidadas por la madre hasta que cumplen los dos años, que es cuando están prácticamente desarrolladas. Esto hace suponer que las hembras tienen camadas cada dos años, aproximadamente.

²⁰ Aranda, "Hábitos alimentarios del jaguar (*Panthera onca*) en la Reserva de la Biósfera de Calakmul, Campeche" en Medellín Rodrigo A. y Gerardo Ceballos (eds), *Avance en el estudio de los mamíferos de México*, p.231-237.

²¹ *Ibid.*

Con respecto al comportamiento reproductivo que presenta en cautiverio, Ibarra y Ojeda, estudiando tres especímenes (dos hembras y un macho), observaron una marcada preferencia del macho por una de las hembras y estrechas relaciones entre los sexos durante todo el año. De igual forma, señalan una impresionante frecuencia copulatoria, ya que reportan alrededor de 38 cópulas por día, de un promedio de 115 montas o intentos de cópula diarias.²²

Estos últimos datos nos harían suponer dos cosas importantes. Por un lado, que el jaguar puede ser un felino con ciertas relaciones sociales, no muy complejas, pero importantes desde el punto de vista de su estructura social, y por otro, que la alta frecuencia copulatoria de la que se hace mención, podría ser el resultado de no tener enemigos peligrosos en su ambiente natural, lo que tendría como consecuencia una estricta selección sexual en lo que a vigor y capacidad de respuesta sexual del macho se refiere.²³

Como sucede con todos los grandes gatos salvajes del mundo, sobre el jaguar se han contado todo tipo de historias sobre su afición a comer carne humana, pero lo cierto es que, a pesar de que existen algunos casos confirmados de ataques de jaguares al ser humano, este bello felino no es, ni con mucho, un devorador de hombres; por el contrario, suele rehuirle a las personas a las que al parecer, respeta demasiado.

Es pertinente señalar que actualmente no existe la gran cantidad de jaguares con la que debieron de haber compartido territorio los grupos mesoamericanos de la época prehispánica, y en especial los mayas, debido,

²² Ibarra y Ojeda, *Estudio sobre los patrones básicos del comportamiento del jaguar (Panthera onca) en cautiverio*, p. 72-75. Ojeda, "Importancia del estudio del comportamiento reproductivo del jaguar (*Panthera onca*) en cautiverio", p. 75-78.

²³ Ojeda, *op. cit.*

entre otras cosas, a la gran demanda comercial que tienen sus pieles y cachorros, a la destrucción irracional de su medio natural, y a la mala fama que se le ha dado como supuesto depredador de ganado doméstico. Además, la cacería en forma intensiva se empezó a dar desde los primeros años de la Colonia, como bien señala el fraile Francisco Montero de Miranda: “Después que entró la cristiandad y comenzaron a tomar ánimo los indios y fe en Dios han muerto muchos de estos tigres y no se osan burlar con ellos y aun parecen ya muy ralos.”²⁴

Así, este felino que durante cientos de años tuvo una presencia constante en el mundo indígena es, a la fecha, una de las especies de fauna silvestre que se encuentran en inminente peligro de extinción, en toda su área de distribución original en el continente americano.

Los restos arqueológicos

Los restos de fauna en cualquier contexto arqueológico siempre son abundantes, pero de éstos, los que nos interesa destacar son los de felinos, y específicamente los que se encuentran dentro de los espacios rituales, en la medida en que estos animales hubieran cumplido en determinado momento con una función simbólica esencial. En este inciso únicamente me limitaré a señalar el tipo de evidencia arqueológica con la que se cuenta, para posteriormente analizarla a lo largo de los distintos apartados de este trabajo

En primera instancia, es común encontrar en las excavaciones restos de la osamenta de felinos, ya sea completa o algunos huesos sueltos, y sobre todo cráneos, garras o colmillos, éstos últimos muchas veces formando parte

²⁴ Montero de Miranda, *op.cit.*, p.347.

de collares o pectorales. En las más importantes tumbas de Kaminlajuyú y en Nebaj, por ejemplo, se hallaron varias mandíbulas de jaguar, así como en Zaculeu otras de diversas especies menores de la familia de los felinos.²⁵ De igual forma también existen restos de sus pieles, o evidencias de éstas. El contexto en el que normalmente aparecen estos elementos es: como parte de ofrendas,²⁶ en cuyo caso, toda la fauna desempeña un papel fundamental formando parte del lenguaje de la ofrenda misma y siguiendo patrones bien establecidos; en tumbas reales, donde los personajes además de que portan atributos de poder de jaguar, eran enterrados envueltos o colocados sobre sendas pieles del felino; y, finalmente en los bultos ceremoniales hallados en contexto arqueológico, en los que nunca faltan las garras y/o colmillos del animal.

Por otro lado, existen evidencias de jaguares sacrificados. En Copán, por ejemplo, cuando Yax Pasah, el último gobernante dinástico del sitio, consagra el altar Q, donde aparecen él y los quince mandatarios que lo precedieron, se sacrificaron en una ceremonia igual número de jaguares, seguramente en honor de los dirigentes muertos, que se identificaban con el felino.²⁷ Por otra parte, los restos de jaguares que se han hallado sacrificados, comúnmente aparecieron con ofrendas asociadas, lo que indicaría que de alguna manera se les “individualizó”. Asimismo, normalmente estos ejemplares se han encontrado decapitados; este tipo de práctica ciertamente recuerda la técnica de cacería del felino que se explicó en el inciso anterior,

²⁵ Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p.193.

²⁶ Hay que decir que las ofrendas de jaguar se hacían únicamente en ocasiones rituales muy importantes. Miller y Taube, *The gods and symbols of Ancient Mexico and the Maya*, p.102

²⁷ Stuart, “Las criptas reales de Copán” en *National Geographic*, v.1, no.2, dic.1997, p.80-81.

así que es probable que tenga que ver en parte con ella, sin hacer a un lado el valor simbólico intrínseco de la cabeza.

Pero los testimonios del culto y de la importancia simbólica de los felinos en el área maya no se limita, por supuesto, a los restos físicos que de ellos se han hallado en contexto arqueológico; las evidencias van mucho más allá en imágenes plásticas y escritas que datan de épocas muy remotas.

CAPÍTULO 3

Imágenes felinas en el área maya

Las imágenes de felinos sin lugar a dudas fueron unas de las más constantes y más complejas en toda Mesoamérica; en el área maya se pueden encontrar en distintos tipos de fuentes. Éstas las hemos dividido para su análisis básicamente en tres grupos, ya que considero que cada uno de éstos presenta características distintas y por lo tanto requiere de enfoques y métodos particulares. Así, trataremos de presentar aquí la problemática y la información que ofrecen por un lado las representaciones plásticas, que manejaremos como signos visuales. Por otra parte, abordaremos el símbolo concreto del jaguar en alusiones escritas en textos elaborados ya en caracteres latinos pero que nos presentan información prehispánica; éstos pueden ser de la época colonial o incluso contemporáneos. Incluyo aquí estos documentos porque considero que, igual que las representaciones plásticas, ellos nos proporcionan otras ideas que complementan a las primeras, además, estas descripciones, en última instancia, también nos presentan *imágenes* del felino, son una especie de “retratos escritos”, que resultan fundamentales cuando se trata de integrar el o los conceptos generales que los mayas prehispánicos tenían en torno a este animal. Finalmente nos referiremos a los glifos, con su peculiar tipo de análisis.

Las artes plásticas. Problemas de identificación

La manera de ver el mundo de los mayas de la época prehispánica fue expresada en gran medida a través de su cultura material. El estudio del simbolismo y la información que contienen objetos que se encuentran en los propios sitios arqueológicos, en los museos o incluso en las colecciones particulares, es de primordial importancia para entender ese universo en su contexto particular. Todos ellos han llegado hasta nosotros de muy diversas maneras, ya sea por causas del azar o porque han sido recolectados y estudiados en forma sistemática a lo largo del tiempo. Además, éstos en tanto que fuentes de información como hechos históricos, nos ayudarán a reconocer conceptos que subyacen en el seno de esa cultura y que han permanecido de alguna forma guiando la vida espiritual de los mayas por más de dos milenios.

La gente del área maya del período precolombino, representó animales desde épocas y culturas muy tempranas, como los pobladores del litoral chiapaneco en las figurillas zoomorfas de fases cerámicas tan antiguas como la de "Ocós", que se ha fechado entre el 1 500 al 1350 a.C.; en ésta ya es factible encontrar motivos que semejan felinos,¹ y esta tradición continuará en forma insistente hasta momentos antes de la llegada de los españoles. Así, podemos encontrar imágenes de estos animales o alguno de sus atributos en todo tipo de materiales que van desde los líticos, los cerámicos, los estucos, los metales, los óseos, hasta el papel de amate; además se utilizaron también una gran diversidad de técnicas: modelado, esgrafiado, escultura de bulto redondo, pintado, labrado, etc.

¹ Tomás Pérez Suárez, comunicación personal, 1997.

La cantidad de figuras que de diversas maneras aluden a los felinos nos salen al encuentro por todas partes provenientes de distintas épocas, y considero que cada una de ellas es un signo (icono) en tanto que establece una relación de semejanza con el objeto representado,² y es una obra de comunicación³ en la medida en que es portadora de un mensaje que nos remite a una parte fundamental de la concepción del cosmos de los grupos mesoamericanos, concretamente de los mayas. Sin lugar a dudas, ahondar en el análisis del contenido simbólico de estos signos, posibilitará también el poder profundizar en la compleja, rica e intrincada estructura de este maravilloso universo cultural. Sin embargo, para ello es fundamental tener un conocimiento previo de la cosmovisión de estos pueblos, ya que esto será lo que nos permita colocar estos elementos en su adecuada posición. Recordemos que las obras hablan solas únicamente cuando el que las está viendo sabe algo de ellas, de lo contrario muchas veces la imagen carece de sentido para el espectador.

Una de las primeras dificultades de análisis que presenta todo este material, es la correcta identificación del félido. Es probable que éstos como familia (familia *Felidae*) compartieran una función o un significado simbólico equivalente,⁴ variando más la intensidad que la esencia del concepto, pero

² Vid. Morris, *La significación y lo significativo*, y *Writings on the General Theory of Signs*.

³ De acuerdo con Alfredo López Austin, entiendo a estas "obras de comunicación" como aquellas: -de valor convencional (en la medida en que están basadas en precedentes o costumbres sociales), -de valor comunicativo (en tanto que son portadoras de un mensaje), - que su mensaje sea de contenido intelectual, aunque posea otros contenidos, -que su mensaje sea visual, - que estén registradas sobre un soporte material, -que su mensaje se refiera a un plano de ideas. López Austin, conferencia "Propuestas conceptuales para el estudio de la iconografía mesoamericana", octubre de 1997.

⁴ Incluso, como veremos más adelante, en los diversos diccionarios en lenguas indígenas no siempre hay una distinción sustancial en los términos empleados para denotar a cada una de las especies y esto responde a que se trata de otro tipo de clasificación.

había que hacer las precisiones cuando éstas fueran posibles. Para ello fue necesario, en primera instancia, tomar en cuenta las características biológicas de cada una de las especies. La marca distintiva del jaguar en las representaciones plásticas es sin lugar a dudas, la presencia de manchas como rosetas, además de su larga cola negra, sus pequeñas orejas, y sus colmillos y garras prominentes, elementos que por lo general comparte con el puma.

Sin embargo, en muchas de las representaciones plásticas aparecen rasgos físicos que nos permiten suponer que se trata de uno de estos animales, pero no contamos con elementos suficientes en la sola imagen para saber de cual de ellos se trata. Por eso, siempre se tiene que recurrir a otros datos que nos proporcionen esta información tales como el contexto en que está el animal, otros seres asociados a él, su importancia dentro de la escena, etc. Por ejemplo, si en determinado momento, en una imagen, por las características del animal no se puede distinguir a un jaguar de un ocelote, ya que a pesar de que la piel de la bestia se represente manchada, no resulta fácil asegurar si se trata de rayas o de rosetas, el testimonio sobre el género del carnívoro que tenemos delante seguramente nos lo proporcionarán otros elementos. Así, si el animal acompaña, o es parte del atuendo de un gran señor, será evidente que se trata de un jaguar y no de un ocelote, ya que los soberanos, como veremos más adelante, lo que querían era identificarse con el depredador mayor, con el más poderoso de los felinos, y no con uno de los de menor fuerza y tamaño. De igual forma, si existe por ejemplo, una pintura de un felino rojizo en un ámbito celeste y vinculado con la potencia del sol, seguramente será un puma y no un leoncillo. Haciendo un recuento y un análisis profundo de todas estas imágenes, podemos suponer que la mayor

parte de las veces que se encuentran representados felinos, éstos son pumas o jaguares, los dos carnívoros más grandes y vigorosos de América.

La identificación de los dos félidos en muchas ocasiones es fácil ya que, como se dijo, uno de los distintivos del jaguar son las rosetas negras de su piel, mientras que el puma carece de manchas. Así, comúnmente cuando se representa a un felino manchado, se trata de un jaguar. De igual forma, por estas mismas características, reconocer al animal en una pieza policromada, resulta relativamente sencillo. El problema se presenta cuando no existen ninguno de estos dos rasgos: ni color, ni manchas en la piel. Sin embargo, podemos adelantar que utilizando el método de analogías y sustituciones en imágenes o escenas paralelas, intercambiando los elementos en los casos en que si ha resultado factible la identificación positiva del felino, a los que no ha sido posible,⁵ de ambos carnívoros sobresalen por su número e importancia los jaguares.

Por otra parte, un problema más con el que nos enfrentamos para la correcta identificación de estas figuras, es que una de las características de la mentalidad religiosa maya es la de crear animales fantásticos; es decir, es usual combinar en un solo ser atributos de varios animales, para integrar dentro de éste las valencias simbólicas de cada uno de ellos. Así, por ejemplo, es común encontrar felinos-anfibios que estarían destacando el carácter ctónico y acuático del personaje; felinos-murciélagos que acentuarían las

⁵ Por ejemplo, en un sinnúmero de vasijas y vasos de cerámica maya del clásico, se pueden distinguir troncos de gobernantes forrados con la piel del jaguar o en forma de jaguar. En estos casos resulta evidente que se trata de este felino, porque comúnmente se distinguen las rosetas de su piel. Por esto podemos suponer que los sitiales de felino labrados en piedra, encontrados en los sitios arqueológicos, y que no presentan ningún rasgo distintivo entre el puma y el jaguar, están representando a estos últimos.

cualidades noctámbulas de la bestia; jaguares con rasgos de perros (véanse por ejemplo las figuras 1 y 2), que probablemente estarían incidiendo en una de las características de este animal, la de ser psicopompo, guía de las almas en el inframundo; o serpientes felinas, que podrían estar haciendo alusión al cielo nocturno o al poder como esencia sagrada. De manera que en estos casos no sólo se trataría de saber a qué felino se quiso representar, sino también con qué animal está mezclado.

Por eso, para tratar de sistematizar todas estas imágenes y poder así interpretar el sentido que tuvieron los felinos, y concretamente el jaguar dentro del universo maya prehispánico fue necesario clasificar las representaciones de la siguiente manera:

En primera instancia se procuró, como se explicó, identificar al jaguar o alguno de sus elementos (normalmente, repito, el elemento distintivo serán las manchas de la piel), para distinguirlo de otros felinos o para reconocerlo como parte de animales fantásticos.

En segundo lugar se hizo una primera división con respecto al soporte material de las imágenes. En este sentido se identificaron representaciones aisladas o como parte de la arquitectura, hechas en piedra (estelas, dinteles, esculturas de bulto, etc.), estuco, cerámica y pintura mural, además de los códices de papel de amate y objetos menores como huesos, conchas y jades. Todas estas a su vez se agruparon, siempre que fue posible conocerlas, por la época y el lugar de origen de la pieza o representación.

Posteriormente, se intentó distinguir cómo aparecía el felino, si estaba solo, con otros animales, con deidades o con hombres, y en este caso había que destacar si aparecía como “compañía”, como tributo, como “adorno”,

como atuendo, como trono, como emblema de poder del personaje, o incluso como parte intrínseca de un individuo, dando como resultado personas felinizadas. Luego resultaba fundamental conocer en qué contexto o ámbito del cosmos se encontraba, ya fuera en un espacio celeste, en uno ctónico o en el universo infraterrestre, y si estaba asociado a la luz o a la oscuridad. Además, era indispensable ver con qué elementos estaba vinculado, tales como el agua, determinadas plantas, flores o vegetación en general, algunos astros, o fenómenos meteorológicos o astronómicos como rayos o eclipses. Finalmente, había que destacar en qué tipo de escena aparecía el animal, para ver con qué actividades se le podía relacionar. De esta forma hubo que distinguir entre las alegorías asociadas a la agricultura y a la fertilidad, al poder político, a las prácticas chamánicas, y a la destrucción y la muerte.

El propósito de esta clasificación no fue de ninguna manera el de realizar un catálogo completo de figuras felinas en el área maya, sino que su función fue la de brindar elementos para interpretar correctamente, dentro de su contexto, la información prehispánica que estas representaciones en determinado momento nos podían ofrecer para dar una idea sobre las valencias simbólicas del jaguar entre los mayas prehispánicos.

Los textos coloniales y contemporáneos

En los textos de tradición indígena maya, escritos en las lenguas autóctonas, tanto de la colonia como los de la época actual, los jaguares nunca han dejado de aparecer. Estos van a ser protagonistas de cuentos y leyendas populares y fungirán como actores importantes de los principales

mitos de las distintas comunidades. Sin embargo, al revisar los testimonios coloniales de los españoles, las dudas que habían surgido para la identificación del felino en las artes plásticas, no quedan del todo esclarecidas, ya que los europeos agruparon a todos los felinos en las categorías de “leones” y “tigres”.

La referencia que tenemos de Francisco Montero en su *Descripción de la Provincia de la Verapaz*, sobre los distintos gatos, sus características y su comportamiento, tal vez sea de las más amplias para el área maya:

En las montañas hay leones no de los reales africanos sino leones que llamamos pardos, no porque ellos lo sean, porque antes son bermejos y bayos, aunque en la vejez vuelven en pardos que tiran a negro, crecen mucho y toda su fuerza y valentía es el pecho y brazos y pescuezo; [...] Los tigres son casi de la misma naturaleza, traidores y carniceros, aunque mayores y mucho más bravos, y antiguamente hacían tanta ruina en los pobres indios desnudos y sin armas y estaban tan encarnizados que de sus mismas casas los sacaban arrastrando y los despedazaban y comían, y lo que peor era que doquiera que el indio veía al tigre le tenía por dios o por diablo y luego se arrodillaba y humillaba rogándole no le comiese, y esto era lo que el otro quería. Dicen que tienen ponzoña en las uñas y así vemos que algunos que fueron de ellos arañados nunca curan de la herida hasta morir.⁶

Posteriormente el mismo cronista asienta:

Sospecho grandemente que hay en esta tierra gatos de algalia aunque no es visto este animal ni los indios me saben dar razón. De su licor he visto pellejos manchados verdaderamente semejantes a los gatos de algalia que vi

⁶ Montero Miranda, “Descripción de la Provincia de la Verapaz” p. 347

muchas veces en España, y por ventura los hay sino que los naturales no han dado en esta curiosidad de algalia.⁷

Seguramente, tanto en esta cita, como en la mayor parte de las referencias europeas, dentro del término “leones” están incluidos los felinos de piel lisa, dejando la palabra “tigres” a los de piel manchada, aunque en este caso, podríamos pensar que éstos se referirían exclusivamente a los jaguares por la alusión del autor al tamaño, y por la distinción posterior a los “pellejos manchados” de los gatos de algalia,⁸ los cuales es factible que fueran pieles de ocelotes pequeños, de tigrillos o incluso de cachorros de puma.

Por otro lado, no hay que perder de vista que todos los cronistas y frailes de la época, utilizan términos y conceptos europeos para describir este Nuevo Mundo, ya que se enfrentan a una realidad tan distinta, que muchas veces no encuentran la palabra adecuada que les permita explicar lo que están viendo, o simplemente ésta no existe en la lengua castellana. En el caso concreto de los animales esto es evidente, ya que en América había muchas especies desconocidas en el antiguo continente, a las que les tratan de encontrar semejanzas con las de su universo conocido. El mismo Montero Miranda hace referencia a uno de ellos así: “El mayor de los animales terrestres que se halla en esta tierra es el que comúnmente llamamos danta, pero solamente consideradas sus facciones y hechura es el que el doctor

⁷ *Ibid.*, p.348

⁸ Los gatos de algalia son oriundos de Asia, de 1 m de largo desde la cabeza hasta la extremidad de la cola, que mide cerca de 40 cm; de color gris con fajas transversales negras, estrechas y paralelas, crines cortas en el lomo, y cerca del ano una especie de bolsa donde el animal segrega la algalia, que es una sustancia untuosa, de consistencia de miel, blanca, que luego parda, de olor fuerte y sabor acre; se emplea en perfumería. *Diccionario de la lengua española*, p.60, 658.

Laguna llama hipopótamo”⁹. En este otro ejemplo Landa intenta hacer una descripción de los manatíes:

Lo que yo digo de ellos (es) que son tan grandes que se saca de ellos mucha más carne que de un buen becerro grande, y mucha manteca; engendran como los animales y tienen para ellos sus miembros como hombre y mujer, y la hembra pare siempre dos y no más ni menos, y no pone huevos como los otros pescados; tienen dos alas como brazos fuertes con que nadan, el rostro tiene harta semejanza al buey y sácanle fuera del agua a pacer yerba a las orillas, y los suelen picar los murciélagos en una jeta redonda y llana que tienen, que les da vuelta al rostro, y mueren de ello porque son muy sanguíneos a maravilla y de cualquiera herida se desangran como el agua. La carne es buena, especialmente fresca; con mostaza, es casi como buena vaca.¹⁰

De igual forma, la descripción del mismo fray Diego de Landa de los armadillos también resulta muy significativa en este sentido:

Hay otro animalillo pequeño, como un lechoncillo recién nacido, y así (tiene) las manezuelas y el hocico y (es) gran hozeador, el cual está todo cubierto de graciosas conchas que no parece sino caballo encubertado, con sólo las orejuelas y los pies y manos fuera, y su pescuezo y testera cubiertos de conchas; es muy bueno de comer y tierno.¹¹

Las obras de los españoles están plagadas de descripciones de este tipo, esto quiere decir que el europeo tiene que acostumbrarse a *ver* las cosas en

⁹ Montero Miranda, *op. cit.*, p.347.

¹⁰ Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p.122.

¹¹ *Ibid.*, p.136.

América y tiene que encasillar la realidad del Nuevo Mundo dentro de sus patrones anteriores. Así, muchas veces es necesario recurrir a los propios términos indígenas para identificar al animal al que se hace referencia. En este sentido los diccionarios, en ocasiones nos proporcionan más datos que la simple traducción de las palabras.

En náhuatl al jaguar se le designa como *ocelotl*, por lo que a veces se le confunde con el ocelote; sin embargo tal parece que a éste se le llamaba *tlacocelotl* en donde el prefijo *tlaco* estaría haciendo alusión a “mediano, que está a la mitad, ordinario, que no es grande ni pequeño,”¹² y aunque en realidad la traducción que hace Siméon del término es: “lince, cuadrúpedo muy parecido al tigre o al leopardo pero de menor tamaño”,¹³ yo pienso que por la descripción debe tratarse de un gato manchado (ocelote o en todo caso tigrillo), y no del lince o gato montés. Por otro lado, en esta lengua al león americano o puma se le conoce como *miztli*, (aunque también el jaguar entra en la traducción de esta palabra) con sus diminutivos *miztontli*, *miztepiton*, *mizconetl* para hacer referencia a los leoncillos o cachorros.¹⁴ Pero además con el mismo vocablo se distinguen otros animales, que a veces incluso por sus características podríamos pensar que se tratara de distintas especies como el *macamiztli*, “que se parece al ciervo”, el *citlamiztli* “león grande y gris parecido al lobo”, el *tlamiztli* “pequeño de talla pero muy feroz” y el *quamiztli* “el que se acerca al león ordinario”.¹⁵ Además, en ocasiones *miztli* se usa también como sinónimo de valiente e intrépido.¹⁶

¹² Siméon, *Diccionario de la lengua nahua o mexicana*, p.571.

¹³ *Ibid.*, p.572.

¹⁴ *Ibid.*, p.281.

¹⁵ *Ibid.*, p. 139, 281.

¹⁶ *Ibid.*, p.281.

En cuanto al universo de los mayas, muchas veces ellos describen su mundo real y objetivo a través de las expresiones que corresponden a los nombres de animales. En ellas encontramos ciertas asociaciones y relaciones que tienen las bestias con el lugar que habitan, con otros animales, con plantas, e incluso con el tiempo que corresponde al ciclo biológico de cada especie; en otras ocasiones los nombres son descriptivos del aspecto o de alguna característica del animal, que a veces podría corresponder a dos o tres clases de animales.¹⁷ Éste sería el caso concreto de los felinos; así, cabe hacer la aclaración de que aunque los términos en maya relacionados con los gatos por lo regular no sean tan claros como para distinguir entre unos y otros - igual que sucede con las imágenes plásticas-, esto de ninguna manera implicaría que los mayas, grandes observadores de la naturaleza, no supieran diferenciar entre las distintas especies. Pienso que ello responde fundamentalmente a que de hecho, no les interesa resaltar las diferencias entre los animales, sino preponderar sus rasgos y características generales, ya que son éstos los que les dan valor como grupo, y a los que se les puede asignar una carga simbólica determinada. Además, siempre se cuenta con algún recurso lingüístico -o plástico- cuando se requiere destacar de qué felino se trata.

Prácticamente en todas las lenguas mayances se usa la voz *balam*, con sus variantes como *bolom* en tzotzil, y *bahlum* en chol, para designar al jaguar. Alfredo Barrera Vásquez piensa que el término se compone de dos elementos, *bal*, ocultamiento y *am* que se refiere a un actor;¹⁸ si pensamos en el felino, tal vez estas características aludirían a su capacidad de aparecer y

¹⁷ Cfr. Alvarez, *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*, p.63.

¹⁸ Barrera Vásquez en Brinton, *El Folklore de Yucatán*, p.44.

desaparecer sin que los humanos puedan precisar de qué modo. Sin embargo, esta palabra también la comparten varios animales, ya que se utiliza para nombrar a cualquier animal bravo.¹⁹ Así tenemos, por ejemplo, que en maya yucateco fundamentalmente esta voz estaría haciendo referencia al jaguar o incluso al puma;²⁰ pero además, *ah balam cab* significa “abeja brava”, y aludiría a cierto tipo de abejas silvestres criadas debajo de la tierra; *ah balam Chí'ch'* es “ave brava” y se refiere a las aves de rapiña; *balam chan* se podría traducir como “víbora brava” e indicaría una especie de lagarto, mientras que *balam t'ul* es “conejo bravo”, el que es grande y sirve como padre.²¹

Lo mismo sucede con la partícula *coh*, que se traduce como “feroz” pero que también es “leoncillo”.²² Por su parte, la entrada *koh* en el *Diccionario Maya Cordemex*, indica, por un lado “cosa preciosa y de estima rica”, y además, asigna al término entre otros significados, “león de esta tierra; león animal conocido en esta tierra; leoncillo; puma; el puma de Yucatán”.²³ Además, en el *Diccionario de la lengua maya de Juan Pío Pérez*, se distingue al leoncillo como *kohil*, a “una especie de jaguar” como *kab kohil* o *kab koh*, mientras que esta última palabra en el *Vocabulario de Mayathan* quiere decir “lobo”, en el *Diccionario Motul* y el *Diccionario de San Francisco* se traduce como oso, particularizando posteriormente Ralph Roys esta especie como oso melero, micoleón o kinkajú,²⁴ El *Motul* indica también

¹⁹ Sucede lo mismo en zapoteco, donde el término *metz* alude al jaguar y a cualquier bestia salvaje.

²⁰ *Diccionario Maya Cordemex*, p.32.

²¹ *Ibid.*, p.32-33, y Alvarez, *op.cit.*, p.63.

²² *Ibid.*, p.63 y 327.

²³ *Diccionario Maya Cordemex*, p.326.

²⁴ *Ibid.*, p.279.

el término *chakbolay* para el puma,²⁵ que literalmente significaría “fiera roja”, ya que *boolay* es también el nombre genérico de todo animal bravo y que mata.²⁶ Asimismo, se distinguen también al *kan boolay*, el gato montés manchado de amarillo, y el *kan coh* que sería leoncillo amarillo.²⁷

De igual forma, entre los tzotziles del siglo XVI, *bolom* es también “bestia fiera”,²⁸ y en realidad, en esta lengua éste era el término general para los felinos salvajes. La idea se conserva hasta la fecha, y actualmente en tzotzil están diferenciados todos los felinos que habitan en esas latitudes con un vocablo previo. Así, al ocelote se le nombra *c'ib bolom*, en donde *c'ib* puede ser únicamente la raíz del sustantivo o la piel que se usa para escribir;²⁹ el jaguarundi, considerado como el más fiero de los felinos, es *cahal bolom*; aquí el prefijo quiere decir “hundido en agua o el lodo, enterrado”.³⁰ Por su parte, el tigrillo o margay es el *k'os bolom*, que estaría haciendo referencia a pequeño, joven o cachorro,³¹ mientras que el jaguar es el *mol bolom*, el más grande, el mayor.³² Existen algunas variantes regionales en los prefijos, en el tzotzil de San Andrés, por ejemplo, actualmente al jaguar se le denomina de distintas formas: *ts'ib bolom*, *muc'tic bolom*, *muc'ta bolom*, en donde el vocablo *muc* indica “grande”; mientras que al ocelote se le designa como *ts'inté bolom*. Asimismo, en Chenalho jaguar se dice *ti'val bolom*.³³

²⁵ *Ibid.* p.326.

²⁶ Alvarez, *op.cit.*, p.328.

²⁷ *Ibid.*, p.327-328.

²⁸ Laughlin y Haviland, *The Great Tzotzil Dictionary*, v.I, p.168.

²⁹ Laughlin, *The Great Tzotzil Dictionary of San Lorenzo Zinacantan*, p.102.

³⁰ *Ibid.*, p.99.

³¹ *Ibid.*, p.197.

³² *Ibid.*, p.84-85, 239, 457.

³³ Hurley vda. de Delgarty y Ruíz Sánchez, *Diccionario tzotzil de San Andrés con variaciones dialectales*, p.318.

En la lengua tzeltal colonial pasa más o menos lo mismo: *balam* se traduce como “tigre”, jaguar, con el único distintivo de que en Bachajón el término es *bahlam*. Sin embargo, posteriormente se distingue al *canbolay balam* o *c'an bahlam*, y el *canbolay chog*, y a ambos se les traduce como “tigre”. En este caso podríamos pensar que el primero es propiamente el jaguar, mientras que el segundo sería el puma, ya que el término *chogh* es, igual que en maya yucateco, entre otras cosas, “león”. Aquí entonces, la partícula *canbolay* estaría haciendo alusión a la ferocidad de los animales, tal como sucede en el yucateco colonial, donde, como se dijo *boolay* es fiero.³⁴

Por otro lado, en tojolabal contemporáneo *b'ajlam* es la palabra que designa al ocelote, mientras que al jaguar se le nombra como *niwak b'ajalm*, donde *niwak* quiere decir “grande, adulto, enorme”; en esta lengua al puma también se le designa como *choj* o *chojal*, pero el nombre genérico para animal grande o bestia es *chante*.³⁵

Entre los lacandones de Najá tanto al jaguar como al puma se les llama *balum* en general y para particularizar, al primero se le designa como *hach balum* y al segundo *chäk balum*; pero por el uso a veces indistinto de los términos, según Bruce, tal parece que existiera una deidad que pudiera tomar cualquiera de las dos formas.³⁶

Finalmente, tal parece que la palabra *hix*, era también uno de los nombres maya para el jaguar, pero ésta sólo ha sobrevivido con esta acepción en kekchí y en el nombre del signo del día del calendario *tzolkin*.³⁷

³⁴ Ara, *Vocabulario en lengua tzeltal*, folios 8v, 17v. y 25, p. 248-249, 270.

³⁵ Lenkersdorf, *Diccionario español-tojolabal*, v. 2, p. 400, 418, 601, 739.

³⁶ Bruce, *Textos y dibujos lacandones de Najá*, p.56.

³⁷ Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing*, p.82.

Así, a partir del análisis de los términos con los que se designa a estos animales, vemos que además de ser voces descriptivas que aluden a su tamaño o a su color, también hacen referencia a sus características de bestias no domésticas, resaltando su fiereza. De manera que en la concepción indígena siempre se ha identificado al jaguar en particular y a los felinos en general, con el ámbito salvaje de la naturaleza

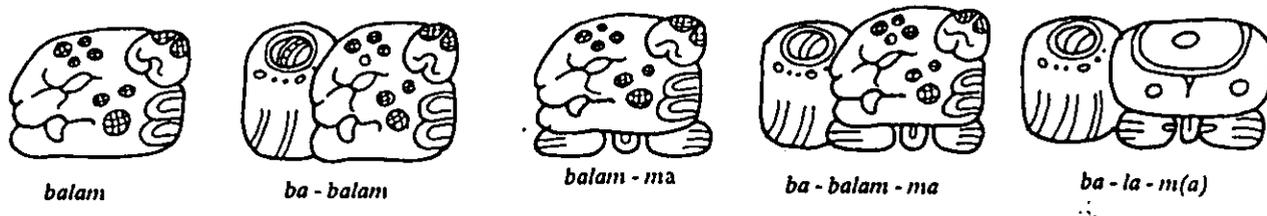
Los glifos

No es mi intención aquí realizar algún tipo de estudio epigráfico, ni profundizar en el valor fonético o ideográfico de los glifos mayas. Únicamente pretendo presentar algunos de los glifos más importantes identificados y ya estudiados, que se relacionan con el jaguar y que han sido previamente analizados por especialistas.³⁸ Es verdad que éstos, en tanto que imágenes, también son signos y en cierta medida, obras de comunicación, sin embargo, considero pertinente tratarlos por separado de las representaciones plásticas, ya que en la medida en que forman parte de todo un sistema de escritura, su método de análisis es distinto al de la iconografía.

En primera instancia, cabe señalar que por lo general la palabra para “jaguar”, *balam*, podía ser escrita como una imagen de la cabeza del gran felino manchado, en este caso, aunque ésta sea una representación del animal, no tendría un contenido simbólico, ésta sería fundamentalmente un signo pictográfico, una “palabra signo”, llamada *logografía*. Además, a ella por lo

³⁸ Es verdad que existen muchos glifos que presentan al jaguar o alguno de sus atributos. Sin embargo, algunos sólo tiene un valor fonético y otros no han sido descifrados, como el de un jaguar decapitado que aparece frecuentemente en la escritura maya. Miller y Taube, *The gods and symbols of Ancient Mexico and the Maya*, p.102.

común se le añadían signos silábicos al principio o al final, los *complementos fonéticos*, para especificar cómo se debía pronunciar la consonante inicial o final; esto evitaba que hubiera confusión en la lectura de la palabra. Por ejemplo, se podía anexar el signo para la sílaba *ba* al frente de la cabeza de jaguar o el de *ma* al final, dando la pronunciación de *ba-balam* o *balam-ma*.³⁹



De cualquier forma, como señalé, este tipo de imágenes, en tanto que pertenecen a un sistema de escritura y carecen de contenido simbólico, no serán tema de este estudio.

Por otro lado, en cuanto a los glifos de los números y de los ciclos temporales, hay varios que se vinculan con el felino, o que incluso *son* jaguares; este último es el caso del signo *ix* y del número siete.

Veinte signos y trece numerales, formaban el *tzolkin* o “la cuenta de los días”, y en este calendario los días se seguían uno a otro, formando una sucesión ininterrumpida y trayendo cada uno su carga de prosperidad o infortunio. Dice Thompson que esto se debía a que tanto los signos de los días como los números que los acompañaban, eran vistos por los mayas como dioses. De alguna manera, opina el investigador, eran personificaciones de las deidades dibujadas desde sus muy variadas categorías, y la combinación de ambos traía como consecuencia la buena o mala fortuna.⁴⁰

³⁹ Schele y Freidel, *A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya*, p.52.

⁴⁰ Thompson, *op.cit.*, p.12.

Una de estas divinidades, a decir del estudioso, era precisamente el dios jaguar (figura 3), reconocido en primera instancia por Seler, y los atributos con los que se le puede identificar son:

una gran oreja de jaguar estilizada, con las marcas circulares del jaguar; una curva que pasa bajo los ojos y se retuerce en un diseño semejante a nuestro número ocho por encima del caballete de la nariz; ojos redondos (que denotan la derivación animal); “bigotes” en forma de una línea curva nivelada de la nariz a la mandíbula, que casi con toda seguridad representan los bigotes del jaguar; incisivos salientes afilados en la mandíbula superior, que simbolizan el dios del sol, o un colmillo como el que distingue al jaguar en cada ángulo de la boca; a veces, pero de especial importancia, una barra y dos puntos, o sea el número siete, en los pómulos; y a veces, el nenúfar, atributo bien reconocido del jaguar.⁴¹

Según Thompson, esta deidad, “no sólo lleva a veces el número siete, sino que de hecho es el dios de ese número y del día Akbal, séptimo de la serie de días que empieza con Caban”,⁴² y empezando con este signo, hay una gran correspondencia entre los dioses de los días y los de los números.⁴³ Las cabezas del dios del número siete son algo raras, pero muy fáciles de reconocer por la curva bajo los ojos retorcida sobre la nariz, que se describió anteriormente. Además, tiene una orejera oval y un pendiente a manera de flama con una lengüeta más larga que la otra; los ojos son cuadrados y la nariz roma; los incisivos de la mandíbula superior son en forma de “T”, y también tiene dos o tres pequeños círculos bajo el ojo, que Thompson ha

⁴¹ Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p.354.

⁴² *Ibid.*, p.354-355.

⁴³ Thompson, *Maya Hieroglyphic...*, *op.cit.*, p.88.

identificado como parte del grupo del inframundo y que tal vez sean las manchas del jaguar.⁴⁴

Sin embargo, considero que si bien es cierto que el siete es y se representa como un jaguar, no estaría de acuerdo con Thompson en que el animal sea propiamente una deidad; incluso él mismo afirma que de hecho no aparece en los códigos jeroglíficos como tal. Mi opinión es que el felino rige a este número, con todas sus valencias y cargas simbólicas.

Lo mismo sucedería, por ejemplo, con el día *Akbal*, que significa oscuridad, y cuyo glifo corresponde al interior de la tierra, y al que está asociado el número siete. En la lista de Kaua de augurios para los días, a éste le corresponde el *yalam* como animal, que significa en general animal joven y en particular hace referencia a un cervatillo,⁴⁵ sin embargo Thompson piensa que pudo haber sido un error del copista, y que el término correcto debió de haber sido *balam*.⁴⁶ Así, tendría augurios que corresponderían, por lo tanto, a los del jaguar en la medida en que éste es un símbolo con una serie de características peculiares, que se vinculan igualmente al significado del día.

Por otra parte, está el décimo cuarto día del calendario que se llama *Ix*, *Hix* o *Balam* (figura 4). Este corresponde en el *tonalpohualli* a *ocelotl* y según Thompson, el término *hix* debió de haber sido un equivalente en lengua maya a la palabra en náhuatl.⁴⁷ El glifo es muy estilizado, pero el elemento constante son tres manchas negras que bien se podrían identificar con las del jaguar; de hecho Seler ve en él una oreja con pelo y las manchas del felino, identificación con la que está de acuerdo Thompson, ya que según él la idea

⁴⁴ *Ibid.*, p.134.

⁴⁵ *El libro de los libros de Chilam Balam*, p.124.

⁴⁶ Thompson, *Maya Hieroglyphic*, *op.cit.*, p.73.

⁴⁷ *Ibid.*, p.82.

se reforzaría con la imagen obvia de una oreja del animal que aparece en el códice *Fejervary-Mayer* para representar el día *ocelotl* que sería su equivalente.⁴⁸

Por otra parte, *ix* también era uno de los cuatro cargadores del año durante el Posclásico; éste estaba asociado al rumbo del norte y al color blanco, y sus augurios en términos generales eran negativos, pues estaba vinculado a la carestía, a la sequía, al hambre y a las guerras. Landa dice al respecto:

Este año en que la letra dominical era *Ix* y reinaba el *bacab Zaczini* tenían por ruin año porque decían que habían de tener en él muchas miserias como gran falta de agua y muchos soles, los cuales habían de secar los maizales, de lo que le seguiría gran hambre, y del hambre hurtos, hurtos de esclavos y vender a los que los hiciesen. De esto les vendrían discordias y guerras entre sí propios o con otros pueblos. También decían que habría mudanza en el mando de los señores o de los sacerdotes por razón de las guerras y discordias.⁴⁹

Posteriormente el franciscano hace una descripción detallada de los ritos y ceremonias que se tenían que llevar a cabo para contrarrestar los efectos de este día, y termina diciendo que “Estas borracheras y sacrificios tenían por muy gratos a los ídolos, y como remedio para librarse de las miserias del pronóstico”.⁵⁰

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Landa, *op.cit.*, p.67.

⁵⁰ *Ibid.*, p.68.

Por otra parte, en la primera lista de Kaua que tradujo Barrera Vásquez se lee como augurio de este día: “La ferocidad del jaguar. Sangrienta su fauce; sangrientas sus garras. Un asesino también. Devorador de carne. Asesino de hombres.” En la lista de Maní también se alude para este día a la ferocidad del animal con su hocico y sus garras sangrientas.⁵¹ Así, podemos decir que los pronósticos de este signo normalmente son malos en la medida en que se vinculan con el jaguar en su aspecto de criatura voraz y destructiva, también amo del inframundo y de la oscuridad, como se verá más adelante.

Así, no hay la menor duda, tanto por su identificación plástica como por su nombre y los augurios asociados, que éste es fundamentalmente un día “jaguar”, al que por otra parte, no está vinculado ningún numeral.⁵²

Como el mismo Thompson dice, los mayas tomaban estos vaticinios con alegría o resignación porque sabían la fuente del infortunio. Sin embargo, aunque aparentemente lo sea, el esquema de días afortunados y aciagos está muy lejos de ser simple. Por ejemplo, el día 7 *imix* que combina al jaguar en el numeral y a la tierra en el signo, se consideraba benéfico, mientras que su recíproco 5 *akbal*, en donde el número se vincula con la tierra y el signo, como vimos antes, con el férido, era un día muy desafortunado. Así, seguramente la solución a muchas interrogantes sobre las influencias del calendario en la vida humana haya dependido de otros factores que ahora se han perdido.⁵³

Por otro lado, el glifo del número 9 también tiene rasgos del felino (figura 5). Se trata de un joven con manchas de jaguar alrededor de la boca, e

⁵¹ Thompson, *Maya Hieroglyphic ...*, *op.cit.*, p.82.

⁵² *Ibid.*, p.89.

⁵³ *Ibid.*, p.93.

incluso a veces se le representa con los bigotes y las barbas del carnívoro. El vínculo con este numeral resulta claro: por un lado su dios es Chicchan, la serpiente del lado oscuro, frío y húmedo del cosmos, y por otro, el 9 es el número del inframundo, ya que esos son los pisos de este sector del universo.

Finalmente, en cuanto a los patronos de los meses, el jaguar lo es de *pop* (figuras 6 y 7), el primer mes del calendario solar que significa estera o petate, estrechamente vinculado con el poder de los gobernantes, como veremos más adelante,⁵⁴ de *uo* y de *pax*, el segundo y décimo sexto mes respectivamente. En el caso de *uo* el glifo consiste en unas bandas celestiales cruzadas con el símbolo de “negro” como prefijo o infijo. En este caso, el hecho de que el jaguar sea el patrono resulta evidente por su estrecha relación con el cielo nocturno, el inframundo y la oscuridad, tal como sucede con el signo del día *akbal*;⁵⁵ este aspecto se tratará más detalladamente en el primer capítulo de la segunda parte. Por último, analizando el patrono de *pax*, podemos decir que se trata de un felino antropomorfizado, cuyas características recuerdan al jaguar y al dios solar; la representación carece de mandíbula inferior, y además está presente el lirio acuático que parece emerger de sus fauces; así mismo aparece una pata o garra del félido. Thompson afirma que el patrono de este mes tiene características que recuerdan al “dios jaguar”, pero no es idéntico, por lo tanto concluye que se trata de una variante del mismo.⁵⁶ Considero que en la medida en que este mes se relaciona con la vegetación y con el “agua preciosa”, se vincularía entonces con el jaguar y la fertilidad, como se analizará en la segunda parte de

⁵⁴ Vid. Tercera parte, capítulo 3.

⁵⁵ Thompson, *Maya Hieroglyphic ...*, *op.cit.*, p.107-108.

⁵⁶ *Ibid.*, p.115-116.

este trabajo, en el capítulo segundo, y no con el jaguar como Sol nocturno, según la aseveración de Thompson.

SEGUNDA PARTE

EL PODER DE UN FELINO

"...cuando el jaguar ruge, un estremecimiento sacude la maleza, como si tal rugido proviniera de lo más profundo e intrincado del tiempo." López Moreno, *El arca de Caralampio (El extraño mundo zoológico de Chiapas)*, p.191

CAPITULO 1

El jaguar, Señor de la oscuridad

Dentro de la visión general que los grupos mesoamericanos tienen sobre la bipolaridad del cosmos, al jaguar, por sus hábitos, le corresponde originalmente el mundo de abajo, el femenino, el reino de la oscuridad y de la noche. Este animal guarda un estrecho vínculo con las deidades asociadas al inframundo y a las diversas puertas de entrada a este sector del universo, como podrían ser las cuevas, el interior de los montes, y en ocasiones la espesura de las selvas y los bosques.

Sin embargo, dado que en la cosmología maya, los distintos sectores del cosmos están perfectamente interrelacionados, y en la medida en que el felino está íntimamente ligado a este mundo inferior, a la región de las sombras así como al cielo nocturno, podríamos decir que ejerce su hegemonía, tanto en la tierra como abajo de ella, a la vez que en el cielo durante la noche. Por lo tanto es un animal poderoso y peligroso porque maneja formas de conocimiento o saberes que corresponden a los poderes subterráneos, donde radican fuerzas y espíritus que están fuera del control de los humanos. Además simbolizaría por esto mismo, a la naturaleza en su aspecto más desencadenado y agresivo, representaría el desorden y la autonomía frente al universo jerarquizado y ordenado del hombre, al que se vinculan otros animales, normalmente los diurnos, y los domésticos.¹

¹ De la Garza, "Jaguar y nágual en el mundo maya" en *Studia Humanitatis*, p.191-192.

... el jaguar es la antítesis del modo de vida organizado y normado que llevan los demás; es el enemigo de todos; es el carnívoro poderoso entre los hervívoros tímidos y mansos; por eso el jaguar es un ajeno.²

El inframundo

Este sector del cosmos en general es considerado por todos los pueblos mesoamericanos la mitad inferior de la tierra en oposición al cielo, y representa el lado oscuro, frío y nocturno del mundo. Pero a pesar de ser ésta la región de los muertos, en ella hay vida y dinamismo. Aquí *viven* los difuntos y los dioses de la muerte, que por lo general se representan como figuras antropomorfas con calaveras o mandíbulas descarnadas; es aquí a

² Reichel-Dolmatoff, *El chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*, p.133. Según Zuidema, *Reyes y guerreros: ensayos de cultura andina*, citado en Urrea Giraldo y Zapata Ortega, "Vegetalismo y sistema de representaciones en el curanderismo Inga-Camentsa" en Galinier *et al.*, *Chamanismo en Latinoamérica*, p. 193-194, en Sudamérica, en la concepción incaica, la bipolaridad de los dos sectores del cosmos está representada fundamentalmente por la oposición Selva-Andes, y a cada uno de éstos le corresponde un felino, el jaguar y el puma, respectivamente, de manera que podríamos presentar el siguiente esquema:

PUMA	-	JAGUAR
Andes, Sierra	-	Tierras bajas (selva)
Sociedad establecida (Imperio incaico)	-	Salvajismo
Sedentarismo	-	Nomadismo
Medicina	-	Brujería
Claridad	-	Oscuridad
Dentro (chinchaysuyu)	-	Fuera (antisuyu)
Sol	-	Luna
Masculino	-	Femenino
Soberano, gobierno	-	Desorden, drogas, amor
Águila	-	Serpiente

Sin embargo, a pesar de que coincidan con esto algunos puntos de la concepción dual mesoamericana, en realidad aquí no contamos con evidencias suficientes, ni plásticas, ni lingüísticas, ni incluso a nivel de tradiciones populares, como para distinguir tan claramente a los dos felinos de manera que se les pueda asignar una carga simbólica opuesta, ya que como vimos en la primera parte, tal parecería que en ocasiones son intercambiables. Más adelante se profundizará en este aspecto.

donde los novicios deben descender para enfrentarse a ciertas pruebas propias de los rituales de iniciación, y muchas veces es también el lugar al que tienen que viajar los chamanes en busca de respuestas. Además, en la medida en que los distintos planos o niveles cósmicos están en perpetua interacción, el inframundo es igualmente visitado en determinadas ocasiones por diversos seres del supramundo, de igual forma que éstos a su vez reciben en ciertos momentos, lugares o fechas específicas, la visita de las entidades del mundo subterráneo. Frecuentemente esta parte del universo está regida por uno o varios “Señores del Inframundo”, que siempre aparecen rodeados por diversos elementos y animales, que no necesariamente son deidades, y que encarnan la fuerza, la energía y los fenómenos que aquí se generan. Por esto el mundo subterráneo es la morada por excelencia de los animales nocturnos que representan precisamente las fuerzas de esta mitad del cosmos, y entre ellos destaca por sus propias características el jaguar. Incluso, Thompson identifica como uno de los elementos de lo que él llama “grupo del inframundo”, tres puntos negros en forma de triángulo, que simbolizarían las manchas del felino, y que portan todos los seres vinculados de alguna forma con esta parte del universo.³

En este sentido, pienso que el felino como tal, por lo menos entre los mayas, aunque fue considerado como una entidad sobrenatural, no necesariamente fue una deidad en sí misma,⁴ aunque aparezca prácticamente en todas las manifestaciones religiosas de esta cultura. Igual que otros animales, es una epifanía de diversas energías sagradas. Considero que

³ Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing*, p.280.

⁴ En este sentido considero que si bien todas las deidades son entidades sobrenaturales, no todas las entidades sobrenaturales son deidades; éstas últimas son mucho más identificables ya que presentan rasgos y características definidas y un comportamiento determinado.

existen dos posibilidades para interpretar su presencia constante en las artes plásticas y en las tradiciones orales y escritas. En la primera estaríamos frente a dioses, hombres o fuerzas naturales que en determinado momento pueden adquirir las características del jaguar y por lo tanto se “felinizan”, hecho que los vincularía precisamente al ámbito de acción del animal: la noche, las tinieblas, el inframundo;⁵ en la segunda, nos encontramos con criaturas que precisamente por pertenecer a este sector del cosmos, toman los atributos del jaguar.⁶ Así, el jaguar en todo caso, viene a ser un símbolo del poder que reina en el corazón de la Tierra y en la parte oscura del universo. En este sentido, difiero con la idea de Thompson y de muchos otros investigadores, sobre la existencia de un “Dios Jaguar” que resida en el mudo subterráneo.

A nivel plástico existen representaciones muy completas del inframundo, tanto en la arquitectura monumental como en imágenes pintadas sobre cerámica o esculpidas en estuco, y por supuesto, en todas aparece, entre otros muchos elementos, el jaguar o alguno de sus atributos. Entre estas representaciones podemos mencionar como ejemplo el Templo de las Inscripciones de Palenque, con sus nueve niveles y su espléndida cámara sepulcral conteniendo además de la tumba misma, todo el simbolismo del inframundo. Este es el caso de los relieves de los llamados “Nueve Señores de la Noche”, quienes van ataviados con sus faldas de piel de jaguar y portan ciertos objetos en las manos que nos harían pensar en antepasados gobernantes.

⁵ Este sería el caso, por ejemplo, del Sol nocturno, cuya epifanía es el jaguar, ya que se “feliniza” al bajar al inframundo.

⁶ En este caso, podríamos pensar, por ejemplo, en un murciélago, que comparte con el jaguar este sector del cosmos, y que en determinado momento podría adquirir algunas de las características del felino.

El mural de estuco de Toniná (figura 8), nos ofrece la posibilidad de admirar una estupenda obra de arte en la que, además, es factible identificar una serie de símbolos del universo subterráneo, ya que es una bellísima alegoría del inframundo maya. Entre las figuras principales destacan, entre otras, una deidad de la muerte que lleva por los cabellos la cabeza de un hombre decapitado; un roedor, al parecer una tuza, sosteniendo una vasija o cántaro, varias aves que bien podrían ser el Ave Muan o tal vez Chichan, el dragón del cielo nocturno. Además, se pueden identificar cuatro cabezas humanas descendentes probablemente a manera de soles de la noche, dos individuos, uno recostado sobre su espalda y otro en una postura muy forzada, a manera de contorsionista, y restos de la cabeza y la piel de un jaguar, todo sobre una gran banda del cielo nocturno.

Finalmente, contamos con un magnífico plato policromo de la época clásica, procedente de Uaxactún (figura 9), en donde se encuentra claramente diferenciado el espacio terrestre del infraterrestre, por el cuerpo de una serpiente y, precisamente por el diseño de una piel de jaguar en el borde.⁷ En la escena de la parte superior hay un grupo de guerreros pintados de negro y armados con sus lanzas, parados en el cuerpo de la serpiente, mientras que debajo de ellos hay dos jaguares de cabeza que reciben el cuerpo exánime de un individuo muerto.

También existen alusiones al inframundo prehispánico de los mayas y a los seres que en él habitan en las fuentes del siglo XVI. A partir de los textos yucatecos sabemos que así como el cielo tiene trece niveles, el inframundo se

⁷ Existen otros ejemplos en que la piel del jaguar se usa como división entre los dos espacios: el terrestre y el infraterrestre; uno de ellos es el mural este de la estructura 5 de Tulum.

compone de nueve pisos, y que a su vez, igual que el supramundo, se divide en cuatro regiones con sus respectivos colores. Probablemente de todas las referencias escritas con las que contamos para reconstruir esta parte del universo, la más completa tanto por descripción general como por la cantidad de detalles que brinda sea el *Popol Vuh*. En el mito quiché se narra el descenso de dos parejas de héroes míticos Hun-Hunahpú y Vucub-Hunahpú, primero, y Hunahpú e Ixbalanqué después, al Xibalbá. Éste es el término que comúnmente se utiliza para referirse en general al inframundo maya, sin embargo, el Xibalbá o Mitnal citado en las fuentes se encuentra en la parte más baja y no forma todo el mundo subterráneo.⁸

Lo que interesa destacar aquí, es que en este lugar había, entre otras muchas cosas, un gran río que pasaba entre barrancos y seis casas,⁹ consideradas en el texto como lugares de castigo, entre las que se encontraba “la Casa de los tigres”, a los que Hunahpú e Ixbalanqué vencieron lanzándoles huesos para que los devoraran:

El tercero [de los castigos] era la Casa de los Tigres, *Balami-ha*, así llamada, en la cual no había más que tigres que se revolvían, se amontonaban, gruñían y se mofaban. Los tigres estaban encerrados dentro de la casas.

[...]

En seguida entraron [Hunahpú e Ixbalanqué] en la Casa de los Tigres. La casa estaba llena de tigres. -¡No nos mordáis! Aquí está lo que os pertenece, le dijeron a los tigres. Y en seguida les arrojaron unos huesos a los animales. Y éstos se precipitaron sobre los huesos.

⁸ Sotelo, *Las ideas cosmológicas de los mayas en el siglo XVI*, p.85

⁹ Es interesante hacer notar que el día equivalente del *tzolkin* a *akbal*, “oscuridad”, en el *tonalpohualli* sea precisamente *calli*, “casa”.

-¡Ahora si se acabaron! ya les comieron las entrañas. Al fin se han entregado. Ahora les están triturando los huesos. Así decían los guardas, alegres todos por este motivo.

Pero no murieron. Igualmente buenos y sanos salieron de la Casa de los Tigres.¹⁰

Por otro lado, dentro de la gran cantidad de representaciones plásticas en donde aparece el gran depredador vinculado con el mundo subterráneo, tal vez las más abundantes, y sin lugar a dudas de las más bellas, son las imágenes en la cerámica -sobre todo en los vasos pintados del período Clásico- donde lo hallamos en una serie de escenas que comúnmente se conocen como “danzas del inframundo”, por el dinamismo de las figuras, y a decir de los epigrafistas, por la identificación de algunos glifos asociados al baile (figuras 10 y 11). Aquí, por lo general, se dibuja al felino de cuerpo entero y de manera naturalista; además siempre está acompañado de otros seres del mundo subterráneo, entre los que se distinguen la deidad de la muerte, representada generalmente como esqueleto humano, hombres muertos u otros animales. Dentro de estos últimos hay algunos que a su vez se asocian directamente con la vida y la fertilidad (como los sapos o las serpientes) tema que se tratará en el siguiente capítulo, y otros cuyo vínculo es fundamentalmente con la noche y el mundo de los muertos. Éste sería el caso del perro, el murciélago y algunas aves nocturnas y de rapiña, cuyas características los ligan con este espacio.

El perro siempre ha sido considerado -no sólo en las tradiciones mesoamericanas- como un psicopompo, es decir, como un acompañante de

¹⁰ *Popol Vuh*, p.56-88.

las almas en el inframundo, además, “conoce los caminos en la oscuridad y puede ver los espíritus de los hombres cuando se separan del cuerpo, tanto en el sueño como en la muerte”,¹¹ de ahí que en la mayor parte de los entierros aparezcan restos o imágenes del animal, y que en ocasiones se representen un par de huesos cruzados en sus ojos.¹² En uno de los huesos incisivos del entierro 116 del Templo 1 de Tikal, que data del Clásico tardío, se representó sobre una canoa, que al parecer transporta por el río del inframundo a sus pasajeros, al que pudo haber sido el dignatario muerto, acompañado por una serie de animales, entre los que destaca, precisamente, un perro. Además, aparecen dos remeros: el de la parte posterior de la embarcación se asocia al día, mientras que el de la parte frontal, que se relaciona con la noche, porta un magnífico tocado de cabeza de jaguar. Entre los nahuas, el perro era el signo del décimo día del calendario, que estaba asociado con Mictlantecuhtli, el dios de la muerte y Señor del Inframundo; además, tal parece que hubo un dios perro, Xolotl, que representaba al perro que carga o que cuida al Sol en el mundo subterráneo.

El vínculo del felino con los perros (figuras 1 y 2) y el de ambos con el inframundo, se ve claramente en un informe sobre las idolatrías encontradas en Yucatán en la segunda mitad del siglo XVI, en que se menciona que fueron hallados 1 160 *cizines* -y sabemos que Cizín era el dios maya de la muerte- y

¹¹ De la Garza, *Aves sagradas de los mayas*, p.84.

¹² Thompson menciona que los huesos cruzados usualmente aparecen en el ojo del animal, que él duda si es jaguar o perro, que ocasionalmente sirve como el *kin* en los números distancia, y que puede representar la noche y el inframundo. Thompson, *op.cit.*, p.281.

entre éstos había algunos que llevaban en la cabeza figuras de animal, mientras que otros eran representaciones de leones, jaguares y perros.¹³

Los zopilotes, por su parte, en la medida en que son aves carroñeras, es decir, que se alimentan de cadáveres, se identifican con el mundo de los muertos, mientras que los búhos y tecolotes, alguna de cuyas representaciones, según De la Garza, puede ser el ave *Moan*,¹⁴ se identifican con la oscuridad ya que son las únicas aves que vuelan por las noches, por lo tanto “son símbolos de las fuerzas oscuras e infraterrestres, manifestaciones del dios de la muerte.”¹⁵ Son precisamente los búhos *Chabi-Tucur*, *Huracán-Tucur*, *Caquix-Tucur* y *Holom-Tucur*, los mensajeros del Xibalbá que aparecen en el *Popol Vuh*.¹⁶

Los murciélagos también son animales fundamentalmente nocturnos, que durante el día permanecen ocultos; así, en el mito quiché se menciona que una de las seis casas de tormento, la casa de *Camazotz*, precisamente donde Hunahpú fue decapitado, era *Zotzi-ha*, la casa de los murciélagos. De esta forma, tanto el murciélago como el jaguar (como se analizará posteriormente) se vinculan con el sacrificio por decapitación. En el altar T de Copán, que podría entenderse como una representación del inframundo (figuras 12 y 13), se muestra precisamente a un murciélago y a un jaguar juntos. En el monumento se muestra en la parte superior a un gran cocodrilo, como la superficie terrestre, y por debajo de él, a sus costados, hay cuatro figuras de cada lado; es factible pensar que todas ellas pertenezcan al mundo

¹³ Scholes y Adams, *Don Diego Quijada, Alcalde Mayor de Yucatán, 1561-65*. Citado en Thompson, *Historia y Religión de los mayas*, p.236.

¹⁴ De la Garza, *Aves sagradas ...*, *op.cit.*, p.89.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Popol Vuh*, p.52.

subterráneo. Dos de estas son antropomorfos, pero las otras tienen cabezas de ave, lagarto, murciélago o jaguar.¹⁷

Todos estos animales usualmente se representan junto al jaguar. Sin embargo, existen escenas donde no sólo están juntos, sino que se mezclan y uno es al mismo tiempo el otro, es decir aparecen rasgos de distintos animales en un solo ser, que además, a veces es antropomorfo. Así, hay jaguares-perros, jaguares-aves y jaguares-murciélagos. Algunos de estos animales fantásticos han trascendido las artes plásticas, y ahora es factible encontrarlos dentro de las tradiciones orales contemporáneas. Un mito actual de los chontales de Tabasco narra las andanzas de los *zutz balum*, ciertos seres sobrenaturales hombres-murciélago-jaguar, que se alimentan del chicozapote y que a decir de los pobladores del lugar, son una clase de deidades con las cuales los habitantes de esta región comparten el mundo.¹⁸

Finalmente, a nivel lingüístico encontramos algunos ejemplos en los que se utiliza la misma voz para designar al felino y para otros animales que no sólo son bravos, sino que además habitan en el interior de la tierra. Este es el caso de un cierto tipo de abejas, las *ah balam kab*, que son “abejas bravas, silvestres que se crían debajo de la tierra”.¹⁹ Así, tanto el jaguar como la miel, pertenecen al sector oscuro del cosmos. Cabe añadir en este sentido, que el vínculo de la miel con el inframundo se da, además, porque con este producto se podían “conservar” los cadáveres, porque en realidad la miel los protege de la descomposición; así, la miel, por lo general, es un símbolo de la

¹⁷ Robicsek, *Copan. Home of the Mayan Gods*, p.130-131.

¹⁸ Vázquez Dávila, “Etnoecología de un mito chontal de Tabasco sobre el murciélago y el chicozapote” p.485-490.

¹⁹ *Diccionario Maya Cordemex*, p.32-33.

inmortalidad, porque conserva y purifica.²⁰ Para reafirmar esta idea, encontramos por ejemplo, que en un entierro de Calakmul, se hallaron los restos de un cadáver envueltos en un fardo funerario que presentaba restos de panales de abejas.²¹ Por otra parte, en el día *cib* del Tzolkin, que quiere decir cera, y que tiene una evidente asociación con la miel y las abejas, los quichés, según Shultze Jena, tienen la costumbre de hacer ofrendas a sus antepasados y rezarles para que visiten sus hogares; incluso, los indígenas visualizan las almas de sus antepasados como abejas. Tax por su parte, también reporta que en Chichicastenango este día es dedicado a los espíritus ancestrales.²² Estaríamos entonces ante el mismo complejo simbólico del jaguar.

Pero al parecer la relación del felino con *cib* está presente desde la época prehispánica, ya que una de las variantes de cabeza del día en el dintel 48 de Yaxchilán, es precisamente al que Thompson identificó como el “dios jaguar”, el del número 7, de manera que la forma personificada de *cib* tiene rasgos del felino.²³ Además, en la tradición indígena escrita del siglo XVI, se menciona que en cada uno de los rumbos del mundo, hay una abeja del color

²⁰ Levi-Strauss estudió a fondo el simbolismo de la miel y las abejas en la mitología sudamericana en su obra *De la miel a las cenizas*. A lo largo de estos relatos se ve claramente la relación de los jaguares y la miel, ambos criaturas del inframundo. Concretamente en un mito Tenetehara sobre el origen de la miel, se narra como un cazador llamado Aruwé, quien además era chamán, descubre a unos jaguares que acudían a un árbol a recolectar miel silvestre y a cuyo pueblo se llegaba entrando por un hormiguero. Finalmente Aruwé se casa con la hija de uno de los jaguares y ahí, en el interior de la tierra, asiste a los preparativos y a la celebración de la fiesta de la miel; cuando regresó a la superficie terrestre con los suyos, enseñó a los Tenetehara los ritos de la fiesta de la miel, “que desde entonces se celebra tal como él la observara”. *Mitológicas. De la miel a las cenizas*, p.27-28.

²¹ Renata Schneider, restauradora encargada, comunicación personal, 1995.

²² Citado en Thompson, *Maya Hieroglyphic ...*, *op.cit.*, p.84.

²³ *Ibid.*, p.86.

correspondiente,²⁴ de la misma manera que en las creencias contemporáneas de los mayas yucatecos hay un *balam* en cada uno de estos puntos como espíritu protector. Por otra parte, los tzeltales de la Colonia, utilizaban la misma palabra *chogh* para la miel silvestre que para el “león”.²⁵

El espacio terreno

El bosque, las montañas y las cuevas

El inframundo tiene varios puntos de acceso, y dentro de éstos destacan, por ser entradas naturales al universo subterráneo, las cuevas. Además, hay diversos sitios sobre la superficie terrestre, que por sus propias características, se prestan para encontrar a cada paso seres infraterrenos. Analicemos éstos en primera instancia, para luego adentrarnos en las “bocas” o úteros de la madre tierra, es decir, las profundidades de las cavernas.

Los bosques y las montañas son los lugares donde habita el jaguar; a diferencia del puma, y de otros felinos, no se acerca a las poblaciones humanas salvo en casos excepcionales. Dice Alvarez del Toro en este sentido:

El jaguar en vez de disputar su territorio al hombre, ya sea atacándolo directamente o diezmando sus animales domésticos en forma grave, prefiere abandonar la zona en cuanto se escuchan las primeras actividades humanas y se adentra más y más en lo abrupto de la serranía o lo más inaccesible del pantano.²⁶

²⁴ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p.42. *Vid. infra*, capítulo 2.

²⁵ Ara, *Vocabulario en lengua tzeldal según el orden de Copanabastla*, p.269.

²⁶ Alvarez del Toro, *Los mamíferos de Chiapas*, p.98.

Por lo general, lo intrincado de las selvas y pantanos, y lo abrupto de las montañas, son el equivalente a nivel simbólico del ámbito salvaje y desordenado de la naturaleza, el espacio no socializado por los hombres, en contraposición a los pueblos organizados por éstos, a los centros ceremoniales y a los campos cultivados.²⁷ Por esto, en dichos lugares la presencia de seres sobrenaturales que viven en el sector oscuro del cosmos, y que pueden producir “encantos”, se puede dar en cada momento. Estos sitios, entonces, son el escenario de experiencias extraordinarias, y son entendidos, por tanto, como fuentes potenciales de peligro; cuando la gente se interna en ellos está fuera del radio de acción de los “espíritus guardianes” o las deidades de su comunidad, y se encuentra expuesta a poderes “ocultos” y “salvajes”, encarnados por las bestias que ahí habitan. En la medida en que éste es el hábitat natural del felino, el carnívoro, junto con otros animales que compartan su nicho ecológico, estarán cargados de todo este simbolismo. Y así como en la naturaleza el gran depredador se encuentra en la cúspide de la cadena alimenticia, simbólicamente, desempeñará también en muchos casos el papel del gran señor de los animales y protector de los montes.

El “Señor de los animales” es una divinidad de origen prehispánico,²⁸ a la que se le sigue venerando hasta hoy en día en muchas comunidades mayas. Su simbolismo es complejo y sus advocaciones varían, pero todas coinciden en presentarlo como un protector de los animales y de la vegetación salvaje, a quien hasta la fecha se tiene que pedir la autorización para llevar a cabo

²⁷ Cfr. De la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, p.82-83.

²⁸ En términos generales, esta es una deidad característica de muchas sociedades humanas donde se practica la cacería. En el caso de Mesoamérica podemos decir que tiene un origen claramente prehispánico.

actividades como la tala y la cacería, ya que es él quien las regula.²⁹ Concretamente por la caza, es muy común que se le identifique con el venado; sin embargo, el jaguar, al ser el símbolo por excelencia de la naturaleza salvaje, también se ha considerado como un Señor de los animales, igualmente vinculado a la caza, y de hecho en algunas representaciones aparecen ambos animales. Éste es el caso de un vaso de Ixtapa, Chiapas (figura 14), en el que según el análisis de Montoliú, aparece un personaje que carga a un jaguar, junto a un venado con las piernas cruzadas, en actitud de recibir una especie de ofrenda de un individuo; toda la escena se ha identificado como de cacería. La investigadora piensa que “el tigre puede representar al ‘Señor que protege los bosques’”, y la escena completa a las “ofrendas que se deben al ‘dueño de los animales’, deidad protectora de la fauna”.³⁰ Por su parte, De la Garza opina sobre esta misma pieza que “la figura antropomorfa, que lleva plantas y sostiene al jaguar, es la que simboliza al Señor de los animales y de las plantas, de la naturaleza salvaje en general, en su aspecto antropomorfo o personificado, al lado de sus animales representativos”.³¹ En cualquiera de las dos interpretaciones, la identificación como Señor de los animales, por todos los elementos asociados, no se cuestiona.

Durante los días del calendario ritual que estaban regidos por el jaguar, la vida entera de la comunidad se paralizaba, ya que los poderes que ejercía su patrono eran negativos para cualquier actividad que se realizara en los espacios socializados; por esto, todo lo que ocurriera dentro de estos límites,

²⁹ Un análisis muy completo sobre el Señor de los Animales se encuentra en *Ibid.*, p.82-91.

³⁰ Montoliú, “Algunos aspectos del venado en la religión de los mayas de Yucatán” en *Estudios de Cultura Maya*, v. X, p.153.

³¹ De la Garza, *El universo sagrado ...*, *op.cit.*, p.85.

incluso el nacimiento de algún niño, estaba en peligro. La única actividad importante que se llevaba a cabo era la cacería, precisamente porque los animales salvajes estaban en los dominios del jaguar.³² En el *Códice Madrid*, por ejemplo (p.40c, 41a y 43b), el poderoso depredador se encuentra junto con el venado en tres escenas que Tozzer y Allen identifican como de cacería.³³

Actualmente, los ixil por ejemplo, relacionan el décimo cuarto día del calendario ritual, *ix*, regido por el jaguar, con las montañas y los animales. De igual forma, entre otros muchos grupos mayances contemporáneos, existe también la creencia, que además comparten con varios mesoamericanos, en una entidad sobrenatural, a la que llaman “Sombrerón”, y que guarda los animales en el inframundo, y para que un cazador pueda cazar, tiene que establecer un pacto con él.³⁴

Según Thompson, actualmente en Belice se piensa que si un cazador come un viernes tortillas donde hayan hervido hormigas de las llamadas *chacmool zinic*, “hormigas jaguares”, desempeñará mejor su labor, ya que de esta manera adquirirá la valentía del felino, y obtendrá el poder que éste ejerce sobre todos los demás animales.³⁵

Por otro lado, sabemos que desde la época prehispánica se piensa que existen montañas sagradas donde viven los dioses protectores. Es probable que entre los mayas la representación gráfica del monstruo *huitz* que significa montaña, corresponda precisamente a una esquematización de la cara del felino, con las fauces abiertas a manera de entrada al inframundo. Tal vez sea

³² Thompson, *Maya Hieroglyphic ...*, *op.cit.*, p.66.

³³ Tozzer y Allen, *Animal Figures in the Maya Codices*, p.357.

³⁴ De la Garza, *El universo sagrado...*, *op.cit.*, p.87-88.

³⁵ Thompson, *Historia y religión...*, *op.cit.*, p.21.

por esto también que hasta ahora se conserve en muchas partes de nuestro país el dicho popular de “cada cerro tiene su propio tigre”.

Además, los tzotziles hoy en día, creen que los animales salvajes pertenecen a los cerros, y la descripción de los rituales para cazar que se dedican a éstos coincide con los que se ofrecen al Señor de los animales; dice Manuel Arias, informante de Guiteras:

Los cerros son los dueños de los animales del monte. “Se pide al cerro que es el dueño [cuando se va de cacería]: si no da el dueño, el cazador no matará nada. Al cerro van los cazadores con sus nueve velitas de cuatro dedos y sus siete bolitas de incienso, pequeñas como fruta de culantro.”³⁶

Asimismo, los yucatecos de Maxcanú piensan, por ejemplo, sobre los espíritus protectores del monte:

Son los que andan del monte, son los dueños del monte, los que vigilan de noche así, o mejor dicho, los que nos vigilan. Son fantasmas, *balam uinicob*. El dueño del monte, *ah canan k'aax*, siempre son esos balames, los que andan así del monte, que están cuidando así.³⁷

Haciendo un paralelismo con una cultura sudamericana, es pertinente señalar que entre los mochica, además de todo lo que pudo representar, el jaguar era la tierra sagrada en el lado alejado de las montañas. Además existía en esta misma cultura una deidad con rasgos de jaguar, incluso con los caninos y colmillos del felino, que portaba un tocado con la cabeza del

³⁶ Guiteras, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, p.142.

³⁷ Amador Naranjo, “Balamob, alteridad sobrenatural”, p.492.

animal, y era dios del Sol, del cielo nocturno y de las montañas, por lo tanto, era preciso que los mochicas subieran a los montes para hacer los sacrificios al dios.³⁸

Así como el jaguar guarda un estrecho vínculo con las deidades asociadas al inframundo, también lo tendrá con las cuevas, que en su medio natural son su morada, y que además en general constituyen las puertas a este sector del universo. Esta idea se ve claramente reflejada en la descripción del descenso de los primeros héroes gemelos al Xibalbá, que se narra en el *Popol Vuh*:

En seguida se fueron Hun-Hunahpú y Vucub-Hunahpú y los mensajeros los llevaban por el camino. Así fueron bajando por el camino a Xibalbá, por una escaleras muy inclinadas. Fueron bajando hasta que llegaron a la orilla de un río que corría rápidamente entre los barrancos llamados *Nu zivan cul* y *Cuzivan*, y pasaron por ellos.³⁹

Según la traducción de Recinos, las dos voces *Nu zivan cul* y *Cu zivan*, en efecto quieren decir “barranco angosto”, pero añade que también se les llama *zivan* a las cuevas subterráneas en Verapaz y el Petén; son los zaguanes del lenguaje corriente.⁴⁰

Además, por ser también lugares de origen, símbolos del vientre terrestre, por ser los recintos donde habitan determinados dioses y ciertos espíritus del agua y de la tierra, entre otras cosas, las cavernas siempre se han considerado como lugares sagrados con un carácter propio. Así,

³⁸ Benson, *Man and Feline in Mochica Art*, p.24.

³⁹ *Popol Vuh*, p.53.

⁴⁰ *Ibid.*

prácticamente en todas ellas encontramos evidencias de cultos que se remontan hasta la época prehispánica y que muchas veces siguen vigentes hasta nuestros días.

En ocasiones en Mesoamérica, a lo largo de su historia, se han utilizado las imágenes de los felinos para representar las entradas al interior de la tierra. De hecho, es cosa común en el arte mesoamericano que al juntarse dos perfiles del jaguar para constituir una imagen frontal, se forma la boca abierta de la tierra, la cueva. Ya desde los sitios preclásicos olmecas o de influencia olmeca, se representó la entrada a una caverna con las fauces abiertas de un felino, tal es el caso del monumento 9 de Chalcatzingo, Morelos (figura 15). Otro ejemplo plástico de esta idea, lo constituye una de las tumbas de Dainzú en Oaxaca, donde el dintel de la entrada representa a un jaguar, cuyas patas son las jambas de acceso. Según varias interpretaciones, en la cultura protoclásica de Izapa, la boca de la tierra ostenta la forma esquemática de jaguar-serpiente como monstruo de la tierra, y ella enmarca las escenas narrativas de la mayor parte de las estelas.⁴¹ En algunos códices pictóricos del Altiplano mexicano, el glifo para “cueva” en los nombres geográficos se forma con la boca abierta del monstruo con rasgos de jaguar, tales como sus enormes colmillos. Torquemada describe así este concepto: “Aunque a la tierra tenían por diosa y la pintaban como rara fiera, con bocas en todas las coyunturas llenas de sangre, diciendo que todo lo comía y tragaba.”⁴²

De igual forma, en la cultura maya de la época clásica, en las imágenes del monstruo terrestre, que es muy parecido al *huitz*, cuyas fauces son precisamente las cuevas, éstas tienen atributos del gran depredador. Incluso

⁴¹ Cfr. Norman, *Izapa Sculpture*, v. 2, p. 23-33.

⁴² Torquemada, *Monarquía Indiana*, v. III, libro 6, p.123.

hay representaciones de personajes que parecen estar surgiendo del hocico de la bestia, como si estuvieran saliendo de las entrañas de la tierra; éste es el caso de la gran urna ceremonial hallada en la cueva de los Andasolos en Chiapas, a la que volveremos a hacer referencia más adelante, donde la figura central, al parecer una deidad solar, se encuentra enmarcada por un felino. En su interpretación, Carlos Navarrete y Eduardo Martínez postulan que es muy probable que se trate de un jaguar y que éste indique cueva o puerta del inframundo.⁴³

Entre los restos arqueológicos hallados en las cavernas destacan sin lugar a dudas las representaciones de felinos o alguno de sus atributos. Sólo por mencionar algunos ejemplos, podemos citar las dos esculturas de jaguares sedentes con cabezas trofeo de Chaculá, que a decir de Navarrete proceden de la caverna de Quen Santo,⁴⁴ o la escultura de una garra de felino hallada dentro de una vasija también en la ya citada cueva de los Andasolos.⁴⁵ Estudios como el de Aramoni, nos muestran a partir de testimonios coloniales, cómo durante siglos después de la Conquista, se continuó el culto clandestino en estos “refugios de lo sagrado”. El dominico fray Tomás Luis de Roca, cura de Zinacantan se expresó así en 1778, sobre las prácticas ceremoniales en las cuevas:

⁴³ Navarrete y Martínez, , *Exploraciones arqueológicas en la cueva de los Andasolos, Chiapas*, p.60.

⁴⁴ Navarrete, *Las esculturas de Chaculá, Huehuetenango, Guatemala*, p.18-19.

⁴⁵ Navarrete y Martínez, *op.cit.*, p.33-34.

... pues sólo usan perfumes de violento y fastidioso olor, cogidos en los montes, lo que prueba mayor veneración a las cuevas que a las iglesias, pues gastan dinero en buen incienso para aquéllas y no para éstas.⁴⁶

En el análisis de uno de los documentos de San Andrés Larráinzar que presenta esta investigadora en su obra, sobre un caso de idolatría en el siglo XVIII, y en el que se destaca la importancia de la cueva de Sacumchen, que a la fecha sigue siendo relevante para los andreseros, se dice sobre un ídolo que allí se veneraba:

Se persuadía estaba en esa cueva el ídolo o simulacro que veneraban en la gentilidad, o algún otro de los que refiere el ilustrísimo señor Núñez en su nona Pastoral, y los apellida *Poxlom, Patolan, Tzihuizin* o *Hicalahu [sic]*.⁴⁷

Es muy factible que este *poxlom* sea el mismo *poslob* al que se refiere Guiteras en su estudio, cuya epifanía animal es el jaguar, y al que haremos referencia más adelante.⁴⁸

Por otra parte, podríamos encontrar una posible relación lingüística entre los felinos y las cuevas en la medida en que éstas son agujeros en la tierra, ya que volviendo a hacer alusión a la voz tzeltal colonial *chogh* que se emplea para designar al “león”, es curioso señalar que también es el verbo usado para “hacer un agujero, barrenar o taladrar la tierra.”⁴⁹

⁴⁶ Aramoni, *Los refugios de lo sagrado*, p.273.

⁴⁷ *Ibid.*, p.273-274.

⁴⁸ Guiteras, *op.cit.*, p. 237. *Vid infra*, notas 131 y 132.

⁴⁹ Ara, *op.cit.*, p.269.

Los testimonios etnográficos también nos brindan información sobre los seres sobrenaturales de la península de Yucatán. En Maxcanú se cuenta: “Es un señor balam. Son los que andan en la gruta. Los balames son de la época de los antiguos. De las ruinas, de ahí vienen todas esas creencias.”⁵⁰

Además de estos seres, los mayas yucatecos creen en los *kanak'ax* o *ka'anal k'aax*, señores de las grutas y las cavernas, a quienes usualmente se les representa ataviados con pieles de jaguar.⁵¹ Es probable que estos personajes se asociaran con el Tepeyollotl de tradición náhuatl, “Corazón de la Montaña”, “dios jaguar”, eco y señor de los animales, divinidad de las cuevas y del interior de la tierra, que aparece en varios códices usualmente en conjunción con el ojo de la noche (también símbolo de la muerte y del inframundo) y junto a un templo,⁵² uno de los cuales representa las fauces abiertas del monstruo terrestre, y a quien además se considera como una de las advocaciones de Tezcatlipoca.⁵³

De igual forma, tal parece que una idea equivalente la encontramos entre los kekchís contemporáneos quienes creen en una serie de divinidades, los *tzultacah* (de los que hablaremos posteriormente) que a su vez se relacionan con el Sombrerón porque habitan en el interior de la tierra, normalmente en profundas cavernas, donde son adorados; sus voces son los ecos que el sonido del trueno provoca en las montañas.⁵⁴ Asimismo, en

⁵⁰ Amador Naranjo, *op.cit.*, p.496.

⁵¹ Aguilera, *Flora y fauna mexicana. Mitología y tradiciones*, p.16.

⁵² En el *Aubin* y en el *Borbónico*, por ejemplo.

⁵³ Thompson, *Maya Hieroglyphic ...*, *op.cit.*, p.74.

⁵⁴ Thompson, *Historia y religión ...*, *op.cit.*, p.332-336.

muchas comunidades indígenas hoy en día, se dice que cuando cae un trueno, lo que se escucha es el rugido del jaguar en el cielo.⁵⁵

En este sentido, entre los chuj y jacaltecas, Votan o Watan, que además en determinadas lenguas vino a reemplazar al día *akbal*, (tercero dentro del calendario, igual que *calli* en el *tonalpohualli*, asociado a Tepeyollotl, como ya se dijo) y que Thompson piensa que es el equivalente al “Dios Jaguar”,⁵⁶ fue muy venerado en algunas provincias de Chiapas y Guatemala. Se consideró por lo general el “corazón” de las personas o de los pueblos,⁵⁷ pero además es el “Señor del Tambor Horizontal de Madera”, del *teponaztle* o *tunkul*, instrumentos identificados precisamente con el trueno. Por este motivo, Seler vincula también a este personaje con Tepeyollotl, quien a su

⁵⁵ La asociaciones simbólicas del rayo son muy complejas, y no nos corresponde aquí analizarlas, únicamente es pertinente señalar que también se ha identificado tanto con el perro como con la serpiente. Con respecto al primero, concretamente Seler piensa que éste es el significado de las diversas representaciones en que aparece con antorchas como el portador del fuego del cielo (*Códice Madrid* 24b, 25b y 90a, entre otras), Seler, *Las representaciones de los animales en los manuscritos mexicanos y mayas*; aunque Mercedes de la Garza piensa que en estos casos no se estaría haciendo referencia directamente al rayo, sino al fuego solar, De la Garza, “El perro como símbolo religioso entre los mayas y los nahuas” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 27, p.110-133. En lo que toca a la serpiente, parece que su relación es más clara; incluso hay testimonios que dicen que el trueno es el grito de un Chicchan (la serpiente del cielo nocturno). *Vid* De la Garza, *El universo sagrado ...*, *op.cit.*, 193. De cualquier forma, estos animales también están vinculados de una u otra manera con el felino.

⁵⁶ Thompson, *Maya Hieroglyphic ...*, *op.cit.*, p.73-74 e *Historia y religión ...*, *op.cit.*, p.393.

⁵⁷ Tanto Brinton como Seler juzgaron que esta idea era afin a la que se expresaba en el *Popol Vuh* cuando se hablaba de Huracán, el “Corazón del Cielo”. Citado en Thompson, *Maya Hieroglyphic ...*, *op.cit.*, p. 74. Esta deidad quiché de una sola pierna nos recuerda a su vez al dios K, Bolon D’zacab, quien además de vincularse al trueno, es también una divinidad de la tierra, y aunque su naturaleza sea eminentemente serpentina, presenta rasgos que lo podrían relacionar con el jaguar; en primera instancia por su vínculo con la fertilidad, como se expondrá en el próximo capítulo, y en segundo lugar por su conexión con el linaje, como se analizará en la tercera parte de este trabajo.

vez es “el jaguar del eco, cuyo sonido retumba”, y el octavo de los nueve Señores de la Noche para los nahuas.⁵⁸

El ámbito celeste

El cielo Nocturno.

El cielo es el estrato superior del cosmos, pero respondiendo a esta concepción armónica del universo maya, la bóveda celeste también tiene su carga oscura y “salvaje”, ya que durante la noche pueden hacer su aparición los poderes y las energías del inframundo. La ausencia nocturna del Sol sobre la tierra, permite la manifestación de sus opuestos. Precisamente en la actualidad, una de las funciones de los *balamoob* en la Península de Yucatán es la de proteger a los hombres durante la noche, ya que en estos períodos críticos es cuando se hace posible y necesaria su presencia y su acción. Hoy en día cuenta al respecto un informante durante una velada:

Ellos [los *balamoob*] cuidan, avisan. Son soldados. Desde ahorita que ves, ahí en los cuatro puntos cardinales hay uno. Estamos peligrando en una manera, porque en la noche sabes que no hay, no es de nosotros. Porque la noche, naturalmente ahorita, es cuando debemos cerrarnos. Porque en la noche ya no hay sol para que nos defienda. Cuando ya pasaron las doce de la noche, entonces ya el sol está otra vez en la tierra y ya estamos en paz, ya no hay peligro. Pero desde que sean antes de las doce nosotros estamos peligrando pues puede soltarse algún patán, eso que se dice *kaxibán*, ¡diablo!, puede salir y puede dañar. Después de las doce, ya no, ya el sol, ya está apareciendo el sol otra vez. Ya está volviendo.⁵⁹

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Amador Naranjo, *op.cit.*, p.496.

Los tzotziles actuales por ejemplo, afirman que en los estratos celestes, también hay fuerzas malignas identificadas con el jaguar, que se adscriben a la noche y a la oscuridad; una de ellas es el *poslob*, al que ya hicimos referencia, y a quien también le nombran 'Oxalajuneb (trece), además añaden: "Estos dioses celestes son trece, y entre ellos se incluye el 'águila' o gran halcón, y los animales cuya mordedura ponzoñosa se parece al fuego".⁶⁰

En la época prehispánica, a nivel plástico, los mascarones que se han identificado como la faz del monstruo celeste sólo son una ligera variante del mascarón de *huitz*, por lo tanto es factible que esta representación del cielo le correspondiera al cielo nocturno, mientras que el cielo diurno se ilustrara con el ave celeste.⁶¹ Pero de cualquier manera, existe otra serie de aves que por sus características se asocian no al cielo diurno, como todas las demás, sino al cielo nocturno y pertenecen fundamentalmente a ese sector oscuro del universo. Entre ellas hemos señalado a los zopilotes, el ave *moan* (tal vez una especie de tecolote) y el búho.⁶² De igual forma, el jaguar, un animal de hábitos crepusculares y nocturnos, está íntimamente vinculado con estos momentos del ciclo diario. Incluso, existe una relación lingüística entre éste y las aves de rapiña, que en maya yucateco se designan como *balam ch'ich'*.⁶³ Por otra parte, la piel extendida del jaguar, cuyo diseño en el dorso y los flancos se constituye de rosetas con manchas oscuras en el centro se ha asociado, por lo general en toda Mesoamérica, al manto estrellado de la noche.

⁶⁰ Guiteras, *op. cit.*, p.237.

⁶¹ Eric Velásquez García, comunicación personal, 1998.

⁶² De la Garza, *Aves sagradas ... op. cit.*, p.81-96.

⁶³ Alvarez, *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*, p.63.

En diversas tradiciones sudamericanas, la relación del animal con el cielo también está presente, y sus evidencias se remontan a unos 4 500 años.⁶⁴ Existe incluso la creencia en un felino volador, que en Arequipa, por ejemplo se conoce como *qoa*, mientras que en las comunidades campesinas de Cuzco le dicen *osqoyllo*, que en quechua quiere decir “huraño”, “receloso”,⁶⁵ comportamiento característico del depredador.

El día *akbal* del calendario Tzolkin, que significa “noche” y “oscuridad” en diversas lenguas mayas,⁶⁶ se vincula estrechamente, como se vio con anterioridad, con el jaguar, ya que el felino gobierna durante este día. Lo mismo sucede con el mes *uo*, cuyo patrono es este mismo animal, y que simboliza el cielo negro.⁶⁷

Según Thompson, en los glifos de cuerpo entero de la estela D de Copán, el Señor de la Noche lleva sobre su espalda a manera de “carga” o de “bulto”, una piel de jaguar enrollada que precisamente simbolizaba a la noche, y, continúa el mayista, “los glifos derivados de una piel de jaguar desempeñan la misma función que el reino gobernado por los señores de la noche. Con el prefijo llamado Ben Ich, que con toda posibilidad está en lugar

⁶⁴ Recientemente se encontraron en una serie de galerías subterráneas en Tiknay, Arequipa, comarca volcánica de los Andes del Sur, varias lajas policromas de piedra que pueden tener de 1000 a 6000 años de antigüedad. “En ellas, otorongos o jaguares voladores, algunos coronados con rayos, que muestran las patas abiertas como alas, aparecen entre cientos de pinturas, rectangulares y circulares.” Barrionuevo, “Qoa: el felino volador” en *Humboldt*, p.60.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Otras de las voces para designar este mismo día son *akabal*, *uotan* o *watan*. Como ya se dijo, en el chol occidental *akbal* es la palabra para noche, mientras que en el yucateco y en el chol oriental es *akab*. El día equivalente en el calendario zapoteca también significa noche, Thompson, *Maya Hieroglyphic ...*, p.73.

⁶⁷ *Ibid.*, p.107-108.

de *ah*, el prefijo masculino, ese mismo signo de la piel de jaguar parece significar ‘El del Cielo Estrellado’⁶⁸.

De la Garza opina que la serpiente es uno de los animales simbólicos con el que el felino guarda una relación muy estrecha, ya que ésta también simboliza al inframundo, la tierra y el cielo, pero como energía vital. Incluso, en la deidad llamada Chicchan, que quiere decir “serpiente mordedora”, ambos animales se unen, ya que en este caso, el ofidio se representa con rasgos de jaguar y sería un aspecto de la gran serpiente bicéfala o dragón, en su faceta nocturna.⁶⁹ En forma paralela, en Sudamérica, en las ya mencionadas lajas de piedra de Tiknay, Arequipa, los jaguares voladores aparecen dibujados junto a otras muchas figuras, con “curiosas serpientes bicéfalas, y seres humanos invocando a un ser supremo”.⁷⁰

Por otra parte, como se verá posteriormente, en muchos mitos de origen de distintas comunidades, los jaguares reinaban en esta tierra, a oscuras, antes de la aparición del Sol.

Los astros: el Sol de la noche: la Luna y los eclipses

Dentro de las representaciones plásticas de jaguares, abundan en todo el contexto maya las que lo vinculan con el Sol nocturno. En este caso, por lo general se trata de la imagen de la deidad solar, identificada por todos sus elementos característicos como el glifo *kin*, los dientes limados en forma de

⁶⁸Thompson, *Historia y religión ...*, p.355.

⁶⁹ De la Garza, “Jaguar y nagual ...” *op.cit.*, p. 192-193 y *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, p. 190-193. Además, como se vio en el apartado anterior, Chicchan también es el nombre de uno de los días del calendario, que tiene asociado al dios del número 9, y éste es el número que se vincula con el inframundo. Thompson, *Maya Hieroglyphic ... op.cit.*, p.88-89.

⁷⁰ Barrionuevo, *op.cit.*, p.60.

T, un rizo sobre la nariz, etc., pero con rasgos de felino (véanse por ejemplo las figuras 16 y 17). En ocasiones aparecen las orejas y a veces sólo las manchas o algún glifo relacionado con la oscuridad. Ya Peter Joralemon había identificado entre los olmecas algunas características de lo que él llamó el jaguar nocturno, entre éstas destacan las placas trilobuladas como cejas, y una línea entre los ojos que se tuerce sobre la nariz.⁷¹ En ocasiones es el rostro del Sol pero con elementos que lo vinculan con el inframundo tales como la mandíbula descarnada.

El jaguar antropomorfizado fue también, entre otros, patrón del mes *pax*, donde parece representar asimismo el Sol de la noche.⁷² De manera que, en la medida en que el carnívoro rige el cielo nocturno, y el Sol al penetrar al inframundo adquiere todos los atributos del felino, su presencia en los mitos relacionados con el origen, las características y las andanzas nocturnas y cotidianas del astro, son una constante a lo largo de toda Mesoamérica en general, y en particular en la tradición maya.

Tanto en las representaciones plásticas de esta cultura, como en las propias inscripciones, la imagen clara del dios solar es una de las más frecuentes, por lo menos a partir del período Clásico. Ya desde 1963 Berlin había identificado en Palenque tres glifos como los nombres de las deidades a las que fueron dedicados los templos de la Cruz, la Cruz Foliada y el Sol, y que llamó GI, GII y GIII respectivamente⁷³ (figura 18), y a los que también se les ha considerado como los ancestros divinos de los gobernantes de la dinastía del sitio. Desde la publicación de ese artículo, esta tríada palencana

⁷¹ Cfr. Joralemon, *A Study of Olmec Iconography*.

⁷² *Ibid.*, p.115-116.

⁷³ Düting, "Algunas consideraciones sobre el trabajo de H. Berlin 'The Palenque Triad'" en *Estudios de Cultura Maya*, v. V, p.135-144.

ha sido motivo de estudio, polémica y controversia ya que se le ha vinculado con distintos astros y dioses, y a su vez éstos se han pretendido identificar en otras representaciones plásticas e incluso con mitos de épocas posteriores. Aunque de los tres el único que aparece con características claramente felinas es GIII, en esta ocasión presentaré también las ideas más aceptadas en torno a GI porque tal parece que el vínculo de ambos con el Sol es claro, y en ocasiones incluso sería posible que formaran una pareja, aunque a decir de Mercedes de la Garza, por lo menos en Palenque siempre aparecen los tres, nunca dos: “Los dioses de la tríada tuvieron una actuación individual durante el origen mítico, pero después unieron sus fuerzas para actuar juntos como una especie de Trinidad.”⁷⁴ GII en cambio, es seguramente el dios K o Bolon Dz’acab, cuya complejidad merecería un trabajo aparte.

GI, el primero en nacer de la tríada, normalmente se representa como la cara del dios solar (Kin), con nariz roma, la pupila de los ojos en forma de voluta, los dientes limados a manera de T, y sobre la mejilla lo que se ha identificado como una aleta de pescado, o un mechón de plumas o cabellos; usualmente lleva también orejeras de concha.⁷⁵ Muchos investigadores concuerdan en que es un dios creador asociado con el Sol y con la serpiente emplumada; Kelley, por el día de la fecha de su nacimiento, lo denomina Nueve Viento, y lo considera una advocación de Kukulcán,⁷⁶ pero De la Garza considera que, ya que ésta es una deidad fundamentalmente del Posclásico, GI en todo caso vendría a ser Itzamná, “el dragón que aparece en todos los sitios clásicos del área central, y una de cuyas variantes es la

⁷⁴ De la Garza, *Palenque*, p.106.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 105. Schele y Miller, *The Blood of Kings*, p.48-49.

⁷⁶ Kelley, “The Birth of the Gods at Palenque”, p 93-129.

serpiente emplumada.”⁷⁷ Por otro lado, Schele y Miller identifican a GI tanto con el Sol como con Venus, ya que Lounsbury encontró que precisamente 9 *Ik* es el día que se ha asociado con el nacimiento de este planeta en toda Mesoamérica,⁷⁸ pero de igual forma, las investigadoras consideran que una de las variantes de este dios es Chac-Xib-Chac.⁷⁹

GIII nació, según las fechas registradas en el Tablero del Sol, en segundo lugar. Kelley le asigna el nombre calendárico de Trece Muerte, y lo identifica como Ek Ahau, dios de la guerra.⁸⁰ Por su parte, para Mercedes de la Garza es claro que se trata de un aspecto del Sol, asociado tanto con la guerra como con el jaguar del inframundo; aludiría al tránsito del astro por este sector del cosmos, y éste vendría a ser precisamente el simbolismo del motivo central del Templo del Sol (figura 17), que es un mascarón del dios solar en forma de escudo, con flechas cruzadas que simbolizan los rayos y que rematan en cabezas serpentinales en las que está montada la punta del pedernal. Además, bajo este escudo hay una barra de serpiente bicéfala, sostenida por dos personajes, uno de los cuales va ataviado con pieles de jaguar, y al centro de ésta se distingue un jaguar en vista frontal. Toda la escena del tablero descansa sobre una banda con signos de tierra (*caban*), que a su vez remata en los extremos con dos cabezas del dios del Sol.⁸¹ Por todas estas características podemos entonces suponer que la representación completa alude al Sol Nocturno.

⁷⁷ De la Garza, *Palenque*, *op.cit.*, p.105.

⁷⁸ Lounsbury, “The Identities of the Mythological Figures in the ‘Cross Group’” en *Cuarta Mesa Redonda de Palenque*.

⁷⁹ Schele y Miller, *op.cit.*, p.49.

⁸⁰ Kelley, *op.cit.*, p.99.

⁸¹ De la Garza, *Palenque*, *op.cit.*, p.106, 154, 160-161.

Schele y Miller por su parte distinguen en la inscripción del Tablero del Sol, varios nombres glíficos para GIII: *Ahau-Kin*, “Señor Sol”, con signos de un antorcha y de un *ahau* cubierto por un jaguar; *Mah kina Tah Balam-Ahau*, que quiere decir “Señor Antorcha Señor Jaguar”, y finalmente el glifo del Sol precediendo el cuerpo decapitado de un jaguar. Además, presentan cuatro facetas o manifestaciones de la deidad: como el dios del Sol, como el dios Jaguar del inframundo, como el bebé jaguar y como el jaguar del lirio acuático.⁸²

Como es evidente, las particularidades de la deidad resultan complejas, y se han prestado a diversas interpretaciones; sin embargo, salvo el último caso que presentan Schele y Miller del jaguar relacionado con el lirio y que se tratará en el siguiente capítulo, el común denominador de GIII es el vínculo del jaguar con el inframundo y con el Sol nocturno. Pero hay que ser cautelosos en la identificación de esta deidad, ya que a partir de los estudios del la Tríada original en las inscripciones de los tableros palencanos, se han venido reconociendo -hay que decir que algunas veces con poco fundamento y mucha ligereza- estos mismos dioses en otras imágenes plásticas, sobre todo las vasijas de cerámica pintadas, que se han hallado en otros lugares del área maya. En este sentido habría que insistir que por lo menos en lo que al jaguar se refiere, no todos ellos, ni todas las personas ataviadas de felino representan a GIII; como se analizará más adelante, el simbolismo del félido es mucho más complejo.

Por otro lado, actualmente existe también una tendencia, muy generalizada por cierto, que pretende reconocer en las narraciones míticas del

⁸² Schele y Miller, *op.cit.*, p.50-51.

siglo XVI, sobre todo en los héroes gemelos del *Popol Vuh*, a estas dos deidades, de manera que comúnmente se ha identificado a GI con Hunahpú y a GIII con Ixbalanqué. Según algunas versiones, el primero se podría considerar como Venus y el segundo como el Sol nocturno o simplemente como el Sol.⁸³

Sin embargo, en el *Popol Vuh*, tradicionalmente se habla del mito de los gemelos Hunahpú e Ixblalanqué como el origen del Sol y de la Luna respectivamente, pero a la luz de las investigaciones anteriores, la identificación de los semidioses con los dos astros está lejos de ser tan sencilla. Analicemos primero sus nombres, ya que su traducción resulta sugerente.

El primero, Hunahpú, según Thompson era un nombre de día correspondiente a Ahau en Yucateco, y Ahau era el día del Sol, mientras que Ahpú significa “cazador con cerbatana”;⁸⁴ este hermano, según el texto quiché, es el que se convierte en Sol. Por otra parte, Ixbalanqué, cuya traducción más aceptada es “Jaguar Pequeño”,⁸⁵ sería la Luna.⁸⁶ El primer problema que encontramos es que tradicionalmente se ha pensado en el astro

⁸³ Floyd Lounsbury en “Identities of the Mythological Figures in the ‘Cross Group’” *op.cit.*, es quien postula que Hunahpú es GI y por lo tanto Venus, mientras que Ixbalanqué es GIII, el Sol. Esta misma idea la encontramos también en Schele y Freidel, *A Forest of Kings*, entre otros investigadores. En esta última obra se habla de Yax-Balam como el más joven de los héroes gemelos que es simbolizado por el Sol, mientras que su hermano mayor Hun-Ahau se equiparó con el planeta Venus. p.114.

⁸⁴ *Ibid.*, p.287.

⁸⁵ Recinos también opina que el prefijo Ix o X en este caso no indica femenino sino que sería un diminutivo, y vendría a ser un nombre ritual del jaguar. *Popol Vuh*, p. 173. De hecho, hay una parte del texto, cuando los gemelos finalmente vencen a los Señores de Xibalbá, utilizando ya no sólo su astucia, sino también una serie de poderes sobrenaturales, donde también se hace referencia a Hunahpú como Ixhunahpú. *Ibid.*, p.99.

⁸⁶ De hecho Edmonson traduce el nombre como “Luna Jaguar Venado”. *Quiché-English Dictionary*, p.12.

como femenino, ya que por lo menos a la fecha, en ninguna comunidad maya se le considera masculino, pero en el *Popol Vuh*, Ixbalanqué no parece ser una mujer. Aunque es pertinente señalar aquí que, en el *Título de Totonicapan* se agrega que Junajpú era joven (*c'ajol*) mientras que Xbalanquej era una doncella (*k'apoj*),⁸⁷ y a pesar de que esta distinción no se hace en el *Popol Vuh*, recordemos que *Ix* es también la partícula que denota femenino. Sin embargo, hay que resaltar también que comúnmente la Luna es la madre del género humano, esposa o concubina del Sol, y no su hermana.⁸⁸ Finalmente, una anotación en la edición del *Popol Vuh* de Denis Tedlok,⁸⁹ puede dar luz al problema.

Este investigador señala que entre los quichés contemporáneos, la Luna llena es masculina y es el Sol nocturno, mientras que las otras fases del astro son las femeninas. Existen algunas imágenes plásticas que podrían apoyar esta idea. Concretamente, en un magnífico caracol labrado que data del Clásico temprano, están representados dos hombres, uno de los cuales está sentado sobre un signo lunar, y cuyo nombre glífico al parecer es Balam-U-Xib o Balam-U-Ahau, “Señor Jaguar Luna”, lo que nos hablaría de una manifestación masculina del astro, vinculada a su vez con el felino. A nivel epigráfico, también, en ocasiones el jaguar aparece como la cara en la Luna en el glifo C de la Serie Lunar. Thompson por su parte nos dice que la misma representación de la deidad patrona del mes *pax*, que como vimos es un felino

⁸⁷ *El título de Totonicapan*, p.213.

⁸⁸ Entre los grupos que consideran que el Sol era marido de la Luna están los mayas yucatecos, los mopanes, lacandones, chortis, kekchis y cakchiqueles, no así los mayas de Chiapas, quienes por lo regular creen que el Sol es hijo de la Luna. Pero de cualquier modo, actualmente por lo general se les llama “Madre” y “Padre”, Thompson, *op.cit.*, p.287-288

⁸⁹ Tedlok, *Popol Vuh. The Mayan Book of the Dawn of Life*, p.43.

y que el investigador piensa que se trata del Sol nocturno, se encuentra también como el séptimo señor de la noche, y como el glifo X1 de las Series Lunares.⁹⁰

De manera que yo me inclino a pensar que en el caso de Ixbalanqué, en la medida en que es jaguar, es la Luna como Sol nocturno en contraposición a uno diurno; y aunque en el mito quiché y en ciertas representaciones plásticas se presente como un hombre, éste está asociado a la noche y a la oscuridad, por lo tanto al sector femenino del cosmos, de ahí que lleve en su nombre una partícula femenina. Existe además un glifo, concretamente en la estela 10 de Copán (figura 19), que conjunta al Sol y a la Luna. Por estas evidencias, es probable que la Luna, por lo menos en su fase de Luna llena, se considerara como el Sol nocturno, y como una deidad distinta a la del Sol diurno, de manera que no es simplemente que éste adquiriera los rasgos felinos, o que se transformara en el Dios Jaguar en su tránsito por el inframundo.

En un mito mopán del sur de Belice en el que se alude a la creación del mundo y los astros se podría estar haciendo referencia a estos dos soles como luceros de la mañana y de la tarde respectivamente:

El hijo de Adán y Eva fue puesto en el cielo y llevaba la corona solar, pero era demasiado caliente. Al cabo de siete años hizo una inundación y se echó en ella para refrescarse, después de lo cual volvió a sus funciones solares. La gente se quejó a Adán de que muchos se habían ahogado y temían que eso volviera a suceder. Adán propuso que le dieran el empleo al hermano que vivía con su abuela Xkitzá. El segundo hijo aceptó y lo enviaron a un recorrido por el cielo para ver que le parecía. No le pareció nada bien porque

⁹⁰ Thompson, *Maya Hieroglyphic ... op.cit.*, p.116.

el paisaje era muy monótono: una llanura triste y plana, sin alturas ni valles, mares ni ríos. Si el mundo hubiera sido más interesante, le hubiera encantado ser sol para siempre. Así declaró el mensajero.

El mundo quedó a oscuras por breve tiempo; fueron hechos los cerros, los valles, los ríos y los mares. El muchacho probó otra vez, y al final del viaje estaba entusiasmado. “Ahora el mundo es bello. Seré el sol para siempre; nunca me haré viejo, siempre estaré fuerte y haré mi labor.” El mensajero le dijo que el tiempo todavía no había llegado y que de momento, el primer sol seguiría haciendo su labor.

El sol cortejó a la muchacha que sería la Luna [...] Después de muchas aventuras en la tierra, el sol y su esposa y hermanos subieron al cielo a hacerse cargo de sus puestos, y los dos hermanos fueron el lucero matutino y el vespertino. Pero en contradicción dicen también que el hermano menor se volvió mono.⁹¹

En este caso, cuando en el mito se hace referencia al *lucero matutino* y al *lucero vespertino*, se trataría de los dos momentos más importantes del Sol en el firmamento. Por otra parte, no es ninguna contradicción que se diga que el hermano menor se convirtió en mono, ya que si recordamos el *Popol Vuh*, ahí también los hermanos de Hunahpú e Ixbalanqué, en este caso los mayores, se volvieron monos.

En otras palabras, así como existe una deidad del Sol, que aunque en determinado momento se presenta como ambivalente, ya que tiene epifanías positivas y vitales, como el colibrí, y otras en algunos casos dañinas como la guacamaya (llamado éste entre los mayas de Yucatán Kinich Kak Moo, “Guacamaya-de-fuego-del-ojo-solar”),⁹² en todos sus aspectos el dios es

⁹¹ Thompson, , *Historia y religión ...* , *op.cit.*, p.411.

⁹² De la Garza, *Aves sagradas ...* ,*op.cit.*, p.50-60.

considerado como diurno, y está relacionado con el calor y el fuego, de manera que encarnaría las fuerzas superiores del cosmos, de igual forma existe otra, un Sol nocturno. Este por su parte se vincularía al lado oscuro del cosmos, y portaría atributos fundamentalmente felinos.⁹³ Haciendo una analogía algo atrevida con la cultura náhuatl, tal vez estaríamos hablando de deidades equivalentes en cierta medida, a Huitzilopochtli y Tezcatlipoca.

Es probable que esta misma idea ya estuviera presente desde los conjuntos de los enormes mascarones que llenaron el paisaje de las Tierras Bajas mayas durante el Preclásico Superior, que aparecen en algunos sitios como El Mirador, Lamanai, Tikal, Uaxactún y Cerros, y que por lo regular se han interpretado como las manifestaciones arquitectónicas del culto solar, y donde predominan imágenes felinas.⁹⁴ Sólo por mencionar algunos, podemos citar los mascarones de jaguar del edificio delantero del Grupo H de Uaxactún, y concretamente en Cerros hay desde representaciones naturalistas del animal, como las de la estructura 29, hasta las más esquematizadas imágenes zoomorfas de la estructura 5C. En el análisis iconográfico que Schele y Freidel hacen de estas últimas, las dos figuras superiores se identificarían con Venus en su aspecto de estrella matutina y vespertina, mientras que de las dos inferiores dicen que representarían al Sol Naciente y

⁹³ Como se mencionó con anterioridad (*vid.* nota 2), en un primer momento podríamos pensar que, igual que en Sudamérica, la primera de estas deidades, el Sol diurno, se asociaría al puma, mientras que la segunda, el nocturno, se representaría con el jaguar. Sin embargo creo que por lo menos en el área maya no existen evidencias suficientes como para poder hacer una afirmación de este tipo, ya que aquí, todos los elementos felinos, sin distinción de especies, se vinculan al lado oscuro del cosmos. En todo caso, aventurando la interpretación, sería factible suponer que el puma, por su coloración y hábitos más cercanos al hombre estaría presente en el momento de la aurora, mientras que el jaguar regiría durante el ocaso, pero ambos compartirían su hegemonía a lo largo de la noche.

⁹⁴ Cfr. Schele y Freidel, *A Forest of Kings*.

el Sol Poniente. Los investigadores sustentan su idea en los símbolos diurnos y celestes que aparecen en las de arriba, y en los rasgos felinos asociados al glifo solar *kin* de las inferiores, por lo que describen a estas últimas como Soles Jaguar, que emergen de las cabezas de figuras narigudas, cuya parte inferior de la cara se funde con la misma pirámide.⁹⁵ Yo considero que precisamente por estas evidencias, los mascarones podrían estar aludiendo en todo caso al Sol diurno del supramundo por un lado y, por otro, al Sol nocturno del inframundo.

Reafirmando este planteamiento, incluso en algunas comunidades mayas actuales, como la de los tzotziles de San Pedro Chenalhó, no se concibe la noche y el día como una continuidad; en este sentido Guiteras señala: “Me expresaron que el día comienza al levantarse el Sol y termina cuando éste se pone, y que las noches se consideran por separado”.⁹⁶ Tomando en cuenta esta lógica de pensamiento, no es descabellado suponer también en que se tuvieran dos deidades separadas y no que una fuera sólo una faceta de la otra. En otras palabras, cabría preguntarnos si no estaríamos hablando de dos dioses solares diferentes e independientes: el del mundo superior y el del inferior, este último identificado con la Luna, en la medida en que ésta es el astro que durante la noche cumple con la función de alumbrar. La idea de los dos soles ya había sido señalada por Bonor cuando afirmaba en este sentido que se trataba de “dos entidades solares perfectamente individualizadas que van a protagonizar la lucha cósmica, de la cual va a depender el mantenimiento de la vida humana sobre la tierra”.⁹⁷

⁹⁵ *Ibid.*, p.111-116.

⁹⁶ Guiteras, *op.cit.*, p.39.

⁹⁷ Bonor, “El dios del Sol entre los mayas: ¿Una nueva visión?”, p. 370. Este investigador postula esta misma idea también en “El culto al Sol en las cuevas mayas”, p.123-133.

Al parecer es una tradición difundida en Mesoamérica el pensar que en un principio tanto la Luna como el Sol tenían las mismas propiedades, es decir, resplandecían igual, como si ambos fueran soles. Según Thompson, algunos grupos mayas piensan que ahora la Luna brilla menos porque el Sol le sacó un ojo cuando la gente se quejó ante él de no poder dormir durante la noche, ya que ésta era tan clara como el día; otros más dicen que el ojo lo perdió en una pelea contra el Sol.⁹⁸

De igual forma, entre los nahuas, en la leyenda del origen del quinto Sol se dice claramente que cuando Nanahuatzin y Tecuciztecatl salieron por el Oriente convertidos en Sol y en Luna respectivamente, ambos brillaban con igual intensidad. Aquí también podríamos pensar que en realidad originalmente se trataba de dos soles, hasta que Tecuciztecatl fue golpeado en el rostro con un conejo para oscurecérselo.⁹⁹ Después de esto los dioses se autosacrifican para que los astros comiencen a moverse, y lo hacen primero el Sol y luego la Luna, “de esta manera se desviaron el uno del otro y así salen en diversos tiempos, el Sol dura un día, y la Luna trabaja en la noche, o alumbra en la noche.”¹⁰⁰

Si esta interpretación resultara correcta, estaríamos en primer lugar frente a un astro que recorre el cielo durante el día y que durante la noche

⁹⁸ Thompson, *Historia y religión ...*, *op.cit.*, p.289.

⁹⁹ Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, 1938, v.II, p.257-259. El texto dice así:

“Y dicen los que cuentan fábulas o hablillas, que tenían igual luz con que alumbraban, y de que vieron los dioses que igualmente resplandecían, habláronse otra vez y dijeron: ‘¡Oh dioses, cómo será esto? ¿Será bien que vayan ambos a la par? ¿Será bien que igualmente alumbren?’ Y los dioses dieron sentencia, y dijeron: ‘sea de esta manera, hágase de esta manera’. Y luego uno de ellos fue corriendo y dio con un conejo en la cara de *Tecuciztécatl*, y oscurecióle la cara y ofuscóle el resplandor, y quedó como ahora está su cara.” *Ibid.* p.259.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.260.

permanece oculto en las cuevas, descansando y reponiéndose mientras el Sol nocturno, con rasgos de jaguar, hace su aparición en el firmamento. Esta sería la razón de la constante insistencia prehispánica del culto solar en cavernas. Navarrete y Martínez,¹⁰¹ por ejemplo, encontraron una magnífica urna ceremonial del Clásico Tardío, que relacionan tanto por el estilo de la ornamentación como por el sentido general de la pieza, con restos de otras halladas en Teapa o en la cueva del El Zopo en Tabasco, así como con los braseros cilíndricos característicos del norte de Chiapas (véanse por ejemplo los de Salto de Agua y Palenque, figura 20). Todas ellas presentan todo el simbolismo del dios solar, y aunque estos mismos autores comentan que se trata del Sol en su carácter de astro del inframundo por algunos elementos que acompañan a la figura central, tales como dos personajes muertos a cada uno de sus lados, considero que los quetzales, y la variedad de signos estrechamente vinculados con la fertilidad como el protuberante abdomen con una serpiente a manera de cordón umbilical, y la propia tapa de la urna en donde se representa una deidad joven que bien pudiera ser el maíz, estarían haciendo alusión más claramente al aspecto diurno del astro. Además, la figura está enmarcada, como dijimos anteriormente, por las fauces de un felino, y en este punto, es pertinente la reflexión que los dos arqueólogos hacen en torno a que “se ha vuelto costumbre interpretar a todo personaje enmarcado por las fauces abiertas del jaguar o la serpiente, en actitud de salir o emerger, cuando podría significar también ‘estar’ o ‘permanecer en’”.¹⁰²

Este mismo simbolismo del dios solar diurno que permanece oculto en algún recinto durante la noche, o el nocturno haciendo lo propio durante el

¹⁰¹ Navarrete y Martínez, *op.cit.*, p. 26-27, 59-61.

¹⁰² *Ibid.*, p.60.

día, pudiera ser el que está presente en lo que se ha llamado la “Tumba del dios del Sol” en Altun Ha, donde se encontraron por lo menos tres pieles de jaguar, junto con las pieles de otros tres gatos más pequeños.¹⁰³

Durante la Colonia, podemos encontrar también múltiples evidencias de reminiscencias de este culto solar prehispánico en cuevas, aunque en muchos casos se haya hecho la sustitución del astro rey por algún santo cristiano.¹⁰⁴ Finalmente, la popularidad de esta práctica fue tal que hasta la fecha es factible hallar en algunas tradiciones indígenas contemporáneas ideas y costumbres en este sentido. En épocas recientes, los lacandones, por ejemplo, tenían la creencia de que *Kin*, el dios del Sol, pasaba la noche en una cueva cercana a San Quintín, junto con *Biram* y *Kiyum*, deidades cuya única función era acompañar al astro durante la noche, mientras que *Sukunyum*, Señor del inframundo y portador del Sol nocturno, llevaba al astro sobre sus espaldas y le daba *pozol* en su recorrido por la bóveda celeste.¹⁰⁵ Un cuento de este mismo grupo, recogido por Bruce y donde se narran las aventuras de Nuxi’ el trampeador de topes en el inframundo, brinda otra versión más detallada sobre esto; transcribo aquí los fragmentos relevantes para el análisis:

Al llegar al bajo mundo, [Nuxi’] veía que apenas estaba amaneciendo, mientras estaba entrando la noche en la Tierra. Nuxi’ llegó primero a la casa de Sukunyum, Señor del bajo mundo. Sukunyum no estaba en casa (se había ido a recibir al Sol) [...]

¹⁰³ Miller y Taube, *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*, p.102.

¹⁰⁴ Cfr. Aramoni, *op.cit.*

¹⁰⁵ Villa Rojas, “Los lacandones: sus dioses, ritos y creencias religiosas” en *América Indígena*, p.115.

Sukunyum regresó cargando al Sol en su espalda. Su señora le dio de comer, y él alimentaba al sol con frijoles, tortillas, sardinas y semillas de calabaza [...] Al ver a Nuxi', Sukunyum encomendó a su esposa cuidarlo de Kisin hasta que el regresara de poner al Sol de nuevo en el cielo.¹⁰⁶

En cualquiera de los dos casos, encontramos que el Sol que alumbra durante el día, reposa, come y se repone durante la noche; esto quiere decir que en realidad no está en funciones, por lo tanto, necesariamente tiene que haber un Sol nocturno que sí actúe durante ese tiempo. Esto quiere decir que en segunda instancia, podríamos pensar en la existencia de un astro -la Luna- que transita por la bóveda celeste en el curso de la noche y que a lo largo del día descansa en el mundo subterráneo. Las características femeninas que a veces se le atribuyen sobre todo en los mitos a éste último responderían, como se dijo, no tanto a su sexo sino a su pertenencia precisamente a ese sector del cosmos, que es el mismo que el del jaguar. Así, en resumen, Ixbalanqué, la Luna y el héroe mítico del *Popol Vuh*, es un "Sol jaguar", con rasgos nocturnos y del inframundo. De hecho, entre los kekchís, de quienes, según Thompson,¹⁰⁷ tomaron parte del mito original del *Popol Vuh* los quichés, al Sol en general se le designa como *Balanké* o *Balamqué*, que quiere decir precisamente "Sol Jaguar". Otro de sus nombres, éste en maya yucateco, y que en los *Libros de los Libros de Chilam Balam* también es un apelativo solar, pero que nos recuerda su vínculo con el inframundo por la presencia del número 9, es *Ah Bolon Kin*, "El Nueve Sol".¹⁰⁸ Además, según Landa, el mes

¹⁰⁶ Bruce, *et.al.*, "Nuxi', trampeador de topes" en *Los lacandones. Cosmovisión maya*, p.22-24.

¹⁰⁷Thompson, *Historia y religión ...*, *op.cit.*, p.287-288.

¹⁰⁸ Mencionado en *El libro de los libros del Chilam Balam*, p.50.

para celebrar a Itzamná Kinich Ahau, una de las advocaciones del Sol, era *Uo*,¹⁰⁹ cuyo patrono es precisamente, a decir de Thompson, el felino.¹¹⁰ Probablemente estas sean reminiscencias o datos que aludan a la antigua dualidad solar.

Por otro lado, y al margen de esta interpretación, entre los mayas actuales, tenemos también a la Luna como esposa o concubina del Sol y que en una gran cantidad de mitos, cuentos y leyendas populares funge como madre de los dioses o del género humano. En este nivel, el jaguar también está íntimamente relacionado con el astro identificándose o conviviendo directamente con él y otras veces el félido tiene algún parentesco, o desciende de la Luna. Esta ideas saltan a la vista en esta canción tzotzil:

Divina señora, que estas en el cielo;
divina señora, que estás en la tierra;
dueña del firmamento,
dueña del mundo...

Luna, madre divina, que estás en el cielo;
Luna, madre divina que estás entre jaguares;
dueña del cielo y de la tierra...¹¹¹

En todo caso, Luna y jaguar tienen en común pertenecer a este lado oscuro y nocturno del universo, pero además los dos son seres manchados.¹¹²

¹⁰⁹ Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p.92. La traducción de Kinich Ahau es "Señor Ojo Solar". El fraile franciscano se refiere a la deidad venerada en esta veintena como *Cinchau-Itzamná*. En este caso, Mercedes de la Garza opina que éste sería un aspecto de Itzamná, el dragón, el dios supremo. *Aves sagradas de los mayas*, p.49.

¹¹⁰ *Vid. supra*.

¹¹¹ Citado en Fierro Gossman, *et al*, *Eclipse total de sol en México, 1991*, p.30.

El sentido de “mácula” a nivel universal es el de “pecado” entendido éste fundamentalmente como transgresión sexual, como falta al rito o como violación a las normas socialmente establecidas. En diversas mitologías, las diosas lunares, que además a veces son diosas madres, son las “pecadoras”, las que en un tiempo primordial tuvieron una conducta licenciosa, e incluso en determinado momento llegaron a cometer incesto.¹¹³ Es lógico entonces que el jaguar esté asociado a ella no sólo porque los dos son símbolos de la noche, sino también porque el férido observa un espectacular comportamiento copulatorio. Este complejo simbólico Luna-jaguar-fertilidad se analizará más adelante.

Asimismo, por lo general las cosas manchadas se consideran malas; muchas enfermedades se diagnostican por las manchas sobre la piel; los frutos y las plantas podridas se manchan. A los muertos y a las deidades de la muerte, en todas las imágenes plásticas se les representa manchados, y el jaguar, es el animal manchado por excelencia. En muchas comunidades mayas de hoy en día se piensa que los animales amarillos moteados de negro son especialmente peligrosos por la semejanza de sus manchas con las del jaguar. Como anotamos en la Primera parte de este trabajo, en la Península de Yucatán se denomina *balamchan* a un tipo de lagartijas ponzoñasas, y *balam*

¹¹² Incluso en castellano la palabra “lunar”, además de hacer alusión a cosas relacionadas con la Luna, designa también: “manchas en el rostro u otra parte del cuerpo producidas por una acumulación de pigmento en la piel. Nota o mancha que resulta a uno de haber hecho una cosa vituperable. Defecto o tacha de poca entidad en comparación de la bondad de la cosa en que se nota”. *Diccionario de la Lengua Española*, p.817.

¹¹³ Chevalier y Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, p.658-663. Thompson, *Historia y religión ...*, *op.cit.*, p.298.

k'ab a ciertas abejas bravas silvestres y al abejón negro con amarillo que pica.¹¹⁴

Finalmente, resta decir, que cualquier alteración en el recorrido normal de la Luna y el Sol por el cielo, era visto, por los grupos mayances, y en general por todos los mesoamericanos con gran inquietud. Los eclipses, que a nivel universal se consideran como un suceso dramático, como un signo de mal augurio que anuncia acontecimientos funestos,¹¹⁵ también en Mesoamérica siempre se vieron como presagios malignos. Sahagún nos brinda esta magnífica descripción de un eclipse solar:

Cuando se eclipsa el sol párase colorado, parece que se desasosiega o que se turba el sol, o se remece, o revuelve, y amarillécese mucho. Cuando (esto) ve la gente luego se alborota y tómales gran temor, y luego las mujeres lloran a voces y los hombres dan grita [*sic*], hiriendo las bocas con las manos; y en todas partes se daban grandes voces y alaridos, y luego buscaban hombres de cabellos blancos y caras blancas y los sacrificaban al sol. Y también sacrificaban cautivos, y se untaban con la sangre de las orejas; y también agujeraban las orejas con puntas de maguey y pasaban mimbres, o cosa semejante por las orejas, por los agujeros que las puntas habían hecho, y luego por todos los templos cantaban y tañían, haciendo gran ruido. Y decían, si del todo se acababa de eclipsar el sol: “¡nunca más alumbrará, ponerse han perpetuas tinieblas y descenderán los demonios y vendranos a comer!”¹¹⁶

¹¹⁴ *Diccionario Maya Cordemex*, p.32-33.

¹¹⁵ Chevalier y Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, p.432.

¹¹⁶ Sahagún, *op. cit.*, p.255-256.

En el área maya, el nivel del conocimiento alcanzado respecto a los eclipses está plasmado en el *Códice de Dresde*. De los estudios de este documento se desprende que los mayas pudieron predecir eclipses solares a partir del registro de lunaciones; incluso, es factible que pudieran haber llegado a su predicción teórica, independientemente de si el fenómeno fuera o no visible en la zona maya.¹¹⁷ Pero a pesar de estos avances científicos, la inquietud y la incertidumbre causada por los eclipses no fue menor que en otras regiones. Existen múltiples testimonios que así lo demuestran, y que nos hablan de la gran cantidad de precauciones que debían de tomarse y todas las acciones que tenían que emprenderse. Por ejemplo, en todos lados era costumbre hacer mucho ruido para distraer la atención del agresor y salvar a los astros agredidos. López de Cogolludo describe el desasosiego que causaba el hecho entre los pueblos de la Península de Yucatán cuando asienta que

... en los eclipses de sol y luna usan, por tradiciones de sus pasados, (dar) golpes en las tablas y bancos, y puertas. Dicen que la luna se muere o la pican un género de hormigas que llaman Xulab.¹¹⁸

Este tipo de prácticas relacionadas con el temor de que los astros no reaparecieran, continuaron vigentes hasta nuestros días. Los tojolabales, por ejemplo, cuando ocurre un eclipse, se refugian en la iglesia, tocando campanas, tambores, cuernos, puertas e instrumentos de labranza, para ayudar a que se haga la luz nuevamente.¹¹⁹ Por su parte, Guiteras comenta que los tzotziles piensan que los eclipses proceden de los cuatro rumbos del universo,

¹¹⁷ Fierro Gossman, *et al.*, *op.cit.*, p.31.

¹¹⁸ López de Cogolludo, *Los tres siglos de la dominación española en Yucatán*, v.I, p.239.

¹¹⁹ Ruz, *Los legítimos hombres*, v.II, p.52, 132.

pero todos ellos son dañinos: “Los eclipses blanco y negro del norte y del oeste acarrear enfermedad. El eclipse rojo o del este trae fiebre, y el amarillo del sur, el hambre”.¹²⁰ Además, en una de las conversaciones que la antropóloga sostiene con su informante en la que éste comenta sobre un eclipse de Luna, se asienta:

“Nos muestra cómo sería la muerte de la Luna, Si la Luna muere, morirán muchas mujeres. Los hombres lloran pensando en sus mujeres y sus hijas.” Las mujeres lloran más aún. “He visto a mi madre llorando hincada, rezando, en tanto nosotros tocábamos palos y tablas haciendo ruido grande. Dejábamos sólo de tocar cuando se aclaraba la Luna.”¹²¹

En general en toda Mesoamérica los eclipses recuerdan al hombre que en ocasiones las potencias caóticas y del “otro orden” del lado inferior del universo, superan las fuerzas del orden e incluso pasan por encima de los poderes de las deidades. Al respecto, un relato chamula recogido por Gossen dice así:

... hace mucho tiempo, el sol desapareció por cinco días y los hombres creyeron que iban a morir. Rompieron sus ollas, para que sus espíritus pudieran escapar. Cuando cayó la oscuridad, surgieron los demonios, los pumas, las serpientes y los jaguares; muchos murieron y fueron devorados por los demonios.¹²²

¹²⁰ Guiteras, *op. cit.*, p.38-39.

¹²¹ *Ibid.*, p.138.

¹²² Gossen, *Los chamulas en el mundo del Sol*, p. 399.

Así, existía la idea generalizada de que fuerzas malignas acaban con la vida del Sol y de la Luna. Comúnmente se pensaba que jaguares que atravesaban la oscuridad se tragaban a los astros privando a los hombres de su luz. Es el felino, que en este caso encarna estas fuerzas y estos poderes destructivos de la oscuridad, esta agresividad desencadenada, quien devoraba a los cuerpos celestes, tanto la Luna como el Sol durante los eclipses. Este concepto está claramente reflejado en los términos que en diversas lenguas indígenas se emplean para designar al fenómeno.¹²³ En náhuatl es *tonatiuh cualo*, “el sol está comido”, o *metztli qualo*, “la luna está comida”¹²⁴ mientras que en maya yucateco se dice *chi’bil k’in*, “mordida de sol,” “porque en los eclipses la sombra o parte eclipsada es corva, como señal que dejan los dientes en las mordidas o bocados quitados.”¹²⁵

En el *Chilam Balam de Chumayel*, se lee:

Y fue mordido el rostro del Sol. Y se oscureció y se apagó su rostro. Y entonces se espantaron arriba, “¡Se ha quemado!, ¡ha muerto nuestro dios!”, decían sus sacerdotes. Y empezaban a pensar en hacer una pintura de la figura del Sol, cuando tembló la tierra y vieron la Luna.¹²⁶

Además existía la creencia muy extendida entre varias comunidades indígenas de que las mujeres embarazadas que se exponían a un eclipse,

¹²³ A nivel universal, en muchas lenguas se describe a los eclipses como el fenómeno en el que los astros son devorados por algún monstruo. En chino por ejemplo, la palabra eclipse y la palabra comer (*tch’eu*) se expresan por el mismo carácter. Chevalier y Gheerbrant, *op. cit.*, p.433.

¹²⁴ Siméon, *Diccionario de la lengua nahua o mexicana*, p.717.

¹²⁵ *Diccionario Maya Cordemex*, p.93.

¹²⁶ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p.49.

corrían el riesgo de abortar o de que su bebé naciera con alguna malformación, con la carencia de algún miembro, con paladar hendido o con labio leporino, ya que así como el jaguar mordía al astro, podía hacerlo también con el nonato. Sahagún dice sobre un eclipse de Luna:

... cuando esto acontecía las preñadas temían de abortar, tomábales gran temor, que lo que tenían en el cuerpo se había de volver ratón: y para remedio de ésto tomaban un pedazo de *iztli* en la boca, o poníanlo en la cintura sobre el vientre, para que los niños que en el vientre estaban no saliesen sin bezos o sin narices, o boquituertos, o bizcos, o para que no naciesen monstruos.¹²⁷

Nájera interpreta el fenómeno de la siguiente manera:

Este fenómeno se produce porque durante el eclipse el satélite es mordido, ya sea por aquellos seres malignos o bien por las riñas que sostiene con el Sol; por lo tanto por analogía, una parte del niño tendrá similitud con lo que fue comido: “el eclipse se lo comió”, o bien “la Luna lo mordió”. Simbólicamente podría inferirse que el feto no se desarrolla de forma conveniente, al carecer de la energía lumínica positiva; la pugna cósmica sostenida por los dioses, repercute en el mundo profano.¹²⁸

Según Thompson, los choles de Palenque y algunos grupos de la Península de Yucatán, hasta la fecha creen que los eclipses lunares los causa un jaguar, las ya mencionadas hormigas *xulab* o algunos demonios.¹²⁹ Por

¹²⁷ Sahagún, *op.cit.*, p.260.

¹²⁸ Nájera, *El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos*, p.90.

¹²⁹ Thompson, *Historia y religión ... op.cit.*, p.288.

otro lado, entre los tzotziles de San Pedro Chenalhó, la palabra para eclipse es *poslob*,¹³⁰ que al mismo tiempo se identifica con el jaguar devorador de hombres y es un sinónimo del mal. Guiteras lo explica así:

Las fuerzas malignas que se encuentran arriba están personificadas en el jaguar, el Poslob. [...] La única meta del Poslob es el aniquilamiento de la humanidad y sus protectores. Los *wayjeletik* del mal son sus aliados. El poslob parece ser el aspecto de la tierra que todo lo devora. [...] El Poslob es hombre igualmente. Su epifanía animal es el jaguar.¹³¹

En los grupos andinos, el vínculo del felino con los eclipses también es una constante, y de hecho se encuentra presente desde la ya citada cultura de Tiknay,¹³² en las lajas policromas de piedra, donde al jaguar volador se le representa “junto a eclipses con dos y tres lunas, celajes, fantásticas puestas de Sol, extrañas ñunas con ejes como ruedas, arcoiris atrapando al astro rey en su interior...”.¹³³ Posteriormente, entre los incas, también se consideraba que era un jaguar quien devoraba al astro durante el proceso.

En general, los eclipses son vividos como la muerte de alguno de los astros. Dentro del complejo sincretismo religioso originado a partir del siglo XVI con la imposición del cristianismo al área maya, por lo regular al Sol se le identificó con Jesucristo. Probablemente sea por esto, que el Viernes Santo día de su crucifixión y muerte, se tenga una vivencia similar a la de un eclipse. Un maya de la Península de Yucatán así lo describió:

¹³⁰ Thompson se refiere a esta deidad o a esta fuerza venerada especialmente por los tzeltales como *poxlom* o *pozlom*, *ibid.*, p.392.

¹³¹ Guiteras, *op.cit.*, p.237.

¹³² *Vid. supra* nota 64.

¹³³ Barrionuevo, *op.cit.*, p.60.

Se oye siempre. Que se oye que grite el Viernes Santo. El Viernes Santo porque es el día que todo lo extraño vuelve a suceder, porque es un día muy especial. ¿Quién sabe por qué? Porque ese día se ven muchas cosas, creo que es un día sagrado, esa hora tiene que suceder algo así.¹³⁴

¹³⁴ Amador Naranjo, *op.cit.*, p.496.

CAPITULO 2

El jaguar y la vida

Como se ha destacado, el jaguar es uno de los símbolos más importantes del mundo subterráneo, de la naturaleza salvaje, del lado nocturno de la vida, de la oscuridad, de la otra forma de racionalidad y de la muerte. Pero este sector no carece de vida, ya que como todo el universo, es ambivalente, porque éste es también el espacio de la reproducción, es esencialmente la parte femenina del cosmos, es aquí donde se propicia y surge la existencia; es también el ámbito de los dioses de la tierra y el agua. Por lo tanto, la muerte en el pensamiento dialéctico maya, necesariamente implica vida, porque de alguna manera, siempre hay un renacimiento posterior; así, a la muerte hay que entenderla como parte de un proceso, como un paso dentro del eterno ciclo de regeneración periódica del universo inmediato; por esto el felino también se encuentra íntimamente vinculado a la fertilidad.

Tomando en cuenta esta lógica de pensamiento es posible explicar el por qué en la tradición maya en muchas ocasiones al depredador se le asignan valencias que parecerían ser antagónicas. De esta forma, es común encontrarlo tanto en los mitos y en las ceremonias, como en las representaciones plásticas, igualmente identificado con la fuerza brutal, la violencia desencadenada y la destrucción, que con la fecundidad y con la vida que surge de las entrañas de la tierra, que es su campo de acción y su morada. En resumen, el felino podría entrar dentro de la categoría de un animal

ctónico,¹ y como tal, se asocia a prominentes montañas, a las confluencias de los ríos y otras imponentes manifestaciones de la naturaleza.

La tierra y la vegetación

Se mencionó anteriormente el vínculo del jaguar con las cuevas, en la medida en que éstas representan puertas de entrada al inframundo; sin embargo, las cavernas a nivel simbólico son también el útero de la tierra como nodriza y generadora, de donde surge la vida, son lugares de origen. De hecho, así como en ellas se han encontrado evidencias del culto solar, de igual forma, se han hallado muestras de que desde siempre se han vinculado al agua, y a rituales de fertilidad y de veneración a los ancestros.² Es probable entonces que los atributos o representaciones de jaguares que aquí se encuentran, estén también vinculando al felino con la capacidad fecundante de la Gran Madre. En este sentido, el peculiar comportamiento reproductivo del jaguar y su intensa actividad sexual, a la que ya hicimos referencia en la primera parte de este trabajo, no ha de haber sido un conocimiento ajeno a los indígenas, y seguramente también fue por eso que se le relacionó con este poder regenerativo de la naturaleza y con la fecundidad de la tierra, ya que se le ha de haber tomado como una criatura de extraordinaria fertilidad. Así, en esta faceta del felino, lo hallamos también vinculado a las energías de vida.

¹ Khthon era el nombre dado a la tierra, madre de los titanes y residencia de los muertos y vivos. Es lo bajo por oposición a lo alto [...] El epíteto ctónico se da a seres fabulosos o reales de origen subterráneo, de naturaleza a menudo terrible, ligados a las ideas y a las fuerzas de la germinación y la muerte. Chevalier y Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, p. 370.

² Cfr. Aramoni, *Los refugios de lo sagrado*.

Si se toma en cuenta esta otra valencia del jaguar, resulta entonces lógica la alusión que hace Torquemada cuando al describir el ritual del matrimonio, en el Altiplano Central de México dice que debajo de los petates de los recién casados se colocaba un pedazo de cuero de tigre:

Para la cuarta noche, que era cuando se había de consumir el matrimonio, venían dos viejos, que eran las guardas del templo y aparejábanles una cama, la cual era de dos petates o esteras muy pitadas, y enmedio ponían unas plumas y una piedra, que llamaban chalchihuitl, de color esmeralda, aunque no fina; ponían también un pedazo de cuero de tigre debajo de las esteras.³

También Ruiz de Alarcón, citando un conjuro para dormir bien dirigido a la estera, se pedía a la “atiguerada [de tigre] estera, que abres la boca hazia quatro partes... conjúrate en mi favor”.⁴

Por otra parte, en la medida en que dentro de la tierra, en este espacio húmedo y oscuro, reside el poder de crecimiento y reproducción, y aquí se realizan los cambios sustanciales entre la vida y la muerte, es también donde se encuentran resguardados, entre otros, tanto los cargos de gobierno,⁵ como el agua sagrada y sin contaminar, la sexualidad y las riquezas. Incluso en la tradición universal continuamente se habla de tesoros escondidos en el vientre de la tierra, en las cavernas.

³ Torquemada, *Monarquía Indiana*, v.IV, libro 13, p.158-159.

⁴ Ruiz de Alarcón, *Tratado de hechicerías y supersticiones*, p. 130-131.

⁵ Los cambios de mando en las comunidades mayas actuales tienen que ver con el ciclo agrícola; así, como señala López Austin, “La concepción y la acción políticas no parecen estar muy distantes del arquetípico ciclo agrícola.” López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p.206.

En este sentido, según Núñez de la Vega, Votan, el antepasado tribal que dividió la tierra entre la gente, y del que ya se ha señalado su vínculo con el día *akbal*, con la oscuridad, con Tepeyollotl y con el jaguar, escondió un gran tesoro de material jeroglífico y jades,⁶ dentro de una jarra sellada que colocó en una casa oscura que formó soplando; ésta fue identificada con una cueva cerca de Huehuetan.⁷ Actualmente siguen existiendo relatos y leyendas populares, que identifican al jaguar con la riqueza; entre ellos podemos citar un cuento de la zona sur de Chiapas que refiere cómo una hembra de jaguar ayudó a un cazador desafortunado a obtener riqueza, convirtiéndolo en un hombre próspero, al revelarle cierta información que sólo ella poseía.⁸

De igual forma, es pertinente señalar algunas asociaciones lingüísticas con esta misma idea: en varias lenguas mayances, muchas palabras que empiezan con el prefijo *bal*, que en general hace referencia a lo que está oculto o envuelto, aluden a la riqueza, a la abundancia, a la tierra y a la fecundidad. Así por ejemplo, en tzeltal *balumil* quiere decir mundo, tierra (en tzotzil el término es *balamil*), *balumigh* nacer como planta, *balumighel* nacimiento y *balnayl* alhaja de casa, hacienda, riqueza.⁹

El vínculo del jaguar con este aspecto regenerativo de la naturaleza, está presente desde la época prehispánica sobre todo en las artes plásticas. En una gran cantidad de representaciones, tanto en cerámica como en piedra, en pintura mural y en códices, el felino aparece con tocados de flores o rodeado de plantas, conchas y diversos motivos acuáticos y vegetales, todos ellos

⁶ En general en toda Mesoamérica las piedras verdes o chalchihuites son sinónimo de riqueza, de "lo precioso", de agua.

⁷ Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing*, p.73.

⁸ Scheffler, *Cuentos y leyendas de México*, p.92-94.

⁹ Ara, *Vocabulario en lengua tzeldal*, p.248.

símbolos de la fertilidad y de la tierra (figuras 21 y 22). Incluso, Thompson, cuando habla del “dios jaguar del número siete”, hace ver que como un dios terrestre, porta símbolos de su origen, y frecuentemente usa el lirio o conchas como ornamento.¹⁰ Probablemente uno de los ejemplos plásticos más claros de todos estos conceptos, sea el que se halla plasmado en un plato trípode del Clásico tardío, del que desafortunadamente se desconoce su procedencia ya que pertenece a una colección privada (figura 23). En él se encuentra como figura principal una deidad que al parecer surge de las aguas del inframundo, y cuya cabeza y mano se transforma en plantas de las que a su vez, salen una gran cantidad de elementos vegetales vinculados a la fertilidad, tales como flores, la cabeza de una serpiente, imágenes del dios solar, y el torso de un jaguar con las fauces abiertas y una flor en la frente; en la parte superior aparece un ave. A nivel iconográfico ésta bien podría ser una alegoría de la vida que se genera en el mundo subterráneo y que germina sobre la superficie terrestre. Algunos de los glifos del plato precisamente aluden a esta idea.¹¹

En muchas otras de las imágenes del inframundo a las que ya se hizo mención, que se encuentran igualmente plasmadas en la cerámica policroma o esgrafiada del Clásico (figuras 10 y 11), el jaguar no sólo está inmerso en un universo vegetal, relacionado con múltiples símbolos y ataviado con diversos elementos, sino que además aparece en una especie de procesión, acompañado de una serie de personajes, entre ellos seres antropomorfos descarnados u otros animales vinculados también al agua, a la lluvia, a la tierra y a la vegetación, como son sapos, cocodrilos, serpientes y tortugas. Concretamente una imagen del felino asociado a este último animal, no se

¹⁰ Thompson, *op.cit.*, p.134.

¹¹ Eric Velásquez García, comunicación personal, 1998.

plasmó en barro sino en amate; en la página 88c del *Códice Madrid*, hay una escena en donde el carnívoro está sentado sobre una tortuga, imagen de la tierra, y los acompaña el dios A de la muerte. Tanto la tortuga como las ranas y sapos, son aliados de los chaques; las lágrimas de las primeras y el croar de los otros atraen a las lluvias, según las creencias populares yucatecas.¹² Además, en la página 17c del *Códice Madrid*, se les representa en medio de chubascos. En ocasiones, éstos se presentan como imágenes fantásticas en las que se incorporan diversos elementos de varios de ellos, pero el significado simbólico esencial que los identifica con la energía vital de la naturaleza, no cambia. Con respecto a la combinación del jaguar con la serpiente, Piña Chan afirma:

El jaguar como sinónimo de la tierra y a la serpiente como símbolo del agua, de la fusión de ambos nació un dragón ofidiano jaguar o monstruo sobrenatural en forma de serpiente-jaguar, y éste se volvió expresión del agua fertilizante que fecundaba la tierra, de la cual nacía la vegetación y el alimento del hombre, es decir, la propia vida.¹³

Cabe señalar, que en el caso de las imágenes naturalistas del felino tampoco estamos frente al animal biológico, sino ante un ser que además de conservar las características físicas propias del depredador, ha adquirido otras, como el vestuario que lo constituye fundamentalmente una especie de collar o bufanda atada al cuello, ajorcas y brazaletes y un tocado de flor, o la

¹² Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p.316.

¹³ Piña Chan, *Quetzalcoatl, serpiente emplumada*, p.14-15.

postura, que comúnmente es erecta, que lo diferenciaría cualitativamente del mundo animal, y lo introduciría al ámbito humano o al divino.

Siguiendo esta misma idea, un grupo importante de representaciones esgrafiadas en hueso y cerámica, pintadas en barro, murales y amate, esculpidas en piedra o modeladas en estuco, lo constituyen los jaguares realizados de manera naturalista, que llevan como tocado una flor o una esquematización de la misma. Este complejo simbólico está plasmado igualmente en vasijas y platos, así como en estelas, dinteles, zoomorfos, lápidas y hasta códices (véanse a manera de ejemplo los jaguares de las figuras 10, 12, 14, 21, 22,23, 26, 28, 29,32, 39, 46, 47, 50, 51, 56, 57, 61, 62, 65, 66 y 67).

Investigadores como Maudsley, Spinden y Lothrop primero, y Thompson y Rands después,¹⁴ pensaron que se trataba del nenúfar o lirio acuático blanco, *Nymphaea ampla*, o una estilización de éste. La planta crece en la mayor parte de las lagunas y estanques del área maya, y por lo mismo es, igual que el jaguar, un símbolo de la superficie y del interior de la tierra, ya que en determinado momento ambas regiones se traslapan. Por eso es también uno de los signos de las deidades del mundo inferior, junto con las conchas, los motivos acuáticos, el signo *imix* y los atributos de la muerte; Thompson incluso lo cita como uno de los componentes más importantes de lo que el llama el “grupo del inframundo”.¹⁵ Su imagen simplificada podría ser la que aparece en el glifo del día *imix*; de hecho, a decir de este mismo investigador, fue precisamente la flor del lirio acuático la que se escogió

¹⁴ Cfr. Thompson, *Maya Hieroglyphic ... op.cit.* y Rands, *The Water Lilly in Maya Art: A Complex of Alleged Asiatic Origin.*

¹⁵Thompson, *Maya Hieroglyphic ... op.cit.*, p.279-280.

como la forma simbólica de este glifo por su relación con el agua y la fertilidad. El monstruo Imix es el dragón de la tierra, el símbolo de la abundancia que ésta brinda, es la contraparte del Cipactli náhuatl.¹⁶ Por otra parte, según Vázquez Dávila y Van Broekhoven, entre los mayas chontales existe la creencia de que el nenúfar, también conocido como “pan caliente” es el que alimenta al espíritu del jaguar.¹⁷

Resulta interesante señalar que en una de las fuentes indígenas del siglo XVI esta flor también aparece vinculada con los dos sectores del cosmos que se asocian al lado oscuro del mundo, al poniente y al sur, mientras que la rosa corresponde al oriente y al norte.¹⁸ Así, el *Libro de Chilam Balam de Chumayel* asienta cuando habla de las abejas de las cuatro direcciones:

La gran Abeja Roja es la que está en el oriente. La rosa roja es su jícara. La flor encarnada es su flor.

La gran Abeja Blanca es la que está en el norte. La rosa blanca es su jícara. La flor blanca es su flor.

La gran Abeja Negra es la que está en el poniente. El lirio negro es su jícara. La flor negra es su flor.

La gran Abeja Amarilla es la que está en el sur. El lirio amarillo es su jícara. La flor amarilla es su flor.¹⁹

A partir de las investigaciones citadas, muchos otros estudiosos han venido repitiendo las mismas ideas en torno al lirio acuático (figura 24), y no

¹⁶ *Ibid.*, p.72-73.

¹⁷ Vázquez Dávila, y Van Broekhoven, “Símbolos de los chontales de Tabasco: los árboles”. p.485.

¹⁸ *Vid. infra*, tercera parte, capítulo 1.

¹⁹ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p.42.

se ha cuestionado la identificación inicial de la flor. En un trabajo anterior,²⁰ ya habíamos postulado que no se podía descartar la posibilidad de que en ocasiones se estuviera representando sobre la cabeza del jaguar alguna otra planta, y habíamos propuesto que era muy factible que fuera la *Tigridia pavonia*, llamada por los nahuas *oceloxóchitl* y conocida generalmente en el centro de México como “flor de tigre”, “trinitaria”, “rodilla de Cristo” “flor de concha” y “flor de un día” (figura 25). Ésta es una flor triangular, moteada de amarillo, naranja y púrpura. Igualmente, sugerimos que cuando el felino aparecía con una especie de cuerno, en realidad éste era la esquematización de los pistilos de la planta, porque las formas de representarla variaban, y no siempre aparecía de manera realista.

Según Francisco Hernández, esta planta fue estimada desde tiempos antiguos, no sólo por sus hermosas flores sino también por sus bulbos, ya que éstos, hervidos, son comestibles y se usaban para combatir las fiebres y propiciar la fecundidad.²¹ Además, Heyden sostiene que la *oceloxóchitl* fue muy estimada como adorno para las coronas y los ramilletes.²² Esto nos habla de la importancia de esta flor en concreto en la Mesoamérica prehispánica.

Se podría pensar que un antecedente de la idea de felinos con plantas en la cabeza, lo constituyen las representaciones olmecas de las que se hablará más adelante, sin embargo, en estos casos no se trataría de imágenes naturalistas del animal. Probablemente la primera de este tipo sea el relieve en piedra que se encuentra en Chalcatzingo, Morelos (figura 26), donde las

²⁰ Sotelo y Valverde, “Jaguar y oceloxóchitl: iconografía de un emblema de poder”. En este trabajo hay además un listado de algunas obras donde aparece el jaguar con motivos vegetales, por lo tanto, no voy a enumerarlas aquí.

²¹ Hernández, *Historia natural de la Nueva España*, v.2.

²² Heyden, *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, p.53.

bestias representadas devorando o atacando hombres, al parecer portan en su cabeza un elemento vegetal esquematizado. En el área maya, las representaciones más tempranas del jaguar y la flor aparecen en la zona central, concretamente en Uaxactún, para la fase cerámica Tzakol 3, por lo que es probable que esta asociación haya surgido en el Petén, aunque según Rands, el mayor desarrollo lo alcanzó en la región del Usumacinta durante el Clásico Tardío, donde en sitios como Palenque, Yaxchilán, Piedras Negras y Bonampak, entre otros, contamos con múltiples ejemplos.²³ Sin embargo, la difusión de esta asociación fue muy amplia, ya que abarca desde Copán, Chamá y Chinkultik al sur, hasta Peto en Yucatán al norte; y aún más, fuera del área maya, llegó hasta Cacaxtla en Tlaxcala prácticamente en forma simultánea. A nivel temporal, probablemente la representación prehispánica más tardía sea la de la página 8a del *Códice de Dresde* (figura 21), donde el félido con la flor en la cabeza está acompañado del dios A del inframundo y de un zopilote.

Finalmente, el jaguar y la flor, cualquiera que ésta sea, son dos imágenes simbólicas que se complementan y refuerzan la misma idea de origen, tierra y fertilidad, y en este sentido, las rosetas de la piel del felino cuyo diseño es muy semejante al de una flor, podría remitirnos al concepto de una flor nocturna vinculada al inframundo. Además, en muchos documentos antiguos, la cueva, de la que ya se analizó brevemente su simbolismo y vínculo con el carnívoro, adopta la forma de una flor, de manera que sería factible hablar de un sincretismo de los elementos “flor-cueva-jaguar

²³ Rands, *op.cit.*

precioso”.²⁴ Por otra parte, existen diversas representaciones en donde las manchas del animal son claramente flores; a decir de Heyden “pintaban las flores en la piel del animal no solamente para copiar la naturaleza, sino como símbolo de lo sagrado. Esta es una metáfora visual”.²⁵

Por otra parte, los atavíos hechos de ciertas flores distinguen, según esta misma investigadora, a los miembros de un estamento en el poder, de manera que en la época prehispánica sólo los grandes señores y el supremo gobernante tenían derecho a portarlos (véanse por ejemplo las imágenes de los señores de Palenque con tocados de flores, figura 27).²⁶ El hecho de que el mes mexica de *tlaxochimaco*, que significa “cuando son dadas y repartidas las flores”,²⁷ corresponda según Schulz²⁸ al mes *pop* de los mayas, cuyo patrono es el jaguar y que como se verá en el siguiente apartado está íntimamente vinculado a los gobernantes, da más elementos para completar este complejo simbólico. Así, la flor es entonces una insignia de nobleza, y el hecho de que sea el felino quien la porte, le otorga al animal la categoría de gran Señor, que se ve reforzada por el signo *ahau*, que en ocasiones acompaña a las flores como parte del tocado (figuras 28 y 29). De hecho, si se entiende la asociación del jaguar y la flor como símbolos del inframundo, el interior de la tierra y la fertilidad, resulta claro que también se asocien al poder que tiene el animal como amo de este sector del universo, y que en determinado momento adquieren los soberanos en la medida en que ellos a su

²⁴ Heyden, *op.cit.*, p.69. La cueva localizada bajo la pirámide del Sol en Teotihuacan, trabajada en forma intencional, tiene precisamente la forma de una flor de cuatro pétalos, que es a la vez una imagen cosmológica.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p.90.

²⁷ Torquemada, *Monarquía Indiana*, v.III, libro 10, p.390.

²⁸ Citado en Thompson, *Maya Hieroglyphic ... op.cit.*, p.107.

vez son los Señores jaguar sobre la superficie terrestre. En la medida en que éste es el ámbito cotidiano de acción de los hombres, es aquí donde ejercen su soberanía los mandatarios, aunque su poder provenga fundamentalmente del interior de la tierra, ya que como se dijo, los cargos de gobierno, igual que el jaguar, pertenecen a esta parte del cosmos.

Al parecer la asociación flor-jaguar fue tan significativa en el pensamiento maya que a la fecha pervive en algunas localidades, como por ejemplo en Tenosique, Tabasco, donde hoy en día se baila la Danza del Pochó, y en ésta algunos de los protagonistas van ataviados como “tigres”, llevando una flor roja en la frente.²⁹

Los ciclos agrícolas

La liga del jaguar con los dioses de la tierra y de la fertilidad, y por lo tanto con la agricultura, es tan fuerte que es factible rastrearla desde el periodo prehispánico. En este sentido cabe señalar que el maíz en su cultivo de temporal, constituye el arquetipo de todos los procesos cíclicos, por lo que en Mesoamérica fue el símbolo por excelencia de la renovación periódica del cosmos. Ya desde los olmecas, un sello característico de sus manifestaciones artísticas son las representaciones de “seres-jaguar” vinculados con la lluvia con a la vegetación.³⁰ Estos llevan una hendidura en la frente, que Coe

²⁹ Pérez Suárez, “El Pochó: una danza indígena bailada por ladinos en Tenosique, Tabasco”, p.244.

³⁰ Según Joralemon de los 10 “dioses” olmecas, uno es la serpiente emplumada y los demás son “seres-jaguar”, cuya característica general es la hendidura sobre la frente. Joralemon, *A Study of Olmec Iconography*. Por su parte, Covarrubias ya había planteado desde 1946 la hipótesis de que el dios jaguar de los olmecas se transformó en el dios de la lluvia; en su artículo “el arte ‘Olmeca’ o de ‘La Venta’” traza la evolución estilística del ser-jaguar, hasta los dioses posclásicos de la lluvia. Tal vez esta hipótesis, en una primera instancia, pueda

identifica precisamente con el surco en la cúspide del cráneo de los felinos, y que a nivel simbólico seguramente alude a la fertilidad de la tierra ya que es de ahí de donde en muchas ocasiones brota el maíz en otras figuras.³¹ En la Costa del Pacífico desde el Preclásico Tardío, y como antecedente de la cultura maya, entre los pobladores de Izapa se encuentra patente esta relación jaguar-maíz como lo muestran las magníficas esculturas en piedra en las que está tallada una imponente figura del animal, con lo que podría ser un tocado de la mazorca de esta planta (figura 30). En la estela 12 de Izapa (figura 31), por ejemplo, aparecen una serie de símbolos de lluvia estrechamente vinculados al jaguar. En ella se ilustra una escena cuyo motivo central, a decir de Norman, es un jaguar sacrificado, que cuelga del cielo en una red, y que está sobre una hoguera a cuyos lados aparecen dos figuras humanas hincadas. De las fauces abiertas del felino surgen y caen especie de bandas que podrían identificarse con la lluvia, aunque también es factible que fuera sangre, lo que a nivel simbólico tendría la misma valencia asociada a la fertilidad. Según el investigador, el cuadro está enmarcado en lo que él interpreta como una cueva mítica, con un glifo acuático que podría ser la fuente de un control sobrenatural sobre la lluvia, directamente relacionado con el felino ofrendado.³²

Por otra parte, el que se considera dios del maíz entre los zapotecas, Pitao Cozobi “dios de las mieses” o “dios de los mantenimientos”, según fray

parecer aventurada, sin embargo, no se puede descartar la relación del felino con la lluvia en general en todo el ámbito mesoamericano.

³¹ Pérez Suárez, “El dios del maíz en Mesoamérica”, p.44-49, Angulo, “Observaciones sobre el pensamiento cosmogónico y la organización sociopolítica” en *Los olmecas en Mesoamérica*, p.256-258, Coe, “Olmec Jaguars and Olmec Kings” en Benson *The Cult of Feline. A Conference in Pre-Columbian Iconography*, p.3-5.

³² Norman, *Izapa Sculpture. Part 2: Text*, p.115-117.

Juan de Córdova,³³ también presenta elementos que se podrían identificar como de felino. De igual forma, Kubler asegura que en Teotihuacan el jaguar siempre se mezcla con otras formas de vida, y aparece frecuentemente asociado a Tlaloc, igual que luego aparecerá junto con Chaac en el área maya.³⁴

Thompson, por su parte, menciona que en las fuentes mayas se señalan varios nombres para los chaques y las lluvias, y entre ellos están las “Lluvias jaguares”.³⁵ Además, ya se ha señalado la relación del felino con Chicchan, que es serpiente y es lluvia.

Entre los mayas prehispánicos encontramos al jaguar en relación con las prácticas agrícolas sobre todo en los códices. Concretamente en el *Madrid*, los dos únicos personajes que portan un tocado de jaguar aparecen sembrando (p.34a y 36a, figura 32), el primero durante las ceremonias de *cauac* y el segundo de *muluc*. Además, en las páginas 27c, 28b y 28c de este mismo documento, un ave -probablemente un buitre- y un cuadrúpedo, al que Tozzer y Allen identificaron como un jaguar,³⁶ se encuentran aparentemente comiendo granos de maíz recién germinados. Finalmente, en la página 35b, se representó lo que al parecer es una ceremonia de los años *kan* [maíz], en la que se ilustra al centro lo que podría ser una olla de tamales y a su lado izquierdo aparece un jaguar y del otro el dios E, precisamente la deidad joven del maíz.³⁷

³³ Citado en Pérez Suárez, “El dios del maíz ...”, *op.cit.*, p.47.

³⁴ Kubler, “Jaguars in Valley of Mexico”, en Benson, *op.cit.*

³⁵ Thompson, *Historia y religión ... op.cit.*, p.312.

³⁶ Tozzer y Allen, *Animal Figures in Maya Codices*, p.357.

³⁷ Laura Sotelo, comunicación personal, 1998.

Sin lugar a dudas, este vínculo continúa vigente en las comunidades mayances contemporáneas. Así lo muestra el testimonio de Manuel Arias, el informante tzotzil de Guiteras, quien manifestó una gran felicidad con motivo del nacimiento de uno de sus hijos con la mancha mongólica, ya que la interpretaba como “la huella del tigre”, que significaba que ese año sería de buenas cosechas y abundancia para toda la familia.

Los guardianes incorpóreos del pueblo, la milpa y el monte, los *balamoob* de la Península de Yucatán, que siempre están cerca de los hombres en su lucha diaria por la existencia, a los que se les escucha en los silbidos y ruidos de la selva por la noche, son llamados también de forma específica *yumil-col* “Señor de la milpa”. De éstos hay cuatro, igual que los chaques, colocados en cada una de las esquinas de la milpa,³⁸ y son sus principales protectores. Ellos reciben ofrendas simbólicas y son mencionados durante las ceremonias asociadas al campo de cultivo.³⁹ Normalmente en el centro de la parcela, donde en ocasiones se encuentra un quinto *balam*, se construye el granero, y aquí se almacena el maíz por meses, recogéndolo de vez en cuando para la manutención familiar; en este lugar el grano está seguro, porque -como dice Redfield- “¿quién se atrevería a tomarlo bajo la mirada vigilante de los dioses invisibles que lo guardan?”⁴⁰ En Maxcanú, a estos *balamoob* también se les conoce, como ya se mencionó, como *Ah canan chac*, y “son los que cuidan la lluvia, pues son los balames. Son los balames,

³⁸ La milpa, igual que los pueblos, es cuadrada, y siempre están claramente señaladas las cuatro esquinas vinculadas a los rumbos del universo. *Vid infra*, tercera parte, capítulo 1.

³⁹ Thompson, *Historia y religión ...*, *op.cit.*, p.352-354.

⁴⁰ Redfield, *The Folk Culture of Yucatan*, p.120.

esos que cuidan la lluvia.”⁴¹ Normalmente estos seres sobrenaturales “hechos de viento”, están también asociados a lugares o plantas sagradas como los cenotes y las ceibas.⁴² La relación del jaguar con la fertilidad de la tierra, tanto en el caso chiapaneco de los tzotziles como en el yucateco, resulta evidente.

Además, en el día *ix*, que como se vio corresponde al jaguar y en general se consideraba como desafortunado, según Schultze Jena, las plegarias se hacían a los dioses de la montaña y por lo tanto este día era igualmente un día propicio para hacer peticiones de lluvias, de buenas cosechas y de buena salud para las personas.⁴³ Corroborando esta idea, Barrera Vázquez señala que uno de los animales del día *muluc*, íntimamente relacionado con el agua, el jade y la vegetación, y que precisamente en el *tonalpohualli* corresponde a *atl*, agua, es el jaguar.⁴⁴

Haciendo un paralelismo con la cultura mochica de Sudamérica, es pertinente señalar que la deidad con rasgos de jaguar a la que se hizo alusión en el capítulo anterior, es también un dios creador, asociado al agua dulce de las corrientes de los ríos que bajan de las montañas para hacer posible la agricultura en los desiertos.⁴⁵

Junto con el maíz, otro producto agrícola particularmente valioso en Mesoamérica, y al que también está relacionado el jaguar, es el cacao. Existen

⁴¹ Amador Naranjo, “Balamob, alteridad sobrenatural”, p.492. En este caso el vínculo del felino con el dios Chac resulta claro. Además, en forma análoga a los felinos protectores de la milpa, en el cielo hay cuatro chaques, uno en cada esquina y de cada uno de los colores de los rumbos del universo.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Thompson, *Maya Hieroglyphic ...*, *op.cit.*, p.82.

⁴⁴ *Ibid.*, p.78. Nótese además que precisamente uno de los sacerdotes con tocado de jaguar del *Códice Madrid*, está sembrando en un día *muluc*. *Vid. supra*.

⁴⁵ Benson, *Man and Feline in Mochica Art*, p.24.

diversas representaciones plásticas de la época prehispánica que así lo muestran. Un incensario del Clásico terminal procedente de la región quiché en Guatemala (figura 33), tiene como figura central a un gran felino de enormes garras y colmillos, de cuyo pectoral cuelgan dos frutos de cacao. Asimismo, una bellísima vasija tipo estribo de la época Clásica, hallada en Río Azul en el Petén (figura 34), y que según sus glifos se destinó para contener atole de cacao, tiene un estupendo diseño naturalista de piel de jaguar en el asa. Además, es pertinente hacer notar que a una de las especies de cacao en Yucatán se le denomina *balamte*, “jaguar-árbol”.⁴⁶

La Luna forma parte de todo este complejo simbólico de lluvia-vegetación-jaguar:⁴⁷ es una deidad de la tierra y está íntimamente relacionada con los ciclos agrícolas; de manera que aunque la Luna, el agua y la tierra sean en principio manifestaciones sagradas distintas, en un momento dado convergen en una misma hierofanía,⁴⁸ y crean junto con el felino, un simbolismo más completo.

Igual que el jaguar, el astro también tiene una parte vinculada con la noche y la oscuridad, y otra asociada con la fertilidad cósmica, porque es ella quien marca los ritmos de la vida, controlando las aguas, el ciclo menstrual de la mujer y la vegetación. Así, como principio esencialmente femenino, y en la medida en que atraviesa por fases diferentes y cambia de forma, muere y renace cada nuevo ciclo, el satélite significa también la periodicidad y la renovación, y por lo tanto transformación y crecimiento, tanto sobre el plano

⁴⁶ *Diccionario Maya Cordemex*, p.33.

⁴⁷ Incluso, según las creencias de las culturas del Perú, uno de los animales que se encuentra representado en las manchas de la Luna es el jaguar. Chevalier y Gheerbrant, *op.cit.*, p.661

⁴⁸ Cruz Cortés, *Ixchel, diosa madre entre los mayas yucatecos*, p.48.

cósmico, como sobre el terrestre vegetal, animal y humano.⁴⁹ Para el hombre es el símbolo del pasaje de la vida a la muerte y de la muerte a la vida, igual que lo serán, entre otros, las entradas al inframundo y los rituales iniciáticos, todos éstos asociados estrechamente con el jaguar.

Así, en la medida en que la energía lunar es fundamental para la vida, en la mayor parte de las comunidades indígenas, la tierra tiene que sembrarse cuando haya Luna llena para garantizar buenas cosechas. Por el contrario, cuando hay Luna nueva, reporta Guiteras que los tzotziles dicen que

“La luna está muerta”, “ya no existe la luna”, “la luna se ha escondido de nuestra vista”, “la luna está acompañando a su hijo, camina con él”. Nada puede plantarse durante esta fase; “la tierra está cubierta”, y la semilla que en ella se deposite nunca se recobrará; el mal se ha desatado y nadie sale de su casa por la noche, ya que carece de la protectora de luz de la Santa Madre, la defensora.⁵⁰

Evidentemente, la fertilidad implica sexualidad, y como ya se expuso, el vínculo de ésta con el jaguar que además es símbolo de los instintos desordenados, también es claro. En los *Cantares de Dzilbalché* se describen algunas ceremonias nocturnas a la luz de la Luna, efectuadas por mujeres, que estaban relacionadas con la sexualidad femenina. Uno de los Cantares es analizado por Cruz, quien señala que tal vez la luz expedida por la Luna, sea uno de los elementos más importantes del ritual, ya que sería la parte fecundadora, la fuerza que envía el astro a las mujeres.⁵¹

⁴⁹ *Ibid.*, p.658-659.

⁵⁰ Guiteras, *Los peligros del alma*, p.37-38.

⁵¹ Cruz Cortés, *op.cit.*, p.31.

La bellísima luna
se ha alzado sobre el bosque,
va encendiéndose
en medio de los cielos
donde queda en suspenso
para alumbrar sobre
la tierra, todo el bosque.

[...]

Hemos llegado adentro
del interior del bosque donde nadie
[nos] mirará.⁵²

Así, el satélite, igual que el felino, también es símbolo de ligereza y licencia sexual. De hecho, entre los nahuas, en el *tonalpohualli*, al día *ocelotl* le correspondía como patrono la diosa Tlazoltéotl, una de las deidades de la tierra, el placer y la lujuria. De igual forma, entre los mayas, en el texto del *Ritual de los Bacabes*, se menciona como una de las enfermedades, la del *Balam Mo Tancas*, “frenesí-jaguar-guacamaya”, y ésta es un mal lujurioso; es la sexualidad impetuosa que daña:

El texto para
curar el *Balam Mo Tancas* “Frenesí-jaguar-guacamaya”.

Es esta una enfermedad maligna,
de frenesí o lujuria.

[...]

Ah Ci Tancas “frenesí ebrio”:
eres tú la lujuria del coito,

⁵² *Libro de los cantares de Dzitbalché en Literatura maya*, p.367-368.

eres tú el *Ah Co Tancas* “Frenesí-lujurioso”,
eres tú el *Nicte Tancas* “Frenesí-erótico”,
eres tú el *Balam Tancas* “Frenesí-jaguar”.

[...]

En esta parte es cuando
se anuncia el encantamiento,
del centro del inframundo.

Se trata del *Co Tancas* “Frenesí-lujurioso”
del *Mo Tancas* “Frenesí-de-guacamaya”,
del *Balam Tancás* “Frenesí-jaguar”.⁵³

Dice Mercedes de la Garza que la presencia de la guacamaya en este texto, estaría haciendo alusión al exceso de calor, sería la energía vital calorífera del Sol que por ser tanta, se torna en maléfica.⁵⁴ Yo considero que el jaguar por su parte aquí aludiría precisamente a la sexualidad instintiva y desenfrenada, igualmente nociva.

Finalmente todas estas ideas relacionadas con la fertilidad, la muerte y renacimiento, la regeneración periódica del cosmos, nos remiten también al origen y al fin de los tiempos, tema que abordaremos en el siguiente capítulo.

⁵³ *El ritual de los Bacabes*, p.269-274.

⁵⁴ De la Garza, *Aves sagradas de los mayas*, p. 54.

CAPITULO 3

El jaguar del principio y del fin del mundo

Dentro de la concepción cíclica del tiempo que han tenido y siguen teniendo los mayas, el jaguar sin lugar a dudas ha desempeñado un papel primordial. El gran felino, vinculado irremediablemente al caos, se encuentra presente en los mitos y leyendas que hacen alusión precisamente a las etapas caóticas de la humanidad que precedieron este tiempo y que lo sucederán. Sin embargo, igual que en otros casos que ya se presentaron, la función del depredador en estos períodos particulares del proceso cosmogónico, también va a ser ambivalente. Por un lado se le ha considerado como el gran progenitor, seguramente por su liga con la vida y la fertilidad que se analizó anteriormente, pero por otro, aparece también como el gran destructor, como la energía potencial de aniquilación; su papel será el de un carnívoro voraz que en determinado momento pondrá fin a la existencia humana e incluso a toda posibilidad de vida sobre la tierra.

Así, el jaguar mítico va a ser fundamental en las fases sucesivas de ordenación y destrucción del mundo. En otras palabras, diversas fuentes nos permiten sugerir que existe una doble valencia atribuible a nuestro personaje: lo encontramos al mismo tiempo investido de propiedades generadoras y de atributos devastadores. Esto se debe fundamentalmente, según las palabras de De la Garza porque “todo cuanto existe no es nunca una realidad estática, sino

en constante movimiento y cambio, que da a los seres cualidades múltiples y a veces contradictorias.”¹

Pero antes de presentar estos dos aspectos antagónicos del felino, es necesario hacer algunos comentarios en torno a la idea del devenir que en general tienen los mayas, para tratar de ubicar en el tiempo el papel que se le otorgó, y que sigue desempeñando el jaguar en los mitos cosmogónicos.

Los mayas y su concepción del tiempo

La evidencia de un universo dinámico, que cambia, muere y renace periódicamente, es parte de la experiencia inmediata de todos los pueblos, y la inquietud ante estos sucesos ha generado en el hombre la conciencia de la temporalidad. Eliade supone que a nivel universal existe la idea de la regeneración periódica del tiempo por la repetición simbólica de la cosmogonía; así, un ciclo cósmico contiene una “creación” a partir de un caos original, una “existencia” y un “retorno al caos.”²

Los mayas prehispánicos tuvieron una gran conciencia de la temporalidad plasmada en todas sus manifestaciones culturales y en el cuidadoso registro de los acontecimientos. Esta misma idea se muestra en su impresionante sistema calendárico, cuyas implicaciones astronómicas y matemáticas, no fueron igualadas por ningún otro pueblo mesoamericano. Si bien es cierto que en las comunidades actuales se ha perdido en parte este sistema de conocimiento, por una serie de circunstancias muy complejas que no corresponde exponer en este trabajo, la idea esencial en torno al devenir permanece, y forma parte de la realidad cotidiana e inmediata de estos

¹ De la Garza, “Espacio-Tiempo en la antigüedad maya y náhuatl” en , p.11.

² Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, p. 361, 364.

pueblos. Ésta se presenta inicialmente como circular, y se vive como una cadena interminable de ciclos pequeños y grandes, "donde no sólo se repiten los días y las estaciones, sino el mundo mismo que muere y renace."³ Dentro de este concepto, el pasado, que es lo que se conoce, está enfrente, a la vista de todos, mientras que el futuro que es incierto y desconocido permanece oculto atrás de los hombres.

Sin embargo, en este concepto de un universo infinito, regido por una ley cíclica de muerte y renacimiento, tal como funcionan la vegetación y los astros, a pesar de que se tenga la creencia de que éste es un orden decidido por los dioses, los acontecimientos no son una mera repetición en círculo, sino que en determinado momento existe, dentro del plan divino, la posibilidad de una evolución cualitativa a manera de espiral. Además, si se lo propone, el hombre en cierto nivel de su realidad inmediata, no sólo puede planear su vida material y su propia existencia, sino que incluso puede llegar a cambiar su destino dentro de los diversos ciclos del tiempo. De la Garza afirma en este sentido:

...uno de los propósitos esenciales que tenía la realización de textos era la posibilidad de prepararse para recibir el futuro, aceptando las influencias benéficas de los dioses y conjurando las maléficas por medio de múltiples rituales, lo cual indica que los mayas pensaron que podían, de algún modo, cambiar el futuro.⁴

³ De la Garza, *La conciencia histórica de los antiguos mayas*, p.36.

⁴ De la Garza, *Literatura maya*, p.XXIII.

Pero de cualquier manera, en esta forma de ver y de entender el mundo, el futuro, que estrictamente hablando ya ocurrió -por eso se puede pronosticar- se presenta como una continuación perpetua de la cadena de formaciones y catástrofes. Por otra parte, los acontecimientos del pasado se encuentran frente a nuestros ojos, pero es difícil ver más allá del alcance de nuestra propia vista, por lo tanto, independientemente del mito cosmogónico o de la "fecha era" que manejaban los mayas de la época clásica y con los que se iniciaría uno de los grandes ciclos de la humanidad, la idea de un inicio absoluto se hace borrosa. En este sentido, llevando la idea a sus últimas consecuencias, dice Thompson que "los mayas habían llegado a la conclusión de que el tiempo no tuvo principio jamás".⁵ Igualmente, dentro de esta lógica de pensamiento, es factible pensar en una vivencia simultánea de pasado, presente y futuro, y no necesariamente como una sucesión de los tres momentos en el tiempo.⁶

En los mitos cosmogónicos se narran los acontecimientos del origen, y estas narraciones son historias sagradas, que se transmiten utilizando un lenguaje eminentemente simbólico, porque son "la expresión de una realidad percibida intuitivamente, de una vivencia religiosa del mundo y por tanto, esencialmente emocional y valorativa, que no puede comunicarse sino a través de símbolos."⁷ Estos hechos, según Eliade, se dieron en un momento primordial e atemporal, lo que él llama el "tiempo sagrado";⁸ sin embargo yo no creo que este primer momento de la creación -que en una idea cíclica del

⁵ Thompson, *Grandeza y decadencia de los mayas*, p.155.

⁶ De la Garza, "Espacio-tiempo ...", *op.cit.*, p.12-13 y De la Garza, "Los mayas. Antiguas y nuevas palabras sobre el origen" en *Mitos cosmogónicos del México antiguo*, p.15.

⁷ De la Garza, "Los mayas. Antiguas ...", *op.cit.*, p.16.

⁸ Eliade, *Imágenes y símbolos*, p.63-66.

devenir es también el último, el de la destrucción cósmica- sea propiamente atemporal, sino que tiene *otra* estructura temporal, es decir, la dinámica de los acontecimientos funciona de manera distinta y con otra estructura, que no es la del universo ordenado, inmediato y tangible del hombre; así, estos períodos de caos se manejan con otra lógica y con otra estructura en la secuencia de los sucesos.

Los mitos de origen mesoamericanos hablan de grandes edades del mundo regidas por distintos dioses y que terminan en un gran cataclismo cósmico. En estas etapas de la humanidad aparecen los distintos Soles y diversos tipos de criaturas, que por ser imperfectos son destruidos. Así, este universo, que crearon los dioses para el hombre, y en el que ahora habitamos, y que en determinado momento será igualmente destruido por fuerzas ajenas a nosotros,

... surgió por un proceso cíclico de creaciones y destrucciones, en el cual van apareciendo progresivamente los grandes elementos, los animales, las plantas y los astros, mientras que el hombre, como parte central del proceso, va sufriendo en las distintas edades una evolución que lo lleva a constituirse en el ser que los dioses necesitan para que los veneren y alimenten, porque es el único ser consciente.⁹

Concretamente los mitos cosmogónicos de los mayas prehispánicos se pueden rastrear desde las inscripciones jeroglíficas en piedra hasta en los textos indígenas del siglo XVI, pero también es factible encontrar sus evidencias dentro de la tradición oral de las comunidades contemporáneas, ya

⁹ De la Garza, "Los mayas. Antiguas ...", *op.cit.*, p.17.

que conforman, junto con otra serie de creencias, lo que Braudel ha catalogado como estructuras de larga duración.¹⁰

El jaguar en el origen y el jaguar del origen.

En Mesoamérica, desde épocas muy tempranas, es factible encontrar representaciones de lo que al parecer son evidencias de conceptos que posteriormente se encuentran en varios relatos de prácticamente todos los pueblos de esta área cultural, e incluso muchos sudamericanos.¹¹ Éstas se refieren a la presencia del jaguar en etapas anteriores a este período que ahora vive la humanidad. Podemos afirmar sin temor a equivocarnos que en el pensamiento mesoamericano, el félido está presente desde los orígenes mismos del universo.

Torquemada, por ejemplo asienta que según los nahuas uno de sus dioses creadores fue *Ocelopuchtli*. El fraile franciscano escribió al respecto en los albores del siglo XVII: “La creación del cielo y de la tierra aplicaban a diversos dioses y algunos a Tezcatlipoca y a Huitzilopuchtli; o, según otros, a Ocelopuchtli, ídolos principales de México.”¹²

De esta forma, el animal será protagonista en los mitos cosmogónicos anteriores a la aparición del hombre, que explican no sólo cómo se inició todo, sino también el por qué los seres son como son y siguen un determinado comportamiento.¹³ Como ejemplo podemos citar el conocido mito nahua de la creación del quinto Sol. En el relato, cuando los dioses se reunieron en

¹⁰ Cfr. Braudel, “La larga duración” en *La historia y las ciencias sociales*, p.60-106.

¹¹ Levi-Strauss en su obra *Lo crudo y lo cocido*, señala una gran cantidad de mitos amazónicos donde el felino es un personaje central en etapas previas de la humanidad

¹² Torquemada, *Monarquía Indiana*, v.III, libro 6, p.123.

¹³ De la Garza, “Los mayas. Antiguas ...”, *op.cit.*, p.16.

Teotihuacan para dar origen al Sol, varios animales asistieron también; el jaguar fue uno de ellos y se arroja a la hoguera después de Nanahuatzin y Tecuciztecatl, cuando el fuego ya no era tan intenso, de ahí que su piel haya quedado manchada con el tizne.¹⁴

Concretamente entre los mayas, el jaguar como figura central de una gran cantidad de mitos, domina con su presencia tutelar la memoria que los indígenas guardan de su pasado. En algunos de sus relatos, también el animal ya existía antes de la creación del hombre por los dioses, y de alguna forma es sometido para instaurar el nuevo orden. En una narración mopán que publicó Thompson, se dice que en efecto, el jaguar vivía en el mundo antes que el hombre, y que la bestia contemplaba al Creador cuando comenzó a modelar con barro a los primeros seres humanos. Sin embargo, como éste no quería que el felino observara su obra, lo envió al río con una calabaza perforada para que le llevara agua, esperando mientras tanto, terminar la creación. El jaguar, como es evidente, no lograba cumplir con el encargo hasta que una rana le recomendó untar con lodo los agujeros de la calabaza. Para cuando el cuadrúpedo pudo regresar, el Creador había hecho trece hombres y doce cerbatanas, con las que fue atacado, y al recibir dos tiros en la pata, comprendió que a partir de ese momento, el hombre sería el amo.¹⁵

Según el material etnográfico obtenido de la comunidad tzotzil de San Pedro Chenalhó por Guiteras, los indígenas de esta región piensan que antiguamente el mundo estaba infestado de jaguares, y de hecho les pertenecía. Las bestias comían a los hombres de entonces, por eso Ojoroxtotil,

¹⁴ Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 1938, v.II, 258.

¹⁵ Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p.411-414.

Dios Padre, el Padre Sol, “Señor Padre Devorador de Jaguares”,¹⁶ tuvo que matarlos durante la primera creación, únicamente dejó vivos a una pareja, y esta es la razón por la que todavía hay jaguares en la tierra. La narración completa que del mito hace Manuel Arias, y que nos brinda una gran cantidad de elementos que luego vamos a ver repetidos en otros relatos, es la siguiente:

“Hay muchos tigres [jaguares] que come la gente. El Ojoroxtotil va acabar con los tigres. Tienen sus asientos. Salen al olor de la gente los tigres. No podemos sentar en los asientos del tigre porque allí quedamos clavados. El Ojoroxtotil no tiene miedo. Se sentó en los asientos, pero no quedó clavado. No salieron los tigres. Empezó a llamar a los tigres. ¡Ah! [exclama Manuel con gusto]. Iban a comer luego. ‘Espérese, descansen un rato en sus asientos’, dice el Ojoroxtotil. ‘Bien’, dicen los tigres. Sentaron. ‘Ora tiene su bordoncito el Ojoroxtotil. Ya sentaron. Hay bastante bijao y él buscó donde acostarse. ‘Laman bien mi sangre, no quiero que quede ninguna gota’, dice. ‘Esta bien’, contestan los tigres. ‘Pero apúrese, apúrese.’ ‘Ahora, ya’, dijo el Ojoroxtotil y empezó a acostar. Que van a llegar a comer los tigres. Ahora los tigres no pueden levantar, quedaron clavados ahí. Porque hay muchos tigres antes que no deja vivir la gente. Ojoroxtotil con su bordón empezó a matar los tigres. Dos no más salvó. Por eso hay tigre, dice la gente. Ojoroxtotil es Dios. Empezó a pelar los tigres, los bolom. Secó su cuero, empezó a componer; cargó con su cuero en su espalda.”¹⁷

De nueva cuenta, igual que en el mito mopán, el jaguar, símbolo de una edad caótica, desordenada y eminentemente instintiva de los inicios, fue vencido por el Dios. Asimismo, ya desde las fuentes indígenas del siglo XVI,

¹⁶Guiteras, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, p.155.

¹⁷ *Ibid.*, p.159-160.

el carnívoro aparecerá en edades precedentes de la humanidad, y de alguna forma será sometido para imponer un nuevo orden. En el *Popol Vuh* se menciona que los felinos, concretamente los jaguares y los pumas, fueron petrificados junto con los dioses creadores Tohil, Avilix y Hacavitz cuando finalmente salió este, nuestro Sol e iluminó la faz de la tierra, iniciándose con esto la cultura de los hombres.¹⁸

No sería descabellado pensar que la esencia de algunas de estas ideas sea la que se encuentra grabada en piedra en las manifestaciones artísticas tempranas de Mesoamérica. Dice Ann Cyphers en una aventurada, pero interesante interpretación sobre algunas de las esculturas monumentales olmecas de San Lorenzo Tenochtitlan, en las que se representó una escena mítica en que dos gemelos se enfrentan a dos felinos, que “teniendo como referencia mitos mayas posteriores, es posible que ésta sea una manifestación temprana de los Héroes Gemelos que duró tres milenios.”¹⁹ Considero que si bien resulta arriesgado pensar concretamente en los héroes gemelos mayas, sí se podría estar haciendo alusión en las esculturas a esta lucha original en que los felinos tuvieron que ser sometidos para implantar un nuevo orden. Además, es pertinente señalar, que el mito de los gemelos no es exclusivo de los mayas, sino que también se encuentra en otros lugares de Mesoamérica

En un mito de creación chol palencano que publica Thompson, se narra el papel que desempeñó el jaguar cuando Dios quiso acabar con los hombres y poner en su lugar una nueva raza:

¹⁸ *Popol Vuh*, p. 122-123.

¹⁹ Cyphers Guillén, “San Lorenzo Tenochtitlan” en *Los olmecas en Mesoamérica*, p.51.

Por eso hizo las tinieblas. Los jaguares fueron a matar a los hombres; no dormirían porque siempre era de noche, y así matarían a todos los hombres. Un hombre cerró su casa con todo cuidado con espesos tableros y fue hasta el borde de la casa. Cuando el dios lo halló vivo allí, le arrancó la cabeza y se la pegó al ano, y el hombre quedó cambiado en mono araña; los españoles acaso se transformarían en monos aulladores.²⁰

En este sentido, este animal a nivel mítico desempeña un papel fundamental dentro del orden cósmico e histórico de estas sociedades, al convertirse en un símbolo de una etapa caótica anterior, y por lo tanto su sometimiento representará un elemento de control social y de equilibrio en esta nueva época. En otras palabras, de alguna manera, los jaguares, ya inmersos dentro de este nuevo orden se convertirán al mismo tiempo en los pilares y, como se verá posteriormente, en la causa potencial de destrucción del mismo.

De esta forma, un personaje tan común en la tradición oral y escrita de las comunidades indígenas contemporáneas, está constantemente mezclado con los esfuerzos que los hombres hacen para regular su propio universo social. Los ya citados *balamoob* de la Península de Yucatán, estos espíritus guardianes jaguares que se ubican en las cuatro esquinas de la milpa o en las cuatro salidas oficiales del pueblo, están actuando también como postes sostenedores y ordenadores del mundo, igual que las ceibas, o en determinado momento que los gobernantes. Estos a su vez, también son jaguares, y como

²⁰ Thompson, *op. cit.*, p.414.

ellos, tienen la responsabilidad de mantener el orden cósmico, pero igualmente la posibilidad de destruirlo.²¹

Por otra parte, otro conjunto de mitos lo constituyen aquellos en los que el felino en este principio de los tiempos actúa como un progenitor de la raza humana o de un grupo determinado. Resulta curioso señalar que en el *Vocabulario en lengua tzeldal* de Ara, uno de los significados para el vocablo *chog*, que como se vio entre otras cosas es “león”, vincula al término con el origen, ya que también puede traducirse como “generación, genealogía”.²² De igual forma, seguramente no es gratuito el nombre de *balam t'ul* que en maya yucateco se le da a un conejo grande que sirve de padre, es decir, de progenitor.²³ Así, en esta ocasión el viejo jefe de linajes, el antepasado divinizado e inmortalizado, se asocia a la vida.

Ya se había señalado que, desde la cultura olmeca, el jaguar estaba presente en una gran cantidad de representaciones como figura principal; en estas manifestaciones artísticas abundan los seres antropomorfos con rasgos del felino, y no podemos descartar las interpretaciones que nos hablan de personajes que aparentemente están copulando con ellos,²⁴ lo que evidenciaría su papel de progenitor. Asimismo, en la cueva de Oxtotitlan en Guerrero (figura 35), hay una imagen de un hombre pintado de negro con el

²¹ *Vid. Infra* tercera parte capítulo 1. Aludiendo a esta misma idea, según Thompson, Gann halló en 1900 en Santa Rita, al norte de Belice, un escondite con una urna, artefactos líticos y figuras de cerámica. Algunas de éstas representaban a jaguares sentados en posición erecta, dispuestas en torno a la urna en los cuatro puntos cardinales; el investigador piensa que tal vez en un plano universal estas figurillas estuvieran desempeñando el mismo papel de los *balamoob* de las comunidades contemporáneas. Thompson, *op.cit.*, p.266.

²² Ara, *Vocabulario en lengua tzeldal según el orden de Copanabastla*, p.269.

²³ Alvarez, *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*, p.63.

²⁴ Coe, “The Olmec Style and its Distribution” en *Handbook of American Indians*, p.751-752; Grove, “Olmec Altars and Myths” en *Archaeology*, p.128-135.

sexo descubierto y un jaguar rampante frente a él, que podría estar haciendo referencia a esta misma idea.²⁵ En el contexto cultural maya, en el *Popol Vuh*, los primeros hombres creados, de quienes descienden los quichés son, como se verá en el siguiente apartado jaguares, y los gobernantes que les sucedieron conservan rasgos del animal, e incluso se transforman en él.²⁶

Tomando como base la idea de las estructuras de larga duración que analiza Braudel,²⁷ pienso que es factible postular una continuidad mítica en Mesoamérica de más de tres mil años. Así, no podemos dejar de señalar que en esencia la idea señalada es la que se encuentra en un mito chol contemporáneo recogido por Morales Bermúdez. En éste se relata el papel representado por el jaguar en el comienzo del mundo, en los orígenes de la cultura humana, cuando un niño, que funciona en este caso como héroe mítico, resucita después de haber sido asesinado por su hermano, y es cuidado y protegido por un jaguar que hace las veces del padre. La solidaridad y la alianza de ambos es lo que finalmente generará la gestación de la sociedad, ya que este muchacho se convertirá en el fundador de los choles, y por lo mismo en el antepasado de la raza humana.²⁸

De igual forma, en la tradición actual de los *binnizá* (zapotecos) del Istmo de Tehuantepec, el jaguar es considerado como el progenitor de los hombres; así lo refleja un verso de Pancho Nácar, poeta en esta lengua, que

²⁵ Grove, "The Olmec Paintings of Oxtotitlan Cave, Guerrero, México" en *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology* 6.

²⁶ *Vid. infra* tercera parte.

²⁷ Braudel, *op.cit.*

²⁸ Morales Bermúdez, *On O T'ian. Antigua palabra. Narrativa indígena chol*, p. 72-76.

dice: “por eso dicen que de los hombres-tigres descendemos.”²⁹ Víctor de la Cruz asienta que así como la madre de los *binnigula'sa'* es *chijla*, animal de pantano que simboliza la tierra, la mujer y la vegetación, el padre es *peche*, asociado al cielo, al Sol y a la fuerza cósmica; y seguramente es por eso que entre los hombres se dicen *biche'*, es decir “mi tigre”, “mi hermano tigre”.³⁰

Pero aún siendo símbolo del progenitor original, el felino, dotado de poderes terribles, será también el responsable de los cataclismos y la destrucción cuando llegue el fin de los tiempos. Esta ley cíclica, tiene que verse, de nueva cuenta, como resultado del papel polivalente que desempeña el félido. Así, en otras ocasiones el animal no es destruido ni controlado, sino que ejerce su fuerza como destructor, y se hace presente como un personaje esencial en los cataclismos que provocaron la aniquilación de los mundos anteriores a éste, es decir, lo hallamos imprimiendo el dinamismo necesario dentro de la cadena interminable de esta historia cíclica de creaciones y aniquilaciones.

Del caos al orden y del orden al caos

El papel primordial y destructivo que el jaguar desempeña en el principio y fin de los tiempos, no es únicamente mesoamericano, también está presente desde épocas remotas y hasta la actualidad en muchas culturas de Sudamérica. Es probable que en una de las vasijas pintadas de los mochica, se aluda a esta idea de que el felino se vincule a uno de estos procesos de aniquilación del cosmos. En ella, según la descripción de Benson, se muestra

²⁹ Citado y traducido por Víctor De la Cruz, “El mito de origen de los *Binnigula'sa'*. Conferencia impartida en las *Jornadas Filológicas*, en el Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1997.

³⁰ *Ibid.*

una escena mítica o imaginaria, posiblemente un terremoto, en donde aparece un jaguar sostenido por un poste antropomorfizado en un templo.³¹

De manera análoga, en una interpretación sobre los grabados en piedra de Chalcatzingo en Morelos (figura 26), que tienen una clara influencia olmeca, se dice que éstos podrían estar escenificando la lucha ancestral entre hombres y jaguares, en donde según algunas versiones, vencen estos últimos.³² Esto tal vez podría indicar que el plazo brutal y dramático de las eras de la humanidad a las que aluden los mitos, y en donde generalmente el jaguar actúa como un instrumento de destrucción, estaba previsto desde los horizontes culturales más antiguos de Mesoamérica. Es en este sentido que Coe afirma que todas las cosmogonías mesoamericanas comprenden un solo y gran sistema de tremenda antigüedad.³³

Para el Posclásico, en el Altiplano Central se tienen numerosas noticias sobre este proceso, gracias a las fuentes como *Los anales de Cuauhtitlan*, *La leyenda de los soles* o *La historia de los mexicanos por sus pinturas*.³⁴ Todas ellas coinciden en señalar que la primera creación del mundo o el primer Sol cosmogónico, cuyo nombre fue *4 ocelotl*, fue hecho por Tezcatlipoca quien tomó un gigantesco tigre y lo colocó en el firmamento, y en esta ocasión así fue creada la vida en el universo. Durante esta época el mundo estaba habitado por gigantes, los *quinametzín*, quienes comían frutas silvestres, pero un día, después de trece veces cincuenta y dos años, enormes jaguares los

³¹ Benson, *Man and Feline in Mochica Art*, p.26.

³² Cfr. Grove, *Chalcatzingo. Excavations on the Olmec Frontier*.

³³ Coe, "Olmec Jaguars and Olmec Kings" en Benson, *The Cult of Feline*.

³⁴ *Anales de Cuauhtitlan* y *Leyenda de los soles* en *Códice Chimalpopoca; Historia de los mexicanos por sus pinturas* en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*.

devoraron; así terminó esta primera edad que se llamó *ocelotl-tonatih* o "Sol de tigre".

En el *Popol Vuh* el jaguar también se presenta en su faceta de destructor y aniquilador. Los quichés narran que durante la segunda creación, dos de los encargados de destruir a los hombres de madera que no hablaban y no adoraban a sus creadores, fueron jaguares: *cotzbalam* y *tucumbalam*:

Y vino Cotzbalam y les devoró las carnes. El Tucumbalam llegó también y les quebró y magulló los huesos y los nervios, les molió y desmoronó los huesos.³⁵

No debe causar ninguna sorpresa que en esta dinámica de pensamiento, donde ámbitos heterogéneos pueden articularse en un todo o aún integrarse dentro de un sistema, el mismo agente que ayuda a ordenar y a propiciar la existencia, sea también quien la destruya, ya que serán los jaguares los que auxiliarán a las divinidades en el proyecto de aniquilación apocalíptica.

Según los mitos lacandones recogidos por Marion, la tercera generación de hombres (es decir, los actuales), será masacrada, despedazada por las fieras después de un eclipse solar que desencadenará la sepultura del universo maya de la selva alta, y los lacandones en alerta permanente, esperan estoicamente este cataclismo cósmico que puede suceder en cualquier momento. Sin embargo, después de esto, el creador generará una nueva selva, iluminada por un nuevo Sol y colocará una nueva generación victoriosa de

³⁵ *Popol Vuh*, p.30-31; *cotzbalam* puede traducirse como flor-jaguar.

lacandones, quienes tomarán posesión legítima de ella para que sus linajes se reproduzcan indefinidamente.³⁶

Otra versión de este mismo mito dice que después de morir el último lacandón, los jaguares de Cizín, que al igual que los fieros tigres que se mencionan en el *Popol Vuh* viven normalmente en el inframundo, pondrán fin al universo cuando sean puestos en libertad, comiéndose al Sol y a la Luna.³⁷ Esta es la razón por la que la diosa lunar lleva consigo en su viaje nocturno por el cielo sus palos del telar, para protegerse de un eventual ataque de los jaguares que serán liberados cuando este mundo termine.³⁸

Esta imagen, común para toda Mesoamérica y que ya se ha analizado, del felino como devorador de los astros durante los eclipses, recalca la idea de un animal que representa a las fuerzas desencadenadas y caóticas de la naturaleza.

Sin lugar a dudas los numerosos personajes ataviados de felinos, que usan pieles o pintura corporal que los asemejan al jaguar, con pañoletas sobre la cabeza para cubrir el borde de la máscara facial, seguramente para añadir una credibilidad dramática a su actuación, y que participan en distintas fiestas, carnavales y danzas rituales de las comunidades mayas actuales, tienen esta obligación de desordenar y de romper con las estructuras establecidas; funcionan como un factor fundamental de desequilibrio. Es cierto que en estas ocasiones se trata de episodios festivos y se carece del dramatismo que se vive en los mitos que aluden al fin de los tiempos, pero de cualquier forma, los imponentes carnívoros cumplen con la función, una vez

³⁶ Marion, *Le pouvoir des filles de Lune; la dimension symbolique des formes d'organisation sociale des Lacandon du fleuve Lacanjá, Mexique.*

³⁷ Thompson, *op.cit.*, p.413.

³⁸ *Ibid.*, p.301.

más de alterar la cotidianeidad. Así, muchas veces representan el papel principal en estas pantomimas contando y actuando chistes agresivos, burlándose de todos y de todo; comúnmente aparecen gritando, amenazando, molestando y esporádicamente agarrando a los espectadores, quienes a su vez se divierten a costa de ellos; son los encargados de imprimirle un toque de picardía a la puesta en escena.³⁹

Ya desde las fuentes del siglo XVI, en el *Chilam Balam de Chumayel* se identificaba a los destructores del orden establecido, que en ese caso eran evidentemente los cristianos, como el “tigre de los pueblos”; el “Libro de los linajes” termina con esta amarga queja:

¡Que porque eran niños pequeños los muchachos de los pueblos, y mientras, se les martirizaba! ¡Infelices los pobrecitos! Los pobrecitos no protestaban contra el que a su sabor los esclavizaba, el Anticristo sobre la tierra, tigre de los pueblos, gato montés de los pueblos, chupador de pobre indio. Pero llegará el día en que lleguen hasta Dios las lágrimas de sus ojos y baje la justicia de Dios de un golpe sobre el mundo.⁴⁰

Podemos concluir diciendo que, a nivel mítico, el jaguar ese animal imponente y misterioso, habita en otro tiempo, en épocas anteriores a esta cultura humana, en el que él es el amo y señor, y por eso también será el

³⁹ Véase por ejemplo la descripción que hace Vogt de la fiesta de San Sebastián en Zinacantan, Vogt, *Ofrendas para los dioses*, o la del “Baile del venado” de los quichés en Schultze Jena, *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala*, o la “danza del Pochó” en Tenosique en Pérez Suárez, “El pochó: una danza indígena bailada por ladinos en Tenosique, Tabasco”, en *Antropología, historia e imaginativa. En homenaje a Eduardo Martínez Espinoza*, entre otros.

⁴⁰ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p.51

encargado de destruir este orden para volver, una vez más, al caos original del que seguramente nacerá una nueva criatura con su cultura propia.⁴¹

⁴¹ *Vid.* De la Garza, “Jaguar y nagual en el mundo maya” en *Studia Humanitatis*.

TERCERA PARTE

UN FELINO EN EL PODER

“El tigre anda y bulle en las sierras, y entre las peñas y riscos, y también en el agua, y dicen es príncipe y señor de los otros animales”

Sahagún *Historia verdadera de las cosas de la Nueva España*, 1938, v. III, p.147.

CAPÍTULO 1

Cosmos y gobierno

Tal parecería que hablar de gobierno entre los mayas prehispánicos implicaría tomar en cuenta únicamente a un grupo muy reducido de la sociedad, a la élite dirigente, haciendo a un lado la visión del grueso de la población. Sin embargo, como ya han señalado algunos investigadores, si estas élites no hubieran compartido sus ideas sobre el origen y el funcionamiento del cosmos con toda la comunidad, si no hubieran empleado para ello un lenguaje simbólico expresado fundamentalmente en el arte y la religión, que fuera comprensible para la sociedad en general, entonces sus ritos, sus textos grabados en piedra, sus edificios y centros ceremoniales, no tendrían sentido para la mayor parte de los habitantes. Los gobernantes transmitían sus mensajes al grueso de la población a través de símbolos; la función social de éstos es precisamente la de vincular a cada individuo con una comunidad más amplia que comparta el conocimiento de su significado, como se mencionó en un principio.

Dentro de este orden de ideas, los enormes mascarones de las fachadas de varios monumentos mayas¹ reprodujeron, según Marta Foncerrada, las imágenes idealizadas de gobernantes o las de un linaje. Por la ubicación de estas esculturas en las edificaciones, a decir de la investigadora, se puede pensar que fueron expresiones de un arte público, “símbolos de la autoridad prepotente de la clase dirigente”; más adelante la misma autora comenta: “La

¹ Véanse por ejemplo los mascarones de Kohunlich, Acanceh, Izamal, Uaxactún, Tikal y el del friso de estuco tal vez procedente de Quintana Roo, del Museo Nacional de Antropología en México.

monumentalidad repetitiva de la faz hierática del gobernante puede considerarse como una forma de propaganda masiva”,² y el hecho de que no existan textos escritos incorporados a estas esculturas, confirmaría su carácter público. Así seguramente estos mascarones, igual que todo el arte escultórico y arquitectónico monumental, se realizaron para ser contemplados por una amplia mayoría no iniciada en la comprensión de la escritura, que los ha de haber visto como monumentos conmemorativos a la autoridad ancestral y a la personalidad histórica de sus dirigentes más importantes.³

Por otro lado, a nivel simbólico los gobernantes estaban integrados al orden y a los ciclos naturales igual que las plantas y los animales. A ellos se debía, en parte, el correcto devenir del tiempo, y era en torno a los soberanos que se estructuraba el espacio. Es por esto que se les consideraba como pilares indispensables dentro de la comunidad, como seres sagrados, gracias a los cuales se lograba mantener un equilibrio fundamental para el buen funcionamiento del orden cósmico. Tratemos de puntualizar estos conceptos:

Podemos decir que probablemente uno de los patrones generales más estables a lo largo de todo el territorio mesoamericano, y desde la época prehispánica hasta la fecha, es el modelo de la división cuatripartita del espacio. Esta idea de los cuatro rumbos fue compartida por los mayas de todos los estratos sociales y en toda su área cultural, y a cada región cósmica se le otorgaba una carga simbólica particular. Algunos investigadores, como Villa Rojas, piensan que las “esquinas del mundo” estaban localizadas en los puntos intercardinales que corresponderían a la posición máxima de la

² Foncerrada de Molina, “La exaltación del gobernante maya”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 53, p.7-8.

³ *Ibid.*, p.8.

declinación del sol en los solsticios de verano y de invierno, de manera que dos de estos puntos se ubicarían en el lugar de la salida y puesta del sol durante el primero, mientras que los otros dos estarían en la salida y puesta del sol en el segundo.⁴ De hecho, durante la época prehispánica, en la construcción de las principales ciudades, el simbolismo de los cuatro puntos solsticiales, reflejó la necesidad del hombre de crear y definir su espacio conceptual.⁵

A nivel universal, lo cuadrado, en contraposición con lo redondo, da idea de sistematicidad, racionalidad y orden. Vogt,⁶ concretamente hablando de los Zinacantecos, interpreta esto como la oposición de la cultura frente a la naturaleza: “Al hacer el universo cuadrado en lugar de redondo, como se ve desde la cima de una montaña, los zinacantecos lo asocian con el mundo cuerdo, sistemático y ordenado de la cultura, en oposición al de la naturaleza”.⁷ A fin de cuentas, el cuadrado, con cuatro esquinas definidas simboliza estructura, frente al caos que implicaría el círculo, sin principio ni fin.

Redfield comenta que para los mayas de la de la Península de Yucatán, el pueblo, como el mundo mismo, es cuadrado, con sus esquinas señaladas con cruces, justo en los cuatro puntos cardinales,⁸ contrariamente a la idea de Villa Rojas. Hasta la fecha en esta región, no importa cuantas sendas o caminos lleven a una aldea maya, oficialmente cada pueblo tiene cuatro

⁴ Alvarez, *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*, p.35.

⁵ Iwaniszewski, “Los conceptos del tiempo en el discurso ideológico en el Protoclásico maya: Cerros y Uaxactún”, p. 512.

⁶ Vogt, *Ofrendas para los dioses*, p.27-28.

⁷ *Ibid.* p.28.

⁸ Redfield, *The Folk Culture of Yucatan*, p.119.

entradas orientadas hacia los cuatro rumbos del mundo, y en cada una de ellas, igual que como sucede en las milpas, hay un *Balam* montando guardia para proteger al poblado de animales peligrosos, enemigos depredadores, y malos vientos, cuando intentan entrar. Esto lo hacen disparando fragmentos de obsidiana o pedernal a los atacantes. Thompson indica que “cuando la gente halla esos fragmentos o restos de pieles de animales, saben que el Balam estuvo operando en su defensa”.⁹ Estos guardianes protectores a veces también reciben el nombre de *Nucuch Uinic* o *Nucuch Macob*, que quiere decir ‘los Hombres Enormes’”,¹⁰ término que de igual forma los identificaría con la idea de “postes” o “sostenedores” del mundo, función que también desempeñan las cruces, como esquematización de los cuatro árboles cósmicos.

Sabemos por las fuentes, de las que probablemente el *Libro de Chilam Balam de Chumayel* sea la más explícita, que en cada una de las esquinas del mundo había un soporte que sostenía el universo: un árbol con un pájaro posado en la copa que funcionaba como pilar, un Bacab, una deidad, un tipo de maíz, etc., todos de un color determinado.¹¹ Hacia el oriente estaba el rumbo rojo, mientras que hacia el poniente estaba el negro, las dos direcciones más importantes para los mesoamericanos; el hombre parado viendo hacia el oeste tendría a su derecha el rumbo de color blanco, y a su izquierda el amarillo. Además, estas cuatro regiones se sitúan en torno a un centro, de hecho, en algunas comunidades yucatecas actuales este punto es el

⁹ Thompson, *Historia y Religión de los mayas*, p.353.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Chilam Balam de Chumayel*, p.41-42.

cenote, y también se piensa que en el centro del poblado hay un quinto Balam.¹²

De cualquier manera, en general en el pensamiento cosmológico, aquí, como *axis mundi*, se erguía una gran ceiba verde, *Yaax-imix-ché*, también “el primer árbol del mundo”,¹³ porque *y’ax*, además de designar al color verde-azul, hace referencia también a “lo primero, el origen”.¹⁴ Incluso, en varias poblaciones del área maya, hasta la fecha, sigue irguiéndose una ceiba en el centro del pueblo, y es en torno a ella que se desarrollan las actividades más importantes de la comunidad.¹⁵ A nivel simbólico, este árbol al hundir sus enormes raíces en el inframundo, y sus ramas alcanzar el cielo, actuaba como eje, como medio de comunicación entre los distintos niveles cósmicos, y por lo tanto “como el punto hierofánico por excelencia”,¹⁶ pues es precisamente aquí donde los contrarios se integran. Esta imagen cosmológica del árbol es la que encontramos representada en varias obras plásticas, desde las estelas de Izapa (figura 36),¹⁷ hasta las imágenes de los códices posclásicos, tal como la de las páginas 75 y 76 del *Códice Madrid*. Sin embargo, esta idea no sólo es evidente en este tipo de fuentes, sino también en los complejos constructivos. Kowalsky¹⁸ por ejemplo, afirma que el Cuadrángulo de las Monjas de Uxmal, con sus cuatro esquinas abiertas, tiene precisamente este mismo significado;

¹² Thompson, *op.cit.*, p.353.

¹³ La traducción de Ramón Arzápalo es “la-planta-del-origen-de-la-vida. Citado en Sotelo, *Las ideas cosmológicas de los mayas en el siglo XVI*, p.50. En el *Diccionario Maya Cordemex* también se le designa a este árbol como *yaxche’ il kab*, “el árbol sagrado llamado árbol de color verde o primer árbol del mundo”, p.971.

¹⁴ *Diccionario Maya Cordemex*, p.971.

¹⁵ Hernández Pons, “La ceiba” en *Arqueología Mexicana*, v.V, no.28, p.68-73.

¹⁶ Sotelo, *op.cit.*, p. 50.

¹⁷ Estelas 2, 5, 10, 25 y 27. Véase Norman, *Izapa Sculpture*.

¹⁸ Kowalsky, *The House of the Governor, a Maya Palace at Uxmal, Yucatan, Mexico*

incluso afirma que al centro del patio había una columna de piedra, que ahora está destruida, que representaría al *axis mundi*, es decir, sería una imagen análoga al árbol del centro del mundo, y junto a ella se localizaron los fragmentos de un trono de jaguar. Otra de estas columnas aisladas de piedra se encontraba frente al palacio del gobernador, donde está el otro sitio felino bicéfalo.

De manera análoga, en un poema náhuatl se revela como del árbol florido de Tamoanchan proceden los gobernantes; el texto según Garibay dice así:

Desde Tamoanchan, donde se yergue el Árbol Florido,
vienen nuestros reyes, tu, Motecuzoma,
y Totoquihuatzin.¹⁹

Respecto del área maya, varios investigadores ya han señalado la asociación del gobernante con este eje del mundo, identificándolo con la ceiba.²⁰ De hecho se ha planteado, por ejemplo, que las estelas de Copán, que representan a gobernantes con enormes tocados que estarían haciendo referencia a las copas de los árboles, y en posición estática, con los pies a 180°, imagen que aludiría a los troncos, simbolizan esta idea. En el sarcófago de la tumba del Templo de las Inscripciones de Palenque, en sus caras laterales están representados varios ancestros del linaje gobernante, también

¹⁹ Garibay, *Poesía náhuatl*, v.II, p.8. Citado en De la Garza, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, p.57.

²⁰ *Ibid.*, López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, Schele y David Freidel, *A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya*, entre otros. Precisamente en este último libro, la idea central, como lo indica su título, es presentar un “bosque” de reyes mayas, ya que cada uno de ellos era precisamente un árbol.

mandatarios del sitio. Estos, que brotan de la tierra, tienen asociados a cada uno de ellos un árbol, además de una serie de jeroglíficos.²¹ Para reafirmar la interpretación, tenemos que precisamente uno de los títulos de los soberanos durante la época clásica, según las investigaciones epigráficas, era el de *Chakte* “árbol grande”.²²

Entonces, igual que el gran árbol que traspasaba los distintos espacios, el mandatario tenía acceso y control sobre éstos, ya que el poder penetrar en sectores tan amplios del mundo, aludiría a una capacidad rectora sobre el mismo, convirtiéndose así en el ser más poderoso de todos los ámbitos. Así, el soberano se situaba simbólicamente en el centro del cosmos, definido por los cuatro rumbos del universo y el eje central. De hecho, los basamentos piramidales, que son la representación simbólica de las montañas y del cielo, son a su vez, igual que el árbol, una imagen análoga del *axis mundi*, de manera que en el momento en que el gobernante se colocaba en la cima de esta pirámides, simbólicamente estaba situado en el centro del universo controlando los distintos espacios y tiempos ya que de igual forma, él representaba el ciclo cósmico del día.²³

Sin embargo, en la concepción maya, estos espacios cósmicos, aunque parezcan opuestos, no constituían unidades inconexas y aisladas, muy al contrario, se interpenetraban de tal forma que de la existencia de uno, dependía el otro, y precisamente uno de los agentes de integración y uno de los medios de comunicación entre ambos, fue el gobernante, quien, otra vez

²¹ Aliphát, “Los glifos emblema” en *Arqueología Mexicana*, v.I, no.5, p.65.

²² Maricela Ayala, comunicación personal, 1997.

²³ En muchos sitios mayas de la época clásica y del área central, en estos basamentos hay mascarones de estuco de jaguar haciendo alusión a la ruta del sol. *Vid.* segunda parte de este trabajo.

igual que el árbol,²⁴ actuaba como un transformador a través del cual pasaba la energía fría del inframundo y la caliente del supramundo. Es decir, él tenía la capacidad, y podemos añadir la obligación, de funcionar como este canal comunicador para así manejar el inexplicable poder atemporal de lo sobrenatural que reside en esos otros dos espacios, ajenos al común de las personas, y de transmitirlo a los demás hombres, restringidos al ámbito temporal y terrestre. Esto lo lograban los mandatarios por medio de objetos que en determinado momento adquirirían un valor sagrado, o a través de ritos y ceremonias específicas que evidenciaban su poder.

Por otro lado, sabemos que las deidades, los Bacabes, los árboles, los tipos de maíz, los pavos, las abejas, las flores, etc., se podían ubicar en el centro del mundo, pero que se desdoblaban en cuatro para situarse en los distintos rumbos del universo adquiriendo el color, las características y el simbolismo de cada uno de ellos.²⁵ Extendiendo esta idea a los soberanos, podríamos pensar que ellos, en la medida en que son el centro, también tenían esta capacidad de “desdoblarse”, de manera que distintas facetas del dirigente actuarían en cada una de las direcciones del cosmos, y por lo tanto, en cierto sentido, los mandatarios eran uno y cuatro al mismo tiempo. Así, además de ser ejes del mundo, de postes a través de los cuales transitaban los dioses, seguramente también desde las cuatro esquinas del universo desempeñaban funciones diversas.

²⁴ Dice López Austin en este sentido: “Por el interior de los postes huecos viajaron los dioses procedentes del cielo y de las profundidades de la tierra” y este encuentro fue el que dio como resultado el nacimiento del tiempo. *Tamoanchan y tlalocan*, p.20-21. Por esto, los gobernantes, funcionando como los cuatro postes, controlan también los ciclos temporales.

²⁵ Sotelo afirma, refiriéndose específicamente a las cuatro ceibas que se relacionan con los sectores del cosmos, que contienen las mismas valencias que la que se encuentra en el centro, *op.cit.*, p.15.

El este es el rumbo rojo, color que a nivel universal, implica vida y regeneración, por ser el de la sangre y el fuego. En maya yucateco rojo se dice *chak*, que también se puede traducir como “lo grande, lo fuerte y lo majestuoso”, así como también alude al agua, la lluvia, y los aguaceros.²⁶ En la medida en que los soberanos se identifican con los astros, es probable que aquí se concibiera al dirigente como el Sol naciente o como Venus, estrella de la mañana; en esta faceta lo encontraríamos por ejemplo vinculado a elementos diurnos, luminosos, como las aves. Mercedes de la Garza reconoce concretamente a las garzas y a las fragatas, animales celestes y acuáticos, como símbolos del poder sagrado que los dioses otorgaban a los gobernantes.²⁷ Asimismo, aquí estaríamos también frente a su aspecto de progenitor, asociado con la vida, que provenía del inframundo. Igual que la vegetación surge de las entrañas de la tierra, era ahí donde se originaban los linajes nobles y donde radicaba su fuerza o su energía generadora. Recordemos, por ejemplo que en el *Popol Vuh*, el origen de las primeras tribus está en el oriente.

Luego dispusieron [los hijos de Balam-Quitze, Balam-Akab y Mahucutah] irse al Oriente, pensando cumplir así la recomendación de sus padres que no habían olvidado. Hacía mucho tiempo que sus padres habían muerto cuando las tribus les dieron sus mujeres y se emparentaron cuando los tres tomaron mujer.

Y al marcharse dijeron: -Vamos al Oriente, allá de donde vinieron nuestros padres. Así dijeron cuando se pusieron en camino los tres hijos.²⁸

²⁶ *Diccionario Maya Cordemex*, p.76-77.

²⁷ De la Garza, *Aves sagradas de los mayas*, p.102.

²⁸ *Popol Vuh*, p. 108.

Es por esto que el soberano realizaba ritos, todos ellos dirigidos hacia el oriente, como se sigue haciendo hasta ahora,²⁹ entre los que se encontraban los rituales de autosacrificio ligados con la fertilidad. En ellos ofrecía su propia sangre, o incluso su semen, en actos onanistas, ya que éste era un medio de asegurarse la perpetuidad (figura 37). Cuando el gobernante regaba la tierra, que es la receptora y el principio femenino por excelencia, con su sangre o con su semen, agentes masculinos y potencias generadoras de vida similares a la lluvia, la tierra se renovaba y germinaba la estirpe noble en el mundo; para que esto sucediera, era necesario fecundar a la madre y esta tarea le está reservada al supremo mandatario. Seguramente este tipo de ritos fueron una de las formas de evidenciar públicamente el linaje sagrado al que pertenecían, que sólo ellos poseían, y que se transmitía por medio de dos esencias vitales que tiene un simbolismo análogo: su semen o su sangre.

Dentro de este complejo simbólico tendríamos al gran señor vinculado a las plantas, las flores y la vegetación en general, de ahí que en ocasiones ostentara una serie de atributos entre los que destacaban este tipo de elementos, símbolos de la fertilidad. Por ejemplo, los atavíos de flores, según Heyden,³⁰ distinguían a los miembros de un estamento en el poder; en la época prehispánica sólo los grandes señores y el supremo gobernante tenían derecho a portarlos ya que eran una insignia de señorío. Para reforzar esta idea podemos decir que el mes mexica de Tlaxochimaco que significa

²⁹ Entre los mayas de la Península de Yucatán, hasta la fecha los rituales iniciáticos y del ciclo de vida más importantes de los hombres se hacen con dirección hacia el oriente, mientras que los de las mujeres se realizan hacia el poniente. Jorge Cocom, comunicación personal, 1997.

³⁰ Heyden, *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, p. 53.

"cuando son dadas y repartidas las flores",³¹ corresponde según Shultz³² al mes *pop* de los mayas (figura 38), que a decir de Thompson también tiene el significado de "jefe". Además, con este mes se inicia el año; de la misma manera, el gobernante, identificado con el Sol naciente, da principio a un nuevo ciclo. Finalmente la idea de vegetación, regeneración periódica del cosmos, linaje y gobierno no se contraponen. Incluso en las comunidades mayas actuales, la toma de posesión de los cargos políticos o los que denotan un alto rango social, está relacionada con el ciclo agrícola, como vimos en el apartado anterior. Estaríamos aquí frente a un primer complejo simbólico: Oriente-gobernante-vegetación-autosacrificio-Sol diurno.

En el sentido opuesto, en el oeste, la dirección negra, *ek'*, que también significa "estrella",³³ se localiza, según el *Popol Vuh*, la entrada al Xibalbá; por lo tanto es el rumbo asociado al inframundo y a la noche "quizá por ser el lugar al que se dirige el Sol cotidianamente"³⁴ al terminar el día. Según las fuentes es el sector oscuro y húmedo del cosmos, vinculado a los malos presagios. En este caso el mandatario, en tanto que astro, se asociaría al Sol nocturno que transita por el inframundo durante la noche; nos encontraríamos entonces con una faceta de muerte y por lo tanto de guerra.³⁵

De esta manera, las dos direcciones principales son las que se conciben en relación con el camino del sol: el Sol naciente y el Sol poniente, lo que equivaldría en la concepción occidental al este y al oeste respectivamente; de

³¹ Torquemada, *Monarquía Indiana*, v.3, libro 10, p.390.

³² Citado en Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing. An Introduction*, p.107.

³³ *Diccionario Maya Cordemex*, p.149-150.

³⁴ Sotelo, *op.cit.*, p.70.

³⁵ Pero recuérdese que en este caso, como se vio en el apartado anterior, la muerte lleva implícita la vida, porque aunque el inframundo sea el lugar a donde van los muertos, es también el sitio de donde surge la vida.

hecho, nos dice Guiteras que entre los tzotziles contemporáneos, sólo a estos dos puntos se les da nombre propio, y se consideran como el “paso de nuestro Divino Padre”.³⁶ Es importante destacar que en estos dos rumbos del universo aparece el vínculo con el jaguar. En el primero asociado a la vida y a la fertilidad, y en el oeste, incorporado a la oscuridad, al inframundo y todas sus valencias; ambas facetas del férido se trataron en el apartado anterior.

Por otro lado estarían los rumbos norte y sur, que en tzotzil se les conoce y se les nombra *xokón winajel*, “lados del cielo”.³⁷ El primero, *sak*, de color blanco, relacionado con la parte masculina del cosmos, ya que como mencionamos anteriormente esta dirección está situada hacia la derecha si el hombre tiene su vista hacia el oriente, siguiendo la ruta del sol, y según las fuentes indígenas coloniales³⁸ estaría vinculado con sequías y en general con malos augurios. Además, dentro del simbolismo universal, el blanco también es “lo virgen” y por lo tanto lo estéril.³⁹ Al contrario, al sur, hacia la izquierda, hacia el sector femenino, estaríamos ante un espacio fértil y de valencias positivas y vitales; sería el rumbo *k’an*, amarillo, vinculado estrechamente al maíz⁴⁰ ya que con la misma voz se designa al color, a la planta, a lo maduro y se alude a ciertas piedras preciosas.⁴¹ Chevalier y Gheerbrant registran que es el color que alude a nivel universal a la eternidad y al inframundo, ya que en diversas tradiciones culturales, todos los

³⁶ Guiteras, *Los peligros del alma. Memorias de un tzotzil*, p.38.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Ver sobre todo los *Libros de Chilam Balam*.

³⁹ Chevalier, *op.cit.*, p.189-193. En el mundo mesoamericano lo masculino siempre es lo estéril.

⁴⁰ Comúnmente en Mesoamérica se considera al maíz como masculino, ya que es “el hijo de la madre tierra”. Sin embargo, esto no se contrapone a la idea general, ya que la planta vendría a ser el aspecto masculino dentro del sector femenino del cosmos.

⁴¹ *Diccionario Maya Cordemex*, p.374-375.

psicopompos “tienen en mayor o menor grado, el amarillo a su servicio”⁴² . Según estos autores, en las cosmologías mesoamericanas, el amarillo es también el color de la nueva piel de la tierra al comienzo de la estación de lluvias, antes de que ésta reverdezca, asociándolo entonces al misterio de la primavera.⁴³ Así, podemos pensar que tal vez en este rumbo estaría el aspecto femenino del soberano, mientras en el norte, se colocaría el masculino. Esto no resulta descabellado si pensamos en el principio de dualidad que imperaba en toda Mesoamérica, en donde el cosmos funcionaba a partir del equilibrio de los contrarios. Recordemos que entre los mexicas el Tlatoani tenía su aspecto femenino representado por el Cihuacoatl.⁴⁴

Entonces, estos cuatro rumbos de alguna forma reflejan a su vez la bipolaridad del cosmos, de manera que yo creo que podríamos integrar el poniente y el sur, aspectos femeninos del universo por un lado y el oriente y el norte, masculinos, por otro. Es cierto que por sus valencias positivas y negativas estas dos parejas son opuestas, ya que los buenos augurios se relacionarían con el este y el sur mientras que los malos se vincularían con el oeste y el norte. Actualmente los mayas de Quintana Roo piensan que los vientos de estas dos últimas direcciones suelen causar enfermedades a los niños, mientras que los del oriente y el sur resultan inofensivos y casi siempre agradables.⁴⁵ Sin embargo el hecho de que se asocien los rumbos rojo y amarillo “positivos” y calientes, con el blanco y negro “negativos” y fríos,

⁴² Chevalier, *op.cit.* p.87.

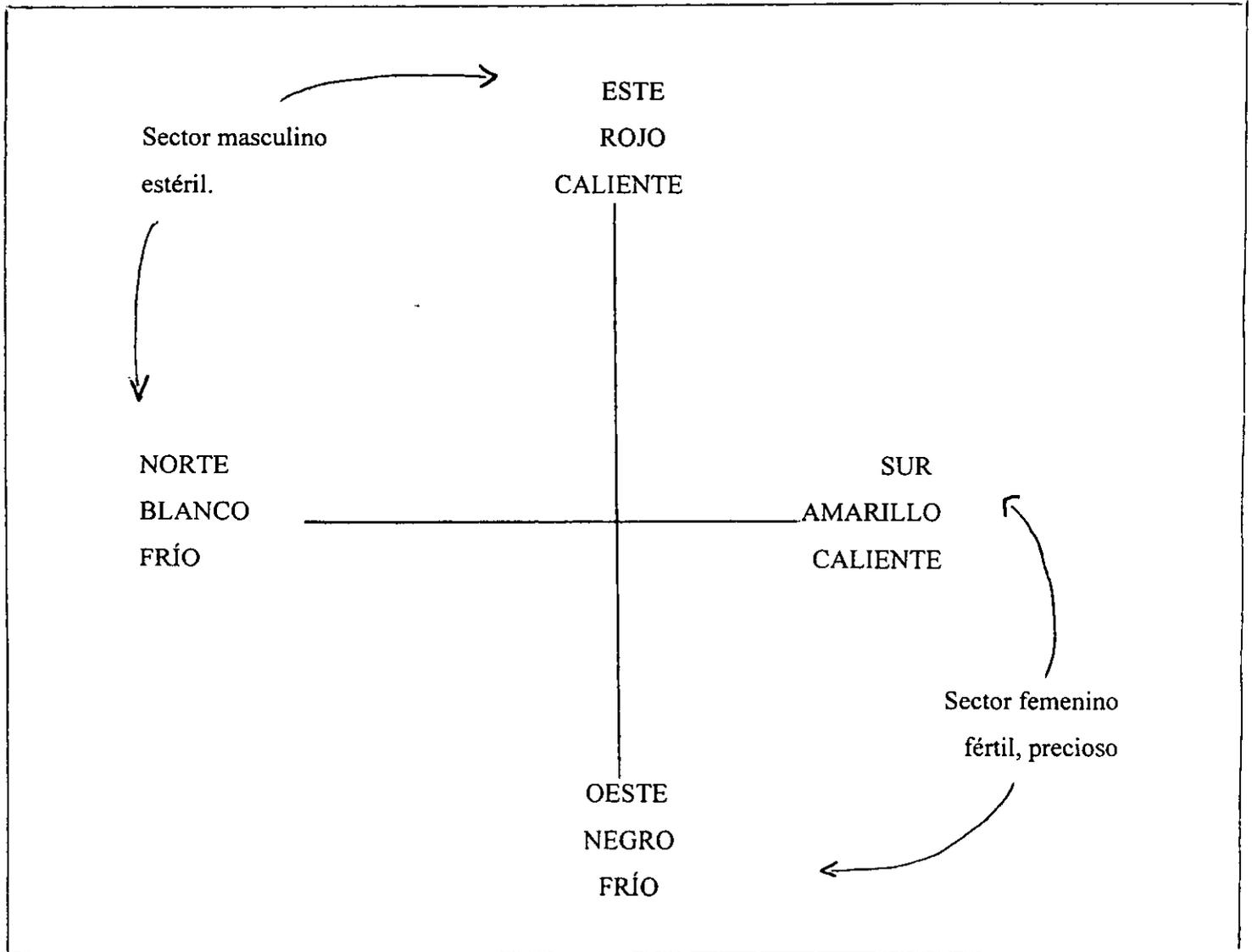
⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Johanson, “Tlatoani y Cihuacóatl: lo diestro solar y lo siniestro lunar en el alto mando mexica”, Ponencia presentada en el 49 Congreso Internacional de Americanistas, Quito, Ecuador, Julio de 1997.

⁴⁵ Alfonso Villa Rojas, *Los elegidos de Dios*, p.444.

respectivamente, se estaría haciendo alusión a esta idea de equilibrio, fundamental en el pensamiento mesoamericano.

ESQUEMA



En varios grupos contemporáneos se sigue vinculando, por ejemplo, el norte con el oriente, aunque ahora, probablemente por influencia occidental,⁴⁶

⁴⁶ Probablemente una de las influencias más marcadas de la tradición occidental en la concepción del mundo indígena, fue el otorgar valencias positivas y negativas definitivas a

a ambos se le otorgan únicamente connotaciones positivas y no duales como seguramente debió de haber sido en la época prehispánica. En Zinacantan Vogt recoge la siguiente tradición:

El rojo significa el sol naciente. El blanco se asocia con el Sol de poder creciente, cuando se desplaza hacia el Norte al acercarse los días más largos del verano. Así el blanco y el rojo están asociados a direcciones cardinales positivas. Los zinacantecos duermen con la cabeza hacia el Este, o si no hacia el Norte, pero nunca hacia el Sur o hacia el Oeste.⁴⁷

Además, el oriente es el lugar por donde sale el sol, y *sak* en maya yucateco, además de significar blanco, el color del norte, quiere decir también “alba, mañana, cuando amanece”.⁴⁸

Ashmore piensa, tomando en cuenta las evidencias arqueológicas, que entre los mayas la región norte en algunos casos fue considerada como el dominio del gobernante, asignándole el valor de una residencia ancestral, donde habitaban los antepasados,⁴⁹ con los que se establecía una relación muy estrecha. Mientras que según Villa Rojas, los mayas de Quintana Roo, dicen que sus ancestros están escondidos en algún lugar de oriente, esperando el momento de volver a sus tierras para continuar con su antigua grandeza.⁵⁰

los sectores del cosmos para poder hablar de “cielo” e “infierno” respectivamente, y con esto se rompe la idea del equilibrio de contrarios, esencial en el pensamiento mesoamericano.

⁴⁷ Vogt, *op.cit.*, p. 132. Citado en Sotelo, *op.cit.*, p. 71-72.

⁴⁸ *Diccionario Maya Cordemex*, p.709.

⁴⁹ Wendy Ashmore, “La dirección norte en la arquitectura precolombina del sureste de Mesoamérica” en *Yaxkin 11*, v.1, p.83-107.

⁵⁰ Alfonso Villa Rojas, *op.cit.*, p.444-445.

Considero entonces que el oriente y el norte, además de ser la residencia de los antepasados, se vincularían a los aspectos diurnos y solares del cosmos,⁵¹ incorporando en éstos sus valencias positivas y negativas, mientras que el occidente y el sur se asociarían al inframundo, tomando los aspectos de vida y muerte que residen en este sector del universo. De hecho, en algunas tradiciones culturales, a nivel simbólico, el amarillo llega a sustituir al negro asociándose como opuestos y complementarios.⁵²

El análisis y la interpretación de los restos arqueológicos nos permite confirmar las ideas expuestas en torno a los gobernantes como ejes del mundo y su vínculo con los astros y las direcciones cósmicas. Claude Baudez, en su explicación del friso de la Casa de los Cuatro Reyes de Balamkú, menciona que éste es a un tiempo la glorificación del reinado y una demostración de su origen terrestre y sus nexos con la fertilidad,⁵³ ya que de la hendidura del monstruo terrestre sale un anfibio, de cuya boca a su vez emerge el rey. Junto con esta imagen hay una serie de elementos que muestran la riqueza conceptual de la tierra. Tal vez, imágenes análogas a éstas pero anteriores, serían las que se encuentran representadas en algunas de las estelas de Izapa, en donde personajes surgen de criaturas zoomorfas, que se asemejan mucho a los anfibios de Balamkú.⁵⁴ De igual forma, nos indica el autor que esta misma

⁵¹ De hecho, Chevalier dice que el blanco, en este caso el color del norte, se coloca al principio o al final de la vida diurna y del mundo manifestado. Chevalier, *op.cit.*, p.189

⁵² Para los chinos la dirección del septentrión es negra o amarilla; de igual forma aparecen los abismos subterráneos donde se encuentran los manantiales amarillos que conducen al reino de los muertos; en esta simbología, el amarillo emerge del negro así como la tierra emerge de las aguas primordiales. Chevalier, *op.cit.*, p.88.

⁵³ Claude Baudez, "La casa de los cuatro reyes de Balamkú" en *Arqueología Mexicana*, v.III, no.18, p.41.

⁵⁴ Baudez en su artículo menciona a la estela 11 de Izapa, donde el personaje sale de las fauces abiertas de lo que Norman ha identificado como un cocodrilo. Yo creo que la estela 6 del mismo sitio, que tradicionalmente se ha identificado con un jaguar, es un sapo o una

idea está presente en la parte inferior de los lados este y oeste de la estela N de Copán, donde se ilustra una sucesión dinástica con un nuevo rey que va acceder al trono, saliendo de las fauces del monstruo terrestre, y del otro lado, este mismo monstruo aparece tragándose al rey difunto.

Por otra parte, los soberanos convirtieron las estructuras monumentales en lugares simbólicos ligados íntimamente con el poder político y el orden del cosmos; en cierta medida estas edificaciones funcionaban también como pilares o *axis mundi*; en ellas se conjugan tanto la temporalidad histórica del gobernante como su relación con los poderes sobrenaturales. Según Iwaniszewski⁵⁵ el concepto de jerarquización social encontró su expresión simbólica en la verticalidad, manifestada en el levantamiento de pirámides, cuya visibilidad aumenta con su separación de las zonas habitacionales ocupadas por una sociedad agrícola. Así, lo plano y horizontal de estas últimas se opone a lo abrupto y vertical de la pirámide. Por la ubicación en algunos centros ceremoniales de las imágenes de los gobernantes en estos edificios vinculados con el poder político, podríamos pensar que la intención de la élite era la de sugerir su dominio sobre las apariencias cíclicas en el cielo, es decir, podría interpretarse como un acto de la apropiación de estos símbolos por los soberanos. El mandatario, al subir a la cúspide de la pirámide, se hallaba en el lugar más alto del cielo. Además, por ejemplo, tanto en Cerros como en Uaxactún (sólo por mencionar los ejemplos del propio

rana como los que aparecen en Balamkú; de hecho Norman dice que la capa “de piel de rana” que porta el animal, y los motivos de lluvia, podrían enfatizar el aspecto de la renovación de la vida, Norman, *op.cit.*, p.100-101. Tanto por el tipo de piel, como por la posición de las extremidades, muy similares a las del friso de Campeche, podemos suponer que el animal de la estela 6 es más un anfibio que un felino.

⁵⁵ Iwaniszewski, *op.cit.*, p. 507-508.

Iwaniszesky), la sede del mandatario se ubicó entre las imágenes de los cuerpos celestes, del sol, de la luna y del planeta Venus, lo que implicaría tratar de asociar las apariciones fenoménicas de estos astros con la élite gobernante. Así, los soberanos serían los que controlarían sus ciclos temporales. Y esto es porque en cierta medida ellos son los propios astros o actúan como tales. Otra vez Baudez, en el trabajo ya citado, sugiere que en el mismo friso de Balamkú se muestra también al ciclo dinástico equiparado con el ciclo solar, y que la ascensión al trono es ilustrada por el rey saliendo de las fauces del monstruo terrestre, como el sol sale de la boca de la tierra, y la muerte del soberano es vista como una puesta de sol.⁵⁶ Sin embargo, este mismo dignatario, igual que el Sol, cumple su ciclo en el inframundo, y vuelve a renacer por el oriente de nueva cuenta de manera simbólica, como antepasado deificado, que transmitirá sus conocimientos a un nuevo miembro de la dinastía. De hecho varios investigadores han planteado⁵⁷ que los candidatos a las gubernaturas, para legitimarse en el poder, tenían que pasar un ritual de iniciación en el que morían simbólicamente y penetraban al inframundo, dejando atrás su estatus anterior, renaciendo cargados de una nueva sabiduría y sacralidad obtenida después de haber pasado una serie de pruebas y sufrimientos en este sector del cosmos, donde seguramente eran acompañados por sus antepasados como guías. La relación con el gobernante muerto es muy clara, por ejemplo, en el tablero del Templo de la Cruz de

⁵⁶ Baudez, *op.cit.*, p.40.

⁵⁷ Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas y Sueño y alucinación ... op.cit.*; Tsubasa Okoshi, "Mito, historia y legitimación del poder entre los mayas posclásicos de Yucatán: estudio de caso de los Xiu, Canul y los itzáes" ponencia presentada en el 49 Congreso Internacional de Americanistas, Quito, Ecuador, Julio de 1997. (En prensa).

Palenque, donde Chan Bahlum aparece recibiendo el poder de Pacal, su padre ya difunto. Esto quiere decir que el linaje gobernante renacerá como el sol, mientras no se altere el correcto devenir de los ciclos del universo, y así “si son muertos van a llegar a la inmortalidad y si son iniciados tras una muerte simbólica, hacia la gubernatura legítima”.⁵⁸

Para concluir este inciso, podemos decir que el modelo del tiempo cíclico vinculado con el calendario y los movimientos de los astros y el de la división cuatripartita del cosmos, seguramente impuestos por los soberanos, en parte por su propia conveniencia ya que éstos los legitimaba en el poder, fueron de los conceptos fundamentales y más estables a lo largo de toda la historia maya. De esta forma, los dignatarios, enfatizando su posición como ejes del mundo y como pilares en los cuatro rumbos del universo, desempeñaron un papel fundamental dentro del orden cósmico e histórico, convirtiéndose en el pivote o la fuerza que equilibraba y controlaba a la sociedad y así perpetuaba el devenir en el universo. Y precisamente, considero que en gran medida el poder de estos mandatarios radicaba en que eran felinos.

⁵⁸ Okoshi, *op.cit.*, p.9.

CAPITULO 2

La Guerra

Hace tiempo que quedó atrás la visión de los mayas como una cultura idílica, pacífica, dedicada únicamente a cultivar las artes y las ciencias, y en su lugar se nos ha ido mostrando una sociedad inmersa en su contexto mesoamericano, y como cualquier otra, preocupada por ensanchar sus dominios y áreas de influencia. A través de las evidencias arqueológicas, los textos epigráficos y las representaciones plásticas¹ se ha podido extender hacia el pasado, hasta el Período Clásico, y probablemente antes, la explicación de una realidad que en las fuentes del siglo XVI resultaba evidente: los enfrentamientos constantes entre distintas ciudades y centros de poder, para consolidar su dominio, así como las crisis políticas y las disputas internas entre familias o miembros de un mismo linaje, por la sucesión, que desembocaron en verdaderos conflictos militares. De ahí la antigüedad y la importancia de la organización militar en las etnias mayances. En este sentido la función del gobernante como líder guerrero resultó esencial, y considero que en esta actividad su vínculo con el jaguar es claro, ya que la guerra como

¹ Contamos con una gran cantidad de testimonios de escenas de violencia, sobre todo en referencia a la humillación de los cautivos tanto en la escultura como en la pintura. De igual forma aparecen centros políticos y religiosos fortificados desde el Clásico Temprano; sólo por mencionar algunos ejemplos citemos la ciudad amurallada de Becán y los trabajos defensivos en las afueras de Tikal, que datan de esta época. Finalmente, las inscripciones de todos estos sitios nos hablan de las dinastías locales consolidando su posición por medio de la guerra.

actividad pertenece al lado oscuro y frío del cosmos, el mismo que el del felino.²

Objetivos y características de la guerra

Bien nos dice Carlos Brokman que para comprender la actividad militar maya es necesario tomar en cuenta sus propósitos y objetivos.³ Seguramente, una de las preocupaciones más importantes de los dirigentes mayas a través de la historia, fue la de consolidar su dominio dentro de su propia comunidad, y al mismo tiempo conseguir la supremacía sobre los demás pueblos, fundamentalmente para obtener tributo, y muchas veces esto lo han de haber obtenido a través de acciones guerreras. En el *Popol Vuh* se especifica muy claramente este objetivo e incluso se da la lista de objetos tributados a los soberanos quichés:

Pero no fue sólo así como reinaron. No derrochaban los dones de los que los alimentaban y sostenían, sino que se los comían y bebían. Tampoco los compraban: habían ganado y arrebatado su imperio, su poder y su señorío.

Y no fue así no más como conquistaron los campos y ciudades; los pueblos pequeños y los pueblos grandes pagaron cuantiosos rescates; trajeron piedras preciosas y metales, trajeron miel de abejas, pulseras, pulseras de esmeraldas y otras piedras y trajeron guirnalda hechas de plumas azules, el tributo de todos los pueblos. Llegaron a la presencia de los reyes portentosos Gucumatz

² En otras latitudes, el equivalente del jaguar en su relación con la guerra es el tigre, que evoca generalmente las ideas de potencia y ferocidad, y por ello es símbolo de la casta guerrera. Por otra parte, en numerosas ocasiones en la historia y las leyendas chinas, se les da el nombre de *Wo ho*, “cinco tigres”, a grupos de guerreros valerosos, protectores del imperio. Chevalier y Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, p. 996.

³ Carlos Brokman, “Armamento y organización militar de los mayas. La guerra durante el Clásico Tardío” en *Arqueología Mexicana*, v.IV, no.19, p.71.

y Cotuhá, y ante Quicab y Cavizimah, el Ahpop, el Ahpop-Camhá, el Galel y el Ahtzic-Vinac.

No fue poco lo que hicieron, ni fueron pocos los pueblos que conquistaron.⁴

Así, la importancia de la organización militar de los mayas del período Posclásico nunca se ha puesto en duda, sin embargo, como se mencionó, no sucedía lo mismo para épocas anteriores.

Podemos señalar los trabajos de David L. Webster⁵ sobre la guerra y su papel en el surgimiento, consolidación y decadencia de los estados mayas de la época clásica, publicados desde la década de los setentas, pero que siguen estando vigentes, y más recientemente las investigaciones de Linda Schele y su equipo de colaboradores, entre otros, que han revelado a través de los estudios epigráficos, las relaciones militares y de poder entre las distintas ciudades mayas de la época clásica.⁶

Webster básicamente plantea que la guerra, lejos de ser algo ajeno a los grupos mayances, fue el primer motor de su crecimiento, íntimamente relacionado con el complejo explosión demográfica-subsistencia, y no sólo fue -afirma el autor-, un síntoma de la disolución y la crisis al final de la época Clásica. Este fenómeno debió de haberse dado desde el Preclásico Tardío, cuando, precisamente por la presión del crecimiento poblacional, las tierras escasearon, y se requirió de una expansión geográfica para abastecer las demandas de la población, ya que no hubo un mejoramiento sustancial en

⁴ *Popol Vuh*, p.157-158.

⁵ David L. Webster, "Warfare and the Evolution of Maya Civilization" en Adams (ed), *The Origins of Maya Civilization*; "Warfare and the Evolution of the State: A Perspective from the Mata lowland" en *Katunob*, v.IX; "The Fortifications of Becan, Campeche, México" en *Middle American Research Institute Publication 31*.

⁶ *Vid.* Schele y Freidel, *A Forest of Kings*.

las técnicas agrícolas. Así, la expansión fue militar, y se hizo a expensas de otras comunidades. El desarrollo de este proceso influyó de manera determinante, tanto para los agresores como para los defensores, en la organización sociopolítica para formar estados incipientes que posteriormente, utilizando un sistema militar perfeccionado, consolidarían su dominio al interior de sus comunidades y en amplias zonas del territorio. De esta manera, en el Clásico Tardío la guerra había dado como resultado la institucionalización del militarismo firmemente establecido, cumpliendo además con la función de mantener la cohesión social interna, ya que en este momento la élite tenía el problema de controlar sus propias poblaciones dispersas.⁷ De esta forma, como dice Brokman, la guerra no fue una cadena de combates individuales sino un instrumento bien estructurado y con propósitos claros, dentro de los que estaban el obtener la supremacía y sacudirse el yugo de otro sitio. Para ello esta actividad debió de haberse complementado con alianzas y matrimonios políticos.⁸

Estos últimos comentarios, y el análisis de Webster que además es exhaustivo y con un gran rigor científico, resultan muy atinados. Sin embargo, en cierto sentido los considero incompletos. Creo que no podemos caer en visiones reduccionistas pensando que la guerra sólo servía para consolidar y extender dominios y zonas de influencia, esto iría en contra de la complejidad del orden cósmico, eminentemente religioso, concebido por los propios mayas. Así, que además de toda la explicación anterior, que evidentemente nos muestra las causas y consecuencias materiales y tangibles del proceso militar, tenemos que entender la guerra también como una pieza

⁷ Cfr. Webster, "Warfare and ...", *op.cit.*

⁸ Brokman, *op.cit.* p.71.

más para el buen funcionamiento de esta maquinaria que en un momento dado echaron a andar los dioses; Brokman dice que fue el pensamiento religioso el que legitimó el aparato bélico como el camino para la supervivencia del cosmos.⁹

El papel de los dirigentes en todo este proceso fue crucial. Por un lado Webster indica que los individuos de alto rango eran los puntos focales de cohesión dentro del grupo; ellos, y su gente más allegada, se encargaban del comercio y de la redistribución de bienes de consumo, arreglaban disputas internas y tenían labores relacionadas con el mantenimiento de proyectos de agricultura intensiva. Además de todo esto, adquirieron prestigio como líderes guerreros, cumpliendo con sus diversas funciones militares, ya que éstas no fueron adquisiciones tardías de la élite maya, sino que ayudaron, desde el inicio, a que ésta surgiera, dando como resultado, al final de la época Clásica, verdaderas aristocracias militares. Así, estas personalidades adquieren un valor simbólico y se les identifica con las deidades.¹⁰

Pero por otra parte, es necesario tener en cuenta que a nivel simbólico, el dirigente, como hemos visto, también funciona como el gran pilar y el gran ordenador del universo, por lo tanto, es factible que en este sentido, con la guerra se estuviera recreando un momento mítico en donde los elementos caóticos de una sociedad se ordenan gracias a la actividad militar de estos hombres prodigiosos. Así, la lucha original entre caos y orden se recrearía en las batallas sostenidas por los dignatarios contra otros pueblos, que, independientemente de los fines prácticos a los que estaban encaminadas, en última instancia adquirirían también la connotación de rituales bélicos en

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Webster, "Warfare and ...", *op.cit.*, p.349.

donde el gobernante tendría un papel primordial dentro del cosmos como el gran ordenador universal. Esto incluso se vería reflejado en el planteamiento estratégico del mismo combate, desde el momento en que la disposición táctica del líder, igual que en otros casos históricos, sería la de estar colocado al centro de la línea, con auxiliares flanqueándolo y asistiéndolo en la lucha; estos últimos serían los guerreros más importantes y los lanceros pesados.¹¹

Asimismo, recordemos que según el *Popol Vuh*, entre las obligaciones de los hombres de linaje estaba el obtener prisioneros para ofrendar su sangre en sacrificio a los “Creadores y formadores”, y evidentemente éstos se obtenían mediante acciones guerreras. El texto quiché es claro en este sentido; dice al respecto: “sometieron y subyugaron a las tribus grandes y pequeñas, cuando las sacrificaron ante Tohil y le ofrendaron la sangre, la sustancia, el pecho y el costado de todos los hombres”.¹² Posteriormente, cuando los dioses hablan, les dicen a los hombres de linaje: “Grande será vuestra condición; dominareis a todas las tribus; traereis su sangre y su sustancia ante nosotros”.¹³ Así, Tohil, Avilix y Hacavitz fueron alimentados con la sangre que los quichés obtenían básicamente al hacer la guerra a otros grupos y tomar prisioneros.

Entonces podemos suponer, como lo dice el texto que recoge la tradición Posclásica, que también durante la época Clásica, la gran cantidad de prisioneros que aparece en las representaciones plásticas de pinturas,

¹¹ Continuando con la colocación del resto del ejército, según Brokman “Los lanzadores de dardos estarían situados en la vanguardia, antes de la lucha cuerpo a cuerpo, para pasar luego a la retaguardia o a los flancos. El tercer cuerpo, los lanceros ligeros, se hallarían colocados en los flancos y su misión fundamental sería auxiliar al centro”. Brokman, *op.cit.*, p. 71.

¹² *Popol Vuh*, p.116.

¹³ *Ibid*, p.126.

estelas y dinteles, hayan sido destinados al sacrificio. Éste era importante por los ritos relacionados con la fertilidad, y también porque formaba parte de esta relación contractual establecida entre los hombres y los dioses a partir del momento en que éstos crearon a los primeros, donde los hombres tenían la obligación de alimentar a sus creadores para que el cosmos siguiera funcionando. De ahí que el gobernante se tuviera que convertir en “el proveedor” para que las deidades a su vez lo ayudaran a conservar su poderío. Así, la perpetuación del poder político del soberano, dependía también de esta actividad guerrera, que se convierte en una evidencia más de su supremacía. Entonces, entre otras cosas, “el *ahau* representaba el eje simbólico del ejército; debía realizar proezas militares para preservar el orden cósmico”.¹⁴ La importancia que se da en los testimonios epigráficos a la derrota y captura de un señor por otro, según Brokman, testifica esta afirmación.

Desde el periodo Clásico, los reyes sacrificaban víctimas de alto rango tomadas en guerra y las decapitaban; según Schele, la batalla sería como una cacería real en donde los guerreros nobles eran presas o depredadores, dependiendo de su suerte. A decir de esta investigadora, dicho concepto es el que subyace en varias edificaciones del Clásico Tardío, entre ellas el Templo Oeste de Cerros, que adornado con cabezas de jaguares y cabezas humanas sobre ellas, fue el prototipo de un monumento a la guerra.¹⁵ Puede ser que este mismo sentido sea el que tengan las dos esculturas en piedra de Chaculá, Huehuetenango, que datan del final de la época Clásica, y que representan a un par de jaguares adornados con cabezas trofeo. El primero de ellos es una doble figura del felino, y en uno de sus lados, el jaguar está representado de

¹⁴ Brokman, *op.cit.* p.71.

¹⁵ Schele y Freidel, *op.cit.*, p.124-125.

cuerpo entero, con sus cuatro extremidades hacia el frente; considero que la descripción que Navarrete hace de esta pieza, muestra con claridad los rasgos del depredador como un gran cazador:

Se adorna con varias cabezas trofeo colocadas boca arriba con el pelo cayéndoles; tiene dos sobre las extremidades delanteras, otra sirve de pectoral, y una cuarta en el lugar correspondiente al sexo. En los hombros lleva otras dos cabezas.

Este lado muestra la cabeza un tanto levantada, su boca está abierta con lo que se hacen evidentes los colmillos, y los bigotes están claramente representados.¹⁶

Siguiendo este mismo orden de ideas, en el Posclásico, en el *Popol Vuh*, los primeros en realizar alguna acción bélica para obtener prisioneros para los dioses, fueron los cuatro primeros hombres creados Balam Akab, Balam Quitze, Mahucutah e Iqui Balam. Estos eran hombres-jaguar no sólo por sus nombres, como veremos más adelante, sino también por el comportamiento que guardaban con respecto a sus “presas”. Analicemos la cita:

He aquí como comenzó el robo de los hombres de las tribus por Balam Quitzé, Balam Acab, Mahucutah e Iqui Balam.

Luego vino la matanza de las tribus. Cogían a uno solo cuando iba caminando, o a dos cuando iban caminando, y no se sabía cuando los cogían, y en seguida los iban a sacrificar ante Tohil y Avilix. Después regaban la sangre en el camino. Y decían las tribus: “El tigre se los comió”. Y lo decían

¹⁶ Navarrete, *Las esculturas de Chaculé, Huehuetenango, Guatemala*, p.18-19.

así porque eran pisadas de tigre las huellas que dejaban, aunque ellos no se mostraban.¹⁷

El texto destaca no sólo la suerte que corrían los hombres de las demás tribus en manos de los quichés, sino también la forma en que estos cuatro primeros hombres “cazaban” a sus víctimas para el sacrificio. En este sentido su comportamiento nos hace pensar en el jaguar. En primera instancia se observa que a los hombres se les atrapaba de uno en uno o por parejas, pero nunca a un conjunto mayor. Esto es característico de la técnica de cacería del felino: elige a su presa (no a un grupo) y la acecha, a veces por largo rato, hasta que cae sobre ella. Normalmente el blanco del ataque es la nuca de la víctima, y en ocasiones, ya sea por medio de un zarpazo o, generalmente, de una mordida, desprende la cabeza del resto del cuerpo. La fuerza que tiene en sus poderosas fauces y sus vigorosas garras le da esta posibilidad. Por otro lado, lo que al animal le interesa para alimentarse son las partes blandas del cuerpo, por lo que suele abandonar la cabeza de la presa y arrastra, a veces por largos trayectos, el resto del cuerpo hasta un sitio tranquilo donde la devora; incluso llega a trepar con ella a las ramas de los árboles.¹⁸ Esto explicaría por qué en el texto quiché se dice que las tribus comentaban que estos cuatro primeros hombres “regaban la sangre en el camino y ponían la cabeza por separado en el camino”¹⁹

En las narraciones mayas contemporáneas esta técnica de cacería del jaguar tampoco ha pasado desapercibida. En un cuento de Guatemala recogido por Mary Shaw en la década de los setentas, se habla de un “tigre”

¹⁷ *Popol Vuh*, p.128.

¹⁸ Alvarez del Toro, *Los mamíferos de Chiapas*, p.101-102.

¹⁹ *Popol Vuh*, p.128.

que “raptaba” personas de los caminos, se los comía y dejaba la cabeza, de manera que cuando un grupo de amigos fue a buscar a otro que se lo había llevado el animal, encontraron a la fiera dormida junto a un montón de cabezas.²⁰

Es probable que ésta también sea la razón de que las imágenes de cabezas sean un símbolo central del poder real en estelas y paneles del período Clásico. De hecho, las representaciones de “cabezas trofeo” tan comunes en las manifestaciones artísticas de este período, bien nos podrían indicar que los guerreros en general, y los gobernantes en particular -como se verá más adelante-, eran, a nivel simbólico, jaguares cazando. Incluso, en el arte plástico encontramos varias representaciones de estas bestias asociadas a sacrificios por decapitación (figura 39), como el caso de la estela 21 de Izapa (figura 40), en que un felino aparece echado sobre el techo del palio de un personaje que está presenciando un sacrificio de este tipo, en donde además, el sacrificador lleva también un tocado de cabeza de jaguar,²¹ o el de un plato policromo del Clásico Tardío, procedente de las Tierras Bajas mayas (figura 41), en que se ilustra un jaguar con una cabeza humana, aún sangrante, entre las garras.

Haciendo un paralelismo con la cultura mochica de América del Sur, Elizabeth Benson comenta en torno a una serie de figurillas de cerámica en que aparece un felino con las garras sobre la cabeza de un individuo, que esto puede estar relacionado al hecho de que el jaguar ataca a la cabeza de su

²⁰ Mary Shaw, *According to our Ancestors. Folk Texts from Guatemala and Honduras*, p.80-82.

²¹ En el siguiente capítulo, se hace un análisis más detallado de esta misma estela.

presa; de hecho únicamente embiste si puede ver esta parte del cuerpo, y la muerte de la víctima la logra rompiéndole el cuello.²²

En ambos casos, tanto entre los mayas como entre los mochica, resulta evidente la relación del felino con el sacrificio por decapitación, que además está vinculado con la fertilidad. Pero retomando el comportamiento de los cuatro primeros hombres quichés al cazar a sus víctimas, es importante resaltar que su actitud de felinos se confirmaría cuando en el texto quiché los pueblos comentan que fue el “tigre” el que se los comió, porque además las huellas que dejaban “eran como pisadas de tigre”. Generalmente los únicos rastros que deja el jaguar en sus senderos son, además de señales olfativas, precisamente sus huellas. Después, en el mismo documento se reitera este fenómeno de las “pisadas” diciendo:

Entonces celebraron consejo entre ellos. A continuación comenzaron a seguir las huellas de los sacerdotes y sacrificadores, pero éstas no eran claras. Sólo eran pisadas de fieras, pisadas de tigre lo que veían, pero las huellas no eran claras. No estaban claras las primeras huellas, pues estaba invertidas, como hechas para que se perdieran, y no estaba claro su camino.²³

Siguiendo con la analogía del comportamiento del felino, hay un sinnúmero de reportes de cazadores y naturalistas que indican la enorme dificultad que implica detectar en la selva a uno de estos animales, aún teniendo sus huellas. Incluso mencionan que después de varios días, el ejemplar que creen haber

²² Elizabeth Benson, *Man and Feline in Mochica Art*, p. 24.

²³ *Popol Vuh*, p.129. Por otra parte, existe la idea de que los nagueales que se convierten en animales presentan una serie de rasgos sobrenaturales, como tener los pies invertidos; *vid.* capítulo 4 de esta tercera parte.

seguido, en realidad los ha estado siguiendo a ellos.²⁴ Por otro lado, el hecho de que en el texto quiché se diga que las huellas aparecen invertidas, puede deberse a que el animal, para desplazarse hacia el sitio donde va a devorar a su presa, sostiene a ésta con el hocico y la arrastra caminando hacia atrás.

Con estos ejemplos, podemos relacionar las técnicas de cacería del jaguar con la actividad guerrera de los cuatro primeros hombres creados por los dioses. De hecho, hasta la fecha, en las prácticas ceremoniales tradicionales de los lacandones, el jaguar parece asociarse más frecuentemente con los dioses de la guerra a los que antiguamente ofrendaban sacrificios humanos; a decir de Bruce, esto podría tomarse como la deificación de la función depredadora del animal. Incluso en una canción al jaguar de la comunidad de Najá, se empieza nombrándolo *Chan X-Boolay eh!*, forma que, a decir del mismo investigador, carece de análisis lingüístico adecuado, pero asienta que *Bo'olay* es el título ceremonial de *Ah K'ak'*, dios de la caza, el valor, las flechas y, antiguamente, de la guerra.²⁵ Con todas estas evidencias, no es de sorprenderse entonces, que el atavío de los guerreros en general en el territorio mesoamericano haya sido de jaguar, y que de hecho tengamos “órdenes militares” prehispánicas íntimamente relacionadas con el felino.

Los guerreros

Sin lugar a dudas unos de los guerreros más famosos de Mesoamérica fueron los que pertenecieron a la renombrada “orden militar” de los temibles “caballeros tigre” mexicas, quienes iban totalmente ataviados como jaguares,

²⁴ Miguel Alvarez del Toro, *op.cit.*, p.102.

²⁵ Bruce, *Textos y dibujos lacandones de Najá*, p.56.

y que junto con los “caballeros águila”, estuvieron dedicados a buscar el alimento del Sol, y durante la época de la Conquista atemorizaron a los españoles, ya que se distinguieron no sólo por su muy peculiar vestimenta, sino también por su valentía y ferocidad en la lucha.

Seguramente por influencia del Altiplano mexicano, en el área maya también tenemos testimonios de la existencia de estas dos órdenes militares. A nivel plástico se representaron constantemente en Chiche-Itzá, guerreros disfrazados de jaguares, águilas y pumas, y en los textos indígenas de Guatemala, aparecen por ejemplo en el *Rabinal Achí*. Aquí se dice que los guerreros de la corte de Rabinal eran las doce águilas amarillas y los *u kablahuh Q'anal Balam*, los “doce jaguares amarillos”, que constituían la flor del ejército.²⁶ Tal parece que no hay duda que estos dos grupos de caudillos representarían por un lado el aspecto celeste y solar de las milicias mientras que los felinos serían el ctónico e infraterrestre. Sin embargo, es conveniente puntualizar que en el caso de las águilas (los jaguares se tratarán en detalle más adelante), por lo menos en el área maya, es muy probable que se tratara del águila arpía (*Harpia haryja*), enorme rapaz de casi un metro de altura, de color blanco y negro, y considerada, según palabras de Mercedes de la Garza, “como una epifanía solar, así como símbolo de los guerreros y de los jugadores de pelota, vinculados con el Sol.”²⁷ Considero que en efecto, se trata del Sol, pero del nocturno -cuya liga con el felino ya se analizó-²⁸ por un lado porque sus colores se asocian a la Luna y a la noche, y por otro, porque

²⁶ *Rabinal Achí* en *Literatura Maya*, p.301. Edmonson a su vez traduce estos títulos militares como las “doce águilas brillantes” y los “doce jaguares brillantes”, *Quiché-English Dictionary*, p.12.

²⁷ De la Garza, *Aves sagradas de los mayas*, p.62.

²⁸ *Vid. Supra*. Segunda parte, primer capítulo.

uno de los glifos para este animal (el T746), representa la cabeza del ave con un fleco con borlas sobre la frente en los extremos, encima del cual se distinguen dos manchas sombreadas que según esta misma investigadora pueden asociarse al signo *akbal*, “cielo estrellado de la noche”. Además, en ocasiones este mismo glifo va precedido por signos lunares, lo que reforzaría su lazo con el cielo nocturno.²⁹

Por otra parte, según Webster, la participación en el conflicto para la mayoría de estos combatientes no debió de haber sido un asunto de libre elección, sino que se debió de haber reforzado por medio de sanciones que a veces debieron de haber ido más allá de la mera opinión pública.³⁰ Fue así como estos guerreros se convirtieron en verdaderos soldados, que cuando no estaban luchando contra algún grupo enemigo, tenían que participar en sacrificios gladiatorios durante las ceremonias.³¹

De la época prehispánica contamos no sólo con las imágenes plásticas que los representan, sino también con los testimonios escritos. Alvarado Tezozómoc los describe así cuando narra la guerra de los mexicas contra Orizaba, Cuetlaxtlan y Zempoala:

... y así los principales salían á recibirlos con bastimentos y comidas necesarias para el campo, y luego los de los tales pueblos llevaban así mismo

²⁹ De la Garza, *op.cit.*, p.63.

³⁰ Webster, “Warfare and ...”, *op.cit.*, p.386.

³¹ Torquemada narra este tipo de ritual gladiatorio en el que muchas veces se enfrentaban los guerreros entre ellos o con bestias salvajes, como parte central de varias festividades. Entre éstas destacan las bodas reales o las ceremonias de ascensión al trono. El cronista describe una de ellas de esta forma: “así las hubo en estas fiestas de la jura de este rey; y entre otras muchas fueron traer animales fieros, como eran tigres, leones y otros de esta calidad, con los cuales muchos de los soldados y capitanes probaron sus fuerzas, llegando a las manos con ellos”. Torquemada, *Monarquía Indiana*, v. I, libro 2, p.126.

su campo y gente, y armas con bravas divisas de espantosas figuras de queros de tigres y leones, que propiamente parecían vivos.³²

En las crónicas europeas encontramos descripciones muy detalladas de ellos; Torquemada, en una narración sobre la última batalla para tomar la ciudad de México apunta:

Señaláronse en este último conflicto algunos mexicanos principales, en especial un Temilotzin Tlacatecatl, que desde encima de el templo esforzaba grandemente a los suyos; y otro que se llamó Coyohuehuetzin, el cual armado, en figura y semejanza de tigre, llevaba consigo muchos soldados, unos armados como águilas, otros como tigres, otros como leones y hacían gran daño a los contrarios, dando voces y esforzando a los demás para que pelearan sin miedo, ni descanso y sin volver atrás.³³

Este tipo de atuendo para los guerreros, al parecer era general en todo el ámbito mesoamericano y por supuesto no pasó desapercibido para los europeos.

Veamos también el relato que hace fray Antonio de Tello, quien acompañó a Nuño de Guzmán en la conquista del occidente de México, del cacique y el contingente armado del pueblo de Satira en Bahía de Banderas, Jalisco:

El señor y catzique de aquel pueblo, salió con más de tres mil hombres muy galanes y con mucha plumería, con sus arcos y flechas y en las manos unos dardos de brasil muy agudos (y) tostados, que pasaron un arnés, y casi

³² Alvarado Tezozomoc, *Crónica Mexicana*, p. 330.

³³ Torquemada, *op.cit.*, v. II, libro 4, p.302-303.

doscientos de ellos traían por divisas y capas, queros de tigres con las cabezas del tigre desolladas y moldadas en las suyas, y sus brazos metidos en los brazos del quero del tigre, con las manoplas colgando, y desta suerte, en las piernas y la cola, arrastrando la piel hacia la barriga, asida con una correa, que no parecían sino tigres .³⁴

Es claro que la intención de una persona ataviada de esta manera, era la de identificarse con el félido, adquiriendo, por magia simpática, no sólo su apariencia, sino también las características del animal: su corpulencia, la fuerza de sus garras y colmillos y, como se muestra en el *Popol Vuh*, sus cualidades de audaz cazador, su habilidad para acechar y seguir rastros sin dejar huella, las dotes de todo animal críptico en la selva, etc. Seguramente después de observar las cualidades y características del animal, los “ejércitos” de diversas latitudes y épocas en Mesoamérica eligieron este tipo de atuendo. De hecho, desde siempre y hasta la fecha, existe la creencia popular de que comer la carne fresca de un jaguar o un ocelote, y de todos los felinos en general, no sólo nutre al consumidor, sino que también le da vigor, salud, fuerza y valentía; incluso, en náhuatl el término para “valentía, braveza, grandeza o hazaña” es *oceloyotl*.³⁵

Así, desde la época prehispánica, concretamente en el área maya proliferan las representaciones de escudos destinados para actividades bélicas con caras de jaguar y de guerreros vestidos con la piel del animal, sobre todo a partir del siglo VIII, y normalmente éstos se presentan como los vencedores. Sólo por poner algunos ejemplos, no podemos dejar de mencionar las

³⁴ Citado en Olguín, “Una escultura felina procedente de Huapalcalco, Hgo.” en *Primer coloquio de historia regional. Memoria*, p.47.

³⁵ Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, p.352.

magníficas pinturas murales de Bonampak (figura 42), en donde ésto resulta claro; en este caso el gobernante victorioso Chan Moan, quien está totalmente ataviado como jaguar, ocupa un lugar central en las representaciones de la batalla en Cuarto 2 del Templo de los frescos. Además aquí, las lanzas de sus guerreros están forradas con la piel del félido. De igual forma, en Palenque el escudo del tablero del Templo del Sol (figura 17), lo constituye una cara del felino, y los que portan las figuras de estuco de la tumba del Templo de las Inscripciones, están bordeados con piel de jaguar. Asimismo, el gobernante 3 de la estela 16 de Dos Pilas en Petexbatún, Guatemala (figura 43), lleva una cara de jaguar en la cintura, y suspendidas a ambos lados de los brazos cuelgan dos enormes garras del félido; además, calza unas botas hasta la rodilla hechas con piel del animal.

Pero a pesar de que la mayor parte de las representaciones de este tipo datan del Clásico Tardío, Sylviane Boucher en su artículo “Indumentaria guerrera maya”³⁶ comenta que desde el Clásico Temprano, en que se inauguran en esta zona nuevas estrategias bélicas con armamento, deidades e insignias, que según la autora tienen su prototipo en Teotihuacan, los guerreros de este nuevo orden militar usualmente portan un traje de cuerpo completo que incorpora guantes y botas de piel de jaguar, “con la cola del felino en su tocado globular de piel de venado con el signo del año y un pectoral ya sea con cabeza de jaguar, búho y/o calavera como símbolos bélicos”³⁷. A todo esto se une una máscara de Tláloc, precisamente por la influencia del Altiplano Central. Es evidente que cada una de las partes que

³⁶ Sylviane Boucher, “Indumentaria guerrera maya” en *Arqueología Mexicana*, v.III, no.17, p.54-59.

³⁷ *Ibid.*, p.59.

constituye el atuendo del guerrero tiene un gran contenido simbólico, sin embargo, lo que nos interesa resaltar aquí es que desde épocas tempranas en el área maya, y hasta el Posclásico en Chichen Itzá, y entre los mexicas en el Altiplano, el felino es una parte sustancial de su atavío, ya fuera utilizando las pieles enteras o alguno de los atributos del animal.

Sobre la Península de Yucatán, fray Diego de Landa indica que durante el mes Pax los guerreros llevaban a cabo sus ceremonias que incluían “un baile a manera de paso largo de guerra, y así lo llamaban *Holkanakot*, que quiere decir *baile de guerreros*”,³⁸ y que realizaban en el templo de *Citchaccoh*, que Thompson traduce como “padre rojo [o grande] puma” [Cit-Chac-Coh], diciendo que éste incluso pudo haber sido la deidad patrona de la veintena.³⁹ Pero si revisamos las distintas acepciones para el término *koh* o *coh*,⁴⁰ veremos que no es exclusivo del puma, y que de hecho podría estar haciendo referencia al mismo jaguar.

De manera que la identificación de los felinos en general, y el jaguar en particular, con las instituciones marciales mesoamericanas desde siempre ha sido clara. Sahagún incluso menciona como parte de los “aderezos” que usaban los Señores del Altiplano para la guerra, algunas divisas y armas vinculadas con el jaguar; entre ellas hace referencia al *ocelotlachicómitl*, que era “un cántaro aforrado de cuero de tigre, del cual sale un clavel lleno de flores, hecho de pluma rica”,⁴¹ y posteriormente apunta: “Llevaban otra manera de armas que se llaman *ocelotótec*, que era hecho de cuero de tigre

³⁸ Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p.83.

³⁹ Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing*, p.116.

⁴⁰ *Vid. supra* primera parte capítulo 3.

⁴¹ Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, 1938, v. II, p.303.

con unos rayos de oro sembrados, y el atambor que llevaban a cuestras era pintado como cuero de tigre”.⁴²

En el área maya, en el siglo XVI, fray Bartolomé de las Casas recupera lo que ha quedado del mito original del *Popol Vuh*, y cuando escribe sobre el reino de “Guatemala”, nos presenta al gran caudillo *Exbalanquen*, el Sol-Jaguar al que ya hicimos referencia, quien va al infierno a hacer la guerra y regresa victorioso al mundo.⁴³

Haciendo un paralelismo con otra cultura americana, en cuanto a la relación guerra-jaguar, Elizabeth Benson piensa que es posible que algunas vasijas de hombres felinos del arte mochica, sean la representación de jóvenes en rituales de iniciación para convertirse en guerreros, o bien puedan ser prisioneros de guerra, tal vez jefes extranjeros que fueron capturados por “los hijos del jaguar”, en este caso los guerreros mochicas.⁴⁴

Este grupo de la población desempeñó una función esencial en el orden social y político de las comunidades, como se señaló con anterioridad. Webster considera fundamental el papel del guerrero dentro de los roles administrativos de las élites mayas, sobre todo durante el proceso de surgimiento de las ciudades-estado.⁴⁵ De manera que, éstos sin lugar a dudas, estuvieron estrechamente vinculados con el grupo gobernante, seguramente formando parte del mismo. Podríamos hablar entonces de un linaje de hombres-jaguar, que incorporarían las cualidades y características del animal no sólo a su actividades bélica sino a todo su ser.

⁴² *Ibid.*, v.II, p.300.

⁴³ Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, v.I, p.650.

⁴⁴ Elizabeth Benson, *Man and Feline in Mochica Art*, p.27.

⁴⁵ Webster, “Warfare and ...”, *op.cit.*

CAPITULO 3

Los Gobernantes

El jaguar, como el hombre, ocupa el eslabón más elevado de la cadena alimenticia, de manera que es no es raro que la gente se identifique con el gran felino. Así éste, como atributo de poder de las personalidades más destacadas de la comunidad, no sólo de los guerreros, está presente prácticamente en todo el continente americano. Concretamente en Mesoamérica ésta es una de las ideas o elementos que permanecen como constantes a lo largo de todo el territorio y durante toda la época prehispánica. Recordemos desde las imponentes figuras de hombres-jaguar talladas en piedra por los olmecas, que de hecho les valieron el apelativo de “la cultura del jaguar”, hasta el estrecho vínculo de los *tlatoque* mexicas con el animal.¹ En los pueblos mayances, los hombres en algún sentido poderosos no son la excepción (figura 44). Dentro de este grupo destacan sin lugar a dudas los soberanos, cuya relación con el felino se puede apreciar en varios niveles:

Los nombres

Es muy común en Mesoamérica encontrar en las artes plásticas imágenes de personajes relacionados con el jaguar, que además de asociarse a los guerreros, por diversos elementos, se vincularían fundamentalmente con los gobernantes. Así, aunque propiamente no conocemos los nombres, hay muchos glifos nominales de soberanos importantes en su región que de alguna manera aluden al felino. Sólo por mencionar algunos, recordemos del

¹ En estos casos son varios los cronistas que describen su atuendo y atributos, y constantemente se hace alusión al felino, como se verá más adelante.

área de Oaxaca las inscripciones de Monte Albán, donde según Urcid se narra la genealogía de los “señores Jaguar” de este sitio,² o al famoso rey mixteca “Ocho venado-garra de tigre”. En el Altiplano Central encontramos al nahua Ocelopan, quien junto con Aatzin, Ahuexotl y Tenuch, fundaron la ciudad de Tenochtitlan.³ Concretamente en el área maya, gracias a los estudios epigráficos sabemos que muchos de los glifos nominales de los principales mandatarios de varios sitios de la época Clásica, llevan al jaguar o alguno de sus atributos.

En Yaxchilán, por ejemplo, encontramos además de un “Progenitor Jaguar”, a varios soberanos llamados “Pájaro-Jaguar” y “Escudo-Jaguar” (figura 45);⁴ en Ucanal también hay otro “Escudo-Jaguar”. En estos casos los nombres glíficos están compuestos por una cabeza de jaguar y otros signos que se pueden relacionar con las cualidades intrínsecas del gobernante. En el caso de los segundos, el escudo los vincularía a la guerra, actividad, como se vio, fundamental para los mandatarios, y en estrecha conexión con el felino, y en los primeros se reúnen dos elementos complementarios, también indispensables de los grandes señores: por un lado el jaguar, como símbolo de la oscuridad y del lado nocturno del cosmos, y por otro el ave que, por razones evidentes, usualmente se vincula con los aspectos diurnos y celestes,

² Urcid, “Monte Albán y la escritura zapoteca”, p. 75-87.

³ Torquemada, *Monarquía Indiana*, v.I, libro 3, p.398.

⁴ Entre los diez primeros gobernantes de Yaxchilán, que corresponden al Clásico Temprano, encontramos que el glifo de cinco de ellos incluye precisamente al jaguar. Así, según la interpretación que se ha hecho de las inscripciones, tenemos a “Progenitor Jaguar”, “Deidad Jaguar”, “Pájaro Jaguar I”, “Pájaro Jaguar II” y “Jaguar Ojo Anudado”. A partir del año 629 d.C., cuando se inicia la época de esplendor de la ciudad, el jaguar siempre aparecerá en los nombres de los gobernantes; es hasta “Escudo Jaguar II”, quien en el 771 d.C. cierra la época de gran esplendor de la ciudad y la dinastía de los jaguares. Sotelo, *Yaxchilán*, p.59.

de manera que estos soberanos integrarían en su nombre dos ámbitos del universo que son opuestos y complementarios al mismo tiempo.

Lo mismo sucede en Copán también durante el Clásico Tardío, básicamente durante la primera mitad del siglo VII, donde el gobernante número 12, uno de los más importantes del sitio, quien mandó esculpir muchas de las magníficas estelas del sitio y que fue el antecesor de 18 Conejo, se llamó Humo-Jaguar.⁵

Por otro lado, en Tikal, a decir de Schele tal parecería que, por lo menos en las inscripciones tempranas, la deidad patrona fue el jaguar -a quien ella identifica con G III-, ya que éste se encuentra representado en diversas estelas y dinteles, a tal grado que de hecho la investigadora piensa que incluso éste pudo haber sido uno de los nombres del reinado del sitio.⁶ Aquí, al primer gobernante citado en las fuentes epigráficas, y que asciende al trono en el 292 d.C., le llama “Jaguar Decorado”, además, posteriormente hay dos dignatarios llamados “Gran Garra de Jaguar”, otros dos cuyo apelativo es “Calavera Gran Garra de Jaguar” y uno de los últimos, el mandatario 23, mencionado sólo en la cerámica, cuyo nombre al parecer era “Jaguar Negro”.⁷ En Calakmul también hay un “Gran Garra de Jaguar” o “Pata de Jaguar” que nace en el 649 a.C., y que fue el más célebre de los gobernantes del sitio durante el Clásico Tardío, mientras que en Ceibal está mencionado otro “Garra de Jaguar-Jaguar de Ceibal”, que a su vez fue captor de Kin-Balam “Sol-Jaguar”, un Mol-Balam⁸ y un Chik Chak Balam que fue capturado por el

⁵ *Guía de Copán*, p. 24-25.

⁶ Schele y Freidel, *A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya*, p.211, 406.

⁷ *Ibid.* y Genevive, *The Rulers of Tikal*.

⁸ En el *Calepino Motul* de traduce *mol* como “Señal o huella y la pata y pies y manos de gato, perro, león, tigre y de otros animales”, v. 3, p.1930.

gobernante 3 de Dos Pilas;⁹ el último soberano de este sitio fue Ah Bolon-Tun, quien al parecer era un señor putún, que llegó a dominar el lugar en el 849 d.C.¹⁰ De igual forma en Tamarindito aparece un Chanak Balam, y el robusto cacique número 8 del sitio *Ik*, representado en una gran cantidad de vasijas, seguramente también llevó el apelativo *Balam*.¹¹

En Palenque, el primero de los reyes que sube al poder es K'uk' Bahlum, "Jaguar-Quetzal", mismo nombre que ostentará posteriormente el sucesor de Chacaal III y Chac Zutz'. El padre de Pacal II, para algunos el jerarca más importante del lugar se llamó K'an Bahlum Moo, "Jaguar-Guacamaya". El apelativo de Chan Bahlum, "Serpiente-Jaguar", aparece como el nombre de por lo menos dos gobernantes; el segundo de ellos, ligado a la época de mayor esplendor de la ciudad, fue el hijo mayor de Pacal.¹²

Como estos ejemplo, podríamos seguir enumerando muchos más de distintas ciudades mayas, sin embargo, lo que aquí interesa resaltar es que comúnmente en el glifo nominal de las personas que ocupaban los rangos de mayor jerarquía dentro de estas comunidades mayances, aparecía el Jaguar, *Balam*, *Bolon* o *Bahlum*, según la lengua en que se quiera leer. Creo que estos apelativos o títulos no fueron gratuitos, sino que aludían a la propia naturaleza de los mandatarios.

En diversas latitudes se encuentra la creencia de que el nombre de un individuo alude a ciertas características esenciales de su propia naturaleza.

⁹ Las fechas de ascenso al poder de éstos son las siguientes: Gran Garra de Jaguar I, 317 d.C., Gran Garra de Jaguar II, 376 d.C. El primer Calavera Gran garra de Jaguar ocupa el trono en 488 d.C. y el segundo en 537 d.C. Juan Antonio Valdés, conferencia "Avances en la Arqueología de Guatemala", Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, noviembre de 1996.

¹⁰ Schele y Freidel, *op.cit.*, p.26-33.

¹¹ Juan Antonio Valdés, conferencia citada.

¹² Cfr. De la Garza, *Palenque* y Schele y Freidel, *op.cit.*, p. 216-261.

Actualmente los tzotziles de San Pedro Chenalhó piensan que las características morales de un ser humano se ligan con su nombre, y que una criatura a quien se le dé el nombre de otra persona, adquiere los atributos de ésta; así, el que se llama como otro individuo es su *kexol*, su “reemplazo”. Además, el pronunciar las designaciones de otras cosas, las materializa, y no se pueden comer ciertos animales silvestres a menos que se les transforme en otros, lo cual se logra dándoles un apelativo diferente.¹³ Seguramente los grupos mesoamericanos prehispánicos compartieron ideas semejantes, y es factible que entre los mayas, el apelativo *Balam* estuviera haciendo referencia a la esencia de estos hombres, es decir, tal vez fueran voces descriptivas y su nombre aludiría no sólo al animal, sino también a sus ámbitos, costumbres y cualidades físicas.

Tomando en cuenta esta misma idea, nos encontramos que en los mitos cosmogónicos quichés recopilados básicamente en el siglo XVI, cuando se hace referencia a los primeros hombres creados por los dioses, hombres prodigiosos y principales de sus comunidades, por lo regular portan el apelativo *Balam*, o bien poseen ciertas cualidades del felino, recordemos que, además, éste es el progenitor por excelencia.¹⁴ Así, por ejemplo, en el pasaje de la creación asentado en el *Popol Vuh* o en el *Título de Totonicapan*, tres de los cuatro seres humanos formados por los dioses se llamaban *Balam*: Balam Quitzé, “Jaguar del Bosque”, Balam Ak’ab, “Jaguar de la Noche o la Oscuridad”, e Iquí Balam (Eke Balam) “Jaguar Negro”.¹⁵ Aunque el cuerpo

¹³ Guiteras, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, p.245.

¹⁴ *Vid.* Segunda parte de este trabajo.

¹⁵ *Popol Vuh*, p.104. El significado de estos nombres ha sido analizado por Carmak en *Evolución del reino quiché*, p.78, y el *Título de Totonicapan*, 214-215. Como se dijo

de estos primeros hombres, igual que el de todos los demás, fue hecho de masa de maíz, es probable que su naturaleza anímica compartiera características felinas, pues su primer nombre es precisamente “jaguar”, y el siguiente haría referencia a los ámbitos, costumbres y características físicas del animal. En el caso del primero, sabemos que el felino habita preferentemente en regiones boscosas; los hábitos crepusculares y nocturnos harían referencia al segundo, mientras que el tercero aludiría a aquellos individuos melánicos, de pelaje negro o pardo oscuro.

El cuarto y último de estos primeros hombres creados no lleva el apelativo *Balam*, se llamaba Mahucutah, que quiere decir según Carmak “el viajero, uno que no permanece”;¹⁶ si seguimos con la analogía de los jaguares y aplicamos las características que da esta traducción al depredador, tal vez su nombre haría referencia al amplio territorio que tiene y defiende cada animal (sobre todo los machos), así como los grandes desplazamientos que lleva a cabo cuando escasean los recursos alimenticios. Por otro lado, se sabe que entre los jaguares existen individuos errantes que se dedican a viajar; éstos por lo regular son jóvenes en busca de un lugar donde establecerse, o machos viejos que ya no tienen la fuerza física necesaria para defender su territorio, y que por lo tanto han sido expulsados de su grupo por otros ejemplares más fuertes.¹⁷

Por otro lado, estos primeros hombres poseían cualidades que los distinguían del resto y que los acercaban mucho a los hábitos y el comportamiento del felino. Concretamente podemos mencionar además de la

anteriormente, Edmonson por su parte piensa que *Ik'i Balam* se podría traducir como “Jaguar Luna”, *Quiché-Englih Dictionary*, p.12.

¹⁶ Carmak, *Evolución del reino quiché*, p.78.

¹⁷ Ojeda, *El corazón de las selvas mexicanas* (en prensa).

forma en que mataban o “cazaban” a los hombres de otras tribus, las huellas y los rastros que dejaban en los caminos, como explicamos en el inciso anterior, cabría señalar las vocalizaciones que emitían y que son otro factor que los asemeja al animal. En el mito quiché se dice que las personas que no pertenecían a este linaje se atemorizaban al escuchar las voces emitidas por estos cuatro hombres primigenios sin poderlos ver:

En cuanto a Balam Quitzé, Balam Acab, Mahucutah e Iquí Balam, no se sabía donde estaban. Pero cuando veían a las tribus que pasaban por los caminos, al instante se ponían a gritar en las cumbres de los montes, lanzando el aullido del coyote y el grito del gato de monte, e imitando el rugido del león y del tigre.

Y viendo las tribus estas cosas cuando caminaban: -Sus gritos son de coyote, de gato de monte, de león y de tigre, decían. Quieren aparentar que no son hombres ante todas las tribus, y sólo hacen esto para engañarnos a nosotros los pueblos. Algo desean sus corazones. Ciertamente no se espantan de lo que hacen. Algo se proponen con el rugido del león, con el rugido del tigre que lanzan cuando ven a uno o a dos hombres caminando; lo que quieren es acabar con nosotros.¹⁸

Es importante mencionar que los jaguares, además de tener un amplio gradiente de vocalizaciones, que en determinado momento los haría parecerse a otros animales, durante la época de apareamiento emiten una serie de sonidos (reclamos para el sexo contrario) que se pueden escuchar prácticamente durante todo el día y a grandes distancias, pero es muy difícil

¹⁸ *Popol Vuh*, p.127.

verlos porque permanecen ocultos en la floresta. De estas reflexiones se puede inferir que en efecto, estos cuatro hombres actuaban como jaguares.

Finalmente, con respecto a sus nombres, dice textualmente el mito: “Éstos son los nombres de nuestros primeros padres. Se dice que ellos sólo fueron hechos y formados, no tuvieron madre, no tuvieron padre. Solamente se les llamaba varones”.¹⁹ Posteriormente, el descendiente de Qocaib, es decir, la tercera generación de soberanos después de Balam Quitzé, se llamó Balam Conaché, y con él comenzó el título de Ahpop.²⁰ Éste podría ser el inicio de la patrifiación que une a los hombres con el jaguar, transmitiendo la esencia de su nombre a sus descendientes, muchos de los cuales siguen conservando el apelativo Balam.²¹

En los *Anales de los cakchiqueles* también se menciona a un progenitor con el apelativo Balam. Éste, “el primero de nuestros abuelos fue el llamado Pacal Balam”.²² Más tarde la misma fuente continúa diciendo: “La estirpe de nuestros antepasados Pacal Balam tuvo su origen en la antigua *Chicohom*. Así también el Pacal Balam vivió en *Chivar*”.²³ Asimismo, encontramos aquí varios antepasados hijos de reyes, que ostentan el mismo nombre. El hijo primogénito del rey Hunyng se llamaba Ahpop Achí Balam, y su quinto vástago, quien ya no asumió el poder por ser menor de edad cuando llegaron los españoles, se llamó Balam.²⁴ De igual forma, en las *Historias de los*

¹⁹ *Ibid.*, p.105.

²⁰ *Ibid.*, p.158.

²¹ Edmonson, *op.cit.*, p.11-12.

²² *Memorial de Sololá o Anales de los Cakchiqueles*, en *Literatura maya*, p.206.

²³ *Ibid.*, p.208.

²⁴ *Ibid.* p.159-160.

Xpantzay, el fundador de una de las siete tribus que dieron inicio al linaje de este pueblo se llamó Ahau Hulahun Balam.²⁵

Se puede suponer que esta tradición no sea exclusiva de la región de Guatemala. En algunos textos de la Península de Yucatán, se menciona el nombre de los sacerdotes dirigentes de los distintos grupos. Entre los itzáes destacan Ix-Pop-ti-Balam y Holtun-Balam.²⁶ Dice la fuente: “Y entonces se reunieron todos en Ichcaansihó. Allí estaba Ix-Pop-ti-Balam, allí su rey Holtun-Balam”.²⁷

Por último, cabe señalar que, por lo menos durante la época Clásica, el signo del jaguar aparece fundamentalmente en el nombre de los soberanos, más no en los de los centros políticos y religiosos, identificados por los llamados “Glifos emblema”. Así, el felino no se encuentra representado en las inscripciones para distinguir a ninguna ciudad, tal vez con excepción del caso de Tikal; se había mencionado que es probable que por las inscripciones tempranas se podría pensar que el animal fue su “patrono”, y en épocas posteriores, durante el Clásico Tardío, el glifo emblema del sitio, que corresponde al periodo que va del 9.14.0.0 al 9.16.0.0, se ilustra con una cola de jaguar. En el Posclásico, y posteriormente durante la Colonia, según las fuentes existen algunos asentamientos con el nombre del animal, sin embargo no resultan significativos porque aparentemente no fueron muy importantes. Pero tal parece que esta tradición cambia con posterioridad, ya que en el siglo

²⁵ *Historias de los Xpantzay de Tecpan Guatemala*, en *Literatura Maya*, p.414.

²⁶ En el caso del primero, la partícula *ix* podría denotar femenino o pequeño, mientras que *pop*, como ya se dijo se refiere a la estera o al gobernante. El nombre del segundo, la palabra *Holtun*, podría indicar “hueco en la piedra”, y al parecer se asocia con *Sakalpuk*, “Cerro blanco”, uno de los primeros invasores de Yucatán, antepasado de linaje divinizado. *Diccionario Maya Cordemex*, p. 228, 710.

²⁷ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p.47.

XIX, en la Península de Yucatán, uno de los sitios indígenas de mayor relevancia política y religiosa era Nojoch Naaj Santa Cruz Balamna, “Gran Pueblo de la Santa Cruz Casa del Jaguar”, nombre original de Chan Santa Cruz, lugar sagrado y bastión de los rebeldes de la Guerra de Castas.

El linaje

Al parecer fue tan importante para los dignatarios mayas la idea de linaje, que durante la época Clásica, en el glifo emblema de cada sitio, que podría traducirse como “Estirpe elevada de personas”, lo que lo relacionaría con el linaje gobernante,²⁸ el prefijo lo constituye una serie de pequeños círculos conocidos como “grupo acuático”,²⁹ y que según Coggins aludiría al semen de la estirpe gobernante.³⁰ Esta interpretación se ve reforzada por las diversas estelas en que aparecen los soberanos en las ceremonias de “la mano esparciendo”³¹ (figura 37), en las que éstos se encuentran realizando actos onanistas que, como se mencionó,³² eran una manera de evidenciar públicamente el linaje sagrado al que pertenecían. Así, cuando el dignatario riega la tierra con su semen, la vida se renueva y germina el linaje noble.³³ “Este líquido era estimado como sagrado, en virtud de que representaba la continuidad de la dinastía de la ciudad, evidenciaba el vínculo entre él y sus

²⁸ De la Garza, *Palenque, op.cit.*, p.99.

²⁹ Berlin, “El glifo ‘Emblema’ en las inscripciones mayas”, p.14.

³⁰ Coggins, “The Manikin Scepter: Emblem of Lineage” en *Estudios de Cultura Maya*, v. 17, p. 136-137.

³¹ *Scattering hand*. Sólo para mencionar algunos ejemplos, concretamente en Yaxchilán están las estelas 6, 28 y 31, 3 y 33, 1 y 10, 7 y 4, en donde aparecen Pájaro Jaguar III, Escudo Jaguar Y, Pájaro Jaguar IV y Escudo Jaguar II respectivamente, en este tipo de ceremonias. Imágenes semejantes las encontramos también en La Pasadita y en Palenque.

³² *Vid supra*, tercera parte capítulo 1.

³³ Cfr. Sotelo y Valverde, “Jaguar y oceloxóchitl: iconografía de un emblema de poder” y Chevalier y Gheerbrant, *op.cit.*, p.592.

antepasados y mostraba públicamente que había descendido hasta él el linaje noble”.³⁴

Por otra parte, el origen mítico del linaje de los grandes señores se remontaba al principio de los tiempos, al momento de la antropogonía, o incluso antes, como lo señala el *Popol Vuh*, en donde los astros, los héroes gemelos, primero, y luego los primeros hombres creados por los dioses, los hombres-jaguares, se consideran como los antepasados comunes de todos aquellos que se vinculan con el poder.

He aquí pues, las generaciones y el orden de todos los reinados que nacieron con nuestros primeros abuelos y nuestros primeros padres, Balam Quitzé, Balam Acab, Mahucutah e Iqui Balam, cuando apareció el sol y aparecieron la luna y las estrellas.³⁵

Según Iwaniszewski,³⁶ en la búsqueda por legitimarse, los soberanos se apropiaban de los antepasados comunes del grupo, que de alguna forma se habían deificado, y los hacían suyos. Los quichés, por ejemplo, se decían los descendientes directos de los cuatro primeros hombres creados, quienes habían sido elegidos por los dioses para fundar este linaje, y por lo tanto eran los progenitores de este grupo; la cita en este sentido es muy clara:

Ellos engendraron a los hombres, a las tribus pequeñas y a las tribus grandes, y fueron el origen de nosotros, la gente del Quiché. Muchos eran los

³⁴ Citado en Sotelo, *Yaxchilán*, p.121.

³⁵ *Popol Vuh*, p.158.

³⁶ Iwaniszewski, “Los conceptos del tiempo en el discurso ideológico en el Protoclásico maya: Cerros y Uaxactún”, p. 509.

sacerdotes y sacrificadores; no eran solamente cuatro, pero estos cuatro fueron los progenitores de nosotros la gente del quiché.³⁷

Es de estos antepasados comunes de quienes los quichés heredan el poder de gobernar a otras tribus, y junto con éste, les son transmitidas también las características felinas de sus padres y abuelos. Así, este poder que diferenció a los primeros hombres quichés de los demás es concesión divina y hereditaria, y fue el que dio origen a las principales casas gobernantes: Balam Quitzé formó el linaje de los Cavec, Balam Ak'ab el de los Nihai y Mahucutah el de los Ahau Quiché. "Tres grupos de familias existieron; pero no olvidaron el nombre de su abuelo y padre, los que se propagaron y multiplicaron allá en el Oriente".³⁸ Iqui Balam fue el único que no tuvo descendencia; usando la analogía con el jaguar, y tomando en cuenta que él es el jaguar negro, tal vez podemos pensar que como comúnmente la prole de un ejemplar melánico es manchada porque lo más probable es que se aparee con un individuo manchado, tal vez a estos cachorros no se les identifique con el padre por no presentar su mismo fenotipo, y se piense que los felinos negros no son procreadores.³⁹

El hecho de heredar las características esenciales de los progenitores, que como se ha visto son de jaguar, convertía a los descendientes en seres prodigiosos y fantásticos, de naturaleza sagrada. Usando las mismas palabras

³⁷ *Popol Vuh*, p.107.

³⁸ *Ibid.*, p.108.

³⁹ Tal parece que el melanismo, que es un gene recesivo, es mucho más común en el Mato Grosso en Brasil que en Mesoamérica, por lo tanto los ejemplares negros debieron de haber sido muy escasos. Arcadio Ojeda, comunicación personal, 1995.

del mito quiché, se decía que "estaban dotados de inteligencia y de experiencia, su condición no era de hombres vanos".⁴⁰

Considero que estos hombres fueron elegidos para fundar las dinastías gobernantes precisamente por su naturaleza felina, y desde entonces, desde los tiempos del origen, como se analizó anteriormente, el felino aparecerá relacionado, en distintos niveles, con el grupo dirigente de los diversos pueblos, cuyos antepasados son jaguares. Con respecto a los olmecas, Coe opina que muchas de las representaciones en piedra son de antepasados jaguares.⁴¹ En las fuentes mayas del siglo XVI se alude a esta misma idea: en el *Libro de Chilam Balam de Chumayel* se menciona que uno de los nombres del jefe del norte (recuérdese que Ashmore ubica el lugar de residencia de los antepasados en el norte),⁴² es Balamná, "la casa del jaguar". De igual forma, a nivel iconográfico existen varios testimonios anteriores que nos podrían remitir a ese concepto; por ejemplo, la interpretación de Coggins de una estela de Xultún en que un dirigente sostiene en su mano a un pequeño jaguarcito, es que el animal podría denotar el renacimiento del antepasado del inframundo.⁴³

Por otra parte, según los estudios realizados en los textos de Palenque, se considera que los dioses creadores de la triada original, fueron los antepasados de los gobernantes del sitio.⁴⁴ Recordemos que una de estas deidades era GIII, un aspecto del Sol asociado con la guerra y el jaguar del

⁴⁰ *Popol Vuh*, p.142.

⁴¹ Coe, "Olmec Jaguars and Olmec Kings" en Benson, *The Cult of Feline*, p.16-17.

⁴² *Vid. supra*.

⁴³ Coggins, "Man, Woman and Dwarf" en *Memorias del Primer Congreso Internacional de Mayistas*, v. III, p.40.

⁴⁴ Citado en De la Garza, *Palenque*, p.108.

inframundo, como se explicó en el apartado anterior, y del que Lounsbury piensa además que tiene algún término de reinado o de respeto por los señores y antepasados de linaje, como un título de magnificencia para los reyes.⁴⁵

Sólo para citar otro ejemplo, a través de la epigrafía conocemos el nombre glífico del fundador de la dinastía de Yaxchilán, o al menos al que los mandatarios posteriores consideraron como tal. Pájaro Jaguar IV no lo olvidó, y durante su gobierno mandó esculpir diversas piezas donde se halla inscrito el nombre, por demás sugerente, de éste: “Progenitor jaguar” o “Pene jaguar”, quien según las inscripciones gobernó el sitio hacia el 359 d.C., lo que nos estaría indicando el origen mítico del linaje, ya que los primeros registros escritos de este sitio datan del 514 d.C. Así, seguramente cuando empezó el gran auge de Yaxchilán, se registró el pasado en función de la tradición oral, uniendo de manera indisoluble el mito y la historia.

Por otro lado, dentro de la gran cantidad de representaciones plásticas de vasijas policromas de la época Clásica, sobresalen, como ya se mencionó en la segunda parte de este trabajo, las figuras de jaguares, acompañados de otros seres fantásticos, todos ellos de naturaleza terrestre, en lo que se conoce como “danzas del inframundo” (figuras 10, 11 y 29), y en ellas hay una serie de elementos que nos permiten inferir que se trata de un complejo simbólico que se refiere precisamente al linaje de los grandes señores. Entre estos elementos destacan el hecho de que el felino vaya ataviado, en posición erecta y con ademanes prácticamente humanos, y que usualmente porte el glifo *ahau* adornado con estilizaciones de plantas como tocado, lo que le daría al animal el título de Señor. Asimismo, las inscripciones que acompañan estas

⁴⁵ *Ibid.* p. 106.

escenas en cerámica normalmente aluden a la vida del soberano en el inframundo, y en ellas comúnmente aparece el glifo T-539, que haría referencia al señorío y que, según Quirarte⁴⁶ se relacionaría directamente con el linaje felino. En otros términos, el jaguar adquiere el título de señor en el mundo subterráneo, ataviándose como tal, mientras que el gobernante se apropia de los atributos del jaguar y alcanza la supremacía en el mundo de los hombres.

Así, es importante resaltar que desde el principio, es decir, desde los mitos de origen, igual que en las representaciones plásticas del Clásico, el felino aparecerá relacionado con el linaje gobernante, linaje de naturaleza felina, que por lo tanto simbólicamente radica en el interior de la tierra.

Esta relación no es exclusiva del área maya; en toda Mesoamérica e incluso en Sudamérica, el jaguar, habitante del interior de la tierra será el progenitor por excelencia. En una gran cantidad de mitos cosmogónicos procedentes de la zona amazónica y andina, el felino aparece como el gran señor de los animales, quien con una esposa humana, fungirá como el padre adoptivo del hombre a quien “domesticará” enseñándole a cocinar su comida por medio del uso del fuego, para no comer carne cruda. Finalmente el hombre, como hijo mal agradecido, roba el fuego a su padre, quien lo conservará únicamente en el brillo de sus ojos.⁴⁷ Hay interpretaciones que dicen que es precisamente una idea análoga de este mito la que está plasmada en los relieves en piedra del Preclásico de Chalcaltzingo, Morelos (figura 26), ya que los jaguares que allí se representan en esta lucha original contra los

⁴⁶Quirarte, “The Representation of Underworld Processions in Maya Vase Painting: An Iconographic Study” en *Maya Archaeology and Ethnohistory*, p.133.

⁴⁷Levi-Strauss, *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, p.72.

hombres, de la que ya habíamos hablado,⁴⁸ parecerían llevar fuego en los ojos, por los elementos a manera de flamas que parecen salir de ellos.⁴⁹ De igual forma, el cráneo de jaguar labrado, encontrado en Kaminaljuyú, llevaba unas piritas de oro en las cavidades oculares.⁵⁰ De esta misma época es la pintura 1-D de la cueva de Oxtotitlan, en Guerrero (figura 35), donde aparece un jaguar junto a un hombre con rasgos olmecas, que muestra su miembro viril. Esta escena por lo regular se ha asociado con la idea del felino en la cultura olmeca como el gran progenitor,⁵¹ concepto que sustentan también varios investigadores, después de analizar otra serie de esculturas, donde al parecer se han plasmado escenas de cópulas entre seres humanos y jaguares; de éstas, tal vez el ejemplo más claro sea el del monumento 3 de Potrero Nuevo.⁵²

En el Altiplano Central de México, concretamente en Teotihuacan, según la interpretación de Kubler, las imágenes de serpiente-pájaro-jaguar tienen asociaciones dinásticas, vinculándose con aspectos de un protector de clan.⁵³ En el Posclásico, entre los nahuas, para investir a un señor o *tecuhtli*, miembro de un linaje distinguido, el sacerdote le horadaba la nariz con una uña de águila y “un hueso de tigre, delgado y aguzado, a manera de punzón.”⁵⁴ Por otro lado, varios investigadores coinciden en que

⁴⁸ *Vid. supra*, segunda parte, capítulo 3.

⁴⁹ Jesús Jáuregui, conferencia “Antropología de la religión”, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1995.

⁵⁰ Miller y Taube, *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*, p.102.

⁵¹ Benson, *The Cult of Feline*, p.11 y Grove, “The Olmec Paintings of Oxtotitlan Cave, Guerrero, México” en *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology* 6.

⁵² Davis, “So Called Jaguar-Human Copulation Scenes in Olmec Art”, en *American Antiquity*, v.43, no.3, p.453.

⁵³ Kubler, “Jaguars in Valley of Mexico”, en Benson, *The Cult of Feline*.

⁵⁴ Torquemada, *op.cit.*, v. IV, libro 11, p.80.

Tezcatlipoca, como jaguar, está presente en el origen divino de los linajes gobernantes. En este sentido, Torquemada describe así la lucha original entre esta deidad y Quetzalcoatl:

Otros dijeron que Tezcatlipuca había descendido del cielo, descolgándose por una soga que había hecho de tela de araña; y que andando por este mundo desterró a Quetzalcohuatl, que en Tulla fue muchos años señor, porque jugando con él a la pelota se volvió en tigre, de que la gente que los estaba mirando se espantó [...] y que Tetzcatlipuca fue persiguiendo al dicho Quetzalcohuatl de pueblo en pueblo, hasta que vino a Cholulla, donde le tenían por principal ídolo, y allí se guarneció y estuvo ciertos años.⁵⁵

Concretamente, Coe identifica a este dios con la línea y la sucesión real, y asocia a ambas deidades con el sol nocturno y diurno respectivamente.⁵⁶ De igual forma, Seler también asoció al jaguar de los códices *Vaticano* y *Bolonia* con Tezcatlipoca, haciendo notar que en la segunda edad del mundo, en la que vivieron los gigantes y que en este dios brilló como sol, convirtiéndose él mismo en un jaguar, es llamada el “Sol Jaguar”.⁵⁷

⁵⁵ *Ibid.*, v. III, libro 6, p.124.

⁵⁶ Coe, “Olmec Jaguars and Olmec Kings” en *The Cult of Feline*. Por otro lado, la representación de esta deidad en varios códices mexicanos, entre los que destaca el *Bolonia*, aparece con un dibujo de piel de jaguar alrededor de la boca; el tipo de calzado que se ponía el joven que iba a ser inmolado en la fiesta celebrada en honor a este dios en el mes Toxcatl estaba confeccionado con piel de jaguar y se llamaba *ocelonacace*. Siméon, *Diccionario de la lengua nahuatl o mexicana*. Además, en esos mismos códices, los animales asociados a Tezcatlipoca son el jaguar y el guajolote. Barjau, *Tezcatlipoca. Elementos de una teología nahua*, p.49.

⁵⁷ Tozzer y Allen, *Animal Figures in the Maya Codices*, p.358.

Podemos entonces concluir diciendo que el linaje de los soberanos mayas era de naturaleza felina, porque los antepasados que eran jaguares, y que también fueron mandatarios, y que, por lo tanto, eran la fuente del poder y el recurso de legitimidad de sus sucesores, en determinado momento, al morir, se sacralizaron y se convirtieron en verdaderas deidades protectoras del grupo dominante. Pienso que la representación plástica de esta idea la encontramos incluso desde sitios protoclásicos como Izapa, en la estela 21 (figura 40), a la que ya hicimos referencia, donde el felino está echado sobre el palio del personaje que está presenciando un sacrificio por decapitación.⁵⁸ Evidentemente este individuo que aparece como espectador, y que llevan en andas otras dos personas, debió de haber sido un principal. Tal vez una variante de este mismo concepto estaría en una imagen análoga: por ejemplo en un vaso del Clásico Tardío que se encuentra en el Museo de Arte de la Universidad de Princeton en que dos jaguares están colocados sobre el templete del trono donde se encuentra un dignatario (figura 46). Considero que en ambos ejemplos el carnívoro está actuando como protector de estos soberanos, igual que como sucede en el dintel 3 de Tikal (figura 47), en que un enorme jaguar de cuerpo entero, mostrando sus imponentes garras se sitúa por detrás del mandatario; imágenes paralelas aparecen también en algunos relieves en piedra de Piedras Negras. En este sentido, creo que el félido se convirtió en una especie de deidad patrona, misma que proporcionaba el alma que hacía que el ser humano perteneciera a su comunidad.⁵⁹ Por esto es factible asentar que los pueblos eran “los hijos del jaguar”; su corazón o esencia, transmitida por el grupo en el poder a todo el pueblo, era de felino.

⁵⁸ Recuérdese además la relación del jaguar con el sacrificio por decapitación. *Vid. supra*.

⁵⁹ López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p.39.

La idea del soberano como “el corazón del pueblo” ha sido una constante a nivel universal, no sólo en Mesoamérica, sino en distintos ámbitos culturales a través de la historia. Es por esto que además de los nombres y el linaje propiamente dicho, los atributos de poder de los grandes señores, sus tronos, el contenido del bulto ceremonial, su atuendo, sus tocados, etc., tenían elementos del animal.

Las prácticas funerarias

La relación del gobernante con el felino se dio incluso hasta en las prácticas funerarias, las evidencias arqueológicas en la zona maya así lo muestran. Ya desde el Protoclásico, en uno de los entierros ceremoniales de Chiapa de Corzo, se hallaron garras de jaguar en torno al individuo muerto.⁶⁰ En el área central y durante la época Clásica, se ha podido constatar que a los dignatarios se les enterraba ya fuera cubiertos, enrollados o sobre una piel de jaguar. Algunos ejemplos concretos de esta costumbre, los encontramos en una gran cantidad de tumbas de Tikal,⁶¹ y por lo menos en la del gobernante 2 de Dos Pilas, en donde se hallaron junto con los restos óseos de los individuos las cuatro garras del animal en torno a los esqueletos. Asimismo, ya se mencionó en un principio que en la llamada tumba del dios solar de Altun Ha se encontraron por lo menos tres pieles de jaguar junto con las pieles de otros tres gatos menores, envolviendo el cuerpo.⁶² De igual forma, en fechas recientes se descubrió el que parece haber sido el entierro de “Pata de Jaguar” de Calakmul, en el interior de una de las estructuras del mismo sitio, en donde

⁶⁰ Lowe y Agrinier, *Mound 1, Chiapa de Corzo, Chiapas*, p.53-54.

⁶¹ Cfr. Coe, *Excavations in the Great Plaza, North Terrace and North Acrópolis of Tikal*

⁶² Miller y Taube, *op.cit.*, p.102.

la osamenta mostraba signos de que el personaje había sido envuelto con una fina tela y depositado sobre una cama de madera, además de haber sido cubierto con una piel de jaguar, de la que se conservaron las patas.⁶³

Por otro lado, generalmente la cerámica policroma asociada a estos entierros, que consiste fundamentalmente en platos y vasos, ilustra a personajes -que muchas veces por los glifos sabemos que son los mandatarios muertos- ataviados con la piel del félido, ejecutando una “danza del inframundo” (figura 48).⁶⁴ De igual manera, muchas de las urnas funerarias, también presentan la forma o los rasgos esenciales y distintivos del animal. Esta va a ser una constante en toda Mesoamérica, pero habría que destacar, además de las mayas, por su belleza y su abundancia, muy especialmente las urnas oaxaqueñas, que en Monte Albán encontramos desde fechas muy tempranas.

La relación del jaguar con el inframundo ya se ha analizado en la segunda parte de este trabajo, pero lo que es significativo resaltar aquí, es además el vínculo en este sector del cosmos con los soberanos muertos. Al respecto Coggins afirma refiriéndose al desarrollo de la iconografía del jaguar en Tikal, que las vasijas con representaciones del felino fueron la expresión más característica del simbolismo funerario maya durante el Clásico temprano, ya que los muertos tomaban el mismo camino del jaguar-sol nocturno en su viaje por el inframundo. Además, a decir de esta investigadora, el animal guardaba una relación indisoluble con los antepasados, quienes a su vez también habían sido mandatarios, de manera

⁶³ *Arqueología Mexicana*, v. V, no.28, p.74-75.

⁶⁴ *Vid. Supra*, segunda parte, capítulo 1.

que el felino era su fuente de legitimidad y poder.⁶⁵ Seguramente es por esto también que en las escenas donde se ilustran ceremonias fúnebres, como las del sitio Ik, los participantes usan atuendo de jaguar.

Por otra parte, sabemos también tanto por las fuentes escritas como por las evidencias arqueológicas, que en Mesoamérica, durante la época prehispánica, a los personajes de alto rango se les enterraba con una cuenta de jade en la boca. Alberto Ruz pensó que esto tenía el sentido de dar a los muertos un cierto tipo de protección mágica en los otros niveles del cosmos.⁶⁶ Mercedes de la Garza, junto con otros investigadores, han interpretado estas piedras verdes como el “corazón inmortal”, como el receptáculo de la energía vital, y sólo el de los personajes ilustres era de jade.⁶⁷ En este sentido, en uno de los entierros del Templo Mayor de la ciudad de México, se hallaron los restos óseos de un felino con una enorme piedra verde en el hocico (figura 49), y pienso que ahí se muestra precisamente esta idea. De igual forma, sería factible suponer que el objeto que el felino le está entregando al personaje de pie de la estela 27 de Izapa (figura 36),⁶⁸ fuera también una bola de jade. Así, el jaguar y el gobernante compartirían el mismo tipo de “corazón” o esencia inmortal.

⁶⁵ Coggins, *Painting and Drawing Styles at Tikal: An Historical and Iconographic Reconstruction*, p. 125, 270.

⁶⁶ Ruz, *Costumbres funerarias de los mayas*, p.188.

⁶⁷ De la Garza *El hombre en el pensamiento religioso nahuatl y maya*, p.90.

⁶⁸ *Vid. infra*, capítulo 4 para una descripción e interpretación más detallada de esta misma estela.

El atavío

Como hemos visto, el jaguar asociado directamente con el grupo en el poder es una constante durante el gran auge de la cultura maya, en la época Clásica, y en las ciudades más importantes. Dice Elizabeth Benson que, sin lugar a dudas, los jaguares o sus atributos en los monumentos de piedra son símbolo de realeza, o de uno de los aspectos de la realeza.⁶⁹ Así, las escenas de los señores y principales ataviados con elementos del animal, nos salen al encuentro a cada momento en las diversas obras plásticas; las tenemos en representaciones en piedra de estelas y dinteles, en relieves de estuco, en pintura mural, y en maravillosas vasijas de cerámica policroma. En varias ocasiones los soberanos portan adornos, al parecer de jade, concha o hueso, con la imagen del félido, o bien usan tocados, sandalias, muñequeras, capas, túnicas, faldellines, etc. todos confeccionados con piel de jaguar. Se dan casos en que las pieles enteras del felino les cubren el torso y las extremidades. Este tipo de atuendo no fue exclusivo de los soberanos del área maya, recordemos por ejemplo las estupendas imágenes de hombres vestidos como jaguares de Cacaxtla en el Altiplano de México (figura 50).

Benson apunta que probablemente el accesorio de jaguar más antiguo en el atuendo de los personajes mayas representados en obras plásticas, haya sido la cabeza del felino en los tocados; ésta aparece desde el ciclo 8 y su uso continúa hasta el Clásico Tardío.⁷⁰ En Yaxchilán⁷¹ (figura 51) y en Bonampak por ejemplo, al parecer guarda una estrecha relación con la actividad bélica de

⁶⁹Benson, "The Classic Maya Use of Jaguar Accessories" en *Fourth Palenque Round Table*, 1980, p.158.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Dinteles 4, 25 y 43, estela 20. En el segundo el tocado al parecer está hecho de piel de jaguar, mientras que en los demás la cabeza del felino es parte del tocado.

los mandatarios, idea que se reafirmaría con la imagen de una figurilla policroma de cerámica que se encuentra en el Museo de Arte Kimbell (figura 44), en la que se muestra un guerrero y principal con tocado de cabeza de jaguar. En Palenque estos tocados comúnmente nos indican el nombre del gobernante, que la mayor parte de las veces es el de Chan-Bahlum, quien según Merle Green⁷² está representado en el pilar E del Templo de las Inscripciones, así como en el costado del sarcófago hallado en este mismo templo. De hecho según Rands, Bishop y Harbottle, quienes dieron a conocer un soporte de incensario con un tocado de jaguar, sostienen que este tipo de tocado no es común en Palenque (figura 20).⁷³ La estela 4 de Tikal que conmemora el acceso al poder de “Nariz Rizada”, muestra a este soberano portando un gran tocado frontal de jaguar. En otros lugares este mismo tocado, que además a veces lleva el motivo vegetal del que ya había hablado en el apartado anterior, únicamente se usa para distinguir al personaje como supremo mandatario, éste sería el caso de la estela 6 de Copán, donde una que parece ser cabecita estilizada del félido adorna el complejo tocado del personaje. Lo mismo sucede en las representaciones de principales con tocados de jaguar de algunos vasos pintados de la época Clásica.

Las túnicas, que según Benson aparecen en imágenes posteriores, hasta el Clásico tardío, son un atuendo común. En Palenque las portan las figuras mayores de estuco en los pilares de la Casa A, en donde incluso se alcanza a ver la cola del felino que cuelga por detrás, por lo menos en uno de los pilares del Templo de las Inscripciones. En Bonampak, en el Templo de los Frescos, dos figuras adyacentes al rey en el cuarto uno, llevan la característica túnica

⁷² Citado en Benson, “The Classic Maya ...”, *op.cit.*, p.155.

⁷³ Citado en *Ibid.*

moteada. En realidad este tipo de prenda se encuentra representada tanto en piedra como en cerámica en muchos sitios del Área Central, tal vez con una mayor concentración en Naranjo y Machaquilá.⁷⁴ Chalecos, capas, faldellines y sandalias manchados, aparentemente fabricados con la piel del felino también son una constante (figuras 52 y 53), así como los yelmos de felino. Estos últimos son notablemente significativos en sitios del Usumacinta, como Piedras Negras, no así en regiones más alejadas del Área Central, como Copán, donde la única representación de una cabeza de jaguar a manera de yelmo es la de la estela 2 (figura 54).

De igual forma, existen múltiples cabezas de jaguar representadas de frente o perfil tanto en los pectorales como en los cinturones o los motivos centrales de los *maxtlatl* o *ex* de las figuras principales. Como ejemplo tenemos los pectorales de jade de los personajes mayores del Tablero del Palacio, el Tablero de los Esclavos o los de los individuos de estuco en la tumba del Templo de las Inscripciones de Palenque. Asimismo, encontramos el adorno del cinturón de Pájaro Jaguar IV de Yaxchilán representado en los dinteles 6 (figura 55) y 43, y este mismo ornamento de cabeza de jaguar en el gobernante 3 de la estela 16 de Dos Pilas (figura 43) que ya habíamos mencionado, el de la estela 18 de Xultún, en la 31 (en la parte de atrás del cinturón de Cielo Tormentoso) y 40 de Tikal.

Así, a muchos de los grandes mandatarios se les representa totalmente ataviados como jaguar, como en el caso del dintel 2 del Templo III de Tikal (figura 56), en el que el dignatario porta un traje de “jaguar de cuerpo entero”, o como en el caso del vaso hallado en el entierro 96 de Altar de

⁷⁴ *Ibid.*, p.157.

Sacrificios (figura 48), en que el personaje, al parecer ya fallecido, se encuentra ejecutando una danza y porta un vestuario hecho con la piel, cabeza y garras de este animal. Otro ejemplo más es el dignatario que se representa en la estela 8 de Ceibal, con botas y guantes a manera de garras del felino. Existen también otras imágenes en que el individuo aparece felinizándose él mismo (figura 57), como veremos más adelante, pero en suma, las imágenes nos remiten a un hombre jaguar.

Además de las imágenes plásticas contamos con los testimonios españoles sobre este tipo de atuendo. Sahagún, cuando habla de los atavíos de los señores nahuas, describe así unas mantas que usaban:

Usaban otras mantas que se llamaban *ocelotentlapalli yitic ica océlotl*; estaba en el medio pintada como cuero de tigre, y tenía por flocadura de una parte y de otra unas fajas coloradas, con unos trozos de pluma blanca hacia la orilla.⁷⁵

En el mundo mesoamericano y concretamente entre los nahuas, el valor y la importancia de los trajes y las ropas en general, como símbolos y distintivos de nobleza y de linaje, dados por los soberanos a los demás principales, nos lo da esta otra referencia de Torquemada:

Estas ropas que estos señores, capitanes y soldados recibían, en merced y favor que los reyes les hacían, guardaban para sus descendientes, y las daban a sus hijos para que fuesen corriendo por generaciones; y hoy día hay algún

⁷⁵ Sahagún, *Historia verdadera de las cosas de la Nueva España*, 1938, v. II, p.295.

rastró de esto, que los que las tienen las guardan como reliquias de su nobleza y valor de sus antepasados.⁷⁶

Sin embargo, así como para otras regiones de Mesoamérica las descripciones son abundantes y muy detalladas, y se explica incluso hasta el método para curtir las pieles y confeccionar el traje,⁷⁷ no sucede lo mismo para el área maya. Contamos con una referencia aislada en el *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal* en que se dice: “Y, quando hacen bayles, siempre sacan máscaras endemoniadas, se tiznan y ponen colas de micos y pieles de tigres.”⁷⁸ A pesar de ello, podemos suponer que los métodos, procedimientos y costumbres, debieron de haber sido comunes para todo el ámbito Mesoamericano.

A partir de todo lo anterior, se explica entonces el por qué las pieles de los felinos y los animales mismos fueron tan cotizados en el México prehispánico, y por qué aparecen como uno de los artículos fundamentales en la *Matrícula de Tributos* de los mexicas, como lo reafirman las referencias de los cronistas.⁷⁹ Podemos inferir entonces que además de su valor simbólico intrínseco como signo de poder, o precisamente por esto, las pieles de jaguar tenían un valor de uso muy importante entre los nobles de alto rango.

⁷⁶ Torquemada, *op.cit.*, v.IV, libro 14, p.329.

⁷⁷ Véase por ejemplo Torquemada quien nos ofrece esta descripción: “Había también oficiales de curtir cueros de venado, tigres y leones y otros animales, los cuales adobaban maravillosamente con pelo y sin pelo, de todos colores y, tan blandos, que hacen hoy día guantes de ellos”, *op.cit.*, v. IV, libro 13, p.256.

⁷⁸ Lizana, *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal*, p.142.

⁷⁹ Alvarado Tezozomoc en su *Crónica Mexicana* dice del tributo que entrega el pueblo de *Cuetlaxtlan* a los mexicas después de haber sido derrotados: “... y luego tras esto les dieron el tributo adelantado, que fueron piedras *chalchihuitl* muy ricas, y todo género de piedras, cueros de animales adovados, de tigre y de león, onzas; todo esto les dieron á los mexicanos”. p.333.

Además de las pieles, se usan para el atavío de los principales otros elementos del animal. Concretamente las garras y los colmillos, símbolos de la fuerza y la ferocidad de la bestia, y que como veremos aparecen en los “bultos ceremoniales”; eran empleados también para fabricar collares y gargantillas. Incluso, había veces que se imitaban los dientes de la fiera con piezas de jade, material que denota lo sagrado y “lo precioso”, o de oro. Éstos no sólo aparecen en las representaciones plásticas, sino también se han hallado en contexto arqueológico.⁸⁰

Los atributos de poder

Un grupo fundamental de elementos para distinguir a los mandatarios de los hombres comunes, son precisamente sus atributos de poder. Éstos, que son muy numerosos y diversos, aparecen en prácticamente todas las obras de arte plástico mesoamericano, y varios de estos símbolos de poderío a su vez, están íntimamente relacionados con el jaguar. En este sentido, tal vez los más evidentes sean los tronos o sitiales.

A nivel universal el trono es la manifestación de la grandeza humana y divina, de la armonía cósmica, del equilibrio constituido por la integración total de todas las antítesis naturales; simboliza el derecho divino del mandatario; a su ocupante le otorga un carácter temporalmente sagrado como ordenador del mundo, y le da un dominio sobre la tierra, diferenciándolo de los hombres comunes, ya que a nivel simbólico el pedestal es también el plano terrestre.⁸¹ En general en Mesoamérica, los tronos usualmente se ilustran recubiertos con la piel del jaguar, como se muestra en innumerables

⁸⁰ Véanse por ejemplo las piezas de oro de la tumba 7 de Monte Albán.

⁸¹ Chevalier y Gheerbrant, *op.cit.*, p1028-1030.

vasijas pintadas (figuras 58 y 59), o como lo señala Torquemada refiriéndose a los nahuas: “... y ponían también un pedazo de cuero de tigre debajo de las esteras”.⁸² Asimismo, en ocasiones el animal se encuentra representado en el respaldo de los tronos (figura 60); en muchas vasijas mayas de la época Clásica comúnmente es la cabeza del felino con las fauces abiertas la que está ocupando este sitio. Tomando en cuenta estos ejemplos plásticos y volviendo a las detalladas descripciones con las que contamos para los mexicas del siglo XVI, es factible hacer una analogía. En este sentido podemos leer sobre el emperador nahua Tlaltecatzin: “...y lo sentaron en una silla real en medio de una grande sala, coronado con corona imperial y debajo de sus pies le pusieron una águila real, rica y preciosamente labrada y a sus espaldas un tigre ferocísimo”.⁸³

En otros casos es el pedestal mismo el que adopta la forma de un felino; estos ejemplos en el área maya son abundantes tanto en representaciones de ellos, como en los propios objetos de bulto (figura 61). Dentro de los primeros podemos citar el trono de jaguar bicéfalo de la famosa Lápida Oval de Palenque (figura 62), localizada en la casa E del Palacio, y que representa, según Schele el ascenso al poder de Pacal.⁸⁴ También podemos citar el sitial que se encuentra ilustrado en la estela 20 de Tikal, o el del detalle pintado dentro del Templo del Chac Mol de Chichen Itzá, donde hay un Señor sentado sobre uno de ellos, o finalmente el del vaso de Naranja llamado “De los siete dioses” (figura 63), donde el ocupante del trono-jaguar, que según algunas interpretaciones es el dios L, y según otras un chamán, está fumando.

⁸² Torquemada, *op.cit.*, v. IV, libro 13, p.158.

⁸³ *Ibid.*, v.I, libro 2, p.125.

⁸⁴ Schele y Freidel, *op.cit.*, p.227.

Los ejemplos de tronos de felino esculpidos en piedra también son recurrentes en distintos sitios y diversas épocas sólo por mencionar algunos podemos citar varios ejemplos en Chichen Itzá entre los que destaca el jaguar rojo con incrustaciones de jade del templo de la subestructura del Castillo; el jaguar bicéfalo que se encuentra frente al Palacio del Gobernador en Uxmal, y uno más que se halla en Copán en la entrada al “Palacio” Este, que aunque está catalogado como altar, yo creo que cumplía la función de un pedestal.

Otra de las formas de representar los tronos en Mesoamérica, además del jaguar, es por medio de la estera o petate, y en ocasiones encontramos la combinación de ambos. En las vasijas mayas en muchos casos los apoyos de los tronos que están forrados tanto en su base como en el respaldo, con la piel del felino, tienen forma de *ik* y están adornados con el signo *pop* (figura 58). Éste, que literalmente significa “estera o petate”, sirve para ilustrar a los tronos, además de ser el nombre del primer mes del calendario de 365 días, cuyo patrón es precisamente el jaguar, que según Thompson connota el poder del gobernante. De igual forma en varias lenguas mayances la palabra también tiene el significado de jefe (a éstos se les designa como *Ah Pop*), ya que la estera en sí misma es igualmente símbolo de autoridad, incluso algunas veces se le llama “estera de jaguar”.⁸⁵ En este sentido, entre los materiales del Clásico Tardío, que encontraron como ofrenda Navarrete y Martínez en la Cueva de los Andasolos, en Chiapas, destaca una vasija con un diseño de tres entrelaces tipo estera, a manera del signo *pop*, que en su interior guardaba una pequeña escultura hecha de piedra caliza, de una garra de jaguar.⁸⁶ Esta

⁸⁵ Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing*, p.107.

⁸⁶ Navarrete y Martínez, *Exploraciones arqueológicas en la Cueva de los Andasolos, Chiapas*, p.30, 33-34, 57.

combinación del jaguar con el *pop* reforzaría la idea del poder del mandatario. Finalmente, considero que además del jaguar como símbolo del linaje, en estos tronos se reúnen otras valencias de fertilidad y ctónicas asociadas al félido, de las que ya he hablado, de manera que este símbolo del jaguar representaría también a la tierra misma, y en la medida en que el gobernante aparece sobre el sitial, estaría demostrando su dominio en la tierra, diferenciándose así de los hombres comunes.

Por otro lado, hay veces que los atributos de poder con características o elementos felinos los portan los propios soberanos. Para el Posclásico tenemos testimonios del área quiché, que nos hablan de bastones hechos de huesos de jaguar y de puma como emblemas de poder de los soberanos, particularmente entre el linaje Nijaib.⁸⁷ Por testimonios posteriores que datan del siglo XVIII sabemos que en esta misma región del quiché, los principales conservaban en sus casas dentro de un cajón, huesos de “tigre” o “león”, algunos de ellos incluso labrados, y los sacaban para rendirles culto y venerar a los antepasados un día *Belehec*. E. Antonio Margil nos ofrece esta magnífica descripción:

Estos tres [principales, cabezas de calpul] tienen cada uno en su casa, en un cajón muy labrado aunque muy desaseado por el humo, un hueso de tigre o león, y algunos ha habido labrados. Este hueso está todo rodeado de flores y presentes que le ponen; lo tienen muy empapelado y algunos enlistonado, y colgados en el *ten* de la casa.

⁸⁷ Carmak, *Evolución del reino quiché*, p.30,178.

En llegando el día de Belehec E, [...] cada cabeza de calpul juntaba los que le tocaban en su casa. Estos llevan sus candelitas y copal y a la media noche bajaban el cajón del hueso con toda reverencia.

Tenían un banquillo muy negro, todo liso que les servía de ara, y encima del altar ponían el dicho banquito con el hueso y allí ponían las candelitas encendidas y el copal ardiendo y perfumado delante del hueso.[...]

[Después iban a la iglesia] Entraban y ponían cada cual su candelita en la sepultura de su padre, madre, etc. y de esta manera llenaban la iglesia de candelitas.⁸⁸

Entonces, podemos suponer que durante la época colonial se conservó la misma valencia de los huesos de felinos como atributos de poder de los principales, relacionados además con los antepasados y por lo tanto con el linaje.⁸⁹

De igual forma, durante la época prehispánica, en las barras ceremoniales, que comúnmente son serpientes bicéfalas, en ocasiones se sustituye una o las dos cabezas del ofidio por la del félido. Así tenemos por ejemplo que Chan Bahlum, señor de Palenque, en la figura de la jamba sur del Templo del Sol, sostiene a manera de barra ceremonial una cabeza de perfil de jaguar, tal vez el mismo que está representado de frente en la barra con dos serpientes en sus extremos, que porta el dios L o dos chamanes, en ese mismo panel y que constituye el motivo central de la lápida. Asimismo, en la estela

⁸⁸ Dupiech-Cavaleri y Ruz, "La deidad fingida. Antonio Margil y la religiosidad quiché del 1704", p.260-61. *Vid. Infra*, capítulo 4.

⁸⁹ Dupiech-Cavaleri y Ruz opinan sobre la fecha en que se realizaba la ceremonia que, debido a que el día E (Eb), que significa diente, se representa con una mandíbula y está vinculado con la muerte y con el inframundo, porque además es el noveno de la serie de veinte días, "la relación con los antepasados difuntos-linaje se antoja lógica", *ibid.*, p.230.

18 de Xultún la barra ceremonial del personaje está rematada con una cabeza de jaguar.

Por otra parte, el felino o alguno de sus atributos también está presente a manera de cetro. En el dintel 6 de Yaxchilán (figura 55), Pájaro Jaguar II y al que Mathews llama su “lugarteniente militar”,⁹⁰ y a quien además se le distingue una cola de jaguar en su túnica, portan sendas garras del animal como este emblema de poder. De igual forma, los reyes de Xultún⁹¹ cargan jaguares a manera de cetro maniquí, mientras la mayoría de los soberanos portan al dios K, por lo que podemos inferir que existe un contenido simbólico paralelo entre el felino y esta deidad.

Al dios K, que es también el GII de la triada palencana,⁹² se le ha identificado con Bolon Dz'acab que se traduce comúnmente como “nueve generaciones”. Ésta es una deidad con rasgos serpentinos, estrechamente vinculada al maíz y a la sangre, tanto la del autosacrificio como la del linaje, porque además se le identifica con el culto a los antepasados muertos que residían en el inframundo.⁹³ Y como dice Mercedes de la Garza, “por representar la sangre de las generaciones ilustres, esta deidad siempre está ligada a los gobernantes, no sólo en Palenque, sino en muchos sitios más donde se representa en el llamado ‘cetro maniquí’”.⁹⁴ Esto es uno de los atributos de poder más importantes de los soberanos,⁹⁵ y en este sentido, las valencias otorgadas a la deidad no se contraponen entonces con las del jaguar.

⁹⁰ Mathews, *La escultura de Yaxchilán*, p.198.

⁹¹ Esta imagen aparece en seis de los monumentos esculpidos del sitio: las estelas 1,3,5,9,10 y 19. Benson, “The Classic Maya Use...”, *op.cit.*, p.157.

⁹² Cfr. Schele y Miller, *The Blood of Kings*, p. 49 y De la Garza, *Palenque*.

⁹³ De la Garza, *El Universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, p. 206-209.

⁹⁴ De la Garza, *Palenque*, *op.cit.*, p.105.

⁹⁵ Coggins, “The Manikin Scepter...”, *op.cit.*

Por otro lado, además de las ceremonias de autosacrificio de las que ya hemos hablado, a las que estaba indisolublemente vinculado el dios K y que evidenciaban la supremacía de los gobernantes, la manera tangible de transmitir el poder de generación en generación fue mediante un “envoltorio”, atributo de los jefes y que también es un claro símbolo de la autoridad del mandatario. Sabemos por las fuentes que entre los nahuas este tipo de envoltorios normalmente se hacían con la piel del animal. En el área maya, concretamente en el Cuarto 1 del Templo de los Frescos de Bonampak, se ilustran unas figuras que sostienen pieles de jaguar con las que según la interpretación de Merle Green se envolvería el “Bulto ceremonial”, que aparece ya listo en la misma escena.⁹⁶ En las fuentes de las Tierras Altas a éste lo llaman *pizom-gagal*, y aclaran que se heredaba entre los miembros de la misma rama gobernante. Dice al respecto el *Popol Vuh* cuando antes de morir, los primeros hombres se despiden de las tribus:

Luego dejó Balam Quitzé la señal de su existencia: -Este es un recuerdo que dejo para vosotros. Este será vuestro poder. Yo me despido lleno de tristeza, agregó. Entonces dejó la señal de su ser, el *Pizom Gagal*, así llamado, cuyo

⁹⁶ Citado en Benson, “The Classic Maya Use...”*op.cit.*, p.156. Otra interpretación de esta misma escena de Bonampak es la de Isabel Fernández Tejedo, quien dice que se trata de mercaderes que llevan sus productos, entre los que estarían las pieles de jaguar, y los bultos de mercancías, también hechos con la piel del felino. La investigadora sustenta esta afirmación en el hecho de que uno de los personajes porta un abanico, elemento distintivo de los comerciantes. Fernández Tejedo, “El *ppolom*, mercaderillo o regatón” en *Arqueología Mexicana*, p.53, v.V, no.28. Sin embargo, yo me inclino por la versión de Merle Green, ya que va más de acuerdo con el contexto general de las pinturas. Además, el abanico fue un atributo de poder usado entre diversos principales, no sólo entre los comerciantes y por otro lado, las pieles de jaguar en el área maya tuvieron fundamentalmente una connotación simbólica que las vinculaba con los atributos de poder de los soberanos, por lo tanto, no debieron haberse usado para hacer los bultos de productos de los comerciantes.

contenido era invisible, porque estaba envuelto y no podía desenvolverse; no se veía la costura porque no se vio cuando lo envolvieron.⁹⁷

Posteriormente continúa diciendo el texto con respecto a los descendientes de estos hombres prodigiosos:

Se acordaban de sus padres; grande era para ellos la gloria del Envoltorio. Jamás lo desataban, sino que estaba siempre enrollado con ellos. Envoltorio de la Grandeza le llamaban cuando ensalzaron y pusieron nombre a la custodia que les dejaron sus padres como señal de su existencia.⁹⁸

El contenido del envoltorio se ha podido conocer por los datos arqueológicos, ya que por lo menos en Tikal se han encontrado “bultos” en las excavaciones.⁹⁹ Así, sabemos que dentro de ellos los gobernantes guardaban, junto con otras cosas, garras y colmillos de “tigres” y de “leones”, otra vez la presencia constante de los felinos, en éste caso sus vigorosas garras y sus poderosos colmillos símbolos de su fuerza y dominio, asociados con la esencia misma del poder del gobernante. Además, no está de más señalar en este sentido, que el *Vocabulario en lengua tzeldal* de fray Domingo de Ara, señala la traducción de la raíz *bal* como “envolver o envoltorio”, y ésta es la misma de la palabra *balam* “tigre”.¹⁰⁰ Asimismo, en la traducción de Monterde del *Rabinal Achí* se traduce el nombre de Balam Quiché como “Hechicero del Envoltorio”.¹⁰¹

⁹⁷ *Popol Vuh*, p.140.

⁹⁸ *Ibid.*, p.141.

⁹⁹ Maricela Ayala, comunicación personal, 1997.

¹⁰⁰ Ara, *Vocabulario en lengua tzeldal*, p.248.

¹⁰¹ *Rabinal Achí en Literatura Maya*, p.301.

En las obras plásticas de la época Clásica este bulto ceremonial es fácil de identificar. En Yaxchilán, por ejemplo¹⁰² (figura 64), normalmente lo porta una mujer, miembro de la dinastía, y es quien se lo entrega al gobernante, tal vez porque es ella la que biológicamente puede perpetuar el linaje, y por lo tanto se ve precisada a cederle al varón el símbolo material que garantiza la continuidad de la dinastía.¹⁰³

Ahora bien, si el jaguar es el símbolo del linaje noble y el bulto es un atributo de poder de los gobernantes, la representación material y tangible de este mismo linaje, entonces estos dos elementos se conjugan en la imagen del dintel 26 de este mismo sitio (figura 65). En él la señora “Puño Pescado” le da a Escudo Jaguar I lo que podría ser un símbolo del bulto. En este caso no se trata de un envoltorio, sino de la imagen estilizada de una cabeza de jaguar, que estaría cumpliendo la misma función del *Pizom Gagal* de perpetuar el poder del linaje noble, este linaje de naturaleza felina del que ya he hablado. Para reafirmar esta asociación, incluso hay imágenes en cerámica donde un pequeño jaguar es quien carga el bulto (figura 66), o éste se encuentra sobre o debajo del trono de felino.

Por último, en el *Popol Vuh* se habla de las “insignias de la realeza” que fueron a recibir al Oriente los tres descendientes de los primeros hombres; entre ellas también se encuentran elementos felinos. Veamos el texto:

Seguramente pasaron sobre el mar cuando llegaron allá al Oriente, cuando fueron a recibir *la investidura del reino*. Y éste era el nombre del Señor, Rey

¹⁰² Esta imagen aparece en los dinteles 1,5,7,32,53 y 54.

¹⁰³ Cfr. Sotelo, *Yaxchilán, op.cit.*

del Oriente a donde llegaron. Cuando llegaron ante el Señor Nacxit, que éste era el nombre del gran Señor, el único juez supremo de todos los reinos, aquél les dio *las insignias del reino y todos sus distintivos*. Entonces vinieron las insignias de los Ahpop y los Ahpop-Camhá, y Nacxit acabó de darles *las insignias de la realeza*, cuyos nombres son: el dosel, *el trono*, las flautas de hueso, el *cham-cham*, cuentas amarillas, *garras de león, garras de tigre*, cabezas y patas de venado, palios, conchas de caracol, tabaco, calabacillas, plumas de papagayo, estandartes de pluma de garza real, *tatam* y *caxcón*.¹⁰⁴

Pero además de este texto del siglo XVI, en las imágenes del arte plástico de épocas anteriores podemos distinguir una serie de objetos aislados, que eran para uso exclusivo de los principales; entre éstos podemos distinguir los parasoles o los abanicos. En el Museo Americano de Historia Natural de Nueva York se halla un mango de hueso del Clásico Temprano (figura 67), en el que se observa, entre otros elementos, lo que podría ser la cabeza de un jaguar, tal vez mezclada con rasgos de otros animales, pero con el típico elemento vegetal sobre la frente, que como hemos visto, distingue al felino. Según Schele y Miller¹⁰⁵ es probable que este objeto se hubiera usado para un abanico, o incluso una lanza. Yo estoy de acuerdo con la primera interpretación, ya que el tamaño del mango resulta muy pequeño, y el orificio en el centro demasiado estrecho para ser un tipo de arma. Pero como quiera que sea, cualquiera de los dos objetos debió de haber pertenecido a un jerarca.

Podemos citar otro elemento que Benson¹⁰⁶ ha identificado como una bolsa de copal, que porta Cielo-Ave Muan -quien además lleva un majestuoso

¹⁰⁴ *Popol Vuh*, p. 142. Salvo los nombres en maya, el subrayado es mío.

¹⁰⁵ Schele y Miller, *op.cit.*, p.285.

¹⁰⁶ Benson, "The Classic Maya Use..." *op.cit.*, p.156.

tocado en el que resalta una cola de jaguar- en la estela 2 de Bonampak, en una escena en la que se registra su ascenso al poder, y en la que se constatan los preparativos para un ritual de autosacrificio, propio de los dignatarios.¹⁰⁷ Sobre la tapa de esta bolsa está un pequeño felino en posición de acecho y mirando hacia el frente. Ejemplos de este tipo se pueden encontrar a todo lo largo y ancho del área maya, sin embargo, no es la intención de este trabajo hacer un recuento de todos ellos.

Finalmente, y para reafirmar la identificación de las imágenes de jaguar como atributo de poder de los mandatarios mesoamericanos, pienso que el propio felino vivo era también un signo de poderío.

Existen testimonios escritos, procedentes de otras regiones de Mesoamérica, que nos hablan de dirigentes acompañados de cachorros del animal, que a su vez les entregan a los españoles junto con otros emblemas de autoridad. Fray Antonio Tello ofrece estas magníficas descripciones:

El catzique llevaba la misma divisa y un tigre pequeño, cachorrito, con un cordel de trailla, y uno como estoque traía en la mano con muchas borlas de pluma y correas delgaditas de quero de tigre, y por remate una borla de plumas; [...] llegando el Capitán [...] le dijo en su lengua que fuese bienvenido él y sus dioses a su tierra [...] y que para confirmación de esta paz le presentaba aquel tigre manso y aquel estoque.¹⁰⁸

Más adelante dice del señor del pueblo de Chiametla, también en el Occidente:

¹⁰⁷Nájera, *Bonampak*, p.46-47.

¹⁰⁸ Tello, *Crónica miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco*, v.I, p. 71.

[Se presentó el cacique] todo el muy galán, con muchas plumas y muy vistosas y un tiguerrillo de seis meses muy manso, con un collar de venas de concha y un cascabel de cobre; [...] y luego le presentó [a Nuño de Guzmán] el tiguere, la rodela y las armas.¹⁰⁹

Además hay imágenes plásticas mayas prehispánicas en que se pueden identificar pequeños jaguares junto con los mandatarios, ya sea acompañando al dirigente, o como cachorros que les son entregados. Este es el caso, por ejemplo, de la estela 20 de Tikal, o la imagen de un vaso policromo, perteneciente a la colección del museo del mismo sitio, que data de la época clásica, y que proviene de las Tierras Bajas; en él aparece un dignatario sobre su trono recibiendo un cachorrito de jaguar de otro personaje (figura 68).

Aunadas a éstas, en otras obras plásticas aparecen felinos con collares, en actitud de “mansas mascotas”, como la escultura de bulto redondo procedente de El Baúl, en Guatemala (figura 1). Estas imágenes, junto con los textos citados con anterioridad, nos permite sugerir que tal vez los gobernantes tenían su jaguar con ellos como emblema de poder. Seguramente sólo se mencionan y representan así cachorros, por la dificultad que debió haber implicado mantener individuos adultos en cautiverio. Otra posibilidad, es que estos animales en determinado momento se hubiesen sacrificado y entonces sería factible pensar que la piel de estos jaguares adultos, hubiese sido precisamente la que portaban los mandatarios.

Un ejemplo análogo en América del Sur, de esta práctica de mantener jaguares en cautiverio, lo da Benson cuando dice que los mochica en algún momento específico del calendario sagrado, llevaban cachorros del felino

¹⁰⁹ *Ibid.*, p.173-174.

hacia la costa, donde eran mantenidos por el sacerdote para usarse en otro tiempo durante el calendario ritual.¹¹⁰ De igual forma, los señores de los Andes a veces recibían como regalos muy apreciados, ejemplares de estos animales de las lejanas tierras tórridas del Antisuyu.¹¹¹ Esto resulta factible por la capacidad que tienen los jaguares de sobrevivir en un amplio rango de alturas y condiciones climáticas, como se explicó en la primera parte de este trabajo.

Deformación craneana

Hasta nosotros han llegado diversos testimonios de los tipos y formas de alteraciones craneanas que practicaban los indígenas americanos, y la manera en que lo conseguían. Éstos van desde los restos óseos, las representaciones plásticas, hasta las descripciones de frailes y cronistas europeos. En este sentido, fray Diego de Landa dice de los indígenas de la Península de Yucatán:

... a los cuatro o cinco días de nacida la criaturita poníanla tendidita en un lecho pequeño, hecho de varillas, y allí, boca abajo, le ponían entre dos tablillas la cabeza: la una en el colodrillo y la otra en la frente entre las cuales se la apretaban tan reciamente y la tenían allí padeciendo hasta que acabados algunos días les quedaba la cabeza llana y enmoldada como la usaban todos ellos.¹¹²

¹¹⁰ Benson, *Man and Feline ...*, *op.cit.*, p.26.

¹¹¹ Barrionuevo, "Qoa: el felino volador" en *Humboldt*, p.60.

¹¹² Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p.54.

Por su parte, Las Casas, refiriéndose a la población de Guatemala comenta:

Cuanto a la costumbre de querer parecer fieros en las guerras, ordenaron a los principios hacerse las caras y cabezas, por industria de las parteras o de las mismas madres cuando las criaturas son tiernas y chequitas, empinadas las cabezas, y hacer las frentes anchas...¹¹³

Sin embargo, poco se sabe de los motivos de esta práctica tan común. Probablemente, haciendo una analogía con Sudamérica, podemos suponer lo que pudo haber significado para los grupos mesoamericanos. El mismo fraile dominico hace una relación más detallada sobre el tema cuando habla de los pobladores del Perú. Su descripción dice así:

Dije algunos de los de Perú, porque por la mayor parte, cuasi en cada provincia tenían propia costumbre y diversa de las otras, de formar con industria las cabezas. Y es cosa de maravilla ver la diligencia e industria que tienen para entallar las cabezas mayormente de los señores; éstas de tal manera las atan y aprietan con lías o vendas de algodón o de lana, por dos y tres años a las criaturas, desde que nacen que las empinan un palmo grande, las cuales quedan de la hechura y forma de una coroza o de un mortero de barro muy empinado. [...]

Por privilegio grande concedían los de Perú a algunos señores, y que ellos querían favorecer, que formasen las cabezas de sus hijos de la forma que los reyes y los de su linaje las tenían.¹¹⁴

¹¹³ Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, p.177.

¹¹⁴ *Ibid.*, p.179.

Resulta interesante destacar de este texto, que sobre todo se deformaban las cabezas los Señores y los reyes o miembros de un mismo linaje; así tal parece que la práctica hubiera sido un distintivo de cierta jerarquía. Creo que por los testimonios encontrados en Mesoamérica, bien se podría hacer una extrapolación de la realidad peruana al área maya, donde el tipo de deformación craneana tabular oblicua,¹¹⁵ era la que se practicaba comúnmente al grupo nobiliario maya de la zona central fundamentalmente durante el Clásico. Al respecto hemos propuesto que, reafirmando la idea del hombre felinizado, ésta tenía la intención de “felinizar” físicamente al soberano. Si comparamos un cráneo del felino con uno humano que presente este tipo de alteración, podremos observar la correspondencia y la gran semejanza que existe entre ambos (figuras 69 y 70). Esto permite suponer que la intención que se perseguía con este tipo de modificación, era la de volver físicamente felino al individuo.¹¹⁶

Ésta es la deformación cefálica que está representada en la mayor parte de las obras plásticas en que aparecen los personajes principales de las ciudades clásicas del área central. Además, se puede constatar esta práctica con los restos óseos de la época hallados en estos lugares.¹¹⁷ Así, en algunos estudios sobre deformación craneana en el área maya se afirma que la

¹¹⁵ Esta se lograba colocando al infante una tablilla anterior o frontal y otra posterior, reunidas entre sí por bandas laterales ajustadas sobre la cabeza. El otro tipo de modificación craneana, la tabular erecta se obtenía mediante el empleo de cunas o “aparatos corporales” que exigían la fijación del cuerpo de la criatura. Tiesler Blos, “El aspecto físico de los mayas” en *Arqueología Mexicana*, v. V, no.28, p.16.

¹¹⁶ Cfr. Sotelo y Valverde, “Los señores de Yaxchilán un ejemplo de felinización de los gobernantes mayas” en *Estudios de Cultura Maya*, XIX.

¹¹⁷ Vid. Tiesler, Blos, *La deformación cefálica intencional entre los mayas prehispánicos. Aspectos morfológicos y culturales.*

modalidad tabular oblicua se asocia con un sector de la población que pertenece a un estatus elevado:

... gobernantes, jefes, sacerdotes, guerreros y otros personajes de alto rango social, predestinados desde niños a ocupar las categorías de más alto renombre en la sociedad, se les conformaba la cabeza en el artificial modo tabular oblicuo. Tal vez ésta sea la causa de que exista un predominio en las representaciones de personajes con el diseño tabular oblicuo en objetos y figurillas de cerámica y en pinturas, estucos y relieves, que muestran lo más representativo y elevado de la pirámide social maya, principalmente del horizonte cultural Clásico.¹¹⁸

Sin embargo, no se explica por qué los jefes mayas del Clásico eligieron este tipo de alteración cefálica y no otra para distinguirse como el grupo dominante, ya que Arturo Romano señala que por lo menos en esa época, “el pueblo en general sólo podía imprimir a las cabezas de sus hijos la forma tabular erecta”, aseveración sustentada en el análisis de los propios restos óseos, ya que en las colecciones craneológicas son más frecuentes los casos tabulares erectos que los oblicuos.¹¹⁹ Esto desmiente la idea que se manejaba debido a la gran cantidad de imágenes plásticas a manera de figurillas, relieves, pinturas, estucos, etc, de que todos los mayas se practicaban la deformación cefálica tabular oblicua. Pero, como bien dice Marta Foncerrada, refiriéndose al idealismo en las pinturas de los vasos

¹¹⁸ Romano, “Iconografía cefálica maya”, en *Memorias del Primer Coloquio Internacional de Mayistas*, p.29.

¹¹⁹ *Ibid.*

mayas, y que sería factible extrapolar a otras manifestaciones artísticas mayas:

está presente sobre todo en la representación de las cabezas. El dibujo ahí se sujeta a un canon convencional de rasgos físicos, que concuerdan con un tipo ideal de expresión facial; se trata de imágenes que podemos decir, son presentaciones conceptuales y no representaciones ópticas.¹²⁰

Por otra parte, tal parece que durante el Preclásico,¹²¹ la modalidad erecta es la predominante en todos los niveles, mientras que al final del período Clásico prácticamente desaparece del registro la forma oblicua y con ella la técnica de deformación con tablillas libres, dice Vera Tiesler que “cronológicamente la discontinuidad coincide con los cambios socioculturales que experimentó la población maya en esa época”.¹²² Finalmente, en el Posclásico se practicaron las dos variedades en forma indistinta. A pesar de lo común de estas prácticas, realmente no se sabe a ciencia cierta por qué se realizaban las deformaciones craneanas, que además de ser muy complicadas, implicaban un riesgo. El doctor Romano ha dicho que “reflejaban el pensamiento mítico, mágico, religioso y de estratificación social,”¹²³ y por su parte Vera Tiesler indica en este sentido que:

era un elemento cultural generalizado que formaba parte de la vida cotidiana, posiblemente asociado a un rito de transición o de incorporación social del

¹²⁰ Foncerrada de Molina, “Pintura y expresión en los vasos mayas”, en p.21.

¹²¹ Las primeras evidencias de algún tipo de modelado cefálico en el área maya datan del Preclásico Temprano (2000-1000 a.C. Tiesler Blos, “El aspecto físico...” *op.cit.*, p. 16

¹²² *Ibid.*, p.18.

¹²³ Romano, *op.cit.*, p.25.

pequeño niño maya. Como tal refleja múltiples condiciones sociales y circunstanciales. Probablemente existía un significado o una finalidad concreta en esa costumbre, la cual cambió a través del tiempo. También podemos suponer que dada la compleja concepción religiosa y metafórica de los mayas, la forma cefálica artificial tenía alguna connotación sagrada o ritual.¹²⁴

Tratando de profundizar un poco más y de dar una interpretación de esta práctica, nosotros pensamos que precisamente el modo más patente de evidenciar la ascendencia felina como miembros del linaje noble, fue la de asemejarse físicamente al animal. Esto se lograba por medio del empleo de un aparato cefálico libre, en el que se sostenían los planos de compresión con bandas, y que se colocaba a los herederos desde el momento de su nacimiento.¹²⁵ Finalmente lo que provoca este tipo de modificación, es que se disminuye en el individuo la distancia entre los ojos y la cúspide del cráneo, y este rasgo es una adaptación natural de los felinos para acechar a sus presas sin ser vistos, de manera que la idea que da un ser humano con esta característica es la de un verdadero hombre felino. Si unimos a esto el resto de las evidencias tales como el origen mítico, el comportamiento, los nombres, los atributos de poder y el atavío, podemos suponer que la intención de los nobles mayas con los miembros de su grupo era la de deformarles el cráneo de manera similar al del jaguar para completar la imagen general. Precisamente Las Casas deja ver esta idea cuando al hablar de la deformación cefálica se refiere a “la costumbre de querer parecer fieros en las guerras”.¹²⁶

¹²⁴ Tiesler Blos, “El aspecto físico...”, *op. cit.*, p.18.

¹²⁵ Cfr. *Ibid.* p.29.

¹²⁶ *Vid. supra* nota 113.

Así, desde mi punto de vista, sólo la modalidad tabular oblicua cumpliría con la finalidad, tanto simbólica como descriptiva de felinizar a los soberanos. Este tipo de alteración también se ha vinculado con el maíz, y se ha dicho que una cabeza deformada así se asemejaría a una mazorca, tal y como aparece la deidad del maíz en el Tablero de la Cruz Foliada de Palenque.¹²⁷ Sin embargo yo considero que la relación con esta planta podría ser mucho más evidente en el otro tipo de variedad de cráneos modificados, los que presentan la tabular erecta. Tomemos en cuenta que ésta es anterior, y que es la que se practicaba todavía bajo la influencia de la cultura olmeca, donde existe una gran cantidad de representaciones plásticas de figuras a las que les brota una planta de maíz de la cabeza. De hecho Joralemon ha propuesto la existencia de una deidad, el dios II, patrona del cereal, que muestra “símbolos asociados al maíz, que parecen germinar de la cabeza hendida de ese ser. El brote puede salir de la hendidura misma o puede estar impreso en la frente”.¹²⁸ Así, la planta surge de esta incisión en forma de “V” de las cabezas olmecas, como lo haría de la tierra. Por otro lado, una cabeza humana con este tipo de alteración y con los cabellos atados en la cúspide del cráneo, perfectamente podría parecer una mazorca; estaríamos frente a verdaderos hombres-maíz. Esto encajaría a la perfección dentro de la concepción cosmogónica mesoamericana, donde precisamente el género humano fue creado de masa de maíz; es por eso que la deformación craneana es una práctica generalizada en toda la población. Sin embargo, creo que los dignatarios mayas de la época Clásica, concretamente los del área central,

¹²⁷ Maricela Ayala y Vera Tiesler, comunicación personal. 1997.

¹²⁸ Pérez Suárez, “El dios del maíz en Mesoamérica”, en *Arqueología Mexicana*, v. V, no.25, p.46.

necesitaban además, distinguirse del resto de la gente, y evidenciar también su ascendencia felina; fue por eso que empezaron a practicar en sus descendientes la variedad cefálica tabular oblicua. Ésta, como hemos dicho, los identificaba con el jaguar, convirtiéndolos en seres prodigiosos, que regían, gobernaban y ordenaban no sólo el espacio socializado de los hombres, sino que también controlaban el ámbito salvaje de la naturaleza, teniendo acceso a los distintos ambientes naturales en los que se mueve el animal, lo que a nivel simbólico implicaría ejercer un dominio sobre todos los planos cósmicos.

Es factible que este uso se haya popularizado, con la crisis al final del Clásico, cuando el sistema político se tambalea y los dirigentes pierden el control sobre la población, entonces esta práctica restringida, que debió de haber estado dirigida y reglamentada en forma muy estricta por las autoridades, pasó a ser una costumbre de la gente común. Ésta se ha de haber empezado a deformar el cráneo a la usanza del grupo en el poder, de la misma forma en que, como veremos más adelante, empiezan a surgir una gran cantidad de figurillas a manera de amuletos, de hombres felinizados. Así, para el Posclásico se practicaban como una costumbre común, las dos variantes de alteración cefálica sin distinción, como lo muestran los restos óseos. Es muy posible que el pueblo no supiera a ciencia cierta cual era el sentido original y esencial de esta tradición. Sin embargo, el contenido simbólico permanece en la práctica misma, ya que recordemos que un símbolo cumple su función y entrega su significado aún cuando su sentido escape a la conciencia.¹²⁹

¹²⁹ *Vid. supra.* Introducción.

CAPITULO 4

Los Hombres Sagrados

Dentro de las comunidades mayas de todos los tiempos, los diversos sacerdotes siempre han ocupado un lugar preponderante; incluso ha habido momentos en que se han identificado con los gobernantes. Estas poderosas personalidades, encargadas del ritual, de establecer la comunicación entre el mundo sobrenatural y el de los hombres comunes, tienen como tarea primordial velar por la “salud” y el bienestar de la comunidad, interpretando, curando o previniendo todo tipo de infortunios. Las técnicas utilizadas y las prácticas llevadas a cabo para ello, muchas veces se han vinculado de una u otra manera con el jaguar; concretamente, para un grupo de estos “especialistas de lo sagrado”, los chamanes, el poder del felino también es omnipresente.

Retomando una vieja discusión

Las investigaciones sobre chamanismo son muy numerosas y variadas, y van de la ficción o los ensayos sugerentes a las presentaciones enciclopédicas y las compilaciones generales o regionales.¹ El empleo del término mismo trae aparejados muchos problemas, desde los metodológicos hasta los interpretativos. No es mi intención aquí hacer una revisión exhaustiva de toda esta información, ya que el tema merecería otra

¹ Para una bibliografía básica sobre chamanismo véase Galinier *et al* (coords.), *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*.

investigación, únicamente pretendo aclarar términos y señalar algunos puntos necesarios para mi propio trabajo.

El origen del término “chamanismo”, se vincula en principio con un viaje de ascensión, que los tunguses de Siberia llevan a cabo para ir al encuentro de espíritus auxiliares, cuyas fuerzas marcarán el estatus del futuro practicante, quien tendrá la especialidad fundamental de luchar en contra del infortunio. En términos generales ésta es una representación del mundo y del hombre definida por la función del chamán, persona que sabe convocar y dominar a voluntad a las entidades relevantes del espacio sagrado, precisamente estos “espíritus”, “protectores” o “aliados”.² Son estas fuerzas las que lo auxiliarán en la difícil tarea de comunicarse con las deidades, para transmitir sus designios a los hombres; así, los chamanes son seres de este mundo que en determinado momento se convierten en “sagrados”.

Según Mircea Eliade, podemos caracterizar al chamán por los siguientes rasgos: entrar en éxtasis, fungir como psicopompo, morir y resucitar ritualmente, dominar al fuego y a los espíritus y recibir sus conocimientos en sueños de viejos chamanes.³ No se puede dejar de señalar que en fechas recientes, con la gran diversidad de trabajos que hay sobre la materia, se ha dado un verdadero abuso del término “chamán” utilizándolo indiscriminadamente para distinguir a brujos o curanderos o algún otro tipo de especialista ritual, que aunque compartan principios esenciales con ellos, no tienen todos los rasgos de un chamán. Pero así como algunos autores han “chamanizado” experiencias religiosas o terapéuticas que se derivan de otros sistemas cognitivos, hay otros que han dejado fuera una serie de prácticas

² Galinier y Perrin, *ibid.*, p.ix-x.

³ Cfr. Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*.

evidentemente chamánicas, por estar ceñidos a categorías alóctonas a la cultura estudiada y demasiado rígidas. Es evidente que la realidad siempre rebasa cualquier definición, pero podemos decir que una constante para los chamanes, por lo menos en los pueblos autóctonos americanos, es que actúan como reguladores en los fenómenos de tensión social, desajuste climático, desequilibrios orgánicos, en fin, en todas partes se le asigna el estatus de “hombre de saber” que se enfrenta al desorden de los cuerpos, del espíritu o del mundo, teniendo que reencontrar el equilibrio. Así, son insustituibles en el mantenimiento del orden universal, de manera que su saber rebasa por mucho el campo de la terapéutica para fundirse en una “visión del mundo”, que supone también una alianza específica entre los hombres y los dioses.⁴ El chamanismo es así un conjunto de ideas justificando un conjunto de actos; se trata de responder así a todo infortunio, explicándolo, evitándolo o aliviándolo.⁵

En las comunidades actuales de Mesoamérica existe una pervivencia de las ideas indígenas prehispánicas respecto de los chamanes; los rasgos que se han enlistado, en alguna medida los comparten los celebrantes de cultos nativos en esta área cultural. En este sentido hay un intento permanente para mediar a través de un ritual de corte chamánico, en el que se reconoce una disociación entre cuerpo y espíritu y una posibilidad de ver más allá del umbral sensorial humano, entre éste y el universo divino. Así, es fundamental invertir el infortunio, parte de la condición humana, mediante la intervención de quienes controlan el envío de los males y la solución.⁶ Todo este sistema

⁴ Galinier y Perrin, *op. cit.*, p.xiv-xv.

⁵ Perrin “Lógica chamánica” en *Ibid.*, p.2.

⁶ Marion, “La voz de lo infinito. Una contribución a la redefinición del “chamanismo” en el mundo maya” en *Ibid.*, p.77.

de creencias y prácticas religiosas encuadrarían en lo que Braudel ha definido como fenómenos de larga duración,⁷ en la medida en que están inscritos en lo más profundo del inconsciente de estas comunidades humanas. Así, no debe de sorprendernos que mucha de la información que se maneja sobre estos especialistas rituales de épocas anteriores a la Conquista, provenga de analogías etnográficas. Sin embargo, también es posible identificar a los chamanes, sus funciones y sus características, tanto en los textos coloniales, como en las obras plásticas, en donde aparecen ejemplos en representaciones desde la época Clásica maya que se pueden relacionar con los documentos escritos posteriores, y que nos corroborarían el origen prehispánico de ese sistema de creencias y prácticas rituales.

Es por todos conocido el hecho de que una de las características más importantes de los chamanes mesoamericanos, junto con su capacidad de curar y provocar enfermedades, adivinar, soportar el dolor físico y realizar viajes externando el espíritu a regiones sagradas tales como el interior de las montañas, el inframundo o el cielo, está la de transformarse en algún otro ser, ya sea éste animal o fuerza natural, como bola de fuego, o algún fenómeno meteorológico como un rayo.⁸ Esta transubstanciación se lleva al cabo generalmente mediante técnicas extáticas o el uso de plantas o sustancias alucinógenas, y su objeto fundamental es acceder a otros planos de realidad en los que el chamán se pueda desplazar en distintos tiempos y diversos espacios, buscando respuestas en el pasado y en el futuro, en ocasiones únicamente para aliviar ciertos males o enfermedades de sus pacientes, otras veces para estar preparado ante determinado fenómeno natural, y muchas

⁷ Cfr. Braudel, "La larga duración" en *La historia y las ciencias sociales*, p.60-106.

⁸ De la Garza, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, p.171.

más, para descifrar el misterioso orden del cosmos, pero por lo regular, como un sistema de tratamiento del infortunio.

Un claro ejemplo de estas funciones lo encontraríamos en los *Chilam Balam* yucatecos. Asimismo, actualmente, los H-men de la Península de Yucatán, por ejemplo, que son los depositarios de la ciencia y el saber de los antiguos mayas, y se les reconoce un poder mayor en la medida en que con su experiencia y su madurez logren entablar un diálogo más fecundo con las divinidades para convencerlas de dar solución a sus peticiones. Esta comunicación se logra porque ellos tienen una capacidad de percepción sensorial mayor o distinta a la de los demás hombres,⁹ que obtienen en gran medida por esta posibilidad de transmutación.

Así, estos hombres se distinguen en su comunidad por poseer esta serie de dones extraordinarios. Concretamente aquí sólo trataré sobre la relación y la transmutación de los chamanes, específicamente los mayas,¹⁰ en un animal: el jaguar, pero antes es necesario aclarar dos términos indígenas que, precisamente porque los dos se vinculan a animales, tradicionalmente se han prestado a confusión, e incluso a la fecha, en algunas comunidades se llegan a usar de manera indistinta.

⁹ Marion, *op.cit.*, p.67.

¹⁰ Aunque cuando sea pertinente haré comparaciones y señalaré paralelismos con otros grupos mesoamericanos e incluso con algunos sudamericanos, como lo he venido haciendo hasta ahora. En este punto cabe añadir también, que la función que cumple el jaguar para los chamanes americanos, en Asia la llevan a cabo los tigres. Así, según Eliade, en Malasia el curandero tiene poder para transformarse en el felino, y en todo el sudeste asiático este animal es visto como el iniciante que conduce a los neófitos por la jungla para iniciarlos matándolos y resucitándolos. Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas de éxtasis*. Por otro lado, para los ghiliak de Siberia, "el tigre, por su vida y por sus costumbres, es un hombre verdadero, que no toma el aspecto de tigre más que temporalmente", citado en Chevalier y Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, p.996.

*Tonalismo y nagualismo*¹¹

La práctica chamánica de transformarse en algún animal fue una creencia tan fuerte y arraigada, que pervive en casi todas las comunidades indígenas contemporáneas, tanto de Mesoamérica como de América del Sur, pero cabe hacer la aclaración que junto con ella se conserva también la idea del *tonalismo*, concepto que también está presente desde épocas remotas hasta la actualidad.

El tonalismo es un término, a decir de varios investigadores, derivado de la palabra náhuatl *tonalli*, y que según el Diccionario de Siméon significa “ardor, calor del sol, verano, alma, espíritu, signo de natividad”.¹² López Austin, a su vez, también le asigna al vocablo varias acepciones, entre ellas está la de “entidad anímica que puede externarse espontánea o accidentalmente de una persona y que la relaciona con el resto del cosmos”.¹³

Por otro lado, el término tonalismo es, en la interpretación de Mercedes de la Garza, una idea dialéctica, “de implicación recíproca de los contrarios, es la integración consubstancial del mundo natural con el humano, que se expresa en la creencia de una forma peculiar de *alter ego* zoomorfo”.¹⁴ Esta creencia consiste en un lazo espiritual que tienen los hombres a lo largo de toda su vida con un animal salvaje determinado; es decir, el hombre queda ligado a su compañero animal o animal protector, desde que nace hasta que

¹¹ Para un análisis más amplio de ambos conceptos en la cultura maya, véase la obra de De la Garza, *Sueño y alucinación ...*, *op.cit.*, y *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, p.93-126.

¹² Siméon, *Diccionario de la lengua nahuatl o mexicana*, p. 716.

¹³ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, v. II, p.299. Las otras traducciones son irradiación y calor solar, estío, día, signo del día, influencia divina, destino de la persona por el día en que nace, cosa que está destinada o es propiedad de determinada persona.

¹⁴ De la Garza, “La armonía animal-hombre entre los mayas” en *Diálogos*, p.32.

muere, ya que una parte de su espíritu habita en él. Así, “el ser humano contiene en su espíritu algo de la esencia del mundo natural, y la naturaleza contiene algo de la esencia humana, en los animales salvajes, que son los *alter ego* de los hombres”.¹⁵ Ruiz de Alarcón, usando el término *nahual*¹⁶ describió así esta relación:

Colijo que cuando el niño nace, el demonio por el pacto expreso o tácito que sus padres tienen con él, le dedica o sujeta al animal, que el dicho niño ha de tener por *nahual*, que es como decir por dueño de su natividad y señor de sus acciones, o lo que los gentiles llamaban hado, y en virtud deste pacto queda el niño sujeto a todos los peligros y trabajos que padeciere el animal hasta su muerte. Y al contrario hace el demonio que el animal obedezca siempre al mandado del niño, o bien el mismo demonio, usando del animal como de instrumento lo ejecuta.¹⁷

Esta liga entre los hombres y un animal es algo natural y permanente, y según el pensamiento maya es un común denominador de todo el género humano; entre los tzotziles y los tojolabales, a la parte del espíritu del hombre que habita en un animal se le llama *wayjel*, y éste es inherente al ser humano, en tanto que es un aspecto de él mismo.¹⁸ Es su porción vulnerable ya que su vida depende de la de su contraparte animal, de manera que todos los daños

¹⁵ *Ibid.*, p.31.

¹⁶ Como se verá más adelante, el término *nahual* se ha prestado a mucha confusión y en las fuentes pocas veces se distingue entre *tonalismo* y *nahualismo*.

¹⁷ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, p.38.

¹⁸ Cfr. Guiteras, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, p.242-246. Además en este mismo texto se dice que los *wayjel* siempre son animales nocturnos, como el tecolote, el tigre o la lechuza. p.143.

que le ocurran al *wayjel* son experimentados por el organismo, por eso su nombre y su identidad se mantienen en secreto; esta alma animal también puede salir del cuerpo durante el sueño -igual que el *ch'ulel*-, y entonces lo mismo puede ser víctima que victimaria. Según Guiteras, las experiencias oníricas se relacionan con el *wayjel*, de manera que la comunicación con las deidades y los muertos que ocurre en sueños, se efectúa por medio de él. A decir del informante de Guiteras, el *ch'ulel* y el *wayjel* son la misma cosa, pero la investigadora explica que esto se debe a que entre los tzotziles no establecen diferencias entre lo visible y lo invisible, lo físico y lo psíquico.¹⁹ Sin embargo, según otras fuentes, al espíritu humano completo es al que se denomina *ch'ulel*.²⁰

Hay animales especiales que son los *alter ego* de personalidades importantes dentro de la comunidad, ya que según Mercedes de la Garza, éstos van de acuerdo con el rango social del individuo.²¹ En la tradición tzotzil, los animales compañeros viven en las montañas sagradas, y a decir de Holland, por lo menos en San Andrés Larraínzar, los animales compañeros o naguales de los principales más poderosos ocupan los lugares más importantes del nivel decimotercero en la montaña sagrada, y entre ellos están el jaguar, el puma, el ocelote o el coyote.²² De manera que los grandes señores, según las fuentes y algunas comunidades contemporáneas, poseen un “yo animal” más poderoso, o varios de ellos. En este sentido, Schultze dice que actualmente entre los quichés, donde el vínculo del hombre con la vida de un animal sigue siendo una de las creencias prehispánicas más conservadas,

¹⁹ *Ibid.* p.246.

²⁰ De la Garza, “La armonía ...”, *op.cit.*, p.33.

²¹ *Ibid.*

²² Holland, *Medicina maya en los altos de Chiapas*, p.111.

“el dual de un hombre robusto es el tigre, que al igual que dicho hombre, despliega sus fuerzas en el monte”.²³ De igual forma, entre los tzotziles, los jaguares son espíritus compañeros animales de gente fuerte, gorda y guapa, mientras que los jaguarundis lo serían de personas flacas o pequeñas, muy malvadas;²⁴ Guiteras apunta que en Chenalhó el jaguar corresponde a uno de los tipos de personalidad extremo, el “capricho”, que es “voluntarioso, obstinado, violento, testarudo, de genio agrio atolondrado”.²⁵ Ruz por su parte señala que entre los tojolabales los hombres fuertes se asocian al “tigre”.²⁶

Por otra parte, según Miller y Taube, el jeroglífico maya que estos investigadores y toda la corriente epigráfica a la que pertenecen, leen como *uay*, haciendo referencia a la *tona* o animal compañero, es un glifo *ahau*, que a su vez implica señorío, cubierto a medias por una piel de jaguar.²⁷ Además, si analizamos ejemplos plásticos en el área maya, destaca el dintel 3 de Tikal en que el férido aparece por encima de la representación del dignatario llamado Ah Cacaw por los epigrafistas, igual que sucede en algunos incensarios del Posclásico, como el que está en el Museo de Arqueología y Etnología de Guatemala, procedente de Cauinal, en la Baja Verapaz.

Tal vez en este sentido podemos hablar de la imagen jaguar como el protector zoomorfo de los soberanos en muy diversas latitudes. Hay muestras en el arte mochica, que bien podrían tener un paralelismo con ciertas representaciones mesoamericanas. En ellas se encuentra al felino prácticamente “abrazando” al individuo, según Benson como protegiendo a

²³ Schultze Jena, *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala*, p.48.

²⁴ Laughlin, *The Great Tzotzil Dictionary*, p.84.

²⁵ Guiteras, *op.cit.*, p.243.

²⁶ Ruz, *Los legítimos hombres*, v. II, p.61.

²⁷ Miller y Taube, *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*, p.102.

un sacerdote que está en éxtasis; las garras sobre los hombros o la cabeza así lo indicarían.²⁸

Volviendo al ámbito mesoamericano, hay ocasiones en que el felino no sólo se encuentra como “protector” de las grandes personalidades sino que hay veces en que ellas mismas *son* jaguares, como veremos más adelante. Entonces aquí ya no estaríamos hablando de tonalismo, que como se señaló, es una relación espiritual entre un hombre y un animal que comparten su suerte y que es algo natural e inherente a todo ser humano, sino de *nagualismo*, que sería la capacidad que tienen sólo ciertas personas para convertirse voluntariamente²⁹ en algún otro ser, comúnmente un animal, y éste es un poder especial y sobrenatural.³⁰

La palabra proviene de *naualli* que según el *Vocabulario* de Molina quiere decir “bruja”.³¹ Sahagún informa en este sentido:

El *naualli* propiamente se llama bruxo, que de noche espanta a los hombres y chupa a los niños. El que es curioso de este oficio bien se le entiende cualquier cosa de hechizos, y para usar dellos es agudo y astuto, aprovecha y

²⁸ Benson, *Man and Feline in Mochica Art*, p.26.

²⁹ En este sentido, la personalidad y las características de los naguales, en tanto que personas que se convierten en animales, en los relatos contemporáneos es muy variada. Hay veces en que esta transmutación es voluntaria, como en el caso de un cuento ixil en que el amante de una mujer se transforma en puma para matar al esposo, pero existen otras ocasiones en que el fenómeno se da por un agente externo a la persona, como el ingerir determinado alimento; éste es el caso de una narración cakchiquel, en la que se cuenta de personas-animales que dejan comida en los caminos, y la gente que pasa y la come corre el riesgo de transformarse en animal; un viajero que ingirió alimentos dejados por el tigre, se convirtió en tigre, aunque no de manera permanente. *Vid.* Shaw, *According to Our Ancestors. Folk Texts from Guatemala and Honduras*, p.73, 114-117. Como éstas, existe un sinnúmero de cuentos y leyendas de personas que se transforman en animales a todo lo largo y ancho del ámbito mesoamericano.

³⁰ De la Garza, *Sueño y alucinación ... op.cit.*, 1990, p.172-173.

³¹ Molina, *Vocabulario el lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, p.63.

no daña. El que es maléfico y pestífero deste oficio hace daño a los cuerpos con los dichos hechizos, y saca de juicio y aoja; Es embaidor o encantador. [...] El hombre que tiene pacto con el Demonio se transfigura en diversos animales, y por odio desea muerte a los otros, usando hechicerías y muchos maleficios contra ellos...³²

A decir de López Austin, el término tiene dos acepciones, una esotérica y otra exotérica que significa “ser que puede transformarse en otro o ser en el que se transforma”.³³

A su vez Ruiz de Alarcón, cuando habla de los significados de la palabra *nahualli*, asienta:

...me cuadra más la tercera que es del verbo *nahualtia* que es esconderse cubriéndose con algo, que viene a ser lo mismo que rebozarse, y así, *nahualli* dirá rebozado, o disfrazado debajo de la apariencia de tal animal, como ellos comúnmente lo creen.³⁴

Evidencias de la idea de la transformación de hombres en animales desde la época prehispánica son comunes en los testimonios coloniales, Muñoz Camargo los describe así:

³² Sahagún, *Historia de las cosas de la Nueva España*, 1989, v. II, p.597-598.

³³ López Austin, *Cuerpo humano... op.cit.*, v.II, p.294. En la concepción esotérica el autor da la siguiente traducción: “a. ser que puede separarse de su *ihíyotl* y cubrirlo en el exterior con otro ser; b. el *ihíyotl* mismo; c. el ser que recibe dentro de sí el *ihíyotl* de otro.

³⁴ Ruiz de Alarcón, *op.cit.*, p.39.

Hubo así mismo, entre estas gentes muchos embaidores, hechiceros, brujos y encantadores, que se transformaban en leones y tigres y otras animalías fieras, con embaimientos que hacían ...³⁵

Estos hombres, que además, según las fuentes tanto coloniales como contemporáneas, practicaban el trance extático, eran fundamentalmente taumaturgos, es decir, tenían la facultad de realizar prodigios, pues su oficio era el de transmitir al pueblo el mensaje de los dioses. De hecho, la transmutación era precisamente para establecer contacto con deidades y espíritus que habitaban en otros niveles de realidad, y era utilizando las características de los distintos animales o fenómenos físicos en los que se transformaban, que podían acceder a los diversos planos cósmicos, a los cielos y el inframundo, espacios divinos e inaccesibles para los hombres comunes. En otras palabras, determinados animales salvajes o fuerzas naturales, configuran metáforas de poder, y es a través del mecanismo de transformación en uno de ellos, que se obtiene la posibilidad de conocimiento sobre las relaciones interpersonales y colectivas, además de un manejo de los eventos de bienestar y salud en el plano individual.³⁶ En este sentido, muchos investigadores, entre ellos De la Garza, piensan que el término siberiano de *chamán* y el mesoamericano de *nagual* se pueden utilizar como equivalentes.³⁷

³⁵ Muñoz Camargo, *Relación de Tlaxcala*, p.191, Citado en De la Garza, *Sueño y alucinación... op.cit.*, p.34.

³⁶ Urrea Giraldo y Zapata Ortega, "Vegetalismo y sistema de representaciones en el curanderismo Inga-Camentsa" en Galinier *et al* (coords.), *Chamanismo en Latinoamérica*, *op.cit.*, p.200.

³⁷ Para ahondar sobre el tema de chamanismo entre nahuas y mayas, véase De la Garza, *Sueño y alucinación ...op.cit.*

En un caso de idolatría en Chiapas durante el siglo XVII, uno de los indígenas juzgado, por “hechicero, brujo, nagualista y supersticioso”, describe claramente su forma de sanar enfermos, cuando se le preguntó cómo curaba y con autorización de quien lo hacía:

Y respondió que la forma es que su nagual (que dijo ser un león) el cual le avisa en dónde está amarrado el nagual del enfermo, y va este declarante y lo desata y mejora el enfermo. Para lo cual se previene antes, encendiendo candelas ante las imágenes de Nuestra Señora y san Pedro. Y que nunca ha tenido licencia de nadie para curar, sino que de su voluntad propia se ha ejercitado en esta obra de ayudar a los cristianos.³⁸

Es cierto que el tonalismo se vincula estrechamente con el nagualismo, ya que aquí también se incluye la creencia en una liga con un *alter ego* zoomorfo, que está en contacto con poderes sobrenaturales, pero a diferencia del primero, en el nagualismo estaríamos hablando de una conversión temporal y sobrenatural en algún animal, capacidad exclusiva de los chamanes, y no de una relación natural y permanente de todos los hombres con un animal silvestre.³⁹ Sin embargo, a partir de la conquista, los frailes y cronistas coloniales confundieron estas dos ideas, ya que en las dos estaban presentes los animales, y a la fecha, en muchas comunidades indígenas llaman *nagual* al *alter ego* animal. Seguramente también fue por esto que cuando en el siglo XVIII el arzobispo Cortés y Larraz, habla del culto al

³⁸ Aramoni, *Los refugios de lo sagrado*, p.188.

³⁹ De la Garza, “La armonía animal-hombre ... *op.cit.*, p.32.

Señor del Monte, deidad íntimamente vinculada con los animales, la llama Nahaual Huyub.⁴⁰

Incluso, la traducción castellana del término en los diccionarios de lengua náhuatl quiere decir “brujo, bruja, mago, hechicero, nigromante”.⁴¹ Entonces, en la época colonial el nagualismo fue identificado con la brujería europea por presentar varias ideas afines, entre las que estaba la transformación del brujo en animal. Además, recordemos que en la mentalidad judeocristiana el demonio siempre se identificó con una bestia. Así, como se puede ver en muchos documentos coloniales, conceptos europeos como “magia negra” o “pacto con el diablo”, se integraron a las creencias indígenas de manera que muy pocos años después de la conquista, ya se había alterado la idea del nagualismo, dándole una connotación únicamente negativa de la que antes carecía.⁴² De hecho, los naguales se identificaron, por lo menos a los ojos de los españoles, con personas que hacían el mal. En la Relación Geográfica del siglo XVI de Zapotitlan en Guatemala se dice:

Eran muy agoreros y aun, dicen, lo son; que creen que todo el bien y el mal puede provenir de malquerencias de algún malo, que entre ellos llaman *nahuale*.⁴³

⁴⁰ Cortés y Larraz, *Descripción Geográfico-Moral de la diócesis de Goathemala*, v.II, p.266.

⁴¹ Siméon, *op.cit.*, p.304.

⁴² Cfr. De la Garza, “La armonía animal-hombre ...”, *op.cit.*

⁴³ Acuña (ed), *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Guatemala*, p.41.

Por su parte Torquemada, hablando de esta transformación de los brujos en animales, y recalcando su esencia negativa, habla de uno cuyo nombre era precisamente *Ocelotl*, “jaguar”:

Brujos y brujas también decían que los había, y que pensaban se volvían en animales que (permitiéndolo Dios, y ellos ignorándolo) el demonio les representaba. Decían aparecer en los montes como lumbre; y esta lumbre de presto la veían en otra parte muy lejos de donde primero se había visto. El primero y santo obispo de México, de buena memoria, fray Juan de Zumárraga tuvo preso a uno de estos brujos que se decía *Ocelotl* y lo desterró para España por ser muy perjudicial.⁴⁴

Chaman y jaguar

En la medida en que el chamán es un personaje fundamental dentro de su comunidad por reunir una serie de características que lo convierten en un ser distinto, el animal en el que se convierte debe entonces reunir también cualidades notables que lo distinguan del resto, que lo hagan especial, en pocas palabras, más poderoso. Así, después de conocer las cualidades del jaguar, no es de extrañarse que se le vincule tradicionalmente a estos hombres sagrados, quienes sin lugar a dudas necesitan penetrar en los ámbitos nocturnos, oscuros y fríos a los que el felino tiene acceso; de esta forma controlan no sólo el espacio donde viven, que es el de los hombres, sino también el universo “salvaje” y desconocido de la naturaleza. Según el mito quiché, de los cuatro primeros hombres formados por los dioses, que como vimos eran

⁴⁴ Torquemada, *Monarquía Indiana*, v. VI, libro 6, p.130.

hombres-jaguares, y por lo tanto, podemos suponer que también hayan sido chamanes, dice el *Popol Vuh*:

Fueron dotados de inteligencia; vieron y al punto se extendió su vista, alcanzaron a ver, alcanzaron a conocer todo lo que hay en el mundo. Cuando miraban al instante veían a su alrededor y contemplaban en torno a ellos la bóveda del cielo y la faz redonda de la tierra.

Las cosas ocultas [por la distancia] las veían todas, sin tener primero que moverse; en seguida veían el mundo y asimismo desde el lugar donde estaban lo veían.

Grande era su sabiduría; su vista llegaba hasta los bosques, las rocas, los lagos, los mares, las montañas y los valles. En verdad eran hombres admirables Balam Quitzé, Balam Acab, Mahucutah e Iqui Balam.⁴⁵

Entre los lacandones contemporáneos, por ejemplo, el intérprete de los sueños es el Ah K'in, término con el que también se designa al Sol y, según Marion, expresa con claridad la función del adivino que es la de traer a la luz, al ámbito público de los seres humanos, los mensajes crípticos recibidos en el universo de la noche, los sueños y el "otro mundo";⁴⁶ éste es el ambiente por excelencia del jaguar.

Pero la idea de la transformación del chamán en jaguar no es exclusiva ni del área maya ni de Mesoamérica, sino que al parecer está presente en todo el continente, por lo menos en las regiones donde habita o habitaba el felino. De hecho esta asociación que cubre un área geográfica tan vasta, ha sido ampliamente documentada iconográficamente sobre el período prehispánico y

⁴⁵ *Popol Vuh*, p. 105.

⁴⁶ Marion, *op. cit.*, p.70-71.

a nivel etnográfico en épocas más recientes, desde las selvas tropicales de Sudamérica, hasta por ejemplo, los grupos huicholes en el norte de México. Resulta entonces significativo que una práctica tan concreta y difundida del ritual chamánico, continúe vigente en un territorio tan extenso y después de más de tres mil años, a pesar de los cambios, vicisitudes e influencias externas tan profundas como pudieron haber sido cinco siglos de contacto con la cultura occidental.

En Sudamérica esta relación hombre-jaguar ha sido muy estudiada tanto en el universo de culturas precolombinas, donde hay una gran cantidad de representaciones plásticas que muestran hombres con rasgos del animal, máscaras de felino o felinos antropomorfizados, como entre grupos étnicos contemporáneos. Aquí, la permanencia de la idea se mantiene viva con mucha fuerza hasta nuestros días, y se encuentra registrada en los mitos y prácticas rituales más importantes de la comunidad. Sólo por citar un ejemplo recordemos los trabajos ya clásicos de Reichel-Dolmatoff. Concretamente él recoge un mito de los indios kogi, que habitan en el norte del actual territorio de Colombia, en donde este concepto es evidente:

Kashindúka, uno de los divinos hijos de la madre, estaba destinado a ser un gran chamán, que curaría las enfermedades chupando la esencia patógena del cuerpo de los pacientes. Cuando su divina madre lo nombró sanador de los males humanos, le dio una “bola azul” y una máscara de jaguar (...) De hecho cada vez que *Kashindúka* se metía la bola azul en la boca y se ponía la máscara, se transformaba en jaguar y así conseguía percibir las cosas de otro modo, del modo como las ve el jaguar.⁴⁷

⁴⁷ Reichel-Dolmatoff, *El chamán y jaguar*, p. 63. El cráneo de felino con la bola de jade en el hocico, hallado en el Templo Mayor de la ciudad de México, al que se hizo referencia en

Entre los matsigenka de la Amazonia Sud-oriental peruana, al muchacho que se le está preparando para ser chamán, se le entregan unas piedras que al soplarlas se transforman en jaguares y que le servirán para luchar en contra de los demonios; cuando el chamán muere se transforma en un jaguar pintado, y el “genio” de la piedra, que es también un felino lo acompañará. Así, el alma del chamán-jaguar va a reunirse con otros jaguares que a su vez son almas de chamanes.⁴⁸

En Mesoamérica, el registro arqueológico indica que la idea de la transformación del hombre en felino pudo haber tenido sus raíces desde épocas tan tempranas como el 1200 a.C. durante el Preclásico, y el auge de la cultura olmeca. Desde entonces se hallan imágenes referentes al tema, que combinan aspectos humanos y animales en el mismo cuerpo; Beatriz de la Fuente dice que los “niños-jaguar” en la escultura olmeca, forman un complejo iconográfico primordial.⁴⁹ Pero las imágenes de hombres felinos no sólo son comunes en Veracruz y Tabasco, sino que se encuentran desde regiones tan alejadas como Chalcatzingo en el estado de Morelos, de las que Davis concretamente dice que se trata de chamanes en forma de jaguares,⁵⁰ hasta la villa de San José Mogote y luego en Dainzú en Oaxaca. Trabajos como los de Peter Furst, Elizabeth Benson, Michael Coe y David Grove,⁵¹

el capítulo anterior en el inciso correspondiente a las prácticas funerarias, sin lugar a dudas es una imagen que nos recuerda este mito en particular (figura 49).

⁴⁸ Califano, “Los rostros del chamán: nombres y estados” en Galinier, *et.al.*, (coords.), *Chamanismo en Latinoamérica*, *op.cit.*, p.121-122.

⁴⁹ *Vid.* De la Fuente, *Los hombres de piedra: escultura olmeca*.

⁵⁰ Davis, “So-called Jaguar-Human Copulation Scenes in Olmec Art” en *American Antiquity*, p. 454.

⁵¹ Coe, “Olmec Jaguars and Olmec Kings” en *The Cult of Feline*; Grove, “Olmec Felines in Highland Central Mexico” en Benson (de.), *The Cult ... op.cit.*; Furst, “The Olmec Were-

entre otros, muestran a través de excelentes análisis iconográficos de diversas piezas escultóricas, a hombres felinizados o jaguares antropomorfizados, y todos, de una u otra manera, llegan a la conclusión de que el personaje, que seguramente es un chamán, se transforma en jaguar y por lo tanto muestra la combinación de aspectos humanos y animales en el mismo cuerpo.

En Monte Albán, hay una gran cantidad de jaguares representados de manera naturalista, pero en los que usualmente se distinguen algunos rasgos humanos que indican esta asociación sobrenatural. Por ejemplo, el dios jaguar etiquetado como “1 Tigre” por Alfonso Caso e Ignacio Bernal, frecuentemente usa como pectoral un corazón humano.⁵² En este sentido, es probable que también la pintura del hombre-jaguar de la jamba sur del mural norte del edificio A de Cacaxtla (figura 50) aluda a esta idea, de la misma manera que lo haría una escultura de un felino, hallada en Huapalcalco, Hidalgo, que presenta formas humanas y que en lugar de cabeza pudo haber tenido una máscara de cerámica que se encontró junto al relieve, con rasgos también del félido.⁵³

Dentro del ámbito de la cultura maya, las representaciones prehispánicas de hombres con atributos de jaguar, o de felinos antropomorfizados, son muchas y muy variadas, y analizándolas en su contexto podemos obtener datos valiosos que nos den alguna luz sobre uno de

Jaguar Motif in the Light of Ethnographic Reality” en *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec*, y “Jaguar Baby on Toad Mother: A New Look at an Old Problem on Olmec Iconography” en *The Olmec and their Neighbours* ; Benson, *The Cult ... op.cit.* y *Dumbarton Oaks Conference ... op.cit.*

⁵² Miller y Taube, *op.cit.*, p.103.

⁵³ Olguín, “Una escultura felina procedente de Hupalcalco, Hgo.” en *Primer Coloquio de Historia Regional. Memoria*, p.39-40.

los aspectos de las prácticas chamánicas y el papel que desempeñó el chamán al interior de la comunidad en un determinado momento histórico.

Concretamente en esta área, imágenes representando esta misma idea están presentes desde la escultura de Izapa en el Protoclásico, y continúan vigentes entre los grupos mayances a lo largo del Clásico y Posclásico. Sólo por mencionar algunos ejemplos, podemos citar el caso de Izapa, donde tal parece que la escultura que Norman llamó “monumento misceláneo 25” es una imagen de hombre jaguar sentado sobre su trasero, y el autor la asocia a la escultura de “El Danzante”, que se encuentra en el Museo Regional de Tuxtla Gutiérrez, pero que al parecer proviene de un sitio cercano a Izapa, y que representa a un felino parado sobre sus dos patas traseras.⁵⁴ En este caso yo pienso que por el atuendo que porta el animal (adornos sobre los tobillos, el cinturón y *ex*, orejeras y tocado) podríamos estar ante un hombre felinizado. Este también sería el caso de personajes con rostro y garras de jaguar como el del plato trípode del entierro 190 de Tikal (figura 57), o el de una figurilla de la colección Bliss en Dumbarton Oaks y que cita Danien, en donde el individuo “parece haber tenido removida la piel sobre su cráneo para revelar el jaguar de abajo, como si el chamán le hubiera ordenado al jaguar de adentro que emergiera.”⁵⁵

Incluso del momento anterior a la conquista, contamos con textos del siglo XVI de los que podemos sacar datos significativos que aluden al mismo concepto, concretamente las fuentes quichés -de las que ya hemos hablado y que retomaremos más adelante- son muy claras en este sentido. lo mismo

⁵⁴ Norman, *op.cit.*, p.271-272.

⁵⁵ Danien, “Excavating Among the Collections: a Reexamining of Three Figurines” en *New Theories on the Ancient Maya*, p.95.

sucede con el enunciado maya yucateco de *Chilam Balam*, o “sacerdote-jaguar”, en donde los términos no sólo son equivalentes, sino que uno es al mismo tiempo el otro, ya que *chilam* es “sacerdote” y *balam* es “jaguar”, pero al mismo tiempo *balam* según el *Diccionario Maya Cordemex* también puede significar “el nombre de cierta clase de sacerdotes de los antiguos mayas”, y *Ah chilán* se traduce como “intérprete o nagueatato”.⁵⁶ Entonces, estos *chilames* eran además taumaturgos que transmitían el mensaje de los dioses, y profetizaban en estado de trance extático, acostados en el piso.⁵⁷ Landa dice que el “Chilám, que es el que tiene a su cargo dar las respuestas del demonio”.⁵⁸ Así, entre las funciones más importantes de estos sacerdotes-jaguares estaba la de descifrar el mensaje de los dioses, interpretar los libros sagrados, los códices, que por lo demás, según los testimonios plásticos de la época Clásica, estaban forrados de piel de jaguar (figura 71). En una de las profecías registradas en *El libro de los libros de Chilam Balam*, se explica cómo se daba este proceso, en el que para poder entender la palabra divina se requería de una especie de rito iniciático⁵⁹ que incluía, entre otras cosas, el trance extático, lo que nos indica precisamente que estas personalidades eran grandes chamanes:

Se reunieron [los señores, los Ah Kines] en la casa del Ah Nacom Balam, El-sacrificador-que-saca-corazones-brujo, que era Chilam, Intérprete; entonces aconteció el hablar en la casa del Chilam, Intérprete; les fueron dichas palabras de aviso y consejo, les fue revelada la medida de las palabras [...]

⁵⁶ *Diccionario Maya Cordemex*, p.32 y 99.

⁵⁷ De la Garza, *Sueño y Alucinación ... op.cit.*, p.145 y Sotelo, *Los dioses del Códice Madrid*.

⁵⁸ Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p.20.

⁵⁹ Para ampliar la información sobre este proceso véase Sotelo, *op.cit.*

La razón de por qué se le llamaba Chilam, Intérprete, es porque el Chilam Balam, Brujo-intérprete, se acostaba tendido, sin moverse ni levantarse de donde se echaba, en su propia casa.⁶⁰

Los textos sagrados que les hablaban a los Ah Kines de la Península de Yucatán, seguramente también se escribían bajo su supervisión. Entre los quichés, igualmente eran estos principales quienes los consultaban y los interpretaban. El *Popol Vuh* así lo explica:

Grandes Señores y hombres prodigiosos eran los reyes portentosos Gucumatz y Cotuhá, y los reyes portentosos Quicab y Cavizimah. Ellos sabían si se haría la guerra y todo era claro ante sus ojos; veían si habría mortandad o hambre, si habría pleitos. Sabían bien que había donde podían verlo, que existía un libro por ellos llamado *Popol Vuh*.⁶¹

Por otra parte, en el *Chilam Balam de Chumayel* se habla de un lugar llamado *Balam-kin*, “la tierra de los sacerdotes”,⁶² mientras que en el *Diccionario Maya Cordemex* se menciona a los *balam k’oh che’*, que “eran brujos que decían que se convertían en tigres y mataban a la gente.”⁶³ La idea continuó vigente a lo largo de la Colonia, como lo muestran diversos documentos sobre procesos de idolatría. Entre ellos, y a manera de ejemplo, podemos citar uno de los casos que analiza Aramoni sobre Chiapas, donde en 1685 se juzga a diversas personas; uno de los testimonios dice así:

⁶⁰ *El libro de los libros de Chilam Balam*, p.95.

⁶¹ *Popol Vuh*, p.155.

⁶² *Chilam Balam de Chumayel*, p.47.

⁶³ *Diccionario Maya Cordemex*, p.32.

... encontraron en la plaza de él [del pueblo] a Nicolás López, indio de Jiquipilas y a Nicolás de Santiago, mulato llamado el Renegado, vecino también del dicho pueblo de Jiquipilas, uno en figura de tigre y otro en figura de león, y que les hablaron y les preguntaron que qué buscaban a aquellas horas en pueblo ajeno, y que respondieron , que venían a vengarse del cura beneficiado porque había quitado al uno de ellos de mayordomo de la estancia, y que en las cuentas que le había tomado le había hecho alcance considerable.⁶⁴

De igual forma, en la serie de “certificaciones” que pidió el franciscano Antonio Márgil de Jesús sobre sus actividades misionales en la provincia de Suchitepéquez en Guatemala, se habla de las actividades idolátricas que descubrió, y en ellas el nagualismo es omnipresente, de hecho se insiste en los brujos-tigres,⁶⁵ igual que en pecadores que se volvían “animales de garra como leones, tigres y coyotes”.⁶⁶ Concretamente, este fraile describe así en el siglo XVIII el “Arte de volverse animales”:

... hay dos modos de hacerse animales. El uno era fantástico y sucedía así: daba el indio las cuatro vueltas y veía que por la boca le salía el tigre, el león o el animal que quería volverse, y su cuerpo quedaba como soñando y sin sentidos, y entonces le representaba el Demonio todo cuanto le parecía verdad siendo sólo fantasía. Y cuando hurtaban gallinas u otra cosa, sentía que venía su nagual y él entendía que era su alma y entonces volvía en sí y hallaba a sus pies la gallina, como que su alma la hubiera traído.

⁶⁴ Aramoni, *op.cit.*, p.183.

⁶⁵ Dupiech-Cavaleri y Ruz, *op.cit.*, p.234.

⁶⁶ *Ibid.*, p.259.

El otro modo era llevándolos el Demonio en cuerpo y alma, entonces el ser tigre era como si lo vistieran de tigre o de otro animal.⁶⁷

Entre los chamulas de hoy en día, también se tiene la creencia de que los brujos piden todos los días a sus deidades el poder convertirse en algún animal en caso de que lo necesiten, y esta transformación sólo se podrá dar en un cruce de caminos, en donde la persona tendrá que dar tres vueltas en el suelo. “Cuando ya está transformado en un tigre, adquiere la elasticidad propia de los movimientos de ese felino, y así logra huir con gran facilidad de sus enemigos y conjurar el peligro.”⁶⁸

Además de todas estas creencias, en los grupos indígenas contemporáneos, como se mencionó antes, hay un sinnúmero de leyendas que evocan la transformación de hombres en felinos. Un cuento de los zoques de Chiapas es claro en este sentido:

El nagual del hombre es tigre. Y por medio de su nagual se vuelve tigre. Sale de su casa, va al patio. Da vuelta alrededor de la casa. Y cuando está dando vuelta, da un salto mortal y se para de cabeza. Cuando está parado de cabeza se vuelve tigre por medio del nagual de tigre. Va andando, lejos y cerca. Llega a traer animales, los de sus prójimos, por su nagual de tigre. Dicen que llega a andar, va hasta diez leguas. Llega a traer toros de cuatro años, de las otras fincas. Y los lleva cargados por su nagual de tigre. Porque es poderoso, Dios le da el poder y el maligno. Por esto tiene poder. Hace lo que él mismo quiera en el mundo. Y por esto él tiene gran poder, porque no obra solo. Hay quien obre con él. Por esto hace lo que quiera. Hace distintas clases de poder.

⁶⁷ *Ibid.*, p.259-260.

⁶⁸ Moscoso, “Casos de brujería en los Altos de Chiapas”, en *Memorias del Primer Congreso Internacional de Mayistas*, v.3, p.523-525.

Y no hay muchas personas, solamente hay tres hombres así. Cuando quiera hacer maldad a su prójimo, para espantarlo, va a esperarlo en la selva. Se hace tigre, se sienta a esperarlo en el camino, y allí sentado, allí espera, lamiendo su mano, para espantarlo, y menea la cola.⁶⁹

Es evidente que en todos estos testimonios la descripciones que se hacen de la forma en que las personas se vuelven animales, es influencia de los casos de brujería europeos, pero lo que aquí interesa resaltar no es tanto el mecanismo, sino la idea de la continuidad y persistencia de este tipo de prácticas incluso hasta nuestros días.

⁶⁹ Scheffler, *La literatura oral tradicional de los indígenas de México*, p. 59-60. Es común encontrar este tipo de narraciones entre prácticamente todos los grupos indígenas del país; transcribo aquí un cuento chinanteco llamado "El nahual que se quedó con cara de tigre" ya que me resultó particularmente sugerente: "Agarraron a un tigre nahual que hacía maldades.

Cuando agarraron al tigre la gente se formó para irlo apaleando hasta que lo hicieron pedazos.

Cuando amaneció, el hombre nahual lloraba y su compadre le preguntó:

-¿Por qué lloras?, ¿qué te pasó?

Entonces dijo el hombre:

-Me agarraron a mí.

El compadre le dijo:

-Voy a buscar tu sangre.

-Sí -dijo el hombre nahual-, ve a buscar mi sangre ahí donde me apalearon.

Y agregó el enfermo:

-Yo sólo quiero mis sesos y la sangre de mi corazón.

Cuando el compadre regresó le dijo:

-No hallé tus sesos, ni tu corazón, solamente un poquito de tu sangre.

El enfermo le dijo:

-Tráela, quiero verla.

Enseguida le ordenó a su compadre que fuera a traer sangre de res y de cochino.

Cuando el compadre llegó con el encargo, el enfermo le dijo:

-Úntame con esa sangre todo el cuerpo.

Pero el enfermo ya no revivió bien pues le quedó la cara de tigre y los bigotes de tigre.

Ocho días estuvo acostado, encerrado, sin hablar con nadie, sin hacer nada. Luego murió.

Ibid., p.57.

Las prácticas rituales en las que destaca el animal o alguno de sus rasgos también son constantes. Concretamente en la fiesta de San Sebastián en Zinacantan, Vogt menciona que durante las ceremonias, que son esencialmente un “período liminal” entre el año viejo y el nuevo, hay hombres que se convierten en animales, y entre ellos, hay algunos que personifican a jaguares que son chamanes que “curan” a ardillas disecadas de “pérdida del alma”.⁷⁰ Entre los lacandones, una de las fases importantes de sus rituales se produce cuando se tiñen la túnica con manchas de axiote; Marion opina que “esos dibujos ceremoniales de color ocre recuerdan insólitamente las manchas características del gran felino americano”.⁷¹ Además, hay varios mitos en este grupo que hablan sobre la capacidad del jaguar de transformarse volviéndose hombre o animal, según viste al derecho o al revés su túnica moteada, por lo tanto, la investigadora ve en esta práctica ritual la explicación de la capacidad de transcorporización del felino, lo que es a su vez una de las prerrogativas de los chamanes.⁷²

Así, con las analogías etnográficas y el apoyo de los documentos coloniales, se puede sostener que existe una correlación entre la evidencia arqueológica y las prácticas actuales, y se puede afirmar que, en esencia, la creencia de la transformación del chamán en jaguar sobrevive prácticamente sin cambios, sobre todo en los grupos indígenas que han mantenido un mayor aislamiento cultural. Entre los mayas las evidencias dejan entrever que este tipo de fenómenos chamánicos pudieron haber sido reproducidos en forma mucho más intensa en el pasado, como se vio, las prácticas de catarsis y la

⁷⁰ Vogt, *Ofrendas para los dioses*, p.252.

⁷¹ Marion, *op.cit.*, p.77.

⁷² *Ibid.*

búsqueda de estados de alucinación ritual eran frecuentes desde épocas remotas.

Por otro lado, desde la época prehispánica, existen representaciones de chamanes ataviados con pieles de felino, como el llamado “Fumador” del Templo de la Cruz de Palenque. Según Thompson, este personaje es el dios jaguar, en la interpretación de Schele y otros investigadores es el dios L, y otros más sugieren que podría ser el aspecto nocturno del dios D de los códices.⁷³ Sin embargo, yo estoy de acuerdo con Mercedes de la Garza quien opina que por sus atributos y características se trata de un chamán.⁷⁴ Al parecer este mismo individuo anciano es el que está sentado y fumando en el trono de jaguar del vaso del Clásico Tardío de Naranjo, Guatemala (figura 63), donde aparecen también otros seis seres divinizados, portando faldellines de piel del felino. En ambos casos el atuendo de jaguar es un elemento distintivo de las imágenes, además de la avanzada edad del personaje central y que éste se encuentra fumando; sabemos que el tabaco, igual que los demás psicotrópicos, hasta la fecha es una planta sagrada por excelencia de los chamanes, ya que por medio de éste y de las demás sustancias psicoactivas se logra el trance extático indispensable dentro de las prácticas rituales.⁷⁵

El tabaco entre los grupos indígenas contemporáneos normalmente es sinónimo de poder, implica abrirse a ese “otro mundo” ya que el campo de las sensaciones y la percepción se amplían y se tornan cualitativamente diferentes. Entre los guajiros de Colombia y Venezuela, por ejemplo, la planta está directamente relacionada con el jaguar, ya que en el pensamiento mítico

⁷³ Laura Sotelo, comunicación personal, 1998.

⁷⁴ De la Garza, *Sueño y alucinación...* *op.cit.*, p.140-143.

⁷⁵ *Ibid.*, p.143 y *Palenque*, p.158.

está asociada con el poder extraordinario de la naturaleza; tomándola el chamán logra en él el efecto *pūlasü*, que lo capacita para ver otros significados que no son evidentes a los ojos comunes, le permite penetrar en la verdadera naturaleza de los seres para reconocer las variadas manifestaciones del otro mundo, y aún dominarlo.⁷⁶ Entre los matsigenka - grupo al que ya hicimos referencia-, las piedras de los chamanes que describimos con anterioridad, se alimentan de tabaco; son las “piedras de tabaco” y están “emborrachadas con tabaco”. De igual forma, a los “ídolos” de madera que se les sopla con tabaco, igual que las piedras, se convierten en jaguares, ya que la planta les otorga fuerza-poder.⁷⁷ Así, es natural que nadie pueda beber el jugo del tabaco sin precauciones, restricciones y consecuencias.

Entre los grupos étnicos contemporáneos mesoamericanos, el uso del tabaco también tiene un simbolismo especial. Para los lacandones, éste es el único alcaloide presente en sus ceremonias, los hombres no lo consumen más que adentro del templo y en circunstancias rituales; la planta, a decir de Marion, acompaña los momentos más cargados de sacralidad del ciclo de vida. Según esta investigadora en este grupo el uso del tabaco responde a dos principios: el propiciatorio, ya que el humo inspirado por el celebrante tiene propiedades narcóticas y excitantes, por lo tanto facilita la comunicación y atrae la benevolencia de los poderes sobrenaturales, y el exorcista porque su humo expirado sobre un enfermo tiene propiedades terapéuticas ya que es considerado como analgésico y anti-inflamatorio.⁷⁸ Por otra parte, el tabaco

⁷⁶ Perrin, “Shamanistic Symptoms of Symbols? A Case of Indetermination (The Body of the Guajiro Shaman)”, citado en Califano, *op.cit.*, p.121.

⁷⁷ Califano, *ibid.*, p.121.

⁷⁸ Marion, *op.cit.*, p.73-74.

la existencia de una ideología compartida con una profunda continuidad histórica.⁸¹

Elizabeth Benson por su parte, piensa que las posturas de las figuras, “abrazadas” por jaguares con las manos y la cabeza hacia arriba, de las representaciones plásticas mochicas, aludirían a sacerdotes en estado de éxtasis y estarían haciendo referencia al ritual de la toma de coca, que la mayor parte de las veces es realizado por individuos que, según la comunidad, tienen poderes sobrenaturales, y en este caso, por sus características tal parece que se trata de personajes importantes, ya que tienen los lóbulos de las orejas perforados para indicar que normalmente llevan puestas orejeras. A decir de esta investigadora, los gestos de estas figuras son de veneración o agradecimiento, comúnmente dirigidos a la deidad.⁸²

De igual forma, en la zona maya también hay objetos relacionados con alucinógenos que están asociados al jaguar. Un ejemplo de ellos son las esculturas en piedra que se han encontrado en la región que va desde los Altos hasta la costa del Pacífico de Guatemala, y que se han llamado “piedras-hongo”. Éstas por lo regular se han vinculado con el culto a los hongos alucinógenos, consumidos para ingerir la esencia divina que habita dentro de ellos, y los rituales derivados de esta práctica los realizaban los chamanes. Dentro de estas piezas hay algunas que se vinculan con figuras zoomorfas, y de estas destaca el jaguar (figuras 72 y 73).⁸³

⁸¹ Pérez Gollán e Inés Gordillo “Religión y alucinógenos en el antiguo noroeste argentino”. en *Ciencia hoy*, enero-febrero 1993.

⁸² Benson, *Man and Feline in Mochica Art*, p. 24.

⁸³ Tsuruga, “Iconografía de los animales representados en las piedras-hongo”, en Ohi y Torres (ed.), *Piedras-hongo*, p. 95-108.

Como ya se mencionó, otra de las funciones importantes de los chamanes era la de curar. De hecho Landa se refiere a “los sacerdotes, los médicos y hechiceros, que era todo uno”,⁸⁴ y sabemos que en terapias de curación, en donde intervenían especialistas rituales, también había elementos relacionados con el jaguar. Según De la Serna, ciertos curanderos nahuas, dedicados a hacer sangrías, utilizaban en sus terapias una lanceta para herir que era llamada tigre (ocelote).⁸⁵

Finalmente, resta decir que, aunque según algunos antropólogos que han trabajado en Sudamérica, en ciertas ocasiones la decisión de ser chamán era algo personal,⁸⁶ en Mesoamérica esto al parecer no sucede. Por lo regular los elegidos tienen que acatar designios divinos o en su defecto éste era un papel que tenía que desempeñar alguien elegido en la comunidad. Este es el caso de los lacandones actuales, en donde los jefes de familia son quienes tienen que cumplir esta función; todos ellos hablan con las divinidades, reciben sus mensajes e interpretan sus señales. Cualquier hombre casado e iniciado bajo la tutela de un pariente mayor, mediante un proceso de formación lento, progresivo y constante, adquiere un estatuto de mayorazgo que le permite acceder a esas responsabilidades.⁸⁷

Había otras ocasiones en que los individuos estaban llamados a serlo desde el nacimiento. Así, dice De la Serna para el Altiplano Central que “El que nacía en el signo 18 Ehécatl decían que era mal afortunado, o

⁸⁴ Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p.93.

⁸⁵ Citado en De la Garza, *Sueño y alucinación... op.cit.*, p.37.

⁸⁶ Entre los matsigenka, por ejemplo, la decisión de ser chamán es algo personal, y el aprendizaje para los muchachos que decidan serlo dura sólo alrededor de cuatro meses. Califano, *op.cit.*, p.121.

⁸⁷ Marion, *op.cit.*, p.68.

nigromántico y hechicero; sabía maleficios y se transformaba en animales”.⁸⁸

De igual forma, Sahagún menciona que los que nacían bajo el signo llamado *ce quiahuitl*, “serían nigrománticos o embaidores o hechiceros, y se transfiguraban en animales y sabían palabras para hechizar a las mujeres y para inclinar los corazones a lo que quisiesen, y para otros maleficios”.⁸⁹

En general, en el área maya, los niños que nacían en el día del calendario Tzolkin vinculado con el jaguar, el *Ix*, que por lo general se consideraba de mal agüero, seguramente debían de haber tenido mayor disposición para ser chamanes, y tal vez el serlo fuera una de las maneras de neutralizar la influencia negativa del día de nacimiento.

Actualmente, algunos mayas de la Península de Yucatán, piensan que son los *balamoob*, los seres sobrenaturales protectores de los yucatecos, quienes además tiene esencia de jaguar,⁹⁰ quienes eligen, en determinados espacios y tiempos (que suelen coincidir con nueve días), a algunos niños, a los que llevan a sus moradas para instruirlos, para iniciarlos en las prácticas rituales. En este lapso del adiestramiento no existe conciencia de la temporalidad, de manera que cuando el joven regresa al mundo convertido en *h'men*, no sabe cuanto tiempo transcurrió desde su partida.⁹¹

Pero de cualquier forma en que se hubiese dado, lo cierto es que todos los chamanes adquirirían y siguen adquiriendo sus poderes por medio de rituales iniciáticos. Dentro de éstos, además de las complejas prácticas ascéticas, en las que el autosacrificio desempeñó un papel esencial, se incluye una muerte y renacimiento ritual, que muchas veces implica el ser tragado y

⁸⁸ De la Serna, *Manual de ministros de indios...*, p.169-70.

⁸⁹ Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 1938, v.I, p.324.

⁹⁰ *Vid. supra*, segunda parte.

⁹¹ Amador Naranjo, “Balamob, alteridad sobrenatural”, p.495.

excretado o vomitado por algún monstruo; en Mesoamérica, y concretamente en el área maya, por lo común se trata de una serpiente.⁹² Hay algunas descripciones de los españoles, que nos permiten deducir que algunas veces estos personajes en las fauces de las serpientes presentaban rasgos de felinos. En la expedición de 1517 de Hernández de Córdova, se describe un templo de un sitio de Campeche de la siguiente manera:

Aquí había un torreoncillo de piedra cuadrado que son sus templos y estaba gradado de abajo arriba, en lo alto del cual estaba un ídolo con dos fieros animales a las hijadas como que lo comían. Y una sierpe de cuarenta y siete pies de largo, y gorda cuanto el grosor de un buey (hecha de piedra como el ídolo) *que tragaba un león*. Estaba todo lleno de sangre de hombres sacrificados, según usanza antigua de aquestas tierras.⁹³

Sin embargo, hay veces en que incluso el ofidio presenta rasgos de felino, y hay otras más en que el monstruo es un felino, de manera que el chamán saldría de las fauces de la tierra misma cargado del poder del jaguar.⁹⁴ Tal vez éste sería el caso de varias esculturas en piedra olmecas, y una de Izapa que Norman ha catalogado como “monumento misceláneo 2”.⁹⁵ Éste, que es el más grande de los monumentos esculpidos del sitio, representa un jaguar, de cuyas fauces abiertas emerge una figura humana sentada. Es probable que este tipo de representaciones estén haciendo referencia al mismo complejo simbólico de la transformación del chamán en jaguar.

⁹² Vid. De la Garza, *El Universo sagrado de la serpiente entre los mayas*.

⁹³ Torquemada, *op.cit.*, v. II, libro 4, p.19-20. El subrayado es mío.

⁹⁴ Véase la segunda parte de este trabajo.

⁹⁵ Norman, *op.cit.*, p.256-259.

El binomio gobernante-chamán

Después de analizar las características de los soberanos mayas a la luz de los testimonios plásticos y escritos, resulta evidente que se trataba de personas excepcionales, que se distinguían en sus comunidades por poseer una serie de dones extraordinarios, y en los que se conjuntaba una serie de cualidades, dentro de las que seguramente estaba el detentar poderes sobrenaturales. Por lo tanto, podemos pensar que, en el caso de los mandatarios, en determinado momento cumplieron la función de grandes chamanes, y en la medida en que fueron equivalentes, se asociaron también de manera directa con el jaguar. Así, para el grupo sudamericano de los huachipaire, por ejemplo, el tigre, llamado en su lengua *apáne*, se ubica dentro de la organización social animal en el estatus más elevado, el de *wantópa* o jefe - igual que como sucede entre los tzotziles, donde, como se mencionó, ocupa la cima de la montaña sagrada-, y toda esta potencia se la transmite al iniciado.⁹⁶

En Mesoamérica hay varias evidencias actuales que muestran este vínculo de los chamanes con los dirigentes; por ejemplo, seguramente el “envoltorio” que ahora portan los chamanes de las comunidades indígenas contemporáneas, es un símil del que les era entregado a los gobernantes mayas prehispánicos como uno de sus atributos de poder, y del que mencionan las fuentes españolas del siglo XVI.⁹⁷

Como se he dicho, en las representaciones plásticas precolombinas, muchas de las escenas en las que aparecen hombres felinizados, claramente se refieren a los gobernantes. Peter Furst opina que la “casa real” de los olmecas

⁹⁶ Califano, *op.cit.* p.126.

⁹⁷ *Vid. supra*, capítulo 3 y De la Garza, *Sueño y alucinación ...*, *op. cit.*, p.144.

estaba constituida por chamanes, quienes a su vez eran hechiceros poderosos que se podían transformar en jaguares; este investigador considera que la línea divisoria -si es que la había- entre chamanes y sacerdotes era muy tenue, y los gobernantes, por su parte, eran los sacerdotes.⁹⁸ Coe por su parte piensa que en general en Mesoamérica se combinaron varias funciones en el hombre que estaba a la cabeza del linaje real, ya que además de ser líder político, cumplía también las funciones del sacerdote.⁹⁹

A nivel plástico, probablemente una de las imágenes más representativas de esta idea, con una evidente influencia maya por su estilo, sea la del personaje del mural norte de Cacaxtla. Aquí, el individuo-jaguar, parado sobre una esquematización del felino, porta una impresionante barra ceremonial serpentina, típico atributo de poder de los soberanos. Otros ejemplos plásticos que hemos mencionado con anterioridad son los dinteles de Tikal (figura 56) y el dirigente pintado en las vasijas del sitio *Ik*, pero podemos mencionar también la representación del gobernante 3 de Dos Pilas (figura 43), quien aparece ataviado con la piel del animal, y calzando unas “botas” de felino con todo y las garras, o el dignatario representado en el templo IV de Tikal y el de la escultura 16 de Piedras Negras, cuyas orejas son de jaguar. Por lo tanto, es de suponerse que este poder de transformación del que hemos hablado, también lo tenían los soberanos. Además, como se dijo, la deformación tabular oblicua que volvía físicamente felinas a las personas, era la que se practicaba al grupo en el poder. Reafirmando esta idea, Mercedes de la Garza opina que el chamán de la jamba del Templo de la Cruz de Palenque puede ser el mismo Chan Bahlum que se encuentra representado

⁹⁸ Furst, “The Olmec Were-Jaguar ...” *op.cit.*

⁹⁹ Coe, “Olmec Jaguars and Olmec Kings”, *op.cit.*, p.16-17.

en el lado opuesto, después de su iniciación. Como ya se dijo, éste lleva una piel de jaguar, está fumando y presenta rasgos como la flama en la frente y el ojo serpentino, que son distintivos del dios K, que entre otras cosas es la deidad de los autosacrificios, “uno de los principales ritos ascéticos de los chamanes-gobernantes”.¹⁰⁰ Esta investigadora dice que en el Posclásico, en el mundo maya, influenciado fuertemente por los nahuas, “se llama naguales a los grandes patriarcas y gobernantes, que tenían poderes sobrehumanos, que eran chamanes”.¹⁰¹ Sin embargo, hay estelas y dinteles de la época clásica del área maya en donde otros estudiosos han leído en las inscripciones la palabra *nagual* como un verbo que implica la idea de transformación y que se vincula con los gobernantes.¹⁰²

Finalmente, tenemos los testimonios escritos en alfabeto latino después de la Conquista, que nos muestran que los dignatarios eran además los grandes chamanes o naguales de la comunidad. Del nahua Tzutzumatzin, señor de Coyohuacan se dice, según la versión rescatada por Torquemada, que cuando los enviados de Ahuizotl llegaron a someterlo,

Les mandó entrar y púsose en forma de una grandísima y terrible águila, de cuya vista espantados se volvieron sin prenderle. Fueron luego otros y viéndolo en figura de tigre lo dejaron y huyeron; y enojado el rey envió otros

¹⁰⁰ De la Garza, *Palenque*, *op.cit.*, p.158.

¹⁰¹ De la Garza, *Sueño y alucinación ... op.cit.*, p.36.

¹⁰² Maricela Ayala dice que el glifo se puede leer como *na wa ah* y normalmente de encuentra en las inscripciones aludiendo a “algo que le pasó al soberano”; tal vez se podría interpretar como un proceso de iniciación para alcanzar el rango de *nagual*. Comunicación personal, 1997. Linda Schele por su parte dice que el verbo alude a cierta transformación. Schele, *Maya Glyphs: The Verbs*, p.268-269.

terceros a los cuales se les mostró en forma de una sierpe horrible y espantosa, de que huyeron espantados a su vista.¹⁰³

Este mismo fraile dice de Nezahualpilli, rey de Tetzcuco:

De este rey se dice que sus gentes le tenían por hombre encantado; y en alguna manera tenían razón, porque de su niñez se dice que criándolo sus amas le veían en la cuna en diferentes figuras de animales; unas veces les parecía león, otras tigre y otras águila que volaba.¹⁰⁴

Las características del gobernante Xolotl, de quien se dice que fue “gran dragón, fuego abrazante y agua preciosa y tigre despedazador”,¹⁰⁵ también son reveladoras en este sentido.

Esta idea también resulta clara cuando en el *Popol Vuh* se habla, por ejemplo, de Gucumatz, gobernante del linaje quiché y descendiente de Balam Quitzé, uno de los cuatro primeros hombres creados por los dioses. De él se dice que era un rey prodigioso, que su naturaleza era maravillosa y que, entre otras cosas, había días en que se convertía en tigre:

Verdaderamente, Gucumatz era un rey prodigioso. Siete días subía al cielo y siete días caminaba para descender al Xibalbá; siete días se convertía en culebra y verdaderamente se volvía serpiente; siete días se convertía en águila, siete días se convertía en tigre: verdaderamente su apariencia era de águila y de tigre. Otros siete días se convertía en sangre coagulada y

¹⁰³ Torquemada, *Monarquía Indiana*, v. I, libro 2, p.266.

¹⁰⁴ *Ibid.*, v. I, libro 2, p.259.

¹⁰⁵ *Ibid.*, v. I, libro 1, p.91.

solamente era sangre en reposo. En verdad era maravillosa la naturaleza de este rey y todos los demás Señores se llenaban de espanto ante él.¹⁰⁶

Estas magníficas descripciones, retratan perfectamente a un chamán, quien además es el gran soberano, ya que inmediatamente después de esta cita, añade el texto del *Popol Vuh* que todo esto lo hacía “solamente para que hubiera un medio de dominar a todos los pueblos, como una demostración de que sólo uno era llamado a ser el jefe de los pueblos”.¹⁰⁷ Además, como ya se mencionó, según Carmak, los gobernantes quichés usaban bastones hechos de huesos de jaguar como emblemas de poder.¹⁰⁸

En el *Título de Totonicapan* también se menciona a los *nawal winak* a quienes Carmak traduce como “gente mágica”,¹⁰⁹ y dice de ellos el texto quiché que su mirada llegaba lejos, al cielo y a la tierra, y se dice que eran “los grandes, los sabios, los jefes de todas las parcialidades de Tecpan”.¹¹⁰ De la Garza señala en este sentido:

Esos *nawal winak* “hombres naguales”, de los que hablan los textos quichés coloniales, eran los grandes antepasados, los patriarcas, los hombres portentosos fundadores de los linajes y guías de la comunidad. Por su naturaleza sagrada y sus poderes sobrenaturales, dichos antepasados eran naguales, es decir, hombres sabios, sobrehumanos, reverenciados, consejeros, guardianes y protectores.¹¹¹

¹⁰⁶ *Popol Vuh*, p.149-150.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.150.

¹⁰⁸ *Vid supra*, capítulo 3; Carmak, *Historia social de los quichés*, p.178.

¹⁰⁹ *El Título de Totonicapan*, p.214, nota 76.

¹¹⁰ *Ibid.*, p.175.

¹¹¹ De la Garza, *Sueño y alucinación ...*, *op.cit.*, p.134.

En los textos yucatecos esta misma idea de que el que detenta el poder es un felino, también está presente, aunque en este caso los “tigres del pueblo” no sean los mayas sino los conquistadores, ya que son ellos los que en ese momento gobiernan. En una profecía para el Katún 3 Ahau, del *Libro de los libros de Chilam Balam* en que se habla de cómo los indígenas recuperarán su poderío, se asienta:

Entonces serán asentados los Señores de los pueblos en sus Esteras y Tronos y le será cortada la garganta al que detenta la Estera y el Trono, al Jaguar del pueblo, al Tigre rojo, al Gato Montés rojo, al Gato Montés blanco.¹¹²

Todos estos testimonios nos harían pensar que en determinado momento gobernante, jaguar y chamán pudieron haber sido conceptos intercambiables en Mesoamérica. Concretamente en el área maya, podemos agregar que según el *Diccionario Maya Cordemex*, *balamil ka* y *u balamil kah*, son “los sacerdotes del pueblo, caciques y regidores que con su fortaleza lo guardan”.¹¹³ En la región de Guatemala, durante la época colonial, a decir del alcalde de Zapotitlan, para recordar a los antiguos reyes, durante los bailes se empleaban máscaras de tigre y de león, que evocaban sus poderes de naguales.¹¹⁴ Torquemada también hace referencia a este tipo de celebraciones en Honduras; las describe así: “Cantando sus cantares y vestidos de cueros de

¹¹² *El Libro de los Libros de Chilam Balam*, p.55. Ya se habló en la primera parte de este trabajo sobre la dificultad del uso de los términos adecuados para clasificar la fauna, y concretamente a los felinos, en el área maya, por lo tanto, es probable que aquí en lugar de gato montés, que además no llegaba hasta la Península de Yucatán en ese entonces, se trate de un sinónimo del jaguar.

¹¹³ *Diccionario Maya Cordemex* p.32.

¹¹⁴ Dupiech-Cavaleri y Ruz, *op.cit.*, p.235.

leones y tigres y muy empachados referían sus hazañas, sus desgracias y otras cosas.”¹¹⁵

Es probable que el complejo simbolismo de la estela 27 de Izapa (figura 36) encierre esta misma relación del gobernante vinculado estrechamente con el felino y con las prácticas chamánicas, desde épocas tan tempranas como el Protoclásico en el área maya. En ella se puede ver a un personaje de perfil, dando la espalda al tronco de un árbol, y que extiende su mano hacia un felino sentado, que lleva un objeto circular en el hocico; en la parte superior de la estela, aparecen otras dos personas dialogando. Es factible que la imagen esté haciendo referencia a un dignatario, que se asocia al árbol como *axis mundi*, y al felino, que le está entregando el objeto que sostiene con el hocico, tal vez una bola de jade igual a las que se mencionaron en los incisos anteriores y, para mostrar su vínculo con su linaje, los antepasados en el ámbito celeste del relieve, presencian la escena.

Sin embargo, no se puede dejar de señalar que este binomio debió de haber tenido sus variantes a lo largo de todos estos siglos. Tal parece que a finales del Clásico, cuando hay una crisis evidente a todos niveles, esta relación entre los dirigentes y el jaguar, dejó de ser exclusiva de los mandatarios de las principales urbes y centros ceremoniales. Analizando las evidencias arqueológicas, es significativo, por ejemplo, que en forma paralela a las imágenes de los dignatarios hayan aumentado considerablemente, sobre todo en la zona de los Altos de Guatemala, un gran número de figurillas de piedra o cerámica, talladas burdamente, representando hombres felinizados (figuras 74 y 75). Éstas fueron halladas en los restos de los montículos de

¹¹⁵ Torquemada, *op.cit.*, v. I, libro 3, p.456.

casas, como parte del relleno de la construcción, es decir, en un ámbito claramente doméstico, mientras que todos los ejemplos de representaciones plásticas analizadas con anterioridad correspondían a espacios y objetos suntuarios o rituales. De igual forma, este tipo de representaciones también son abundantes al final del Preclásico. Por sus características, Borheggi sugiere que estas figurillas de los Altos fueron usadas en forma personalizada para controlar y aplacar fuerzas sobrenaturales; Benson añade que pudieron haber sido símbolos de estatus o amuletos personales; según Danien estos hallazgos indicarían que el símbolo del hombre-jaguar tuvo un desarrollo similar pero separado para la élite y para el pueblo maya, es decir, de igual importancia para ambos grupos, la representación plástica del motivo simbólico fue necesariamente distinta.¹¹⁶ Entonces, tal vez analizando este tipo de figurillas tan numerosas, bajo esta perspectiva, podemos llegar a entender algunos de los conceptos que han guiado la vida espiritual de los mayas por tantos años; es decir, la cantidad de estos objetos notados en el registro arqueológico sobre una determinada época, sugerirían la naturaleza de la religión popular durante ese período de tiempo. Tal vez ellas nos digan más que un gran centro ceremonial o un suntuoso entierro, del sistema de creencias que los antiguos campesinos comparten con los actuales, porque son estas tradiciones tan arraigadas las que se conservan con el paso de los años.

Pero, según mi interpretación, el aumento de estas figurillas justo al final del Clásico, puede significar que si bien en un momento dado *gobernante, jaguar y chamán* pudieron haber sido conceptos intercambiables,

¹¹⁶ Danien, *op. cit.*, p.96.

tal vez hubo otro tiempo en que los atributos requeridos para un dignatario y un chamán se separaron. En este sentido, es factible pensar que durante el auge del período Clásico, cuando la hegemonía del soberano debió de haber sido prácticamente indiscutible, éste cumplió junto con sus funciones políticas y militares, las del gran chamán de la comunidad, haciendo uso de sus poderes sobrenaturales para gobernar, al grado de felinizarse él mismo, constituyéndose así como un ser todopoderoso, de ahí que hayan disminuido para este período las figurillas elaboradas al final del Preclásico. En este momento seguramente hubo una notable preponderancia de la religión estatal y un control centralizado de la misma. El aumento de figurillas en el ocaso del Clásico, puede ser entendido como uno de los muchos efectos de los cambiantes patrones políticos del momento. Seguramente la confianza en el Estado, en los linajes gobernantes y particularmente en el mandatario disminuyen, de manera que el soberano va a ser un camino menos seguro para obtener el favor de los dioses y aplacar las fuerzas naturales. Sin embargo, la actividad del chamán, en la medida en que es una práctica fundamental para la comunidad, se trasladó a alguna otra persona y el pueblo de momento, dejó de asociarla al gobernante.

Sin embargo, en las fuentes escritas del Posclásico, cuando se habla de las virtudes de los soberanos indígenas y su poder para dominar a los demás grupos, se les vuelven a atribuir características sobrenaturales, de manera que tal parecería que en esencia nunca hubo una ruptura real de la tradición, sino que ésta subyace en lo más profundo de la conciencia de las comunidades, por abajo de los avatares políticos, y manteniéndose en épocas posteriores, como lo denotan las fuentes de la Conquista.

Probablemente el mismo fenómeno ocurrió en toda Mesoamérica: podemos suponer que durante el Posclásico, en el momento en que en determinados pueblos, como los mexicas del Altiplano Central y los quichés de Guatemala, se vuelven a consolidar estructuras políticas centralizadas, y se vuelve a ejercer un gran control sobre la población, a partir fundamentalmente de la hegemonía militar de los distintos linajes, queda de manifiesto que el soberano sigue siendo un ser “todopoderoso”, y continúa cumpliendo con las funciones de gran chamán. Y no es sino hasta el enfrentamiento final con los europeos que los mandatarios “renuncian” a sus poderes, o mueren defendiéndolos. El primer caso es el de Moctezuma, quien en su entrevista con Hernán Cortés dice al capitán español:

Por tanto señor capitán, sed cierto que os obedeceremos si ya no traéis algún engaño, y partiremos con vos lo que tuviéremos; y si aquello que he dicho no fuese tan cierto, por sola vuestra virtud sois merecedores que se os haga todo buen tratamiento, y si traéis creído que soy dios, y que como algunos falsamente dicen, me vuelvo cuando quiero en león, tigre o sierpe, es falsedad, porque soy hombre mortal como los otros; y diciendo esto se pellizcó en la mano y dijo: tocad mi cuerpo, que de carne y hueso es; bien que como rey me tengo en más por la dignidad y preeminencia en que los dioses me pusieron.¹¹⁷

El segundo es el de los gobernantes quichés, quienes en cambio, intentaron recurrir a estos poderes como último recurso para resistir el embate

¹¹⁷ Torquemada, *op.cit.*, v. II, libro 4, p.154.

español.¹¹⁸ Contra Pedro de Alvarado, los señores Nehaib e Izquin Nehaib se convirtieron en jaguar y en puma,¹¹⁹ mientras que Tecún Umán se volvía águila según algunos documentos, o quetzal, a decir de otros. Fuentes y Guzmán narra precisamente la toma del pueblo de *Xilahú* en Guatemala, que después de este suceso se llamó Quetzaltenango, y hace referencia a estos poderes sobrenaturales de los *ahaus* y de su cacique Tecún Umán, el rey de los quichés, quien pertenecía, según las fuentes indígenas, al linaje de los Tamub:

...porque viendo los indios de todo aquel país la constancia, valor e inflexibilidad de nuestros españoles, procuraron valerse contra ellos de mayores fuerzas que las naturales, [...] trataron de valerse del arte de los encantos y *Naguales*; tomando en esta ocasión el demonio, por el rey del *Quiché*, la forma de águila o quetzal, sumamente crecida, y por otros de aquellos *Ahaus*, varias formas de serpientes y otras sabandijas. Pero entre todas, aquella águila, que se vestía de hermosas y dilatadas plumas verdes, adornada de resplandecientes joyas, de oro y piedras finas, volaba con extraño y singular estruendo sobre el ejército, pero procurando siempre enderezar todo el empleo de su saña, contra el heroico caudillo D. Pedro de Alvarado; mas este ilustre adalid, sin perderse de ánimo ni pausar jamás su marcha, tomando una lanza en la mano, sin desmontarse, la hirió con ella tan diestro, que vino muerta a la campaña. [...] y habiendo muerto el pájaro quetzal (como sucede muchas veces entre la gente), también en su tienda hallaron muerto al rey *Tecún*, con el mismo golpe, y herida de lanza, que había recibido el pájaro. Parece, por los manuscritos de los indios, que el

¹¹⁸ Navarrete, "Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano" en *El héroe entre el mito y la historia* (en prensa).

¹¹⁹ De la Garza, *Sueño y alucinación...*, *op.cit.*, p.138.

nombre de este príncipe era *Tecún Umán*, y los apellidos, *Tanub*, y *Zaquechul*.¹²⁰

Así, ni todo el poder de estos hombres excepcionales fue suficiente para resistir los embates de un nuevo mundo que ponía a prueba sus tradiciones milenarias. Pero sin lugar a dudas, este conjunto de creencias permaneció vivo, entre la gente del pueblo, en la clandestinidad de la vida doméstica y el seno familiar, muy a pesar de los españoles. En otras palabras, lo que resulta evidente es que aún hoy, hay testimonios de una religiosidad popular que continuó creyendo en la eficacia del ritual chamánico y que nunca perdió la confianza en él para enfrentarse y controlar a las fuerzas sobrenaturales.

¹²⁰ Fuentes y Guzmán, *Recordación Florida*, v.9, p.55-57.

CONSIDERACIONES FINALES

Balam: Tiempos y espacios del universo maya.

El análisis de un símbolo como el del jaguar, a través de la comparación de diversas fuentes, de alguna manera ha sido un pretexto para adentrarnos a una parte del intrincado universo sagrado de los mayas. En este sentido, y retomando las ideas esenciales postuladas en esta investigación, podemos concluir diciendo que de una u otra manera el animal reúne tres conceptos fundamentales del pensamiento de estos pueblos: el **poder**, la **oscuridad** y la **fertilidad**. Y seguramente por su aguda conciencia del devenir y la temporalidad, estas tres ideas a su vez, se integran, gracias al calendario, con todos los seres que habitan los distintos espacios cósmicos, sean otros animales, hombres o dioses, y se vinculan también con los diversos tiempos míticos, rituales o profanos.

En el *haab*, el calendario de 360 días que es el ciclo solar natural (junto con los cinco días aciagos, los *uayeb*), y por lo tanto el encargado de regular todas las prácticas agrícolas, existen tres meses que se vinculan directamente con el felino: *pop*, *uo* y *pax*. De igual forma, en el *tzolkin*, la “cuenta sagrada de los días” que organiza la vida ritual de la comunidad, y que por lo tanto involucra a todos los hombres ya que ordena el tiempo desde el ámbito familiar hasta el del pueblo entero, también hay tres días en que el gato manchado es omnipresente; me refiero a *ik*, *akbal* y *muluc*.¹ Resulta interesante señalar que si conjuntamos los elementos que acompañan al

¹ Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing*, p.73-75, 77-78, 82, 107-108, 115-116.

animal en cada uno de ellos, podemos encontrar sintetizadas las ideas esenciales a las que hice referencia en un inicio, ya que éstas fechas nos remiten precisamente a los complejos simbólicos más significativos vinculados con el carnívoro.

En primera instancia, tanto el mes *uo* como el día *akbal* son signos de **oscuridad**. Ya se indicó que el glifo del mes alude al cielo nocturno, ya que consiste en las bandas celestiales cruzadas con el símbolo de “negro” como prefijo o infijo, y además su patrono es el jaguar. Asimismo, *akbal* por su parte es “noche, oscuridad y el interior de la tierra”,² y como también se mencionó en su momento, aunque la primera lista de augurios del *Chilam Balam de Kaua* le asigna *yalam* como su animal, que significa “cachorro” en general, yo concuerdo con Thompson quien piensa que hubo un error del copista y que en realidad el texto debería decir *balam*.³ De esta manera encontramos una relación directa en el día y en el mes, tanto en los glifos como en el animal asociado, y por supuesto en el significado, elementos todos que nos recuerdan el papel que desempeña el jaguar en la mitad inferior y oscura del cosmos, lo que le otorga un valor insustituible dentro del orden del universo.

En segundo lugar, el mes *pax* y el día *muluc*, nos remiten al concepto de **fertilidad**, ya que ambos están vinculados con el agua y la vegetación que brota del interior de la tierra. Y aunque sus símbolos primordiales sean, en los dos casos, el jade y el agua preciosa, y los animales identificados en un primer momento, la rana y el pez *xoc* respectivamente, seguramente no es una casualidad que otra de las epifanías animales común a ambos sea el jaguar.

² *Ibid.*, p.107.

³ *Ibid.*, p.73.

Esta es la otra faceta del férido en que se asocia a la tierra, a la energía generadora de vida que brota de sus entrañas y a los ciclos de renovación periódica del cosmos, y será en este mismo sentido que el felino guarde una estrecha relación con el eterno ciclo de creaciones y destrucciones del mundo, y que se le encuentre entonces como un personaje importante de las cosmogonías. En este contexto, todas las imágenes del carnívoro con motivos vegetales y acuáticos tales como flores, lirios, jades, chorros de agua, etc., precisamente aludirían a este mismo complejo simbólico. Incluso Thompson opina que la forma de *pax*, que es el signo de *tun*, "año" -otra vez la idea de un ciclo que nos remite a la temporalidad que se repite-, recuerda en cierta medida a una letra *V*, que sugeriría un origen vegetal.⁴ Haciendo un rastreo de este signo desde la cultura olmeca, es probable que se pueda identificar con la hendidura en la cabeza de varias figuras, de la cual, como se dijo en su momento, brota una planta, usualmente el maíz, analogía que de igual manera se encuentra en ciertas representaciones de jaguares.

Por último, sin lugar a dudas en donde se manifiesta más clara y directamente la presencia del jaguar, seguramente porque al observar a este imponente carnívoro es el principal sentimiento que nos transmite, es en los signos y el significado de *pop* y de *ix*. En estos casos estaríamos frente al concepto del **poder**. Recuérdese en este sentido, los ejemplos que se analizaron de los sitiales de los mandatarios que presentan indistintamente a la estera (*pop*) y al jaguar. Por otra parte, como se ha repetido múltiples veces a lo largo de este trabajo, tanto nuestro personaje, como el poder en sí mismo, pertenecen al inframundo, la parte femenina del universo, y no hay que

⁴ *Ibid.*, p.115.

olvidar que la partícula *ix* en la mayor parte de las lenguas mayas nos remite precisamente tanto al animal como a lo femenino.

Además, en esta última relación simbólica encontramos al felino fundamentalmente vinculado con el hombre. En este sentido, diversas y múltiples evidencias a lo largo del tiempo nos hablan de la importancia de la relación vital entre el jaguar y los seres humanos, concretamente los de alto rango dentro de una comunidad, que existió y sigue existiendo en las creencias de prácticamente todos los indígenas de Latinoamérica. Seguramente esto se debe a que el felino en su medio natural es el depredador por excelencia, el cazador más audaz y el más fuerte de los carnívoros, que por lo tanto no tiene competidores en su entorno, con excepción del hombre. Es un ágil trepador y un estupendo nadador, es decir, transita libremente por todos los ámbitos de la selva: desde las copas de los árboles, hasta los ríos, lagunas y pantanos. Su piel manchada y su capacidad para moverse en su ambiente sin ser notado, lo convierten en un ser críptico y escurridizo. El tener acceso, simbólicamente, a sectores tan amplios del mundo, aludiría a una capacidad rectora sobre él mismo. Entonces, así como el jaguar es el “rey” de las selvas americanas, el gobernante lo es de los hombres, por eso le gustaría adquirir, no sólo la apariencia del animal, sino también sus características propias de felino: su corpulencia, la fuerza de sus garras y colmillos, su habilidad como cazador para acechar y seguir rastros sin dejar huella, su aguda visión aún en las noches más oscuras, su estupendo olfato, etc. Sin lugar a dudas estas cualidades lo convertirían en el ser más poderoso en todos los ámbitos, porque si trasladáramos todas estas particularidades a un ser humano, lo convertirían en una criatura realmente excepcional. De esta

manera, el jaguar se convirtió en el símbolo más claro de la autoridad y del poder del mandatario, quien se apropió de las cualidades del felino para alcanzar la supremacía en el mundo de los hombres comunes y, por lo tanto, fue reconocido como un ser sagrado.

Al jaguar por su parte, precisamente por todos estos atributos, se le consideró, si no como un dios propiamente dicho, si como una de las manifestaciones más claras de Lo Sagrado.

El misterio y la magia del jaguar seguirán vigentes en tanto que este imponente animal siga existiendo. Hasta la fecha si se tiene la oportunidad de verse reflejado en sus enigmáticos ojos o si se cuenta con la fortuna de escuchar su rugido en medio de la selva, cobijado por la oscuridad de la noche, su presencia nos sigue sobrecogiendo, atemorizando y atrayendo, ya que nos transporta irremediablemente a distintos tiempos y a otros espacios. Y sin lugar a dudas al atrevernos a aventurarnos dentro de ellos, tendremos la suerte de que en un recodo del camino nos salga al encuentro un trozo del maravilloso universo maya.

OBRAS CITADAS

ACUÑA, RENÉ (ed.) *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Guatemala*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1982 (Serie Antropológica, 45)

ADAMS, Richard E. W. (ed), *The Origins of Maya Civilization*, Albuquerque, University of New Mexico Press, School of American Research Book, 1977.

AGUILERA, Carmen, *Flora y fauna mexicana. Mitología y tradiciones*, México, Everest Mexicana, 1985 (Colección Raíces Mexicanas)

AGURCIA, Ricardo, *et al.*, *Copán ayer y hoy (guía breve)*, Instituto Hondureño de Antropología e Historia, Tegucigalpa, Honduras, 1984.

ALIPHAT, Mario, "Los glifos emblema" en *Arqueología Mexicana*, v. I, no.5, diciembre de 1993-enero de 1994, México, Editorial Raíces, p.63-65.

ALVARADO TEZOSOMOC, Hernando, *Crónica mexicana*, notas de Manuel Orozco y Berra, México, Editorial Leyenda, 1944.

ÁLVAREZ, Cristina, *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial, v.I Mundo físico*, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1980.

ÁLVAREZ DEL TORO, Miguel, *Los mamíferos de Chiapas*, 2a. ed., Chiapas, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, DIF-Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1991 (Serie Científica, 1)

AMADOR Naranjo, Ascensión, "Balamob, alteridad sobrenatural" en *Memorias del Segundo Congreso Internacional de Mayistas, Mérida, Yucatán, 1992*, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1998, v.II, p.491-497.

ARA, Domingo de, *Vocabulario de lengua tzeldal según el orden de Copanabastla*, de Mario Humberto Ruz, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1986 (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 4)

ARAMONI Calderón, Dolores, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992 (Regiones)

ARANDA, Marcelo, *Situación actual del jaguar (Panthera onca) en el estado de Chiapas*, México, INIREB, (en prensa)

Artifacts from the Cenote of Sacrifice. Chichen Itza, Yucatán, edited by Clemency Chase Coggins, Cambridge, Mass., Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, 1992 (Memoirs of the Peabody Museum of Archeology and Ethnology, v.10, no.3)

BARJAU, Luis, *Tezcatlipoca. Elementos de una teogonía nahua*, México, Coordinación de Humanidades, UNAM, 1991.

BARRERA Vásquez, Alfredo y Silvia Rendón, *El libro de los libros de Chilam Balam*, 8a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1983 (Colección popular, 42)

BARRIONUEVO, Alfonsina, "Qoa: el felino volador. Un fabuloso hallazgo arqueológico realizado en galerías subterráneas de Tknay, Arequipa, sacude al mundo cultural de Perú" en *Humboldt*, año39, no.120 [Alemania], Internationes, 1997.

BAUDEZ, Claude, "La casa de los cuatro reyes de Balamkú" en *Arqueología Mexicana*, v.3, n.18, México, Editorial Raíces, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p.

BENSON, Elizabeth P., *A Man and a Feline in Mochica Art*, Washington D.C., Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, 1974 (Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, 14)

_____ "The classic maya use of jaguar accessories" en *Fourth Palenque Round Table, 1980*, ed. Merle Green Robertson y Elizabeth P. Benson, San Francisco, The Pre-Columbian Art Research Institute, 1985, p.155-158 (The Palenque Round Table Series, 6)

BENSON, Elizabeth P. (Ed), *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec. October 28th and 29th, 1967*, Washington, D.C., Harvard University, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1968.

_____ *The Cult of Feline. A Conference in Pre-Columbian Iconography*, Washington, Harvard University, 1972 (Dumbarton Oaks Research Library and Collections)

BONOR, Villarejo, Juan Luis, "El culto al Sol en las cuevas mayas" en *Mayab*, n.8, 1992, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, p. 123-133.

_____ "El dios del Sol entre los mayas: ¿Una nueva visión?" en *Memorias del Primer Congreso Internacional de Mayistas*, v.3, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1994, p. 361-383.

BOUCHER, Sylviane, "Indumentaria guerrera maya" en *Arqueología Mexicana*, v. III, no.17, enero-febrero 1996, México, Editorial Raíces, p.54-59.

BRAMBILA Paz, Rosa, *et al.*, *El animal en la vida prehispánica*, México, SEP/INAH, 1980.

BRAUDEL, Fernand, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1969.

BRINTON, Daniel G., *El folklore de Yucatán*, Mérida, Ediciones del Gobierno del Estado, 1976.

BROKMAN, Carlos, "Armamento y organización militar de los mayas" en *Arqueología Mexicana*, v. IV, no.19, mayo-junio de 1996, México, Editorial Raíces, p.66-71.

BRUCE S., Roberto D., *Textos y dibujos lacandones de Najá. (Edición trilingüe: Lacandón-Español-Inglés)*, México, Departamento de Lingüística, Instituto Nacional de Antropología e Historia, SEP, 1976 (Colección Científica, Lingüística, 30)

Calepino de Motul. Diccionario Maya-Español, v. III, Ramón Arzápalo Marín (ed.), México, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1995.

CARMAK, Robert M. *Evolución del reino quiché*, Guatemala, Editorial Piedra Santa, 1979.

CASAS, Bartolomé de las, *Apologética historia sumaria*, edición Edmundo O'Gorman, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1967, 2v. (Serie historiadores y cronistas de Indias, 1)

CLARK, John E. (coord), *Los olmecas en Mesoamérica*, México-Madrid, El Equilibrista-Turner Libros, 1994.

Códice Chimalpopoca. Anales de Cuautitlan y Leyenda de los Soles, trad. Primo Feliciano Velásquez, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1945.

Los códices mayas, introducción y bibliografía Thomas A. Lee, Jr., México, Universidad Autónoma de Chiapas, 1985 (Edición Conmemorativa X Aniversario)

COE, Michael D., *Lords of the Underworld: Masterpieces of Classic Maya Ceramics*, Princeton, The Art Museum, Princeton University Press, 1978.

_____ "The Olmec Style and its Distribution" en *Handbook of American Indians*, Gordon R Willey (ed), Austin, University of Texas Press, 1965, p.739-775.

COGGINS, Clemency, "Man, woman and dwarf" en *Memorias del Primer Congreso Internacional de Mayistas*, v.III, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1994, p.28-72.

_____ "The maniki scepter: emblem of lineage" en *Estudios de cultura maya*, v. 17, México, centro de Estudios mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1988.

_____ *Painting and Drawing Styles at Tikal: An Historical and Iconographic Reconstruction*, Ph.D. Dissertation, Harvard University, 1975. Ann Arbor, Mich.: University Microfilms International, 1982, 2v.

CORTÉS Y LARRAZ, Pedro, *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala*, prólogo Adrián Recinos, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1958, 2v. (Biblioteca "Goathemala", 20)

CRUZ Cortés, Noemí, *Ixchel, diosa madre entre los mayas yucatecos*, Tesis de licenciatura en historia, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1995.

CHEVALIER, Jean y Alain Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, 2a. ed. Barcelona, Herder, 1988.

DANIEN, Elin C., "Excavating Among the Collections: A Reexamination of Three Figurines" en *New Theories on the Ancient Maya*, ed. Elin C. danien y Robert J. Sharer, Philadelphia, University Museum, University of Pennsylvania, 1992, p.91-98 (University Museum Symposium Series, 3. University Museum Monograph, 77)

DAVIS, Whitney, "So-called jaguar-human copulation scenes in olmec art" en *American Antiquity*, v. 43, n. 3, julio 1978, USA, Society for American Archaeology, p.453-457.

DE LA GARZA, Mercedes, "La armonía animal-hombre entre los mayas" en *Diálogos. Artes/ Letras/ Ciencias humanas*, v.20, n.3(117), mayo-junio 1984, México, El Colegio de México, p.31-34.

_____ *Aves sagradas de los mayas*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1985.

_____ *La conciencia histórica de los antiguos mayas*, México, Centro de Estudios Mayas, Coordinación de Humanidades, UNAM, 1975 (Cuadernos, 11)

_____ "Jaguar y nagual en el mundo maya" en *Studia Humanitatis. Homenaje a Rubén Bonifás Nuño*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1988, p.191-207.

_____ *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1978 (Cuadernos, 14)

_____ *Palenque*, México, Gobierno del Estado de Chiapas, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, 1992 (Chiapas Eterno)

_____ “El perro como símbolo religioso entre los mayas y los nahuas” en *Estudios de cultura náhuatl*, v.27, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1997, p.110-137.

_____ *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1990.

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

Diccionario de la lengua española, 19a. ed., Madrid, Real Academia Española, Espasa-Calpe, S.A., 1970.

Diccionario Maya-Cordemex, ed. Alfredo Barrera Vásquez *et al.*, Yucatán, Ediciones Cordemex, 1980.

DÜTING, Dieter, “Algunas consideraciones sobre el trabajo de H. Berlin ‘The Palenque Triad’” en *Estudios de Cultura Maya*, v. V, México, Seminario de Cultura Maya, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1965, p. 135-144.

EDMONSON, Munro S., *Quiche-English Dictionary*, New Orleans, Tulane University, 1965 (Middle American Research Institute, 30)

ELIADE, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, 4a. ed., México, Biblioteca Era, 1981.

_____ *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico religioso*, 3a.ed., España, Taurus, 1979.

_____ y Joseph M. Kitagawa (comp.), *Metodología de la historia de las religiones*, Buenos Aires, Paidós, 1967 (Biblioteca de Ciencia e Historia de las Religiones, Colección Menor, 6)

FIERRO Gossman, Julieta, *et al.*, *Eclipse total de sol en México, 1991*, México, UNAM, 1991.

FONCERRADA de Molina, Marta, “La exaltación del gobernante maya” en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, no. 53, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 1983, p.7-15.

_____ y Sonia Lombardo de Ruíz, *Vasijas pintadas mayas en contexto arqueológica (Catálogo)*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 1979 (Estudios y fuentes del arte en México, XXXIX)

FUENTE, Beatriz de la, "La significación de la figura humana en la escultura maya" en *Revista de la Universidad de México, Los indios de México: arte y religión*, v.XXVII, no.4, diciembre de 1972, México, UNAM, p.2-10

FUENTES Y GUZMÁN, Francisco, *Recordación florida. Discurso historial, demostración material, militar y política del reyno de Goathemala*, Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación Pública, 1951 (Biblioteca de cultura popular 20 de octubre, 9)

FURST, Peter T., "Jaguar Baby on Toad Mother: A New Look at an Old Problem on Olmec Iconography" en *The Olmec and their Neighbours*, Washington, 1981, p.149-162.

GARIBAY, Angel María, *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1965 (Sepan cuantos ... 37)

GALINIER, Jacques, et al. (coords), *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Plaza y Valdés Editores, Universidad Iberoamericana, 1995.

GENEVIEVE, Michel, *The Rulers of Tikal. A Historical Reconstruction and Field Guide to the Stelae*, Guatemala, Publicaciones Vista, 1989.

GORDILLO, Inés, "Entre pirámides y jaguares" en *Ciencia Hoy*, v.2, n. 8, junio-agosto 1990, Buenos Aires, Asociación Ciencia Hoy, p. 18-25

GOSSEN, Gary H., *Los chamulas en el mundo del Sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1979 (Colección INI, 58)

GROVE, David C., *Chalcatzingo. Excavations on the Olmec Frontier*, London, Thames and Hudson, 1984.

_____ "Olmec Altars and Myths" en *Archaeology*, no. 26, 1973, p. 128-135.

_____ "The Olmec Paintings of Oxtotitlan Cave, Guerrero, Mexico" en *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology* 6, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1970.

GUÉNON, René, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Buenos Aires, EUDEBA, 1969 (Temas de Eudeba, Religión)

GUGGISBERG, C.A.W., *Wild Cats of the World*, New York, Taplinger Publishing Co. Inc, 1975.

GUI TERAS Holmes, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965 (Sección de Obras de Antropología)

HALL, R.E. y R.K. Kelson, *The Mammals of North America*, New York, Ronald Press, 1959, 2v.

HERNÁNDEZ, Francisco, *Historia Natural de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1959, 6v.

HERNÁNDEZ Pons, Elsa, "La ceiba" en *Arqueología Mexicana*, v.V, no.28, noviembre-diciembre de 1997, México, Editorial Raíces, p.68-73

_____ *Investigaciones arqueológicas en el valle del río Tulijá, Tabasco-Chiapas*, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1984 (Proyecto Tierras Bajas Noroccidentales, 3)

HEYDEN, Doris, *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1983 (Serie Antropológica, 44)

HOLLAND, William R., *Medicina maya en los altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978 (Serie de Antropología Social, Colección INI, 2)

HURLEY Vda. de Dalgaty, Alfa y Agustín Ruiz Sánchez, *Diccionario Tzotzil de San Andrés con variaciones dialectales*, México, Instituto Lingüístico de Verano/SEP, 1978 (Serie de Vocabularios y Diccionarios Indígenas "Mariano Silva y Aceves", 22)

IBARRA, Ricardo y Arcadio Ojeda, *Estudio sobre los patrones básicos del comportamiento del jaguar (Panthera onca) en cautiverio*, Tesis de licenciatura en biología, México, Facultad de Ciencias, UNAM, 1988.

IWANISZEWSKI, Stanislaw, "Los conceptos del tiempo en el discurso ideológico en el Protoclásico maya: Cerros y Uaxactún" en *Memorias del Tercer Congreso Internacional de Mayistas (9 al 15 de julio de 1995)*, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1998, p.503-516.

JORALEMON, Peter D., *A Study of Olmec Iconography*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1971 (Studies in Precolumbian Art and Archaeology, 7)

JUNG, Carl G., *Símbolos de transformación*, Barcelona, Paidós, 1982 (Biblioteca de psicología profunda, 7)

JUNG, Carl, *et al.*, *El hombre y sus símbolos*, 2a.ed., México, Aguilar, 1974, p.230-271 (Colección Hombre y Cosmos)

KELLEY, David H., "The Birth of the Gods at Palenque" en *Estudios de Cultura Maya*, v.V, México, Seminario de Cultura Maya, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1965, p.93-129.

KOWALSKI, Jeff K., *The House of the Governor, a Maya Palace at Uxmal, Yucatán, México*, Oklahoma, Norman, University of Oklahoma Press, 1987.

KUBLER, George, "Renascence y disyunción en el arte mesoamericano" en *Cuadernos de arquitectura mesoamericana*, México, No. 2, julio de 1984, p. 75-87.

LANDA, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, introducción Angel Ma. Garibay, 12a. ed., México, Porrúa, 1982 (Biblioteca Porrúa, 13)

LAUGHLIN, Robert M., *The Great Tzotzil Dictionary of San Lorenzo Zinacantan*, Washington D.C., Smithsonian Institution Press, 1975 (Smithsonian Contributions to Anthropology, 19)

_____ y John B. Haviland, *The Great Tzotzil Dictionary*, Washington D.C., Smithsonian Institution Press, 1988 (Smithsonian Contributions to Anthropology, 31)

LENKERSDORF, Carlos, *Diccionario español-tojolabal*, 2a. ed., México, Nuestro Tiempo, 1996.

LEOPOLD, A. Starker, *Fauna Silvestre de México. Aves y mamíferos de caza*, 2a. ed., México, Instituto de Recursos Naturales Renovables, 1977.

LEVI-STRAUSS, Claude, *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, 4a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1986, v.I.

_____ *Mitológicas. De la miel a las cenizas*, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1982, v.II.

_____ *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

Libro de Chilam Balam de Chumayel, trad. Antonio Mediz Bolio, prólogo, introducción y notas Mercedes de la Garza, México, SEP Cultura, 1985 (Cien de México)

Literatura Maya, compilación y prólogo Mercedes de la Garza, cronología Miguel León Portilla, Barcelona, Galaxis, 1980 (Biblioteca Ayacucho, 57)

LIZANA, Bernardo de, *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal*, de René Acuña, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1995 (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 12)

LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1984, 2v. (Serie Antropológica, 39)

- _____ *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990 (Alianza Estudios Antropología)
- _____ *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994 (Sección de obras de Antropología)
- LÓPEZ DE COGOLLUDO, Diego, *Los tres siglos de la dominación española en Yucatán o sea historia de esta provincia*, Graz-Austria, Akademische Druck, 1971, 2v.
- LÓPEZ Moreno, Roberto, *El arca de Caralampio (El extraño mundo zoológico de Chiapas)*, México, Katun, 1983 (Prosa Contemporánea)
- LOUNSBURY, Floyd G., "The Identities of Mythological Figures in the 'Cross Group'" en *Fourth Palenque Round Table, 1980*, de Merle Green Robertson y Elizabeth P. Benson, San Francisco, The Pre-Columbian Art Research Institute, 1985 (The Palenque Round Table Series, 6)
- MARION, Marie-Odile, *Le pouvoir des filles de Lune; la dimension symbolique des formes d'organisation sociale des Lacandon du fleuve Lacanjá, Mexique*, Tesis de doctorado en Letras y Ciencias Humanas, Paris, EHSS, 1992.
- MEDELLÍN, Rodrigo A., y Gerardo Ceballos (eds.), *Avances en el estudio de los mamíferos de México*, México, Asociación Mexicana de Mastozoología, 1993 (Publicaciones especiales, 1)
- MESLIN, Michel, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1978 (Academina Christiana, 5)
- MILLER, Arthur, *The maya Rulers of Time*, Philadelphia, The University Museum, University of Pennsylvania, 1986.
- MILLER, Mary y Karl Taube, *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya. An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion*, London, Thames and Hudson, 1993.
- Mitos cosmogónicos del México indígena*, coordinador Jesús Monjarás-Ruiz, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987 (Serie Antropología, Colección Biblioteca del INAH)
- MOLINA, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio preliminar Miguel León Portilla, 4a. ed., México, Porrúa, 1970.
- MONTERO de Miranda, Francisco, "Descripción de la Provincia de la Verapaz" en *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, año XXVIII, v. XXVII, marzo 1953-diciembre 1954, Guatemala, p. 342-358.

MONTOLIÚ, María, "Algunos aspectos del venado en la religión de los mayas de Yucatán" en *Estudios de Cultura Maya*, v.X, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1978, p.149-172.

MORALES, Bermudez, Jesús. *On ot'ian. Antigua palabra. Narrativa indígena chol*, México, Uam-Azcapotzalco, 1984.

MORRIS, Charles, *La significación y lo significativo. Estudio de las relaciones entre el signo y el valor*, España, Alberto Corazón Editor, 1974 (Comunicación Serie B, 35)

_____, *Writings on the General Theory of Signs*, The Hague, Paris, Mouton, 1971

MOSCOSO Pastrana, Prudencio, "Casos de brujería en los Altos de Chiapas" en *Memorias del Primer Congreso Internacional de Mayistas*, v.3, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1994, p. 523-533.

NÁJERA Coronado, Martha Iliá, *El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1997 (Tesis de Doctorado en Historia)

NAVARRETE, Carlos, *Las esculturas de Chaculá. Huehuetenango, Guatemala, México*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1979 (Cuadrenos, Serie Antropológica, 31)

_____, "Prohibición de la danza del tigre en Tamulté, Tabasco en 1631" en *Tlalocan*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, No. 6, 1971, p. 374-376.

NAVARRETE, Carlos y Eduardo Martínez E., *Exploraciones arqueológicas en la cueva de los Andasolos, Chiapas*, México, Universidad Autónoma de Chiapas, 1977.

NAVARRETE Linares, Federico, "Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano" en *El héroe entre el mito y la historia* (en prensa)

NORMAN, V. Garth, *Izapa Sculpture*, Provo, Utha, Brigham Young University, New World Archaeological Foundation, 1973, 1976, 2v. (Papers of the New World Archaeological Foundation, 30)

O'CONNOR, *The Big Game Animals of North America*, New York, 1961.

OJEDA, Arcadio, *El corazón de las selvas mexicanas* (en prensa)

_____, "Importancia del estudio del comportamiento reproductivo del jaguar (*Panthera onca*) en cautiverio" en *Memorias del VII Simposio sobre Fauna Silvestre*, México, Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia, UNAM, 1990, p.72-80.

OLGUÍN, Enriqueta M., "Una escultura felina procedente de Huapalcalco, Hgo.," en *Primer coloquio de historia regional. Memoria*, Pachuca, Centro de Investigaciones sobre el Estado de Hidalgo, ADHILAC, Sección México, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 1986, p.36-76.

PABÓN S. de Urbina, José M. *Diccionario Manual Griego-Español*, 17a ed., Barcelona, Boblograf, 1983.

PANOFSKY, Erwin, *Estudios sobre iconología*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, (Alianza Universidad, 12)

PÉREZ Gollán, José Antonio e Inés Gordillo, "Religión y alucinógenos en el antiguo noroeste argentino" en *Ciencia Hoy*, v.4, n.22, enero-febrero de 1993, Buenos Aires, Asociación Ciencia Hoy, p. 50-63

PÉREZ Carreño, Francisca, *Los placeres del parecido. Iconoy representación*. Madrid, Visor, 1988 (La balsa de la Medusa, 12)

PÉREZ Suárez, Tomás, "El dios del maíz en Mesoamérica" en *Arqueología Mexicana. El Maíz*, v.V, n.25, mayo-junio de 1997, México, Editorial Raíces, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p.44-55.

_____ "El Pochó: una danza indígena bailada por ladinos en Tenosique, Tabasco" en *Antropología, historia e imaginativa. En homenaje a Eduardo Martínez Espinoza*, ed. Carlos Navarrete y Carlos Alvarez, Chiapas, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura DIF-Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993, p.237-271 (Serie Antropológica)

PITARCH, Pedro, *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Piezas maestras mayas. Patrimonio del Museo Nacional de Arqueología y Etnología de Guatemala. Galería Guatemala III, Guatemala, Fundación G&T, 1996.

Popol Vuh. Las antiguas historias del quiché, traducción, introducción y notas, Adrián Recinos, 21a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1990 (Colección popular, 11)

QUIRARTE, Jacinto, "The Representation of Underworld Processions in Maya Vase Painting: An Iconographic Study" en *Maya Archaeology and Ethnohistory*, ed. Norman Hammond y Gordon Willey, Texas, University of Texas Press, 1979.

RANDS, Robert L. *The WaterLily in Maya Art: A Complex of Alleged Asiatic Origin*, Washington, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, 1953 (Anthropological Papers, 34)

REDFIELD, Robert, *The folk culture of Yucatan*, 10a. ed., Chicago, The University of Chicago Press, 1968.

REENTS-BUDET, Dorie, *Painting the Maya Universe: Royal Ceramics of the Classic Period*, 2a. ed., Durham, London, Duke University Press, Duke, University Museum of Art, 1994.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo, *El chamán y el jaguar; estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*, México, Siglo XXI, 1978.

El ritual de los Bacabes, ed., trad. y notas Ramón Arzápalo Marín, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1987 (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 5)

ROBICSEK, Francis, *Copan Home of the Mayan Gods*, New York, The Museum of the American Indian, Heye Foundation, 1972.

_____ y Donald M. Hales, *The Maya Book of Dead: The Ceramic Codex*, Charlottesville, University of Virginia Art Museum, 1981.

ROMANO Pacheco, Arturo, "Iconografía cefálica maya" en *Memorias del Primer Coloquio Internacional de Mayistas*, México, Centro de estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1987, p. 25-41.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, *Tratado de las supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas Francisco del Paso y Troncoso, 2a. ed., México, Ediciones Fuente Cultural, 1951, 2v.

RUZ Lhuillier, Alberto, *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1989 (Sección de obras de antropología)

RUZ, Mario Humberto, *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, v. II, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1982.

SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, estudio preliminar Wigberto Jiménez Moreno, México, Editorial Pedro Robredo, 1938, 5 v.

SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España. (Primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino)*, introducción, paleografía glosario y notas Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, 2a. ed. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Alianza Editorial Mexicana, 1989, 2v. Cien de México)

SCHEFFLER, Lilian, *La Literatura oral tradicional de los indígenas de México (antología)*, 4a.ed., México, Premia. La Red de Jonás, 1986.

SCHELE, Linda, "Genealogical Documentation on the Tri-figurine Panels al Palenque" en *Tercera Mesa Redonda de Palenque, v. IV*, ed. Merle Green y Dannan Call Jefers, Monterey, Cal., Pre-Columbian Art Research Center, Herald Printers, 1978, p. 41-70.

_____ y David Freidel, *A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya*, New York, Quill William Morrow, 1990.

_____ y Mary Ellen Miller, *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, London, Thames and Hudson, 1992.

SCHULTZE Jena, Leonhard, *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala*, Guatemala, Ministerio de Educación Pública, 1954 (Biblioteca de Cultura Popular, 49)

SELER, Eduard, *Las representaciones de los animales de los manuscritos mexicanos y mayas*, tomo IV, capítulo quinto, s.p.i.

SERNA, Jacinto de la, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas en Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas Francisco del Paso y Troncoso, 2a. ed., México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, 2v.

SHAW, Mary, *According to our Ancestors. Folk Texts from Guatemala and Honduras*, Guatemala, Norman, University of Oklahoma, 1971 (Summer Institute of Linguistics, publications in linguistics and related fields, 32)

SIMÉON, Rémi, *Diccionario de la lengua nahuatl o mexicana*, México, Siglo XXI, 1977.

SOTELO Santos, Laura Elena, *Las ideas cosmológicas de los mayas en el siglo XVI*, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1988 (Serie:Cuadernos, 19)

_____ *Yaxchilán*, México, Gobierno del Estado de Chiapas, Espejo de Obsidiana, 1992 (Chiapas Eterno)

SOTELO Santos, Laura y María del Carmen Valverde, "Jaguar y oceloxóchitl: iconografía de un emblema de poder" en *Apuntes Arqueológicos*, v.1, n.2, diciembre 1991, Guatemala, Area de Arqueología, Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala, p. 21-38.

_____ “Los señores de Yaxchilán. Un ejemplo de felinización de los gobernantes mayas” en *Estudios de Cultura Maya*”, v.XIX, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1992, p.187-214.

STUART, George E., “Las criptas reales de Copán” en *Natinal Geographic*, v. Y, No. 2, diciembre de 1997, p.68-93.

TEDLOCK, Dennis, *Popol Vuh. The Mayan Book of Dawn of Life*, New York, Touchstone Book, Simon and Shuster, 1996.

TELLO, Antonio de, *Crónica miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco*, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, Universidad de Guadalajara, 1968, 4v. (Instituto Jaliciense de Antropología e Historia, Serie Historia, 9)

THOMPSON, J.Eric S., *Historia y Religión de los mayas*, 6a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1984 (América Nuestra, 7)

_____ *Grandeza y decadencia de los mayas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959.

_____ *Maya Hieroglyphic Writing. An Introduction*, 6a. ed., Norman, University of Oklahoma Press, 1978 (Civilization of the American Indian Series, 56)

TIESLER Blos, Vera, *La deformación cefálica intencional entre los mayas prehispánicos. Aspectos morfológicos y culturales*, Tesis de maestría en arqueología, México, Escuela nacional de Antropología e Historia, INAH, 1994.

El título de Totonicapan, edición facsimilar, transcripción y traducción por Robert M. Carmack y James L. Mondloch, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1983 (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 3)

TORQUEMADA, Juan de, *Monarquía Indiana*, 3a. ed., México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1975, 7v. (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 5)

TOZZER, Alfred M. y Glover M. Allen, *Animal Figures in Maya Codices*, Cambridge, Mass., Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, 1910 (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, v.IV, no.3)

URCID, S., Javier, “Monte Albán y la La escritura zapoteca” en *Monte Albán. Estudios Recientes*, coord. Marcus Winter, Oaxaca, Cntribución No. 2 del Proyecto Especial Monte Albán, 1992-1994, p. 77-98.

VALVERDE Valdés, María del Carmen, "Jaguar, tierra e inframundo" en *Memorias del Segundo Congreso Internacional de Mayistas, Mérida, Yucatán, 1992*, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1998, v.II, p.533-540.

VÁZQUEZ Dávila, Marco Antonio, "Etnoecología de un mito chontal de Tabasco sobre el murciélago y el chicozapote" en *Memorias del Segundo Congreso Internacional de Mayistas, Mérida, Yucatán, 1992*, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1998, v.II, p.485-490.

_____ y Laura Van Broekhoven, "Símbolos de los chontales de Tabasco: los árboles", ponencia presentada en el Tercer Congreso Internacional de Mayistas, Chetumal, Quintana Roo, México, 1985.

VILLA ROJAS, Alfonso, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978 (Serie de Antropología Social, Colección INI, 56)

_____ "Los lacandones: sus dioses, ritos y creencias religiosas" en *América Indígena*, v.XXVIII, n.1, 1968, México, p.81-137.

VOGT, Evon Z., *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979 (Sección de Obras de Antropología)

VOGT, Evon Z. (Ed.), *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*, México, Dirección General de Publicaciones, Instituto Nacional Indigenista, 1996.

XIMÉNEZ, Francisco, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, Guatemala, Biblioteca "Goathemala" de la Sociedad de Geografía e Historia, 1929, 3v.