



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Programa de Posgrado Maestría y Doctorado
en Estudios Mesoamericanos

Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filológicas

Historias sagradas de los mayas contemporáneos: los mitos de creación

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:

NOEMÍ CRUZ CORTÉS

TUTOR

Dra. Martha Iliá Nájera Coronado
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

COMITÉ TUTORAL

Dra. Mercedes de la Garza Camino
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

Dra. María del Carmen Valverde Valdés
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

México, D.F. marzo de 2013





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.

Quisiera manifestar mi agradecimiento a la Dra. Martha Ilia Nájera Coronado, por su apoyo y por haber guiado este trabajo a buen término; a la Dra. Mercedes de la Garza y a la Dra. María del Carmen Valverde por sus sugerencias y valiosos comentarios a lo largo de toda la investigación y redacción de la tesis. Mi reconocimiento a todas ellas.

De la misma forma, agradezco a la Dra. Yólotl González y al Dr. John Chuchiak IV, sinodales de esta tesis, sus críticas y comentarios que mejoraron su contenido.

Le debo mucho a muchas personas, en especial a mis amigas que me brindaron apoyo en los momentos de gran incertidumbre: Lorena Pérez, Claudia Margarita Báez (gran patrocinadora de esta tesis), Ma. Del Rosario Domínguez, Claudia Jael Gutiérrez, María Magdalena Gómez, Martha Cuevas, María Campos, María Elena Vega y Argelia Segovia. Mil gracias a todas ellas.

También a mis alumnos del Seminario Taller General, del Colegio de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, que a través de diez generaciones me han enseñado a repensar la Historia y a ser mejor profesora, en especial a la “Generación de los Muéganos”.

A mi familia, mis padres y hermanos, por su apoyo y ayuda en todo momento.

Los estudios e investigación doctorales se realizaron gracias al apoyo de la beca CONACYT 163654.

*A Carlos,
Thamar Nicté
y Valeria*

Y vi un cielo nuevo, y una tierra nueva: porque
el primer cielo y la primera tierra se fueron, y
el mar ya no es.
Apocalipsis 21:1

Índice

<i>Preámbulo</i>	v
<i>Introducción</i>	1
<i>El mito</i>	15
PRIMERA PARTE	
LA CREACIÓN Y LOS CREADORES DE LOS GRANDES ESPACIOS DEL COSMOS.....	33
Introducción.....	35
Capítulo I. El dios creador y el dios demiurgo.....	40
Capítulo II. El centro, origen del cosmos.....	54
Capítulo III. La creación en manos de un Consejo.....	65
Conclusiones de la Primera Parte.....	84
SEGUNDA PARTE	
LAS COSMOGONÍAS ASTRALES: EL ORIGEN DEL SOL Y LA LUNA.....	89
Introducción.....	91
El hijo y la madre, mitos tsotsiles y tseltales.....	94
Capítulo I. Los hermanos mayores.....	99
Capítulo II. Xut, el nuevo Sol.....	110
Capítulo III. La madre de Xut.....	125
Los esposos: mito mopán-k'ekchi'.....	137
Capítulo I. Los hermanos.....	163
Capítulo II. K'in, el mito del héroe.....	171
Capítulo III. La esposa de K'in.....	179
Conclusiones de la Segunda Parte.....	191
TERCERA PARTE	
LOS MITOS ANTROPOGÓNICOS. LA DESTRUCCIÓN Y LA RENOVACIÓN DE LOS HOMBRES.....	199
Introducción.....	201
Capítulo I. El origen de los primeros hombres.....	205
Capítulo II. El agua, el fuego celeste y la destrucción del hombre.....	220
Capítulo III. Las aguas, el fuego celeste y la renovación del hombre.....	248
Conclusiones de la Tercera Parte.....	263
<i>Conclusiones Generales</i>	269
<i>Bibliografía Citada</i>	291

Preámbulo

Siempre me han gustado los mayas. Mi primer acercamiento consciente fue a los nueve años, a través de mi libro de texto de primaria; tenía frente a mis ojos una imagen de la lápida oval y otra del tablero del Templo de la Cruz, ambos de Palenque. Ahora creo que en ese momento se reveló mi naciente vocación de historiadora, tal vez fueron los dioses quienes me enviaron un *ch'ul matanal*, “mi regalo”. El interés por los fenómenos religiosos vino después, como una disciplina académica en las aulas de la Facultad de Filosofía y Letras, pero tuve que cruzar sinuosas veredas antes de encontrar mi camino hacia la investigación histórica.

Son diversos los autores que marcan el desarrollo del historiador incipiente y neófito, no sólo aquellos que comunican a través de sus escritos el “amor a la Historia”, sino también los que proponen diversas vías para el quehacer histórico; en mi formación académica y profesional dos de los autores que reafirmaron mi camino hacia la Historia fueron Fernand Braudel y Lucien Febvre. Rodeada en mi educación universitaria por estudiantes y profesores que se debatían entre el materialismo histórico y el historicismo y que invitaban a tomar partido académico por uno de estos, conocer entonces la Escuela de los Annales, significó para mí una puerta que abría la posibilidad de hacer otro tipo de historia, una historia social, cuyo objeto de estudio eran los “hombres comprendidos en el marco de las sociedades de que son miembros” y que consideraban que “la historia se interesa por hombres dotados de múltiples funciones, de diversas actividades, preocupaciones y actitudes variadas que se mezclan, chocan, se contrarían y acaban de concluir entre ellas una paz de compromiso, un

modus vivendi al que denominamos Vida”,¹ y por consecuencia toda manifestación humana era en ese momento digna de historiarse.

En este sentido, este es un estudio sobre un aspecto de esa vida cotidiana: el pensamiento religioso. La intención no es ofrecer un estudio abstracto, por el contrario, es poner en práctica la esencia de la historia: comprender y hacer comprender.²

Aunque la Escuela de los Annales en su momento dio la pauta para que libremente historiara estos temas, no ofrecía un método de acercamiento adecuado a mi objeto de estudio: la religión y en especial, la religión de los mayas; así que Clío me condujo por otras sendas, y una de sus más fieles servidoras, sacerdotisa y gran iniciadora, me llevo de la mano por la Historia de las Religiones.

Esta tesis que presento para obtener el grado de Doctora en Estudios Mesoamericanos conjunta los dos temas que más me apasionan en mi labor de historiadora: los mayas y su religiosidad, y para ello he escogido a los grupos contemporáneos y sus mitos de creación, y espero ofrecer un buen trabajo y un hacer buen empleo de “mi regalo”, de mi *ch’ul matanal*.



Lápida oval, El palacio, Palenque, Chiapas.

¹ Febvre, Lucien, *Combates por la Historia*, p. 40-41.

² *Ibíd.*, 69.

Introducción

Los mitos revelan que el mundo, el hombre y la vida tienen un origen y una historia sobrenatural, y que esta historia es significativa, preciosa y ejemplar (Eliade. *Aspects du mythic*, p. 32).

Este trabajo versa sobre un aspecto de la tradición religiosa de algunos pueblos mayas actuales y que los estudiosos de las religiones han denominado *mitos de origen o de creación*, los cuales narran, tal como su nombre lo dice, la creación del mundo y la aparición de todos los seres que lo habitan. A través de su estudio se pretende analizar los símbolos que contienen, además los personajes y la integración de nuevos protagonistas del acontecer cotidiano, entre otros elementos, pero sin perder de vista que deben entenderse y no abstraerse de su contexto histórico y social.

Las expresiones y fenómenos religiosos son susceptibles de ser analizados desde diversas perspectivas, y en ocasiones se consideran como productos directos o indirectos de otras acciones humanas, de tal suerte que al intentar estudiarlos el investigador se enfrenta a una gran gama de métodos que brindan caminos de análisis interesantes pero que no tratan a los fenómenos religiosos como tales. Es necesario, entonces, por la naturaleza del objeto de estudio, encontrar una disciplina metodológica que nos permita comprenderlo y aprehenderlo:

Cada tema histórico requiere sus propias vías, sus propias formas de abordarlo, lo cual significa que no hay un método, sino que es el *objeto* el que lo condiciona y éste va definiéndose en el proceso mismo de la investigación.¹

¹ Garza, de la, “Un enfoque metodológico para el estudio de las religiones...”, p. 93.

Por lo tanto, es indispensable contar con uno o varios métodos que permitan entender y comprender a nuestro objeto de estudio, que es la religión, no sólo como un mero aspecto semántico, sino que nos lleve a su significación humana.

La religión en palabras de Brelich, en sí misma constituye un fenómeno autónomo² e irreductible a cualquier otra categoría de la experiencia humana, y el hecho religioso, dice Velasco:

no sólo es un hecho humano, sino que es un hecho de alguna manera específico, diferente en principio de otros hechos humanos, y, en principio, irreductible a ellos.³

En este sentido, los mitos cosmogónicos son una expresión religiosa y en consecuencia sólo se mostrarán plenamente si se analizan de esta manera, por lo que tienen de irreductible y original.⁴

Por lo anterior, esta tesis basa su análisis en los presupuestos metodológicos de la Ciencia de las religiones y en particular de la Historia de las religiones, que parte de la premisa de que la religión es una expresión humana, histórica y única en su género. La Ciencia de las religiones es una disciplina autónoma, pues sus métodos y objetos de estudio son específicos y no pueden confundirse con los de ninguna otra.⁵ Su objeto de estudio es la religión en cualquiera de sus manifestaciones, y los fenómenos religiosos en su contexto, pero siempre bajo perspectivas específicas y estructuradas; su método tiene como bases principales dos perspectivas: la fenomenología y la historia de las religiones.⁶ La primera postula que es posible comprender el contenido y la estructura del fenómeno religioso, a través de su multiplicidad y de un análisis comparativo “cuya meta es realizar una síntesis, para lograr la comprensión del

² Brelich, “Prolegómenos a una historia de las religiones”, p. 32.

³ Velasco, *Introducción a la fenomenología*, p. 5.

⁴ Eliade, *Tratado de historia de las religiones*. p. 20.

⁵ Brelich, *Ibíd*, p. 30. La Ciencia de las Religiones comprende diversas áreas o disciplinas, como la Antropología de la Religión, Psicología de la Religión, etc.

⁶ Meslin, *Aproximación a una Ciencia de las religiones.*, p., 148 y 149.

hecho religioso”,⁷ la segunda ubica al fenómeno religioso en un tiempo y espacio concretos, sujeto a la transformación y al desarrollo, pues se trata de un evento histórico, “tiene como finalidad establecer la trayectoria histórica del mismo y comprenderlo en su contexto histórico”.⁸

Al circunscribir este trabajo en la Historia de las religiones, el principal recurso es su método comparativo, el cual permite observar el fenómeno de manera indirecta, en diversos espacios y tiempos; no se trata en ningún momento de un simple comparativismo, sino de un riguroso proceso:

El método comparativo se entiende como el establecimiento de una correlación sistemática de las manifestaciones del hecho religioso que se estudia, realizando análisis sincrónicos y diacrónicos, así como crítica de fuentes, para tratar de describirlo con la mayor fidelidad posible y reducir a síntesis los rasgos comunes. A través de este método se pueden poner en relación los datos más disímolos, pero sin abstraerlos de su situación temporal y espacial.⁹

También ofrece la oportunidad de realizar un análisis de corte hermenéutico, basado en la comparación sistemática, y siempre tomando en cuenta el contexto histórico, así como se interesa en descubrir la estructura y significación del objeto de estudio, estableciendo no sólo las semejanzas sino también las diferencias, en palabras de Brelich: “únicamente estos procesos comparativos captan de qué manera se formó el núcleo de cualquier religión histórica”,¹⁰ para conducirnos a la comprensión en su totalidad del fenómeno religioso, que es “aquello que el hombre expresa de su relación con una realidad que él considera trascendente y superior: lo sagrado”.¹¹

El objeto de estudio de esta tesis son los mitos de creación de los mayas actuales; ante todo, los mitos son un fenómeno religioso, producto del ser humano que cree en un orden superior, y por lo tanto, revisten un carácter

⁷ Garza, de la, “El sol, señor de tiempo...” p., 106. *Apud.* Meslin, *Aproximación a una ciencia de las Religiones*.

⁸ *Ibíd.*, p. 107.

⁹ *Ibíd.* Sobre el método comparativo, véase Bermejo, “El método comparativo”, p. 279.

¹⁰ Brelich, *Ibíd.*, p. 93.

¹¹ Garza, de la, *El universo sagrado de la serpiente...*p. 95.

histórico.¹² El mito se inscribe en el tiempo sagrado, *in illo tempore*, y aunque narra una historia sagrada y da cuenta del tiempo en el que sucede, desde el punto de vista de la historia “formal”, su naturaleza profunda es antihistórica;¹³ sin embargo, la Historia de las religiones permite acceder al mito y nos revela su carácter profundamente histórico, nos posibilita la comprensión del mito, pues es en la comunidad de creyentes donde todo lo que han hecho los seres sagrados cobra sentido en la experiencia histórica, en el acontecer diario.¹⁴

Para establecer estructuras y otros elementos de análisis, la Historia de las religiones, permite recurrir a diversas disciplinas, cuyas herramientas se vuelven auxiliares; para los fines de esta tesis ha sido conveniente utilizar algunos aspectos del Estructuralismo fundado por Lévi-Strauss, el Análisis del discurso, propuesto por Greimás y que se inscribe en la semiótica discursiva, los esquemas míticos propuestos por Campbell desde la perspectiva psicoanalítica y Otto desde la Fenomenología. Asimismo, todo resultado se analiza bajo el contexto de lo que Braudel llama la Larga Duración, ningún pueblo permanece estático, pero en su devenir histórico existen estructuras que permanecen y que sólo pueden ser comprendidas si son vistas como un proceso, en el que hay continuidades y transformaciones:

Los observadores de lo social entienden por *estructura* una organización, una coherencia, unas relaciones suficientemente fijas entre realidades y masas sociales. Para nosotros, los historiadores, una estructura es indudablemente un ensamblaje, una arquitectura; pero, más aún, una realidad que el tiempo tarda enormemente en desgastar y en transportar.¹⁵

Se trata pues no sólo de estudiar en los mitos de los mayas actuales los elementos mal llamados originarios, ni conformarse con encontrar todos los que fueron introducidos; más bien el propósito es observar cómo ambos se conjugan

¹² Eliade. *Imágenes y símbolos* p. 33.

¹³ Meslin, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, p. 240.

¹⁴ Croatto, “Las formas del lenguaje de la religión”, p. 72.

¹⁵ Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, p. 70. Véase también las páginas, 81 y 90-94, donde Braudel establece que el estructuralismo, fundado por Lévi-Strauss no es más que otra forma de historia.

para formar una religiosidad única, y entender su nueva interpretación y reinterpretación; Brelich recomienda no quedarnos con lo que permanece en estado “fósil”, sino seguir los procesos creativos que introducen en las religiones, nuevas formas y nuevos conceptos”;¹⁶ hay que partir del hecho de que los mitos de los mayas son una expresión de una “religión” que ya no es ni prehispánica ni colonial, son un hecho religioso *sui generis* de los pueblos originarios contemporáneos, por eso considero, al igual que este autor, que “es más infinitamente útil descubrir —eso sólo puede hacerse mediante la comparación— cuáles han sido las herencias primitivas reinterpretadas que han servido de punto de partida para la formación de las nuevas ideas, tradiciones”.¹⁷

La Ciencia de las religiones es una disciplina que surge en la segunda mitad del siglo XIX.¹⁸ En este momento histórico, los estudiosos humanistas y naturalistas trataban de dejar atrás el término “salvaje” que se utilizaba para denominar a las sociedades que aún no se subían al tren del progreso decimonónico; la palabra “salvaje” resultaba en cierto grado retrógrada para la academia, entonces la solución fue llamar a estos grupos “primitivos”:

Desde 1850 en adelante el análisis de lo indio iba a ser mucho más objetivo, frío, detallista y científico, abordado desde un punto de vista metodológico filonaturalista...; ya no se identificará al indio como un salvaje, sino se le considerará como un primitivo; la evidencia suma para una teoría general del progreso liberada ya del tributo teológico que la idea de salvajismo implicaba.¹⁹

¹⁶ Brelich, *Ibíd.*, p. 77.

¹⁷ *Ibíd.*, 93.

¹⁸ Garza, de la, “El sol, señor de tiempo...” p, 105. La ciencia de las religiones fue fundada por Max Müller en 1867. Postula “una forma de consideración de la religión diferente de la utilizada por la teología y la filosofía no sólo por el método, sino también por su objeto. Mientras éstas se ocupan preferentemente de Dios o de Lo sagrado, la Ciencia de las religiones se ocupa del hecho religioso tal como aparece en la historia.”, p. 105.

¹⁹ Ortega y Medina, *Imagología del buen y mal salvaje*, p. 134. Salvaje, en el siglo XIX y anteriores, era también sinónimo de “satanesco contra el cual el presente civilizado y elegido (cristiano) tendrá que luchar implacablemente” para integrarlo a la idea de progreso (p. 130), pero entonces “cuando el hombre se comparó a sí mismo con el salvaje y concluyó por reafirmar una imagen del indio que correspondía a la de un hombre situado al margen de la sociedad y de la historia” (p. 132) dejó de llamarlo salvaje y lo denominó primitivo.

En la décadas de los 70 del siglo XX el término primitivo causaba ya algunas controversias, y trataba de sustituirse, dice Campbell que “con el objeto de evitar el término equívoco “primitivo” se denominó a las tradiciones degeneradas o no desarrolladas “mitologías populares”.²⁰ En la actualidad el término “primitivo” ya no es utilizado por los estudiosos, pues se prefiere llamarlos pueblos indígenas (sin importar el lugar geográfico) o pueblos originarios (sobre todo en América latina), éste último ha tomado fuerza desde finales del siglo XX como un intento por revalorar a estas sociedades; ambos conceptos son empleados en este trabajo por la disciplina en la que se incluye.

Al ser una investigación enfocada en los mayas actuales, e inscrita en la disciplina de la Historia, la fuente principal está conformada por los relatos orales de estos grupos, cuya cultura y economía gira en torno al campo, y que han sido recopilados por diversos estudiosos y publicados en distintos ámbitos académicos o de divulgación. La historia puede y debe hacerse, aun cuando no hay documentos escritos;²¹ en este sentido, la tradición oral es una fuente del conocimiento histórico, es el testimonio más valioso para conocer la historia de los pueblos donde el uso de la escritura no es común. Un gran número de historiadores recurren a ella, ya sea recogiendo la tradición oral personalmente o bien haciendo uso de la compilación que han hecho los profesionales de la etnografía.²²

Una considerable parte de los mitos trabajados en esta tesis han sido recopilados, como parte de sus investigaciones, por especialistas como antropólogos, etnólogos, lingüistas, médicos y misioneros religiosos, entre muchos otros; lo interesante es que se trata de mitos que no han sido objeto de un análisis particular, y representan un material virgen para el historiador. Ahora bien, por el número de trabajos publicados, he obtenido mayor

²⁰ Campbell, *El héroe de las mil máscaras*, p 261, nota 52. Aunque considero que el cambiar de “término” no incluía, para este autor, cambiar de concepto sobre estos pueblos.

²¹ González, Luis, *El oficio de historiar*, p 88.

²² *Ibid.*, p. 90.

información de los tsotsiles, tseltales, ch'oles, lacandones y tojolab'ales, en Chiapas, México; mames, ch'ujes, k'ekch'ies, k'akchikeles, k'iche's, k'anjolab'ales y tsutujiles, en Guatemala. Se cuenta también con referencias provenientes de los yucatecos de Quintana Roo y Yucatán; la mayor parte de éstas recogidas por Villa Rojas y Redfield, y de otras publicaciones recientes como las de Gutiérrez Estevez. La temporalidad de estas fuentes abarca desde los años 30 hasta el final del siglo XX.

También existen, gracias a la presencia cultural cada vez mayor de los grupos indígenas en el ámbito nacional, publicaciones realizadas por ellos mismos, de forma independiente o con ayuda de algún programa gubernamental o universitario, como el de la Casa del Escritor o, hasta hace algunos años, el CIMHECH (Centro de Investigaciones Históricas sobre Mesoamérica y Chiapas) de la UNAM, respectivamente, o bien, de proyectos de carácter privado, como es el caso del CIRMA en Guatemala; estos mitos, historias y narraciones son también fuentes primarias, pero al ser escritas por los propios indígenas presentan características distintas a las recopiladas por los otros investigadores, desde el uso del lenguaje hasta la narrativa misma; además tienen, de manera general, bien definido el objetivo principal de su publicación: que perduren como vestigio de su cultura, de que se reconozca a sus autores y que el mundo no indígena se entere de que los mayas no han dejado de existir.²³ Los grupos que más han publicado al respecto son tsotsiles, tseltales, ch'oles, tojolab'ales y yucatecos; su temporalidad es más específica, pues se trata de un fenómeno más reciente, su auge se sitúa en las dos últimas décadas del siglo XX y continúa en la actualidad.

Como toda fuente de información histórica la tradición oral tiene diversos riesgos, uno de ellos es el paso a la "tradición oral escrita" (termino que se antoja contradictorio en sí mismo), pues se pierden ciertos aspectos

²³ Entrevista con los escritores indígenas de la "Casa del escritor". San Cristóbal, las Casas, Chiapas. Mayo, 1997, Seminario de Tradición Oral Mesoamericana, dirigido por José Alejos, Posgrado en Estudios Mesoamericanos.

interesantes de la oralidad como la entonación y la gestualidad, el contexto en el que se narra y la estructura propia del relato.²⁴ No obstante, la tradición oral escrita es un vehículo de conservación de la tradición e historia oral, y aunque el discurso gestual no esté representado, sí lo está la estructura de la narración, como afirma Lévi-Strauss: “la sustancia del mito no se encuentra en el estilo, ni en el modo de la narración, ni en la sintaxis, sino en <<la historia relatada>>”.²⁵ Por su parte, Eliade apunta que es un proceso inevitable si se busca la preservación de la riqueza mítica, aunque esto se trate “de la victoria del libro sobre la *tradición oral*, del documento escrito sobre una experiencia vivida que no disponía más que de los medios de la expresión preliteraria”.²⁶ Y también es un medio para que los que no son partícipes de esta tradición, tengan acceso a ella, “para interesar a un hombre moderno, esta herencia de tradición oral ha de presentarse bajo la forma de libro”.²⁷ Es gracias a estos textos que se conocen mitos antiquísimos, que de otra forma se hubieran perdido; la tradición oral escrita es sin duda una fuente para el historiador, puede y debe trabajar con ella.

Pero no sólo existe este conflicto, el texto oral sucumbe ante el recopilador mismo, dos ejemplos: a) el investigador, sobre todo de la primera mitad del siglo XX, buscaba que sus “informantes” le narraran de forma literaria o lineal los relatos de cualquier tipo, obligándolos muchas veces al dictado, lo que resultaba “tedioso” a los indígenas mayas;²⁸ b) algunos investigadores realizaban preguntas que inducían la respuesta como, desde mi perspectiva, es el caso de Gossen que pedía a sus informantes que fecharan o calcularan en años reales cuándo había sido destruido el mundo por primera vez.²⁹ En ese momento, como en muchos otros, el investigador esperaba que los

²⁴ O bien, se escribe a título personal, un relato que es del común. Al respecto, véase, Lenkersdorf, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*.

²⁵ Lévi-Strauss “La estructura de los mitos”, p. 190.

²⁶ Eliade, *Mito y realidad*, p. 175.

²⁷ *Ibíd.*, p. 179.

²⁸ La Farge, *La costumbre en Santa Eulalia*, p. 72.

²⁹ Al respecto, véase Gossen. *Los chamulas en el mundo del sol*.

indígenas respondieran a sus perspectivas de estudio y que marcaban las escuelas antropológicas del momento; así una considerable cantidad de estos mitos fueron recopilados bajo un concepto de *folklor*,³⁰ o en el marco de las teorías evolucionistas, por mencionar algunas. De tal suerte, ha sido importante para este trabajo utilizar los escritos de los propios indígenas, en donde se aprecia una mayor libertad narrativa, y que los editores han respetado, incluso las formas incorrectas del lenguaje.

La tradición oral maya al ser recopilada y editada aparece bajo el nombre de las clases literarias más comunes: mito, leyenda, cuento, fábula; incluso los relatos publicados por los propios pueblos originarios se encasillan en estos términos que distan mucho del pensamiento indígena, ya que ellos mismos no aplican a su oralidad estas categorías literarias; mito, cuento o leyenda son utilizados como sinónimos o adjetivos y no hacen distinción entre estos géneros, por tanto es pertinente señalar que la mayoría de los títulos son enunciados que pretenden reflejar el contenido del relato, en ocasiones en este trabajo citaremos “el cuento de...”, aunque se trate de un mito.

A lo anterior se suma otra problemática: las traducciones. Los mitos utilizados como fuentes para este trabajo, como se ha dicho, se recopilaron entre 1930 y finales del siglo XX. Algunos sólo se encuentran documentados en español, y otros aparecen publicados en ediciones bilingües, lo que representa una ventaja al momento de comparar y analizar términos y expresiones; no obstante, no es la intención de este trabajo ofrecer un análisis lingüístico, por lo que es importante señalar que se han tomado en consideración los diversos “filtros” lingüísticos que conllevan las traducciones (por ejemplo del tsotsil al inglés y del inglés al español), y que son comunes en la historia oral escrita; es ahí donde el historiador echa mano de sus herramientas metodológicas.

Los mismos creyentes enfrentan otro problema: los mitos analizados pertenecen a los mayas que aún observan la costumbre o la tradición, éstos y

³⁰ Rojas Lima, Flavio “Consideraciones generales” p. 59. Este autor llama a la costumbre “catolicismo Folk”, debido a la corriente Folklorista que enmarcaba ciertos estudios etnográficos en Guatemala.

otros aspectos de la religiosidad enmarcada en la “Costumbre” experimentan transformaciones continuas, ante la llamada modernidad, jóvenes que ya no escuchan las palabras de los ancianos, y ante la conversión, cada vez más numerosa de los mayas “al evangelio” y que se denominan “cristianos”, Cristina Gómez, tseltal y profesora de preescolar, me contó la historia en la que ahora cree, la creación de Adán y Eva, y se refirió a los mitos tradicionales como cosas en las que ya no piensa, pues aclaró que ahora ella creía en Cristo.³¹

Se ha mencionado que el método comparativo es una de las columnas vertebrales del análisis en esta investigación, éste se aplica no sólo entre los mitos de los mayas actuales y sus diversas variantes, sino que también cuando la naturaleza del mito lo requiere, se recurre a la comparación con otras tradiciones míticas como la judeocristiana (debido al proceso de evangelización), lo cual nos arroja luces en la comprensión del fenómeno mítico, o bien con otros mitos coloniales que aparecen en el *Popol Vuh* o el *Chilam Balam de Chumayel*, como una especie de paradigma, lo que nos permite ver a los símbolos inmersos en el mito de una manera diacrónica y sincrónica, como lo explica Nájera:

A diferencia de muchos historiadores del mundo prehispánico y colonial que recurren a las etnografías para lograr una mejor comprensión del pasado remoto, en este trabajo que se basa en etnografías [...] se rastrea en las fuentes coloniales que recogieron la tradición prehispánica, para entender cómo los mayas conciben su mundo en el presente siglo.³²

De Vos al estudiar a los pueblos originarios de Chiapas, y Bracamonte a los de Yucatán, consideran que lo que observamos entre los mayas contemporáneos, no es un reducto de la tradición prehispánica invadida por conceptos del catolicismo, sino una nueva religión o sistema de creencias, que

³¹ En el segundo tercio del siglo XX se registra una mayor actividad por parte de los grupos protestantes y por Acción Católica en las regiones indígenas de Guatemala y en el sureste de México, sobre todo en los años setenta, ambos movimientos buscaban por supuesto, en términos generales y desde perspectivas diferentes, la “verdadera” conversión de los mayas costumbristas. En Chiapas el influjo de los grupos protestantes o cristianos cada vez cobra mayor importancia.

³² Nájera. *El umbral hacia la vida...* p. 14.

tomó como base lo que permanecía de la primera y lo que aprendió de la segunda; ambas expresiones las reelaboró, reconstruyó y resignificó durante el siglo XIX, debido a las condiciones históricas de México y de muchos países latinoamericanos. En este período los grupos indígenas quedaron en relativa libertad al no tener el ojo avizor de la Iglesia Católica (sobre todo a raíz de la promulgación de las leyes de Reforma) y al estar lejos, como grupos de indios, de las políticas gubernamentales, ya que pasaron a conformar la gran masa del campesinado.³³ Las condiciones fueron propicias para que la religiosidad popular dejara de ser clandestina:

Para los indios esa inesperada retirada [de la Iglesia] significó la oportunidad para desarrollar libremente su propia religiosidad. Y lo hicieron con tal entusiasmo que muchas de las costumbres que hoy llaman tanto la atención de estudiosos y turistas, fueron creadas en aquel momento, partiendo de elementos coloniales y prehispánicos ingeniosamente adaptados a la situación de campesinos decimonónicos.³⁴

De Vos dice que en este proceso de larga duración, los siglos más formativos fueron el XVI y el XIX, y por su parte, Bracamonte explica que es en el siglo XVIII cuando el cristianismo indígena de la península de Yucatán evoluciona en torno a tres prácticas religiosas que son las que todavía permanecen:

Es de especial importancia..., la permanencia del cristianismo maya, que integra sincréticamente el empleo de la ortodoxia católica, la religiosidad popular en torno a los gremios y de las fiestas patronales y los rituales de tradición prehispánica. Otro reducto lo constituye la tradición oral, que explica su pasado y su lugar en el mundo actual mediante historias, leyendas y mitos.³⁵

Esas prácticas que se gestaron en los siglos XVIII y XIX sobreviven hasta nuestros días porque, entonces como ahora, estaban ligadas al mundo campesino: a la milpa y a la vida en torno a ésta.

³³ No es un fenómeno exclusivo del área maya, también otros pueblos como los yaquis lo experimentaron, véase Spicer, *Los yaquis. Historia de una cultura*, para la zona norte, y para Oaxaca, Reina, *Caminos de Luz y sombra*.

³⁴ Vos, de, *Vivir en frontera...*, p. 71-72.

³⁵ Bracamonte, *La memoria enclaustrada*, p., 161-162.

La tradición mítica de los mayas contemporáneos es especial y única, distinta de la prehispánica y del discurso cristiano, estamos frente a una religiosidad *sui generis* que sin duda arrastra en su corriente elementos de las dos fuentes que la nutrieron en el devenir histórico; esto obliga a estudiarla como un fenómeno y una expresión religiosa en sí misma, como la parte de un todo único e irrepetible.

Los mitos que conforman el *corpus* de esta tesis comprenden lo que López Austin ha denominado ciclo mítico,³⁶ es decir narran una época o era cósmica, o todo un proceso como la aparición del sol y la luna o del hombre. Sin duda todos los pueblos mayas poseen en su tradición oral estos ciclos, pero no siempre han sido recopilados de manera íntegra; en consecuencia, se estudió aquellos que me permiten observarlos, por tanto es pertinente aclarar que hay narraciones míticas que mencionan cómo el conejo tuvo orejas largas, o el porqué hay cañadas en la tierra, pero estos textos se han utilizado sólo como referencia. Las narraciones que imprimen características a los animales, plantas, etcétera “hacen cercanos y perceptibles ciertos aspectos de la naturaleza y aunque no sólo funcionan como explicación,³⁷ casi siempre están contenidas en los discursos centrales como una acotación, por ejemplo, la delgada cintura de la hormiga es el resultado de la presión que hizo un pelo de burro cuando el hombre la amarró para que confesara en dónde estaba oculto el maíz. Se podría —si esa fuese la intención— hacer un compendio de las transformaciones de los animales y las plantas en todos los mitos analizados, y obtendríamos pocos resultados, pues reitero, siempre están inmersos en un discurso más largo que le da su propia significación, aun cuando se relatan de manera independiente.

Por otra parte, al enfrentarme a los mitos cosmogónicos se abrían dos posibilidades de análisis: la primera consistía en estudiar a cada uno como un gran proceso, desde la aparición de los tres espacios cósmicos hasta la creación

³⁶ López Austin, *Los mitos del tlacuache. Passim.*

³⁷ Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 156.

del hombre; pero esto generaba a su vez dos problemas: uno era que la estructura de la tesis se guiaba por la etnia a la que pertenecía el mito y el otro era cierta imposibilidad frente al corpus, porque en ocasiones y como se verá más adelante, muchos mitos que sólo hacen referencia a una parte de la cosmogonía. La segunda posibilidad era seccionar los mitos cosmogónicos, y como consecuencia también el tejido procesual del discurso mítico. El riesgo estaba implícito. No obstante, para fines de análisis resultó ser la más conveniente, pues me permitía integrar los mitos que sólo tocaban un aspecto de la cosmogonía así como comparar un mismo tema, signo o símbolo entre diversos mitos y etnias. La separación en tres grandes temas de la cosmogonía (la creación de los tres espacios, los astros y el hombre) obedece al estudio de corte académico, pues es evidente que los mayas no hacen tales divisiones, todo está unificado y el cosmos surge como un proceso.

En relación con la estructura interna de la tesis, además de esta introducción he integrado un apartado, a manera de estado de la cuestión o de revisión bibliográfica, donde desarrollo algunas consideraciones sobre el mito desde la Historia de las religiones y —como el objeto de estudio conserva parte de la tradición mesoamericana— muestro los conceptos que sobre el mito tienen diversos especialistas dedicados a esta área cultural, no sólo de la época prehispánica sino también de la época actual. Por último, y considero que es lo más relevante, analizo qué es un mito para los pueblos mayas actuales. Todo lo anterior conforma la introducción general.

La tesis está dividida en tres partes, en la primera analizo la creación del universo maya, que incluye las transformaciones del espacio terrestre, en dos tradiciones: lacandona y ch'ol. En ellas se observan dos tipos de creación y creadores distintos, un dios ocioso y su hijo como un demiurgo, y una deidad que se desprende del ombligo para crear al mundo, respectivamente.

La segunda parte se dedica exclusivamente al mito cosmogónico astral de las Tierras Altas y al de las Tierras Bajas: el mito del *Xut* y su madre, el Sol y la Luna, de los tseltales y tsotsiles, y el que narra las aventuras de *K'in* de los mopanes y k'echíes, respectivamente. Son dos tradiciones completamente distintas y por lo tanto, se abordan con métodos diferentes.

En la tercera parte se alude a los mitos antropogónicos y la renovación cósmica de los hombres a través de los diluvios u otro tipo de destrucciones; los antepasados que son bañados con las aguas purificadoras engendrarán al hombre actual, del que descienden los mayas que narran estos mitos y viven en la tierra y que pertenecen al ciclo más reciente.

Cada sección tiene una introducción y conclusiones específicas que permiten concatenarlas en las conclusiones generales, de manera que se ofrezca no sólo un análisis de símbolos sino también de las estructuras míticas.

Los mitos son historia oral, que ha pasado a la historia escrita, pocas veces por los mismos mayas, ahora más que antes, pero en la oralidad o en la escritura los mitos son textos humanos, como apunta Febvre, “las mismas palabras que los forman están repletas de sustancia humana”, y como tales hay que usarlos, pues son testimonios de historia viva y humana “saturados de pensamiento y acción en potencia”.³⁸

³⁸ Febvre, *Combates por la historia*, 29-30.

El mito

Gracias al mito, el Mundo se deja aprehender en cuanto cosmos perfectamente articulado, inteligible y significativo. Al contar cómo fueron hechas las cosas, los mitos revelan por quién y por qué y en qué circunstancias. Todas estas <<revelaciones>> comprometen más o menos directamente al hombre, puesto que constituyen una <<historia sagrada>> (Eliade, *Aspects du mythe*).

Para la Historia de las religiones el mito es un fenómeno religioso, producto de los hombres que creen en un orden superior, en lo sagrado. Es un vínculo entre ellos que, al igual que el rito, estrecha sus lazos; los mitos y en especial los de creación, hacen que el hombre religioso tenga comunión con aquellos elementos que sus deidades han creado y han puesto en el mismo espacio-tiempo que a él. A través del mito el hombre no sólo expresa su realidad sino que la hace sensible e inteligible,¹ para ello recurre a un lenguaje simbólico común a la sociedad donde nace, al hacerlo el mito *significa* al mundo, le da sentido e intenta dar cuenta de una realidad que el hombre no puede enunciar conceptualmente, es “la expresión de una totalidad, y por lo tanto, profundamente religiosa, una proyección de la experiencia primaria del hombre ante el cosmos”.²

Los mitos no son narraciones de autoría individual, por el contrario es la colectividad quien los genera (por eso también son un producto social), de tal suerte que pueden existir tantas variantes del mito como narradores, sin

¹ Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 156.

² *Ibíd.*, p.225.

que ello altere su estructura básica, así el código del mito debe ser común entre quien lo narra y quienes lo escuchan y asumido como una verdad por todos; es decir los “creyentes” *creen* lo que el mito comunica, porque hablan de seres y de acontecimientos sacros.³ A diferencia de otro tipo de discurso, el mito permanece vigente, Van der Leeuw afirma que es una realidad presente y vivida, nunca es una historia remota⁴ ya que refiere la existencia de aspectos y elementos que son evidentes a los ojos del creyente mismo. También trascienden al tiempo común, al tiempo profano, pues al narrar los hechos

...toma el suceder y lo coloca sobre sí, en un terreno propio... El suceder mítico es atípico y eterno, queda fuera de toda temporalidad. Sin embargo si se trata de fijarlo temporalmente, hay que ponerlo al principio o al fin de todo suceder, en el tiempo primigenio o en los últimos tiempos, es decir, antes o después del “tiempo”.⁵

Cuando la comunidad escucha el mito es llevada al tiempo sagrado (atípico y atemoral), es arrancada de su condición de hombres comunes y se convierte simbólicamente en testigo de la obra de los seres divinos:

Por consiguiente, al recitar o al escuchar un mito, se vuelve a tomar contacto con lo sacro y con la realidad, y al hacerlo se supera la situación profana, la situación histórica.⁶

En una primera lectura, el mito se puede ver como una simple explicación de un acontecimiento o elemento del mundo, pero esta es una visión reduccionista; no existe una sola función de los mitos, más bien albergan implícitamente las necesidades funcionales de la sociedad, como justificantes de la acción humana y reguladores de la existencia colectiva,⁷ es común que hablen de aspectos sociales, morales y la conducta a seguir en la

³ Eliade, *Imágenes y símbolos*, p. 65.

⁴ Van der Leeuw. *Fenomenología de la religión*. p. 399-400.

⁵ *Ibid.* Por lo que carece de sentido y lógica mítica querer ubicar en el tiempo profano, fechar en el tiempo histórico, lo que pertenece al tiempo sagrado, como desde mi perspectiva hizo Gossen en su investigación. Si bien es cierto, los mayas del período Clásico fechaban sus mitos, pero parten de una fecha era que se inscribe en el tiempo sagrado.

⁶ Eliade, *Ibid.*

⁷ Meslin, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, p. 228.

comunidad, por ejemplo el niño no imita al padre o al abuelo en las celebraciones, en la casa o en la milpa, ambos copian lo que hicieron sus antepasados míticos.⁸

Al ser un hecho religioso e histórico que siempre está vigente, el mito no cesa de transformarse y se nutre de aportaciones e intenciones nuevas, y son observables para el estudioso a lo largo del transcurrir histórico, así el mito es acción y transformación.⁹

Eliade, tal vez el historiador de las religiones con más textos teóricos sobre el mito, explica que éste revela el mundo de lo trascendente, de lo sobrehumano, “el de las realidades absolutas” y confiere una significación a la existencia humana. Este autor sintetiza en cinco puntos los aspectos fundamentales de los mitos:

1. Constituye la historia de los actos de los Seres sobrenaturales.
2. Es una Historia Verdadera, para los actores que creen en ella, porque se refieren a realidades, que se comprueban todos los días.
3. Siempre se refiere a una creación de algo, ya sea de trabajo, objeto, etc.
4. Al conocer al mito, se conoce el origen de las cosas, y por lo tanto se pueden manipular, vivirlas en el ritual, y narrar ritualmente el mito.
5. Se vive el mito, es una experiencia religiosa.¹⁰

El punto 2 es relevante para este trabajo pues los mitos de creación cuentan historias que realmente han sucedido, y los hombres religiosos observan en el mundo los hechos que lo demuestran, es un acto de fe¹¹. Además el mito es una historia sagrada porque revela la sacralidad del mundo y de su origen; las acciones que registra pertenecen al tiempo primordial¹² y que está fuera del tiempo humano, del profano. Por consiguiente el lenguaje mítico de igual forma es sagrado, en algunas comunidades sólo se les cuenta a los iniciados o los neófitos como parte del

⁸ Eliade, *Mito y realidad*, p. 49.

⁹ Meslin, *Ibíd.*, p 230 y 231, 234.

¹⁰ Eliade, *Ibíd.*, p. 35.

¹¹ *Ibíd.*, p. 19. Para diversos autores, no sólo para los historiadores de la religión, el mito es una historia verdadera, por ejemplo Jenssen opina que tiene una verdad válida. *Mito y culto entre los pueblos primitivos*, p. 83.

¹² Eliade, *Ibíd.*, p. 18.

ritual de iniciación.¹³ En síntesis, gracias al mito el hombre puede aprehender su entorno como un cosmos articulado; le muestra cómo, por quién, para quién y en qué situación se hizo todo lo que existe, “todas esas revelaciones comprometen más o menos directamente al hombre, puesto que constituyen una historia sagrada”.¹⁴

Hasta aquí he mostrado algunos de los aspectos que en términos generales definen al mito, por tanto considero conveniente retomar el esquema que ofrece Brelich exclusivamente para los “mitos de los orígenes” que, por su universalidad, es aplicable al sistema de creencias de los pueblos originarios y ayuda a identificarlos:

- a) Ilustran o presuponen una situación inicial —la del tiempo mítico, distinta, como hemos visto, a la de los tiempos actuales o a las situaciones cuya memoria se conserva— dentro de la cual el hecho cuyos orígenes desean narrarse no existía o era diferente de lo que es en la actualidad.
- b) Se refieren a un acontecimiento que se ha desarrollado en condiciones distintas, cuyos héroes son personajes míticos, es decir, diferentes de los seres que viven actualmente.
- c) El acontecimiento conduce a la formación (o transformación) de aquello cuyo origen se narra, tras lo cual se instauran las condiciones nuevas, reales, que persisten todavía para los pueblos narradores del mito.¹⁵

La presente tesis estudia los mitos de origen o creación de los mayas contemporáneos; no obstante, aunque éstos tienen una estructura única, no hay que olvidar que son parte de una mitología completa,¹⁶ participan de un conjunto más vasto que los incluye y a la vez los diferencian de otros.¹⁷

¹³ *Ibíd.*, p. 22. Por ejemplo entre los kuna de Panamá, el mito de origen de la menstruación, se le narra a la joven que es iniciada, a través de un ritual, a la vida reproductiva. Véase también, Eliade, *Nacimiento y renacimiento*, capítulo 1.

¹⁴ Eliade, *Mito y realidad*, p. 163.

¹⁵ Brelich, “Prolegómenos a una historia de las religiones”, p. 55-56.

¹⁶ *Ibíd.* p. 55.

¹⁷ Lévi-Strauss, *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido.*, p. 145.

Considero, con base en Severino Croatto, que los mitos mayas, además de todo lo mencionado con anterioridad, trans-significan la realidad a través de tres etapas o procesos:

- a) Identidad. Todos los actos maravillosos y los elementos culturales los otorgan los dioses a un grupo especial, a ningún otro porque ellos son el pueblo elegido. Por ejemplo, ch'oles como el pueblo que habita el centro del mundo.
- b) Por oposición. Cuando un mito introduce “indicadores de conflicto o diferenciación respecto a otras cosmovisiones”, por ejemplo incluir la creación del hombre, según el Génesis en los mitos mayas, dice Croatto: “sería una equivocación pensar en un sincretismo. Es una relectura del mito bíblico de Adán integrado jerárquicamente en el propio mito [maya] de la antropogonía”. El primer mito se reinterpreta y al agregarlo a la cosmovisión nativa ésta se reinterpreta también; se integran elementos de la otra cultura, para Croatto “es una manera de oponerse a ella, o de aceptarla parcialmente”.
- c) Por asimilación. Se asimilan otras formas de culturas que aparecen en el mito como algo propio, “el mito recolecta la innovación y la re-sitúa en el corazón de la propia visión del mundo. Quedan las huellas de la procedencia cultural, pero en la dimensión mítica <<lo otro>> se pierde por el proceso de asimilación. No hay ya oposición cosmovisional sino integración, hecho que el mito también refleja”.¹⁸

Lo expresado por Croatto se vincula con lo dicho en la introducción, a partir de las afirmaciones de De Vos, se trata de una integración, relectura y reinterpretación cuyo resultado es, desde mi perspectiva, un mito *sui generis*. La Historia de las religiones me permite comprender al mito de creación como un hecho único, irreductible e irreplicable, que en diversos momentos mostrará estructuras, “huellas” de los sistemas religiosos que conforman la cosmovisión a la que pertenecen, por eso disiento en parte con lo expresado por López Austin, quien afirma que existe un protomito, un eje ordenador, la llamada parte dura, la cual es protegida por la tradición y arroja como resultado al mismo mito de la época prehispánica, pero revestido con nuevas ropas:

¹⁸ Croatto, “Las formas del lenguaje”, p. 78-79.

El mito tiene mecanismos para su conservación. Hay un aparte del contenido de la narración mítica que es dura, que se encuentra protegida por la tradición y que sirve de eje en torno a la cual giran, limitadas en posibilidades, las variantes. Es una trama subyacente que se cubre con episodios ordenados y trastornos, por orden de equivalencias.¹⁹

En el proceso de investigación encontré diversos textos que buscan el núcleo duro del mito, y como resultado encuentran una creencia prehispánica, bajo la hipótesis de que <el mito se conserva, subyace debajo de todos los elementos nuevos>, desgraciadamente esta propuesta no me permitía comprender el fenómeno en sí mismo, y al consultar los análisis que parten de esta premisa me enfrentaba a una excelente aplicación, útil para descubrir la “parte dura”, pero a veces poco práctica para comprender el pensamiento religioso de los mayas contemporáneos y la significación de los elementos que aparecen en sus mitos. Los elementos que revisten al llamado núcleo duro, ahora son propios de esta cosmovisión maya.²⁰ De manera general, esta teoría es apropiada para las narraciones míticas mesoamericanas, nos permite comprender de manera específica el fenómeno; no obstante, a veces, parece ser que el mito de los pueblos originarios debe entenderse en función de un pasado prehispánico; a través de los ojos del pasado, y no por sí mismo, en su propio espacio y tiempo.²¹

¹⁹ López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 302.

²⁰ Véase Ruz, “La familia divina...”, p. 21-22.

²¹ López Austin tiene como paradigma el mito del tlacuache que roba el fuego para todos los hombres, narración de origen prehispánico y registrado durante la época colonial y lo compara con otro, recopilado en la zona del Tajín en la década de 1980, que narra cómo la Virgen pide al tlacuache que consiguiera fuego pues el Niño tenía frío. El animal se acerca a “la casa de una vieja huraña, metió la cola entre las rendijas de los postes y, rodando por el suelo debido al garrotazo que le dio la dueña del fuego, regresó hasta la Virgen. La Virgen agradecida, le dio como recompensa siete vidas y una bolsa para guardar a sus crías”. Este autor se pregunta ¿qué queda del mito del robo del fuego? Y responde “Quedan el héroe, la vieja huraña, el robo, el castigo, el regreso accidentado, el don y el carácter mítico del relato, pues hay una acción incoativa de la que salen la resistencia vital del tlacuache y su marsupio. **Pero ya no es el mismo mito.** El asunto central, el robo del fuego para su distribución sobre la superficie de la tierra se ha eliminado. **Un mito cosmogónico pasa a ser un relato piadoso al que no se le puede augurar un prolongado futuro.** *Mitos del tlacuache*. B, p. 394. Las negritas son mías, y señalan dos aspectos que me inquietan, evidentemente ya no es el mismo mito, se trata de otro mito que conlleva y se nutre de estructuras que sobreviven de un pasado prehispánico, “en el núcleo duro” de la cosmovisión

El mito para algunos mesoamericanistas

En virtud de que este trabajo está orientado hacia los pueblos mayas actuales, y que éstos forman parte del ámbito de tradición mesoamericana, me parece pertinente mencionar brevemente algunas notas que sobre el tema han tratado varios estudiosos (antropólogos en su mayoría), con la finalidad de comprender de mejor manera mi objeto de estudio.

Para López Austin el mito es una historia ejemplar que narra los hechos de los dioses y que termina cuando el hombre aparece en la tierra “es una realidad social y, como tal, una realidad compleja”.²² También lo considera un hecho histórico, de producción social inmerso en decursos de larga duración, que se dividen en dos clases: mito-creencia, como un conjunto de representaciones, convicciones y acciones, y como un mito-narración, un relato. Ambos se refieren al tiempo primordial, al origen de los individuos, los dioses y los demás procesos, sobre el inicio del tiempo humano.²³ Para este autor todo mito debe ser narrado, pues la narración no es “una mera sucesión de sonidos o de palabras o de conceptos, sino un conjunto de interacciones sociales. Por eso el mito no puede ser reducido a un texto.”²⁴

Johansson desde las bases del análisis semiótico, señala que en primer lugar hay que tener en cuenta que estamos frente a *textos*, o sea “frente a tejidos verbales que urden tramas actanciales”.²⁵ No debemos dejar de lado que ante todo, los sucesos y los actantes en el discurso mítico se van concatenando hasta ofrecer al oyente, o al lector, una gama de conceptos simbólicos que sólo se manifiestan a través del discurso mismo; de esta

de tradición mesoamericana; es otro discurso mítico, narra otra historia sagrada, con otras deidades y otro propósito, disiento frente al calificativo “relato piadoso”. De ser así, todas las narraciones analizadas en este trabajo entrarían en esta categoría.

²² López Austin, *Ibíd.* p., 110.

²³ López Austin, “La comovisión mesoamericana...”, p.484.

²⁴ López Austin, *Los mitos del tlacuache*, (B) p. 107. De ninguna manera estas citas reflejan el inmenso trabajo de investigación que sobre los mitos ha realizado este autor, por lo que si el amable lector está interesado en profundizar en algunos aspectos, lo remito a las obras citadas en la bibliografía.

²⁵ Johansson, “El maíz en un mito náhuatl precolombino...”, p. 244.

forma, el personaje no es tan importante, como su manera actancial en la que se manifiesta; y no sólo los personajes, también otros elementos, por ejemplo, en los mitos del diluvio se puede analizar el *performance* del agua, su papel actancial dentro de los mitos de destrucción y renovación.²⁶

Para Johansson, estos tejidos textuales están profundamente arraigados en la dimensión sensible del ser, y “el mito prolifera en una verdadera arborescencia actancial que estructura el espacio cognitivo”.²⁷ En otras palabras, el mito hace que el mundo pueda conocerse y se manifieste de una manera sensible al hombre. También hace la distinción entre cuento y mito: mientras que en el primero la concatenación actancial determina una lógica narrativa consecutiva y consecuente, en el segundo otra lógica no lineal preside a la estructura narrativa. Así en el ámbito mesoamericano, en ocasiones el mito antiguo se conserva en la narrativa actual pero de otra manera, con otras tramas y papeles actanciales que se muestran al analizar el tejido mítico como un todo.²⁸

Propiamente en los estudios mayas, Gossen apunta una serie de definiciones para los relatos de los tsotsiles; la que importa para este trabajo es la que denomina “la auténtica narrativa antigua”, aquellas historias que involucran a las deidades, aunque los considera como meros relatos del pasado.²⁹ Son discursos de los ancianos y para el autor tienen una valencia caliente, en virtud de su asociación con el Sol. Sin embargo, creo que al nombrar a estas narraciones como las “auténticas” descalifica a todas las demás, sin pensar cuál es la función o el valor que los propios tsotsiles le dan.

²⁶ Un ejemplo de un análisis semiótico aplicado a mitos mayas actuales, es el de Petrich, “El origen del maíz en Guatemala: lectura semiótica de mitos mayas”.

²⁷ Johansson, “La “verdadera” muerte de Moctezuma”, p. 6.

²⁸ Johansson, “El maíz en un mito...,” p. 247.

²⁹ Gossen, *Los chamulas...*, p. 186.

Por su parte, Dary Fuentes en su trabajo con los k'akchik'eles, distingue siete géneros de discurso, y de éstos, a tres los clasifica bajo el término "historia":

- La "historia reciente", habla de hechos que han sucedido en el devenir cotidiano de la comunidad "sucesos que son históricamente nuevos", dice la autora.
- El "ejemplo", que son narraciones extraordinarias que tiene que ver con el Sombrerón, la Siguanaba, su informante los llamó entretenimientos. Y finalmente
- La "historia antigua", cuya definición es interesante, pues dice que es un relato que se considera real, verdadero o auténtico; siempre se ubica en los primeros tiempos, en la época de la creación del mundo. Historias "que narraban los antiguos" y dan razón del orden actual y explican el origen de las cosas que existen hoy.³⁰

Estas tres categorías aparecen también entre los lacandones, según lo reporta Marion, aunque no los llama historias, sino cuentos míticos, no obstante lo que interesa es la temática en la que basa su clasificación:

- "primero se encuentran los grandes cuentos mitológicos", en donde se habla de la génesis del universo, de los dioses, hombres; donde los protagonistas son los miembros de generaciones desaparecidas que vivieron en épocas pasadas".
- "luego se encuentran los relatos históricos". Es la historia reciente del grupo y los personajes principales son los antepasados recientes. Estos "cuentos" pueden provenir del sueño de un pariente, transmitido por un ancestro ya desaparecido. Ejemplifican los riesgos afrontados por los individuos que han trasgredido las normas sociales, tiene un carácter moralizador y socializante.
- "finalmente se encuentran todos los mitos acerca de animales y espíritus silvestres"; se consideran de tipo recreativo.³¹

Marion explica que los dos primeros proporcionan los referentes ontológicos y simbólicos necesarios para establecer la identidad de los miembros del grupo.

³⁰ Dary Fuentes, *Relatos de los antiguos...*, p 38 y 45.

³¹ Marion, *El poder de las hijas de Luna...*, p.38.

De las definiciones presentadas, la de “historia antigua” o “grandes cuentos mitológicos” son las que más se acercan al concepto de mito que se ha considerado.

Las historias sagradas, la palabra de los antiguos.

Después todo lo expuesto sobre el concepto de mito, considero apropiado esclarecer si es que existe esta categoría discursiva en los pueblos mayas contemporáneos. En la introducción se mencionó que la fuente principal de esta tesis es la tradición oral, y la base de ésta es la palabra. La posibilidad de emitirla se convierte en potencialidad; toda expresión hablada conlleva una carga especial de intención y emotividad,³² en las lenguas de los pueblos originarios de tradición mesoamericana el tejido discursivo se entrelaza de manera distinta, no únicamente desde la “razón”, sino también del “corazón”, involucra el pensamiento y las emociones que provienen de las diversas partes físicas y anímicas que constituyen a la persona, que en palabras mayas se denominan bajo el genérico de “corazón”;³³ por ejemplo, entre los mochó los múltiples tipos de palabras proceden de varias partes del cuerpo: las que conllevan envidia son generadas en el estómago —centro de la emotividad—, las palabras sagradas, entre ellas las historias de los antiguos y los rezos se crean y se reproducen en el centro vital que se imagina como una sombra situada en el corazón,³⁴ lo que indica una categorización discursiva cualitativa: las palabras sagradas no pueden tener una carga emotiva negativa.

Lucas Ruíz dice que los tsotsiles de Larrainzar, al referirse a un acontecimiento que tuvo lugar en los orígenes del mundo, inician su discurso con la frase “es su plática de los antiguos”, y Magdalena Gómez (tseltal)

³² Cfr. Pitarch, *Ch'ulel, una etnografía de las almas...*, Petrich, “Antropología de la palabra...”, y Holland, *Medicina en los Altos de Chiapas...*, entre otros.

³³ Como se sabe no se refiere al órgano físico y no necesariamente está localizado en el pecho, *cfr.* por ejemplo Villa Rojas, *Los elegidos de dios*.

³⁴ Petrich, “Antropología de la palabra...”, 379.

explica, con base en lo que su abuela decía, que las historias sobre el origen, "son cosas que pasaron pero que nadie las ha visto, pero se sabe porque se la contaron sus abuelos", y cuando su abuela relataba una historia decía "*ya chol bat aye*" *te voy a platicar (tu escucha)*, traducido literalmente no tiene mayores implicaciones, pero la raíz *chol* que significa formar, secuenciar (alude una plática, un relato "formadito"), y *aye* es "plática que se escucha" indican que se trataba de un relato especial, además se finalizaba *jich stalet* "así es" (que en otro contexto sería "así es la costumbre"), se trata de un discurso continuo que se debe escuchar y no se cuestiona. El "Así es" implica que el que lo narra sabe de qué está hablando y el que escucha no puede interrumpir.³⁵

Guiteras, a través de Jacinto Arias su informante, rescata el punto de vista de los tsotsiles pedranos sobre las historias que se relacionan con el comienzo del mundo:

Los cuentos que nosotros contamos, son la verdad de la que fueron testigos nuestros antepasados en los días antiguos.³⁶

Para los k'anjolab'ales, estas historias pertenecen al período *Yet payxa* y que tuvieron lugar antes de que saliera el Sol, un lapso de creaciones que termina con el orto solar y cuando Jesucristo abandona la tierra.³⁷

Con base en lo anterior, es posible afirmar que los relatos sobre la creación u origen del mundo (incluyendo todo lo que éste contiene) tienen características especiales que los distinguen de otro tipo de narración indígena, las he enumerado con el fin de mostrarlas de manera más puntual.³⁸

³⁵ Lucas Ruíz y Magdalena Gómez. Comunicación personal.

³⁶ Guiteras, *Los peligros del alma*, p. 252.

³⁷ La Farge, *La costumbre en Santa Eulalia*, p. 74. La salida del Sol marca el inicio la época de los hombres, al igual que en el *Popol Vuh*, el *Memorial de Sololá* y el *Título de Totonicapán*, lo que resulta interesante, pues es una idea que, por lo menos, hasta 1932 pervivía.

³⁸ Con base en Dary Fuentes, Guiteras, Gómez Santíz, Ruíz Ruíz, López Gómez, Marion, etc.

1) **El narrador.** Son los ancianos quienes están más facultados para narrar estas historias, varones principalmente, aunque también las mujeres pueden hacerlo (todos conocen los relatos, pero se cree que los hombres “saben más” que las mujeres).³⁹ Los más jóvenes no están capacitados porque aún les falta sabiduría, y no pueden enseñar algo de lo que aún no están al tanto;⁴⁰ el buen narrador es buscado por la comunidad, por ejemplo entre los k'anjolab'ales. Hay tantas variantes de una historia como narradores, el relato cambia en la boca de un distinto expositor, lo que hace que se convierte en un discurso individual una creencia comunal “a veces se narra el mismo mito con sus variantes, pero con distinto narrador y a nadie le parece molestar”.⁴¹ La Farge explica que el narrador agrega detalles y rasgos nuevos a sus discursos,⁴² y según Gossen, ningún “informante contaba jamás dos veces un mismo relato de igual manera”.⁴³ Cada narrador, cada generación contará las historias de manera distinta, dando lugar a un sinnúmero de versiones, “los fragmentos del conocimiento son transmitidos a las nuevas generaciones, sin interesarse por las discrepancias, los conflictos o la inconsistencia de los mismos”.⁴⁴ Por lo anterior, buscar la historia original se ha vuelto un asunto del pasado historiográfico, ya que no existe la versión <verdadera> de la cual las

³⁹ Abramo, Marcelo en *Las patas limpias...*, apunta que entre los otomíes de Querétaro, sólo los adultos de sexo masculino, generalmente jefes de familia son aptos para narrar los mitos; este autor considera que tal distinción puede interpretarse como un rito de paso a la adultez. Véase la Introducción.

⁴⁰ Al respecto apunta Brelich, “los mitos no son relatados en cualquier momento, sino en ocasiones bien determinadas (entre las cuales están ciertas fiestas religiosas), ni a cualquier persona ni por cualquiera (sino que, por ejemplo, en ciertas sociedades quienes los relatan son los *myth-tellers*, que a veces desempeñan también otras funciones religiosas); no sucedería lo mismo si tales relatos fuesen únicamente expresiones de la libre fantasía o tentativas de la explicación precientífica. Brelich, “Prolegómenos...”, p. 55.

⁴¹ Guiteras, *Op. Cit.*, p. 253.

⁴² La Farge, *La costumbre en Santa Eulalia*, p. 72.

⁴³ Gossen, *Los chamulas...*, p. 186.

⁴⁴ Laughlin, Robert y Carol Karasik, *Zinacantán: canto y sueño*, p. 27.

otras serían solamente copias o ecos deformados. Todas las versiones pertenecen al mito.⁴⁵

- 2) **Son relatos de los antiguos.** Se refieren a lo que pasó hace mucho tiempo, en el principio, y aunque nadie fue testigo directo de dichos prodigios, todos en la comunidad los conocen. La tradición oral (la palabra) es el único medio que se utiliza para comunicarlas de generación de generación; dice un mam al hablar de su padre:

...empezaba a contarnos sobre cómo era nuestro pueblo antes, cómo vivieron nuestros antepasados. A él se lo habían contado sus abuelos. También sus padres se lo contaban y ahora él nos contaba a nosotros.⁴⁶

El papel escrito, la voz impresa, es una categoría que se sale de este concepto y su función es difundir las historias sagradas en otro contexto, su objetivo es distinto a la tradición oral que se genera en la comunidad, la tradición oral escrita trasciende a espacios y tiempos distintos y lejanos de lugar donde se gestó, pero no es un defecto, por el contrario, amplía las posibilidades de ser conocida por diversos actores sociales. Para el lector común, seguramente no tiene valor sagrado, pero sí literal o como fuente histórica, y aunque el mito está escrito, no pierde con esto, según Eliade, “su sustancia mítica”.⁴⁷

- 3) **Los oyentes.** Hay disposición en la mayor parte de las veces para escucharla. No pueden interrumpir, sólo escuchar (de hecho, Guiteras explica que fue “mal vista” cuando preguntó e interrumpió un relato).
- 4) **El lugar donde se narran.** Son historias que no tienen un escenario particular, pero destaca el ámbito doméstico: hogar, funerales,

⁴⁵ Levi-Strauss, “Estructura del mito”, p. 199. Para este autor no hay mito original, sino estructuras que conforman el discurso mítico y éstas son las que prevalecen. En oposición López Austin afirma que: “En realidad no existe el mito típico, sino un conjunto de versiones de un mismo mito que se acercan o se alejan de la tipicidad... El prototipo, en cambio, es un mito: es el mito original, o es el mito más acabado, es al mismo tiempo el mito original y el más acabado, según se le quiera concebir; de él parten las versiones existentes”. *Los mitos del tlacuache...* p., 297.

⁴⁶ Hostnig y Vásquez. *Memoria colectiva*, p. 11.

⁴⁷ Eliade, *Mito y realidad*, p. 16

alrededor de las fogatas y “en reuniones sociales y largas veladas y en el círculo familiar”.⁴⁸ Como ejemplo reproducimos dos testimonios mames:

- a) Conozco un cuento que me contó mi abuela. Me lo contó en las tardes cuando nos reuníamos alrededor del fuego.⁴⁹
- b) ...en las tardes, sentado alrededor del tenamaste (tres piedras del fogón) tostando habas en las brasas del fuego, siempre nos cuenta junto a mi mamá. Decían que así les había contado sus papás y abuelos.⁵⁰

Pero el mejor escenario para narrar una historia sagrada es la comunidad misma, pues el narrador transmite su mensaje “a través de símbolos y la función social de éstos es precisamente la de vincular a cada individuo con una comunidad más amplia que participa de un mismo horizonte de significación”.⁵¹

- 5) **El idioma.** Las pláticas de los antiguos, al igual que otros relatos, se narran para los miembros de la comunidad en el idioma materno, en español muy pocas veces. Un mam de cincuenta y cuatro años le dijo al recopilador de historias, en 1994: “él (su padre) nos corregía mucho, decía “¿Acaso en castellano habla Dios?”⁵²
- 6) **Los títulos.** Estos siempre son arbitrarios, tanto en la tradición oral como en la tradición escrita, en esta última los asigna el recopilador y editor y a veces poco tiene que ver con el contenido del relato.

En cuanto a la estructura formal de las narraciones existen cláusulas de inicio y fin; con base en los relatos que publican Hostnig y Vásquez,⁵³ elaboré un cuadro que permite mostrarlas (Cuadro 1).

⁴⁸ Guiteras, *Ibíd.*, p. 253.

⁴⁹ Hostnig y Vásquez, *Ibíd.*, p. 107. El mito que se contaba en esta ocasión era el origen del mono.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 11.

⁵¹ Valverde, “El jaguar y el poder...”, p. 192.

⁵² Hostnig y Vásquez, *Ibíd.*, p. 204.

⁵³ Se escogió este libro porque sus autores incluyen todo tipo de relatos sin ninguna clasificación, pues su objetivo era recopilar cualquier clase de historias; no hay un tema

Inicio	Fin
“En el tiempo antiguo, los dioses se juntaron y decidieron formar al hombre”, p. 3.	“Así fue como murió la costumbre de matar a sus hijos”, “Así es la historia que nos contaron los abuelo de antes”.
“Voy a contarles ahora lo que sucedió en tiempos de nuestros antepasados. Trataré de recordar lo que escuché de mi padre y de mis abuelos”, p. 6.	“Esto es la historia que contaron mis abuelos”, p.8
“Lo que nos había contado mi fallecido padre”, p. 11	“Así contaba mi padre... decía que así les habían contado sus papás y abuelos”.
(Sobre el origen de la yuca) “Ahora les voy a contar algo de los tiempos pasados”, p. 32	Sin frase final
“Cuentan nuestros antepasados que caminaba una vez un señor en el monte..., p. 33	“Estas son las cosas que nuestros abuelos podían ver porque como para entonces sólo eran caminantes en las montañas”.

Cuadro 1. Cláusulas del discurso mítico.

Como se observa, la mayoría son relatos que narran hechos que nadie ha visto, ni ha vivido, pero no dudan de su veracidad, los escucharon de sus abuelos y lo afirman con la frase “**así es**”, que aparece de forma constante.

Las expresiones “en el tiempo antiguo”, “cuentan nuestros antepasados”, funcionan como cláusulas introductorias, preparan a los oyentes y al espacio-tiempo mismo; los escuchas saben, al percibir estas frases de lo que se hablará, y el enunciado final “así fue”, “así es”, “esta es la historia”, clausura el momento, cierra no sólo la narración sino el lapso y el espacio que se dispuso para ser narrada. El “así fue” es similar al *amén* hebreo y conlleva la aceptación general de lo que se ha contado (Cuadro 1).

exclusivo, ni alguna intención temática explícita por parte del antropólogo, ni son el resultado casual de otra investigación; además proporcionan el nombre del narrador — donde la mayoría son varones—, su edad y el nombre de su comunidad de origen.

Las cláusulas de inicio y fin funcionan simbólicamente para insertar a la comunidad en la dimensión de lo sagrado; rompen con el tiempo humano y cotidiano, abren una brecha para incluir, a través de la narración, al hombre en el tiempo sagrado, en el *in illo tempore*, y como apunta Eliade, en ese instante el mito se reactualiza, y el universo se crea de nuevo.

Por su singular manera de iniciar y concluir el relato, las otras narraciones pertenecen a una clase o categoría discursiva distinta, son historias que refieren sucesos de un pasado cercano y que integran algunos aspectos de tipo “simbólico”, pero no son el eje fundamental. Por ejemplo, en el mismo libro de Hosting y Vásquez, hay una historia que afirma que el presidente guatemalteco, Rafael Carrera, “no era humano”, y que “antes no había presidentes humanos, sino reyes”.

Inicio	Fin
<p>“Lo que paso algún tiempo atrás”. “Esto sucedió hace muchos años.” “Cuando vinieron los ladinos a Guatemala”.</p>	<p>Sin frase final. Son sucesos históricos, que han visto y han vivido.</p>
<p>“Lo que les cuento ahora, lo escuchó mi padre”. “En la época del mandamiento”.⁵⁴ “Antes cuando aún no había la ley de los ladinos, sino sólo la de nuestra gente”.</p>	<p>“No había libertad para la gente bajo Cabrera”.</p>
<p>“Cuando no había venido aún la gente blanca, nuestros antepasados eran muy unidos... vivían en su pueblo y no había problema entre ellos”.</p>	<p>Sin frase final. Hay hechos que marcan un antes y un después.</p>
<p>“Cuando hubo hambre por el hielo” “Un mal tiempo, por disposición de Dios”, esta frase alude a una inundación causada por las lluvias que destruyeron la casa del narrador.</p>	<p>Sin frase final Sucesos que han vivido y han visto.</p>

Cuadro 2. Cláusulas del discurso no mítico.

⁵⁴ “El mandamiento”, era un método que se utilizaba en el gobierno de Manuel Estrada Cabrera, 1898 y 1920, similar al “enganchamiento” que en Yucatán y en Valle Nacional funcionaba en la época porfirista. Pero en este caso por “cincuenta pesos de ese entonces” toda una familia debía ir a la Costa a cortar café”, Hosting y Vásquez, *Ibíd.* p. 49.

Este tipo de tradición oral alude a un hecho que se inscribe en un período histórico “real”; no obstante, la época de los reyes parece corresponder a otra temporalidad, como si de seres sagrados se tratase, así un suceso histórico se le han integrado aspectos que aluden a un discurso mítico. En esta clase de narraciones encontramos también las que hablan de desastres naturales ocurridos dos o tres generaciones atrás, y en ellas se integran “conceptos religiosos” No hay cláusulas de final, pero sí las hay de inicio (Cuadro 2).

En el cuadro 2 hay una división de tiempo distinta a la que se observa en las historias de los antiguos (cuadro 1), pues son relatos que pertenecen al tiempo de los hombres,⁵⁵ más bien se trata de un parteaguas que hace hincapié en marcar un “antes” como mejor a un “después de la llegada de”, “después de lo que paso”, este “después” generalmente es malo, sobre todo aquello que tiene que ver con la justicia y las penas judiciales.

En síntesis, considero que de todas las historias o pláticas, las que se refieren a los hechos que vivieron los antepasados, al tiempo de los primeros hombres o cuando se formó el mundo y que se denominan comúnmente *historias de los antiguos, historias de los antepasados*, corresponden a la definición de mito basada en la Historia de las religiones: historias sagradas, que se enmarcan en el tiempo creacional; historias verdaderas porque la comunidad de creyentes puede verificar lo que enseñan y nadie las pone en duda.

Esta tesis se titula “historias sagradas de los mayas: los mitos de creación”, pero pudo haber sido historias antiguas, plática de los abuelos, porque es el nombre que los mayas les dan a sus relatos, y en cualquiera de los casos, pueden denominarse mitos, pues además de todo lo expresado, los mayas los observan, los reactualizan y los creen todos los días, porque le

⁵⁵ López Austin explica que la tradición mítica contiene dos tiempos: el de los dioses y el de los hombres, *Los mitos del tlacuache*, p. 63.

hacen sensible y aprehensible el mundo con el que están en permanente contacto.

Estas historias aún se pueden encontrar en las comunidades indígenas, en los pueblos originarios que todavía se inscriben en la “tradicción y en la costumbre” e incluso en las que la han dejado por otras perspectivas religiosas (pues siguen siendo hombres creyentes), conservan el sentido y la función de las narraciones míticas, donde los hombres aún se conciben como parte integral de su mundo, adheridos a él. En cambio en la cultura occidental, esto está cada vez más lejos y los mitos, como explica Meslin, se encaminan a la desaparición o yacen muertos como meras narraciones sin sentido, resultado de la ruptura de un equilibrio entre la comunidad y el mundo en que vive, el cual ya no se muestra sensible en ningún momento.⁵⁶

⁵⁶ Meslin, *Aproximación...*, p. 210.

Primera Parte

*La creación y los creadores de los
grandes espacios del cosmos*



Introducción

Entre la muchedumbre de dioses que está gente adoraba, adoraban cuatro llamados Bacab cada uno de ellos. Éstos, decían eran cuatro hermanos a los cuales puso Dios cuando crió el mundo, a las cuatro partes de él sustentando el cielo [para que] no se cayese. Decían también de estos *bacabes* que escaparon cuando el mundo fue destruido por el diluvio (Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p. 139).

Para los pueblos cuyo pensamiento está regido por creencias religiosas, la creación del cosmos es obra de los seres sobrenaturales, se trata de seres sagrados que dan origen a la tierra, al cielo y a todo lo que hay en ellos; cada cultura alberga imágenes del origen de su cosmos que transmiten la necesidad del hombre por saber y conocer —entre muchas otras cosas— la raíz de sí mismos. Los pueblos de tradición mesoamericana tienen también esta inquietud: pues su origen se encuentra en la génesis del cosmos, sus mitos dan respuesta a preguntas comunes, por ejemplo: ¿cómo se crea el cosmos?, ¿qué dioses le originan?, ¿por qué?

La intención de esta Primera Parte es tratar de comprender el proceso creacional y, en buena medida, dar respuestas a estas preguntas. Sin embargo, antes considero indispensable retomar algunas definiciones clave sobre los conceptos “mundo y cosmos” ya que servirán para explicar con claridad el discurso mítico maya. Abbagnano, Ferrater Mora y Poupard¹ coinciden en que cosmogonía es “el mito o la doctrina concerniente al origen

¹ Abbagnano, *Diccionario de filosofía.*, p. 257, Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía.*, y Poupard, *Diccionario de las religiones.*

del mundo”, ahora bien el término *mundo*, según Ferrater Mora designa: a) el conjunto de todas las cosas; b) el conjunto de todas las cosas creadas; c) una zona geográfica en un período histórico.²

Por otra parte, la Historia de las religiones define *cosmogonía* (del griego κοσμογονία) como un “relato mítico relativo a los orígenes del mundo”, “creación y la formación del cosmos o del universo” y *mundo* como un conjunto espacio-tiempo [de una totalidad llamada cosmos] que ha sido consagrado y sacralizado,³ en donde se ha manifestado lo sagrado, y que se convierte en un lugar habitable, cercano, doméstico o humanizado. En este sentido, lo que no está en el *mundo*, por ejemplo,

...un territorio sin ocupar [sin ocupación de los nuestros] sigue participando de la modalidad fluida y larvaria del “caos”, pero deja de serlo cuando se ocupa y se sacraliza con un ritual, entonces se convierte en un “cosmos”⁴.

En este trabajo utilizaré la palabra *cosmos* por considerarla más adecuada al pensamiento maya; en los pueblos de tradición mesoamericana el cosmos está constituido por cielo, tierra e inframundo con todo lo que contienen, tal como aparece en los mitos mayas; sin embargo, antes formaba parte de la modalidad fluida y larvaria propias del inicio, así en esta primera parte veremos cómo pasa de esta condición al estado diseñado, transformado, humanizado y sacralizado por los dioses

Las cosmogonías mayas, al igual que las culturas que conciben un orden superior y sagrado, en realidad muestran un cosmos (*orden*) que surge de un caos (*des-orden*); las narraciones que se analizarán se denominan mitos cosmogónicos, pues las deidades han ordenado y dispuesto los elementos preexistentes, que se encontraban en esa “modalidad fluida y larvaria”; se verá también cómo los otros dioses se encargan de

² Ferrater Mora, *Ibíd.*, p. 2289.

³ Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p., 32.

⁴ *Ibíd.*, p. 33.

transformarlos en un mundo, es decir, en un espacio apto para la futura criatura heredera.

En otro aspecto, Eliade establece que en sí sólo hay un “gran mito cosmogónico”, aquel que narra el momento prístino de la creación; describe que es el resultado de la intención de los dioses por hacer un universo; es el momento en que surgen los espacios y lo que contienen. En palabras de este autor, ese es el “gran mito cosmogónico”, porque origina el cosmos, los demás son mitos de origen en estricto sentido, que prolongan y completan el mito cosmogónico: cuentan cómo el mundo ha sido modificado, enriquecido o empobrecido.⁵ Se trata de un modelo mítico: mitos que narran el momento inicial de la creación del cosmos y de otros que describen su modificación.

Ahora bien, aunque con seguridad todos los grupos mayas refieren esta clase de mitos, sólo he encontrado tres con estas características: un lacandón, un ch’ol y un tseltal. Cada grupo maya debió tener en un momento histórico un mito cosmogónico parecido a los que se analizan, pero en algún lapso histórico posiblemente se integró o se diseminó en otras narraciones; a pesar de una búsqueda exhaustiva, apenas se rescatan unas líneas de mitos cosmogónicos entre los yucatecos y tsotsiles. En oposición, la tradición oral lacandona, ch’ol y tseltal han preservado esta clase de mitos cosmogónicos; cada uno muestra elementos distintos que los hacen *sui generis* entre ellos, y son en los que basaré fundamentalmente el análisis con la ayuda de otros que complementan la versión utilizada.

La Primera Parte de la tesis se divide en tres capítulos guiados por la función y la acción de los dioses ante la creación del cosmos: 1) el dios creador-ocioso y el demiurgo, para el mito lacandón; 2) la creación a partir de

⁵ Eliade, Mircea, *Mito y realidad*, p. 35 “Al ser la creación del Mundo *la* creación por excelencia, la cosmogonía pasa a ser el modelo ejemplar para toda especie de creación. Esto no quiere decir que el mito de origen imite o copie el modelo cosmogónico, pues no se trata de una reflexión coherente y sistemática. Pero toda nueva aparición —un animal, una planta, una institución— implica la existencia de un Mundo... Todo mito de origen narra y justifica una «situación nueva» —nueva en el sentido de que no estaba *desde el principio del Mundo*—. Los mitos de origen prolongan y completan el mito cosmogónico: cuentan cómo el Mundo ha sido modificado, enriquecido o empobrecido”.

un centro, en el mito ch'ol, yucateco y tseltal y 3) la creación en manos de un Consejo creador también en el caso tseltal. Considero que estos enunciados caracterizan a cada uno y revelan estructuras distintas en la narración mítica.

En el caso lacandón, aunque se han consultado los mitos publicados por Boremanse, Tozzer y Marion,⁶ he optado por analizar el mito que Robert Bruce registra a finales de la década de 1960, pues se trata de una narración que incluye diversos aspectos que los otros autores encontraron de manera fraccionada, y recurro a estos con fines comparativos y complementarios, ya que Bruce recopila el mito de labios del líder de la comunidad septentrional, Chan K'in y sabemos que hay diferencias sustanciales en algunos aspectos con el grupo meridional.⁷

Para los mitos ch'oles cuento con el mito cosmogónico publicado por Augusto Gebhardt, en la región Tumbalá. Este autor es un mestizo (hijo de una mujer ch'ol y un alemán), él mismo ha sido la fuente oral de Alejos García y Morales Bermúdez, quienes a su vez han publicado este mito, de tal suerte que considero apropiado consultar directamente a Gebhardt. No existe publicada la narración en la lengua original, lo que presenta ciertas dificultades por el uso de algunos términos y conceptos. Al igual que en el caso de los lacandones, hay otros relatos que se antojan fragmentos de una estructura mítica más compleja, y que están incluidos de alguna manera en la versión que analizo; recurriré a ellos para complementar algunas ideas.

Con respecto al mito tseltal, ha sido publicado en el 2002, por un hablante de la lengua, se trata de una edición bilingüe; también Gossen publicó en *Tlalocan* en 1980, un mito similar que encontró entre los tsotsiles.

⁶ Boremanse, *Contes et mythologie des indies lacandons*; Tozzer, *Mayas y lacandones*; Marion, *El poder de las hijas de luna*.

⁷ “Se debe hacer notar que la mayoría de estas narraciones fueron dictadas en lacandón por el mencionado Chan K'in y fueron transcritas por el autor”. Bruce, Robert, *El libro de Chan K'in*, p. 7. Es importante destacar que una de las ventajas del *Libro de Chan K'in* es el contar con la versión en lengua lacandona, una traducción literal y una versión libre al español, lo que me permite comparar y cotejar algunos términos. Su trabajo de campo se realizó entre 1966 a 1970.

Finalmente se analizan aquellas tradiciones que hacen breve mención de la creación del cosmos, como la yucateca.

Por otra parte, hay tres aspectos que destacan en estas narraciones míticas: 1) la presencia de una deidad ociosa; 2) la intencionalidad narrativa al utilizar la palabra “nada”, concepto que se examina más adelante; y 3) el origen del cosmos como una empresa de un dios totalizador y creador por excelencia.⁸

⁸ Véase, Eliade, *Historia de las creencias religiosas*, vol. 3, p.95. En donde clasifica los mitos de creación universales en cuatro grandes apartados: 1) Creación *ex nihilo*: el ser supremo crea al mundo con el pensamiento, por la palabra. 2) El motivo del buceador de la tierra: un dios envía unas aves acuáticas o animales anfibios o se sumerge él mismo hasta el fondo del océano primordial para extraer una partícula de tierra de la que luego se forma todo el universo. 3) Creación mediante el recurso de dividir en dos una unidad primordial: separar el cielo y la tierra; separación de masa amorfa original "caos"; la división de un huevo cósmico. 4) Creación mediante el desprendimiento de un ser primordial, que puede ser una víctima antropomórfica voluntaria o un monstruo acuático derrotado después de una batalla terrorífica.

Capítulo I

El dios creador y el dios demiurgo

El cosmos y el dios ocioso

El mito cosmogónico lacandón de Nahá, del grupo septentrional, se divide en dos partes con base en la acción y en la función de dos dioses: uno creador y otro transformador, y en consecuencia también creador, dice el mito:

En el principio existió *K'akoch*. *K'akoch* no es el dios de todos. El hombre lacandón no le conoce.

Nuestros Señores [los otros dioses] conocen a *K'akoch*. *K'akoch* es su dios de ellos.

K'akoch hizo la tierra, pero no hizo muy bien la tierra. No era firme. No había bosque, no había piedras. Sólo tierra y agua hizo. Entonces hizo el sol. Hizo la luna para el sol.

Entonces [*K'akoch*] hizo la flor de nardo. *Sukunkyum* fue el primero que nació de sus flores. Después '*Äkyantho*' y *Hachäkyum* nacieron. Sólo al nardo vieron. No había bosque. Al bajar sus pies a la tierra *Hachäkyum* dijo "No es completamente buena. *Sukunkyum* no se bajaba de su asiento en la flor del nardo. '*Äkyantho*' no se bajaba. *Hachäkyum* fue aquel que mucho deseaba bajarse a la tierra. Se bajo *Hachäkyum* y se puso de pie. Se fue a recorrerlos. Les llamó a sus hermanos mayores "Venid conmigo para que pasemos y percibamos si es muy buena la tierra". *Sukunkyum* respondió "bien, hermanito". Ambos bajaron, *Sukunkyum* y '*Äkyantho*'. Al dejar el nardo, ya se volvieron grandes. Pasearon. Miraron. Esto fue en Palenque. Primero *Hachäkyum* miraba donde establecer su hogar con *Sukunkyum*. *Hachäkyum* dijo "aquel será nuestro hogar, según creo". *Sukunkyum* respondió "lo dejo a tu juicio". *Hachäkyum* dijo "Aquel será nuestro hogar. Allí no hay nadie".

Después *Hachäkyum* vió a *K'akoch*. *K'akoch* le habló a *Hachäkyum*: "Aquí tienes tu hogar". *Hachäkyum* le respondió. "Muy bien, oh Señor". Acabando de hablar, se fue *K'akoch*. *K'akoch* no se dejó ver otra vez.⁹

⁹ Bruce, *Ibíd.*, p.17-22. En la versión lacandona, no se menciona Palenque, sino el Usumacinta; parece que ubicar el descenso en Palenque es una interpretación de Bruce y que retoma Boremanse en *Contes et mythologie...*, p. 26. Ahora bien, el acto de descender en una ciudad indica que es considerada centro del mundo. Entre los asirios, Babilonia era una

K'akoch existe desde antes de la creación del cosmos, resulta imposible ubicar en qué espacio habita o se mueve, es su obra y también es el progenitor de los dioses. Esto indica que la deidad posee un poder extraordinario: el principio generador emana de sí mismo, parece ser una deidad andrógina, por tanto tiene la potestad suficiente de crear y dar vida.

Al igual que en las cosmogonías registradas a partir del siglo XVI en lo que fuera el territorio mesoamericano, *K'akoch* utiliza los dos elementos preexistentes, agua y tierra para formar su mundo; razón por lo cual el espacio terrestre en primera instancia no es sólido, más bien es lodoso, y tiene la apariencia de una “materia bruta”, la expresión “no hizo muy bien la tierra” implica que establece sólo el principio, o las bases de la creación del cosmos en la materia acuosa y necesita lo pesado y lo caliente para solidificarse; el texto apunta además la inexistencia de piedras y bosque, ambos en la cosmovisión maya, se relacionan con la firmeza de la tierra como veremos más adelante.

K'akoch también crea al Sol y la Luna con una correspondencia intrínseca entre ellos, y establece por consecuencia el cielo y la tierra. Agua y tierra, Sol y Luna conforman la obra cosmogónica y primigenia de *K'akoch*; este fragmento del mito corresponde al momento prístino; es el principio de una creación amorfa que será convertida, en manos de los hijos de *K'akoch* en un espacio habitable y humanizado; de acuerdo con Eliade, las obras

bâb-ilâni, una "puerta de los dioses", pues allí fue donde éstos descendieron a la tierra. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, p. 336.

Bruce en el Apéndice 10 propone la traducción del nombre de las deidades de la siguiente manera:

K'akoch: “Fuego Grande”, porque fue el que hizo el Sol; “Fuego-tlacuache”, “Dos Varón”, “Dos Saraguato” que nos vincula directamente con las deidades creadoras en Mesoamérica. *K'ak'*: fuego; *ka'*:dos; *K'o'ch*: saraguato macho; *och*: tlacuache; *och*: grande.

Sukunkyum o Chan Yum K'in: Hermano mayor de Nuestro señor. Señor guardián del sol; Joven señor del Sol. *Chan*: pequeño; joven; serpiente. *Yum*: señor, padre. *K'in*: sol.

Äkyantho': sin traducción.

Hachäkyum: “Nuestro pequeño señor”, “Verdaderamente Nuestro Señor”. *Hach*: verdadero; *äk*: nuestro; *yum*: padre, señor.

futuras de estas deidades conforman propiamente los mitos de origen que prolongan al mito cosmogónico, y se insertan en él.¹⁰

Los hijos de *K'akoch* nacen del “nardo”, no obstante, el nombre de esta flor parece ser una interpretación de Bruce, pues en la versión en lengua indígena aparece *bäk nikte'*, es decir hueso/flor, y tal vez sea la *plumeria*. En la región lacandona meridional se considera que *tsaknikte* (*pumeria rubra*) y *saknikte* (*plumeria alba*) son el padre y la madre de *Nohotsakyum*, el equivalente de *Hachakyum*. Marion afirma que la *plumeria* se asocia a la fertilidad y con lo femenino por sus tubérculos, y que de éstos nacieron los dioses.¹¹ Al descender de la flor se produce una metamorfosis en los nuevos seres: se hacen grandes, lo que indica una cualidad diferente con los futuros hombres y evoca a los mitos coloniales que describen a los primeros pobladores como gigantes.

Los elementos empleados, tierra y agua, conforman un complejo simbólico: masculino-femenino, caliente-frío, y al establecer lo alto y lo bajo con el cielo-tierra, sol-luna, lo reafirma nuevamente, así también con la flor símbolo de lo femenino que es fecundada por *K'akoch*, como agente masculino. Aunque pareciera que el cosmos lacandón tiene un principio masculino, se observa que las dos valencias están desde el inicio del cosmos.

El mito dice que esta deidad “no se deja ver otra vez”, es decir, no tendrá más actividades de orden creacional;¹² entregará el cosmos a su hijo menor, quien se mostrará entonces como la deidad responsable de consolidar los planos celeste, terrestre y la instauración del infraterrestre, transformar la creación primigenia en un mundo habitable.

Como se ha dicho, *K'akoch* es una deidad suprema y creadora, ha existido siempre, pero al delegar la conclusión del cosmos a otra deidad, permanecerá alejado de los dioses y de los futuros hombres, incluso no

¹⁰ Véase nota 6.

¹¹ Marion, *El poder de las hijas de luna*, p. 165.

¹² Sólo aparecerá en situaciones excepcionales, como la de destruir al mundo en los primeros días de cada año, Bruce, *Ibíd.*, p. 178 y 110.

tendrá nada que ver con la creación de éstos; en consecuencia, los lacandones no colocan incensarios en su honor en los rituales,¹³ de hecho, la única ceremonia donde se le invoca es en la renovación de los mismos incensarios y su nombre no es mencionado en otros relatos. Tozzer reporta que entre los lacandones meridionales “en un alto risco de la orilla poniente del lago Pethá vive el dios *Ioananohque* y que sobre el lado opuesto del lago, habita una deidad llamada *Kakots*” del que no encontró asociación con alguna actividad¹⁴ y según Marion, *K'akoch* es el señor de los orígenes, y a él se le debe el proceso de génesis de ese universo indiferenciado.¹⁵

K'akoch, se convierte en un *deus otiosus*, se conoce su existencia, pero entre los creyentes apenas desempeña algún papel en la vida religiosa; Eliade establece que un *deus otiosus* es el creador del cosmos y en ocasiones del hombre (aunque no en este caso); abandona muy pronto a sus creaciones y se retira al cielo. “A veces ni siquiera acaba la creación, y es otro ser divino, su “hijo” o su desdoblamiento, el que se encarga del trabajo, se saben pocas cosas de él, y sus mitos son pocos y bastante simples”.¹⁶

A diferencia de los otros seres sobrehumanos con los que el hombre mantiene comunicación constante, existen deidades, apunta Brelich, que pueden prescindir de esta relación:

... seres considerados como <inactivos> en la actualidad por los propios creyentes y cuya actividad se halla limitada a un pasado definitivamente cumplido. En consecuencia, dichos seres no administran la realidad susceptible de convertirse en objeto de sus relaciones con el hombre y no ejercen sobre ella ningún control en favor del creyente.¹⁷

Así, el lugar del ahora *deus otiosus* es ocupado por deidades próximas al hombre, lo que permite a su vez una diversificación de dioses, mitos y

¹³ Marion, *Ibíd.*, p. 391.

¹⁴ Tozzer, *Ibíd.*, p., 117.

¹⁵ Marion, *Ibíd.*, p. 391.

¹⁶ Eliade, *Mito y realidad*, p. 107 y 109. La función de *K'akoch* es similar a la de *Ometeotl* el dios supremo pero totalmente alejado del hombre común o macehual (dios nahua prehispánico) y a una deidad de los selk'nam de la Tierra del Fuego: “El habitante del Cielo” hizo el mundo y lo acabaron otros; no tiene sacerdotes ni imágenes; se retiró y vive aislado e indiferente a los asuntos del mundo”.

¹⁷ Brelich, “Prolegómenos a una historia de las religiones”, p. 52.

ritos.¹⁸ Entonces, en el mito lacandón hay dos dioses supremos: el creador genésico y el creador transformador. En este sentido, y por todo lo anterior, *K'akoch* es un *deus otiosus*, y aunque es una deidad genésica se retirará, sólo sus hijos podrán verlo y le ofrecerán atole, tamales e incienso en su honor, pero su acción creadora cesará por completo.¹⁹ lo que resulta interesante y novedoso, pues el mito lacandón, dentro de las narraciones que he analizado, es el único que manifiesta esta clase de deidad.

El dios demiurgo: el espacio habitable

Cuando *K'akoch* le da el espacio terrestre como hogar a *Hachäkyum* éste se convierte en una deidad auxiliar del dios ocioso y en un demiurgo ante los otros dioses, pero para los hombres es el creador por excelencia. De hecho, Boremanse traduce el nombre de este dios como “Nuestro Verdadero Padre”,²⁰ Tozzer dice que *Nohotsakyum* es el gran padre,²¹ nombre que equivale a *Hachäkyum*, y Duby escribe que “es el dios creador del cielo y de la tierra, bajo cuyo poder están todos los otros dioses que los lacandones adoran”.²² Todos estos títulos indican que *Hachäkyum* es la deidad suprema, y en virtud de que es el creador del cosmos diferenciado. Si bien es el hijo menor de *K'akoch*, es el primero en bajar de la flor, mucho antes que sus hermanos mayores, y también el primero en ver a su padre, situaciones que le otorgan la primogenitura simbólica e invierten la relación con sus hermanos, quienes estarán ahora bajo sus órdenes. *Hachäkyum* se convierte en el dueño y señor del espacio terrestre y lo modificará hasta dejarlo tal

¹⁸ Eliade, *Ibíd.*, p. 113.

¹⁹ *Itsanal, Säkäpuk* ayudarán a *Hachäkyum*, *K'ulel* se encargará de barrer su casa, *Bol* por su parte hará el balché para ofrendar a *K'akoch*. Aspecto importante ya que entre los yucatecos cada fin de año se barre la casa lo que se interpretaría como un fin de ciclo. Bruce, *op. cit. cap, 2*

²⁰ Boremanse, *Op. cit.*, p. 26. Bruce por su parte, ofrece varias traducciones entre las que destacan “Nuestro pequeño Señor”, “Nuestro pequeño Padre”. *Ibíd.*, p. 360.

²¹ Tozzer, *Ibíd.*, p., 63.

²² Duby, *Los lacandones, su pasado y su presente*, p. 31.

como lo conocemos ahora. Bajo esta función, su primera tarea será darle una consistencia más sólida a la tierra, continúa el mito:

Dijeron: "La tierra no está firme. ¿Cómo habrá de hacerse esto?" *Hachäkyum* dijo "Bien espérenme que lo piense" voy a buscar la manera de hacerlo... En donde había un cerrito, *Hachäkyum* dijo "¡Arena! Primero tiró la arena". Tomó arena y la tiró ahí en la tierra. "¡Se ha vuelto arenosa la tierra! Hay piedras, así está bien."²³

Entonces *Hachäkyum* hizo el bosque. Fue bueno... vio que era bueno. Veía que salían las piedras. Había piedras en el bosque. Cuando terminó de hacer el bosque, todo fue levantado [en su orden debido]. Entonces fue buena la tierra.²⁴

Las rocas, los árboles y las montañas forman parte de proceso de secamiento o solidificación de la tierra, a nivel simbólico las primeras son sus huesos, los árboles junto con las montañas afianzan la tierra; estos tres elementos forman el bosque y con él "la tierra se vuelve buena" pues produce y genera vida. En este mito la palabra bosque o selva encierra otro significado: es un *todo*, es la *totalidad* (lo que llamamos un ecosistema completo), es una creencia que aparece en la cosmovisión maya desde tiempos prehispánicos y que está mejor documentada en las fuentes coloniales, como en el mito k'iche del *Popol Vuh*:

No había todavía un hombre, ni un animal, pájaros, peces, cangrejos, árboles, piedras, cuevas, barrancas, hierbas ni bosques: sólo el cielo existía [...] Solamente por un prodigio, sólo por arte mágica se realizó la formación de las montañas y los valles; y al instante brotaron juntos los cipresales y pinares en la superficie.²⁵

O bien el *Título de Totonicapán* dice:

En el tercer día creó [Dios] todas las montañas y llanuras, los árboles y las piedras.²⁶

Por su parte, la tradición yucateca colonial afirma:

²³ Bruce. *El libro de...*, p. 23. En el texto se destaca la actitud de este dios "esperénme a que lo piense". Son seres pensantes cualidad que reflejará en su obra máxima.

²⁴ *Ibíd.*, p. 24.

²⁵ *Popol Vuh*, p. 23-24.

²⁶ *Título de Totonicapán*, p. 168.

En el *Dos Eb* hizo la primera escalera, para que Dios bajara en medio del cielo y en medio del agua. No había tierra, ni piedras, ni árboles...
En el *Once Imix* sucedió que hizo las piedras y los árboles. Eso hizo.²⁷

El binomio piedras-árboles y el bosque como totalidad aparece también en los mitos tsotsiles, por lo que me parece pertinente mencionarlos en este espacio:

Él [dios] empezó a destruir completamente el mar, la tierra se vació en todas las direcciones. Ahora sólo la tierra permanece. Nada más, sólo las llanuras, nada más [ninguna cosa]. No hay montañas, no hay gente, no hay piedras, no hay bosque, sólo la tierra misma.²⁸

Otro texto recopilado por Gossen, habla de los primeros hombres: Adán y Eva, que eran como dioses y vivían en una tierra plana en donde no había cuevas, ni rocas, ni montañas, ni valles, estaba lisa y plana. Cuando Adán y Eva empezaron hacer niños de arcilla, Nuestro Santo Padre, dijo que era malo porque “no había montañas, no había rocas, no había valles no había un lugar para [contener] el agua... los niños no sobrevivirían... Entonces vino el terremoto, uno fuerte. Entonces toda la tierra se hundió. Esto es porque había [ya] montañas, valles, cuevas, piedras.²⁹ Y Pascual Ruiz relata que:

Ahora ya no está temblando la tierra, pero al principio, cuando apenas la habían creado, no se podía andar sobre ella porque temblaba mucho. Se columpiaba y temblaba mucho, se movía de un lugar a otro porque no era de un material sólido. Entonces nuestro padre *Vaxakmen*, que es el dueño de la tierra, de los cerros y de las cuevas, dio las piedras, los montes y las cuevas para que se amacizara la tierra. Por eso ahora ya no tiembla, ya está firme la santa tierra, ya podemos caminar sobre ella. Le llevó trece días el trabajo de amacizar la tierra y al crear los montes, las piedras y las cuevas, hubo algo para sostener la tierra.³⁰

La constante no sólo a estos mitos, sino a todos los que se han analizado, es la negación reiterada *mu'yuk* o *muyuk*, que se repite en los

²⁷ *Chilam Balam de Chumayel: Libro del mes*: 117-118.

²⁸ Gossen, “Two creation texts from Chamula, Chiapas”, p. 137.

²⁹ *Ibid.*, p. 147-149.

³⁰ *Relatos tzotziles: a'yej lo'il ta sot'ilk'op*, p. 11. Relato de Pascual Ruíz.

textos como si fuera letanía y en la traducción al español adquiere un sonido fuerte:

<i>mu'yuk la viç etik</i>	no hay montañas
<i>mu'yuk la kristiano</i>	no hay gente
<i>mu'yuk la ton</i>	no hay piedras
<i>mu'yuk la te'tik</i>	no hay bosque. ³¹

Esta ausencia se convierte en presencia y existencia cuando, por la acción divina, surgen las piedras, las montañas y los árboles; hipótesis que toma más sentido en la narración en la lengua original del mito lacandón, ahí aparece la frase *mán-a' (an) K'ax*, “no hay bosque” equivalente a “no hay nada” de lo que existe ahora, y que después de la creación del bosque la negación se convierte en un positivo, en “fue buena la tierra”, pues bosque contiene la totalidad gracias a la intervención de *Hachäkyum*;³² con la selva la negación de existencia “no hay” desaparece en el relato, pues emergen los seres vivos, excepto el hombre. Así, esta concepción de bosque puede equivaler al “todo”, frente a un concepto de “ausencia de” vida en la tierra; en síntesis lo “que no hay” es sustituido por “lo que hay”.

Por otra parte, en esta cosmogonía aunque el principio genésico es andrógino, el narrador se refiere a los dioses *Sukukyum*, *'Äkyanthó* y *Hachäkyum* como individuos masculinos por excelencia, de igual forma está en manos masculinas el control de la mayoría de los sucesos del cosmos: *Tsanal (Itzamná)*, *K'ulel*, *Bol*, *'Ah K'in*, *'Ah K'ak'* y *Mensäbäk*. Los dos primeros son ayudantes de *Hachäkyum*, y los tres últimos son los patronos del balché, del sol, del fuego, y del viento y la lluvia, respectivamente. Hasta aquí lo femenino sólo se ha revelado en el agua, la luna y la flor. Será hasta que *Hachäkyum* cree a su esposa y a las esposas de los dioses, cuando lo femenino se haga evidente:

Después de otros diez días nació del nardo su Señora de *Sukukyum*.
Después nació del nardo su Señora de *'Äkyantho'* [...] La Señora de

³¹ *Gossen, Ibíd.*

³² A excepción de la serpiente y otros animales de cierta importancia, que serán creados después y cuyo origen será narrado detalladamente en el mito. Véase Bruce, *Ibíd.*, p. 35.

Hachäkyum nació. Vino a conducirlo a aquella Nuestra Señora de *Sukunkyum*. '*Äkyantho*' vino con *Hachäkyum*, pues aquel vino a traerle a su Señora de *Hachäkyum*.³³

A diferencia de algunas deidades de tradición prehispánica, las cuales conjugan aspectos femeninos y masculinos, con una modalidad andrógina, los seres supremos lacandones están perfectamente definidos y muestran diferencias entre ellos, por ejemplo, el número de días que necesitan para nacer, diez en lugar de cinco, así como la designación de funciones, las esposas de los dioses tendrán establecida la elaboración de comida y ropa, como asienta el texto “tienes tu mujer para que te haga tu comida”, y sólo la esposa del *Hachäkyum* aparecerá como creadora de los hombres y mujeres, sobre todo de éstas últimas.³⁴

La creación de *Kisin* y del *Yalam lu'um*

Como se ha visto, *K'akoch* dejó un cosmos con dos espacios diferenciados: cielo y tierra, el tercer nivel es una obra absoluta de *Hachäkyum* y considero que se realiza en dos partes: la creación de *Kisin* y la del inframundo.³⁵

a) *Hachäkyum* engendra a *Kisin* su antagonista y complemento, pues mientras el primero es creador de vida, el segundo es el “causante de la muerte”:

Hachäkyum creó a *Kisin*, el señor de la Muerte. Creó a *Kisin* en la flor del 'Aak'älyoom, "espuma de la noche". *Hachäkyum* creó a *Kisin* en cinco días.

Tomó tierra con madera podrida y con éstas hizo a *Kisin*.

A los cinco días, las dejó en la flor de "la espuma de la noche". Al anochecer nació *Kisin*.

³³ *Ibid.*, p. 34. Para algunos autores la esposa de *Hachäkyum* se llama *Ixchel* y a veces *Acna*, “Nuestra Madre”; sin embargo, en los relatos aparece el referente de parentesco “la esposa de”, “su esposa de” sin mencionar nombre alguno. Véase, Tozzer, *Mayas y Lacandones* y Villa Rojas, *Los elegidos de dios*.

³⁴ Bruce, *Ibid.*, p. 101.

³⁵ Bruce, *Ibid.*, p. 32. Aunque en el texto que Bruce publica, este suceso aparece varios capítulos después de la creación del cosmos.

Kisin bajaba sus pies a la tierra. *Kisin* empezaba a hablar “soy yo, oh Señor”. *Hachäkyum* le respondió "Tú eres *Kisin*, el Causante de la Muerte." “Eso mismo soy, anciano Señor”. De una de las flores nació la mujer de *Kisin*. *Hachäkyum* le dijo “Aquí tienes a tu mujer, *Kisin*”. *Kisin* estaba muy contento. "Ya tengo a mi mujer".³⁶

Mientras los otros dioses nacen de la *plumeria*, de aspecto diurno, *Kisin* y su esposa surgen de la mezcla de tierra y madera que reposa cinco días, en calidad fermentaria, antes de colocarse en la flor "espuma de la noche", un arbusto de flores blancas y olorosas que abren de noche; quizá los cinco días simbolizan el proceso de completamiento por el que todos los dioses lacandones pasaron. La tierra involucrada en el nacimiento de *Kisin* lo relaciona inmediatamente con lo ctónico e igualmente comparte la esencia de la madera podrida resultado de un proceso natural, sin intervención cultural alguna, como el fuego:³⁷ este estado conforma su existencia, pues se nutrirá de todo aquello asociado a lo descompuesto: gusanera, hongos, carroña, excremento;³⁸ el Señor de la Muerte nace durante la noche, por tanto su potencialidad y manifestaciones están rodeadas desde el principio del halo nocturno. Todos son aspectos de muerte e implica la negación y lo contrario entre él y su creador. El mito establece entonces un binomio opuesto y complementario al mismo tiempo: *Hachäkyum-Kisin*, lo estable *vs* lo putrefacto, lo celeste y terrestre *vs* lo infraterrestre; lo diurno *vs* lo nocturno. Además *Kisin* por su atuendo, es tal vez la única deidad cuyo aspecto refleja "lo otro", lo no lacandón y lo no indígena, como el Sombrerón o el Pujuk de los Altos de Chiapas, siempre vestidos a la usanza ladina,³⁹ es

³⁶ *Ibíd.*, p. 99-101. Bruce lo traduce flor oscuridad, espuma

³⁷ Al respecto Lévi-Strauss apunta: “El eje que une lo crudo y lo cocido es característico de la cultura; el que une lo crudo y lo podrido, de la naturaleza, puesto que la cocción causa la transformación cultural de lo crudo, como la putrefacción lo transforma naturalmente”. *Mitológicas: Lo crudo y lo cocido*, p., 146.

³⁸ Bruce, *Ibíd.*, p.102.

³⁹ Para algunos autores la apariencia de *Kisin* se relaciona con lo sucedido en la década de los 1940, cuando los chicleros y madereros se internaban en la selva chiapaneca y se asentaban en los aserraderos que se empezaban a construir, eran transmisores de enfermedades desconocidas por los lacandones como el sarampión y la gripe, cuyas altas temperaturas y otras secuelas diezmaron a la población lacandona; en consecuencia, los

importante destacar que el mito no describe el vestido de los demás dioses lacandones, pero se intuye que visten con “cotón” o túnica, en cambio...

Kisin tiene su sombrero. Vio la flor de bejuco. La flor del tuxikin, "la oreja apestosa", es el sombrero de *Kisin*. *Kisin* tiene pantalones. No tiene algodón.⁴⁰

Cada deidad lacandona, como se ha visto, tiene asignada una función, incluso la esposa de *Kisin*, sin embargo, éste aún no sabe cuál será su tarea; dice el texto:

Hachäkyum le dijo: “Tienes tu mujer para que te haga tu comida. Tú te quedarás aquí en la tierra poco tiempo”.
Le respondió *Kisin*, “Muy bien ¿qué cosa será lo que haga como mi trabajo? Hachäkyum le dijo. “Tú no tienes ningún trabajo. Cuando tenga trabajo para ti, yo te diré. Te diré luego”.⁴¹

Bruce traduce el nombre de *Kisin* como “Causante de la muerte”,⁴² pero en este momento de la creación del cosmos aún no hay a quién ocasionársela, ni a dónde enviar los que mueran; *Kisin* es potencialmente el que da la muerte hasta que se cree el inframundo y hasta que existan los hombres.

b) La segunda fase es propiamente la creación del *Yalam lu'um*, literalmente significa “el bajo mundo”, “el mundo que está debajo”, es el nombre que recibe el inframundo lacandón y es el espacio designado para esta deidad:

Hachäkyum estaba trabajando para hacer todos los pilares que sostienen a la tierra. Cuando terminaba de hacer los pilares de la tierra hizo el fuego del Metlan para *Kisin*.⁴³

Los pilares son un elemento común en diversas cosmogonías indígenas y recuerdan a los Pahuatunes de la época prehispánica, que se encargaban

dzules eran y son al igual que *Kisin*, los causantes de la muerte. Véase, Marion, *Entre anhelos y recuerdos*. Específicamente capítulo 1 y 2.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 104. De hecho es la única deidad que describe *Chan Kin*. Por otra parte, la flor del tuxikin parece una oreja y al frotarla desprende un aroma desagradable.

⁴¹ Bruce, *El mito...*, p. 101.

⁴² Asocia al vocablo *kis* de manera polisémica con malo o pedo; *Ibid.*, p. 369.

⁴³ *Ibid.*

de sostener al nivel terrestre. El segundo elemento es el fuego del Metlan (se trata de una corrupción de la palabra Mectlán o Mictlán y que hace alusión al inframundo nahua prehispánico), es un espacio que está incluido en el *Yalam lu'um*, es el lugar donde *Kisin* hará su otro trabajo: castigar a las “almas pecadoras”.⁴⁴

Ahora bien, según el mito cuando *Hachäkyum* se va a hacer el inframundo, deja en la tierra a su *xiw* “el apoderado”,⁴⁵ éste es un sustituto de su persona, una imagen suya que tiene su voz, rostro y edad, pero no así sus características intelectuales, por eso ante los ojos de los otros dioses parece enfermo. La deidad se desdobra y su “presencia” física personificada en el *xiw* se queda en la tierra, en tanto que su *way* o su espíritu se va a “hacer su trabajo en el *Yalam lu'um*.”⁴⁶

Este *Hachäkyum* era su *Xiw*. La persona de *Hachäkyum* no pensaba en nada de [sí mismo] de eso. Se fue a hacer el Bajo Mundo. El apoderado de *Hachäkyum* se estaba muriendo.⁴⁷

La existencia del *xiw* obedece a dos razones, la primera es que su presencia en la tierra permite conservar el orden establecido entre los dioses. La segunda es que el *xiw*, en tanto que cuerpo, hace que *Hachäkyum* continúe con vida durante la creación del inframundo y esto permitirá que *Kisin* le ocasione la muerte, pensando que es el verdadero dios. Al matar al *xiw*, *Kisin*, quien hasta ahora no tenía tarea, adquiere una:

Cuando *Kisin* veía el entierro de *Hachäkyum*, le preguntó al Hijo de Nuestro Señor: “¿enterraste a tu padre? El Hijo de Nuestro Señor le

⁴⁴Véase los capítulos XXV al XXVII del *Libro de Chan K'in*.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 154. “<*k'äx xiw xaan*> Apoderado, forma de vida temporal creada por los dioses solares *Hachäkyum* y *Tuub* para tomar su lugar en la tierra. Significados aparentes o probables: Amarradas hojas de guano. *Xiw*: trocado temporalmente, Varón trocado de guano, Sagrado varón temporal, que vive temporalmente, Hojas que cargan, p 370-371. Más adelante se aborda este tema del sustituto, pues en el caso de los tseltales también aparece el sustituto.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 155. Cuando el dios creador retorna a la tierra el *Xiw* deja de ser tal, y “recobra el animo”, “vuelve en sí”, “regresa”, es decir como si el espíritu retornara al cuerpo y entonces la “persona” de *Hachäkyum* estuviese completa.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 163.

respondió “Lo enterré”. *Kisin* le dijo” Muy bien. Ya me voy a cuidar que no salga su fantasma.⁴⁸

Después de tres días se reventó la tierra. *Kisin* fue con todas sus cosas al Bajo mundo. La tierra se volvió a cerrar. Ya no estaba *Kisin* se había ido al Bajo Mundo

Sukunyum [el encargado de cuidar al sol en el inframundo] se fue a Bajo mundo. Tenía su camino. *Kisin* no tenía camino. *Kisin* se fue cayendo repentinamente al Bajo Mundo.

Hachäkyum salió aquí a la tierra andando por el mismo camino por el cual iba *Sukunyum* al Bajo mundo.⁴⁹

El menor de los hijos de *K'akoch*, a través de su *xiw* es el primero en experimentar la muerte, y también el primero en renacer al salir del inframundo, acción que lo revela como un símbolo solar y héroe civilizador y pone de manifiesto una vez más su primogenitura.

Las dos deidades que vivirán en el Bajo mundo son *Kisin*, que no tiene camino, pues cae al inframundo, lo que implica simbólicamente que no puede salir o regresar al nivel terrestre y *Sukunyum*, el cuidador del sol,⁵⁰ él ingresa al *Yalam lu'um* “por su pie”, tiene libre tránsito entre la tierra y el inframundo.

Así, *Hachäkyum* se convierte en el artífice, el organizador del cosmos incipiente y amorfo de *K'akoch*; al establecer el espacio terrestre se

⁴⁸ Aunque Bruce ocupa la palabra “fantasma” como el concepto más cercano a *hok'-ol u ki(m) -s(i)n-in*, en la traducción literal aparece como la contracción del verbo morir y que propone que se lea como *el resultado de la muerte* *Ibíd.* Marion en *El poder de las hijas de luna*, p. 145 y 414, explica que *pixan* [el alma] es el que va al Mectlan o inframundo; el *pixan* es tanto corazón como espíritu, pero ante todo es la función vital, la pulsión que se manifiesta a través de las arterias y por el paso de la sangre, y hace la siguiente catalogación: 1) *pixan*, es el alma que se va al Mectlan, 2) *onen* es el animal compañero, y 3) *ol* es el conocimiento adquirido, la memoria, el saber. Tozzer, por su parte, en *Mayas y lacandones*, p. 63, nos dice que entre los lacandones meridionales existía la creencia de que cuando una persona muere “su pulso” (*upisanuqab*) desciende para vivir con *Kisin*, y el corazón [*ol*] asciende para permanecer con *Nohotsakyun*, el dios más importante; de esta forma, el inframundo se confirma como el destino escatológico por excelencia, y agrega: “Los espíritus de aquellos que mueren van allí (al Metnal) por corto tiempo, luego de lo cual pasan a través de varios cielos hasta llegar al séptimo, donde viven eternamente felices. Las almas de los hombres que han muerto en guerra y de las mujeres que han muerto en el parto van directamente al mundo superior, si residencia intermedia en el Metnal” p. 182.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 166-168.

⁵⁰ El hermano mayor de *Hachäkyum*, véase nota 12.

transforma en un espacio habitable, y al ocuparlo los dioses lo consagran.⁵¹ Con el establecimiento de los tres niveles cósmicos, el cosmos está completo, sólo faltará la presencia de los seres que alimenten a los dioses, tal como éstos ofrendan y rinden culto a *K'akoch*, pero esto se analizará en la Tercera Parte de esta tesis.

⁵¹ Eliade, *Lo sagrado y lo profano.*, p., 34.

Capítulo II

El centro, origen del cosmos

El cordón umbilical divino

Este es el segundo modelo del mito creacional. La mitología maya contemporánea posee pocos ejemplos en torno a la creación del cosmos a partir de un centro, durante esta investigación sólo lo encontré en las tradiciones yucateca y ch'ol. La primera se presenta en relatos fraccionados que aluden a una cuerda, la cual se perdió después de la conquista española y sugiere la conexión que existía entre los hombres y los dioses; la segunda se concentra en un mito cosmogónico cuyo registro puede considerarse completo, se trata de la versión de Gebhardt y que formó a partir de varios testimonios de los pobladores de Tumbalá, Chiapas,¹ y cuando sea necesario recurriré a los registros de Morales y Alejos.²

El mito es el siguiente:

Hace mucho tiempo, cuentan nuestros abuelos, no había árboles ni arbustos, ni hierbas, ni enredaderas; nada podía haber, puesto que ni la tierra existía.³ Sólo *Ch'ujtat*, el de gran corazón, el que sólo él sabe cómo se formó, es el que siempre ha existido, el que siempre ha permanecido.

¹ Como en todo ejercicio histórico, existe el peligro latente de trabajar una única versión, no dudo de que existan otras variantes de este mito, pero no están registradas. En este sentido Gebhardt hace referencia a sus informantes y a la tradición oral que recopila en Tumbalá, es decir, él conjunta varias versiones en el escrito que publica, pues así lo asienta en su introducción en “El origen de la creación según los ch'oles”.

² Véase la introducción a esta Primera Parte. Gebhardt, “El origen de la creación según los ch'oles,” éste último es un mestizo ch'ol de ascendencia alemana, su madre lo crió en la comunidad indígena a la cual pertenecía y por eso se considera ch'ol a sí mismo. Morales Bermúdez, Jesús. *On o t'ian, Antigua palabra. Narrativa indígena chol*, p. 67. Es interesante anotar que esta versión es la única, de las que se han estudiado, que integra al café. Alejos “La creación del mundo y los primeros hombres entre los ch'oles de Chiapas”.

³ Gebhardt, “El origen de la creación según los ch'oles,” p. 49.

Cuando llegó el tiempo en que la tierra debió ser, *Ch'ujtat* hizo salir de su corazón un cordón umbilical y, así como surge del árbol la naranja, así del corazón de *Ch'ujtat* surgió la tierra.

La tierra al comienzo de su formación era más blanda que el agua, más tenue que las nubes, era casi como el viento; pero al mover *Ch'ujtat* su corazón, el viento se convirtió en nube, la nube en agua, el agua en lodo y el lodo en tierra.

Cuando la tierra estuvo dura y seca, *Ch'ujtat* volvió a mover su corazón y formó doce *Chuntewinikes* (hombres-pilares).

Estos semidioses y superhombres, fueron creados por *Ch'ujtat* para que cargaran la tierra sobre sus hombros.

Son semidioses porque aguantan la tierra y superhombres porque se cansan, y cuando cambian de un hombro al otro es cuando todo se mueve y se producen los temblores de tierra.

Los *Chuntewinikes* están distribuidos en grupos de tres individuos cada uno y sostienen a la tierra desde sus cuatro esquinas. El mundo en el que están parados es igual al nuestro y está habitado por seres como nosotros pero diferentes en el modo de alimentarse, ya que ellos se nutren oliendo flores y frutos solamente.

Ya sostenida la tierra por los *Chuntewinikes*, desprendió *Ch'ujtat* el cordón que la mantenía unida a él y nuestro mundo quedó como hasta nuestros días, pero con su superficie pareja y sin piedras.

Ahí donde se desprendió el cordón de *Ch'ujtat*, ahí se quedó su corazón, ahí es *yutbal-yum* (el ombligo de la tierra).

Después de que la tierra quedó formada, toda ella se cubrió de un color verde y comenzó a cubrirse de vegetación, siendo *noxpimel* (planta antigua) la primera planta que *Ch'ujtat* hizo nacer [...] la tierra produjo árboles y enredaderas, todos con sus frutos, de los que se comen y los que no se comen, las plantas que se comen y las que no se comen, las que no curan.

Cuando todo estuvo completo, *Ch'ujtat* movió otra vez su corazón y formó a los primeros pobladores de la tierra.⁴

Como se puede apreciar, la parte introductoria del mito refleja un estado de carencia,⁵ las frases “no había”, “no hay”, corresponden al vocablo *ch'ol: ma'nik*, "no hay", "no", y remite a la carencia de algo;⁶ propiamente es una palabra de negación, “no había nada” equivale a la inexistencia de lo que percibimos en la tierra; en ningún momento se refiere a la nada absoluta (*ex nihilo*), sino a lo *no hay* de lo que *ahora sí hay*, y que se aloja en el cosmos.

⁴ Gebhardt., “el origen de la creación según los ch'oles,” p. 49-50.

⁵ López Austin, en *Los mitos del tlacuache*, explica que en los mitos cosmogónicos se establece la dicotomía carencia-suplencia de carencia, así las cosas que existen ahora tienen razón de ser al suplir una carencia preexistente. Es decir, existen ahora porque antes no existían, pero y se sabía que no existían. Carencia de algo se entiende como inexistencia de algo. Se carece porque no existe en ese lugar.

⁶ Aulie, Wilburg, *Diccionario ch'ol-español, ch'ol.: ma'nik*.

Johansson apunta que entre los nahuas los “entes negativos” no tienen un estatuto conceptual propio, sino que se expresan a través de términos que indican una ausencia de positivos. Por ejemplo *nunca* en náhuatl literalmente es “no cuando” *aic* o *amo quema*; *nada* es “no algo”⁷.

A diferencia del mito lacandón, aquí se señala esta inexistencia como un carácter negativo, y que la deidad convertirá en positivo. Se debe interpretar el “no hay” o “nada” dentro del pensamiento cíclico de creación y destrucción, donde la “ausencia de” contiene los gérmenes de una nueva era. No es una *creatio ex nihilo*, porque agua y tierra conllevan la vida del siguiente cosmos, se trata de una *creatio ex materia*.

La deidad creadora se llama *Chu'jtat*,⁸ el Padre sagrado; cuando el narrador dice que “es el que siempre ha existido” le otorga la cualidad de presencia eterna, lo que nos habla de una deidad totalizadora y suprema. La versión de Morales Bermúdez alude a un origen celeste: “el de gran corazón, el señor del cielo”.⁹ También es “omnipotente” o el del gran poder;¹⁰ por las condiciones propias de este mito, es posible que el narrador utilizara estos conceptos con la intención de adjudicar igualdad de poder a la deidad ch'ol con respecto al dios judeocristiano y así revalorizarlo en el discurso; por tanto, considero que esta omnipotencia se debe contextualizar en otra lectura más profunda, como la cualidad que, a nivel universal, tienen las deidades celestes: una epifanía de su poder, y que radica en saber, conocer, crear, ver y controlar al cosmos;¹¹ lo que marca una profunda diferencia con el hombre, pues el saber y el conocer es de origen divino.¹² Bajo esta descripción y características *Ch'ujtat* puede errar en sus acciones, pero eso no lo hace menos potente, si la

⁷ Johansson, Patrick, “Historia y mito...”, p.6.

⁸ *ch'uj*, sagrado, santo y *tat*, padre.

⁹ Morales Bermúdez, p. 67.

¹⁰ Véase Alejos “La creación del mundo y los primeros hombres entre los ch'oles de Chiapas”.

¹¹ Al igual que los dioses prehispánicos, véase, De la Garza, *El hombre en el pensamiento...*, Parte II. En los comentarios al mito, José Alejos dice “es el creador del mundo, es la sabiduría, la inteligencia y el poder supremo, pero a la vez también presenta características humanas como el equivocarse y rectificar... *Ch'ujtat* no es perfecto ni omnipotente.” Alejos, *Ibíd.*, p. 43.

¹² Eliade, *Tratado de historia de las religiones...*, p. 75.

interpretación es correcta; a nivel simbólico estamos ante un dios creador, hacedor, uránico, totalizador, altamente sagrado y su poder se centra en ser el creador y el padre por excelencia, *Ch'ujtat* crea de su propia sustancia, característica también de los dioses solares.¹³ A diferencia del mito lacandón, en el caso ch'ol la deidad creadora permanece unida a su creación, a través del cordón umbilical que emerge de su propio corazón.

A nivel discursivo, encuentro en este mito dos aspectos interesantes, el primero es lo expresado por el narrador en un intento por relacionar las creencias de los ch'oles (y de él mismo) con la otredad a la que dirige el discurso: los no indígenas, como el concepto de omnipotencia, y el segundo, es la forma en que surgen de manera casi triunfante las creencias de la cosmovisión ch'ol, por ejemplo, ofrece una visión antropomorfa de la deidad, y por lo tanto de un corazón físico: el mundo sale del corazón de la deidad; no obstante, considero que en el plano simbólico alude a la entidad anímica que concentra la razón, imaginación, pensamiento y los sentimientos. Según Aulie y Aulie este corazón se dice *pusic'al* en ch'ol y está en la región central del cuerpo.¹⁴ Cuando el texto habla que *Ch'ujtat* hizo salir al mundo de su corazón, no sólo se hace manifiesta su potencialidad creativa, sino además se reitera que lo creado sale del centro anímico de la deidad misma; este primer centro genera a otro y se mantiene conectado y alimentado por un cordón umbilical. La versión de Morales Bermúdez habla del *yut-bal* [literalmente, ombligo] de *Ch'ujtat*.¹⁵ En

¹³ *Ibíd.*, p 76 y también las deidades lunares.

¹⁴ Aulie y Aulie, *Diccionario ch'ol...*, p. 96. Para describir los sentimiento, siempre se combina con otras palabras, por ejemplo: *anixipusic'al*. Es valiente. *Ch'achajp i pusic'al*, es hipócrita, tiene dos caras. *Ch'ijiyem i pusic'al*, está triste. *Leco i pusic'al*, piensa mal.

Algunos autores (como Villa Rojas, Holland, Lenkersdorf, que trabajaron con los yucatecos, tsotsiles, tsetales y tojalabales contemporáneos respectivamente, y López Austin con los nahuas y De la Garza con los mayas de la época colonial) distinguen dos clases de corazón: el órgano físico y el otro de características intelectuales y ontológicas. Aquel que siente y genera vida no es el órgano físico (*puczikal* en yucateco), sino el segundo, el intelectual y emocional (*ol*, o el *yollotl*, en nahua), este es el que indica voluntad, intención, razón y pensamiento, y no se encuentra en el mismo lugar físico del órgano, sino en el centro del cuerpo (*tipté*), es decir, en la cicatriz umbilical. Véase Garza, *El hombre en el pensameinto...*, p. 73. Marion, *op. Cit.*, p. 415.

¹⁵ Morales, *Ibíd.*, p. 68.

las narraciones ch'oles corazón, ombligo, cordón umbilical y centro funcionan como signos con significados iguales y con simbolismos paralelos.

El mito compara el vínculo entre la tierra y la deidad con la relación árbol-fruto, en donde éste último permanece unido al árbol hasta que madura, así la tierra se nutre de la savia divina en una especie de alimentación primigenia; mientras la tierra está inmadura sigue en estado crudo y amorfo, corresponde a una creación procesual, y se desprenderá de la deidad hasta que alcance su cocción o su madurez. Por lo tanto no se puede entender tierra sin deidad y sin el vínculo del cordón umbilical, pues es una relación de codependencia, la tierra es una extensión de la deidad, es su corazón, su ombligo, el centro y estar en él es entonces estar en el principio del todo.¹⁶

En el contexto universal el ombligo se considera el origen y centro del mundo, el punto donde lo sagrado irradia en las cuatro direcciones; Eliade apunta que es el espacio "creacional" por excelencia, lugar de la fuente de toda realidad y por tanto de la energía de la vida.¹⁷ Este simbolismo es válido también para los mayas actuales, ya que ombligo es análogo de centro, por ejemplo, los mayas representan a su pueblo o comunidad como un ombligo, así tanto San Juan Chamula como Zinacantán, Oxchuc o Cancuc son considerados por sus habitantes el ombligo del mundo, cuyo centro se sitúa físicamente en la iglesia,¹⁸ lo que hace de ésta, además un centro espiritual,¹⁹ y todo que está afuera es "lo demás"; los ch'oles de Tumbalá, a quienes pertenece el relato que estamos analizando, hacen de la iglesia el centro del mundo y ombligo de dios, según Morales:

... y dice su palabra el antepasado que Yutbal-*lu'um* es su lugar en que se asienta sus casas y sus cerros, su callejón, Tumbalá. Por eso tiene nubes, por esos tiene siempre frío: su dolor es su yutbal de *Ch'ujtiat*.²⁰

¹⁶Chevalier y Gheebrant, *Diccionario de los símbolos.*, p.272 y Eliade, *Tratado...*, p. 338.

¹⁷ Eliade, *Ibíd.*, p. 337.

¹⁸ Vogt, *Los zinacantecos un grupo maya en el siglo XX*, p. 13.

¹⁹Chevalier y Gheebrant, *Ibíd.*, p. 777.

²⁰ Morales, *Ibíd.*, p. 67.

Pero cada poblado ch'ol tiene su propio *omphalos*, la iglesia de Tila es para sus habitantes el núcleo del mundo y se reitera porque es el lugar donde de asentó el Cristo Negro; según un mito esta deidad buscó diversos sitios en donde establecerse, hasta que encontró un lugar sólido; no permaneció en donde había agua, ni en lo blando “como es la tierra de las hormigas”.²¹ El señor de Tila construyó su iglesia en lo firme de la montaña sagrada donde se halla el centro del mundo, y en consecuencia el *axis mundi* y el punto de encuentro de las tres regiones cósmicas: cielo, tierra e inframundo.²²

Existe otro relato de la comunidad de Oxchuc, que narra cómo santo Tomás y otros santos vinieron de otro mundo, llamado Guatemala, a buscar el ombligo de la tierra, e inútilmente lo buscaron en Paixak, en Chanal, en las Margaritas, Ocosingo, comunidades tojolabales; santo Tomás necesitaba un poblado tseltal y una culebra le indicó el camino al "mero ombligo", es decir a Oxchuk'j, ahí la culebra se metió al agua como señal de que ese lugar era el ombligo del mundo y pueblo de santo Tomás.²³

Cada pueblo maya se considera a sí mismo un *omphalos* porque todos han sido fundados por la divinidad; hay tantos ombligos como poblados —que a la vez tienen su propio centro—, son puntos de partida y puntos de llegada, principio y fin, son señal de origen.²⁴

El símbolo del ombligo refleja el pensamiento concéntrico de los mayas actuales. Este concepto se comparte universalmente:

[El centro] es el hogar de donde parte el movimiento de lo uno hacia lo múltiple, de lo interior hacia lo exterior, de lo no manifestado a lo manifestado, de lo eterno a lo temporal, procesos todos de emanación y de divergencia donde se reúnen como en su principio todos los procesos de retorno y de convergencia en su búsqueda de la unidad.²⁵

²¹ Monroy Valverde, *Tila, santuario...*, p., 128-133.

²² Eliade, *El mito del eterno retorno*, p. 25.

²³ Gómez Sántiz, Feliciano, “Como poblaron el pueblo de Oxchuc y cómo encontraron el ombligo de la tierra, p. 69-76. El tema del poblado indígena como centro del mundo ha sido tratado por diversos autores, entre ellos, si el lector lo desea, puede consultar las obras de Gossen, Holland, Ruz, Guiteras, Pitarch, entre otros.

²⁴ Eliade, *Tratado...*, p. 335.

²⁵ Chevalier y Gheerbrant, *Diccionario*, p. 273.

En otro aspecto, Eliade expresa que necesariamente existe en el pensamiento religioso un objeto simbólico que enlaza los espacios, que une y abre el tránsito entre la superficie terrestre, la celeste e infraterrestre: cuerdas, escaleras, montes y por supuesto el cordón umbilical;²⁶ éstos no son otra cosa que *axis mundi*, el punto de correspondencia y lugar del libre comunicación de la deidad con los hombres, así el universo permanece estrechamente vinculado y amarrado a sus creadores:

Todo microcosmos, toda región habitada, tiene lo que podría llamarse un "Centro", es decir, un lugar sagrado por excelencia. Aquí, en este Centro, lo sagrado se manifiesta de modo total, sea en forma de hierofanías elementales —como en los primitivos...— sea bajo la forma más elevada de epifanías directas de los dioses, como en las civilizaciones tradicionales.²⁷

En el mito ch'ol el mundo tiene como principio el corazón y el *omphalos* divino; esta relación centro-centro lo hace único en la tradición maya contemporánea.

El mundo

Según el mito, el mundo tenía una consistencia blanda, mezcla de agua y tierra, en principio el texto anota que la materia que brota es blanda y tenue; al mover *Ch'ujtat* su corazón deja la cualidad divina, sutil y ligera, y se transforma en tierra, pasa de la levedad a la pesadez, de lo amorfo a lo diferenciado.

Como un rasgo de los pueblos de tradición mesoamericana, el nivel terrestre del mito ch'ol descansa en pilares que a su vez están cimentados en el inframundo, de la misma manera que en el mito lacandón, pero a diferencia de éste, los pilares son entes vivos, creados a partir de la sustancia y del corazón del dios supremo. Los *chuntie winik* tienen la función de "atlas": cargar sobre los hombros al espacio terrestre y nos recuerda una vez más a los *pahuatunes* de la época prehispánica. El texto dice que son doce, distribuidos en grupos de

²⁶ Eliade, *Imágenes y símbolos*, p. 51.

²⁷ *Ibíd.* p. 42.

tres en cada esquina, lo que indica que este mundo es cuadrangular al igual que el inframundo. *Chuntie winik* es un compuesto de dos palabras *chuntie* o *chum t'e*, madera, pilar de madera, y *winik* hombre, es decir los hombres pilares o los hombres de madera.²⁸ La creación de estos seres sagrados implica a la vez la instauración del inframundo, cuya función inicial es sostener y albergar a los sostenedores. Este inframundo es descrito brevemente: un mundo igual al de nosotros en donde se alimentan de olores. En los mitos mayas de creación, el espacio terrestre trae consigo al inframundo, ambos están contenidos en el mismo proceso.

Por lo anterior, el mundo en principio es similar a su creador; al diferenciarse ya no es compatible con la deidad, la conexión a través del cordón umbilical deja de ser directa, pues la materia y las cualidades del mundo ahora son distintas, y es entonces cuando se da una ruptura. La deidad se desprende del mundo, un fruto maduro y cocido y, en tanto que feto, conserva la cicatriz umbilical, dice el texto:

Ya sostenida la tierra por los *Chuntewinikes*, desprendió *Ch'ujtat* el cordón que la mantenía unida a él y nuestro mundo quedó como hasta nuestros días, pero con su superficie pareja y sin piedras.

Ahí donde se desprendió el cordón de *Ch'ujtat*, ahí se quedó su corazón, ahí es *yutbal-yum* (el ombligo de la tierra).²⁹

Al separar el cordón umbilical, el mundo sufre otra metamorfosis, de ser un espacio plano, duro y vacío se convierte en un lugar lleno de fertilidad, montañas y cañadas, esto es una acción indirecta de la deidad, quien ha dejado parte de su sustancia,³⁰ permaneciendo ligado a sus criaturas, pues es el creador y el dios inmediato.

En otro aspecto *Ch'ujtat* es una deidad masculina por excelencia, pero el cordón umbilical implica la valencia femenina, se trata entonces de una deidad andrógina en su esencia, pues el cordón está unido al corazón y éste es como la gran matriz, la placenta que resguarda la vida; pero también puede ser un

²⁸ Aulie y Aulie, *Ibíd.*

²⁹ Gebhardt, p. 50.

³⁰ *Ibíd.*, p. 51.

simil de miembro viril, en cualquier caso, el *omphalos* de *Ch'ujtat* fecunda, da vida, nutre y se desprende. Después de esto, la tierra estará lista para recibir a los primeros hombres.

Los mitos yucatecos

La tradición oral yucateca presenta aspectos únicos con respecto a los mitos de creación, algunas temáticas han variado y enriquecido, en tanto que otras han sufrido un cambio interesante que las ha llevado a quedar casi minimizadas en otros relatos; éste es el caso de la creación del cosmos, sólo hay breves menciones integradas en mitos como la creación de los hombres o el diluvio; reproduzco aquí la mayor parte de las referencias encontradas como prueba de lo antes dicho; cabe destacar que la mayoría son datos extraídos de textos mestizos o no indígenas (a diferencia de los mitos de Chiapas y Guatemala), lo que dificulta su análisis, pues se trata de mitos que los escritores han escuchado de terceras personas, o “algún día en labios de un anciano”, y por el trato que han recibido el sentido mítico se diluye en la intención poética de los autores. En la tradición oral escrita yucateca, el mito cosmogónico se ha reducido en el devenir histórico y se vislumbra como una breve introducción a la creación del hombre:

Cuentan mis antepasados que después de que se formó el cielo, la tierra y poblarla [sic] de animales y plantas por el gran *Hunab K'ub*, formó al hombre y a su mujer amasando la tierra con el zacate.³¹

Otro mito inicia así:

En el radiante amanecer en que *Noh-Kú* que es el nombre del dios maya, formó la tierra del Mayab, ordenó a *Yum Chaac* que se encargara del agua, así del cielo como de la tierra, para repartirla equitativamente.³²

Tozzer escribe que “según información obtenida de los mayas de las cercanías de Valladolid, este mundo está ahora en el cuarto período de su

³¹ Lope Rosaura, Avelino, “El canto de la Sakpakal y de la Tsuutsuy”, p., 263.

³² Rosado Vega, Luis. *El alma misteriosa del Mayab*, p., 92.

existencia”.³³ Estas citas ofrecen la posibilidad de obtener una estructura que resulta fundamental para el análisis: la presencia de un dios *Noh ku* o *Hunabk’ub* aparentemente masculino y encargado de fundar cielo y tierra. Se trata de una deidad creadora, responsable de la génesis del cosmos y de su contenido. La figura de dioses subordinados con alguna especialidad (como entre los lacandones), en este caso *Yum Chaac*, señor de las aguas y del monte, y finalmente la creencia en eras o ciclos cósmicos, con una característica especial: el amanecer que, como en los textos coloniales, es la señal del inicio de una nueva creación: el mundo aparece al rayar el sol.

Existen también narraciones míticas que mencionan a la cuerda como la unión entre la tierra y el creador, Tozzer reporta que en la primera época había un camino celeste llamado *kusansum* que comunicaba las ciudades de Tulúm, Cobá, Chichén Iztá y Uxmal:

Una cuerda larga (*sum*) que se suponía viva (*kusan*) y de cuyo centro manaba sangre. Por esta cuerda se enviaba alimento a los dirigentes, quienes vivían en las estructuras hoy en ruinas. Por alguna razón la cuerda se rompió, la sangre se derramó y desapareció para siempre.³⁴

Esta cuerda, se afirma, ha sido vista por mucha gente y aunque cada pueblo tiene la suya, la mayor de todas era la que estaba en Mérida y alimentaba a los antiguos, a los antepasados y pero desapareció o se perdió con la llegada de los extranjeros:

....Este camino estaba compuesto de una larga soga *sum* que se suponía tener vida *kuxan* de cuya parte media brotaba sangre. Fue por esta soga que se enviaba alimento a los antiguos regentes que habitaban en los edificios ahora en ruinas.³⁵

La versión de Maní afirma esta idea del ombligo y cordón umbilical:

En tiempos anteriores a la conquista, Tutul Xiú, el gran cacique maya, poseía una soga enorme...Esta soga excepcional era el Tuch (cordón umbilical) de los Xiú y por ella sentía gran respeto... Al paso de muchos

³³ Tozzer, *Mayas y lacandones*, p. 179.

³⁴ *Ibíd.*

³⁵ Tec Chi, Andrés. *Cuentos de sobre las apariciones en el Mayab*. p. 23

años, los Xiú se dispersaron y la sogá fue llevada al cenote de Xkabach'e'en y allí se quedó...³⁶

Montoliú registra un mito entre los mayas de Quintana Roo: “en la primera edad, los hombres que vivieron tuvieron unos gobernantes semi-divinos que se alimentaban mediante un cordón umbilical que pendía del cielo”³⁷. Es posible pensar que estas narraciones yucatecas sean el reducto de otras más complejas cuyo tema fuese la creación del cosmos; es decir, se derivan de ellas y que esta cuerda o *tuch* se haya establecido desde la génesis del universo como una unión permanente entre los dioses y hombres.

³⁶ Góngora y Pacheco, *Cuentos de Oxkutzcab y Maní*, p. 16.

³⁷ Montoliú, María “Mitos y creencias actuales de Honduras”, p., 338.

Capítulo III

La creación en manos de un Consejo

En los capítulos anteriores se han estudiado dos cosmogonías cuya característica principal es la figura de una sola deidad, ahora analizaré otro modelo: el Consejo creador, que en mi opinión representan también una forma *sui generis* del mito cosmogónico. Este modelo mítico se encuentra en las tradiciones tseltal y una tsotsil.¹ En estos mitos los dioses están organizados bajo el paradigma de los Consejos indígenas: una reunión de los ancianos o de los representantes de cada familia del ejido para discutir y solucionar los problemas que aquejan a la comunidad y es el espacio principal donde se difunden las noticias; en el Consejo cada miembro es respetado por igual; como se verá en los mitos, la junta de los dioses funciona de la misma manera, ningún dios es más que el otro, nadie actúa de manera individual, sino todo se hace a través de la aprobación del pleno.²

¹ Éste último Gossen lo ha publicado varias veces bajo diferentes títulos.

² Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos*, p, 79-80. Supongamos que nos encontramos en una comunidad convocada a causa de un problema determinado. Ya sea el presidente del comisariado u otra persona exponen el asunto. Terminada la presentación del tema, todos los asistentes comienzan a hablar simultáneamente; levantan la voz para que sus compañeros los oigan y para dialogar con ellos. Algunos tienen preguntas que requieren aclaraciones y otros responden... Al mismo tiempo que todos hablan todos escuchan y todos intercambian ideas. La reunión se vuelve un borbotón de voces... palabras, frases, opiniones y contraopiniones por un buen rato, media hora, una hora o más, según la dificultad de la cuestión que se esté debatiendo. Poco a poco se van apagando las voces... la última voz solitaria se calla... Nadie habla. Nadie se levanta. Todos están a la espera. Por fin el silencio se rompe. El presidente o un anciano anuncia: “nosotros pensamos y decidimos”. Aunque es un Consejo tojolabal, el autor describe oportunamente las características de cualquier asamblea, el presidente no impone actúa de manera individual, sino en representación de todos. Es cierto que los asistentes de la junta generalmente son hombres, pero debido a la situación económica del país, muchos jefes de familia emigran de sus tierras, y son las mujeres quienes asisten a las reuniones; sin embargo no funciona igual en todas las etnias, por ejemplo, entre los lacandones las mujeres pueden asistir, pero no tienen voz ni voto, o si lo tienen sus propuestas son boicoteadas por los otros miembros. Otros autores tiene una opinión distinta a la de Lenkersdorf, pues anotan que

Los mitos reflejan una vez más un hecho social común a los pueblos indígenas: la reunión o el Consejo (a veces sustituido por la junta ejidal), y que corresponde a lo que según sus creencias, hacen también los dioses, por ejemplo, los tsotsiles zinacantecos creen que éstos tienen un lugar donde celebran el Consejo, un Kalvario en donde se reúnen y deliberan eventos y esperan las ofrendas de los hombres.³ En los mitos que se analizarán a continuación se observa que aunque la decisión la expresen una o dos deidades, éstas representan el sentir de los otros dioses, y que los primeros verbalizan o ejecutan el mandato de un consenso unánime.⁴

El Consejo y el mundo

Aunque parezca inverosímil, hay pocos mitos tseltales que tienen la creación del cosmos como tema central, en general son unas cuantas líneas como la antesala de la creación del hombre, que se funden con los mitos antropogónicos; por lo anterior resulta importante destacar el siguiente mito escrito en su lengua y en español por Gumersindo Maldonado, un hombre tseltal. Como todas las narraciones cosmogónicas de los mayas actuales, este mito establece que no había Sol:

Existe un cuento sobre los dioses del espacio que eran lumbreras; aún no existía el sol y fueron creadores del mundo y de todas las cosas. Un día se reunieron para conocer cada uno sus poderes. Ciertamente, en esa ocasión apareció un Dios que hablaba y otro mudo; eran de diferente naturaleza; es decir, había un Dios del silencio, mudo. En ese encuentro manifestaron sus grandes deseos. Sin embargo, todos fueron iguales en sus proposiciones. Lo único extraño fue que el dios mudo tan sólo movió la cabeza y sus brazos diciendo mímicamente que también estaba de acuerdo con las opiniones acordadas; después de haber terminado el importante encuentro, regresaron a sus lugares de permanencia. Desde ahí comenzaron a meditar sobre la formación del planeta terrestre...

Llegó un día el segundo encuentro. Entonces, nuevamente se reunieron en el centro del espacio de las alturas y dijeron: “primeramente vamos a

las asambleas son caóticas y sin ningún orden, por ejemplo: Guiteras, Wagley. Para el caso de las lacandonas, Marion: *El poder de las hijas de luna*. Puede verse también, Ruz, *et al. Palabras de nuestro corazón*, p. 29.

³ Vogt, *Los zinacantecos...*, p. 28.

⁴ *Ibíd.*

realizar nuestras obras; ya cuando estén terminadas entraremos a un gran banquete”. Todos dijeron en una sola voz: “hagamos caer polvos de abajo”. El dios mudo sólo escuchaba sin decir una palabra. En ese instante, tomaron sus posiciones en forma de círculo y levantaron sus manos; misteriosamente comenzaron a caer grandes cantidades de polvo negro. Pero el dios mudo hacía caer polvos de diferentes colores y se formaron como nubes que se hicieron sólidas hasta quedar firmes.

Fue maravillosa la inteligencia del Dios que jamás hablaba: hacer una obra de muchos colores fue demostrativo que la Tierra tenía color — amarillo, rojo, blanco, verde, azul y mayor parte de negro—. Enseguida celebraron el gran banquete en veneración de la magnífica obra...; no pensaban si algo más se podía crear en la tierra. Al terminar retornaron a donde pertenecían. Así, el mundo quedó por mucho tiempo en la forma del desierto.

Después, aconteció que uno de los dioses tuvo una visión: mirando en el mundo desierto, se llenó de muchas cosas; con eso se maravilló tanto. Entonces volvieron a juntarse y escucharon el comentario de la visión presentada... Se concentraron en una meditación: súbitamente comenzaron a evaporar el mundo, en ese instante aparecieron imágenes semejantes a los dioses que hablaban. Así se formó la vida humana con múltiples animales...

Desde entonces eligieron a un guiador sobre la creación terminada. A la hora de elegir, afortunadamente todos dijeron que fuera guiador el dios mudo, en vista de sus extrañables [entrañables, sic.] obras, tan grandes y maravillosas. En ese momento cerró los ojos y se profundizó en una concentración mental. Al pasar unos segundos empezó a resplandecer hasta quedar en la forma que vemos al sol. Pasó a ser visible delante del mundo, convertido en el dios grande de todos, un caminante y guiador.⁵

Considero conveniente iniciar por los dioses descritos como seres que emanan luz distinta a la solar, ubicados en el “espacio”. Esta palabra aparece en la traducción al español y sin duda nos remite de manera inmediata al “espacio sideral”, no obstante en la versión tseltal el autor emplea *ch'uul chan* [sagrada-serpiente] que significa cielo, por tanto los dioses están en el nivel celeste.

Estos dioses celestes y luminosos no se conocen entre ellos hasta la convocatoria de las juntas, lo que indica que en el principio personifican la individualidad que se suprime ante la colectividad, poseedores de la palabra la enuncian ahora en grupo incluyendo al dios mudo. Hablar parece ser una característica fundamental de los dioses de tradición mesoamericana, algo

⁵ Maldonado Osorio, Gumersindo, “Cuento de la creación del mundo y con el sol”, p. 114.

normal e inherente a ellos, por eso la aparición de un dios mudo, “el dios del silencio”, refleja no sólo una condición distinta, sino un elemento novedoso en la cosmovisión maya actual.

Ahora bien, de acuerdo con esta misma tradición mesoamericana los dioses que tienen el don de la palabra son los creadores por excelencia, a través de ella se manifiesta el poder de crear, “hagamos al vasallo esclarecido”, dice el *Popol Vuh*. En los mitos mayas contemporáneos donde existe una deidad suprema, crear o destruir mediante la palabra es inminente, la palabra creadora se enuncia de manera singular, en una acción personal, directa e individual; en cambio en el mito que nos ocupa, la palabra creadora se vuelve plural, indirecta y colectiva ya que la enuncia el Consejo, incluyendo al dios mudo, por eso aunque pareciera una carencia no es tal, porque la palabra al ser colectiva es incluyente, además este dios utiliza la mímica para asentir o disentir.

En esta narración se aprecian dos etapas creacionales o secuencias narrativas: la primera abarca las dos reuniones del Consejo y el esparcimiento de los polvos que conforman la tierra como un desierto con colores, y la segunda incluye la tercera junta, la visión del dios que habla, y el proceso de la evaporación que fertiliza la tierra.⁶

Al iniciar el proceso de creación las deidades dejan caer polvos negros actuando al unísono, pero el dios mudo lo hace de manera diferente al utilizar polvos de colores amarillo, rojo, blanco, verde, azul y negro, los colores asociados a los cuatro rumbos intercardinales en la tradición mesoamericana, pero estos no dotan de vida y fertilidad al espacio terrestre, se trata de un lugar árido. Considero que “desierto”⁷ se equipara a la “nada”, al “no hay”, la tierra está vacía, plana, seca y sin frutos, es un mundo primigenio y amorfo, donde el

⁶ Vale la pena mencionar la cuestión de la evaporación, que se antoja muy bíblico pues hay que recordar que el huerto del Edén era regado por el vapor que ascendía de la tierra.

⁷ En las regiones geográficas tseltales no existe un desierto como tal; los terrenos secos que no son productivos se llaman *takin k'in*, o tierra seca. También existe el término *k'ixin k'in*, tierra caliente, pero en el sentido del texto, la primera es la mejor opción. Magdalena Gómez, comunicación personal.

agua es el elemento ausente. La segunda secuencia inicia cuando se suple esta carencia y aparece el elemento acuático, es el momento nodal. La evaporación simboliza la fecundación, el agua actúa como la generatriz, y surgen los animales, plantas y hombres, la totalidad que en los otros mitos se representa con el bosque.

Nuevamente la evaporación corre a cargo todos los dioses, el dios mudo con el líquido forma el mar y los animales acuáticos quienes comparten la característica fundamental de su creador: el silencio. Es una manera distinta de separar la tierra del agua en los mitos cosmogónicos, generalmente bajo la orden de las deidades surgen las aguas y tierra al mismo tiempo, aquí la tierra da origen al mar.

De esta forma, aunque algunos dioses ofrezcan ideas novedosas o participan de manera distinta, todos están sometidos a las órdenes del Consejo, pues tan buenos son los polvos de colores como la idea de la evaporación, o de la creación de vida humana y animal.

Por otra parte, la distinción entre el dios mudo y el que hablaba y los otros cuyas características se desconocen, sólo se relaciona con el final de la narración: el primero es elegido por la junta de dioses como el “dios grande de todos, un caminante y guiador” para los hombres, es decir, en el Sol. Pero no es porque no habla, sino por sus “entrañables obras tan grandes y maravillosas”

En síntesis, en este mito tseltal, el mundo tiene dos principios: seco a través de los polvos y líquido simbolizado por la evaporación; agua y tierra se reafirman como los elementos básicos de la tierra. El mito revela además aspectos interesantes de la narrativa tseltal, la ubicación de los dioses en el cielo y la reiteración sobre la “concentración mental profunda” que necesitan los dioses para poder crear, son características novedosas en el discurso mítico maya que lo hacen diferente a otros mitos.

El Consejo y la creación del cielo

El cosmos comprende el cielo, la tierra y el inframundo, generalmente las mitologías mayas contemporáneas hablan de la creación de los dos últimos y de manera implícita del nivel celeste, por ejemplo, el multicitado texto colonial *Popol Vuh*, dice “Sólo estaban el mar en calma y el cielo en toda su extensión... de esta manera existía el cielo y también Corazón del cielo”;⁸ sin embargo, he encontrado dos mitos que narran de manera exclusiva la creación de un cielo capaz de contener al Sol, la Luna y las estrellas, un espacio necesario para la existencia de los futuros hombres y que marca el inicio de otra era cósmica.

El primer mito aparece publicado por Bruce en el *Libro de Chan K'in*. En breves palabras cuenta como *Hächakyum*, después de crear a los hombres lacandones, *hach winikoob*, mueren porque el Sol que hizo *K'akoch*, perecen en un ciclo de destrucción anual. El cielo, Sol y Luna de este dios no estaban destinados para los hombres, sino para los dioses como se vio en el capítulo 1, entonces ante los inminentes cataclismos *Hächakyum* hace un nuevo cielo, un nuevo Sol y una nueva Luna para los *hach winikoob*, en los cuales *K'akoch* no puede interferir. A partir de esta creación se diferencian dos espacios o niveles celestes: a) el cielo de *K'akoch*, donde tiene potestad absoluta, es su hogar y el sitio a donde los demás dioses le ofrendan tamales, pozol e incienso, y b) el cielo “inmediato” y cercano que ha sido diseñado para cobijar a los hombres y creado por *Hächakyum*, y lejos de la voluntad de su padre. Este mito se reconstruye a lo largo del testimonio de *Chan K'in*, por lo que se corre el riesgo de descontextualizarlo, sólo lo he mencionado porque muestra la creación exclusiva del nivel celeste, pero no en función de la decisión de un Consejo, sino de un dios totalizador. Por tal motivo sólo retomaré el mito tseltal donde un Consejo de dioses actúa en conjunto y corresponde al modelo mítico que se está analizando.

⁸ *Popol Vuh*, p. 23.

El mito a estudiar en realidad es un fragmento de una larga narración titulada “La formación del cielo, del sol y la luna y la maldición del Anticristo, el maíz”,⁹ cuyo narrador y escritor tseltal trata de adecuar cuatro mitos distintos en un discurso lineal, de tal suerte que acomoda los tiempos sagrados para ponerlos a un nivel profano, en un esfuerzo por adaptar el discurso sagrado propio de los mitos al lenguaje no sagrado del otro. En tanto que son cuatro mitos distintos, no alteramos el mito si lo extraemos para analizarlo. No obstante que estos eventos suceden en el tiempo mítico, y en tanto que tiempo sagrado es heterogéneo e inmensurable; por los hechos que refiere este mito, la acción de los dioses puede ubicarse antes de la existencia de los hombres, pero después de la creación del espacio terrestre. Los dioses se reúnen en Consejo, cada junta es decisiva en el proceso creacional y cada una de ellas marca una secuencia discursiva. En las juntas iniciales (que puede denominarse como la primera), bajo la dirección de santo Tomás y santa María discutieron la forma de hacer el cielo, pues era necesario para que pudieran existir las estrellas, el Sol y la Luna, y los “vivientes”, “para que puedan contar sus años, sus meses, sus semanas, sus días y sus horas; porque tienen que engendrar y concebir hijos”, dice el mito:

Cuando no existía el hombre, el cielo, el sol, la luna y las estrellas, sólo existían los dioses que hasta la fecha gobiernan en cada pueblo, ellos empezaron a afligirse y preocuparse por el cielo que no existía. Por ese motivo se hacían juntas masivas para opinar y discutir qué deberían hacer sobre el cielo que no había, pero nunca tuvieron buenos resultados, mas sin embargo hubo dioses que sobresalían de poder; como Santo Tomás y Santa María, ellos llegaron a ser muy poderosos y milagrosos entre todos los santos que existían en aquel tiempo.

En la segunda junta se reúnen nuevamente todos y por fin se ponen de acuerdo:

Entonces ellos de nuevo citaron a todos los dioses en una junta general como San Juan, San Nicolás, San Alonso, San Miguel, San Martín, San Diego, San Jacinto, San Felipe, San Mateo, San Antonio, San Pedro, San Jerónimo, San Pablo, San Marcos, etcétera... en este momento hubo silencio

⁹ López Gómez, Manuel, "La formación del cielo, del sol y la luna y la maldición del Anticristo, el maíz", p. 93 a la 101.

de largas horas para pensar silenciosamente cómo podrían hacer sobre la construcción del cielo, qué material podrían usar y quién podría hacer el trabajo. Entonces llegó el momento que empezaron hablar unánimemente todos los santos reunidos.

La discusión gira en torno al material que debería ocuparse, acuerdan que sea el acero, y determinan el lugar y el tiempo para llevar a cabo su misión: lo alto de la montaña:

... ya para irse al lugar designado, llevaron arpas, guitarras, tambores y flautas [como] los usan los pobres, con fiesta se trasladaron en el lugar señalado, todo el camino iban bailando con mucha alegría y entusiasmo, con el fin que dentro de unos momentos ya van a tener un nuevo cielo brillante según la opinión de ellos... Cuando llegaron en el lugar se concentraron con mucha dignidad y respeto y en medio de ellos estaba puesto el acero. Y ahora señores míos qué debemos hacer ya que estamos congregados en este lugar designado, dijo Santo Tomás; contestaron todos los santos que no les quedan más es aprobar el lanzamiento y haber quien tiene más fuerza de tirar hacia arriba el dicho acero, su peso era bastante. Por ese motivo se hizo más patente la fiesta para que tenga solemnidad la iniciación del nuevo cielo... entonces Santo Tomás efectúa el lanzamiento del acero y no elevó, volvió a caer, todos quedaron atónitos... y por eso tiran a otro y lo mismo, no elevo más alto, volvió a caer otra vez y toca a otro de lanzar el acero y lo mismo sucedió...; todos los santos estaban sorprendidos.

La solución pensada fue envolver al acero en algodón, éste fue proporcionado por Santa María que era hilandera y tejedora, pero el intento fracasó:

En ese momento comienza otra vez el lanzamiento y toca a tirar otro dios, pero resultó igual que los otros anteriores, sólo se quedó volando en el espacio el algodón que misteriosamente se transformó en nubes, así tuvo su origen la nube que actualmente la vemos en el espacio.

En la tercera junta, ante el desánimo de los dioses, santo Tomás habla nuevamente, explica que uno de ellos debe intentarlo, y así lo hacen, pero sin variar el resultado:

No nos desanimemos y ni desmayemos, sigamos adelante y tengamos fe en lo que estamos haciendo y tengamos paciencia... porque tiene que haber uno de nosotros quien pueda lanzar el acero, porque no es posible que venga otro señor de hacer la creación del cielo. Por eso toca lanzar a otro dios que no había tocado... y lo mismo sucedió como los anteriores y así sucesivamente iban pasando uno por uno y hasta que pasaron todos los santos que estaban reunidos, pero no lograron hacer nada...

En la cuarta junta los dioses aceptan que no pueden hacer el cielo, dice santo Tomás:

Hermanos míos no valemos nada, no hubiéramos existido, no servimos para nada, no tenemos el poder de hacer el firmamento y no tenemos la suerte de ir a vivir en ese brillante firmamento que tiene que ser hecho y nosotros quedaremos viviendo eternamente en donde estamos inquietos ahora... Entonces Santo Tomás y Santa María que se consideraban poderosos y milagrosos ya no hablaron, sintieron tristeza y vergüenza porque no hubo buen resultado el plan que tenían desde el principio.

Cada santo trata de encontrar alguna solución, uno de ellos propone recurrir a un hombre joven que sabe que “puede hacer maravillas”, pero todos se burlan de su propuesta:

Ese hombre es hijo de la montaña y sin que se sabe quién fue su padre, ¿cómo puede hacer el firmamento ya que es un hijo de un hombre vil pecador? , y sucesivamente así dijeron todos los dioses que estaban reunidos..., aunque todos odiaban su vida de ese hombre tuvieron que disciplinarse.

La junta nombra una comisión para buscar al Hijo de la montaña, al encontrarlo:

El hombre joven se admiró y sorprendió por la entrevista... no le cayó muy bien: ¿Cómo voy a poder hacer el cielo que me están diciendo, acaso soy sabio, y [ni, *sic.*] tengo poder para hacer un firmamento tan alto? Es un engaño que me están presentando, he sabido como dicen ustedes que soy un hijo de montaña, que no tengo padre, soy un hijo de hombre pecador, entonces soy despreciado, odiado y burlado ante ustedes.

La comisión trata de convencerlo, le ofrecen disculpas pero el Joven se niega, y regresan sin éxito. En la quinta junta, los dioses convencidos de que él es quien puede hacer el cielo, organizan una nueva comisión:

Así fueron otra vez a buscar y entrevistarse con él... lo saludaron con mucha reverencia y respeto y dijeron. “Señor nuestro, venimos otra vez con todos nuestros corazones, con toda nuestras almas, con todas nuestras fuerzas y con todas nuestras mentes”; y se dialogaron ampliamente con ellos y al final de cuenta se convenció el hombre joven.

La comisión y el Hijo de la montaña llegan al monte donde se hacían las reuniones; el Consejo, los santos al verlo, se postran y le piden perdón:

“Señor nuestro perdónanos por nuestras burlas que ha llegado a sus oídos..., y no nos queda otra cosa es pedirle un gran perdón”; y contesta el

hombre joven con mucha honestidad y paciencia: “señores míos no se preocupen, todos somos transgresores, sus burlas, sus oídos y sus desprecios, todos se han pasado por alto y borrados porque guardar rencor es matar al prójimo”... Gracias señor nuestro por su presencia..., y gracias también por el perdón...”. El hombre joven extendió sus manos sobre ellos y dice: Todas las ofensas son perdonadas, cuando no se vuelvan a repetir..., después se levantaron todos los que estaban postrados.

Santo Tomás le explica la importancia de crear el cielo y la angustia ante su fracaso, por su parte santa María le ofrece una recompensa:

Señor mío ten compasión con nosotros, queremos que se haga el trabajo..., si por su honestidad, y su sinceridad de permitir hacer el cielo y le damos el honor, allí puede ir a vivir eternamente sobre ese dicho firmamento y nosotros aquí en la tierra con los vivientes que existirán después de nosotros.

El Hijo de la montaña acepta “con todo su corazón”, y ordena que todos se trasladen a otra montaña alta, al llegar a la cima les pide que todos se sienten en el suelo e inclinen sus cabezas hacia la tierra en un silencio absoluto:

el hombre joven alzó su cabeza y miró hacia arriba y dijo: En el nombre de todos los santos presentes sea hecho este gran firmamento y lo lanza el acero hacia arriba... se sintió cuando se extendió misteriosamente el acero, se hizo templar la tierra en sus cuatro esquinas, entonces con toda su grandeza, y dijo el hombre joven: Ya levantad vuestras cabezas y abrid vuestros ojos, el trabajo ya está hecho y terminado, cuando abrieron su ojos todos los dioses reunidos y vieron que quedó azul y brillante el firmamento que hoy le llamamos interminable cielo... se pusieron contentos todos los dioses presentes y estaban llenos de alegrías, se postraron delante de su presencia [del hombre joven]... lo veneraron con honor y reverencia... Entonces todos los dioses reunidos, le dijeron con honor el hombre joven cómo él hizo el cielo, tiene mayor derecho de ir a vivir sobre ese gran firmamento, ahora él es el fundador, va a ser el dueño de todo porque hizo el gran cielo y aceptó la disposición de todos los dioses reunidos en el lugar del acto[;] el hombre joven le llamaron después “el hombre Cristo”. Y todos los dioses se quedaron viviendo aquí en la tierra, los más grandes de todos es Santo Tomás y Santa María y hasta la fecha los estamos viendo en las iglesias de cada pueblo, dice el cuento. Aquí termina la anécdota de la creación del cielo.

Tal como se anunció al inicio de este capítulo, el paradigma principal es el Consejo creador, en este caso integrado por los santos o dioses patronos, cercanos e íntimos a la comunidad (habitan en la iglesia de Oxchuk’j) y dirigido

por santo Tomás y santa María, este órgano regula todas las decisiones y acuerdos tomados, no se actúa de manera individual, por el contrario, siempre está incluido el plural, el “nosotros. Así la decisión de crear el cielo y de buscar al Hijo de la montaña no recae en un sólo dios, sino en un Consejo que discute, analiza las posturas y obtiene una solución en conjunto. En ningún momento santo Tomás y santa María tienen una posición unilateral, ejecutan el mandato de las juntas y convocan a éstas cada vez que es necesario. Así, el nuevo cielo depende del Consejo en pleno, lo cual es la característica fundamental de este capítulo.

El segundo paradigma discursivo de este mito es el objetivo de las deidades: crear un cielo capaz de contener al Sol, la Luna y las estrellas, y a partir de ellos medir el tiempo y para que puedan existir los vivientes o pecadores; este enunciado se repite seis veces a lo largo de la narración. El cielo se concibe en primera instancia como próximo el hogar de los santos (que vivían en la tierra), sin embargo, ante su fracaso se desecha esa idea, pues se lo ofrecen como recompensa al Hijo de la montaña, y los santos deben conformarse con continuar en la tierra, el espacio que habían designado a los futuros hombres.

Así la tierra toma otra significación, será la habitación eterna de los santos, y estos estarán cercanos a los hombres; antes no se contemplaba como su casa, pero ahora están destinados a compartirla. El cielo en tanto que espacio sagrado es el hogar de los dioses, y sobre todo de los creadores, vivir en el cielo señala jerarquía y respeto:

Las regiones superiores inaccesibles al hombre, las zonas siderales, adquieren los prestigios divinos de lo trascendente, de la realidad absoluta, de la perennidad. Semejantes regiones son la habitación de los dioses.¹⁰

Las deidades

En la creación se involucran lo femenino y lo masculino, éste último representado en santo Tomás; no sólo aquí aparece como líder, diversos mitos

¹⁰ Eliade, *Tratado...*, p. 58.

dan cuenta de cómo santo Tomás, guiado por una serpiente, encabeza el éxodo en busca de un lugar propicio para levantar su iglesia; viajan por distintos pueblos, algunos ubicados en la zona tojolabal hasta que la serpiente señala el sitio adecuado y se asientan para siempre en Oxchuk'j y se convierte en su patrono. En la iglesia se le representa moreno, vestido con ropas indígenas, aunque los ladinos han intentado engalanarlo a su modo. Su imagen se encuentra en la parte principal del altar mayor de la iglesia, precisamente donde pasa el centro del mundo según los tseltales; esto lo hace ser una deidad poderosa y superior a otros santos, pues como se ha visto, estar en el centro del mundo es estar en el origen del todo. Su festividad principal es llamada “la bajada del santo” la cual se celebra el 8 de enero, en ella conviven ladinos e indígenas, aunque las ceremonias principales están en manos de éstos últimos. Uno de los actos principales es bajar la figura de madera del santo (que mide casi 1.30 metros) para colocarle ropas nuevas sobre las viejas, al hacerlo se pone de manera inmediata en su lugar otra imagen de madera Santo Tomás pero más pequeña (30 centímetros) que recibe el nombre de *gelol* es decir, su suplente, representante o doble; su función es cuidar la silla del santo para que ningún otro se la quite o para evitar que un nagual adversario robe las semillas de maíz que guarda en su altar, en un lugar que sólo él sabe y que nadie ha visto, pues es de ahí de donde sale todo el maíz de las milpas. El *gelol* permanece sentado mientras le cambian las ropas al santo y durante la procesión. En la década de 1940 existían dos suplentes: el que se quedaba cuidando la silla y otro del mismo tamaño que Santo Tomás, al cual sacaban de un altar distinto, lo limpiaban y lo ponían junto a la imagen “original” del santo y a la de la Santísima Trinidad, considerada un dios masculino. Las tres figuras se quedaban todo el día en la iglesia por donde los fieles desfilaban para tocar sus rostros o sus ropas, mientras grupos de músicos de guitarras, flautas y tambores alababan a los dioses. Al día siguiente, acompañados de música y cohetes, rezos y bailes, daba inicio la procesión encabezada por Santo Tomás, luego la Santísimima Trinidad o *Mucul Ajau* y detrás el *gelol* de tamaño grande

de Santo Tomás; a las imágenes del santo les colocaban mazorcas de la última cosecha que serían “comidas por los santos”. Al regresar a la iglesia los mayordomos rezaban y los santos eran devueltos a sus lugares, comenzando por Santo Tomás y terminando por el *gelol* de mayor tamaño, al último el pequeño *gelol* era llevado a su lugar.

Para los tseltales, santo Tomás es el ser más poderoso “de todos los pueblos de por acá”, incluso es superior a Cristo, quien vive en el centro del cielo, tiene muy mal carácter: en varias ocasiones ha querido destruir a los hombres porque sus excrementos huelen muy mal, pero el patrono de Oxchuk’j los defiende:

Nosotros los indios somos hijos de Santo Tomás y por esto nos cuida y nos protege. Las veces que *Tatic* Jesucristo ha querido destruirnos, se ha opuesto Santo Tomás diciendo que si hacen daño a sus hijos, entonces él romperá las cuatro columnas que soportan el Cielo; de tal modo que éste se vendrá abajo con todo y *Tatic* Jesucristo.¹¹

El aspecto femenino del Consejo de dioses está representado en santa María, la única diosa en una reunión de carácter masculino; esto puede tener relación con el hecho que entre los tseltales de Oxchuk’j es considerada la esposa de Santo Tomás, y una de los trece *piaroles*, fiadores o representantes que están en el cielo, a veces ocupa el décimo lugar o el quinto, bajo este cargo se le nombra *Chulmetic* María (sagrada madre María); aunque también los trece fiadores son sólo deidades masculinas y en los rezos se mencionan a sus consortes, la primera es Santa María por ser la cónyuge del santo principal.¹²

Los demás integrantes del Consejo del mito en cuestión son santos, dioses patronos cuya contribución aparentemente es moderada; en realidad las mejores propuestas surgen de estas deidades: como buscar el acero o al joven de la montaña; su colaboración es activa: lanzan la bola de acero, opinan, se

¹¹ Para todos estos datos, véase Villa Rojas, *Etnografía tzeltal de Chiapas, modalidades de una cosmovisión prehispánica*, pp., 62, 538, 497-510 y 651.

¹² Toda mujer casada debe saber las trece oraciones, una para cada uno de los fiadores, para poder cumplir bien con sus deberes familiares. También es llamada la Madrina o con cariño Santa Mari. *Ibid.*, p.546-547, 584,589, 646,647 y 648.

burlan, suplican y también piden perdón. Así sin personalidad individual, los dioses adquieren una personalidad colectiva y fundamental, nunca a la sombra de santo Tomás ni de santa María; el don de la palabra y la enunciación es de todos y por lo tanto la ejecución, de esta manera aunque la creación es un acto individual del Hijo de la Montaña, él lo transforma en colectivo al decir “en nombre de todos los santos”, pues estos lo han reconocido, reverenciado y ahora es parte de ese Consejo creador.

Ahora bien, ya que se está abordando el tema de las deidades conviene hablar del creador del cielo, este personaje es llamado de distintas maneras: “hijo de la montaña”, “hijo de un hombre vil y pecador”, “el hombre joven” y finalmente el “Hombre Cristo”, cada uno de estos corresponde a etapas distintas de la narración, las dos primeras se utilizan en las juntas de los santos antes de aceptar que él puede hacer el cielo, la tercera cuando las comisiones lo visitan y mientras hace el cielo, y la última cuando asciende a su nuevo hogar. Destaca que el narrador-escritor del mito nunca le da categoría de deidad o santo, siempre es un hombre, hijo de un pecador, y como se afirma entre los mayas “pecador” y “cristiano” son sinónimos de hombre. Sus características son diferentes en relación a los santos del Consejo: es joven, huérfano, menospreciado, desamparado, burlado, lo llaman pecador, es cualitativamente un hombre, la antítesis de los santos que representan la adultez, el linaje, y que son reconocidos y adorados.

Su orfandad paterna es reiterada en el discurso mítico, no así la materna, pues parece que carece de importancia: “nada más no se sabe quién es el padre o más bien no se sabe quién haya engendrado ese joven”, “ese hombre es hijo de la montaña y sin que se sabe quién fue su padre”, “yo soy hijo de montaña, que no tengo padre, soy hijo de hombre pecador”. Como es sabido, entre los pueblos originarios resulta vergonzoso no tener el reconocimiento de un padre, la figura paterna en un hogar es indispensable, no sólo para el sostén económico, sino por el respeto que se otorga a la familia dentro de la comunidad. Según Marion, a partir de la década de los 80 del siglo XX la

ausencia del padre o de la figura masculina es común, así como hijos sin padre a los que la comunidad se niega a reconocer, actitud que orilla a la desintegración de la organización lacandona. Por su parte entre los yucatecos, los lazos de parentesco y el nuevo hogar se establecen en la casa paterna, lo que indica la importancia de esta figura¹³ y entre lo tseltales cuando un padre está ausente, ya sea por abandono o muerte, la mujer se ve obligada a buscar un sustituto del marido para estar respaldada entre los vecinos, en ocasiones el hermano del marido o el padre reclaman para ellos los terrenos y la casa dejando desprotegida a la familia, esta situación cambia si hay un hijo lo suficientemente mayor para tomar el lugar del padre. Otra situación diferente es cuando la mujer es madre soltera y mientras lo sea, el hijo es mal visto por muchos, incluyendo sus propios abuelos, aunque la madre se case con otro hombre, el hijo carga con el estigma de ser un recogido y producto del “fracaso” de su madre.¹⁴ En este sentido, el sufrimiento por ser un hijo ilegítimo puede ser comparado con el de la orfandad, dice un texto de *Los Cantares de Dzitbalche*:

Muy pequeño yo era cuando
Murió mi madre, cuando murió mi padre.
¡Ay, ay, mi señor! [...]
A nadie tengo aquí sobre la tierra.
[...] Muy solo
Solo así paso
aquí en mi tierra.
Día y noche
sólo llanto y llanto
consumen mis ojos
y eso consume ni ánimo
bajo mal tan duro.¹⁵

Al ser un hijo ilegítimo, el joven de la montaña carece de lazos que lo vinculen con una comunidad de línea patrilineal que es la que parece importar en este caso, y le trae como consecuencia ser desdeñado por los demás santos.

¹³ Marion, *Entre anhelos y recuerdos*, y Villa Rojas "Patrones culturales mayas antiguos y modernos en las comunidades contemporáneas de Yucatán.

¹⁴ Magdalena Gómez, tseltal, comunicación personal.

¹⁵ *Libro de los Cantares de Dzitbalche*. Cantar.8 "El canto doliente del pobre huérfano", p. 370.

Simbólica y socialmente es menos que los demás, entonces cabe preguntar ¿qué es lo que ven los santos en el hijo de la montaña que los alienta para solicitar su ayuda? A nivel simbólico este personaje tiene la función de contraparte, el opuesto total a los dioses que conforman el Consejo; es menor, humilde y vejado, una vez más se observa que el menor se transforma en el mayor; además pertenece a la montaña, ha vivido en este lugar sagrado, lo que significa una ventaja sobre los demás, pues los dioses están en el plano terrestre, ellos tienen que subir, mientras que el joven está en ella; las carencias sociales del joven de la montaña son superlativos simbólicos, él es sagrado en sí mismo, lo que se manifiesta en el proceso de creación, que se analizará a continuación.

La creación

El mito dice que después de la junta, los dioses aprueban la existencia de un cielo, escogen el acero para construirlo, en primer lugar por ser brillante y tener forma de pelota, y en segundo lugar por ser sólido y resistente. No cuento con ninguna referencia, ni siquiera en otros mitos ni en otros pueblos sobre este material y su relación con el cielo, si bien he buscado cualquier significación ligada al pensamiento maya, no hay nada que pueda referir su simbolismo,¹⁶ tal vez se trate de una opinión del narrador, pero no puedo firmarlo.

El lanzamiento de la bola de acero se hace en la cúspide de una montaña, desde donde se accede simbólicamente al nivel celeste, en virtud de que lo alto llama a lo alto, y propicia lo igual en una especie de magia simpatética. En varios pueblos tseltales y tsotsiles, en la cima de las montañas consideradas sagradas se construye una capilla; en los días de fiesta los habitantes que aún conservan “la costumbre” suben con música de flautas, guitarras y tambores, bailando y cantando de la misma manera como lo hicieron los santos, como si

¹⁶ Existen narraciones en donde hombres vivos entran al *K'atinbak*, el *Pujuk* les regala unos caites con suela de acero y no podrán salir de ahí hasta desgastar su calzado. Estas historias nos dan la misma idea: el material es altamente resistente.

los primeros rememorarán la acción de los dioses en los tiempos míticos.¹⁷ La procesión de los santos y la música que describe el mito son similares a las que Villa Rojas observa en la fiesta de santo Tomás, en donde todos los participantes son hombres:

En el interior de la iglesia, muy cerca del altar mayor, se encontraban pequeños grupos de indios bailando y libando; la música la hacían con guitarras, arpas, pitos y tambores...¹⁸

El narrador del mito dice que los instrumentos empleados sólo los usan los pobres, este término se utiliza como sinónimo de indígenas. Los músicos intervienen también en el ritual llamado “sacar la misa” que se hace en agradecimiento a la siembra del mes de abril, los cabildos de cada paraje y los que desean acompañarlos van a la iglesia y regresan a la milpa, mientras...

... el grupo va tocando un tambor y un pito a cargo de los dos individuos que encabezan la comitiva. Cuando regresan del pueblo se dirigen, inmediatamente, a la cueva donde está la cruz patrona del paraje. Ahí se pasan la noche rezando, tomando *chicha*, quemando cohetes y tocando una arpa, una guitarra, el pito y el tambor.¹⁹

La creación del cielo se enmarca en un proceso ritual, la fase preliminar está representada por la ascensión a la montaña, la danza y la música preparan y sacralizan el tiempo y el espacio, es una creación sagrada en un ámbito sacralizado; como en todo acto ritual debe haber dirigentes y en este caso son santo Tomás y santa María. La fase preliminar incluye también el discurso del Hijo de la montaña, en una especie de purificación entre él y los transgresores, aunado a esto les pide trasladarse al monte señalado por él mismo, ya que la montaña en donde hacen las juntas y desde donde han intentado crear el cielo no es la indicada. Sin duda este sitio elegido se trata de su propio hogar, donde él es el señor y amo, y se revela sagrado en sí mismo, pues no es necesario subir otra vez con música y baile. La fase liminar inicia cuando el Hijo de la montaña les pide a los santos que “se sentaran todos en el

¹⁷ Según lo establece Leví- Strauss, véase “La estructura del mito” *op. cit.*

¹⁸ Villa Rojas, *op. cit.*, p. 497.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 678.

suelo e inclinado sus cabezas hacia la tierra”, lo cual revela que la acción del joven de la montaña será una kratofanía excelsa pues la energía que despliegue sobrepasará la potencia de los otros dioses y se vuelve peligrosa incluso para las deidades mismas; el mito dice que San Juan no obedeció “no quiso inclinar su cabeza ni cerrar los ojos... pegó la cabeza en el árbol donde estaba sentado”, en consecuencia la madera se pegó en su cabeza y “aún hoy en día la tiene como muestra de su desobediencia”.²⁰ El joven lanza la bola a nombre de todos los santos; a diferencia de los intentos del Consejo, éste enuncia la creación, la palabra toma vida, se activa y se ejecuta, de esta manera el proceso de creación es distinto, porque el creador también lo es.

Para este mito tseltal, Cristo es el único ser que asciende al cielo, aunque simbólicamente ya vivía ahí, los demás santos estarán en sus pueblos respectivos, cercanos al hombre, tal vez esto refleja en parte la posición que ocupa Cristo en algunas prácticas religiosas de los indígenas, ya que sus oraciones, rezos y peticiones son dirigidas a diversos santos —los más cercanos—, y después a Cristo —el más lejano—; considero que éste poco tiene que ver con la posición de intermediario en el panteón católico. Guiteras explica que los tsotsiles de Chenalhó afirmaban que Cristo fue el que hizo el cielo y vive en él...

...aún vivía en la tierra, cuando creó los cielos y las estrellas. El sol sale todos los días, pero es a Dios el Padre a quien vemos, más bien que al Salvador que vive en el tercer estrato o plano del cielo. Dios el padre [el sol] habita en el primer estrato. Las estrellas están en el segundo plano.²¹

Villa Rojas reporta diversos mitos en donde *Tatik Jesucristo* se enfrenta a Santo Tomás porque desea destruir a los hombres de diversas maneras, por ejemplo, manda diluvios o apaga al sol, entre otros, y aunque es malo con los hombres a veces se apacigua, o Santo Tomás encuentra la forma de calmarlo:

²⁰ “La formación del cielo...”, p 99-101.

²¹ Guiteras, *Los peligros...*, p. 409.

... *Tatik* Jesucristo resolvió apagar el sol... Viendo lo que sucedía, Santo Tomás subió enseguida al *Uinagel* para hacer algo en defensa de los hombres. Allí se mostró muy molesto ante *Tatik* Jesucristo y lo amenazó diciéndole que si destruía a sus hijos, entonces el propio Santo Tomás haría que el *Tatik* Jesucristo bajase aquí a la tierra para ser igual a todos los santos, quedando así desposeído de su alta jerarquía. Ante tal amenaza *Tatik* Jesucristo optó por suspender el proyecto, salvándose así toda la humanidad. Gracias a ello es que *Tatik* Jesucristo quedó con su mismo poder de siempre. Santo Tomás es su subalterno y debe pedirle permiso para poder conceder alguna gracia o castigo.²²

De esta manera, en este capítulo se ha visto un Consejo formado por los dioses que decide y ejecuta la decisión de todos. La palabra en un sólo personaje es individual y directa, en el Consejo es plural, comunal e indirecta, nada es independiente, ni a título de una parte, todo es a nombre de los demás, del todo. El habla continua se revela como la potencia sagrada de las deidades, incluso para los que no la poseen como es el caso del dios mudo.

Las dos deidades que se distinguen se convertirán en personajes distintos, en el primero será el Sol, y en el segundo en “El hombre Cristo”, pero el hogar de ambos será el cielo. En el primer mito todos los miembros del Consejo permanecerán en el cielo, al lado del dios mudo, pues siempre ha estado ahí; en cambio, en el segundo mito los santos renunciarán a la morada celeste, permanecerán en la tierra, y el creador del cielo, ascenderá con supremacía a este lugar.

Para finalizar, la siguiente cita da cuenta de la importancia de los santos, los seres sagrados cercanos al hombre:

Cabe insistir desde un inicio en que no hay nada más alejado en la mente de los mayas para quienes los santos en modo alguno son personajes exclusivos o definidos por la ortodoxia eclesiástica; se trata de seres pertenecientes ya a la cultura local, no de importaciones occidentales. Fue su integración total con el universo de lo propio la que posibilitó el que hoy se les encuentra formando parte de los mitos de fundación de los pueblos e incluso en otros que dan cuenta del origen de los seres humanos. Los santos superan la barrera de la alteridad para venir a formar parte del *Nosotros* maya²³.

²² Villa Rojas, *op. cit.*, p. 650.

²³ Ruz, “La familia divina del imaginario...”, p. 22

Conclusiones de la Primera Parte

El objetivo de estos tres capítulos ha sido analizar algunos mitos que muestran el «momento prístino de la creación», como dice Eliade, y que contienen también mitos de origen que nutren y complementan al primero.¹

Estos mitos muestran que no hay creación *ex nihilo*, sino *ex materia*: agua y tierra son la base principal del mundo, en ellos se observan dos momentos creacionales: el mundo es un estado “larvario y fluido” y la transformación de éste en un espacio habitable y humanizado. En algunos casos este cambio está en manos de un dios supremo, el creador por excelencia, en otros en las de un consejo que tiene la misma función; ambos modifican el mundo primario, inician la metamorfosis hacia lo pesado y lo maduro con piedras, árboles y montañas. El mundo en tanto que espacio-tiempo, al ser intervenido por la deidad, se sacraliza; las hierofanías y kratofanías lo hacen diferente al resto de lo existente, los mitos cosmogónicos hablan de una totalidad espacio-tiempo cercana, conocida y revelada a los hombres: el cielo, la tierra y el inframundo.

Por otra parte los mitos analizados muestran tres modelos de creación en la cosmovisión maya:

- a) el dios creador y el demiurgo. La tradición lacandona expone ese modelo, *K'akoch* le entrega el mundo a *Hächakyum* quien se encarga de transformarlo.
- b) El centro como origen del mundo. Aquí no sólo la tradición ch'ol muestra al ombligo como el comienzo, los yucatecos y los tsotsiles también. El

¹ Como se ha explicado, López Austin llama a esta clase de mitos “mitos accesorios” y Eliade “mitos complementarios”.

centro se revela como el corazón de la deidad, como el *omphalos* divino. Además otro factor importante es que estos mitos sólo participa una deidad única y totalizadora, omnipotente, masculina en apariencia, pero que contiene elementos de lo femenino en sí mismo.

- c) El mundo creado por un consejo de dioses. Aparece en la tradición de las Tierras Altas, varios dioses evalúan la forma de crear ya sea al mundo o al cielo.

Pero además de esto, los mitos analizados tienen elementos en común, Levi–Strauss los denomina mitemas, haz de relaciones que forman estructuras, y que los hace únicos en la cosmovisión maya contemporánea, y que no necesariamente obedecen a estructuras de origen prehispánico que sobreviven en el discurso religioso:

1. Los dioses creadores por excelencia tienen un origen inexorable, incluido el joven hijo de la montaña, los mitos los sitúan desde siempre o desde el principio.

Los otros dioses, transformadores y creadores a la vez, son menores a los primeros (pero supremos a los ojos de los creyentes), y viven en la tierra como *Hächakyum* y Santo Tomás, y de los que sabemos su origen, algunos tienen sustitutos, entes con vida que toman su lugar en tanto que van a hacer una tarea o labor que reclama su presencia

2. El principio creador se revela como masculino, *K'akoch*, *Hächakyum*, *Chu'jtat*, San Pedro, el joven hijo de la montaña, el dios mudo, los consejos están formados deidades masculinas (con excepción de Santa María). Estos conjugan elementos de lo femenino: las flores, el cordón umbilical, la vaporización del agua, por ejemplo, pero sobre todo es la capacidad de generar vida. Lo femenino está presente en el origen del cosmos, lo que hace que, a nivel simbólico, las deidades tengan un principio andrógino; sin embargo no hay deidades femeninas que se revelen como creadoras, ni siquiera en el caso de Santa María. Ahora bien, los elementos que se utilizan para hacer al cosmos representan dos

valencias: agua-tierra, luz-oscuridad, sol-luna, estos ofrecen la posibilidad de interpretar como una hierogamia, una armonía de contrarios que origina la vida.

3. Existe un concepto de negación: “no hay”, “no existe lo que ahora existe” equivalente a la “nada” o “ausencia de”, que bien puede leerse como “puro no ser”.² Así el mundo primigenio y amorfo se describe como “no hay”, concepto que se anula cuando “hay”, es decir al suplirse la carencia; en el mundo no había piedras, ni montañas, ahora las hay. Aparece también, en este orden de ideas, el bosque como una totalidad frente a esta “nada”. El bosque y las piedras dan solidez al mundo, lo hacen estable, transitable y hasta divertido, pues deja de ser monótono.
4. El espacio donde habitan los dioses está desde siempre y hay que diferenciarlo del cielo que buscan crear para que pueda vivir el hombre, se trata de un estrato más dentro del nivel celeste; el inframundo se construye a consecuencia de la creación del espacio terrestre, su función inicial es la de sostener a la tierra, puede ser creado por el demiurgo, o por la deidad creadora, lo interesante es que no aparece al “mismo tiempo”, si es que se permite esta frase en el tiempo sagrado. El inicio del mundo es la parte media, el espacio terrestre.
5. El menor adquiere responsabilidad del mayor, dirige y orquesta la creación del mundo; ya sea en edad, pues *Hächakyum* es el menor de los hermanos, o en rango social, como el ilegítimo hijo de la montaña. La significación de lo menor frente al mayor se verá con mayor detenimiento en la siguiente parte de la tesis.
6. Finalmente, estos mitos muestran que el espacio terrestre en primera instancia es el hogar de los dioses, porque no hay hombres, se crea y transforma para que lo habiten una clase de deidades, ese es su destino inicial (lacandones). Después unas deidades buscarán ir al cielo, pero al final no lo lograrán y se conformarán con estar en la tierra y cohabitar

² Campbell, *El héroe de las mil máscaras*, p. 251.

con los hombres que serán creados posteriormente (tseltal). Esto es sumamente interesante porque la tradición de las Tierras Bajas, incluyendo a la lacandona, los dioses no buscan irse al cielo, permanecen en la tierra, en cambio las de las Tierras Altas, los santos desean habitar en cielo. A pesar de sus intentos, la tierra está reservada para los santos, dioses patronos de los mayas, cercanos e íntimos a los hombres, y el cielo se queda sólo para aquellos que realizan hechos extraordinarios. Esta apreciación del nivel celeste como hogar de los seres divinos es universal, de hecho es un espacio lleno de sacralidad: "sin recurrir siquiera a la fabulación mítica, el cielo revela directamente su trascendencia, su fuerza, su sacralidad".³ Eliade apunta que en la conciencia del hombre religioso, el cielo se vuelve tal como es en realidad, infinito.

Así el mundo es el hogar de las deidades, hasta que aparezca el hombre, la criatura por excelencia.

³ Eliade, *Tratado*, p. 57.

Segunda Parte



*Las cosmogonías astrales:
el origen del Sol y la Luna*

Introducción

De la creación, pues, tenían esta opinión: decían que antes della ni había cielo ni tierra, ni sol, ni luna, ni estrellas. Ponían que obo un marido y una mujer divinos, que llamaron Xchel y Xtcamna (Fray Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria...*, p. 505).

La segunda parte de esta tesis está dedicada a los mitos astrales, la creación del Sol y la Luna cobran un significado especial en la cosmovisión maya contemporánea, pues su aparición y movimiento ponen en marcha al tiempo y posibilitan la existencia de los hombres en la tierra. Estos astros son indicadores de un tiempo nuevo, diferente del tiempo creacional y del tiempo de los hombres e histórico; también marcan el inicio de la vida consagrada a la adoración de los dioses, los periodos de ofrendas y sacrificios; es el inicio del calendario.¹

Existen dos tradiciones míticas que abordan y estructuran el tema desde perspectivas diferentes; de tal manera, esta Segunda parte se divide a su vez en dos grandes vertientes: a) los mitos de origen del Sol y la Luna de las Tierras Altas (Chiapas y Guatemala) y b) el origen del Sol y la Luna en las Tierras Bajas (Península de Yucatán, Belice y el Petén guatemalteco).

El cielo es la revelación de otro mundo, de lo completamente otro: lo que sucede en el mundo superior no es un proceso que se cumple, sino una

¹ López Austin dice que el origen del calendario no es el ocio, sino el trabajo. El origen está en el manejo del tiempo propio, el tiempo social, que se ajusta al tiempo de los otros seres de este mundo. *Los mitos del tlacuache*, p. 69.

revelación de poder.² Es ahí donde habitan el Sol y la Luna dadores de luz, vida, fertilidad, y de oscuridad, muerte y esterilidad; son en sí mismos una kratofanía constante.

En la cosmovisión maya actual el Sol y la Luna representan los géneros masculino y femenino respectivamente³, también tienen un vínculo de parentesco que se establece a través del matrimonio o la descendencia, para los mayas de las Tierras Bajas la Luna es la esposa del Sol⁴ y no se les identifica con alguna figura cristiana; en cambio en la Tierras Altas se considera que el Sol es el hijo de la Luna⁵ y personifican a Jesús y a la virgen María, respectivamente.

Existen diversas publicaciones que contienen mitos sobre el origen del Sol y la Luna; sin embargo, algunos resultan ser, para los objetivos de este estudio, narraciones un tanto escuetas, no por lo que significan, sino más bien por la forma en que han sido publicadas, muchas veces son relatos truncos o resumidos debido a que no formaban parte del interés principal del recopilador, y aunque se podría trabajar con ellos, el análisis sería poco interesante por las mismas condiciones en las que encontramos al mito. Es por eso que se han elegido las historias que contienen en sí mismas un discurso íntegro; aunque a veces presentan diversas variantes; éstas conservan una misma estructura, todas ellas resguardan los mismos mitemas y esto ofrece la posibilidad de un análisis mayor; es decir, el mito se compone del conjunto de sus variantes, y el análisis deberá considerarlas a todas por igual.

Para la región de Chiapas y Guatemala se recurrirán a los mitos representativos conocidos como la historia del *Xut* o *Kox* y sus múltiples variantes, pues “la repetición cumple con una función propia, que es la de poner

² Van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, p. 56.

³ Por ejemplo, para los mopanes el sol es un hombre y la Luna una mujer. Ulrich, Mathew, *Historias de lo sagrado...*, p. 37. Esta clasificación no es común en todos los pueblos originarios de tradición mesoamericana, por ejemplo, para los otomíes la luna es una deidad masculina. Galinier, *Los pueblos de la sierra madre...*, p., 423.

⁴ Véase, Thompson, *Historia y religión*, capítulo 7. Tozzer, *Mayas y lacandones*, p, 109 y 183, los lacandones como representantes de la tradición yucateca, y Petrich, Perla, *País de agua*, p. 49.

⁵ Thompson, “Maya creation myths” parte 1 y 2.

de manifiesto la estructura del mito”⁶, y que diversos autores han documentado de manera abundante entre los tsotsiles, tseltales, ch’oles, y en algunos pueblos del lago Atitlán, Guatemala. En tanto que los mitos de la Península de Yucatán, Belice y el Petén guatemalteco se encuentran en una gran problemática (podría decirse que en peligro de extinción, si se me permite la frase). A finales de la década de los 80 del siglo XX, Montoliú encontró sólo dos narraciones en Yucatán que hablaban sobre el origen de los astros⁷ y se trata de fragmentos míticos; por lo anterior resulta desafortunado no contar con variantes que me permitan hacer un ejercicio de comparación con el mito mopán y k’ekchi que será la base del análisis, “The legend of the sun, the moon and venus” publicado por Thompson en *Ethnology of the mayas of Southern and Central British Honduras*, y que fue recopilado de la voz de diferentes informantes y estructurado en forma lineal por este autor; finalmente después del análisis de cada mito, a modo de conclusión compararé los símbolos de cada tradición, para obtener la mayor significación de estos dentro del análisis del método comparativo de la Historia de las religiones.

⁶ Como lo establece en Lévi –Strauss “Estructura del mito”, p. 197 y 209.

⁷ Montoliú, *Cuando los dioses despertaron* y “Los dioses de los cuatro sectores cósmicos”.

El hijo y la madre, mitos tsotiles y tseltales

Esta historia sagrada ha sido plasmada en distintas publicaciones, cada una de ellas es una variante, lo cual obliga a realizar un estudio más amplio y a la vez comparativo; como apunta Lévi-Strauss, las variantes enriquecen las estructuras del relato y permiten comprender más aspectos que los que ofrece una sola versión.¹ Considero pertinente escribir una síntesis de la historia, anotando cuando sean conveniente, algunos datos relevantes que registran las diferentes versiones; con el fin de retomarlas en el análisis; utilizaré como base tres narraciones, dos tseltales y una tsotsil, por ser las más completas, a cada una se le ha asignado una letra. Trataré de analizar a los actores que intervienen en la narración: *Xut*, la Virgen, los hermanos, y el papel que cada uno de ellos juega y entender su significado dentro del mito y del pensamiento indígena, así como el significado simbólico del mito en sí.

El mito del *Xut* o *Kox* (el menor, el pequeño) trata del hijo menor de una mujer que en algunas versiones es viuda **(a)**, ha sido abandonada por el marido o es madre soltera; no se menciona nunca a su pareja y se da por hecho que está sola **(b)**. Incluso en una conversación que Guiteras sostiene con su informante tsotsil de Chenalhó, éste anota que “San José había muerto hace tiempo”. Debido a esta condición se trata de una familia pobre. La mujer cuyo nombre se revela al principio o al final, como la Virgen o la Virgen María **(a)**

¹ Lévi-Strauss, “Estructura del Mito”, 241.

(a) López Gómez, Manuel, “La formación del cielo, el sol y la luna”. Mito tseltal.

(b) Pérez López, Enrique y Sergio Ramírez Mendez. “El cuento del Xut”. Mito tsotsil.

tenía dos **(a)** o tres hijos **(b y c)**. Los mayores se dedicaban a trabajar la tierra, y eran el sustento económico del hogar **(a, b y c)**. No se conoce el nombre de ninguno de los hijos de la mujer, sólo sabemos que el menor tiene el sobrenombre de *Xut* o *Kox* **(b y c)**, y en una ocasión se le llama *bankil* que significa el mayor.²

Llegó el momento de que *Xut* fuera a la milpa con sus hermanos, la madre aconsejaba a los mayores sobre su cuidado frente a los peligros del monte, y así lo hacían, cada tarde regresaban juntos a la casa **(a)**. Sin embargo, debido a su corta edad más que ayudarles les estorbaba, “era el más flojo, haragán y juguetón”**(c)**, motivo por el que los hermanos mayores vieran a *Xut* como un problema; o bien, ni siquiera existía una causa justificada, sólo dice el mito que comenzaron a “mal mirar a su hermanito”**(a)**. Lo maltratan, lo castigan y en el camino hacia la casa, dice una versión, lo mataban y lo dejaban tirado adentro de una montaña, en una cueva o en una sima **(a)**. En otra versiones dice que lo dejaban abandonado en donde había hoyos, huecos, cuevas, hormigueros o adentro del agua **(b y c)**. Cuando llegaban a casa, la madre les preguntaba por su hermano menor y en respuesta decían que se había quedado a jugar en el monte. *Xut* salía de los hoyos, cuevas o cimas y retornaba a su casa, en ocasiones llegaba a las nueve de la noche, a media noche o cuando cantaban los gallos, al amanecer **(a)**, y llevaba obsequios y víveres para la madre y todo lo que se necesitaba en el hogar **(c)**. Así pasó el tiempo, hasta que *Xut* se “formalizó” es decir, creció (o siempre sigue siendo niño) y pensó en vengarse de sus hermanos.

Cierto día al ver a su mamá deshilando algodón le pide las semillas para jugar con ellas; se va a una peña de donde nacía un gran árbol, se sube a éste y entre las ramas arroja las semillas que se convierten en abejas o avispas, y

(c) Encino Gómez, Marcos/Girón Gómez “El sol y la luna”. Mito tseltal.

² Guiteras, *Los peligros del alma*, p. 161. En una versión recopilada por Laughlin en *Zinacantán, canto y sueño*, aparecen los tres hermanos como soles y el mito concluye con la desaparición de los hermanos mayores y con el llanto de la madre: “hace mucho tiempo había tres soles. No había oscuridad. Los soles se turnaban. Siempre era de día, por los tres soles. Viajaban juntos, iban de paseo” p. 243.

éstas forman grandes colmenas (**a y b**); otras versiones sólo dicen que las aventó en un árbol frondoso y se apunta que eran trece o siete semillas (**c**). Después de insistir a sus hermanos, éstos van a ver el panal en el árbol, se admiran e imaginan la cantidad de miel que podrían comer, y suben a éste dejando a *Xut* abajo, y en lugar de miel sólo le arrojan cera masticada. Con ella, *Xut* hace la figura de una o varias tuzas, les pone dientes de carrizo, de palma o bien del corazón del palo amarillo, porque es más resistente. Las coloca en la base del árbol para que las tuzas se coman las raíces; al caer el árbol los hermanos mueren aplastados y despedazados (**a, b y c**).

Cuando *Xut* regresa a casa, la Virgen le pregunta por sus hijos, pero él oculta que los ha matado; ella sabe que algo malo les ha sucedido y por eso llora. Ante la tristeza de su madre, *Xut* le pide que prepare cierta cantidad de tortillas pequeñas con dos orificios en medio (**b**),³ además que ponga en el patio, maíz y otras semillas; le promete que traerá a sus hermanos (**c**). En las versiones que mencionan las tortillas, *Xut*, llega a donde está el árbol caído, llama a sus hermanos, y arroja las tortillas, así de los despojos de sus hermanos salen cerdos domésticos y del monte (**b**); en otras versiones, en donde están ausentes las tortillas, sólo con la voz del *Xut* surgen de los cuerpos troceados e inertes diversos animales tanto domésticos como silvestres (**c**). Las versiones coinciden en que el *Xut* regresa a su casa y los lleva consigo; la Virgen y él tratan de meterlos al corral y alimentarlos. Los que aceptan la comida se convertirán en los animales domésticos y los que escapan al monte serán los salvajes.⁴

Al escuchar la confesión de *Xut* sobre el destino de sus hijos, la Virgen llora mucho y su pesar se incrementa porque *Xut* es pequeño e incapaz de realizar las labores que desempeñaban sus hijos mayores. Para demostrarle lo

³ Un tipo similar de tortillas de aproximadamente 2.5 centímetros de diámetro y con tres hoyos son preparadas por las mujeres, y las utilizan sus esposos para sembrar, las llevan en su morral mientras siembran. Como éstas tienen hoyitos podrán surgir las nuevas plantas. Una vez sembrado, los hombres se pueden comer las tortillas. Guiteras, *Ibíd.*, p. 43.

⁴ No pocas narraciones concluyen con este episodio, y tienden a ser más mitos de origen de los animales salvajes y domésticos que del Sol y la Luna.

contrario, *Xut* se va a trabajar. En el monte ordena a los árboles que se tumben, que sus herramientas trabajen y que se haga la milpa por sí misma; a veces en un día roza trece colinas; sin embargo, los animales del monte, entre los que destacan el venado, el conejo, el pájaro tapacamino y las hormigas, en las noches restituyen los árboles y la selva **(a)**.

Al ver lo ocurrido, *Xut* vuelve a ordenar a sus herramientas que tumben el monte, y una vez más, en la noche es restituido, algunas versiones coinciden que después de tres noches descubre a los animales y los atrapa. Será el conejo quien le dirá que su labor no es sembrar la tierra, sino que tiene otra misión **(c)**. O bien, *Xut* se da cuenta por sí mismo que su lugar no es en la tierra, sino en el cielo. Le dice a la Virgen que abandonarán la tierra y ambos suben al cielo, la Virgen trepa ayudándose de su telar y el *Xut* con la ayuda del bule o pilico donde guardaba su tabaco con cal **(a y b)**.⁵ De esta forma el *Xut*, que es Jesucristo, se convierte en el Sol y la Virgen en la Luna **(a, b, y c)**.

El lector se habrá percatado de la similitud de este mito con un fragmento del *Popol Vuh* que narra como *Hunbatz* y *Hunchouén* pelean y pierden contra *Hunahpu* e *Ixbalanqué*; resulta obligado retomar esta historia y hacer una comparación entre ambas, sobre todo porque nos permitirá ver cómo algunos símbolos permanecen y otros cambian en el devenir histórico, con base en una perspectiva diacrónica y sincrónica; tomando en consideración estos dos ejes paradigmáticos, se obtendrá la significación de los actores y una relectura del discurso mítico,⁶ pero sin perder de vista al mito en sí mismo.

En otro aspecto, y con un fin meramente organizativo, he dividido el análisis de este mito en tres apartados, guiándome por un contenido temático

⁵ El bule donde se guarda la mezcla de tabaco con cal, a veces es llamado pilico o mipilico, en algunas regiones los niños lo utilizan lleno de ajos cuando van al monte o cuando hay un muerto, porque el olor fuerte espanta al *Pujuk*. También es parte de los instrumentos de los j-iloletik. Guiteras, *Ibid.*, p. 156, y Magdalena Gómez, comunicación personal, respectivamente.

⁶ El ejercicio de comparar la historia del *Xut* con la de Hunahpú e Ixbalanqué ha sido realizado en diferentes ocasiones y por estudiosos bajo diversas disciplinas, por ejemplo, Atienza de Frutos, David, "Hunahpú, Ixbalanqué y Xut: análisis de la estructura de un mito tseltal en el tiempo". En donde, con base en el estructuralismo, plantea las analogías entre el mito del *Popol Vuh* y el tseltal.

casi instintivo o intuitivo, más que por otra forma, de manera que al final se puedan concatenar los resultados; así el primer tema se refiere a la participación y el simbolismo de los hermanos mayores, aspecto fundamental en el mito, y luego en una segunda parte propiamente la dedicaré a *Xut*, para finalizar con su madre, la Virgen; considero que a partir de estos tres aspectos podemos encontrar los ejes paradigmáticos del relato, y la estructura se revelará.

Capítulo I

Los hermanos mayores

El conflicto entre hermano mayor y el hermano menor.

El interés de este apartado es analizar el papel de los hermanos mayores y menores, la relación que existe entre ellos y su significado en el discurso mítico.

En los pueblos mayas los hijos mayores ocupan un lugar preponderante en la familia; los primogénitos son fuente de orgullo para los padres y se desea que sean varones, pues a la postre heredarán las pertenencias de ellos; entre los tojolab'ales la preferencia de los hijos mayores sobre los menores se hace evidente a la hora de repartir la tierra, pero también las responsabilidades son de mayor índole para éstos, sean varones o mujeres: ayudar desde temprana edad al padre en la milpa, juntar leña para la madre; los menores cuando aún no han alcanzado la edad suficiente para ir a la milpa o cuidar las ovejas, se quedan en la casa ayudando a su madre en algunas labores del hogar, como alimentar a los animales:

Cuando los niños están pequeños, se mantiene siempre con sus madres. Al realizar sus trabajos, los pequeños son siempre criados sobre la espalda. Los niños mayores juegan en el patio y acompañan a sus madres cuando van al arroyo a lavar ropa [...] a los niños mayores se les permite a veces ir con su padre.¹

Los hijos menores no gozan de ninguna garantía en cuanto a la herencia de los padres, y esta situación empeora cuando se trata de mujeres, pues por el

¹ Bunzel, *Chichicastenango*, p. 145.

contrario, su padre recibe la dote del matrimonio, o el pago en trabajo, como aún acostumbran diversas etnias mayas.²

Son los hijos mayores quienes aprenden primero a cultivar la tierra y a cuidar los pocos bienes; a cierta edad, pueden participar en algunas festividades y tomar *pox* o aguardiente, se hacen más independientes y en muchos casos son el sostén de la familia; en cambio los menores dependen más de los adultos y por supuesto de sus hermanos. En la vida cotidiana, en el ámbito maya las disputas entre los hijos son evidentes para los padres, por ejemplo, los k'iche's "hablan de sus hijos de seis y tres años como rivales y miran con ansiedad hacia la inevitable lucha entre ellos por la propiedad y el poder".³

Por otra parte, el niño maya conforme crece obtiene otro *status* social, sólo es un "hombre completo" hasta que tiene una familia y trabaja en la milpa,⁴ por eso resulta indispensable que el niño aprenda bien y rápido las faenas del campo. Aunque muchos autores refieren que hijos menores son tratados con más tolerancia por parte de los padres, tienen que trabajar y cooperar en diversas labores, como ayudar a sus hermanos a juntar leña, vender pulseras, por mencionar algunas, pero siempre bajo la supervisión de los mayores. Bunzel reporta que para los k'iche's, el niño menor se encarga de cuidar a las ovejas (es una actividad que nunca se presenta en el mito).⁵ Hoy en día, entre los tojolabales el hijo menor es el que hereda la casa paterna, porque será el que se encargue de cuidar a los padres ancianos; entre los mames, explica Wagley que en teoría todos heredan por partes iguales, no obstante "a menudo el hijo menor resulta ser el favorito, pues necesariamente, ha sido él

² Los hijos mayores, ya casados, le pedirán a su padre que les de su parte del terreno (en vida de éste, lo que les será concedido, por lo tanto, a la muerte de su progenitor no recibirán nada). Un hijo que permanece bajo el techo paterno hereda la casa y aquello que contiene, incluyendo las deudas; se trata por lo común del hijo menor. Guiteras, *Los peligros del alma*, p. 40.

³ Bunzel, *Ibíd.*, p. 147.

⁴ Desde finales el siglo XX la dinámica social ha cambiado en los pueblos originarios, pues son pocos los jóvenes que se dedican a trabajar de tiempo completo en el campo, emigran a las ciudades, a Estados Unidos buscando mejores condiciones de vida; también ahora muchos de ellos cuentan con mayores posibilidades de asistir a la educación media y media superior.

⁵ *Ibíd.*, p. 97.

quién más recientemente ha estado viviendo en el hogar paterno”,⁶ lo que en ese caso aumentaría las rencillas de los mayores contra el menor y que aún de la edad de cuarenta años, los mayores siguen dependiendo de las tierras de los padres, pues las hereda hasta que éstos mueran.⁷

Por otra parte, la lucha entre hermanos a nivel simbólico se inscribe en el ámbito universal; destacaré dos ejemplos conocidos sólo como referencia. La tradición judía narra la pugna desde el vientre de los gemelos Jacob y Esaú, y como es sabido Jacob, el segundo en nacer, a través de un engaño obtiene la bendición de su padre que estaba destinada al primogénito, y así se convierte en el patriarca de la descendencia hebrea.⁸ En este relato bíblico el menor vence al mayor; no utiliza la fuerza física (Esaú era más fuerte que Jacob), pero emplea la astucia y la inteligencia. Se trata de una pelea entre gemelos en la que vence el más pequeño. En la tradición maya el caso más conocido es el de los gemelos del *Popol Vuh* que no luchan entre ellos, por el contrario, se alían y su contienda está dirigida hacia sus hermanos mayores e hijos de distinta madre. El relato en primera instancia establece la superioridad de los hermanos mayores *Hunbatz* y *Hunchouén*, quienes eran sabios, sabían tocar la flauta, cantar, pintar, tallar, manejaban todas las artes y además eran sembradores:

Sin embargo, no demostraban su sabiduría, por la envidia que les tenían, pues sus corazones estaban llenos de mala voluntad para ellos, sin que *Hunahpú* e *Ixbalanqué* los hubieran ofendido en nada.⁹

⁶ Wagley, *Santiago Chimaltenango*.... p. 78.

⁷ *Ibíd.*, p. 47.

⁸ "Y los hijos se combatían dentro de ella [Rebeca]...Y respondióle Jehová: dos pueblos serán divididos desde tus entrañas: y un pueblo será más fuerte que el otro pueblo, y el mayor servirá al menor. Y como se cumplieron sus días para parir, he aquí mellizos en su vientre. Y salió el primero rubio, y todo él velludo como una pelliza; y lo llamaron su nombre Esaú. Y después salió su hermano, trababa su mano al calcañal de Esaú: y fue llamado su nombre Jacob". *Génesis* 25:23-26.

⁹ *Popol Vuh*, p. 65.

En cambio, éstos últimos eran hábiles cazadores y tiradores. Al igual que los mitos mayas contemporáneos los hermanos menores eran tratados con desprecio:

No les daban de comer, solamente cuando ya estaba terminada la comida y habían comido *Hunbatz* y *Hunchouén*, entonces llegaban ellos. Pero no se enojaban, ni se encolerizaban y sufrían calladamente, porque sabían su condición y se daban cuenta de todo con claridad.¹⁰

Las narraciones míticas de *Xut* muestran la situación social de los hijos mayores frente al menor; los primeros saben sembrar, conseguir alimentos y mantener económicamente el hogar, el mito muestra cómo puede sobrevivir un hogar indígena ante la ausencia del padre. Aparentemente no hay una buena razón para que los hermanos del *Xut* no lo quieran, sólo se dice que es flojo y haragán, y en lugar de trabajar se dedica a jugar. En el contexto indígena *Xut* se considera un niño de siete u ocho años, edad en que los pequeños no son realmente flojos, pero aún no pueden desempeñar las actividades de los más grandes y “siempre andan tratando de ayudar a los mayores, acomodiándose, pero estorban mucho y los tienen que cuidar”.¹¹ Es la etapa en que los padres les enseñan a los hijos el uso de las herramientas del campo y los quehaceres de la casa:

A los ocho años los llevamos al trabajo del campo para ver qué tanto pueden hacer, les decimos que los hagan sin prisa para que no se vayan a lastimar.¹²

Según Villa Rojas, los niños yucatecos de Quintana Roo, entre los cinco y siete años, empiezan a familiarizarse con el medio que los rodea; se la pasan jugando a la intemperie con los niños vecinos, pero a partir de los siete años, los niños y la misma comunidad marca la diferenciación de caracteres según el sexo, y los padres “empiezan a exigir de estos muchachos pequeños servicios

¹⁰ *Ibíd.*

¹¹ Magdalena Gómez (tseltal), comunicación personal.

¹² Pérez López, Enrique, *Los pableros...*, p. 335.

para desgranar el maíz o recoger leña en el monte”.¹³ En cambio, los hijos mayores cargan con gran parte de la responsabilidad de la familia, las relaciones entre ellos y sus padres son diferentes, pues se les exige más, por ejemplo, entre los tsotsiles a partir de los quince años, les indican que obedezcan las órdenes, que se levanten al amanecer, que contesten de buen modo, y los mames dejan en las manos de sus hijos de doce o trece años la mayor parte del trabajo.¹⁴

Tanto en los mitos de *Xut* como en el *Popol Vuh*, es sobre las espaldas de los hermanos mayores donde recae la responsabilidad de la manutención del hogar; recordemos que las dos son familias huérfanas de padre, y los mayores...

...revelan una significación de sacrificio: la necesidad de abnegación, destrucción o sumisión, de abandono de una parte de sí mismo en vista al triunfo de la otra.¹⁵

En el *Popol Vuh*, los gemelos son complementarios, semejantes e iguales en actitudes y acciones, luchan de la misma manera para vencer a sus distintos contrincantes, entre estos están sus hermanos mayores, ninguno tiene un papel preponderante frente al otro. Ahora bien, considero que la figura de los gemelos desaparece en el mito de *Xut*, y se sintetiza en uno, en el hijo menor; mientras que la del hermano mayor sigue siendo igual, aunque sean uno o dos hermanos.¹⁶ Si los gemelos de la tradición maya prehispánica y colonial tienen un mismo propósito, poseen las mismas características, atributos y poderes, este conjunto que conforman sus personalidades, se amalgaman en una sola figura concentradora. El simbolismo y la significación que ahora encarna *Xut* se puede identificar desde época prehispánica, cambia el signo pero no el símbolo,

¹³ Villa Rojas. “Los mayas del actual territorio de Quintana Roo.” P. 167. *Lecturas etnográficas: los mayas*

¹⁴ Pérez López, *Ibid.*, y Hosting y Vásquez, *Nab’abil Qtanam. La memoria colectiva*, p. 201.

¹⁵ Chevalier y Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, p. 525.

¹⁶ Una versión tsutujil habla de que el menor es enviado por sus ocho hermanos mayores a buscar cangrejos y lo dejan atrapado debajo de una roca, y ahora es el que causa los temblores. Esta versión coincide con la de las Tierras Altas en la actitud de la madre y en la justificación de los ocho hermanos: “¿quién sabe en dónde está? Usted sabe que el es muy perezoso y nunca quiere trabajar”. *Cuentos folklóricos en tzutujil*, p. 11.

es decir *Xut* yuxtapone la imagen de los gemelos a nivel simbólico. Esta síntesis de los gemelos idénticos y complementarios en una sola figura o fuerza también es un simbolismo universal:

Pero también a veces los gemelos son absolutamente semejantes, dobles o copias uno de otro. No expresan entonces más que la unidad de una dualidad equilibrada. Simbolizan la armonía interior obtenida por la reducción de lo múltiple a lo uno. El dualismo superado, la dualidad no es más que una apariencia o juego de espejo, efecto de la manifestación.¹⁷

El simbolismo de los gemelos traspasa los tiempos y los procesos históricos, se alberga y se reinterpreta en una nueva forma: la de *Xut*, la dualidad se hace unidad.

La transformación de los hermanos mayores: el origen de los animales

Xut cansado de ser víctima de sus hermanos busca vengarse y los transforma en animales, tal situación es muy similar a la que aparece en el mito k'iche' del *Popol Vuh*, los pájaros que habían cazado los gemelos *Hunahpú* e *Ixbalanqué* se quedaron atorados en un árbol y piden ayuda *Hunbatz* y *Hunchouén*; cuando suben al árbol, éste empieza a crecer y a hincharse, espantados piden ayuda a los gemelos:

Consultaron entonces los dos entre sí la manera de vencer a *Hunbatz* y *Hunchouén*. —Solamente cambiaremos su naturaleza, su apariencia, cúmplase así nuestra palabra, por los muchos sufrimientos que nos han causado.

Desatad vuestros calzones, atadlos debajo del vientre, dejando largas puntas y tirando de ellas por detrás de ese modo podréis andar fácilmente. Así dijeron sus hermanos menores.

—Está bien, contestaron, tirando la punta de sus ceñidores, pero al instante se convirtieron éstos en colas y ellos tomaron la apariencia de monos. En seguida se fueron sobre las ramas de los árboles, por entre los montes grandes y pequeños y se internaron en el bosque, haciendo muecas y columpiándose en las ramas de los árboles.

Así fueron vencidos *Hunbatz* y *Hunchouén* por *Hunahpú* e *Ixbalanqué*; y sólo por arte de magia pudieron hacerlo.¹⁸

¹⁷ Chevalier y Gheerbrant, *Ibid.*, p. 526.

¹⁸ *Popol Vuh.*, p. 66 -67.

La transformación en monos muestra la pérdida de la “humanidad”, de los atributos divinos y de “persona” que tienen estos seres; dejan de tener la apariencia de hombres para ser animales; pierden la capacidad de hablar, característica propia de las deidades y de los hombres, y sin ella también desaparece toda inteligencia. No se trata de una muerte física, ya que existe una transmutación, pero sí es una muerte intelectual y social, pues no podrán retornar al ámbito familiar.¹⁹

En el mito de *Xut* se observa la misma situación, el hijo menor cambia la apariencia de sus hermanos, los deshumaniza y convierte en animales: *Xut* le pide las semillas de algodón a su madre para jugar con ellas; sube a un árbol que crece en una peña y entre las ramas arroja las semillas que se convierten en avispas y forman grandes colmenas.²⁰ Dice el mito:

... así [el hermano mayor] subió en el árbol hasta que llegó donde estaban las colmenas y comenzó a comer miel... gritaba el hermanito, que también quería comer, no escuchaba el hermano mayor: Dame un poco, quiero comer también, y contesta el hermano mayor y le dice: aquí está *shut* y lo tira hacia abajo del árbol, pero ya no tenía miel, era gabazo, ya lo tenía comido y masticado, ya sólo la cera que tira.²¹

Al recibir la cera, *Xut* empieza a fabricar tuzas, una, dos, cuatro, según cada versión, les pone dientes y después de darles la vida a través del hálito, les ordena roer las raíces del árbol, así las tuzas lo derriban y los hermanos caen y mueren aplastados; cuando regresa a casa, ante los llantos de la madre, el *Xut* le promete traerlos de nuevo al hogar.²²

¹⁹ Como se sabe, los hermanos mayores tienen una oportunidad de regresar a su estado anterior, pero con la condición de que su abuela reprima la risa, lo cual no sucede, dado que ellos son incapaces de emitir algún mensaje coherente, ya sea corporal o hablado, y se quedan convertidos en monos para siempre.

²⁰ Otras versiones sólo dicen que las aventó en un árbol frondoso. Algunos apuntan que eran trece o siete semillas.

²¹ López, “La formación del cielo, el Sol y la Luna...”, p. 110.

²² “Mamá van a venir mis hermanos, verás que sí van a venir, ve a tocar el jobinté’, la madre del *Xut* fue a tocar el jobinté’, tocó tres veces, el jobinté’ decía: tann...tann...tannn, salieron las diversas especies de animales como: jabalíes, conejos, pájaros, etcétera, el ver estos animales la madre de *Xut* empezó a llorar más y más.” Girón Gómez, “El Sol y la Luna”, versión de Tenejapa, p. 35-36. El *Xut* siguió caminando otro poco hasta que llegó en donde estaban aplastados sus hermanos, ya muertos, por el árbol que les cayó encima; sacó las tortillas que había llevado y las pegó en las narices de sus hermanos. Regresó a su casa y le dijo a su mamá.

Si quieres ver nuevamente mi hermano mayor, debes desgranar dos tres canastos de maíz y medir dos tres canastos de frijol, mañana voy temprano a levantar y despertar mi hermano mayor y cuando escuches el ruido de sus pies, hay que salir luego para regar el maíz y el frijol en el patio, porque lo va a necesitar mi hermano mayor antes de entrar en la casa... Cuando llegó en el lugar donde había caído su hermano mayor con el árbol y dice: ahora levantad y despertad hermano mío, no debes quedarte una vez en este lugar y te esperan en nuestra casa. En ese momento comenzaron a brotar diferentes clases de animales y diferentes clases de pájaros silvestres y comenzó a arriar en la dirección de su casa. Cuando escuchó la mamá que había ruidos que estaban cercando en su casa, salió luego y regó el maíz y el frijol en su patio. Se sorprendió bastante la mamá cuando miró que llegaron los animales y los pájaros en el patio. Algunos animales comieron directamente el maíz y el frijol... y cuando se llenaron los animales se fueron directamente en la montaña y así tuvo su origen los animales silvestres y domésticos que hasta ahora existen.²³

En esta cita los hermanos mayores mueren físicamente, renacen y son transformados en animales como resultado de una kratofanía del hermano menor; comparten el mismo destino que aparece en el mito k'iche' colonial: dejar de ser humanos o prototipos de hombres y son transformados en animales; de esta forma, el simbolismo de los hermanos mayores permanece a través del devenir histórico.²⁴

La nueva situación de los hermanos mayores no se entiende sin la participación actantiva del árbol, es el vehículo hacia un ámbito distinto, la

“Ya encontré a mis hermanos, por tanto haz sonar tu canoa... la señora madre hizo que su hijo decía: tocó la canoa; al momento aparecieron una docena de puercos, eran los hermanos del *Xut* ya transformados. Encino Gómez, “Cuento del *Xut*”, p. 23.

²³ López, “La formación del cielo, el Sol y la Luna...”, p. 110. El cuidado de los animales domésticos, darles agua y comida recae en la mujer, y a veces es ayudada por sus hijos. Pérez López, *Los pableros...*, p. 334.

²⁴ Jensen en *Mito y culto entre los pueblos primitivos...*, p. 110-111, afirma que el denominativo *dema* lo aplicaban los marind-anim de Nueva Gineá: A) “un nombre común para la totalidad de los seres del tiempo originario y para las figuras divinas creadoras entre ellos”. Bajo esta clasificación todas las deidades y seres que participan en estos mitos serían “deidades *dema*...que ora se describen bajo la figura humana, ora abajo la figura de un animal o una planta”, incluso pueden ser los primeros hombres creados, pero los mayas llaman a estos “los antepasados”. B) A una deidad *dema* sacrificada por las otras deidades *dema*, “en lugar de la inmortalidad se introduce ahora la vida terrenal mortal, pero también la facultad de reproducción... La deidad *dema* sacrificada se transforma en planta útil... cual un símbolo de la vida en perpetuo proceso de renovación” establecido por el ciclo de muerte, renacimiento y vida, observable en el ciclo agrícola. Tal vez, los hermanos de *Xut*, en tanto que antepasados pueden ser considerados deidades *dema*, pues han sido despedazados y de su cuerpo han salido animales comestibles (aunque no plantas cultivables y alimenticias), pero estos no marcan el ciclo mencionado.

imposibilidad de bajar de él obliga a permanecer en otra esfera del mundo, ya no es la tierra civilizada, el lugar en donde se establecen las familias, sino la selva y lo antiodoméstico; al permanecer arriba del árbol, los hermanos se insertan en otra realidad y se alejan de aquella en donde vivían, son arrancados de su entorno civilizado, para ser depositados en el selvático, en el universo de lo natural, que ahora será su nuevo hogar. No regresaran más al lugar modificado y humanizado, ya no les pertenece, pierden el poder y la injerencia en el ámbito cultural.²⁵ Con la transformación de “personas” a animales (sean domésticos o salvajes) se cierra un ciclo dentro del discurso mítico y da lugar a otro: la supremacía del hermano menor, y ahora el sustituto de sus hermanos, el nuevo dueño del entorno civilizado.

Esta narración también funciona como un mito de origen de los animales silvestres y domésticos, donde se han integrado cerdos, gallinas *caxlán*, ovejas, vacas. Los animales domésticos representan para las familias mayas actuales una fuente permanente de ingresos: los indígenas de los Altos de Chiapas y de Guatemala invierten su poco dinero en gallinas o borregos para después venderlos²⁶ por ejemplo, en el mercado de San Cristóbal, actividad que los conecta con el mundo coleso, ladino o *caxlán*. Conocen perfectamente a los animales y no representan más que un bien material, no tienen que

²⁵ Véase, Lévi-Strauss, *Mitológicas I, lo crudo y lo cocido*, p. 246.

²⁶ Bunzel, dice: “Los más importantes animales domésticos son las ovejas y cerdos. La mayor parte de las familias que viven en las montañas tienen unas cuantas ovejas”. *Chichicastenago*, p. 97. Por su parte, Holland, quien escribe alrededor de 1940 y 1950, apunta para los tzotziles de Larraínzar, lo siguiente: “Los principales animales domésticos en Larraínzar son las gallinas, los pavos, los borregos, los puercos, las vacas, las mulas y los caballos. Todos ellos, excepto el pavo, fueron introducidos por los españoles. Así todos los indígenas crían gallinas; generalmente, venden los huevos a los ladinos en lugar de comérselos [situación que continúa]. Los pavos son menos comunes que las gallinas; la carne de ambos se come solamente en ocasiones ceremoniales. Probablemente no más del 20 % de las familias indígenas de Larraínzar posee ovejas... La utilidad principal de las ovejas es la producción de lana para la ropa. Borregos y puercos se venden generalmente a los ladinos, quienes los mataban para consumir su carne. Es muy poco común que una familia indígena posea una vaca y las que la tienen, generalmente venden la leche. Una pequeña minoría de indígenas posee caballos, siempre de muy mala calidad. Las mulas son aún más escasas y más altamente valoradas; los indígenas utilizan ambos animales como bestias de carga y casi nunca de montura”. *Medicina en los Altos de Chiapas*, p. 34-35. Actualmente, y por lo que yo he observado, los únicos animales son unas cuantas gallinas y perros.

enfrentarse con ellos en el monte, ni luchar con su espíritu, a menos que se trate de uno que busque hacer daño.²⁷ De hecho hasta el dueño del monte tiene al interior de la montaña mucho ganado, burros, caballos y mulas, que representan la riqueza del mundo caxlán; no obstante, aunque en el mito del *Xut* nacen animales domésticos de los despojos de sus hermanos, no significa que puedan acceder de nuevo a su condición anterior por más cercanos que estén al hombre.

En cambio, los animales silvestres representan otra dimensión frente al mundo indígena, son más respetados, temidos y están protegidos por el dueño del monte. Los animales salvajes simbolizan lo diferente y lo impredecible, a lo que el hombre común no puede enfrentarse si no es con cierta preparación y respeto. En este sentido, el simbolismo del hermano mayor cambia, no son sólo monos, sino que se parte en dos: domésticos y salvajes; los de casa y los del monte.

En resumen, se establece una dicotomía: de la muerte de los hermanos mayores resulta una nueva existencia, pero con una condición diferente, no humana ni divina, sino animal, y en dos grupos completamente distintos, pero a la vez complementarios para la vida y el pensamiento indígena,²⁸ y al trastocarse su posición de los hermanos, el menor se torna en el único y por tanto en el mayor, la realidad social cambia en la realidad mítica, esto se puede comprender con base en lo escrito por Levi-Strauss:

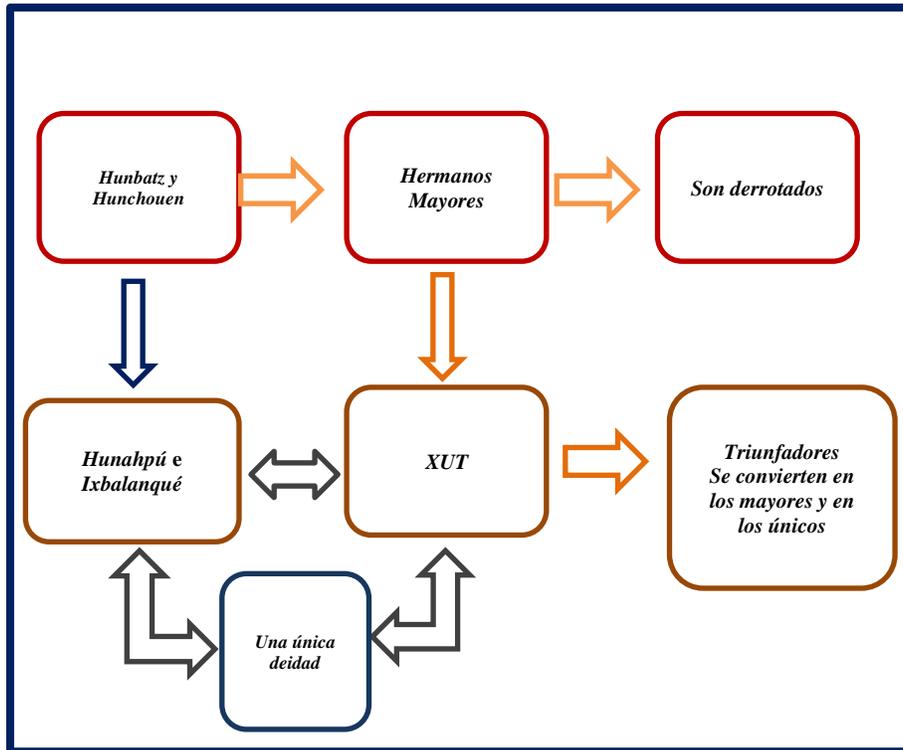
[El mito] es de naturaleza dialéctica, y las instituciones descritas en los mitos pueden ser inversas de las instituciones reales... Incluso tal será el caso cuando el mito trate de expresar una verdad negativa.²⁹

²⁷ Véase, Alejos, José. *Wajalix Bat'an*, p. 89.

²⁸ Villa Rojas, *Los elegidos de Dios*, véase Ceremonia del *Chac-chaac*. Esto no quiere decir que a los animales domésticos se les relegue en el plano religioso, pues son utilizados en comidas rituales en toda el área maya. De hecho, para las ceremonias de petición de lluvia en Yucatán cuando no se consiguen saraguatos, se sustituyen por gallinas.

²⁹ Levi-Strauss. "La gesta de Asdiwal" p. 169.

A manera de síntesis se ha elaborado un esquema (Esquema 1) que nos permite ver las principales características de esta lucha entre hermanos mayores y menores en el mito del *Xut* y su comparación con el *Popol Vuh*



Esquema 1. Ciclo de los hermanos

Capítulo II

Xut, el nuevo Sol

En la cosmovisión maya contemporánea existen varias narraciones míticas en torno a un personaje llamado Cristo, estas muestran un ciclo específico: su trajín por la tierra, no como niño o joven, sino como un hombre; sus “milagros”, que se realizan durante la persecución de los judíos, y que son determinados por la actitud de las personas y seres que están a su alrededor (por ejemplo, maldice a un campesino que no quiso ocultarlo, y ahora sólo cosecha piedras, en cambio a aquel que lo protege, bendice su milpa y ésta se vuelve altamente productiva); su captura y crucifixión; la ascensión al cielo como sol y el destierro de los judíos al inframundo, donde adquirirán un nuevo aspecto físico: negros, enanos, cabello rizado y alérgicos a la luz del Sol, su enemigo.¹ Sin embargo, a pesar de que el personaje (actante) principal también se llama Cristo (Esquema 2), se trata de un mito distinto al que nos ocupa.

Después de haber referido el papel que juegan los hermanos de *Xut*, toca ahora ver cuál es la significación y atributos simbólicos que rodean a este personaje quien será, según lo establece el mito, el Sol de mundo maya actual.

El ciclo solar

Xut tiene diversos atributos, entre los que destaca su capacidad regenerativa: sus hermanos lo matan y a veces lo despedazan, es arrojado

¹ Tema que ha sido tratado ampliamente por investigadores como Bricker en *Cristo indígena, rey nativo*, López Austin *Cuando Cristo andaba de milagros* y por Marcelo Abramo, *Las patas limpias*, que registra mitos similares entre los otomíes de Querétaro, este autor explica que los mitos que narran las andanzas de Cristo en la tierra tienen un origen europeo y que fueron adoptados por la población indígena durante la evangelización colonial.

dentro de una cueva, un barranco, una sima, una fosa o en un hormiguero; sin embargo, casi siempre al amanecer *Xut* logra reconstruirse:

... mira mamita mi hermano mayor me está haciendo mal, me mata y me deja tirado en la montaña o en la cueva, o en una cima [sima], cada vez que no llego temprano en nuestra casa me deja pedazo por pedazo mi cuerpo allí me es difícil de unificar mi cuerpo no puedo revivirme luego. Cuando llego temprano en nuestra casa es donde solo me deja muerto mi hermano mayor y puedo revivir luego. También cuando me deja tirado adentro de la montaña y en la cueva allí puedo salir luego, pero cuando me deja tirado en una cima [sima, sic], allí me tardo, me es difícil de salir luego, por eso a veces llego muy tarde en nuestra casa.²

Esta cita evoca algunas características de los mitos iniciáticos de muerte y renacimiento de todas las figuras astrales;³ incluso sin la afirmación inicial del mito acerca de que *Xut* es el Sol, este dato nos vincularía directamente con



Esquema 2. Ciclo mítico de Cristo adulto

el astro por el significado que representa. Las cuevas, cenotes, barrancos y hormigueros son umbrales al inframundo;⁴ en el pensamiento de tradición mesoamericana el Sol entra a este espacio, al hacerlo muere, pero cuando sale renace simbólicamente; *Xut* al ser arrojado en estos lugares, ingresa a la región de los muertos, muere cada tarde y renace por la madrugada, a la señal del canto del

² López, “La formación del cielo el Sol y la Luna...”, p 103.

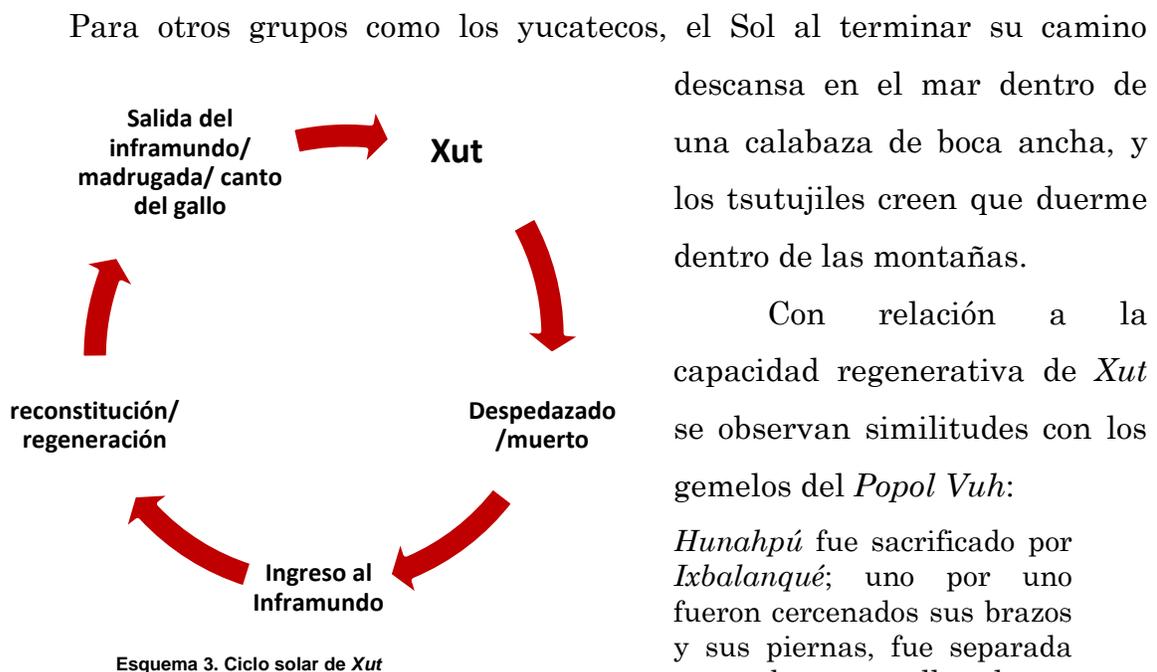
³ Véase, Chevalier y Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, “Luna” y “Sol”. En cuanto al cuerpo, Nájera en “La religión. Los rituales”, p., 249, dice que la víctima a la que se le había extraído el corazón tenía varios destinos: cabía la posibilidad de arrojarlo a un pozo seco, a cavernas con o sin agua, abandonarlo en el monte, incinerarlo o bien tirarlo a un depósito de agua, es decir, destinos similares a los del cuerpo mutilado del *Xut*.

⁴ Villa Rojas, *Los elegidos...*, p. 299. Reporta que el hormiguero es la puerta al infierno.

gallo, tal como lo marca el ciclo solar (Esquema 3). Este trayecto inmutable marca aún el tiempo de los mayas actuales, quienes esperan que el Sol salga vivo y victorioso, pues su ausencia simbolizaría la muerte de mundo.

Con relación a lo anterior, los lacandones creen que el Sol baja al inframundo, al *Yalam-lu'um* a descansar:

Regresó el hermano mayor de Nuestro Señor con el Sol a cuestras. *Sukunkyum* le dio de comer al Sol. El Sol come frijoles y tortillas, sardinas y semillas de calabaza... Cuando terminó de comer *Sukunkyum*, se fue a dejar al Sol a la base del cielo.⁵



Con relación a la capacidad regenerativa de *Xut* se observan similitudes con los gemelos del *Popol Vuh*:

Hunahpú fue sacrificado por *Ixbalanqué*; uno por uno fueron cercenados sus brazos y sus piernas, fue separada su cabeza y llevada a

distancia, su corazón arrancado del pecho y arrojado sobre la hierba. Todos los Señores de *Xibalbá* estaban fascinados. Miraban con admiración, y sólo uno estaba bailando, que era *Ixbalanqué*.
—¡Levántate!, dijo éste, y al punto volvió a la vida.⁶

Ixbalanqué, *Hunahpú* y *Xut*, los de menor edad tienen la virtud de la reconstitución, y posteriormente estos tres personajes se convertirán en los astros principales de la cosmovisión maya.

⁵ Bruce, Robert, *El libro de Chan K'in*, p. 232.

⁶ *Popol Vuh*, p. 91, 93,95-98.

Finalmente, aunque el mito le adjudica el título de Cristo, en la tradición cristiana éste muere y resucita en una sola ocasión, mientras que *Xut* lo hace varias veces; es el resultado de dos concepciones religiosas con propósitos distintos y con visiones opuestas del tiempo sagrado, el lineal en el judeocristianismo y el cíclico en el pensamiento de tradición mesoamericana.

Los actos de creación

Otro de los atributos de las deidades solares a nivel universal, así como entre los mayas, es su potencialidad creadora. En el caso de *Xut* es más frecuente la creación de animales (avispas o abejas y las tuzas o topos⁷) y obedece a un único fin: librarse de sus hermanos. Las abejas *meliponeas* son creadas con semillas de algodón:

Mamita regálame unos cuantos las semillas de su algodón para mí juguetito... Entonces la mamá le dio un puño las semillas del algodón. Salió y se fue a jugar... se fue en un lugar donde estaba una gran peña, sobre la peña allí estaba crecido un árbol robusto y alto con muchos gajos, allí subió el menorcito, llegó a la copa del árbol, donde estaban huecos los gajos, allí metió las semillas del algodón y misteriosamente se volvieron abejas. Cuando bajo del árbol el menorcito, volvió a mirar hacia arriba del árbol, vio que habían muchísimas abejas donde había dejado las semillas.⁸

En la economía indígena las *meliponeas* son de vital importancia, y la zona maya es una de las principales productoras de miel desde tiempos prehispánicos, y se consideraba un trabajo especializado la cría de estos insectos y la recolección de miel y cera,⁹ Landa escribe que los mayas tenían dos cultivos de abejas, uno doméstico y otro de aquellas que:

... se crían en los montes, en las concavidades de árboles y de piedras, y allí les buscan la cera de la cual y de miel abundan en esta tierra mucho.¹⁰

⁷ Avispas y topos son nombres locales para designar a las *meliponeas* y las tuzas, y se utilizan indistintamente, respetamos el uso del español que se emplea en los mitos.

⁸ López, "La formación del cielo...", p. 105.

⁹ Véase Álvarez, Cristina, *Diccionario etnolingüístico del maya yucateco colonia* Vol. II, p. 100-107.

¹⁰ Landa, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, p. 126.

La miel y la cera fueron artículos muy codiciados por los mayas antiguos y lo son por los actuales, por eso resultan ser un atractivo inmejorable para que suban sus hermanos al árbol como ya se ha visto.

Por otra parte, *Xut* para crear a estos insectos necesita un elemento existente. De la misma manera sucede con las tuzas, formadas de un elemento material y moldeado por sus manos. A estos roedores les otorga la existencia a través del hálito, atributo que también poseen las deidades creadoras en el plano universal.

Con la cera hizo una tuza y le puso sus dientes de carrizo y le dio un soplo, se convirtió en animal, lo soltó sobre la raíz del árbol.¹¹

La tuza es un animal ctónico por excelencia y simboliza las fuerzas de la tierra,¹² y en este caso es la fuerza destructora y de muerte; de hecho los mayas actuales, como muchos otros campesinos, temen los daños que pueda ocasionar este roedor en los sembradíos.¹³ Para los q'anjob'ales de Santa Eulalia, Cristo al sembrar los huesos y restos de la comida que sus hermanos mayores le tiraban a la cara, salían al tercer día, todo tipo de animales como jabalíes, caballos, venados.¹⁴

¹¹ Girón, "El sol y la Luna", p. 57.

¹² Chevalier y Gheerbrant, *Ibid.*, p. 1000.

¹³ Marion en *Los hombres de la selva...*, explica cómo los lacandones exterminan a estos roedores: entierran en sus túneles un bejuco ponzoñoso que le ocasiona comezón. Los animales se rascan hasta desgarrarse la piel y los intestinos. Práctica común también entre los campesinos de la Sierra del Marinero, Tuxtla, Veracruz.

¹⁴ La Farge, *La costumbre en Santa Eulalia*, p. 75. En el mito que recoge este autor, los hermanos mayores se convierten en monos pues iban vestidos de fiesta cuando subieron al árbol.

Con respecto a la creencia de que de los huesos surge la vida, es un pensamiento común en el ámbito mesoamericano, pues entre los nahuas, Quetzálcoatl mezcla su sangre con los huesos de los antepasados para crear al hombre (*Leyenda de los soles, Códice Chimalpopoca*, p. 120-121). También se observa en otras culturas, por ejemplo, los mitos griegos decían que al sembrarse huesos aparecerían las formas vivientes: "Un gran número de mitos hablan de las piedras como huesos de la Tierra Madre. Deucalión arrojaba los huesos de su madre por encima de su espalda para repoblar el mundo. Estos huesos eran piedras..., pero en las más viejas tradiciones de los pueblos cazadores —tradiciones que se remontan al paleolítico— el hueso representa la fuente misma de la vida: era en el hueso donde estaba concentrada la esencia última de la vida, y era a partir de ello que renacía el animal tanto como el hombre" Eliade, *Mitos sueños y misterios*, p. 181-183.

Otro acto de creación ocurre cuando convierte los restos mortales de sus hermanos en animales; aquí *Xut* recurre a la palabra impregnada de acción transformadora, Pitarch considera que para los tseltales las palabras son seres animados, tienen propiedades sensibles, formas, temperatura, motricidad, conciencia y voz. Brotan del corazón en un estado primitivo, los labios les dan la forma final, pues las modulan.¹⁵ *Xut* da la vida a través del soplo y de la palabra, ambos aspectos relacionados con el viento, con lo ligero como su cualidad divina.

Los mitos que documentan la figura de un Cristo adulto refieren actos de creación similares; entre los k'iche's Jesús da origen a diversos animales cuando los judíos o los padres de los niños pequeños, a los que les ha enseñado a rezar, lo persiguen, por ejemplo crea a las arañas a fin de que dejen su tela en sus huellas y les den la apariencia de viejas; este hecho es comparable con el que narran los tsotsiles de San Juan Chamula al decir que Cristo al aventar pedazos de papel se convierten en mariposas;¹⁶ finalmente, después de cuarenta días de persecución que evocan la cuaresma, Jesús decide entregarse, le dan un hacha sin filo para que él mismo haga su cruz: "las astillas volaban por el aire para no caer, sino que se iban con el viento hacia el mar y se sumergían entre las olas. Entonces Jesús las bendecía e inmediatamente se convertían en peces".¹⁷ Los actos de creación del Cristo adulto, también se pueden calificar como "involuntarios", basta con que una parte de la carne de su axila se desprenda y caiga en la tierra para que aparezca el maíz, o las gotas de sangre de su pie toquen la tierra y nazcan al instante las plantas de chile,¹⁸ o la riegue en el surco y se convierta en trigo.¹⁹ Un mito k'iche' narra que Jesús castiga con la pobreza a los herreros que hicieron los clavos para su cruz; esto

¹⁵ Pitarch, Pedro, "El cuerpo como texto".

¹⁶ Gossen, Gary. *Los chamulas en el mundo del Sol*, p. 393.

¹⁷ Mondloch, James, "Sincretismo religioso maya-cristiano", p. 121-123. Otra variante aparece en Gossen, *Ibíd.*, p. 166 y 416.

¹⁸ Gossen, *Ibíd.*, p. 406.

¹⁹ Hostnig y Vásquez, *La memoria colectiva...*, p. 31. Y le da el trigo a un campesino a cambio de que no lo delate a los judíos.

demuestra, por parte de Cristo un comportamiento casi vengativo,²⁰ y un mito tsotsil explica cómo “Jesucristo castigó la falta de respeto de un campesino transformando su cosecha en piedra”,²¹ estas actitudes corresponden al pensamiento religioso y mítico:

... los mitos solares... nos revelan también un lado "nocturno", "malo" y "funerario" del Sol, lo cual no es evidente, en principio, en el fenómeno solar en cuanto tal. Este lado, en cierto modo negativo, invisible en el Sol en tanto que fenómeno cósmico, es constitutivo del simbolismo solar.²²

Este modo de actuar es una constante en los mitos de las Tierras Altas que hablan de Cristo en la tierra. No obstante, en el mito de *Xut* todas sus creaciones conllevan una intención, nada es fortuito.

El niño y la milpa

En otras narraciones Cristo es un héroe civilizador, por ejemplo, un mito recopilado por Holland cuenta que cuando era un niño enseñó a cultivar a un lacandón, a tumbar el monte, quemar la hierba y sembrar el maíz;²³ La Farge registra un mito k'iche' donde Nuestro Señor, cuando todavía estaba en la tierra, le enseñó a *Hich Man*, el padre anciano, a sembrar maíz y “le mostró cómo sembrara en filas”.²⁴ Sin embargo, en el mito que nos ocupa, *Xut* nunca puede trabajar la tierra y ni hacer la milpa.

Ante la ausencia de los hermanos mayores quienes sostenían económicamente al hogar, *Xut* debe procurar la manutención de éste y afrontar

²⁰ Mondloch, *Ibíd.*, p. 122.

²¹ Laughlin, *Zinacatán, canto y sueño...* p. 32, y el autor añade “la conclusión lógica podría ser que se trata de una adaptación indígena del *corpus* bíblico para adecuarlo a las ideas mesoamericanas, pero Oskra Dähnhardt encontró la misma historia en un manuscrito del siglo XII, la cual demuestra que la historia fue llevada a Europa desde Medio Oriente por los cruzados”.

²² Eliade, *Imágenes y símbolos*, p. 90.

²³ Holland, *Medicina en los Altos*, p. 76. Los lacandones son vistos como salvajes por los tsotsiles, ch'oles, tseltales y por algunos indígenas guatemaltecos.

²⁴ La Farge, *Ibíd.*, p. 86 Manuel Pérez Gutiérrez, rezador de cerros, tsotsil de San Pedro Chenalhó explica que un hombre antes de casarse se debe arrodillar en medio de la milpa, y pedir al primer dios al principal: el Sol, San Salvador, y después ya podrá casarse. Comunicación personal, 3 de junio de 2008.

las tareas de la milpa, aunque con otras estrategias: el niño se dirige al monte y ordena a los árboles que se tumben; manda a sus herramientas a realizar la tarea de preparar la milpa y sembrar, en un relato se cuenta que hace roza en trece cañadas y en trece cerros.²⁵ El trabajo realizado por *Xut* es destruido por las noches por el conejo, el venado, el jabalí, el pájaro tapacamino y las hormigas, animales que en la vida cotidiana arruinan los sembradíos, pero aquí aparecen como restauradores del monte sumergidos en un ámbito semi ritual:

Entonces cuando estaba apenas comenzando a oscurecer de repente va saliendo en la montaña un pájaro que se llama tapacamino y en seguida va saliendo un conejo, tenía en su mano quema incienso y por último van saliendo hormigas incontables como ronda. El pájaro tapacamino estaba hablando y diciendo: levantad y revivid los montes y los grandes árboles que están cortados y caídos y el conejo estaba soplando el quema incienso que llevaba en su mano y echaban un gran humo. En ese momento levantaban y revivían parejitos los montes y los grandes árboles cortados y caídos y luego allí van trabajando las hormigas y lambiaban las cortadas y las heridas que tenían los montes y los grandes árboles que se añadían misteriosamente.²⁶

En las distintas versiones siempre aparecen tres animales, el venado, el conejo y el tapacamino, en la cosmovisión maya contemporánea el primero de ellos está relacionado con el Sol, y el conejo con la deidad lunar, mientras que el tapacaminos, nombre regional del correccaminos, es un ave que se encuentra en el entorno milpero, su canto, parecido a un lamento humano, se considera un mal agüero.²⁷

Ahora bien, el ciclo de rozar y restituir el monte se repite por lo menos tres veces, pues los animales no permiten que *Xut* siembre pero, a qué obedece esta actitud. Se ha visto que *Xut* transforma los cuerpos muertos de sus hermanos en animales salvajes y domésticos. Los primeros huyen al monte, este espacio les brinda hogar y en pago ellos se convierten en sus protectores, de esa forma se explica que aun en la labor del campo *Xut* es molestado por sus hermanos, ahora bajo su nueva apariencia, además está realizando una

²⁵ López, “La formación del cielo...”, p. 112.

²⁶ *Ibíd.*, p. 113.

²⁷ Relatos de Oxkutzcab y Maní.

actividad de la que prácticamente no sabe nada y en un ámbito selvático ajeno a él, pues su lugar es lo doméstico y por definición lo controlado; al ordenar que sus herramientas preparen la milpa lo hacen parecer tramposo, pues es un trabajo que requiere el contacto físico; los animales no aceptan esta actitud, rebeldes, regeneran el monte, restituyen el espacio violado y vencen una vez más al hermano menor. En el *Popol Vuh*, *Hunahpú e Ixbalanqué* pasan por la misma situación, no trabajan la tierra, las herramientas lo hacen todo y los animales reconstituyen el bosque²⁸ y según los tojolabales, una generación de antepasados es destruida por ordenar a las herramientas trabajar la milpa mientras ellos descansaban.

Los hermanos mayores, en tanto que animales y dotados con otros atributos, ya no les compete el entorno doméstico, ahora son señores del espacio salvaje representado por monte o bosque, éste obedece la voz del conejo, del venado y los demás animales que se han constituido en sus guardianes, estableciendo una lucha entre contrarios de la que surge una síntesis muy peculiar: al *Xut* le es negado el trabajo campesino y por lo tanto el papel de “hombre”. Entre los pok’omames la definición de hombría está relacionada con la posesión y cultivo de la tierra,²⁹ es el ideal en la vida humana y el futuro Sol nunca lo obtendrá, por tanto toma conciencia de su situación, debe abandonar la tierra y llevarse a su madre con él; finalmente comprende su función.

Otras versiones plantean que *Xut* decide irse para no ser un mal ejemplo a los hombres:

Dijo el hermano menor cuando se fue al cielo ya que el hacha, el *bach* y el machete no pueden trabajar solos, los hombres que vienen después, tienen que trabajar con sus propias fuerzas para poder comer.³⁰

Pero es sobre todo la incapacidad que tiene la tierra y sus habitantes para albergarlo, lo que hace que *Xut* reflexione sobre su estancia en el espacio terrestre.

²⁸ *Popol Vuh*, p. 73.

²⁹ Reina, *La ley de los santos*, p. 72.

³⁰ Encino, “El Sol y la Luna”, p. 61.

La apoteosis

En las variantes del mito que se han consultado, hay dos constantes con relación a las causas que determinan la decisión de *Xut* de ir a vivir al cielo: los animales le revelan la verdad, o bien, él mismo se percata de que su lugar no es en la tierra. Como ejemplo se tienen las siguientes citas:

- a) ... yo mismo dice el conejo, porque no es su lugar aquí, éste es el lugar de los pecados; usted debe de estar arriba, no es de aquí.³¹
- b) Mira mamita, llegó el tiempo que te voy a decir claro; nuestro destino no es aquí en la tierra sino que nuestro eterno lugar es de arriba, allí vamos a caminar y a viajar continuamente. Yo voy a caminar primero con mi carreta, se anotarán mis reflejos en todas partes y por la luz de mis ojos... y tu mamita, después vas caminar con tu carreta.³²
- c) Yo seré el Sol, dijo *Xut*, tu mamá serás la Luna.³³

Xut sube primero y como Sol toma supremacía frente a la Luna, no sólo en el acto de ascender sino también a nivel simbólico, pues se establece con esto que su madre deberá seguirlo e ir de tras de él en su recorrido por el cielo. *Xut* escala al nivel celeste con la ayuda del bule o pililco³⁴ y mientras se marchaba

Iba [*Xut*] contando las horas para llegar arriba: uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis, siete, ocho y nueve, a los nueve llegó al Cielo. Entonces volvió. Muy contento, que muchos frutales, muchos olores de flores, muy mejor allá.³⁵

La ascensión representa un ritual iniciático por la manera en que se describe; *Xut* se torna en una deidad celeste y deja el espacio terrestre, las horas que va contando señalan los niveles celestes; el noveno es el principal, el que será su hogar. Si pensamos en *Xut* como un prototipo humano vemos que aún es un niño, y podemos suponer que sus hermanos son adultos e

³¹ Guiteras, Los peligros del alma, p. 162. En el *Popol Vuh* es “hasta que el ratón les comunica cuál es su misión: ir a jugar pelota con los señores del Xibalbá: “— yo no debo morir en vuestras manos. Y vuestro oficio tampoco es el de sembrar milpa”.

³² López, “La formación del cielo...”, p. 113-114.

³³ “El Sol y la Luna”, versión de Tenejapa, p. 40.

³⁴ López, *Ibíd.*, p. 114-115.

³⁵ Guiteras, *Ibíd.*, p. 162.

incorporados ritualmente a la comunidad pero *Xut* no, por tanto en una analogía, el rito de iniciación de *Xut* a la adultez es la apoteosis misma, y con ella se cierra el ciclo de la infancia y se le reconoce como deidad, la niñez es, en este caso, “un largo periodo de oscuridad” que termina “al revelarse su verdadero ser”.³⁶ Eliade dice que al subir al cielo se cambia de condición:

Lo “alto” es una dimensión inaccesible al hombre como tal; pertenece por derecho a las fuerzas y a los seres sobrehumanos; aquel que se eleva subiendo ceremoniosamente los escalones de un santuario o la escala ritual que conduce al cielo deja entonces de ser hombre.³⁷



Esquema 4. *Xut* se convierte en Sol

Al llegar al cielo, *Xut* deja de serlo, se convierte en el Sagrado Padre, Nuestro Señor, Nuestro Sol. La ascensión lo revela como el astro por excelencia, y “lo humano” lo ha dejado ya (Esquema 4).

¿*Xut*, un héroe cultural?

La figura de *Xut* es el resultado de un proceso de asimilación, reestructuración y reinterpretación, son dos fuentes que se unen en un único cauce y conforman un sistema religioso único,³⁸ donde los personajes, símbolos y significados se transforman, y en algunos casos, en ellos permanecen aspectos del núcleo fundamental de la cosmovisión maya prehispánica notablemente enriquecido.³⁹

³⁶ Campbell, *El héroe de las mil máscaras*, 294.

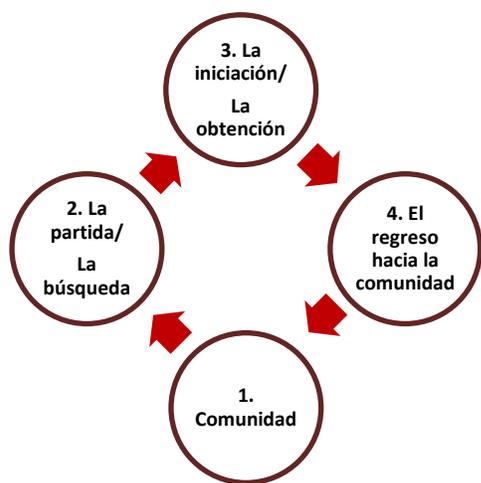
³⁷ Eliade, *Tratado...*, p. 58.

³⁸ Véase la introducción de esta tesis.

³⁹ López Austin, *Los mitos del talcuache...*p. ¿

De tal forma, es importante puntualizar aquí la diferencia entre los mitos del Cristo adulto y el mito de *Xut*. En los primeros análisis, la autora de esta tesis veía al mito de *Xut* bajo la sombra de los primeros, pues era mi principal paradigma y el segundo era la figura cristiana en sí misma, lo que me llevaba a considerarlo como un Cristo indígena, a la manera de Victoria Bricker, pero esto me conducía a otro error: no verlo como una deidad única y *sui generis* en un discurso mítico de las mismas características. En cuanto lo hice, pude observar que las funciones y el simbolismo de este dios están determinados por un evento, la apoteosis; antes de ésta es el hijo menor de la Virgen, se observan los signos y símbolos que lo revelan como una deidad solar, y después de ella es el Sol. En el mito que nos ocupa, Cristo es un título más, pero no es en manera alguna el más importante; pues el carácter, los actos, las hierofanías y sus manifestaciones de poder son aspectos que revelan una deidad originaria de los mayas actuales con estructuras asociadas a los dioses astrales del pasado prehispánico.

Con base en el modelo mítico de la aventura del héroe que ofrece Campbell⁴⁰ es posible observar estas diferencias; ahora bien, la travesía de *Xut*



Esquema 5. Ciclo del monomito del héroe cultural

no cumple con todos los aspectos propuestos, y tal vez no necesariamente en las mismas secuencias. El modelo mencionado tiene 7 etapas definidas, de las cuales sólo es posible relacionar 5 y no en el mismo orden (Esquemas 5, 6 y 7).

1. *El llamado a la aventura.* Propiamente *Xut* no lo tiene, pero puede equiparar con la salida el hogar y de la protección materna al momento en que va con sus hermanos a la milpa, del espacio

⁴⁰ El héroe debe regresar, “la dádiva que lleve habrá de significar la renovación de la comunidad” Campbell, *El héroe de las mil máscaras*, 179.

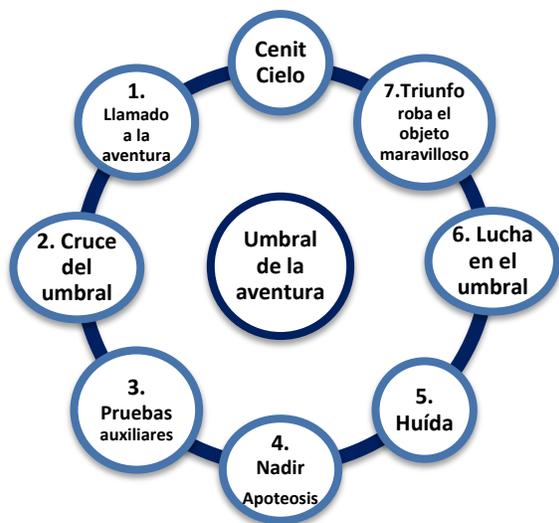
doméstico o cultural, al salvaje o natural.

2. *Cruce del primer umbral*. En el modelo propuesto por Campbell, este punto es nodal y divide al mito en dos (hay que cruzarlo, a veces con el fin de obtener algo, ya sea un objeto, un don, una nueva condición, y volverlo a cruzar para llevarse ese algo). Traspasar el umbral conlleva superar cierto tipo de pruebas, en el caso de *Xut*, las luchas con los hermanos personifican estas pruebas y lo llevan al inframundo, del que sale cada madrugada, su estancia en este espacio lo dota de una nueva significación, pues “es el primer paso a la zona sagrada de la fuente universal”⁴¹.
3. *Pruebas auxiliares*. Sin duda este punto puede corresponder a los problemas que enfrenta *Xut* al sembrar la milpa.
4. *Nadir*. Campbell lo pone en eje vertical con el cenit, pues es el momento de la gran transformación del héroe, que puede ser a través de un matrimonio sagrado, de la revelación de una verdad extraordinaria, por ejemplo conocer a su padre, o bien la apoteosis, que se interpreta como la gran iniciación ritual, donde ocurre el cambio de una forma a otra⁴², y no tanto como irse a vivir al nivel celeste. No obstante, considero que en el mito de *Xut* si cumple con la apoteosis como tal, y para tal caso se debe invertir el punto 5, pues la toma de decisión es antes de este acto.
5. *La huida*. Corresponde más a la toma de decisión de irse y abandonar la tierra, y en consecuencia debe anteceder al punto anterior
6. *Lucha en el umbral*. No es aplicable al mito, no hay una lucha para salir del inframundo, ni del espacio terrestre.
7. *Triunfo al robar el objeto maravilloso*. Tampoco se encuentra en el mito, no existe ese “algo” que debe llevarse.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 80

⁴² *Ibíd.*, p 126.

Lo anterior queda más claro al observar los esquemas 5 y 6, mientras en el primero el cenit y el nadir crean un eje vertical y la entrada y salida del umbral un eje horizontal, en el segundo no aparece de esta forma, pues en el mito de *Xut* es el punto 3, la imposibilidad de sembrar lo que marca la línea, pues conlleva toda una revelación: no puede trabajar como “hombre”, no puede mantener a su madre y por tanto, no puede permanecer en la tierra.



Esquema 6. Ciclo de la aventura del héroe, con base en Campbell.



Esquema 7. Ciclo de la aventura del héroe aplicado al *Xut*

El punto 4 del esquema 7 es una consecuencia de lo anterior, y no sólo involucra la toma de decisión, sino también comunicársela a su madre, finalmente, el punto 5, la apoteosis real, no como una transmutación que le permite seguir en el espacio terrestre, sino un cambio ontológico y físico; accede al cielo con cierta facilidad, sube desde el centro del mundo, pues ha nacido en él y al cruzar el umbral celeste se interna en otra realidad, y ahora posee los dos mundos, pero elige vivir en el de arriba, “sin embargo, y éste es la gran clave para la comprensión del mito y del símbolo, los dos reinados son en realidad uno”.⁴³

⁴³ *Ibíd.*, p., 200, 294 y 331.

En síntesis, el hijo menor de la virgen cumple, como se ha visto con el ciclo solar, pero sus actividades no se relacionan con los ciclos de los héroes culturales, por el contrario, no es capaz de cultivar,⁴⁴ de trabajar o mantener un hogar, no se casa ni tiene hijos, no enseña a los hombres ninguna lección de civilitud; tal vez el Cristo adulto lo haga, pero no es el caso de *Xut*, nombre con el que es conocido en los mitos, por lo anterior, confirmo que este mito muestra la travesía de una deidad sobre la tierra, su transformación en Sol, en este sentido, y con base con el esquema 6, se corrobora que *Xut* puede considerarse un héroe mítico, aquel que asciende al lugar sagrado y decide no volver,⁴⁵ pues cumple con la mayoría de los aspectos de estas deidades, y nos revela gran parte de su significado, por tanto, éste discurso mítico es único, original e irreductible.

⁴⁴ Aunque hay una versión que dice que antes de irse al cielo le enseñó a los hombres a trabajar la tierra, véase nota 10 del siguiente capítulo.

⁴⁵ Campbell, *El héroe de las mil máscaras*, p. 180.

Capítulo III

La madre de Xut

La historia de *Xut* no puede entenderse sin su contraparte femenina, el mito de origen del Sol implica al de la Luna; se ha mencionado en los capítulos precedentes que la madre del *Xut*, se convierte en este astro al ascender al nivel celeste, pero ¿qué más sabemos de esta deidad? Al igual que los mitos referentes a Cristo, hay diversas narraciones que hacen alusión a la virgen María, y tal como se hizo en el capítulo anterior, analizaré a la madre del *Xut* o Virgen dentro del contexto del mito que nos ocupa, y en algunos casos la relacionaré con los mitos que hablan de las aventuras de la madre de Cristo, la virgen María, aunque también poseen connotación lunar, no son la madre de este niño que se transformará en Sol.

La labor principal de la madre de *Xut* es el hogar, el tejido y se añade una nueva actividad: la cría de animales domésticos; las mujeres campesinas participan en las tareas de la siembra y cosecha pero, en este caso, la Virgen no tiene ninguna relación con la milpa; económicamente depende de las figuras masculinas y su situación conyugal es a veces ambigua. En el mito el marido es el gran ausente y por tanto se asume que se trata de una familia nuclear formada por la madre y los hijos, no hay parientes secundarios como abuelos, tíos, etcétera; como en cualquier situación similar, serán los hijos mayores (en edad adulta) quienes lleven a cabo las actividades propias del jefe de familia como atender la milpa, cazar en el monte, reparar la casa y educar a los hermanos menores, así como asistir a las juntas comunales y encargarse de los rituales domésticos, por ejemplo entre los mames de Santiago Chimaltenago “cuando un hombre muere dejando viuda e hijos adultos, la costumbre

prescribe que los hijos entren inmediatamente en posesión de su herencia, con la obligación de encargarse de allí en adelante de mantener a su madre”.¹ La narración refleja la preocupación de la Virgen al quedarse desamparada por la muerte de sus hijos mayores, ésta pérdida le causa más aflicción que el extravío temporal que cada noche le ocurre a su hijo menor. De esta forma, el mito de *Xut* muestra una vez más, una parte de la realidad cotidiana de los indígenas mayas: las dificultades que tiene una mujer al quedarse sin la protección del marido o de un hijo capaz de ayudarle en la manutención del hogar.²

El mito del *Xut* no hace mención de algún otro personaje femenino que no sea su madre; sin embargo se desconoce el nombre de ésta, los narradores se refieren a ella como “la madre del *Xut*” o “la Virgen”, y en raras ocasiones se refieren a ella como la Virgen María, por ejemplo: “Cuando *Xut* era pequeño vivía con su madre, verdaderamente era una mujer mayor, todavía no tenía nombre, todavía no era la Luna”,³ resulta evidente que Virgen es sólo un título al igual que *Xut* sin embargo, a diferencia de éste Virgen no alude a ninguna característica, es posible que tenga una relación indirecta con la deidad cristiana. En general, el culto mariano se concibe como la veneración a la Madre de Dios, y a su vida de santidad, a su virginidad permanente y a la concepción divina, entre otros aspectos;⁴ dependiendo de su advocación, es sanadora de enfermos, cumplidora de milagros, y ayudadora de los desposeídos. No obstante, en el mito es una mujer que se casó con san José así lo registra una sola versión,⁵ que ha quedado viuda, o bien ha sido abandonada, “dejada”

¹ Wagley, *Santiago Chimaltenango...*, p. 79.

² Al respecto puede verse Marión, *Entre anhelos y recuerdos* y Petrich, *Las mujeres del lago Atitlán*. En diversos relatos encontramos el abuso que sufren las mujeres solas por parte de los otros miembros de la comunidad.

³ Alianza de Frutos, David. “*Hunahpú, Ixbalanqué y Xut...*”, p., 253.

⁴ “Es fe de la Iglesia universal, manifestado en su magisterio y en su predicación constante que María permaneció virgen antes del parto, en el parto y después del parto”, Rocafull, *Teología dogmática*, p. 165. Parece ser que la tradición de adorar a la imagen de una mujer y a su hijo se origina en los primeros tiempos de los egipcios, griegos y célticos, para éstos últimos las diosas madres volvían a ser vírgenes al finalizar la guerra y después de cada parto; la figura y el simbolismo de la madre virgen se encuentra por todo el mundo religioso, Chevalier y Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, p 1076.

⁵ Guiteras, Calixta. *Los peligros del alma*, p. 161.



Esquema 8. Las dos mujeres

por su marido, y ha tenido dentro de su matrimonio por lo menos dos hijos (Esquema 8).

A veces en el mito ni siquiera se menciona la figura del marido, se puede hablar en buena medida de una madre soltera o de una prostituta, por ejemplo Vogt recopila un mito en el cual María buscó abrigo en diversas casas, pues estaba a punto de dar a luz, pero era rechazada hasta que llegó a la casa de José, su hermano, y él le dio posada. Nadie quería hospedarla “porque era una mujer liviana, que

dormía con muchos hombres pero que no tenía marido”,⁶ o porque era descuidada, “así que por descuido de la Virgen nació el Cristo”.⁷ En el medio maya actual ser madre soltera es un signo de deshonor a la casa paterna y motivo de repudio por parte de la comunidad; a veces las mujeres preñadas acuden como último recurso a los abortivos, pues saben que sus hijos serán despreciados y ellas humilladas de por vida.⁸ Resulta complicado, tal vez porque no refleja una situación social, en el pensamiento indígena —y lo fue para los indígenas que vivieron el contacto europeo— concebir en la figura mariana a una mujer virgen y con un hijo y por encima de la potestad de su

⁶ Vogt, *Ofrenda para los dioses...*, p. 208.

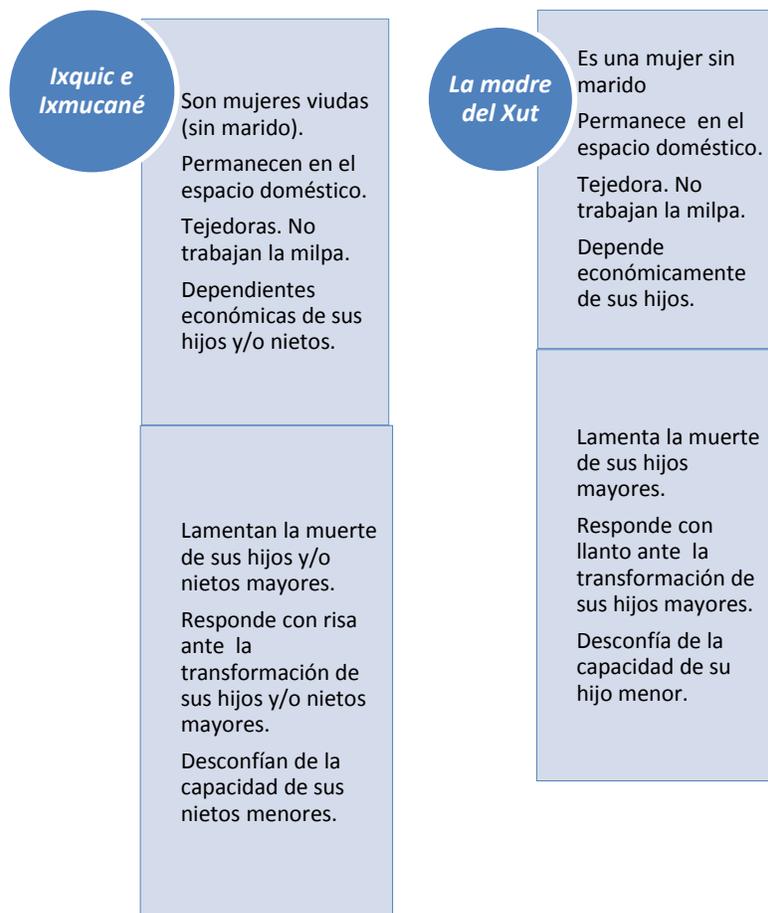
⁷ Guiteras reporta que así explicó Manuel Arias, su informante, el nacimiento de Cristo, *Ibíd.*, p. 157.

⁸ Como es el caso de las lacandonas, según reporta Marion, *Ibíd.*

esposo.⁹ Ante el título de Virgen, que nos traslada directamente al cristianismo católico, la madre de *Xut* es diferente: ha tenido varios hijos y no funge el papel de intermediara, pues en el cielo tiene otra misión perfectamente definida: ser la Luna.

Por otra parte, es evidente la relación que existe entre la madre de *Xut* y el binomio formado por la abuela y la madre (*Ixmucané* e *Ixquic*) de *Hunahpú* e *Ixbalanqué* del mito cosmogónico del *Popol Vuh* (Esquema 9); las tres tienen la misma función, lo que permite reducir las a un sólo papel actancial con las mismas actitudes y carencias; además desempeñan un rol muy parecido inscrito en las

actividades propias de la mujer en el medio indígena. Pero sobre todo, hay una correspondencia entre ambas columnas, la estructura del elemento femenino permanece y se enriquece en el devenir histórico y en el discurso mítico.



Esquema 9. Los personajes femeninos

⁹ “Es de creencia unánime de la tradición cristiana que después de su muerte la Virgen fue subida a los cielos, donde goza de una visión beatífica superior a la de cualquier otra criatura, y que allí fue coronada como reina y señora de ángeles y hombres”. *Teología dogmática*, p. 167.

La madre de *Xut* antes de la apoteosis

De acuerdo con el mito, la madre de *Xut* se dedica al tejido, utiliza un telar de cintura e hilo de algodón, su oficio es exclusivo y cuando tiene que abandonar la tierra lo enseña a los vivientes:

Antes de que se fueran enseñaron a vivir a sus hijos: cómo trabajar la tierra para lograr la comida, y la bebida, cómo poder hacer ropa, nos enseñaron a toda clase de trabajos, nos quisieron hacer semejantes a ellos.¹⁰

El tejido es una de las principales labores de las mujeres mayas en las Tierras Altas, junto con el bordado constituyen casi la única fuente de ingresos económicos femeninos; según Bunzel el tejer es una habilidad honrosa, es la más importante industria hogareña, además es una de las bendiciones imploradas para las niñas cuando nacen y son bautizadas.¹¹ Dominar el arte del tejido y el bordado hace que la mujer sea vista con mayor estimación ante los ojos de los varones, requisito indispensable para la que se quiera casar (por lo menos lo era así hace dos o tres décadas) y es una de las recomendaciones que el padre y la madre le hacen a las hijas: “Tu ya eres una muchacha, tienes que aprender a tejer, porque tendrás que tejer la ropa de tu esposo”,¹² y Magdalena Gómez explica que actualmente las muchachas ya no saben hacer ropa en el telar, y si alguna todavía teje es valorada muy alto por los padres quienes piden una dote más costosa al momento de la petición de mano.¹³ Podría considerarse a la madre de *Xut* como la deidad patrona del tejido, pero en la cosmovisión maya son muchas las vírgenes y santas que son excelentes tejedoras y se convierten en las protectoras de las mujeres que ejercen este oficio y de sus comunidades, como en el caso de Chiquirichapa, poblado mam, donde María se puso a tejer entre los dos cementerios del pueblo y así evitó que el *Wakxcan* (animal que ocasiona los terremotos) pasara por en medio de la

¹⁰ “El cuento del *Xut*”, p. 25.

¹¹ Bunzel, *Chichicastenago...*, p. 98-99.

¹² Pérez López, *Los pableros...*, p. 336.

¹³ Magdalena Gómez (tseltal) dice que son pocas las muchachas que practican hoy en día el tejido como actividad principal. Comunicación personal, 2009

comunidad y la destruyera,¹⁴ y en Tenejapa, las tseltales piden ayuda para aprender a tejer a Santa Lucía, ejemplo de esto es el sueño que tuvo María Méndez:

—¡Te voy a enseñar a tejer y a bordar la tela que vas a necesitar para tu ropa de la fiesta! Dijo la Virgen.

La mujer le respondió

—Virgencita, está muy bien lo que me dices ¡pero no entiendo cómo lo haré!

—No te preocupes, si no sabes. Te daré toda la sabiduría y te enseñaré cómo empezar el bordado.

— Muchas gracias, Virgencita por ayudarme, pues no sé cómo empezar a bordar y tejer.

De pronto despertó la mujer y se dijo: “está bien, voy a hacer la prueba y veré si lo puedo hacer.” Así comenzó su tarea y repentinamente vino a su mente la sabiduría que le había prometido esa mujer; de ese modo logró hacer los bordados.¹⁵

A nivel universal el tejido es un oficio lunar, atributo de las diosas selénicas, como apunta Eliade:

La Luna enlaza juntas...numerosas realidades y numerosos destinos. Armonías, simetrías, asimilaciones, participaciones... coordinadas por los ritmos lunares, constituyen un “tejido” sin fin, una “red” de hilos invisibles que “enlaza” a la vez a hombres, lluvias, vegetación, salud, animales, muerte, regeneración... Son diosas selénicas las que inventaron la profesión del tejido.¹⁶

Tejer es un particularidad que señala a la madre de Xut como una deidad de orden lunar, el otro es el conejo, que se lleva consigo al subir al cielo, el mismo que le reveló a su hijo que la tierra no era para ellos, y por último, y tal vez el más importante, su capacidad generatriz, es madre; todo lo anterior muestra a la Luna en potencia, símbolo de lo femenino y fecundidad.¹⁷

¹⁴ Hosting y Vásquez, *Memoria colectiva...*, p. 23.

¹⁵ Girón López, Amalia, “Historia del bordado y del tejido de Tenejapa”, p. 194.

¹⁶ Eliade, *Tratado...*, p. 173.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 163.

La apoteosis

La ascensión de *Xut* es relativamente fácil en comparación a la de su madre, pues ésta tiene más complicaciones, una de ellas ocasionada por su incredulidad e inseguridad, pero que se resuelven con el auxilio de su hijo:

Ahora, muy apenada la virgen. '¿Cómo voy a subir, cómo subiste tú?' Vas a ver lo que vamos a hacer.... El *kox* sólo le enseñó a contar como contó él. Al llegar al nueve ya estaban en el Cielo. Así aprendió la virgen. Dicen que así subió también el Dios, de Antigüedad. Ya no volvieron. Él se hizo Sol y ella Luna.¹⁸

Pero destacan dos relatos en donde la Virgen utiliza sus implementos de trabajo para subir al cielo, en el primero siembra una vara de hilar y la añade nueve veces;¹⁹ en el segundo, recurre a su telar utilizándolo como escalera:

Agarró su instrumento que sirve para la urdimbre, que tiene nueve escalas, con ese lo paro de tierra al cielo, que le sirvió como escalera y llegó al cielo convirtiéndose en Luna.²⁰

El telar y la vara de hilar utilizados por la Virgen para subir son un equivalente de la escala, símbolo recurrente en la mitología universal, al respecto apunta Eliade:

Considerable número de mitos hablan de un árbol, de una liana, de una cuerda, de un hilo de araña o de una escala que unen la Tierra al Cielo, y por intercesión de los cuales suben, efectivamente, al Cielo los seres privilegiados.²¹

Tanto *Xut* como su madre pertenecen a esta clase de seres, su estancia en la tierra no puede prolongarse más, por lo tanto la ascensión es inminente y el telar o la vara le permiten a la Virgen cambiar de un modo de ser a otro, y acceder a un nuevo nivel cósmico.²² Al igual que su hijo, subir por la escalera simboliza para su madre un acto de iniciación y que implica un cambio ontológico:

¹⁸ Guiteras, *Ibíd.*, p.157.

¹⁹ López, "La formación del cielo...", p. 113-114.

²⁰ Encino, "El Sol y la Luna", p. 63, versión tzotzil.

²¹ Eliade, *Imágenes y símbolos*, p. 51.

²² *Ibíd.*

Por esto, la escalera y la ascensión desempeñan un papel considerable tanto en los ritos y mitos de iniciación [...]. Las ideas de santificación, de muerte, de amor y de liberación van implicadas en el simbolismo de la escalera. En efecto, cada uno de estos modos de ser representa la abolición de la condición humana profana, una ruptura de nivel ontológico: a través del amor, de la muerte, la santidad, el conocimiento metafísico, pasa el hombre [...] de lo irreal a la realidad.²³

Esta ruptura ontológica de la que habla Eliade se muestra en la siguiente cita, donde la madre de *Xut* no comprende cómo sus únicos alimentos en el cielo serán las velas y el incienso:

[le dice *Xut* a su mamá] levantaremos el cielo, lo pondremos muy alto y en ello iremos, ahí viviremos, nuestro hijos nos darán de comer, a través de sus rezos nos mandarán velas e incienso, esos serán nuestros alimentos del diario [...] habiendo escuchado todo lo que le decía su hijo, empezó a llorar nuevamente pensando que no iba a poder comer con vela y con incienso [le dice a su hijo.], aquí nos quedaremos, yo también iré al monte a trabajar[...] No mamá, nos iremos ahora mismo.²⁴

Evidentemente, la escala conecta la tierra con el cielo y permite el tránsito a la Virgen, ésta cambia su cualidad terrena a celeste,²⁵ pero mantiene su injerencia en su antiguo hogar.

En síntesis, al quedarse en el cielo, el *Xut* y la Virgen se despojan de su forma humana y se transforman en los astros celestes, es decir, adquieren la sacralidad absoluta (Esquema 10).

Pero el telar además tiene otro simbolismo que se revela en el mito y que se suma al único atributo lunar revelado antes de la apoteosis, representa los meses del embarazo, dado que la Luna subió nueve escalones, o contó del uno al nueve:

Por eso actualmente [en] todas las mujeres dura nueve meses el embarazo, debido que la Luna subió al cielo con nueve peldaños la escalera.²⁶

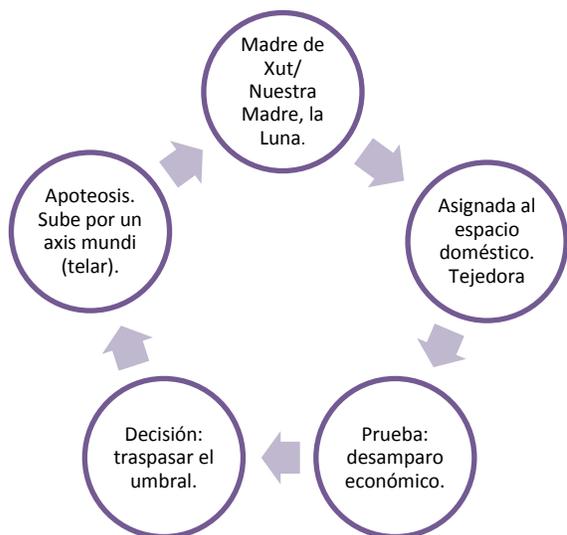
²³ *Ibíd.*, p. 53-54.

²⁴ “El Sol y la Luna”, versión de Tenejapa, p. 35-40.

²⁵ La madre del *Xut* sube al cielo viva, la de Jesús tiene que morir para después ascender en “espíritu” y por supuesto, no se convierte en Luna. *Teología dogmática*, p. 167.

²⁶ Encino, “El Sol y la Luna”, p. 62-63.

Una versión tsotsil señala que la Luna será el referente para contar el tiempo:



Esquema 10. El ciclo de Virgen o de la Luna

...sobre tus ojos que reflejan c
ontarán sus años, sus meses, sus
semanas, sus días y sus horas.
Cuando concebirán y nacerán
hijos, los hijos de los vivientes a ti
te llevarán y contarán el
tiempo...²⁷

El embarazo está ligado desde tiempos prehispánicos con las deidades lunares, como lo dice Landa, la diosa *Ixchel* era la diosa de hacer las criaturas.²⁸ Así en los

tiempos actuales la madre de *Xut*, cuando se convierte en la Luna, conserva el mismo oficio que sus antepasados prehispánicos: embarazo y parto. Con ello la Luna cuenta los tiempos de vida de los hombres; está hecha para medir: “el tiempo controlado y medido por medio de las fases de la Luna que es un tiempo <vivo>”.²⁹ Tejido y embarazo son atributos que tiene en sus manos madre de *Xut* y se manifiestan en su totalidad cuando se convierte en la Luna, la Santa Madre.

Virgen y Luna en otros mitos

Así como existen muchos mitos sobre las andanzas de Cristo en la tierra, los hay también sobre la ‘virgen María’, ‘la virgen’ o ‘la Luna’, y tienen lugar antes de que subiera al cielo, o a veces ni siquiera se menciona este hecho; estos tres títulos se utilizan indistintamente, la Luna es la madre de Cristo, y también lo es la virgen, o bien la madre de Cristo es llamada a veces Luna y a veces virgen; cualquiera que sea su nombre, se trata de otro personaje, un

²⁷ López, “La formación del cielo...”, p. 114.

²⁸ Landa, *Relación...*, p. 58

²⁹ Eliade, *Tratado*, p. 151.

actante distinto que aparece en un discurso mítico también diferente, con una estructura que es disímil de la que presenta el mito de *Xut* .

Un mito ts'utujil narra que la virgen iba con una tinaja de agua sobre la cabeza para darle de beber al apóstol Pedro, pero al tropezar con una piedra, se cayó y rompió la tinaja, de este incidente nació el lago “es la virgen María quien realmente lo trajo”,³⁰ los k'akchik'eles de Panajachel creen que la diosa de la Luna es dueña del lago de Atitlán, y que tiene ahí un palacio; mientras en Chenalhó los tsotsiles dicen que es diosa de los lagos cercanos.³¹

El simbolismo acuático es privilegio de las diosas lunares y diosas madres, entre ellas las deidades femeninas mayas. El agua, la lluvia, las mareas son controladas por la Luna en su paso por el cielo:

Tanto por estar sometida a los ritmos (lluvia y mareas) como por ser germinativas, las aguas están gobernadas por la Luna... Todas las divinidades lunares conservan más o menos sensiblemente atributos con funciones acuáticas³².

Por otra parte, la virgen de estos mitos posee dones de fertilidad y de la creación de alimentos, como las papas, frijoles, calabazas entre otros, relatan los tsotsiles de San Juan Chamula:

La Luna estaba embarazada de Cristo, o del Sol, los judíos la querían matar, cuando nació su hijo se fue a amamantarlo en la milpa, se le cayeron unas gotas de leche y de ahí nacieron las papas. La Virgen le enseñó a la gente cómo comerlas.³³

Para los mames la virgen de la Natividad, al pasar por una ramas, goteó leche de su pecho y ésta se convirtió en yuca, y los tsotsiles dicen que de su orina “asomó la calabaza”.³⁴ Los frijoles también existen por gracia de la Luna:

[La Luna tenía un collar]. Cierta vez en que salió a dar un paseo, se le cayó su collar, que se transformó en frijoles, los cuales brotaron de inmediato.

³⁰ Petrich, *Literatura oral de los pueblos del lago Atitlán*, p. 220.

³¹ Thompson, *Historia y religión*, p. 299.

³² Eliade, *Ibíd.*, p. 154.

³³ Gossen, *Los chamulas en el mundo del sol*, p. 425.

³⁴ Hosting y Vásquez, *Op.cit.*, p. 32 y Guiteras, *op. cit.*, p. 142.

Cuando se le rompió su collar, de él se formaron las diferentes clases de frijoles... El hilo de su collar se convirtió en frijoles verdes.³⁵

La virgen, al igual que Cristo en estos mitos, es una deidad creadora (Esquema 11), ella da origen a las plantas que crecen junto al maíz: frijol, calabaza, papas, yuca, éstas forman parte de los cultivos más importantes de los mayas, y que se clasifican, en la visión indígena, como alimentos fríos y por tanto femeninos, mientras que el maíz es creado por Cristo y se considera un alimento caliente; la connotación de cada una de las plantas y su relación con los astros principales es evidente. Se desprenden dos aspectos como ‘virgen’: artífice de los alimentos fríos, y como Luna guardiana y productora del agua



Esquema 11. Ciclo de creaciones de la madre de Cristo

y patrona de lo femenino, pero en ninguno de estos mitos aparece como madre de *Xut*.

Ahora bien, para todos los grupos mayas la Luna es denominada Nuestra Madre, Nuestra Señora, es la sustentadora, la madre de todas las cosas vivientes y por eso mantiene un estrecho lazo con las mujeres:

La Luna otorga fertilidad y la mujer le devuelve esa energía, nutriéndola con su sangre menstrual; de ahí que las mujeres chortís se refieren a ella también como *Ka tu'*, “Nuestra Madre”, “Nuestra Señora” y “Reina del Mundo”[...] *Na'* es [...] el nombre de la Luna [...], pero también significa “madre”[...]. Y *Ak Na'* es el nombre de la gran diosa lunar, primera progenitora y patrona del tejido, protectora de los embarazos y de los partos.³⁶

Los tojolab’ales la llaman *Ja jnantik ixaw*, Nuestra Madre Luna.³⁷ Los tseltales se dirigen a la Luna como Nuestra Santa Madre —*Jalalm’tik*—

³⁵ Guiteras, *Ibíd.*, p. 412.

³⁶ Nájera, *El umbral hacia la vida...*, p. 33.

³⁷ Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos*, p.168.

nombre con que designan también a la virgen María.³⁸ O bien *Jch'ul Me'tik* Nuestra Sagrada Madre, título que le dan también los tsotsiles.³⁹ Desde la Península de Yucatán hasta los Cuchumatanes, la Luna es la madre por excelencia y comparte el espacio celeste junto con el Sol, su complemento y su contrario. La virgen o la Luna, como se prefiera, es por todo lo anterior una diosa de la tierra y agua, emana fertilidad y da fecundidad a los seres que la habitan, ya sea para sembrar como para procrear, y ésta es nuevamente una manifestación compartida por todas la diosas lunares y por la diosa lunar maya.

³⁸ Maurer, *Los Tzeltales...*, p. 106.

³⁹ Magdalena Gómez, comunicación personal.

Los esposos: mito mopán-k'ekchí'

El mito publicado bajo el título *The legend of the Sun, the Moon and Venus*¹ y que ocupa las siguientes páginas proviene del área mopán y k'ekchi', representa la tradición oral de las Tierras Bajas sobre las cosmogonías astrales, es un mito *sui generis* y distinto al de las Tierras Altas, Thompson lo recopiló en la década de los años treinta del siglo pasado, en la llamada Honduras Británica, hoy Belice.²

Hacia finales del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX, las luchas políticas y sociales en Guatemala y México orillaron a los indígenas mayas a refugiarse en el territorio beliceño,³ hubo una migración continua al centro y sur de Belice desde el siglo XIX, y entre 1930 y 1969,⁴ debido a este fenómeno la mayoría de los k'ekchies actualmente viven en el departamento de la Alta Verapaz, y el resto en los departamentos Quiché e Izabal, Guatemala, también al sur de El Petén y Belice. El sur de Belice se considera históricamente un territorio mopán, este grupo habita los distritos de San Antonio y Toledo, territorio adyacente al Petén, y Benque Viejo, en el distrito de Cayo, y también viven en Guatemala, sobre todo en el municipio de San Luis, en el suroeste del departamento de El Petén; prácticamente no hay

¹ Thompson, "The legend of the Sun, the Moon and Venus": 119-132. *Ethnology of the mayas of southern and central British Honduras*.

² Belice se independiza de Inglaterra el 21 de septiembre de 1981, pero desde 1973 toma el nombre de Belice.

³ Al respecto, véase, Sweeney, Lean. *La supervivencia de los bandidos. Los mayas icaichés y la política fronteriza del sureste de Yucatán, 1847-1904*.

⁴ Luis Pacheco, *La religiosidad contemporánea maya-kekchi*, p. 27.

diferencia entre ellos, ya que el grupo de San Antonio emigró de San Luis a finales del siglo antepasado.⁵

El grupo k'ekchi' fue uno de los que mayor desplazamiento tuvo hacia la zona mopán beliceña, lo que produjo una nueva composición poblacional; bajo este contexto histórico Thompson realiza su trabajo etnográfico en el departamento de San Antonio donde habitaban dos grupos indígenas mayoritariamente, los mopanes y k'ekchies, por tal motivo en sus diferentes publicaciones habla de un mito mopán-k'ekchi' y las creencias de ambos grupos se mezclan en la narración.

“The legend of the Sun, the Moon and Venus” no es un mito obtenido de un sólo informante, ni es una narración lineal, Thompson lo reconstruye a partir de por lo menos tres informantes y él mismo le da un estilo de continuidad:

Los mopanes del sur de Belice tienen un largo relato de la vida del sol y la luna sobre la tierra en que se alude a la creación del mundo. Los kekchies tienen el mismo ciclo de leyendas.⁶

Geográficamente es una región con dos grupos en franca convivencia, lo que orilla a no hablar de mopanes o k'ekchies, sino de grupos mestizos; según Ulrich y Ulrich, hacia 1960 tanto mopanes como kekchies convivían íntegramente y se casaban entre ellos, apuntan que a veces los mopanes eran bilingües pues también hablaban k'ekcki'.⁷

⁵ Ulrich y Ulrich, *Historias de los sagrado...*, p. 18-25.

⁶ Thompson, *Historia y religión*, p. 411. uno de sus informantes k'ekchi' era Juan Cocom.

⁷ Ulrich y Ulrich, *Ibíd.* Según estos autores, el universo mopán está dividido en tres estratos: el nivel donde están los hombres es la tierra y tiene forma de una tortilla o una tabla circular y achatada, y a la orilla de la tierra inicia el cielo; y un nivel “de abajo” que corresponde al inframundo, cuando amanece en la tierra, en el “otro mundo” entra la oscuridad. En este inframundo hay tres postes que separan a los mundos entre sí y a la vez los sostienen, “para que no se toquen”. En el inframundo, o el otro mundo viven los hombres rojos, que son individuos solteros, que sostienen en sus hombros al mundo, cuando ellos se mueven causan temblores, también los hombres rojos pueden llevar en sus hombros al cielo. El Sol sigue su curso en el cielo y también en el inframundo, así alumbra a los que se quedan debajo de la tierra, las estrellas solamente están allí como candelas y la luna camina como el Sol. Estos autores trabajan con los mopanes y k'ekchies de San Luis y Thompson trabaja a los de San Antonio.

Utilizaré la grafía contemporánea al escribir el nombre de los personajes, *K'in* por Kin y *T'uup* por Tup, Xulab permanece sin variación.

Este mito ofrece una estructura diferente; por su naturaleza es posible abordarlo de una forma distinta que permita su comprensión y revele su significado; como se ha dicho, es el objeto el que determina el método y no al revés.⁸ Debido a la extensión del mito lo he dividido en secuencias narrativas en palabras de Greimas⁹ o en monotipos según Campbell y cada una puede tener varios incisos. Este ejercicio se aplica en cuanto a la estructura, pero para su análisis simbólico recurrimos a la Historia de las Religiones, disciplina en la que se inscribe esta tesis. “The legend of the Sun, the Moon and Venus”¹⁰ es lo que se denomina un macro mito, nutrido de mitos de origen, complementarios o accesorios.

PRIMERA SECUENCIA: EL MITO SOLAR

El hijo de la primera gente, Adán y Eva, fue puesto en el cielo y se le puso una corona de sol en su cabeza, pero estaba caliente. Al cabo de siete años el muchacho se rehusó a levantar la corona; causó la inundación y frío, pues se zambulló dentro del agua. Entonces el mundo estuvo en oscuridad e inundado. Cuando el joven estuvo frío, una vez más reanudó su deber como antes. Después un mensajero vino a la primera gente, Adán y Eva, y hablaron con él, y el viejo abuelo (Adán) dijo: “Se ha ahogado mucha gente porque mi hijo se cansó de llevar la corona del sol. En otros siete años él va a querer enfriarse y vendrá otra inundación y más gente se ahogará. Busquemos a alguien más que tome el lugar de mi hijo como el sol. Hay tres niños aquí en la tierra, cuya madre y padre han muerto. Ellos viven con su abuela, cuyo nombre es Xkitza. Quizá uno de ellos pueda tomar el lugar de mi hijo y trabaje llevando la corona del sol.

Entonces el mensajero habló con el segundo mayor de los tres hermanos. El muchacho estuvo de acuerdo en ser el sol y el mensajero le preguntó cuánto tiempo podría actuar como el sol. El chico le respondió: “No lo sé, quizá siempre.

El mensajero lo envió a un viaje a través de los cielos para ver si le gustaba. Cuando el muchacho regresó en la tarde, el mensajero le preguntó si lo había disfrutado.

—“No me gustó del todo” replicó el muchacho. “No es el calor, es la tierra. Es aburrida y plana. No hay colinas o valles, no hay mares o ríos. Moriría

⁸ Garza, de la. “Un enfoque metodológico para el estudio de las religiones mesoamericanas”, p 155.

⁹ Greimas, “Elementos para una teoría de la interpretación del relato mítico”, p. 43 y 58.

¹⁰ La traducción del inglés al español es mía.

de monotonía, todo es plano y monótono. Si la tierra fuera más interesante podría ser el sol para siempre”.

Entonces el mensajero reportó lo que el muchacho había dicho, y el mundo regreso a la oscuridad por un corto tiempo, mientras las colinas y los valles se formaban, los mares eran hechos y los ríos cruzaban la tierra. Entonces el muchacho una vez más fue enviado como el sol en un viaje a través de los cielos, para ver si le gustaba la tierra ahora que había cambiado. En la tarde, cuando regresó de jornada dijo: “Ahora el mundo es hermoso y yo seré el sol para siempre. Nunca envejecerá, siempre seré fuerte y hará mi trabajo”.

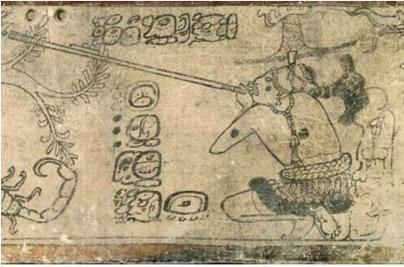
Pero el mensajero le dijo que todavía no, y por el momento el primer sol continuaría con su trabajo.

- a) Carencia-Búsqueda del sol→ negociación→ condición→ cumplimiento de la carencia.
- b) Sol actual →cumplimiento de su trabajo→ era actual.
Muchacho →aceptación definitiva →compromiso

Se necesita un nuevo sol, lo encuentran y éste acepta, la introducción vaticina la conclusión del macro mito: el segundo de los hermanos será el sol. Esta secuencia bien puede ser un mito de origen del espacio terrestre, pues aparecen ríos, mares, montañas y valles. El inciso b es un mito solar. Se establece un compromiso que se efectuará a *posteriori*: el sol actual seguirá en el cielo; lo que demuestra que los dioses deben esperar el término de la era cósmica. Las últimas líneas no indican la eternidad, sino la determinación de desempeñar su trabajo y llevar la corona solar sin el peligro de cansarse y ocasionar inundaciones constantes, como sucede con el sol actual. De no interpretarlo así, estaríamos frente a un texto que contradice el pensamiento de tradición mesoamericana, donde el tiempo es cíclico por excelencia.

SEGUNDA SECUENCIA: LOS TRES HERMANOS Y SU ABUELA

Esta es una secuencia separada estructuralmente y contiene seis partes, el mito podría iniciar aquí, y prescindir de la primera secuencia, sin alterar el discurso, lo que confirma la hipótesis que es una narración construida por Thompson.



a) Tres huérfanos ↔ abuela

Este muchacho el Señor Kin, era el segundo hermano. El hermano mayor era Señor Xulab, o *Nihoch Ich* (Gran Ojo) quién sería el planeta Venus, y el más joven, el T'up, el planeta Marte o Júpiter.

Los tres hermanos continuamente salían a cazar aves en el bosque con sus cerbatanas. Por la noche retornaban a su casa y daban sus aves muertas a su abuela Xkitza. Pero la anciana solía hacerlos dormir mientras ella cocinaba las aves. Ella no daba el alimento a los muchachos, se lo daba a su amante, un enorme monstruo, algunos lo llaman tapir, quién solía visitarla todas las noches. Cuando los muchachos dormían ella tomaba la grasa y les untaba los labios y tiraba huesos de las aves que ellos habían cazado bajo las hamacas. Cuando los muchachos despertaban en las mañanas y pedían carne, ella les decía: “pero ustedes se comieron toda la carne anoche. Vean los huesos debajo de sus hamacas y miren, la grasa de la carne y los huesos que roían están todavía en sus labios y sus mejillas”. Los muchachos solían creerle.

Un día encontraron al pájaro Trogon (*Ko koh*) en el bosque.

—“Ko koh, Ko koh” grito el Trogon.

—“Te mataré y pondré tu cabeza en mi olla. ¿Qué dices?”

—“Ko koh, Ko koh” replicó el Trogon.

—“Te voy a matar y a comer”, dijo el Señor Kin levantando su cerbatana para apuntar.

—“¿Por qué quieres matarme?”, grito el trogon. “Tú matas a todas las aves, pero tú no te las comes todas”. El Señor Kin le preguntó que había querido decir, y el Trogon le explico que la abuela solía engañar a los muchachos, los hacía creer que comían la carne mientras que en realidad era su amante quien se la comía.

Tres huérfanos → diurnos → Proveedores de alimento → abuela → hogar.

Abuela → proveedora de alimento ← amante nocturno

Abuela → engaño → nietos.

Aves presas → cambio de condición ← aves liberadoras.

Se establece una dicotomía entre la actividad diurna de los muchachos y la nocturna del amante; entre dadores y receptores del alimento, por medio de un engaño, y bien puede aplicarse el dicho popular: “nadie sabe para quien trabaja”.

El nombre de la abuela es *Xkitza* posiblemente significa “perra”,¹¹ pero esto no me permite establecer una relación simbólica con el tapir, la única analogía posible es el ámbito nocturno. Por otra parte, el ave pasa de ser una presa potencial a una reveladora de la verdad y libera a sus captores, su mensaje implica una revancha: los muchachos trabajan para un tercero.

b) Movilidad.

El Señor Kin regresó con el Señor Xulab, le preguntó qué podían hacer. El Señor Xulab, que era bastante estúpido, dijo “Yo no sé lo que podemos hacer”

“Pero yo sí, yo sé”, respondió el Señor Kin. “Mataremos a ese monstruo. Vámonos (dame el permiso)”.

Cuando llegaron a su hogar (casa) el Señor Kin dijo a su abuela. “Nosotros no pudimos capturar ningún ave. Son escasas y salvajes. Mañana iremos a un camino largo y lejos. Haznos muchas tortillas para la jornada”.

Esa noche la anciana hizo una gran pila de tortillas y totopostes, y al alba los tres hermanos salieron con sus cerbatanas. Sin embargo, ellos no iban lejos, buscaron alrededor el camino, que el amante de *Xkitza* usaba para pasar. Más tarde ellos lo encontraron.

“Ahora cómo lo mataremos” Preguntó el Señor Kin a su hermano mayor. “No lo sé” replicó el Señor Xulab “Nosotros sólo tenemos nuestras cerbatanas, y con ellas no podemos matar a esa bestia”.

“Oh tú eres un tonto. Yo diré cómo y nosotros lo mataremos. Entonces bajo la dirección del Señor Kin, se pusieron a trabajar e hicieron un hoyo en el camino donde había rastros.

Xulab-K'in-T'uup ↔ K'in-Xulab-T'uup

Se establece el diálogo, la movilidad y sustitución entre los hermanos. *Xulab* al ser incapaz de tomar decisiones sobre el destino del amante de su abuela, deja el paso a *K'in* para que asuma la dirección del grupo, éste concibe y ejecuta el plan de matar al monstruo, aunque *K'in* siempre busca la aprobación de *Xulab*; con estas acciones se transforma en el mayor de los tres, al menos en logística.



c) *Xkitza* y el Tapir

En el hoyo colocaron estacas de la clase llamada *tnotšib* en

¹¹ *Tz'i'*: perro. *Ixkitz'i'*: perra. Haeserijn V., Estaban. *Diccionario k'ekchí'-español*.

maya, con las puntas hacia arriba. El hoyo lo cubrieron con pequeñas ramas y tierra. Cuando todo estaba listo, ellos hablaron con el tordo (*Tšiqwam*), le preguntaron si podía cantar cuando el monstruo viniera y cayera en la trampa. El pájaro estuvo de acuerdo, pero cuando él canto y los muchachos llegaron corriendo, no había monstruo en la trampa. Entonces le preguntaron al Tordo cantor (*p'itš*) que los alertará. El los llamó, pero nuevamente fue una falsa alarma. Entonces preguntaron a la urraca (*paap*) si los alertaba.

Cerca de la puesta del sol ellos sintieron temblar la tierra, fue el ruido del monstruo que llegó desde de la colina donde él vivía. La urraca llamo a los muchachos. Fueron corriendo y encontraron al monstruo, amante de su abuela, caído en el hoyo y traspasado por las *tnotšib*. Entonces los muchachos cortaron y rostizaron el pene del animal y lo llevaron al siguiente día a su abuela. Cuando llegaron llamaron a la anciana, le dijeron que no habían disparado a las aves, pero le llevaban un pez fino, y le dieron el pene rostizado. La anciana se lo comió.

— ¿Te sabe bueno? (¿te gusta?), le preguntaron los muchachos

— Sí está bueno (está bien) replico Xkitza. Entonces los muchachos empezaron a reírse y varias aves alrededor de la casa dijeron “Mírenla, ella como su pene”.

Tapir-nocturno/ hermanos-diurno

Pene-peíz →ámbito acuático-inframundo ↔ ave →ámbito celeste

Abuela →falso alimento ↔ Tapir →verdadero alimento.

Aves →auxiliadoras →anunciadoras.

El tapir es un ser nocturno, su vida activa está determinada por el crepúsculo, y por tanto se opone a la diurno y en consecuencia, a los cerbateneros que inician sus quehaceres como las aves, a la salida del sol.



El pene como comida es un tema recurrente en diversas narraciones mayas y mesoamericanas, sobre todo en aquellas que tienen una implicación sexual y de ‘pecado’; comerlo es signo de revancha, una lección, pues es el elemento sexual con el que se han cometido faltas. Al presentarlo como pez se simboliza el ámbito acuático y el inframundo, pertenece a lo húmedo, lo oscuro y lo nocturno, como el tapir, en oposición a los alimentos de categoría celeste y solar que siempre llevan los hermanos a la abuela, tal vez implícitamente, al comerlo la abuela se hace partícipe del asesinato de éste.

d) *Xkitza* y los nietos

Xkitza estaba inquieta, pues su amante no la había visitado la noche previa. Llamó a los muchachos “deben estar cansados. Vayan adentro por sus hamacas y duerman. Voy a bajar al río para traer agua”.

Los muchachos lo hicieron, y la anciana tomó su jarra de agua y dejó la casa. Los muchachos tenían miedo y no dormían. Después de algún tiempo, cuando la anciana no regresaba, ellos le dijeron al sapo que viera que hacía su abuela. Pero el sapo dijo que tenía miedo, como él no podía viajar rápido, y si la anciana quería matarlo él sólo podría escapar salto por salto. Entonces los muchachos dijeron a la iguana (*baat*) y aceptó. Cuando llegó al sitio del río, vio a la anciana afilando sus uñas de sus dedos y murmurando: “Haré mis uñas y los huesos de mis dedos crecer”.

Cuando la iguana vio y oyó esto, corrió entre los pies de la anciana. La anciana se molestó y rompió la jarra del agua y le lanzó un pedazo a la iguana, éste se encajó en la parte de atrás de su cabeza. La iguana corrió de vuelta con los muchachos y les dijo lo que había visto y cómo la anciana los iba a matarlos. Entonces la iguana les preguntó si podían sacar el pedazo de la jarra de su cuello. Los muchachos sólo rieron y dijeron que se veía bonito con eso, y ellos tomaron un cuchillo y afilaron la punta del pedazo de cerámica.

—“Ahora es filosa tu cabeza” dijeron. Esto es el por qué la *baat* tuvo cresta.

Los muchachos tomaron entonces tres *qaantše* (asientos bajos de madera hechos con troncos de árbol) y los pusieron en cada hamaca y tres calabazas que pusieron de cabezas de los *qaantše* y mantas sobre ellos. Parecía como si los tres estuvieran dormidos en sus hamacas. Se subieron a las vigas de las chozas. Su abuela llegó calladamente y poco a poco y clavó sus garras en la calabazas una por una, si los muchachos hubiesen estado allí hubieran muerto. Entonces los muchachos rieron y su abuela los vio asustada.

—“¿Qué haces abajo?” Le preguntaron

—“Sólo estaba jugando” respondió ella.

Abuela-vasija-agua → abuela-garras-madre terrible.

Abuela terrestre ↔ nietos celestes.

Animales → mensajeros → auxiliares.

El conjunto formado por el agua, la vasija y las garras muestran a una deidad femenina de connotación acuática y terrestre, y también una madre terrible. Los hermanos, al subir a las vigas de la casa, se manifiestan contrarios a su abuela; la casa se convierte en un microcosmos y ellos están en el espacio celeste, frente a lo terrestre-acuático que es el ámbito de *Xkitza*.

Por otra parte, se integra un mito complementario sobre el origen de la cresta de la iguana, hay que destacar el símbolo solar de este reptil.



e) La eliminación del hermano menor.

El Señor Kin y el Señor Xulab resolvieron deshacerse del hermano más joven, pues como habían decidido matar a su abuela, el más joven no lo aprobó. Salieron con sus cerbatanas para disparar a las aves. Primeramente dispararon a un pájaro, que aunque muerto, permanecía

atorado en una rama de un árbol alto. Hicieron que el joven muchacho subiera para traer al pájaro, después de atar una manta alrededor de su cintura con la punta colgando por debajo y por detrás. Cuando el muchacho tenía casi alcanzada la rama del árbol, el Señor Kin le gritó: “Debes hacer como te digo. Ahora grita wac wac wac wac wac” (imitando al mono araña *maas̃*).

El muchacho lo hizo. Entonces el Señor Kin hizo que el muchacho trepara a la rama más alta y de nuevo imitara al mono araña; el chico empezó a hablar sólo como un mono y a balancearse de árbol en árbol.

La manta alrededor se torno en pelo sucio de mono y el final la punta que colgaba se transformo en una cola de mono.

“Ahora tú debes quedarte allí, y siempre permanecerás así”, le dijo el Señor Kin.

Antes de esto no había monos en el mundo. Del muchacho más joven que se convirtió en mono, descienden todos los monos que ahora vemos en el bosque.

Dos hermanos mayores vs hermano menor →eliminación
Hermano menor=mayor/hermano mayor=menor.

Según el mito, *K'in* planea la transformación de *T'uup*, pues no es su seguidor y no elimina a *Xulab* porque le obedece ciegamente. El hecho de que *T'uup* sea un mono reestructura el papel actancial de los hermanos y *K'in* tomará definitivamente la supremacía, de esta forma, el origen de los monos no es revelador de la estructura mítica, sino la eliminación del hermano menor.

f) La muerte de la abuela

El Señor Kin y el Señor Xulab retornaron a casa de Xkitza.

“Vamos jugar a los acertijos [adivanzas] dijo el Señor Kin a la anciana. Ahora, se entendió que quienquiera que fallara en contestar las preguntas podría morir. El muchacho preguntó la primera cuestión: ¿Qué es la vara (barra) que (donde termina) en el final tiene flujos de agua? Él espero que ella respondiera que era la liana de agua, pero ella contestó correctamente que era el pene.

Ahora fue el turno de la anciana y ella preguntó “¿qué es el agua que fluye entre dos colinas?” Kin respondió correctamente que era su orina (la de la

abuela). “Ahora otra vez es mi turno”, dijo él. “Dime qué es lo que hace a la nariz ¡trump, trump!” cuando se mueve.

Xkitza dijo “el huso y el malacate” “Eso es” grito el Señor Kin, lanzándole un cabezazo. Pero Xkitza saltó afuera y el tope (cabezazo) no la mató. Otra vez fue el turno de ella para preguntar, y de nuevo Señor Kin le respondió a ella. La pregunta fue ¿qué eran las tres colinas con algo plano en la cima? La respuesta fue las tres piedras del fogón y el comal arriba. Una vez más el Señor Kin hizo la pregunta “¿Qué es lo que va en el aire, viaja a lo largo y cae de nuevo?”

La anciana abuela confesó que no sabía. “Bien, eso es” gritó el Señor Kin. Como él había dicho, él tomó su arco y tomó una flecha matando a Xkitza. Los muchachos enterraron a su abuela.

Bosque-hermanos↔ casa- <i>Xkitza</i> → enfrentamiento Pene↔vulva/huso-fogón-comal↔arco-flecha
--

El bosque es el ámbito de los muchachos, la casa el de *Xkitza*, y es por eso que cada uno toma elementos que utiliza en su espacio respectivo. El juego de acertijos que se establece contiene un alto simbolismo sexual y de género, metáforas de doble implicación, por ejemplo la flecha, instrumento celeste, de guerra y por tanto solar, que mata a la abuela, terrestre y acuática; lo masculino elimina a lo femenino.

Esta secuencia es determinante en el mito, sobre todo por el cambio actancial de *K'in*, quien se revela como el dirigente, lo que le permitirá ser el único.

TERCERA SECUENCIA: *XULAB*

a) Carencia femenina en el hogar.

Los muchachos enterraron a su abuela, pero entonces se dieron cuenta que no tenían una mujer que les cocinara. El Señor Kin dijo a su hermano, el Señor Xulab, que como él era el mayor debería casarse, así ellos podrían tener una mujer que cocinara para ambos. El Señor Xulab no quería casarse. Sin embargo, el Señor Kin insistía, y consiguió a una anciana para que arreglara el matrimonio entre su hermano y la hija de un anciano que vivía cerca. La muchacha se fue a vivir con el Señor Xulab, pero ella nunca vio su rostro, ya que todos los días salía muy temprano y se iba lejos a cuidar a sus animales, y sólo regresaba a su hogar por la noche.

Sin embargo, como el Señor Xulab siempre estaba lejos de su esposa, ésta estaba descontenta. Un día cuando los hermanos se habían ido lejos, un

hombre llegó a la casa y la empezó a enamorar. La muchacha no le hizo caso, aunque él era hechicero. En una segunda ocasión, él insistió y nuevamente fue rechazado. “¿Por qué no me quieres hacer caso? Yo soy guapo, pero tu marido, el Señor Xulab, es horrible, su rostro está todo cubierto con una gran barba. Si no me crees, míralo esta noche. Pon siete antorchas de pino y cuando él regrese alúmbralo y sostenlas arriba para que puedas ver su rostro, y sabrás que yo te he dicho la verdad”.

Esa noche cuando el Señor Xulab estaba comiendo, la muchacha encendió las antorchas y vio la cara de su esposo. Tal como el hombre malo había dicho, ella miró lo horrible que era el Señor Xulab con su gran barba (como su hermano, el Señor Kin). Entonces ella empezó a reír, y el Señor Xulab se levantó de un salto y todos los animales rompieron sus corrales y empezaron a dispersarse en todas direcciones. El Señor Xulab corrió para atraparlos, pero no pudo. Algunos animales, como el venado, el conejo y el pecarí, los atrapó por la cola, pero sus colas se rompieron y escaparon. Es por eso porque esos animales ninguno tiene colas ahora, otros las tienen muy cortas. El Señor Xulab estaba muy enojado. “Me voy lejos”, el gritó “No quiero tener más a esta mujer”.

Carencia→ casamiento→ suplir carencia.

Rostro oculto↔ rostro revelado.

Violación de la regla→ traición →liberación de la obligación.

Risa→femenino.

El rol femenino queda establecido y determinado por el hogar, por ello resulta fundamental que cuente con una presencia femenina, casarse es la forma inmediata y acostumbrada de suplir la carencia.

Por otra parte, la traición de la esposa consiste en mirar el rostro de Xulab y reírse de él, la consecuencia es la ruptura del vínculo matrimonial y se regresa a la condición inicial: los hermanos se quedan sin hogar.

El origen de los animales de cola corta se torna secundario, y se vuelve otro mito complementario de las cosmogonías astrales.

b) *Xulab*→ señor del monte.

El Señor Xulab es el dueño de todos los animales en el mundo, y solía guardarlos en corrales —el pecarí, el venado, gibon, pavo, curasao— todos los animales y pájaros del mundo. Él hacía esto para que cada uno pueda venir a él por carne (pueda ir a cazar). Él solía también hacer milpa para tener maíz para sus animales. Cada planta en su milpa solía producir una mazorca de maíz por cada hoja, y con dos mazorcas de maíz al día, solía tener suficiente maíz para alimentar a todos sus animales...

Entonces llamó a *El Mam*, quien también se conocía como *Huitz-Hok*, y era un dios terrestre, señor de las colinas y los valles y le dijo que debería cuidar a sus animales y plantas por él: “La gente ya no puede domesticar animales, pero si [los hombres] obedecen mis leyes yo les daré carne para comer y maíz y otras plantas en sus milpas. Mi ley es esta: Cuando un hombre quiera cazar, él deberá guardar vigilia toda la noche y, antes del alba, quemarme copal (*pom*) y pedirme algunos de mis animales. Deberá hacerlo cuando yo vaya a mi casa y antes de que suba a lo alto del horizonte. Cuando llegue a donde hará su cacería o su milpa, deberá quemar copal y rezar, pero esta vez para el *Mam* porque es mi trabajador y él liberará a los animales desde sus corrales y los pondrá en un sitio en el bosque para que sean cazados fácilmente. La gente que no cumpla con mis leyes no cazarán, excepto los pocos animales apartados que no quieren vivir en mis corrales, y el maíz de sus milpas será pequeño y el pez será pequeño.”...

Entonces el Señor Xulab se fue, pero todavía no se convertía en estrella de la mañana.

<p><i>Xulab</i>→ ciclo astral (venusino) <i>Xulab</i>→<i>man</i>→ofrendas.</p>
--

Después de la muerte de la abuela, *Xulab* aparece con una nueva actividad: cuidador de animales y agricultor; es decir, es una deidad del monte, similar al *yumil* de los yucatecos o el *A'ñjel* de los mayas de las Tierras Altas; pero la obligación del matrimonio frena su potencialidad, y se libera gracias a la traición de su esposa, sólo que al abandonar el hogar renuncia también el espacio terrestre y al contacto con los hombres; en su lugar deja al *Mam*, otra deidad del monte. En esta secuencia se instituye el ritual de cacería y siembra, se legaliza el uso de los animales y del suelo del monte para que los hombres obtengan su alimento.

Xulab se manifiesta como un astro vinculado con el horizonte y con el amanecer, se identifica con Venus, no sólo por el nombre, sino también por este ciclo celeste.

CUARTA SECUENCIA: *K'IN*, LA INICIACIÓN

El Señor Kin también deambularía lejos, viajaría muy lejos. Cuando viniera a la gran montaña, lanzaría su cerbatana y treparía por el tubo de su arma.

Finalmente él llegaría a la casa de su madre. Ahora bien, su madre estaba sin casarse cuando ella lo tuvo a él, y temerosa de la cólera de su padre, lo ocultó en una caja cerca de un arroyo donde lo encontró la anciana Xkitza, a quien él había matado. Cuando llegó a su casa, el Señor Kin se enteró, preguntando por comida y hospedaje, que su madre lo hospedaría. Sin embargo, ella no lo reconoció como su hijo, aunque él sí reconoció que era su madre. Ella le señaló su hamaca y le dijo que descansara hasta que la comida estuviera lista. Cuando terminó de comer, se preparó para irse; pero su madre le preguntó si se podía quedar a vivir con ella, pues no tenía marido. El Señor Kin se enojó, “mujer desvergonzada” le gritó, “en realidad tú eres mi madre, pero tú quieres que duerma contigo”.

Cuando su madre entendió quien era él, le dijo que la perdonara, le suplicó que se quedara en la choza, y le prometió que le conseguiría una buena esposa. El Señor Kin la rechazó, y continuó su camino.

- a) *K'in*→ héroe.
 Ascensión→ iniciación solar→ Descenso
 b) Última prueba
 Encuentro con la madre→ revelación de la verdad
 Abandonado↔rescatado.
 Madre→mujer-seducción↔hijo↔hombre

La secuencia marca el principio de la iniciación de *K'in* como un héroe o un personaje sagrado: el destierro auto infligido, el ascenso a la montaña y el uso de su cerbatana como un instrumento para ascender son aspectos que Campbell y Eliade marcan como parte de la preparación de los héroes y de los rituales de iniciación o chamánicos, respectivamente,¹² este ascenso lo lleva al encuentro con sus orígenes; se trata de un caos originado a partir de la desintegración de su familia y una vuelta al orden con el ascenso y descenso de la montaña.

Este fragmento de la travesía de *K'in* corresponde al ciclo iniciático del héroe, en estricto sentido no se trata de un nacimiento maravilloso, pero puede calificarse como tal, es abandonado en una caja en el arroyo, lo que implica que fue enterrado en las aguas y rescatado por *Xkitza*, de connotación terrestre y acuática; al desintegrarse su hogar, se autoinflige el destierro, asciende a la montaña y al trepar por su cerbatana entra en contacto con las deidades. De

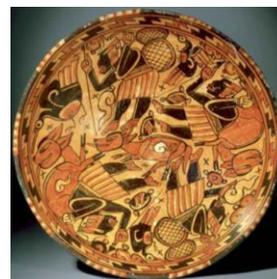
¹² Eliade, *Nacimiento y renacimiento*, p- 180-182. Véase el capítulo 2 de esta obra. Campbell, Joseph, *El héroe de las mil máscaras*, *passim*.

acuerdo con Eliade, esto revela una iniciación chamánica y un rito de adultez,¹³ pues sube como niño y desciende como hombre. *K'in* retorna a su primer hogar, no sucumbe a la tentación sexual ofrecida por su madre y rompe todo lazo con su progenitora, esto se convierte en su última gran prueba, alcanza la totalidad del cambio ontológico, y se define como un ser divino¹⁴. Sin embargo, sólo le falta un elemento para ser un hombre cabal desde el pensamiento indígena: casarse.

QUINTA SECUENCIA: *K'IN* Y *X'TA'CTANI*

a) El cortejo

Después de un tiempo él [Kin] llegó a una casa donde vivía un anciano, cuyo nombre era T'actani. Vivía con su nieta, una hermosa muchacha llamada X't'actani, quien era una muy buena hilandera y tejedora de algodón. El Señor Kin decidió que esa muchacha debería ser su esposa, pero él resolvió no emplear a un casamentero profesional para arreglar el asunto, sino ganarse a la muchacha por sí mismo. El primer día salió a cazar en el bosque cercano, y cazó a un venado. De regreso pasó por la casa de la muchacha, de modo que ella lo pudiera ver. La caza era escasa, entonces, el Señor Kin decidió engañar a la muchacha para que pensara que él era un buen cazador: relleno la piel del venado con cenizas, grasa seca y hojas, y todas las tardes después de oscurecer tomaba la piel rellena y la llevaba al bosque y regresaba a su choza. Temprano en la mañana, él pasaba por la casa de la muchacha con las manos vacías camino a cazar. Retornaba al poco tiempo con el animal relleno en sus hombros. La muchacha se impresionaba. “¡Mira, abuelo!”, decía, “ese hombre trae caza todos los días. Debe ser un maravilloso cazador. Lo quisiera tener como mi esposo”.



Mujer-virgen-tejedora→lunar↔ Xktiza→terrestre
K'in>cazador>engaño> buen proveedor>buen esposo.
 Ciclo de caza→ciclo solar→venado.

Esta parte establece la fase preliminar del encuentro entre *K'in* y *X'ta'ctani*; en el cortejo *K'in* usa sus artimañas para engañar a la joven, y se presenta como un extraordinario cazador, y por tanto buen proveedor y esposo, al hacerlo

¹³ Eliade, *Ibíd.*, p. 129-131 y 115-116.

¹⁴ Campbell, *Ibíd.*



establece el ciclo solar: salir temprano y retornar al atardecer; recurre a elementos de tipo solar, como el venado.

La joven tiene características lunares, como el tejido, contrarias a las de la abuela de aspecto terrestre, a nivel simbólico hay una atracción entre ambos personajes, pues son complementarios.

b) El encuentro

“Hmmm” dijo el anciano T’actani “Quizá él sólo te está engañando”. “No”, dijo la muchacha. “Él debe ser el que mató a los animales. Mira la sangre en él”. “Hmm” gruñó el anciano: “Arroja agua sobre el camino, la próxima vez que él pase, a ver qué pasa”.

La muchacha no le creyó, pero la siguiente vez, cuando El Señor Kin regresaba de su cacería, ella tiró el agua de cal con que ella había cocido el maíz, en el sendero. El Señor Kin resbaló y cayó. La piel del venado reventó, y toda la ceniza, la grasa y las hojas se regaron en frente de la casa. La muchacha empezó a reír, y el Señor Kin muy avergonzado de sí mismo, se fue. Estaba muy avergonzado y desconcertado (enojado), pues él quería a la muchacha. Entonces vino a él un colibrí (*b’ununl*) y le dijo (al pájaro) que le prestara su piel. Pero el colibrí dijo que no podía prestar su piel



porque podría morir de frío. El Señor Kin le dijo que lo envolvería en algodón, y el colibrí estuvo de acuerdo. El Señor Kin se quitó la piel, y se cambió con el colibrí. Voló a la casa donde X’tactani vivía. Desde las cenizas y la grasa que había tirado la piel del venado habían saltado a la planta del tabaco. El Señor Kin, como colibrí revoloteo de flor en flor succionando la miel. X’tactani lo vio y llamó a T’actani.

“Abuelo, mira que hermoso colibrí. Cómo me gustaría tener uno como éste. Ve por tu cerbatana atrápalo para mí”.

El anciano refunfuñando lo hizo y el colibrí cayó en la tierra. Sin embargo, sólo estaba aturdido, y X’tactani lo levantó. Cuando ella se agachó, la correa que pasa alrededor de su cintura y el tirante resbaló [y la aguja de su telar] cayó en el suelo. Ella tomó al colibrí y lo llevo hacía adentro, y le dio chocolate y maíz hasta que consiguió revivirlo. Esa noche ella lo metió en su cama, que era la más recóndita (íntima) de 13 cuartos.

En la noche despertó con un hombre junto a ella. Asustada le preguntó quién era. Era el Señor Kin, y le explicó cómo había cambiado con el colibrí para poder acercarse a ella.

Engaño↔ descubrimiento de la verdad. Anciano→ verdad↔ mentira → joven. <i>K'in</i> ↔piel↔colibrí-venado→solar <i>X'tactani</i> →nocturna

K'in se muestra como un ser solar, sobre todo por la asociación que tiene con los animales como el venado y el colibrí. También como resultado de su iniciación en la montaña, puede cambiarse de piel y transformarse en el animal que le ha prestado la suya, se comporta como un chamán; además el uso del chocolate, maíz y tabaco, elementos calientes reafirma su característica solar. Por otra parte, *X'tactani* al dormir en la decimotercera habitación muestra su aspecto nocturno.

c) La violación de la regla

“Mi abuelo me matará ahora” gritó la muchacha. “Bueno, tú podrías irte conmigo” replicó el Señor Kin. La muchacha también lo quería, pero ella era temerosa, [pues] su abuelo tenía la piedra mágica (*sastun*, un guijarro redondo de jade o cristal de roca) en el que podía ver todas las cosas que sucedían en el mundo. El Señor Kin dijo a la muchacha que trajera el *sastun* y él la cubriría con hollín, y cuando ella lo pusiera de regreso en su lugar, entonces ellos podían huir sin peligro de ser encontrados. Pero la chica estaba muy temerosa, pues su abuelo también tenía una cerbatana mágica con la que podía aspirar cualquier cosa, no importaba lo lejos que pudiera estar. El Señor Kin la presionó para que le llevara la cerbatana también, y molió algo de chile rojo. Cuando el chile estuvo listo, lo puso adentro de la cerbatana y tapó el agujero, y le dijo a la muchacha que la regresara al lugar acostumbrado. Entonces ellos huyeron juntos.

En la mañana T'actani no vio señales de la muchacha. Él la llamó, pero no contestó, la buscó, pero no la pudo encontrar. Entonces tomó su *sastun* para ver dónde se había ido ella. Estaba cubierto con hollín y no pudo ver nada hasta que notó un pequeño punto que el Señor Kin había omitido cubrir, y miró a través de éste y vio a su nieta y al Señor Kin en una canoa. Determinado a traerlos de regreso, él se estiró por su cerbatana mágica y se la puso en sus labios y aspiró todo lo que podía. Pero se cayó hacia atrás sobre sus nalgas, jadeó, su boca y su garganta estaban llenas del chile que el Señor Kin había puesto en el cañón antes de huir. T'actni, cuando se recuperó, estaba fuera de sí, con furia. “Ahora ellos morirán” dijo.

Envío a su hijo para traer a su tío, Chac, el dios del rayo (trueno). Cuando llegó Chac, le pidió que enviara un rayo para matar a los amantes fugitivos. Chac protestó, “No, yo no quiero matarlos. Tú estás muy enojado ahora, y quieres que los mate, pero más tarde, cuando tu enojo pase, te pesará que estén muertos y entonces te enfadarás conmigo por haberlos matado”. Sin embargo, T'actani insistió e insistió hasta que al final Chac estuvo de

acuerdo y marchó vestido él mismo con ropas negras y tomó su tambor y su hacha.

Violación de la regla→ huida→ castigo→ muerte. <i>T'actani</i> (chamán)+ <i>Chaahk</i> negro ↔ <i>K'in</i> (chaman) (+ <i>X't'actani</i>)

Estas dos partes de la secuencia narrativa ofrecen elementos interesantes de análisis: el enfrentamiento indirecto entre deidades con características chamánicas y la neutralización de los elementos mágicos de *T'actani* por parte de *K'in*. *Chaahk* es dios del trueno, relámpagos y la lluvia, porta los instrumentos de su oficio, el tambor y el hacha, y aunque a nivel simbólico se contraponen y se complementa a la vez con los aspectos solares y lunares de la pareja, en este caso está al servicio del anciano.

d) La transformación

El Señor Kin vio a Chac aproximarse. “Ahora tu abuelo ha enviado a Chac a matarnos”, dijo él.

“En esta canoa que tenemos no es un refugio, no nos guarecerá”. Por consiguiente él se transformó asimismo en una tortuga y a la muchacha en un cangrejo. A toda velocidad nadaron hasta el fondo del mar (¿o lago? [así aparece en el original]). Pero el cangrejo nadaba despacio, y cuando el rayo cayó, el Señor Kin estaba debajo de la superficie. Pero la muchacha estaba solamente un poco abajo y el rayo la mató. Cuando el peligro había pasado, el Señor Kin nadó a la superficie de nuevo, y vio el agua teñida con la sangre de *X't'actani*. Se afligió mucho; llamó a algunos peces pequeños que estaban nadando en el agua (*suktan*) y les dijo que juntaran los restos de la muchacha. Los peces vinieron, pero en vez de juntar los restos, empezaron a comer la carne y a beber la sangre. El Señor Kin entonces, le pidió ayuda a las libélulas (*tuhluš*). Ellas lo hicieron y juntaron los restos en trece *huhul* (barriles, cubetas hechas con corteza de árbol). El Señor Kin se marchó a la casa de una anciana que vivía por la orilla. “En trece días yo regresaré por ellos”, le dijo a la anciana.

Y al término de los trece días regreso por los *huhul*. “Debe llevárselos” dijo la anciana. “No he podido dormir por el ruido que viene de adentro, un zumbido, un murmullo y un chirrido (crujidos). No debería dejarlos otra noche aquí”.

Entonces el Señor Kin empezó a abrir los barriles. El primero contenía nada más que serpientes barbas amarillas, cascabeles, coralillos, de hecho, todas las clases concebibles de serpientes venenosas. El Señor Kin cerró la tapa de nuevo. Él se asomó dentro de todos los barriles. El segundo estaba lleno de serpientes, como el tercero, pero no había ponzoñosas. El cuarto estaba lleno de mosquitos; el quinto de mosquitos [sand flies]; el sexto de grandes abejorros verdes; el séptimo de avispas amarillas, el octavo de

pequeñas avispas negras; el noveno, de avispas negras con alas blancas; el décimo con orugas peludas blancas, cuyo pelo causa una irritación intensa; el décimo primero y el décimo segundo tenían diferentes clases de insectos voladores; pero al asomarse en el décimo tercero, estaba su enamorada, *X't'actani*.

Él mandó a un hombre a tirar los otros doce *huhul* en el mar. De alguna forma, el hombre empezó a curiosear sobre qué causaba todo ese ruido adentro de los barriles, y los abrió uno por uno. Salieron lentamente las serpientes y las orugas, y los diferentes insectos volaron lejos por todo el mundo. Antes de esto no había ninguna de estas alimañas.

K'in-X't'actani→ tortuga-cangrejo.
X't'actani→ castigo→ rayo→ despedazada→ reconstruida
Trece barriles→ trece días↔inframundo

Esta parte de la secuencia narrativa reafirma que *K'in* es un chamán, no sólo con el poder de transformarse sino de transformar a los demás. No es claro el por qué toma la figura de una tortuga (tal vez porque puede sumergirse, en tanto que sol, hacia las profundidades del inframundo), pero sí lo es el que *X't'actani* sea un cangrejo, símbolo lunar universal y que aparece por primera vez en la mitología maya asociado con lo femenino. Los peces que comen la carne y beben la sangre de *X't'actani* muestran que ella aún no es dueña del ámbito acuático, pues aunque se revela con elementos lunares, no es la luna todavía; en cambio *K'in* ejerce poder sobre otros insectos, sobre todo los de origen solar como las libélulas.

El número trece se repite constantemente; trece barriles, trece días, trece habitaciones, décimo tercer barril, siempre relacionados con *X't'actani*; tradicionalmente este número tiene vínculos con lo celeste y lo solar, no obstante, es posible que se trate ahora de un número asociado con aspectos lunares y tal vez el inframundo se considere compuesto por trece niveles.

Una vez más aparece un mito complementario o monomito: el origen de las serpientes, gusanos, avispas, moscas, mosquitos y demás insectos, que son liberados al mundo por un curioso. Lo que interesa es que del cuerpo de *X't'actani* salen todo este tipo de animales y que los mayas le atribuyen un

origen lunar asociados a lo nocturno, lo húmedo y lo podrido, incluyendo a las avispas.

e) La sexualidad de X't'actani.

Cuando X't'actani regresó a la vida de nuevo, no tenía vulva. El Señor Kin no sabía qué hacer; pero consultó a la anciana en cuya casa había dejado los trece tubos huecos de madera. Actuando sobre su consejo, él hizo que la muchacha se acostara en un desfiladero estrecho entre dos colinas. Entonces él llamó a una cabra (*yuk*) y le dijo que corriera sobre la muchacha tirada. El pequeño venado lo hizo, pero la impresión (la huella) de sus pezuñas entre “las cosas” de la muchacha fue muy pequeña. El Señor Kin llamó a un venado grande (*keh*). La huella de la pezuña del venado grande fue satisfactoria. El Señor Kin tuvo relaciones con la muchacha. Le pareció muy maravilloso. Él pensó que la gente se arruinaría (quizá, a veces) con este placer. De esta forma él mando a la rata (*tšo*) a orinar en la vagina de la muchacha. Desde entonces, el placer sexual ha sido seguido de la repulsión.

X't'actani-mujer-vulva→venado→hierogamia → vulva.
genitales→coito→placer→repulsión.

X't'actani tiene la condición de mujer, aunque haya renacido sin genitales. Los símbolos solares, en este caso el venado, ejercen fuerza, someten a los lunares y sexualizan a la mujer. Otro aspecto interesante es la creencia que la sexualidad puede corromper a la gente; el placer conlleva a la repulsión, gracias al agente que en este caso es la orina de la rata. Sin embargo, creo que esta última frase es una interpolación de Thompson, o bien una influencia cristiana.

SEXTA SECUENCIA: *K'IN*, *X'TA'CTANI* Y *XULAB*

a) Matrimonio→hogar→amparo

El Señor Kin y la mujer se fueron lejos a construir una casa nueva, y su hermano, el Señor Xulab, se fue a vivir con ellos. Después de un tiempo el Señor Kin empezó a sospechar que su esposa no le era sincera (no le decía la verdad), y estaba teniendo relaciones con su hermano, el Señor Xulab. Estaba celoso y enojado y determinó dar a ese par una lección.

Un día él salió [el Señor Kin] y encontró un pavo en el camino. Le preguntó si le podía dar un poco de hiel, el pavo lo hizo. Un poco más lejos encontró otra ave (de corral), y de ella también obtuvo un poco de hiel. Entonces él fue a la casa de una anciana y le pidió chile de la tierra (picante) y el tinte rojo que se usa para dar color a la comida (*kušub*, *bixa orellana*, es decir achiote). Entonces, él consiguió que la vieja señora le hiciera un tamal de esta mezcla [achiote y hiel]. Cuando estuvo listo lo cubrió con pasta de maíz [masa], lo colocó debajo de su brazo [axila] de modo que su cuerpo pudiera cocinarlo, y regresó a su casa. Cuando él llegó a su choza, el Señor Xulab y X't'actani estaban ahí.

“Tengo un rico y delicioso tamal aquí” dijo. “Una anciana lo hizo para mí y está muy bueno”.

El par culpable tomó el tamal y empezó a comerlo. Con la primera mordida (bocado) ellos se atragantaron y casi morían. Se rasgaron sangrando sus caras y vomitaron. Ellos tomaron toda el agua que estaba en la casa, pero no podían quitarse el sabor horrible de sus bocas. X't'actani tomó la jarra de agua y fue hacia la orilla del río por más.

K'in-mayor-hombre ↔ *Xulab*-menor-hijo
 Violación de la regla ↔ adulterio ↔ venganza → restauración

Los papeles se invierten: *K'in* al estar casado es el mayor y el hombre completo; *Xulab* es ahora el menor, de manera social y simbólica: soltero y amparado por el matrimonio.



En esta sección hay dos clases de auxiliadores:

a) el pavo y la gallina o gallo, asociados al sol; la hiel, el achiote y el chile, elementos de naturaleza caliente que mezclados con la masa de maíz nos hace referencia al ámbito solar. La axila de los personajes asociados con el sol en la tradición maya nos refuerza la idea de los aspectos solares de *K'in*;¹⁵ b) la anciana es una figura terrestre sin lugar a dudas, asociada al agua y al inframundo, y también a la fertilidad pues aconseja cómo crear la vulva; es en determinado caso el sustituto materno de *K'in*.

¹⁵ El maíz para los tsotsiles es un pedazo de la axila del dios, como se ha anotado en los capítulos anteriores, Gossen, *Ibid.*, p. 406.

SÉPTIMA SECUENCIA: LA HUIDA, LA BÚSQUEDA Y EL RESCATE

a) La huida

Ella estaba allí sollozando cuando un buitre (*tšom*) [zopilote] bajó volando. “Oh, yo deseo que me lleve con usted. Mi esposo es muy cruel conmigo y lo odio (lo detesto) sollozó la muchacha.

“Te llevaré lejos si tu quieres”, respondió el zopilote, “te llevaré con mi amo, quien vive en una casa grande y blanca”.

X't'actani estuvo de acuerdo en irse, y se subió en la espalda del zopilote para ser llevada arriba por los aires y lejos. Después a la mitad del camino descansaron en un gran árbol del algodón (*yaštše*) [*ceiba*], ellos se acercaron al pueblo de los zopilotes:

“Esa bonita casa de piedra es de mi amo” dijo el zopilote.

“Mira cómo es blanca” Pero la casa no era de piedra. Estaba hecha de guano.

La muchacha fue a vivir con el jefe de los zopilotes. Algunos dicen que era un zopilote rey; otros, un gran demonio de cuatro ojos y cuatro cuernos.

Mujer-terrestre-acuática ↔ ceiba-*axis mundi* ↔ zopilote-celeste



La relación se desprende por sí misma: la mujer y el río nos dan el ámbito de lo femenino y la fertilidad. Lo celeste (zopilote) complementándose con lo terrestre (mujer), es otra hierogamia, y se suma la ceiba al complejo simbólico; ellos se posan en el centro del mundo, Thompson dice que es un árbol de algodón, pero entre paréntesis escribe *yaštše*, es decir, la ceiba. Estar en el punto más alto les permite dominar la vista y ver la casa del Rey zopilote, blanca por el excremento, símbolo de lo podrido y lo muerto.

b) La búsqueda 1.

El Señor Kin sospechaba que la muchacha había sido llevada (raptada) por los zopilotes. En consecuencia, él fue con el venado y tomó prestada su piel, se cambió (se convirtió) en venado y se acostó sobre la orilla del río, como si estuviera muerto. Entonces llamó a las moscas azules (mosca azul de la carne) (*yaškatš*) y les dijo que pusieran sus huevos en la piel del venado para que se convirtieran en gusanos. La mosca lo hizo.

“Ahora vuela por delante de la casa de los zopilotes, entonces ellos olerán el olor de la carne podrida” dijo Señor Kin.

La mosca azul de la carne lo hizo y los zopilotes olieron el olor de la carne y le preguntaron a la mosca dónde estaba (dónde había comido).

“Abajo por la orilla del río está un venado muerto” dijo la mosca azul de la carne.

Los zopilotes volaron hacia allá muy rápido (fueron rápido). Ellos se emocionaron. Todos estaban excepto el que había llevado a Xt'actani en su espalda. Ellos estaban esperándolo [por la costumbre que tienen los zopilotes de esperar hasta que todos estén presentes antes de empezar a comer]. Al final llegó, y los zopilotes que esperaban se dirigieron al venado. El Señor Kin esperó [aguantó] hasta que el que se había llevado a su esposa saltara hasta el párpado de su ojo. Entonces, rápidamente, sacando su mano, él cogió al buitre.

“Déjame, déjame ir” gritaba el buitre. “No, no quiero dejarte ir. Debes llevarme con tu amo.” Respondió el Señor Kin.

“Tú estás pesado. Yo no puedo llevarte” dijo el zopilote.

“Tú te llevaste (cargaste) a la muchacha, entonces puedes llevarme a mí”, replicó el Señor Kin. Al final el buitre consintió, y tomó al Señor Kin en su espalda y empezó a volar a su casa. Cuando ellos estaban cerca de la casa de los zopilotes, el Señor Kin hizo que el zopilote lo bajara a la tierra (suelo).

K'in ↔ piel (transformación) ↔ venado → exceso de calor ↔ podrido → zopilotes.
 Zopilote-terrestre-celeste → vs ← *K'in*-terrestre-celeste = igualdad de fuerzas.

K'in se convierte en venado y finge estar muerto, los elementos solares generan un exceso de calor para producir un estado putrefacto, la relación de las moscas con lo podrido es más que común, y esto atrae al zopilote. Según las consejas populares, los zopilotes no comen hasta que llega el zopilote Rey, por eso es posible pensar que al ser el ayudante del Rey de los zopilotes, este también sea un zopilote rey (*sarcoramphus papa*). *K'in* no accede a la casa de los zopilotes por el aire, sino que baja a la tierra; el sitio que él domina, pues el cielo aún no le pertenece.

c) La búsqueda 2.

Cerca de él encontró a dos hombres quienes cortaban madera para llevarla (acarrearla) al pueblo. Persuadió a uno de ellos para que lo llevara oculto en el medio (en medio) de su carga. La carga de madera empezó a crujir. Cuando ellos estuvieron cerca del pueblo. El Señor Kin salió de la madera y entró al pueblo. Él fue a la casa del jefe y preguntó por hospedaje (alojamiento).

“No hay cuartos aquí, pero puedes ocupar aquella casa vacía que está allá” dijo el sirviente del jefe.

El Señor Kin tomó prestada una hamaca y fue a la casa

K'in → calor ← leña

Escondarse en la madera ofrece otra asociación: la madera en la tradición mesoamericana está vinculada al fuego; es fuego en potencia y cruje ante *K'in*, el generador del calor.

Por otra parte, los zopilotes aunque relacionados con lo podrido, lo crudo y por tanto lo incivilizado, se muestran en el mito de manera civilizada: viven en un pueblo, usan leña, hamacas, siembran maíz, y tienen una organización social perfectamente establecida y encabezada por el rey de los zopilotes.

d) El recate: el dolor de muelas

En la viga él encontró un tambor y una flauta de la clase larga llamada *šol* y en el suelo descubrió siete granos de maíz rojo. En cada grano cavó (hizo) un hoyo, y entonces tiró los granos sobre la casa donde vivía el jefe. Entonces empezó a tocar el tambor y la flauta.

El jefe comenzó a sufrir de dolor de muelas (causado por los granos de maíz rojos con hoyos). Gradualmente el dolor empeoró. El jefe envió a su sirviente a preguntar al Señor Kin si él podría curar el dolor de muelas, pero le ordenó que el Señor Kin no podía ser admitido dentro de su cuarto (habitación). El Señor Kin se negó a ir, diciendo “¿Cómo puedo curar al anciano de su dolor de muelas, si tengo que estar parado a fuera de la puerta y no puedo verlo para averiguar el asunto?” El mensajero regresó con su amo y el Señor Kin volvió a tocar la flauta y el tambor.



El dolor empeoró y nuevamente el jefe envió por el Señor Kin, pero el jefe continuo negándose a admitir al Señor Kin en su cuarto. Otra vez, el Señor Kin dijo que sería inútil para él ir, a no ser que le permitieran estar en la presencia del hombre enfermo. Al final el viejo jefe no podía más con el dolor y envió por el Señor Kin, dando órdenes que él fuera admitido en el cuarto. El Señor Kin entonces fue. Cuando entró en la habitación, vio a su esposa sentada allí con el jefe enfermo. Por medio de su destreza rápidamente curó al hombre enfermo de su dolor de muelas y en corto, mientras el jefe caía dormido, el Señor Kin se volvió a X'tactani y la obligó a huir con él. X'tactani se negó, pero después de muchas súplicas, al final consintió en regresar con él.

La pareja entonces abandonó la casa y capturaron dos zopilotes e hicieron que los llevaran de regreso al otro lado del río.

Magia simpatética → estrategia → zopilote → derrota.
K'in → vencedor → vuelta al orden

El hecho que el tambor y la flauta estén colgados en la viga de la casa, señala un lugar celeste, en el entendido que la casa es una *imago mundi*, y los granos en el suelo nos muestran a *K'in* como el señor que domina los espacios domésticos, es un ser totalizador, puede unir elementos celestes y terrestres; por otra parte, el número 7 y el color rojo están asociados al dolor causado por los gusanos que se comen las muelas; el uso de magia simpática para generar dolor de muelas y sueño es una estrategia para derrotar al zopilote, tal como lo hicieron en el *Popol Vuh*, *Hunahpú e Ixbalanqué*; el jefe de los zopilotes es un anciano, o un “viejo jefe”; esto indica que no sólo tiene la jerarquía por ser el rey, sino por su edad, es un sabio, un anciano frente a un joven. Entrar a la casa del zopilote permite a *K'in* dominar el espacio, afuera produce el dolor, adentro lo cura; pero también posee el ámbito doméstico del zopilote y lo derrota, asimismo equivale a entrar al inframundo, lugar donde igualmente está la futura luna; salir no sólo marca el escape de *K'in* y el rescate de su esposa, sino más que eso, el triunfo sobre los símbolos nocturnos o vinculados a lo podrido. Me preguntaba por qué *K'in* no iba al inframundo como en los mitos del *Xut*; ésta puede ser la clave: la casa del zopilote es símbolo de este espacio sagrado, y puede confirmarse porque el hogar de *K'in* y *X'T'actani* está del otro lado del río, que simboliza el umbral hacia el espacio celeste.



OCTAVA SECUENCIA: LA APOTEOSIS

a) Nueva era

Había llegado la hora para que el Señor Kin tomara su lugar (su deber) como el sol y portar en su cabeza la corona. Junto con sus hermanos mayor y menor y su esposa, ascendió al cielo. Su hermano mayor fue la estrella de la mañana. Su hermano menor fue la estrella vespertina; y su esposa X'T'actani, fue la luna.

Tiempo cumplido→ deber →cielo.
Hermano mayor (*Xulab*)-estrella de la mañana↔ hermano menor (*T'uup*)-
estrella vespertina
Esposa-luna↔sol-esposo

El mito establece que la hora había llegado; a diferencia del mito de *Xut*, aquí no hay vehículos o instrumentos para ascender, ni procesos explícitos. No hay explicación de cómo lo hacen, pero la apoteosis es el inicio de una nueva era.

Estamos frente a una familia celeste. Ahora bien, no es claro en la fuente si ésta es una aclaración del informante o del mismo Thompson, yo me inclino por lo segundo, pues él es quien identifica en estudios posteriores a estos hermanos como los astros mencionados.

b) Luz vs oscuridad

El Señor Kin puso un espejo en el centro del cielo, y todas las mañanas lo usaba para empezar a salir de su casa en el este y viajar hasta el centro. Entonces lo usaba para volver a casa, pero el espejo reflejaba su luz, y esta aparecía como si él continuara en su jornada. Cuando él iba a casa, *X't'actani*, como la luna, salía caminar a través de los cielos de la misma manera. En ese tiempo ella brillaba como su esposo, el sol. En ese entonces no había oscuridad, la noche era brillante como el día. Una noche cuando ella regresaba de su jornada, parecía triste. El Señor Kin le preguntó qué le preocupaba.

“Yo he estado viendo abajo en la tierra durante mi caminata a través del cielo”, dijo ella, “y he visto (veo) a la gente del mundo que no es feliz. Ellos trabajaban todo el día y noche, y no pueden dormir porque las noches son brillantes como los días.

El Señor Kin pensó por un tiempo en lo que ella dicho “Que lo dijiste es verdad, la gente requiere dormir. Tu luz es también brillante. Yo sacaré uno de tus ojos, y entonces tú no brillarás tan intensamente. Con lo cual él sacó uno de sus ojos.”

“Ahora ve y mira si la gente del mundo está más contenta”, le dijo. La señora U lo hizo. Con su único ojo, que daba solamente una luz tenue, ella miró abajo en el mundo, y vio que la gente estaba contenta durmiendo en sus casas. Ella regresó con su esposo y reportó que ahora todo estaba bien. Desde ese tiempo los hombres han podido descansar de sus labores y dormir por la noche.

Luz solar↔reflejo←hombres
Luz lunar potente→ carencia de oscuridad←Luz lunar tenue
Luz vs oscuridad→equilibrio↔luz-oscuridad-luz

K'in trabaja sólo medio día: inicia en el oriente, llega hasta el centro y se regresa; la primeras horas de luz son más intensas y se usan para sembrar, en cambio la luz de la tarde es un mero reflejo y en consecuencia es menos fuerte, la Luna hace lo mismo que el Sol y brilla con la misma intensidad. Por tanto es necesario establecer el equilibrio que permita a los hombres no sólo descansar, sino también formar parte de este nuevo orden cósmico. *K'in* en tanto que sol, aún conserva el status de chamán: no sólo cura los dientes, también sabe sacar los ojos, como los ancianos del *Popol Vuh*.

Este largo recorrido por el mito me permitirá comprender el simbolismo de sus participantes, que en buena medida se ha anunciado en este análisis de su estructura. El lector se habrá percatado que se trata de un modelo mítico completamente distinto al de las Tierras Altas; no obstante encontré esquemas similares definidos por la participación actancial de los personajes; por tanto seguiré el mismo camino: iniciaré con los hermanos, la figura solar y la lunar y en las conclusiones de esta segunda parte, a través del análisis comparativo, obtener el significado del mito.

Capítulo I

Los hermanos

En este apartado abordaré el tema de los dos hermanos de *K'in*, pero para hacerlo es necesario hablar de los tres jóvenes como una unidad. Propiamente es sólo en la introducción del mito donde se les describe como niños, pues a lo largo de todo el relato estos tres personajes se presentan como adultos jóvenes, capaces de sostener económicamente su hogar, conformado por ellos y su abuela, pues son huérfanos de padre y madre.

Hay tres niños aquí en la tierra cuyos madre y padre han muerto. Ellos viven con su abuela, cuyo nombre es *Xkitza*. Quizá uno de ellos pueda tomar el lugar de mi hijo y trabaje llevando la corona del sol”.

Thompson, en lo que considero una interpolación al mito, aclara los nombres de cada uno de los hermanos: *Xulab*¹ es el mayor y dice que se trata del planeta Venus y también se conoce como *Nihoch Ich*, el gran ojo. El segundo de los hermanos es el *Kin* [*K'in*], cuyo nombre nos remite al sol, aunque no es una voz k'ekchi, pues en esta lengua sol se dice *sak'e* y luz *sakin*. Sin embargo en mopán “*q'uin*” o “*k'in*” es la palabra para sol. El tercero de los hermanos es *T'up* [*T'uup*], Thompson lo relaciona al principio con Marte o Júpiter.

Los tres hermanos se dedican a la caza de aves con cerbatanas, como *Hunahpú* e *Ixbalanque* del *Popol Vuh*, también cazan mamíferos y practican la pesca, no son agricultores; debido a su trabajo están fuera de casa desde el amanecer hasta el atardecer. Como se ha visto, en las primeras secuencias del mito no hay rivalidad entre ellos, funcionan como una unidad, los tres toman y actúan las mismas decisiones, y es el mayor quien los dirige, todos tienen la

¹ El significado de cada uno de los nombres se verá más adelante.

responsabilidad de mantener el hogar, de acuerdo con el orden social de las comunidades mayas.

Sin embargo, al presentarse algunas dificultades esta unidad se altera y se rompe, por ejemplo, cuando se percatan del amante de la abuela, *Xulab* parece incapaz de solucionar el problema y pierde su liderazgo.

El señor Kin le preguntó qué había querido decir, y el Trogon con eso le explicó que su abuela solía engañarlos, los hacía creer que comían la carne mientras que en realidad era su amante quien se la comía. El señor Kin regreso con el señor Xulab le preguntó qué podían hacer. El señor Xulab, que era bastante estúpido (tonto), dijo “Yo no sé lo que podamos hacer” “Pero yo sí, yo sé que debemos hacer”, respondió El señor Kin. “Mataremos a ese monstruo. Vámonos” (Dame el permiso).

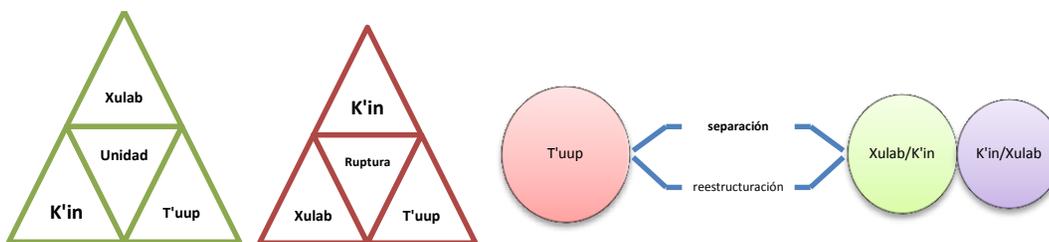
K'in toma la iniciativa pero este hecho no establece competencia entre los hermanos, ya que está implícita una petición de permiso. Esta situación se repite cuando planean el asesinato del amante de la abuela:

¿Ahora cómo lo mataremos? Preguntó el Señor Kin a su hermano mayor.
“No lo sé” replicó el Señor Xulab “Nosotros sólo tenemos nuestras cerbatanas, y con ellas no podemos matar a esa bestia”.
“Oh tú eres un tonto. Yo diré cómo y nosotros lo mataremos.
Entonces, bajo la dirección del Señor Kin, se pusieron a trabajar e hicieron un hoyo en el camino donde había rastros [del tapir].

La cita anterior muestra que no hay rivalidad aparente, y aunque trabajan bajo la dirección de *K'in*, éste le pregunta al mayor qué hacer, habla en plural, los tres comparten todas las responsabilidades incluyendo las represalias de *Xkitza*; no obstante, el triángulo armónico se rompe definitivamente cuando el menor se niega a participar en el asesinato de la abuela, así *K'in* y *Xulab* se unen contra el menor y como castigo lo convierten en mono (Esquema 12).

Por otra parte, la trampa utilizada para cazar al tapir es similar a un tipo que registran las fuentes la época colonial y que fueron utilizadas para atrapar a los españoles, dice Gonzalo Fernández de Oviedo que en la región cehache:

Muchos hoyos, e ramas que los cubría, a manera de cepos, con estacas dentro hincadas, e las puntas para arriba, en que se cayesen los cristianos.²



Esquema 12. Unidad y disidencia del hermano menor

T'uup

El tercero de los hermanos es *T'uup*. Esta palabra en k'ekchi' significa desgarrar o reventar, y en mopán *tup* es arete, y la raíz *tup* se aplica a algo que se apaga.³ Bruce propone que la grafía correcta es *T'uup*, cuyo significado sería “el más pequeño”;⁴ es el nombre del dedo meñique, y entre los lacandones es el dios “encargado de los eclipses”, por tanto se le conoce como “el que apaga al sol”.⁵ Thompson no lo menciona en la lista de deidades en el apartado sobre religión en San Antonio del libro *Ethnology of the mayas of southern and central British Honduras*, y es posible que no haya encontrado alguna función importante de *T'uup* entre los k'ekchís y mopanes.⁶

Como se ha visto en las secuencias narrativas, *T'uup* representa al hermano menor por excelencia; de hecho hay un binomio *Xulab-T'uup*, pues en realidad ellos son los hermanos verdaderos; sin embargo, se rompe el vínculo entre ambos, y *T'uup* es eliminado para dar paso a una nueva estructura en el discurso mítico y a la lucha real y simbólica entre *K'in* y *Xulab*. Pero antes, estos dos, en tanto que mayores lo enfrentan repitiéndose el fenómeno visto en los mitos anteriores: el mayor *versus* el menor.

² “Conquista de Alonso Dávila”, en Fernández de Oviedo, *Historia General y natural de las Indias...*, Vol. III, p. 413.

³ Sedat, Guillermo, *Nuevo diccionario de lenguas kekchi'...*, p., 153 y Ulrich, *Diccionario bilingüe...*, p., 380.

⁴ Bruce, *El libro de Chan K'in*, p. 374. *T'uup* es el hijo menor de *Hachachyum*.

⁵ *Ibíd.*

⁶ Thompson, *Ethnology of the mayas...*, p. 56-77. Además no le da el título de Señor.

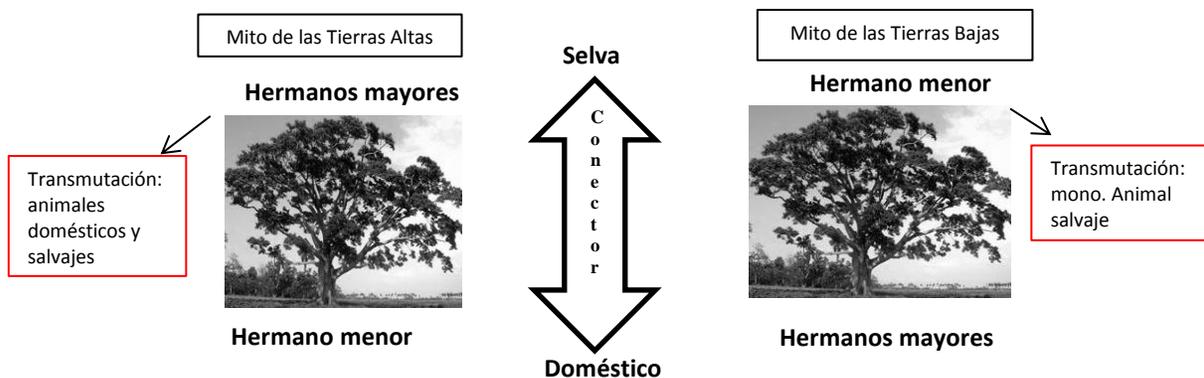
La transformación de *T'uup* y el origen de los monos es también un monomito, mito complementario o accesorio:

El Señor Kin y el Señor Xulab resolvieron deshacerse del hermano más joven, pues habían decidido matar a su abuela, y el más joven no lo aprobó. Fueron afuera con sus cerbatanas para disparar a las aves. Primeramente dispararon a un pájaro, que aunque muerto, permanecía atorado en una rama de un árbol alto. Hicieron que el joven muchacho subiera para traer al pájaro, después de atar una manta alrededor de su cintura con la punta (el otro extremo) colgando por debajo y por detrás. Cuando el muchacho tenía casi alcanzada la rama del árbol, el Señor Kin le gritó “Debes hacer como te digo. Ahora grita wac wac wac wac wac” (imitando al mono araña *maaš*).

El muchacho lo hizo. Entonces el Señor Kin hizo que el muchacho trepara a la rama más alta y de nuevo imitara al mono araña. Entonces el chico empezó a hablar sólo como un mono y a balancearse asimismo (él mismo) de árbol en árbol.

La manta alrededor se tornó en pelo sucio de mono y el final la punta) que colgaba se transformó en una cola de mono “Ahora tú debes quedarte allí, y siempre permanecerás así”, le dijo al Señor Kin. Antes de esto no había monos en el mundo. Del muchacho más joven que se convirtió en mono, descienden todos los monos que ahora vemos en el bosque.

En cuanto a la transformación y a los elementos que intervienen en ella, se observa que a) el árbol tiene el mismo simbolismo que en el mito de *Xut*, sólo que aquí está dirigido al hermano menor; subir al árbol lo aleja del mundo civilizado y doméstico y b) *K'in* propicia la magia simpatética para transmutar a su hermano, el sonido onomatopéyico del mono araña, *wac, wac, wac*, es el conjuro, y *T'uup* es el receptor, al imitarlo atrae el cambio para sí mismo. No muere como los hermanos de *Xut*, se transforma física y ontológicamente; en general las alianzas se hacen entre los mayores para deshacerse del menor, pero no triunfan y el menor sale adelante, pero en este caso no funciona así, porque el menor no está destinado, como en los mitos de las Tierras Altas, a ser el sol, y por primera vez en la tradición mítica maya contemporánea (que he revisado) es el hermano menor quien se transforma en mono (Esquema 13).



Esquema 13. Trasmutación en animales

Así el mito restablece una nueva dicotomía: el menor desaparece, y de los dos hermanos mayores uno tomará el papel del menor y se instaura el equilibrio otra vez, y la lucha se concentrará de una manera novedosa entre ambos.

Xulab

Para los mopanes, *Xulab* es el patrón de la agricultura, la cacería y la pesca, el monte es su dominio y se relaciona con los hombres a través de las deidades llamadas *Mans*, sus ayudantes; Thompson lo identifica con el planeta Venus y como la estrella de la mañana, entre los nombres que registra están *Santo Xulab*, *Noh Ich* o bien *Nohoch Ich*, es decir, “el gran ojo”, “la gran estrella”.⁷ La palabra *xulab* en kekchí designa lo rojo, lo que tiene calentura, para referirse a Venus se dice *xulab cak chahum*, que literalmente es “roja estrella de la mañana”, y la raíz *xul*, es un adjetivo de los animales del monte o salvajes, y del botín de caza; en mopán, *xülab* es la “estrella que se ve antes del amanecer”.⁸ *Xulab* también es el nombre de una hormiga que según la creencia se come a la Luna y al Sol durante los eclipses, Villa Rojas dice al respecto:

Son hormigas muy temidas debido a que su piquete es muy doloroso..., existen dos versiones respecto a la forma en que tales hormigas oscurecen el Sol: una que supone ser toda una colonia que se extiende sobre la

⁷ Thompson, *Ethnology...*, p., 63

⁸ Haeserinj, *Diccionario k'ekchi...*, p. 81,82, y 374 y Sedat, *ibíd.*, p. 167. Ulrich, *ibíd.*, p. 323.

superficie del astro y otra que la atribuye al ataque de un monstruo de apariencia semejante a la de la “reina” de esas hormigas.⁹

En el mito *Xulab* es un adulto joven, apto para contraer matrimonio, la responsabilidad de un hogar y la custodia de su hermano menor, aunque no destaca mucho al momento de tomar las decisiones, como se ha visto. Es fuerte y diestro en la cacería; de su aspecto físico sólo se sabe que una barba cubre su rostro y le da la apariencia de un monstruo; su actividad es totalmente diurna, siempre lejos de su casa. Reúne las características de las deidades mesoamericanas vinculadas con Venus, sigue el ciclo que marca este planeta en el cielo: no es visto más que en la madrugada y en el ocaso.

Después de la muerte de *Xkizta* y de su matrimonio, su actividad cambia de cerbatenero a criador de animales y agricultor, es un señor del monte, potencialmente fértil y fecundo:

... él se iba lejos todos los días y se dedicaba a cuidar a sus animales y sólo regresaba a su hogar por la noche. Señor *Xulab* es el dueño de todos los animales en el mundo, y solía guardar todos estos animales en corrales —el pecarí, el venado, el antílope, gibon, pavo, curasao— es decir, todos los animales y pájaros del mundo.

Él solía también hacer milpa para tener maíz para sus animales. Cada planta en su milpa solía producir una mazorca de maíz por cada hoja, y con dos mazorcas de maíz al día, él solía tener suficiente maíz para alimentar a todos sus animales.

Algunos mitos del maíz narran que su dueño tiene sembrado el cereal en un monte alto e inaccesible a los humanos, se trata como en este caso, de un maíz sagrado, altamente productivo; el maíz de *Xulab* está destinado a sus animales, y estos, a través del ritual de petición, pueden ser presas de caza de los hombres. Bajo estas características *Xulab* se parece cada vez menos a Venus y se acerca más a *Chaahk*.

La traición de su esposa hace que *Xulab* se vaya lejos y deje en su lugar al *Man* o al *Huitz-Hok*, señor de las colinas y los valles (similar a los chaces o

⁹ Villa Rojas, *Los elegidos de Dios...*, p., 447. Creencia que también está registrada en la época colonial.

chaques), e instituye el ritual de cacería; se confirma lo que dice Lévi Strauss: el mito asienta las bases del rito:

Mi ley es está. Cuando un hombre quiera cazar, él deberá vigilar toda la noche y en las horas antes del alba quemar copal (*pom*) a mí, y pedirme algunos de mis animales. Ellos deberán hacerlo cuando yo vaya a mi casa y antes de que suba a lo alto del horizonte. Cuando ellos lleguen a donde harán su cacería o su milpa, ellos deberán quemar copal y rezar, pero esta vez para el *Mam*. Por el *Mam* es mi trabajador y él liberará a los animales desde sus corrales y los pondrá en un sitio en el bosque para que sean cazados fácilmente.

Esa gente que no cumpla con mis leyes no cazarán excepto los pocos animales apartados que no quieren vivir en mis corrales, y el maíz de sus milpas será pequeño y el pez será pequeño.

Entre los mopanes, *Mam* o *Mama* es el dios del cerro, una manifestación de *Xulab*, también se le llama abuelo, viejito o el viejo del cerro; es el dios de la tierra, a veces es representado como una danta, y ocasiona temblores.¹⁰ Mientras para los k'ekchies, *Tzultaká* es el dueño del monte, de los animales, del maíz y de todos los mantenimientos, su nombre *tzul* (cerro) y *taka* (valle)¹¹ es sin duda un difrasismo. Además está *C'agua Puklum*, el dios de la abundancia del maíz que vive en un cerro que tiene un peñón invertido, y dicen “cuando sembrés tu milpa y la querrás abundante, pídele a él”.¹²

Por su parte, Villa Rojas establece que entre los yucatecos, cada grupo de animales tiene su propio guardián: san Jorge es el cuidador de los venados *zip* o pequeños, aquellos que tiene grandes cuernos y un nido de avispas entre ellos, muy codiciados por los cazadores, pues su aparición les asegura éxito por siempre en la cacería; san Sebastian es el cuidador de los jabalíes; los *balamoob* de los pavos silvestres.¹³

¹⁰ Thompson, *Ibíd.*

¹¹ Pacheco, Luis. *La religiosidad contemporánea maya-kekchi*, p. 74 y 176.

¹² De la Cruz, *Las leyendas, mitos fábulas...*, 25.

¹³ Villa Rojas, *Los elegidos de Dios...*, Hay cuatro chacoob, uno en cada esquina del cielo, son los *nucuch-chacoob* (los grandes chaac), uno de cada color: rojo, amarillo, negro, blanco, luego viene los menores, como los repartidores de lluvia, los de agua y lluvia fina, aguaceros, relámpagos, todos ellos viven en el monte. P 293.

La unidad

Al inicio del mito, *T'uup* es identificado con Marte o Júpiter, sin embargo, esta parece ser más una interpretación de Thompson, pues al final de la narración *T'uup* se revela como la estrella que sigue al sol en el ocaso.

Su hermano mayor fue la estrella de la mañana. Su hermano menor fue la estrella vespertina; y su esposa X'T'actani, fue la luna.

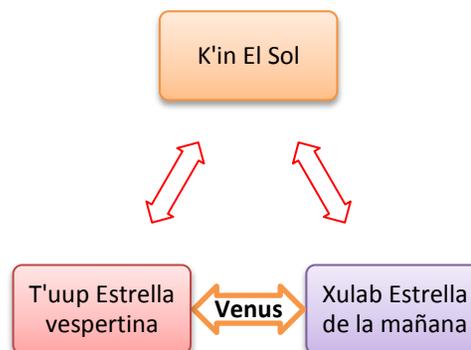
Esta cita indica que en el espacio celeste se instaura nuevamente el equilibrio inicial de la familia: *Xulab*, en tanto que mayor antecede al Sol, el segundo hermano, y *T'uup* sigue a éste como el menor de los tres, y se recupera el elemento femenino inicial.

Por otra parte, pareciera que estamos frente a un desdoblamiento de una deidad, en realidad y a nivel simbólico *Xulab-T'uup* son uno mismo tal como sucede en la cosmovisión nahua, pero esto no se visualiza hasta el final de la narración. En las secuencia narrativas *Xulab* toma el sitio del hermano menor y tal vez a nivel simbólico siempre lo ha sido, por tanto está en igualdad con *T'uup*.

Esta hipótesis se observa mejor en los esquemas 14 y 15: al inicio el orden se establece del mayor al menor, antes de la apoteosis el orden se trastoca pero se equilibra nuevamente después de la llegada al nivel celeste; a nivel simbólico sólo hay un hermano mayor, el Sol y un hermano menor, Venus que se desdobla en dos entidades sagradas.



Esquema 14. Orden jerárquico inicial de los hermanos



Esquema 15. Orden jerárquico final de los hermanos

Capítulo II

K'in, el mito del héroe

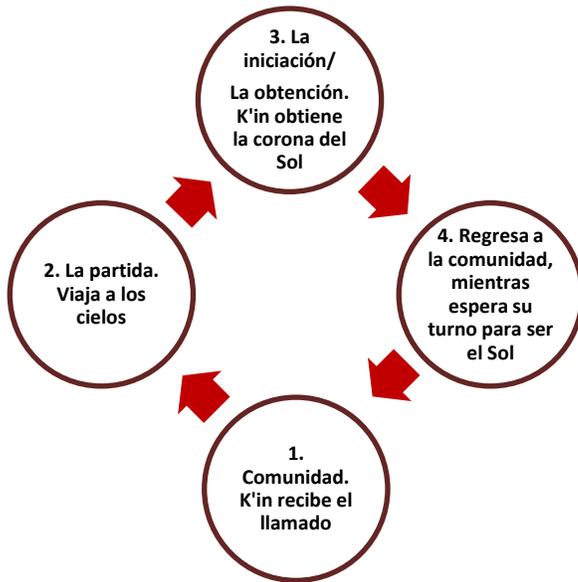
El héroe es el campeón de las cosas que son, no de las que han sido porque el héroe es (Joseph Campbell, *El héroe de las mil máscaras*, p. 222).

Los dioses solares tienen diversas manifestaciones y se presentan con características especiales en cada discurso mítico; hasta aquí se han analizado dos mitos de tradiciones distintas donde la figura de la deidad solar puede ser abordada como el héroe mítico o el gran iniciado. De acuerdo con el esquema de Campbell, *K'in* experimenta el ciclo de aventuras del héroe mítico de manera general, y también considero que presenta el ciclo del gran iniciado como lo establece Eliade, aspectos de ambos se tocan y convergen para transformar a este ser sagrado y prepararlo para ser el Sol de la nueva era cósmica.

El monomito del héroe

Al igual que el mito de *Xut*, sabemos desde el inicio que *K'in* es el nuevo Sol, pero no es por un anuncio del narrador, sino porque la historia misma lo asienta en la primera secuencia. En este fragmento narrativo se observan los cuatro pasos o fases que constituyen el ciclo del monomito del héroe, es decir, es un mito en sí mismo, y funciona como una síntesis de toda la historia del personaje solar. De tal suerte el ciclo queda de esta manera: 1) *la comunidad*: el joven se encuentra con sus hermanos y su abuela en su casa 2) *La partida*: el actual Sol se cansa de llevar la corona y cada 7 años se sumerge en el agua para enfriarse, se crea un estado de carencia, no hay un Sol que pueda resistir el calor; “busquemos a alguien más que tome el lugar de mi hijo como el sol”, se envía un mensajero a buscar a *K'in*, “el muchacho estuvo de acuerdo en ser el

sol”. 3) *La iniciación y la obtención de la dádiva*: el mensajero lo envía por un viaje “a través de los cielos para ver si le gustaba”. *K'in* observa que la tierra es plana y establece como condición que se modifique el espacio terrestre, ésta se cumple y *K'in* obtiene la corona del Sol, el joven es enviado otra vez a los cielos



Esquema 16. Monomito del héroe aplicado a *K'in*

como Sol, “en la tarde, cuando regresó de jornada dijo: “Ahora el mundo es hermoso y yo seré el sol para siempre. Nunca envejeceré, siempre seré fuerte y haré mi trabajo”. 4) *el retorno a la comunidad*: *K'in* regresa a la tierra pues el actual sol seguirá con su trabajo, se queda mientras en su comunidad, donde comenzó todo e inicia su otra aventura, que nada tiene que ver con

esta. Como se expresó en el apartado dedicado al mito, esta introducción establece la problemática y la resuelve al mismo tiempo.

El ciclo del héroe y del iniciado

Entonces, ¿dónde empieza el gran mito de *K'in*?, tal como se ha visto en las secuencias narrativas, nuestro héroe es partícipe de varias aventuras o episodios que presentan alguna dificultad, por ejemplo la transformación de *T'uup* en mono o el asesinato de *X'kitza*, pero todo esto parece ser un prelude de la aventura mítica, las tres primeras secuencias ofrecen un cambio estructural en la jerarquía de los hermanos y finalizan con *K'in* ya no como el hermano de en medio o el menor, sino como el único. De esta manera el gran mito o la gran aventura inicia cuando se desintegra la familia constituida por *Xulab*, su esposa y él mismo, y *K'in* decide partir; como se estableció para *Xut*;

la historia de *K'in* no cumple con todos los aspectos del modelo de la aventura del héroe, pero podemos encontrar algunos, en virtud que cada mito es distinto y como dice Campbell no necesariamente todos los personajes pasan por las mismas etapas.¹

1. *El llamado a la aventura.* La partida de *K'in* no obedece a ninguna llamada ni a situaciones de carencia; sino a condiciones extraordinarias que lo obligan a abandonar su hogar, como la desintegración; no se observa ayuda sobrenatural o algún personaje con el papel de auxiliador.
2. *Cruce del primer umbral.* *K'in* renuncia al lugar seguro, la casa, y se adentra en lo inseguro, la selva; cruzar el umbral “es el primer paso en la zona sagrada de la fuente universal”² y lo pone en contacto directamente con lo sagrado; a pesar de conocer este espacio antes, siempre iba acompañado de sus hermanos, en cambio ahora se enfrenta solo, deambula por la selva hasta alcanzar la gran montaña que simbólicamente está en el centro del mundo; ahí queda fuera su carácter secular, pues renace y se renueva.
3. *Pruebas auxiliares.* En estas secuencias *K'in* no es puesto a prueba, ni el mito habla sobre dificultades.
4. *Nadir.* Es el eje vertical del modelo, como se ha explicado es el momento de gran transformación del héroe; a diferencia del mito de *Xut* que experimenta una apoteosis real, en la historia de *K'in* se trata de una apoteosis simbólica que desde la perspectiva de Campbell es una iniciación ritual.³ De este episodio el mito sólo dice “Señor Kin también deambularía lejos, viajaría muy lejos. Cuando él viniera a la grande montaña, él lanzaría su cerbatana y treparía por el tubo de su arma”; ya se ha hablado en la secuencia narrativa correspondiente que subir por la cerbatana es un sinónimo de alcanzar el cielo, además está lejos de todo contacto con otros seres semejantes a él, en un exilio autoinfligido; subir

¹ Campbell, *El héroe de las mil máscaras.*, p. 238.

² *Ibíd.*, p., 80.

³ *Ibíd.*, p. 126.

a la montaña, trepar por la cerbatana y después bajar de ellas simboliza un rito de iniciación chamánica y de adultez, cuando regresa al mundo habitado K'in ya no es un joven, es un hombre. Las habilidades y las destrezas que adquiere después de la iniciación son las de un poderoso sacerdote nawal y médico, un chamán que posee el poder de la transformación⁴.

5. *La huida*. En la historia de *K'in* no se encuentra esta fase, pero sí *el encuentro con la diosa*, que Campbell llama también la última aventura. Esta diosa es mala cuando simboliza a la madre ausente y se convierte en un obstáculo para la conclusión de la aventura del héroe, en síntesis, es la madre deseada y prohibida.⁵ Esta fase se aplica, sin lugar a dudas, al encuentro de *K'in* con su madre que, sin saber que es su hijo, trata de seducirlo y convertirlo en su esposo; como se ha visto, él le revela la verdad y la abandona, liberándose así del incesto, de su pasado y del último obstáculo que le impide trascender, es su última prueba y sale vencedor.
6. *La lucha en el umbral*. En la fase de la iniciación, Campbell agrega un inciso que denomina la última gracia y que consiste en la facilidad del héroe de conseguir todo lo que necesita o desea, “no hay nada que lo retrase, ni obstáculo que no pueda vencer. En donde el héroe común enfrenta una prueba, el héroe elegido no encuentra ninguna”⁶ y todo esto demuestra que es el elegido; así la última gracia es un premio, y en este caso no es la corona de Sol, *K'in* ya la tiene desde el inicio; considero entonces que es *X't'actani*. Si la interpretación es correcta, entonces *K'in* entabla la lucha en el umbral con el Rey zopilote, cuya casa es símbolo del inframundo, como ya se ha dicho, y triunfa pues regresa a casa trayendo a su esposa de regreso. El río puede representar el umbral: “el

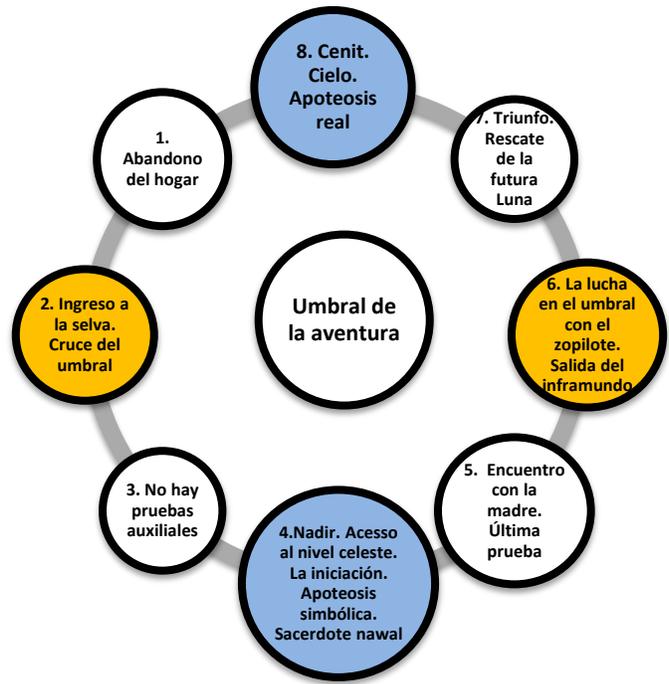
⁴ Eliade, *Nacimiento y renacimiento*, p- 180-182.

⁵ Campbell, *Ibíd.*, p. 106. El encuentro con la diosa puede ser afortunado, es la prueba final “para ganar el don del mayor, que es la vida en sí misma”, p 112, pero este no es el caso.

⁶ *Ibíd.*, p. 160.

héroe deja su tierra para internarse en la oscuridad, en otro mundo. Su regreso es el regreso de esta zona alejada”.⁷

7. *Triunfo al robar el objeto maravilloso.* K'in no busca algo para su comunidad, es sólo para él, su esposa es un bien individual, en primera instancia; pero rescatar a *X't'acatani* de las manos del zopilote significa salvar a la Luna misma del ámbito del inframundo, no dejarla ahí para siempre, y llevarla al nivel celeste en el momento de la apoteosis, es decir ambos determinan de esta manera su tránsito por el nivel infraterrestre y por el celeste y así el ciclo cotidiano de estos astros; en este sentido el rescate de *X't'actani* se convierte en la obtención del objeto maravilloso que beneficia a toda la comunidad.



Esquema 17. Ciclo de la aventura del héroe aplicado a K'in.

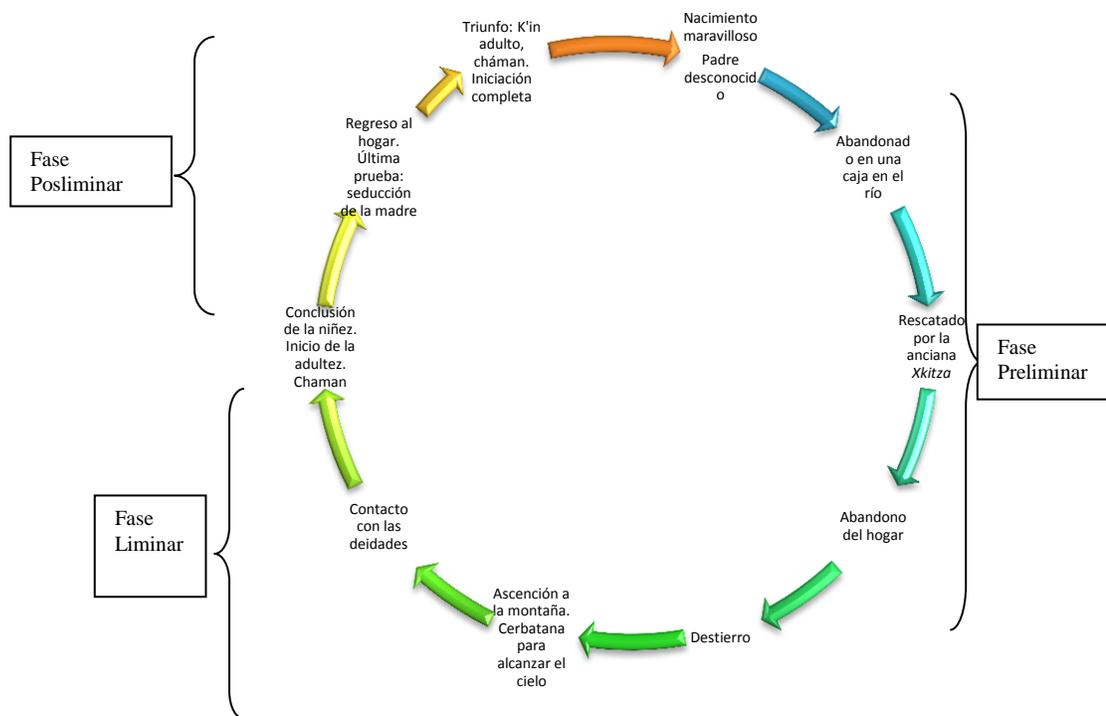
8. *Apoteosis.* Finalmente, con el escenario preparado, se lleva a cabo la apoteosis real, y no sólo *K'in* asciende al cielo, sino también su familia completa. Se observa en el Esquema 17 los dos ejes establecidos por el umbral y el cenit y el nadir, *K'in*, en tanto que héroe, cumple de manera íntegra con el ciclo de su aventura.

El siguiente esquema (Esquema 18), está elaborado con base en los modelos de Campbell y Otto,⁸ pero además incluí los aspectos que Eliade marca

⁷ *Ibíd.*, p. 200.

⁸ Campbell, *Op. cit.*, y Otto, *El mito del nacimiento del héroe, passim.*

como puntos nodales en el ciclo de los iniciados,⁹ ya que el análisis ha demostrado que nuestro personaje, antes de ascender al cielo, adquiere las características de un sacerdote *nawal* y médico. El ciclo muestra que hay tres conjuntos formados por fases distintas, y cada uno de ellos representa una de las etapas de un rito de paso: preliminar, liminar y posliminar.



Esquema 18. Ciclo iniciático de *K'in*

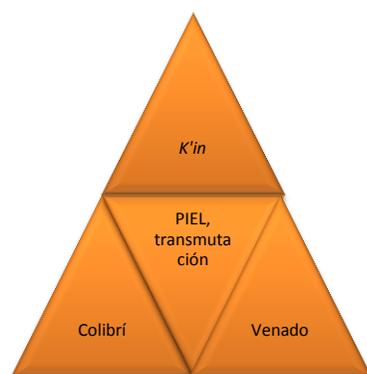
K'in, la deidad solar

A lo largo del mito se observan diversos signos solares y que están concatenados a *K'in*. El primero es su nombre, Sol, luz solar, y lo conserva hasta la actualidad, ya que no cambia después de la apoteosis, ni adopta otro título. El segundo es su relación con los animales, aves y mamíferos. Como se ha visto, *K'in* es un *nawal*, puede transformarse en otros seres, y para ello elige al venado, al colibrí y a la tortuga, estos adquieren un papel de auxiliares, supeditados al poder de la deidad (Esquema 19). El colibrí y el venado son

⁹ Eliade, *Ibíd.*

símbolos solares por excelencia, pero el primero está asociado al mundo de la transformación; Hunt demuestra que los tsotsiles lo clasifican, junto con el murciélago y la mariposa, como un animal anómalo por su poder de metamorfosis, además existe la creencia que cierta clase de “brujos” se transforman en colibríes, estos datos permiten comprender la trascendencia de esta ave como símbolo del *nawal*.¹⁰ Por otra parte, representa la fuerza del sol, y es la antítesis de los animales de la oscuridad, “el colibrí no es como el sol, es el sol”, afirma Hunt.¹¹

K'in también puede ejercer el poder de transformar hacia terceros, como es el caso de *T'uup* al convertirlo en mono, tras el empleo de la magia



Esquema 19. Transmutaciones de K'in

simpatética y a *X'tactani* al transmutarla en un cangrejo. Todos estos animales pertenecen a los distintos niveles y regiones del cosmos, por tanto, demuestra que aun antes de convertirse en Sol, es un ser totalizador.

Aunado a lo anterior, su enfrentamiento con los zopilotes, aves de rapiña, vinculadas a lo podrido y a la muerte, ayuda a revelar su valencia solar; en su papel de médico y sacerdote, como se ha visto en la séptima secuencia, *K'in* provoca la enfermedad de los dientes en el Rey zopilote, una vez más con el uso de la magia simpatética; los 7 granos rojos que perfora son símbolos de lo solar, genera gusanos que causan dolor en las muelas del Rey, sin duda como resultado de un exceso de calor. El uso del maíz en manos de *K'in* como un instrumento para atacar a sus enemigos, aparece también cuando hace el tamal que obsequia a su hermano y

¹⁰ Hunt, Eva, *The transformation of the Hummingbird...*, p. 63 y 68.

¹¹ *Ibid.*, p., 254. También es símbolo de la resurrección y de la renovación de la tierra, pues aparece cuando termina la época de secas, p. 68.

esposa; aunque no es agricultor, el maíz está en función de este dios, y refuerza su carácter solar.

Incluso antes de ser el Sol “para siempre” es tan caliente que genera putrefacción; por ejemplo cuando se convierte en venado para atraer a los zopilotes; las moscas que vuelan a su alrededor lo confirman; asimismo hace crujir a la leña que lo lleva oculto, con sólo estar cerca de su cuerpo, su energía ígnea contagia a la madera.

La única vez que *K'in* es vencido es tras la fuga de la casa de *T'actani*, pues pierde ante el poder desplegado por *Chaahk*, el dios de la lluvia y del rayo, quien destruye a la mujer e imposibilita la huida exitosa. En este sentido, lo húmedo, el agua, lo frío se opone y triunfa frente a lo seco, lo solar y lo caliente; cuando se enfrenta a las fuerzas del inframundo *K'in* sale adelante, pero no así con otras fuerzas uránicas como las de *Chaak'*, sobre todo porque éste manifiesta toda su fuerza porque es una deidad, en cambio el primero es sólo un ser que será el futuro sol, y que aún no ha pasado por el rito de iniciación.

Así el discurso mítico presenta a un personaje cuyo rol actancial es el de una deidad solar, e incluso se puede definir de esta manera si se prescinde de la primera secuencia. Es un iniciado, héroe, médico, *nawal*, es el Sol en potencia.

Capítulo III

La esposa de K'in

En este capítulo hablaré de la esposa de *K'in*, y de los demás personajes femeninos que aparecen en esta narración, cuyo papel actancial se amalgama bajo la figura de auxiliadoras o las que ponen a prueba a los personajes masculinos. Cabe preguntarse el porqué no procedí de la misma forma con los personajes masculinos, pero en el mito, además de los tres hermanos, sólo aparecen el abuelo de *X't'actani*, *Chaahk*, y el sobrino, pero su participación está supeditada a *K'in*, en cambio las mujeres funcionan de manera independiente.

A partir de la quinta secuencia, *X't'actani* es la protagonista y el personaje femenino por excelencia, se presenta como una mujer en su ámbito doméstico y no como la Luna; a diferencia de los mitos de *Xut*, es hasta la conclusión donde se revela como tal; no obstante, a lo largo del discurso mítico hay aspectos simbólicos que nos permiten recrear a través de esta joven, la figura de una deidad lunar.

No he podido encontrar la traducción literal de *X't'actani*, cuyo significado podría ayudar a dilucidar el papel de esta mujer, o mostrar algo más que un simple nombre; sin embargo algunos vocablos que nos ayudan a entenderlo son los siguientes:

T'actani: *T'ak*, *t'aktiac*, ser blando, no ser líquido ni sólido/ *T'ak'*, mojado, *T'akac*, mojarse *T'akt'ak*, muy mojado.

X o *Ix*, india femenino, en primera y tercera persona.¹

¹ Haeserijn, *Diccionario k'ekchi'-español*, y Sedat, *Nuevo diccionario de lenguas kekchi'*.

X'tactani toma el nombre de su abuelo *T'actani*, en este sentido, el referencial femenino es *Ix*, "La de *T'actani*", pero el nombre no dice nada, más que señalar su cualidad húmeda y por tanto femenina, pero también se aplica a su abuelo que como se ha visto es un chamán. Es una mujer joven, virgen, buena hilandera, tejedora de algodón y de actividad diurna; como se observa en la secuencia discursiva se opone a *Xkitza*: anciana, no tejedora, telúrica, nocturna y sexualmente activa; el hilar y tejer como trabajo principal suele ser una reiteración en los mitos que involucran figuras lunares, así por estas características *X'tactani* se parece más a la Luna; dicen los mopanes:

...adentro de la Luna hay una mujer...Ellos dicen que la mujer está hilando allí...Ellos sólo piensan que ella está hilando... Ellos no saben por qué lo está haciendo ella.²

A diferencia de los mitos de las Tierras Altas donde la protagonista es una mujer con hijos, *X'tactani* es virgen y está bajo el cuidado de su abuelo que funge como el padre, tal como aparece en la tradición lacandona, con *Kisin* su hija y en el *Popol Vuh*, *Vucub Camé* y *Xquik*, siempre el padre con el rol de cuidador de la honra de la hija. Al respecto, López Austin dice que es frecuente que en los mitos de origen del Sol y la Luna de los grupos originarios, el rol femenino este ocupado por una joven tejedora e inaccesible a los hombres, ya sea porque los odia o porque su padre no quiere darla en matrimonio.³

Otro elemento que anuncia el carácter lunar de *X'tactani* es su relación con el colibrí, ave solar y símbolo de *K'in*; al ser capturado para la joven mujer anuncia una hierogamia, que se confirma cuando se convierte en hombre en la alcoba de *X'T'actani*; esta ave también es recurrente en las mitologías astrales de tradición mesoamericana: "muerto, desmayado o simplemente burlador abusivo, adquiere brío, animado por el calor del cuerpo de la joven, y retoza entre sus ropas";⁴ por su valencia caliente, es utilizado como amuleto por los hombres que desean conquistar a una mujer, el chupamirto (como también se le

² Ulrich, *Historia de lo sagrado...*, p. 33.

³ López Austin, *Los mitos del tlacuache (B)*, p. 339.

⁴ *Ibíd.*

conoce) se coloca en el lado izquierdo del pecho del enamorado, en espera de que caliente el corazón de la joven elegida,⁵ de esta forma lo solar confirma lo lunar en un juego de oposiciones.

La Luna y el agua están en estrecha armonía, como deidad acuática para los grupos yucatecos; cuando no está en el cielo descansa en un pozo o un cenote y es custodiada por las serpientes de crines largas, éstas recogen la lluvia y se la llevan a la Luna; también es cuidada por los caballitos de *Chaahk*.⁶ Pero en este mito a *X't'actani* no le va muy bien en el agua, que es el territorio por excelencia de *Chaahk*, a pesar de ser transformada en cangrejo, es asesinada por el rayo de este dios; no se trata de una hierogamia, ni de una conjunción de las deidades; es un rayo de muerte, un despliegue de poder, y aunque *X't'actani* comparte en tanto que diosa lunar en potencia el control de las aguas, sucumbe ante éste.

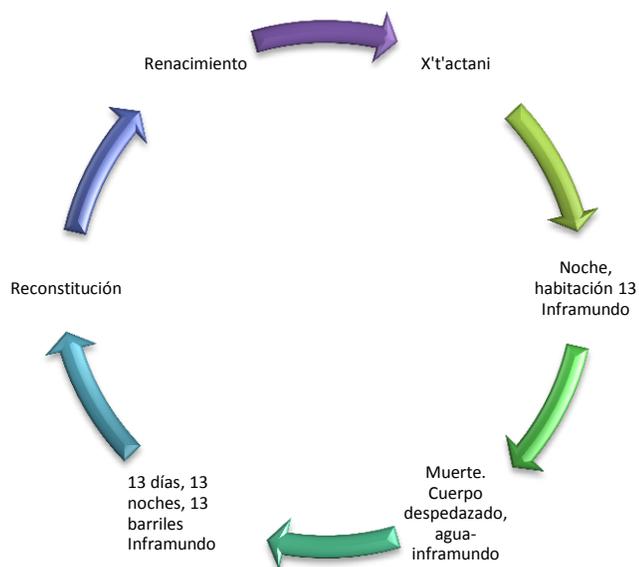
Es una diosa que genera vida, aún antes de ser la Luna, los fragmentos de su cuerpo se transforman en las alimañas y sabandijas: insectos y serpientes ponzoñosas, de valencia diurna y nocturna. Muchos de estos animales se generan y generan lo podrido, lo putrefacto y en consecuencia se relacionan con lo nocturno, lo frío y lo húmedo, de lo que muestra su injerencia total en el mundo.

El 13 es el número de la Luna en este mito: duerme en la habitación decimotercera, se regenera en el barril número 13, después de 13 días; como se sabe, en el ámbito mesoamericano esta cifra se relaciona con los aspectos celestes y solares, pero en este caso, tal vez alude al inframundo: el agua, la oscuridad de los barriles y la habitación más recóndita son signos de este espacio cósmico. El que *X't'actani* vaya de manera recurrente al sitio más lejano y oscuro y que salga de él indica un ciclo lunar: inframundo, cielo y otra vez inframundo; lugar a donde los astros van y al reconstituirse pueden salir al espacio celeste; triunfan pues han renacido.

⁵ Hunt, *The transformation of the Hummingbird...*p., 69.

⁶ Góngora, María Luisa, *Cuentos de Oxkutzcab y Maní*.

Sin embargo, es posible hacer otra interpretación, *X'tactani* pasa por un rito iniciático antes de ser la luna, y éste se parece mucho a los ciclos de los iniciados: separación del hogar o inmersión, despedazamiento del cuerpo, renacimiento y trascendencia de la condición humana o transmutación;⁷ la separación ocurre cuando sale de su casa y

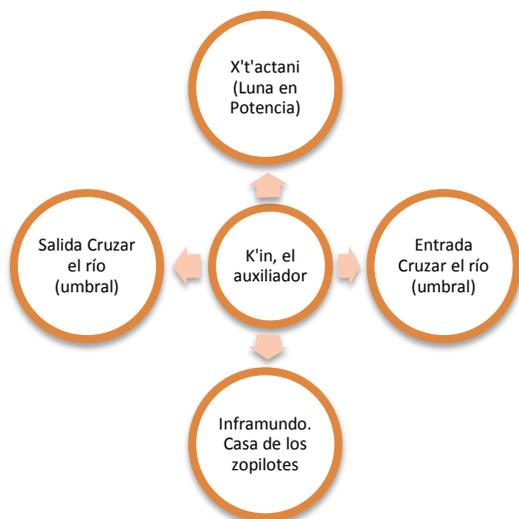


Esquema 20. El ciclo de X'tactani 1

es perseguida por su abuelo y su tío y se sumerge en el lago; ser despedazada implica no sólo su muerte física, sino también un cambio ontológico e hierofánico, lo que nos confirma una vez más que el agua en este aspecto representa al inframundo. Eliade, en su análisis sobre los iniciados, explica que después de ser despedazado el cuerpo de los neófitos, las deidades, los monstruos o las fieras los devoran, y en ocasiones los mismos iniciados son testigos de este acto, y después los chamanes a través de sus artes, recomponen su cuerpo y así son renacidos;⁸ como se ha visto, *K'in* es un chamán, y convoca a los peces para juntar los despojos, pero fallan porque son de una naturaleza opuesta al Sol; en cambio las libélulas, insectos solares, pueden recogerlos y depositarlos en los *huhuloob*; pone en práctica sus habilidades para reconstituir a *X'T'actani*, los 13 días significan también la separación del todo, del mundo, y en este sentido se reafirma su relación con el inframundo y su tránsito por este espacio de muerte, así completa sus pruebas y su iniciación, surge renovada, renacida y asexuada, por tanto es una nueva criatura, preparada para ser la Luna (Esquema 20).

⁷ Eliade, *Nacimiento y renacimiento*, p. 161.

⁸ *Ibíd.*



Esquema 21 El ciclo de X't'actani 2

Una variante k'ekchi' del mito recopilada por Dieseldorff, anota que la mujer no se transforma en cangrejo, sino que se esconde en la concha de un armadillo, símbolo del inframundo; después de ser despedazada, los peces recogen su sangre en trece jarros de barro. En este mito la mujer se llama *Matactín* y el hombre *Li Cagua Saqué* o “Nuestro señor sol”, éste vacía el

contenido de los doce jarros en una fuente y del décimo tercero sale *Matactín* y *Li Cagua Saque* envía al venado a llevársela al cielo. Burkitt y Gordon registran en 1915 otra versión: el sol atrapa a la mujer con una concha de tortuga, la rapta y se la lleva al cielo, el abuelo de la mujer construye una cerbatana muy larga, dispara el bodoque y logra darle al sol, y éste suelta a la muchacha, quien cae al mar despedazándose. Los pececitos logran unirla utilizando sus escamas de plata, y formando una red con sus bocas, tratan de levantarla hasta donde estaba el sol, pero no lo consiguieron porque el calor del sol era demasiado fuerte. Entonces dejaron a la muchacha en el cielo, donde en calidad de Luna trata todavía de alcanzar a su amante. Los peces se convirtieron en la Vía Láctea”.⁹

Pero no sólo al estar en el agua o en los barriles *X't'actani* transita por el inframundo, considero que su huida con el zopilote y su rescate simboliza el ciclo lunar, pero siempre auxiliada por *K'in*, (Esquema 21) y se establece la correlación sol-luna. En este sentido la casa del Rey zopilote simboliza al inframundo y como se dijo en la secuencia correspondiente, es posible que este sea la única vez que *K'in* viaje a este espacio.

⁹ Thompson, *Historia y religión*, p. 436 y 437. Apud, respectivamente en Dieseldorff, 1926; Wirsing; Burkitt y Gordon, *Ibíd.*

Por otra parte, es indispensable analizar la creación de los genitales de *X't'actani*, y cómo su sexualidad es ahora un don solar y masculino; *K'in* ha participado en su transformación y en su renacimiento, es en este sentido su creador. El mito dice

Cuando *X't'actani* regresó a la vida de nuevo, no tenía vagina. El señor Kin no sabía qué hacer; pero consultó a la anciana en cuya casa había dejado los trece tubos huecos de madera. Actuando sobre su consejo, él hizo que la muchacha se acostara en un desfiladero estrecho entre dos colinas. Entonces él llamó a una cabra (*yuk*) y le dijo que corriera sobre la muchacha tirada. El pequeño venado lo hizo, pero la huella de sus pezuñas entre “las cosas” de la muchacha fue muy pequeña. El Señor Kin llamó a un venado grande (*keh*) a su ayuda. La huella de la pezuña del venado grande fue satisfactoria. El señor Kin tuvo relaciones con la muchacha.

Las dos colinas es un signo que aparece por segunda vez en el mito, es una metáfora, aluden simbólicamente a las nalgas. La impresión de la huella de la cabra y después del venado podría interpretarse como una hierogamia: la unión de elementos femeninos y terrestres con elementos masculinos y solares, y que se consuma manera física cuando *K'in* tiene relaciones sexuales con *X'táctani*.

En cuanto a la huella de la cabra (*yuk*) considero que se trata de una vulva infantil, insuficiente para *X'táctani*, que después de su renacimiento es una mujer madura y por eso necesita la huella del venado (*keh*). Ahora bien, en *k'ekchí yuk* es una cabra de monte, pero *yuk'* es vulva al igual que *yoch*, y *yuk'* o *yok'* es abollar, ablandar o presionar,¹⁰ esto nos indica un juego onomatopéyico entre estas palabras.

Sobre el adulterio de *X't'actani* y *Xulab*, considero que no hay más material de análisis, pues es circunstancial, es decir, desencadena la situación inicial esta parte del mito: la huida de la mujer, y la ida al inframundo, simbolizado en la casa del Rey zopilote, y en términos más reales, la violencia del hombre sobre su esposa:

El hermano menor del sol, se transforma en una nube *Chocl*, como nube iba de un lado a otro, mientras la mujer se bañaba en su batea, impidiendo al

¹⁰ Haeserijn, *Diccionario k'ekch'i-español*, y Sedat, *Nuevo diccionario de las lenguas k'ekchi' y español*.

sol verla; el sol, sospechaba que su hermano tenía otro tipo de interés hacia su esposa; entonces el sol la golpeó y sus gritos atrajeron al zopilote y la luna huyó con él.¹¹

En los mitos de las Tierras Altas el ascenso al cielo es narrado con detalle, sin embargo no sucede lo mismo con los mitos donde la Luna es esposa del Sol, sólo se menciona su ascensión y el lugar que ocupará en el cielo; no hay un ritual que describa la apoteosis.

¿La Luna y la virgen?

En este mito, después de la apoteosis, *X't'actani* se convierte en la Luna, pero a ésta no se le relaciona con la virgen como en las Tierras Altas; al respecto afirma Villa Rojas que para los yucatecos:

Los seres sobrenaturales constituyen a modo de panteón jerárquico en el cual el personaje supremo es Dios, un ser remoto sin mucha relación directa y particular con los asuntos humanos. La Virgen, en algunas comunidades está especialmente conectada con el cultivo del maíz... Cristo es significativo, principalmente en conexión con los fragmentos de la epopeya cristiana que han llegado a constituir el conocimiento sagrado del pueblo.¹²

En las Tierras Bajas la virgen es cónyuge de muchas de las deidades asociadas con las siembras, y es designada como mujer o compañera femenina de los santos¹³. Ahora bien, lo que si existe es la relación intrínseca entre Sol y Luna, pues para los chortíes: “la Luna es esposa del Sol y alumbra al mundo de noche, mientras su compañera duerme”,¹⁴ como ya la había señalado Thompson:

Los yucatecos, mopanes, lacandones, chortis, kekchis y cakchiqueles creían que el sol era el marido de la luna. Los principales entre quienes no lo creían eran el autor del *Popol Vuh* y los mayas de Chiapas.¹⁵

Y en buena medida, se trata de un matrimonio disfuncional:

¹¹ Thompson, *Ibíd.*, p. 441.

¹² Redfield, Robert. “Los mayas actuales de la península yucatanense”, p. 27.

¹³ Wisdow, *Op.cit.* p. 404 y 465.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 452

¹⁵ Thompson, *Ibíd.*, p. 287.

Entre los mayas de la península de Yucatán así como entre los kanholabales está muy difundida la creencia de que los eclipses se deben a las peleas conyugales del sol y la luna; el sol la emprende con su mujer por sus liviandades cuando vivían en la tierra o porque es muy chismosa... es creencia común de los mayas que la luna brilla menos que el sol porque éste le sacó un ojo al quejarse la gente de que no podía dormir por ser el día tan claro como la noche; otros dicen que perdió el ojo en una pelea conyugal.¹⁶

Pero a pesar de los malos tratos, la obediencia es absoluta: “La luna también se va como se va al sol”.¹⁷

En síntesis, en este mito representativo de las Tierras Bajas, la Luna no tiene asociación alguna con la virgen en ninguna de sus advocaciones; por el contrario, se trata de una mujer joven, doncella, tejedora, protegida por una figura masculina, como su abuelo; nocturna, deidad creadora, ingresa al ámbito infraterrestre y sale de éste como símbolo del ciclo que observará en el cielo; cuando ascienda a este nivel se manifestará en su totalidad, como la Luna.

Las otras deidades femeninas

A) Las ancianas

El caso de la abuela es particular en los mitos mayas de las Tierras Bajas, en la tradición de las Tierras Altas no aparece, pues como se ha visto queda unificada en la figura de la madre o la virgen, en cambio la abuela es recurrente en las tradiciones míticas de los grupos yucatecos. En el mito que nos ocupa, es inevitable imaginarse a esta mujer anciana que pasa de dulce abuela cuidadora de niños a una anciana con garras afiladas lista para matar a sus nietos. Como ya se dijo, *Xkitza* (*tz'i* es perro, *Ixk*, es femenino) puede traducirse como perra, pero también se estableció que el significado de este nombre no ofrece mayor luz en el simbolismo de esta deidad. Ahora bien, la figura de una perra como la madre de los hombres aparece en la tradición maya de las Tierras Altas; después del diluvio el hombre sobreviviente se aparee con

¹⁶ *Ibíd.*, p. 287-288.

¹⁷ Ulrich, *op. cit.*, p. 24

su perra, y sus descendientes son los indígenas; existe un mito panmesoamericano en el cual un viudo es auxiliado por su perra, cuando su amo se ausenta, ésta se convierte en mujer y realiza todas las labores de la casa.

De acuerdo con el modelo mítico de Otto,¹⁸ *Xkitza* responde al papel de la madre adoptiva o la mujer pobre que salva de las aguas al héroe mítico. Campbell sugiere algo por el estilo y agrega que este anciano o anciana funge como el instructor y maestro del héroe, en síntesis *Xkitza* es el vínculo para que el héroe sobreviva, al integrarlo a su familia compuesta por ella y sus dos nietos legítimos y huérfanos. La anciana tiene varias fases en el desarrollo mítico, de abuela bondadosa, mentirosa, dolida, hasta abuela vengativa y asesina. Tal vez una de las imágenes más destacadas en este discurso es su transformación:



Chakchel, Dr. 74

... la anciana tomó su jarra de agua y dejó la casa... [la iguana] cuando llegó al río, vio a la anciana afilando sus uñas de sus dedos y murmurando: “Haré mis uñas y los huesos de mis dedos crecer”... Su abuela llegó calladamente y poco a poco y clavó sus garras en las calabazas una por una, si los muchachos hubiesen estado allí hubieran muerto.

Esta cita ofrece sin duda una imagen parecida a la diosa *Chakchel* de la página 74 del *Códice Dresde*, quien arroja agua con una vasija y destacan las garras en sus manos y

pies.

Xkitza se revela como una deidad telúrica y nocturna, pues su actividad sexual se desarrolla en la noche cuando recibe al tapir su amante; también de hábitos nocturnos. De acuerdo con el *Memorial de Sololá (Anales de los cakchiqueles)* del siglo XVII¹⁹, los dioses utilizan la sangre del tapir y la

¹⁸ Otto, Rank. *El mito del nacimiento del héroe*, p. 79.

¹⁹ “Y yendo el animal llamado *Tiuh-tiuh* a buscar para sí la masa del maíz, fue traída de entre el mar por el *Tiuh-tiuh* la sangre de la danta y de la culebra y con ellas se amasó el maíz. De esa masa se hizo la carne del hombre por el Creador y el Formador” *Memorial de Sololá (Anales de los chakchiqueles)*, p. 116.

serpiente para crear al hombre; esto lo convierte en un animal primigenio y vinculado a los orígenes del cosmos; también es un mamífero asociado al agua y al caos acuático, de esta forma se puede ligar con la Gran Madre, en este caso *Xkítza*, pues ella simboliza también el origen caótico.

Por otra parte, el ingerir el pene de su amante, como se ha señalado en las secuencias narrativas implica una revancha; es comerse al amante mismo; la abuela se convierte no sólo en la madre terrible, telúrica, sino ahora en la devoradora. *Xkítza* es la madre nutricia y protectora y la madre terrible, pues combina “maravillosamente el terror de la destrucción absoluta con una seguridad impersonal pero materna”.²⁰

Goubaud registra una variante de la participación de la abuela tomada de los k'ekch'ies de la Alta Verapaz, que se publicó en 1949. En ella la anciana mataba de hambre a los muchachos, éstos no cavan una trampa, sino que colocan machetes, cuchillos y botellas rotas en el camino del amante de la abuela, quien muere a causa de las heridas producidas por estos objetos; después los jóvenes cortaron el cuerpo del amante y se lo dieron a comer a la abuela, quien exclamaba ¡qué sabroso! Cuando ésta supo lo que los nietos habían hecho trató de matarlos, pero ellos pusieron pencas de plátanos simulando sus cuerpos (en lugar de calabazas, como dice el mito mopán), y se escondieron en el sótano y no en las vigas. Ante su fracaso, la anciana se arroja a un pozo y muere, los muchachos la destazaron, enterraron su cabeza y sus vestidos, asaron sus piernas, brazos y costillas, mientras los pájaros cantaban “muerta, muerta”. Un tío de los mozos aparece en la escena y pregunta por ella, al enterarse de su muerte celebra con los muchachos y bailan y comen.²¹ Lo anterior, muestra que el amante no es parte nodal en la estructura del mito, sino el engaño y el conflicto entre nietos y abuela y la revancha.

Asimismo, la figura de las ancianas está presente a lo largo del mito, siempre como auxiliadora, casamentera, consejera del futuro sol, una de ellas

²⁰ Campbell, *Ibíd.*, p 109.

²¹ Goubaud, 1949:126, citado en Thompson, *Ibíd.*, 427. Goubaud dice que los muchachos se esconden en el sótano, sin embargo, las casas mayas carecen de éste.

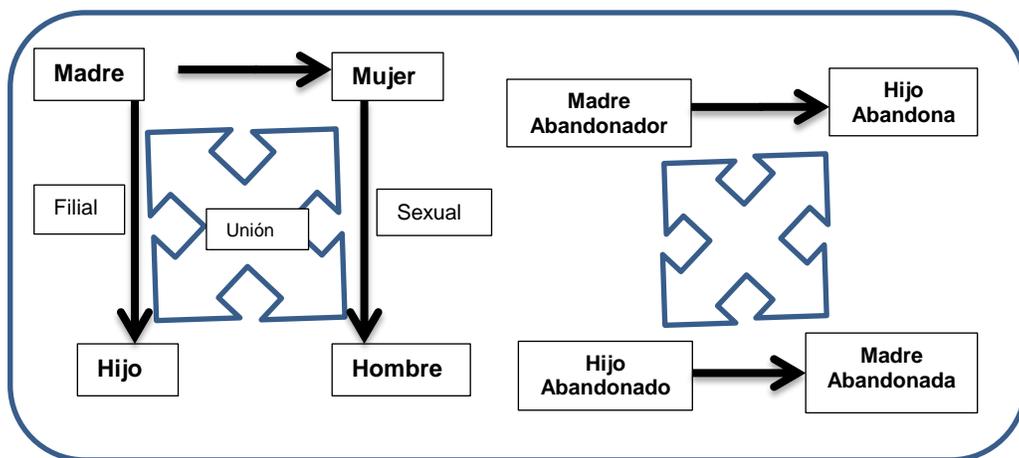
es la guardiana de los trece *huhuloob* y la misma que instruye a *K'in* sobre la creación de la vulva de *X't'actani*, la otra es la que prepara el tamal de chile y hiel. Estas ancianas fungen como madres sustitutas y maestras, aparecen en el relato después de la muerte de la *Xkitza*; esto nos revela una función importante de lo femenino en un discurso de corte masculino, el héroe solar está arropado bajo el anciano manto femenino, no así los pocos hombres que aparecen en el mito. Las ancianas lo encauzan y hacen que su aventura fluya en la dirección correcta.

Por otra parte, el mito muestra aspectos económicos importantes que reflejan el aspecto social de los mopanes y los k'ekch'ies de las primeras décadas del siglo XX: mujeres ancianas sin familia, viviendo solas con actividades diversas, o bien ancianas al cuidado de sus nietos, ante padres ausentes. Se trata en muchos casos de abuelas jóvenes, que buscan aún una pareja para formar un hogar, no importa que el hombre sea más joven o más viejo.

B) La mujer adulta

La madre de *K'in* corresponde al rol femenino que se percibe en los mitos de *Xut*, es la madre soltera que ha roto con las reglas sociales del matrimonio, y a diferencia de este mito, la madre de *K'in* abandona a su hijo en las aguas, como la solución a su problema. El intento de seducción a su propio hijo responde también al esquema de pruebas que enfrentará el héroe mítico, y al abandonarla cierra el ciclo al desligarse de todos sus parientes de su vida pasada. Como se ha visto en el capítulo anterior, ella pasa de ser la que abandona a la abandonada, de ejecutar la acción a ser la receptora.

El esquema 22 muestra la relación entre nuestro héroe y su madre, en la primera parte se observan los dos ejes que los unen en el discurso: el amor filial y el amor sexual; la segunda presenta el intercambio de rol entre ellos.



Esquema 22. Relación Madre-hijo

Las jóvenes y la risa

Además de *X'Táctani*, la única mujer joven que aparece en el mito es la mujer de *Xulab*, cuyo papel se restringe a ser la esposa, traicionarlo y hacer que se aleje del mundo.

El elemento común entre las dos mujeres jóvenes que aparecen en el mito es la risa, la esposa de *Xulab* ríe cuando descubre el rostro barbado de su esposo y *X'táctani* cuando *K'in* resbala y tira la piel de venado rellena de hojas. Schumann recopila otra variante, se trata de un dios anciano cazador que carga un venado, la joven echa agua para hacerlo resbalar, el anciano cae y provoca la risa de la joven²². En cada uno de estos casos, la risa tiene una intención distinta, en el primero considero que se trata de una especie de conjuro para alejar aquello que causa temor o que se desconoce; en el segundo caso es una burla, dice el mito “la muchacha empezó a reír, y Lord *K'in* muy avergonzado de sí mismo, se fue”, pero el resultado es el mismo: alejar a la persona.

Mientras que en el mito astral del *Popol Vuh*, es la abuela quien se ríe, en estos mitos son las mujeres jóvenes, la risa puede equivaler al llanto que derrama la madre de *Xut* al ver a sus hijos convertidos en animales. Risa y llanto potencialmente son una especie de conjuros, alejan, evitan y protegen, y son exclusivos del ámbito femenino hacia lo masculino.

²² Schumann, “El origen del maíz (versión k'ekchi’), p. 213-218.

Conclusiones de la Segunda Parte

El Sol y la Luna son temas fascinantes, yo misma sucumbo ante el encanto de las fuerzas lunares, y hago un esfuerzo por parecer imparcial, pero es difícil conseguirlo. Como el lector se habrá dado cuenta no sólo se han analizado dos mitos de áreas geográficas distintas, sino que además representan dos tradiciones míticas totalmente diferentes, y aunque cada una es una manera distinta de contar la historia del Sol y la Luna antes de llegar al cielo, hay una serie de símbolos divergentes y otros que comparten y se entrelazan, lo que permite hablar de una misma cosmovisión a nivel general.

Lo más notorio es la relación de parentesco establecida entre el Sol y la Luna, mientras que en una es de madre e hijo, en la otra es de esposo-esposa que, como en muchos otros casos, ya lo había señalado Thompson. ¿Qué es lo que condiciona estas dos vertientes míticas? En la introducción general ya se había adelantado algo: los procesos históricos que tuvieron lugar desde la conquista y hasta el siglo XIX, se vivieron de manera distinta en las zonas de las Tierras Altas y en las Tierras Bajas. Durante la época colonial, el sistema económico, judicial y político se adecuó a realidades determinadas y también el proceso de evangelización. Éste último no sólo obedeció a un factor regional y geográfico, tuvo otras implicaciones, la Península de Yucatán fue un área evangelizada en manos de la orden de San Francisco y la zona de Chiapas y Guatemala estuvo en manos predominantemente de los dominicos, ambas órdenes con una visión diferente sobre los procesos de evangelización y sobre la jerarquía celestial. Chiapas y Guatemala era un territorio donde los partidarios erasmistas, como los franciscanos no eran bien vistos, ni mucho menos sus ideas reformistas. Para los dominicos el culto a la Virgen María, la madre de

Dios era una de sus prioridades, la adoración mariana tenía gran arraigo en esta orden; en cambio entre los franciscanos la veían de otra forma, pues pugnaban por rescatar y revalorar el culto a Cristo, como único salvador y disminuir el culto a su madre.¹

Bajo este contexto, creo comprender el porqué de dos tradiciones tan distintas en una misma cultura. Afirmar que obedecía al ámbito regional (que incluye la geografía, economía, política, etc.) no resultaba suficiente, era una explicación laxa para un proceso tan complejo; en el ámbito de las creencias, que como se ha visto están inscritas en los decursos de larga duración, las situaciones económicas y políticas influyen, sin lugar a dudas, pero son más determinantes aquellas que comparten el mismo código y que son de la misma especie, así la enseñanza sobre el papel y el símbolo de Jesús y María llegó a los indígenas coloniales de manera distinta durante los procesos de evangelización a lo largo de el período colonial; mientras a unos se les enseñó la suma importancia de la madre de Jesús, para los otros la doctrina iba instruida en menguar su figura frente a su hijo, esta herencia no se olvidó durante el siglo XIX y sobrevive hasta nuestros días. Como en todo hecho histórico, no es suficiente una sola explicación, pero en este caso creo que es la más cercana y *ad hoc* al fenómeno que nos ocupa, y arroja luz sobre este proceso religioso reflejado en los mitos, así es factible advertir porque en las Tierras Bajas la Virgen no es tan importante como la Cruz entre los indígenas de la familia yucateca, y Jesús se vuelve en los mitos un ser que imparte justicia, asociado al maíz, la santa gracia, y nunca es relacionado o visto como el Sol;² también

¹ Este proceso histórico está ampliamente estudiado en O’Gorman, *Destierro de sombras*, en su capítulo 1, p. 113-122.

² Existen otros mitos, como el recopilado por Gutiérrez Estevez, donde vemos a Jesús como otra deidad independiente y sin ningún vínculo con el Sol. Se trata de Jesús clavado en la cruz y enterrado, cubierto por una piedra, que es levantada por un rayo: “con el rayo salió Nuestro Señor con sus alas ¡ya! Se volvió ángel y se está yendo al cielo con su cruz cargada” Es un ser que da a los hombres, al momento de elevarse, libros, papeles, inventos como aviones, radios, televisiones; sólo que a los mayas y a todos los mexicanos no llegaron “por eso están pobres” dice el mito. En la Península de Yucatán, Jesús, donde casi nunca se le llama Cristo, es el juez supremo, el que tiene en sus manos con *Xkukikan*, la serpiente-dragón el juicio de los hombres que se llevará a cabo en Uxmal. Gutiérrez Estévez, “Cosmovisión y sistema ético de los

permite comprender por qué el binomio Virgen-Jesús toma mayor preponderancia en los Altos de Chiapas y en la zona de los Cuchumatanes en Guatemala. Este fenómeno histórico, según se ha observado, sólo tiene impacto en las cosmogonías astrales, y esto tiene que ver además con el rol de héroe que juega Cristo y no el papel de un creador supremo.

Es necesario afirmar que los mitos analizados en esta segunda parte no son mitos prehispánicos que han sobrevivido al paso del tiempo. Son mitos únicos, originales e irreductibles, creados y transformados en períodos históricos determinados, que contienen fragmentos de estructuras que a su vez tienen origen en la tradición prehispánica y que se han nutrido y transformado en los decursos de la larga duración. Hay elementos comunes entre ambas tradiciones y el mito cosmogónico del *Popol Vuh*, que se utilizó como paradigma, pero esto no me permite aseverar que estamos frente al mismo mito que ahora está transformado, o que es lo que queda del mito de *Hunahpu e Ixbalanque*, porque eso es falso.

En cuanto a las similitudes y las diferencias entre el mito de *Xut* y el mito de *K'in* se han abordado a lo largo de esta segunda parte y ahora sólo los enumeraré para fines de síntesis.

- a) El discurso masculino impera sobre el femenino, no solamente en la relación Sol-Luna, sino en todo el conjunto de actantes involucrados; son los personajes masculinos quienes tienen un gran despliegue de poder, crean, transforman, dirigen; siempre es primero el hijo o el esposo, y después la madre o la esposa. Sin duda es un reflejo del sistema social de las comunidades mayas, pero a nivel simbólico es la preponderancia de lo solar, diurno, masculino, seco, sobre lo lunar, nocturno, femenino, húmedo.
- b) El binomio opuesto formado por los hermanos mayores-hermanos menores, al final los últimos resultan siempre vencedores, y este también

mayeros”, p. 187. Es evidente aquí la alegoría sobre Cristo y el maíz, pues en diversos mitos las semillas del maíz son liberadas por el rayo, ya que se encontraban dentro de una peña, y tapados por una gran roca.

es un símbolo de tradición mesoamericana por excelencia. En el caso del mito de *K'in* se ha visto cómo se estructura el discurso para que éste sea el menor y el único.

c) Los hermanos mueren en tanto que personas, reviven o son transformados en animales, y el árbol es el vehículo que conduce a este fin, conecta el espacio doméstico con la selva, el cultural con el salvaje. En ambos casos son despojados de la humanidad que les caracteriza y del habla. En el mito de las Tierras Altas son los mayores quienes se convierten en animales domésticos y del monte, sobre todo en cerdos y jabalíes, pero nunca se menciona el ganado lanar, y en el de las Tierras Bajas es el menor quien será convertido en mono.

d) Los hermanos en ambos mitos se vislumbran como los protectores del monte, *Xulab* es la deidad del monte, y los hermanos de *Xut* en los guardianes, en este caso continúan impidiendo la labor agrícola de su hermano menor.

e) El Sol. Cada mito muestra un personaje distinto que caracteriza al Sol antes de la apoteosis: en el mito de *Xut*, este es un niño, la apoteosis simboliza el ritual de paso y la iniciación hacia la adultez, sube como niño pero llega al cielo como adulto. No forma una familia en la tierra, ni en el cielo, siempre está al lado de su madre, es un ser núbil. Considero que lo anterior permite explicar la relación madre-hijo permanente en el cielo y en la tierra, y en este sentido hay empatía con el nombre Jesús, pues en la tradición cristiana éste nunca se casa, y su madre aparece constantemente a su lado; en el ámbito indígena, un hijo sólo continúa con su madre si es un niño o si aún no ha formado su propia familia. En cambio en el mito mopán-k'ekchi', el futuro sol es un niño que se hace hombre a lo largo de la narración mítica; obtiene la adultez después de su iniciación; cuando asciende al cielo para tomar el papel del Sol, es un adulto cabal en todos los sentidos, tiene su propia familia, su esposa va con él y sus hermanos quedan bajo su tutela. Considero que lo anterior es

parte de una estructura que pervive en el mito, pero no es de origen mesoamericano, sino más bien cristiano, y que sin duda tiene que ver con el sistema de evangelización que cada zona experimentó: por una parte la relación madre-hijo y la identificación de éste con Jesús entre los mayas del sur, y por la otra, la nula identificación del Sol con este personaje entre los grupos de la zona norte del área maya, Al respecto decía Thompson que los mayas de las Tierras Bajas tenían cercanos a los santos de la iglesia católica y la cruz, pero que estaban poco interesados en la figura cristiana propiamente.³

f) *Xut* es un ser creador, combina materia y aliento para formar animales, en palabras de Leví-Strauus, mezcla lo crudo: semillas, cera masticada que al pasar por sus manos y llenas del hálito y de las palabras se impregnan de la modalidad solar, lo caliente, lo cocido y por lo tanto, la vida. *K'in* no es creador directo, sus energías son más bien transformadoras, y emplea recurrentemente el uso de la magia simpatética y de sus dotes de chamán, mostrando así otra cara de estas figuras solares.

g) En cada mito se identifican los ciclos y las aventuras del héroe, pero este proceso no necesariamente es el que los lleva a convertirlos en el Sol. Sin embargo, aplicarlos es de gran utilidad pues muestran ciclos de tipo solar o de iniciación.

h) Aunque a *Xut* y *K'in* los he identificado como héroes culturales, ninguno de ellos es agricultor, y es una actividad que nunca desempeñan durante su estancia en la tierra.

i) El mito de *Xut* es distinto a los mitos que hablan de un Cristo adulto, ese es otro personaje y con otro rol actancial, se refieren a hechos relacionados con la Pasión y pertenecen a otra categoría, o familia como lo denomina López Austin.⁴

³ Thompson, *Historia y religión*, p. 206.

⁴ López Austin, *Los mitos del tlacuache.*, p.296.

j) La Luna. Como se ha visto, los nombres de las mujeres que se convertirán en la Luna no revelan mayor significado; en el mito de *Xut* se trata de un título más, de acuerdo con Ruz, la virgen y Cristo se integran al universo de lo propio; así, los nombres “virgen” o María no hablan de advocaciones, sino de personajes distintos, pues compartir el nombre no es sinónimo de identidad.⁵ La Virgen y *Xt’actani* son tejedoras y dependientes de los varones de su hogar, una es mujer con hijos y sin marido y la otra es virgen. A lo largo del mito la Virgen se identifica con *Ixquic* e *Ixmucané*, pero al final el rol actancial es distinto, cambia la estructura, el signo y el significado, pues mientras que *Ixquic* e *Ixmucané* no se transforman en astro alguno, la Virgen se convierte en la Luna. Por todo lo anterior no es factible considerar que la Virgen adopte el papel de uno de los gemelos del *Popol Vuh*. En cuanto a *Xt’actani* al igual que *K’in*, experimenta la gran iniciación en el espacio terrestre, es despedazada y reconstituida en manos de su esposo, viaja simbólicamente al inframundo y sale de este constantemente. Su relación con el Sol es evidente a través de los animales, como el colibrí y el venado, y con la Luna por medio del cangrejo, los insectos nocturnos y telúricos. A nivel actancial se parece a *Ixquic*, virgen y al cuidado de su abuelo, quien toma el papel de padre, en ambos casos hay una violación a la regla del matrimonio y tiene que emprender la huida, sólo que *Kt’actani* nunca se queda sola, su esposo la acompaña, la rescata y la lleva al cielo. Asimismo, mientras la madre de *Xut* sube al cielo y ahí se transforma en la Luna y la apoteosis es su ritual de paso, *Xt’actani* ha pasado por un proceso iniciático, ha sido troceada y reconstituida, y cuando va al cielo es una mujer adulta y simbólicamente renovada.

k) En consecuencia de los incisos *e* y *j* el acto de ascender al cielo es narrado con detalle en el mito de *Xut*, porque es el gran rito de paso y el único que experimentan el niño y su madre; en cambio en el mito de *K’in*,

⁵ Ruz, “La familia divina” p. 56.

éste y su esposa ya pasaron por estos procesos, son iniciados, son adultos y los ritos de pasaje se describen antes de la apoteosis, por tanto carece de importancia explicar cómo llegan al nivel celeste.

l) En el mito de *Xut* la madre es el único personaje femenino, en cambio en el mito de *K'in* hay más mujeres, sobre todo ancianas y sólo dos jóvenes, la esposa de *Xulab* y *X't'actani*. Ambas poseen la risa como un agente protector, la Virgen tiene el llanto y siempre utilizado en contra del hombre.

m) El padre el gran ausente. Este es un símbolo que comparten ambas tradiciones míticas. No hay que olvidar que en el discurso cristiano católico el padre sustituto de Jesús, Pedro, no es mencionado más que en el episodio del nacimiento. Pero también vemos en la tradición mesoamericana que la figura paterna no es preponderante, por ejemplo en el mito del nacimiento de Huitzilopochtli y, en los mitos que se han analizado en esta tesis, está el que habla del Joven hijo de la montaña.

n) En relación a la *imago mundi*, en el mito de *Xut*, el cielo tiene 9 niveles, lo demuestra cuando éste sube contando del 1 al 9 y su madre hace lo mismo al trepar por el telar. En cambio en el mito de *K'in* no hay referencias sobre este nivel, pero sí del inframundo, en que aparecen 13 niveles relacionados con *X't'actani* y con lo lunar.

o) Los elementos de tránsito: son instrumentos que a manera de vehículos permiten conectar la tierra con el cielo: árboles, montañas, cerbatanas, telares y bules; algunos son umbrales con otra realidad, con la selva y lo salvaje.

p) Ambos son macromitos que contiene mitos de origen o complementarios los cuales explican las características actuales de algunos animales, las transformaciones que sufren o el origen de algunos de ellos. El gran ausente es el ganado.

q) Hay animales que por su participación tienen una connotación solar, el venado, el colibrí y el gallo son los principales, también participan

animales relacionados con el ámbito infraterrestre que deberían oponerse a la figura solar pero que en los mitos funcionan como auxiliares o están sometidos a éste: el buitre y las tuzas. En cuanto a la Luna tenemos el conejo y el cangrejo.

r) Ambas cosmogonías astrales revelan enormes enseñanzas: obediencia, respeto; refleja aspectos de la vida cotidiana de una familia campesina maya; economía, sociedad, relaciones de parentesco se evidencian en la historia; es un mito profundamente didáctico y pedagógico; establece los roles de cada uno de los miembros de la familia, incluyendo al padre, aunque sea de forma indirecta.

Sin duda esta segunda parte de la tesis es la más compleja; por la naturaleza de los mitos el análisis se efectuó con base en métodos distintos que me permitieron observar los elementos que los componen; son dos tradiciones distintas, dos modelos míticos cuyos discursos se entrelazan a nivel simbólico en algunos aspectos, y aunque hablen del origen del Sol y de la Luna cada una lo hace por caminos diferentes.

En ambos discursos se encuentran estructuras, mitemas, monomitos, estructuras del núcleo duro de una cosmovisión mesoamericana prehispánica, pero también de la cosmovisión cristiana católica y que han sobrevivido gracias a los decursos de larga duración en los que se inscriben las creencias religiosas; mitos formulados desde una época colonial, pero sin duda consolidados a lo largo del siglo XIX y el siglo XX, lo cual me impide afirmar que se trata de mitos prehispánicos modificados o envueltos en nuevos ropajes;⁶ considero y espero así haberlo demostrado, que se trata de mitos únicos, *sui generis*.

El Sol y la Luna, hijo y madre o esposo y esposa se enseñorean del cielo de los mayas, y se niegan a morir a pesar de que sus hijos ya no los vean como sus padres y protectores, habrá sin duda otros mitos que nos hablen de estos astros, pero no lo veremos ahora, en este siglo.

⁶ Alejos, "Cultura y modernidad, la problemática ...", p., 177.

Tercera Parte



*Los mitos antropogónicos:
La destrucción y la
renovación de los hombres*

Introducción

Que algunos viejos de Yucatán dicen haber oído a sus antepasados que pobló aquella tierra cierta gente que entró por levante, a la cual había Dios librado abriéndoles doce caminos por la mar (Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán.*, p. 92).

Si ya existe el cosmos con sus tres niveles y se muestra como un todo perfectamente coordinado, entonces ¿para qué crear al hombre? La respuesta parece evidente: el ser humano es quien da sentido a todo el universo y lo conceptualiza; por ello algunos mitos cosmogónicos mayas culminan, o en muchos casos inician con su creación, se trata entonces de un antropocentrismo; los hombres son, en el pensamiento mesoamericano, la otra parte que sustenta al cosmos, dice De la Garza:

Todo esto significa que aunque hay en el pensamiento religioso náhuatl y maya una diferenciación hombre-mundo, el uno no se explica sin el otro, más bien se explica por el otro y ambos por lo divino, lo cual nos habla de una concepción unitaria de la realidad, no intelectual, sino vivencial.¹

En la tradición mesoamericana es común que las diversas creaciones del hombre correspondan a renovaciones del espacio habitado, hasta llegar a un estadio de “perfección”. En cualquier mito de cualquier período histórico, el hombre es la finalidad de toda creación; es la gran obra del cosmos, simplemente porque es, de todos los seres vivos animados e inanimados, el único capaz de alimentar y sustentar a los dioses, sus creadores.

¹ Garza, de la, *El hombre en el pensamiento...*, p. 20.

Esta relación intrínseca se manifiesta en el mito cosmogónico k'iche' del *Popol Vuh* del siglo XVI. Los animales, las primeras criaturas, no pueden emitir palabras ni adorar a las deidades, representan un intento fallido, su condena es convertirse en el alimento de los futuros hombres. Poco después los seres sagrados se reunirán para intentar la creación de los hombres. El propósito está definido:

— ¡A probar otra vez! Ya se acercan el amanecer y la aurora; ¡hagamos al que nos sustentará y alimentará! ¿Cómo haremos para ser invocados, para ser recordados sobre la tierra?... Probemos ahora a hacer unos seres obedientes, respetuosos, que nos sustenten y alimenten.²

Este pensamiento, inscrito en los decursos de larga duración, pervive entre los mayas contemporáneos, pues implícitamente ordenan su vida cotidiana en torno a una relación de codependencia con las divinidades. El hombre debe sostener vínculos de reverencia, gratitud y humildad, alimentarlos a través de ritos, ofrendas y sacrificios y así propiciar la protección divina.³ Un ejemplo es este rezo k'iche' recopilado en la región de Nahualá en 1999, y que muestra el agradecimiento hacia la deidad:

Nuestro Señor mío, olvide pues
perdone nuestros pecados...
gracias a usted, mi Señor nuestro, hemos llegado,
hemos venido hoy ante este día...
le agradecemos a usted, nuestro Señor mío,
nos hace caminar, nos hace pasear lo que han sembrado
la milpa que han sembrado hace tiempo
nuestras abuelas, nuestros abuelos.
lo tenemos todo padre, solamente nosotros no agradecemos,
hay que agradecer
hay que decir ante sus pies, ante sus manos.⁴

El ser humano se constituye en la criatura por excelencia, en el centro de la creación, y también la culminación pues después de su aparición, el mundo estará completo —según vemos en los mitos—, y lo único que experimentarán

² *Popol Vuh*, p. 27.

³ Holland, *Medicina maya...*, p. 75.

⁴ “Palabras para pedir nuestra comida de maíz, nuestro atol”, en: Craveri, Michela, *El arte verbal k'iche'*, pp. 344-386.

los habitantes de la tierra será una gran gama de transformaciones menores, por ejemplo los animales adquirirán las características que los definen, como los conejos las orejas largas, el venado la cola corta, entre otras.

En la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos (al igual que en cualquier pensamiento religioso), se necesita para siempre la presencia humana, su vida y su función en el equilibrio cósmico. A diferencia de otras cosmogonías no mesoamericanas, el ser humano es creado en conjunto y en pareja (hombre-mujer), nunca solo; una, dos o más parejas aparecen en el mundo, tal vez esto responda a que el hombre maya no se precisa como un ente individual, sino como un reflejo de la dualidad creadora, y que se define en torno a la comunidad; el hombre es completo dentro de éstos, tiene un lugar, conoce a los demás, la comunidad lo determina.⁵

Los textos que se abordan en esta Tercera Parte son mitos antropogónicos y narran la aparición de los primeros hombres, de los segundos, de los terceros, y sobre todo de los últimos creados en el cosmos, éstos son los que pueblan la tierra actual y de ellos descienden los mayas que cuentan estos mitos, que siembran la tierra o trabajan en las ciudades cercanas. Los últimos seres creados son los verdaderos hombres, cabales, completos y sustentadores del cosmos y de los seres divinos. Las generaciones anteriores que como se verá, serán destruidas o transformadas por los dioses; no son hombres en sí mismos, no tienen el adjetivo “verdaderos”; los mayas se refieren a éstos como *los antiguos, los antepasados, los antiguos hombres, la otra gente*; en términos generales les podemos aplicar el denominativo de *seres dema* con base en a la aportación de Jensen,⁶ nombre con el que designaban los grupos indígenas de Nueva Guinea a todos los seres que vivían antes de la época actual. Los hombres mayas que vivieron en una era mítica anterior a la presente son, por

⁵ Véase, entre muchos ejemplos, Petrich, Perla. *País de agua* y “La memoria del espacio. Literatura oral de Santa Catarina Palopó”, pp. 137-140.

⁶ Jensen, *Mito y culto entre los pueblos primitivos*, capítulo III. Véase nota 24 del capítulo 1 de la segunda parte A.

esta característica y en esta lógica *seres dema*⁷, al igual que los animales, las plantas, etcétera. No es mi interés particular ofrecer una clasificación novedosa, los propios mayas ya tienen una especial y particular, por lo tanto considero conveniente utilizarla, y emplear los términos arriba señalados, los *antiguos hombres* son, en estricto sentido, prototipos del verdadero hombre.

Esta Tercera Parte se centra en los mitos antropogónicos y se aborda en tres apartados: primero me acercaré al surgimiento de los humanos en ocho etnias mayas y será un texto más bien descriptivo que sienta las bases para el análisis posterior, en el que se revisará el cataclismo más recurrente en los mitos y que conlleva a la destrucción y a la renovación del hombre, tratados en el segundo y tercer apartado respectivamente. El análisis está basado en las propuestas de la Historia de las Religiones que se han venido trabajando, y no sobra decir que el análisis comparativo se hace entre los distintos grupos mayas.

⁷Tal como lo afirma López Austin.

Capítulo I

El origen de los primeros hombres

Los mayas contemporáneos tienen dos tipos de antepasados: los antiguos hombres, aquellos que vivieron cuando se creó al cosmos, y saben de su existencia por medio de los mitos, y los antepasados recientes, abuelos, abuelas, los ancianos de la comunidad y con los que convivieron directamente. Sobre los primeros se hablará en este capítulo y se analizará cómo y con qué fueron hechos estos antiguos hombres, padres de los que hoy habitan el mundo.

Los lacandones

La creación de los hombres entre los lacandones es responsabilidad del dios supremo *Hachäkyum* y su esposa; *K'akoch*, a quien se ha definido en la primera parte como un *deus otiosus*, no interviene en la concepción de los humanos; la finalidad de hacer al hombre es, como se ha anotado, contar con un ser dispuesto a adorar y servir a las deidades:

Hachäkyum le grita a *Kisin* “Ya me voy a mi trabajo”.

Kisin le respondió “Muy bien. ¿Qué cosa es lo que vas a hacer?”

Hachäkyum le respondió “Voy a hacer a alguien que rece a mi incensario”.⁸

El hombre lacandón es formado con arcilla, en un proceso laborioso similar a la elaboración de los incensarios que hacen los lacandones.⁹ La pareja de dioses prepara el barro, moldean figuras humanas y las dejan secar al sol, el

⁸ Bruce, *El libro de Chan K'in*, p. 113-114. Como veremos más adelante *Kisin*, deidad de la muerte, hace a sus propios adoradores, antes de que se vaya a vivir al Inframundo.

⁹ El proceso de la elaboración de los incensarios se describe ampliamente en Marion, *Identidad y ritualidad entre los mayas*, p. 159.

dios hará a los varones y su esposa a las mujeres, a cada una le corresponderá el *onen* del animal que identifica a cada clan o grupo familiar extenso.¹⁰

Mi primera arcilla es para el *-onen* del jabalí. Amasé arcilla para los *Nawäto*, del *-onen* faisán (curasao). La Señora de *Hachäkyum* le dijo “Yo amasé arcilla para el *-onen* del venado.” —“¡Es verdad! ¡Hay *-onen* del venado!... y del tigre, de la comadreja, de la guacamaya, de la paloma...ya no hay más. Ya está demarcado todo mi trabajo.” La Señora de *Hachäkyum* le respondió entonces “Lo mismo yo... ya está demarcado todo mi trabajo.” *Hachäkyum* le dijo “Vamonos ya tú y yo. Mañana será”.¹¹

Las obras de *Hachäkyum* y su esposa están decoradas con los cinco colores que señalan los rumbos y el centro del universo: negro, rojo, azul-verde, amarillo y blanco, por tanto el hombre puede simbolizar lo completo; en este proceso se identifica la división sexual del trabajo, lo que hace que también compartan sus energías y características propias de cada género. Sin embargo antes de tener vida, son agredidas por *Kisin*, y como consecuencia tendrán barba y bigote, los cuales se consideran defectos del lacandón:

Llegó *Kisin* cuando no estaba *Hachäkyum*. *Kisin* vio donde había dejado *Hachäkyum* sus pinturas. Había rojo, había negro, había amarillo, había azul/verde, había blanco. Las tomó *Kisin*, y le pintó la boca a las criaturas de *Hachäkyum*. Se las pintó a todas. Tomó rojo, tomó negro... se las pintó a todos. Cuando había terminado de estropear todo, *Kisin* se fue a su casa.

Al llegar *Hachäkyum*, vio a sus criaturas. “Ha llegado aquí *Kisin*. Ha hecho un caos. *Kisin* es malo.”

La Señora de *Hachäkyum* le dijo “¡Es verdad! A mí me pasó lo mismo. Me las arruinó.”

Hachäkyum volvió a arreglarlas, las limpió completamente. *Hachäkyum* dijo “Esto no se quita bien. Tendrán que quedarse así. Bien. Sólo que mis criaturas tendrán barba.” La Señora de *Hachäkyum* dijo “Igual las mías. Arruinó a mis criaturas.”¹²

La intervención del antagonista de *Hachäkyum* en la creación de los hombres marca una gran diferencia con respecto a los mitos antropogónicos de otras etnias mayas, físicamente los “echa a perder” y les da un aspecto que en

¹⁰ Esta parte ha servido para que diversos autores atribuyan a los lacandones orígenes totémico; los animales que identifican a cada grupo son en realidad animales totémicos, pero en el sentido antropológico, como lo refiere Marión, *Los hombres de la selva*, donde tótem, se refiere al signo de la familia o del clan y no al antepasado mítico del cual descienden.

¹¹ Bruce, *Ibíd.*

¹² *Ibíd.*, pp. 112-120.

un principio no se tenía contemplado. El rojo y el negro son sin duda colores asociados al inframundo, indican su entrada y salida, el este y el oeste, parece que *Kisin* al marcarlos con estos colores, les imprimiera también elementos que los relaciona con el inframundo, lugar a donde irán después de experimentar la muerte; sin embargo y de manera indirecta, participa en su creación.

Después de este episodio, *Hachäkyum* dará vida al género humano:

Hachäkyum le dijo “No importa que estén así. Así vamos a levantarlas”.

Al llegar al segundo día, nos levantó a todos.

Hachäkyum tomó una hoja de guano y lo prendió en el fuego. Lo pasó sobre todos. Todos nos levantamos. Todos nos quedamos de pie. Los llamó *Hachäkyum* “¿Ya te levantaste, hijo?” El hombre lacandón le respondió “Me he levantado, oh Señor”.

La Señora de *Hachäkyum* levanta (a las mujeres).

La Señora de *Hachäkyum* les decía entonces “Así que te has levantado.”

Le respondieron las lacandonas “Me he levantado, Señora”.

Hachäkyum les dijo “Levántense para que las vea yo”. Se levantaron.¹³

El fuego además de cocer a los hombres de barro les transmite la vida, es una hierofanía solar, y por tanto símbolo de fecundidad y a nivel universal, del intelecto y la conciencia.¹⁴ Pero también indica el paso de lo incivilizado a lo civilizado, entre el ser arcilla moldeada y el ser hombre verdadero; como lo establece Lévi-Strauss, deja de ser lo crudo para convertirse en lo cocido y con ello recibe la civilidad.¹⁵ De esta manera, la arcilla al tener contacto con el fuego adquiere las maneras y las formas humanas, las reglas sociales, las costumbres y todo aquello que lo integra y lo hace conformar una sociedad. Además, el fuego divide el tiempo en antes y después del hombre: propicia la humanidad; así este elemento en el mito lacandón se manifiesta como constructor¹⁶ y marca la frontera entre naturaleza y cultura, las figuras de arcilla se convierten en hombres verdaderos, y con ellos el tiempo adquiere otra

¹³ *Ibid.*, pp. 121-124. El texto en la lengua original dice: ‘*U nuk -ik hach winik* “*aah-en, Yum.eh*”...’*u nuk-ik hach winik* “*Aah en, Na-il*”. El hombre lacandón le respondió “Me he levantado, oh Señor”... Le respondieron las lacandonas “Me he levantado, Señora”.

¹⁴ Chevalier y Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, pp. 511 y 514.

¹⁵ Lévi-Strauss, *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, p. 87.

¹⁶ *Ibid.*, p. 109.

dimensión y ahora hay dos clases, el tiempo de los dioses y el tiempo de los hombres.

Kisin no puede alterar al hombre vivo, en tanto que es barro cocido, sólo cuando éste muera, y experimente el cambio físico y ontológico de la muerte, podrá intervenir otra vez y transformarlo en podrido. *Kisin* no es el amo de lo cocido, sino de lo putrefacto y como se sabe, esta condición a su vez es generadora de vida. En este sentido, se distinguen nuevamente las valencias que se habían establecido en la Primera parte: *Kisin* nace de lo podrido que se inscribe en la misma línea simbólica de lo crudo y por ende lo salvaje e incivilizado, en cambio *Hachächyum* representa lo cocido, lo fresco, lo doméstico y cultural; los mitos en los que interviene el fuego “operan mediante una doble oposición: entre lo crudo y lo cocido por una parte, entre lo fresco y lo corrompido por otra”.¹⁷ La significación dialéctica se hace evidente, una lucha de contrarios que a su vez se complementan.

Por otra parte, levantar a los hombres implica “existir”, “ponerse de pie” es sinónimo de vivir y de ser; así la pareja de dioses que “levantan” son los que dan la vida y a los que se reconocen como hacedores. Durante su trabajo de campo, Bruce presencia la ceremonia para levantar a los nuevos incensarios, los cuales son colocados en enramadas de palmera y se entona un canto para que “despierten y levanten”, acto parecido al de *Hachäkyum*:

¡Ay! ¡Ay! ¡Despierta a ver tus ofrendas de tamales!
Al despertar verás tamales de carne envueltos en hojas de palma [...]
Tañen mis creaciones que están por despertar, ahora que empiezo mi tarea,
ahora Hermano Mayor de mi Señor...
Cuando tañen y cobran vida mis nuevos incensarios, será entonces que se
levante *‘Äh Säh Kab*, el Lucero de la Mañana.¹⁸

Las nuevas criaturas son los *hach winikoob*, los verdaderos hombres; en el mito para referirse a los prototipos de hombre o a los hombres anteriores se utilizan otros vocablos entre ellos *nuk-uch winik*, que puede traducirse como “la

¹⁷ *Ibíd.*, p. 146.

¹⁸ Bruce, *Op. cit.*, p. 311-312. Véase Marión, *Identidad...*, pp. 144-156.

gente antigua”, cuya característica es “ser gigantes”.¹⁹ Los *hach winikoob* conforman una generación humana excepcional (son seres muy parecidos a los hombres de maíz del *Popol Vuh*), caminan, hablan y reconocen a su creador; tienen discernimiento y son aptos para reproducirse, son humanos extremadamente “perfectos” y por tanto, parecidos a los dioses:

Hachäkyum le llamó [al lacandón] “¿No es cierto que viste donde estuve con tu Señora, hijo?”

Le respondió el lacandón “Les vi, oh Señor. Vi que cosa hiciste con Nuestra Señora.”

Hachäkyum le decía “¿Verdad que viste qué cosa hice? Déjame ver tus ojos.”

Les sacó los ojos a todos. Colocó un comal en el fuego. Cuando vio que estaba muy caliente, tostó los ojos en el comal... En cuanto estuvieron fríos, los volvió a colocar en la cuenca del ojo [en el cargador del ojo].

Le dijo otra vez “Mira que me voy. “*Hachäkyum* se fue al bosque.

Al regresar *Hachäkyum*, le volvió a preguntar al lacandón “¿Verdad que viste de dónde venía yo? ¿Viste acaso dónde me quedaba?”

Le respondió el lacandón “No vi, no vi nada”

Hachäkyum le dijo “Platícame para que te oiga yo”.

El lacandón le respondió “Mis ojos ya no alcanzan tanto”.

Hachäkyum dijo “Muy bien. De acuerdo. Que así sea desde ahora con toda tu descendencia... para siempre.”

Y desde entonces, así ha sido siempre.²⁰

Ver implica conocer, es sinónimo de sabiduría, símbolo de la percepción intelectual y sobrenatural;²¹ la visión que contempla y por supuesto, comprende todo lo que sucede no es un atributo propio de los hombres pues éstos son por definición, carentes y dependientes; el don de la vista los asemeja a sus creadores, y por lo tanto son imperfectos ante éstos, de tal manera que para hacerlos idóneos se utiliza el fuego como destructor y constructor; es lo primero al anular una capacidad que no le es apropiada, como lo explica López Austin: “como los hombres nuevos son muy semejantes a los antepasados y a los dioses hay que disminuirles el poder”,²² y es lo segundo porque construye a través de

¹⁹ Bruce, *Ibíd.*, pp. 68 y 216-223.

²⁰ *Ibíd.*, pp. 129-131. Véase el *Popol Vuh*, p., 105-107. Es este texto los dioses echan vaho sobre los ojos de los hombres de maíz, para disminuirles la capacidad visual.

²¹ Chevalier y Gheerbarnt, *Diccionario*, pp. 770-771.

²² López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 86. Por mi parte, considero que la “perfección” en el hombre significa imperfección ante los dioses.

la destrucción, al hombre que necesitan las deidades. De esta forma concluye la formación de los primeros hombres; los lacandones actuales que habitan la selva chiapaneca, son los descendientes de aquellos que fueron creados por *Hachäkyum*, de ellos es la tierra y son los rezadores de los incensarios.

Por otra parte, el mito de *Chan K'in* nuevamente ofrece un aspecto que no se encuentra en otras fuentes, la deidad de la muerte intenta crear “otros hombres”, sus propios rezadores; no obstante, la posibilidad de que existan dos clases diferentes de “adoradores”, cada uno con una deidad creadora en el mismo cosmos implicaría un caos, donde ya no habría armonía y lucha de contrarios, sino una igualdad en los binomios opuestos, por eso los *hombres* de *Kisin* son transformados en animales salvajes, y en los *alter ego* de los *hach winikoob*:

Hachäkyum contaba a todos, pensaba en ellos. Todos fueron. Se dijo “Serán los *-onen* de mis creaciones, porque *Kisin* dañó a mis creaciones “...

Hachäkyum entonces llamó a *Kisin* “ya me voy, *Kisin*”.

Le respondió *Kisin* “vete pues”.

Al llegar como a la orilla del bosque, todos se levantaron como animales. Todos se levantaron. Se fueron al bosque. Los micos subieron a los árboles con los saraguatos. Los jabalíes se fueron por la tierra. Todos se fueron. El faisán tiene alas. El tigre se fue al bosque...

Kisin estaba furioso.

Kisin dijo “*Hachäkyum* es muy malo. Arruinó a mis creaciones. Me las echó al bosque. *Hachäkyum* me las levantó.”

Kisin estaba furioso. “Ahora no hay quien rece a mi incensario... ni ofrendas de amate. *Hachäkyum* tiene quien le rece. “Muy bien... yo acosaré a las creaciones de *Hachäkyum*.”²³

Esta actitud del dios de la muerte puede entenderse como una agresión, como lo establece Eliade: “si es verdad que <nuestro mundo> es un cosmos, todo ataque exterior amenaza con transformarlo en caos”.²⁴

Una vez más vemos que el poder de dar vida pertenece a *Hachäkyum* y lo demuestra al levantar a ambas criaturas, mientras que *Kisin* tiene la valencia contraria, causar la muerte, como lo indica su nombre. Al respecto, Marion dice:

²³ Bruce, *Op. cit.*, pp. 132-136.

²⁴ Eliade, *Lo sagrado y lo profano.*, p., 47.

Las especies animales son las réplicas “echadas a perder” de las verdaderas obras de creación. Los animales no tienen capacidad de orar, no se dirigen a sus incensarios para entrar en comunicación con el creador son, pues imperfectos.²⁵

Las criaturas de *Kisin* se inscriben en lo crudo, en lo podrido; al intervenir *Hachäkyum* con el fuego, transforma su origen y las rescata bajo una nueva valencia; no obstante ante los ojos de *Kisin*, sin duda, sus creaciones frescas han sido corrompidas.²⁶

Los yucatecos

Los mitos antropogónicos de la Península de Yucatán no abundan en los registros escritos (lo que no implica que no existan a nivel oral), las escasas referencias se obtienen sobre todo de las obras de Villa Rojas; en diversas ocasiones las encontré bajo el título “el origen del mundo” y en otros casos, al igual que en la primera parte de ese trabajo, la alusión a la creación del hombre se reduce a una sola línea.

Hacia mediados del siglo XX, los yucatecos creían que Dios había hecho a diversos hombres, y que fueron destruidos por etapas, algunos opinan que los más antiguos eran los enanos que vivieron en una época de abundancia y prosperidad, eran industriosos, pero luego se hicieron “de costumbres relajadas” y Dios los castigó con un diluvio. Otras versiones dicen que el hombre fue hecho con barro y éste constituye su carne, pero se necesitaba la materia vegetal como el zacate, Carrillo y Ancona dice:

Dios crió al hombre según los mayas, formando de tierra amasada con paja (zacate) una figura, convirtiéndose el lodo bajo el poder de la mano divina en carne, huesos y sangre, y la paja en los vellos del cuerpo.²⁷

En los mitos yucatecos recopilados para esta tesis se advierten dos tipos de narradores-escritores: los indígenas y los no indígenas (mestizos en su mayoría y no necesariamente estudiosos de los mayas) éstos últimos, como

²⁵ Marion, *El poder de las hijas de luna*, p., 104.

²⁶ Lévi-Strauss, *Op.cit.*, p. 146.

²⁷ Carrillo y Ancona, *Los mayas de Yucatán*, p. 46.

hemos explicado, retoman mitos que escucharon y los plasman de una manera más literaria y culta desde su perspectiva, como el que se muestra a continuación:

El dios del Mayab, que es como decir, el más grande de los Dioses, había creado al indio... Ya sabes que formó su cuerpo de barro rojo de la tierra, *kancab* se dice en lengua india, y por eso su piel es del color de la tierra *kancab*, y que de zacate formó su cabellera... pero aun carecía de aliento. Tomó entonces aquel cuerpo y lo condujo a la boca de una cueva y una ráfaga de viento penetró en el cuerpo del hombre y así se le formó el alma. El aire que entró en el hombre es el “buen espíritu”.²⁸

En comparación, los relatos proporcionados directamente por indígenas presentan otro tipo de narración:

Cuentan mis antepasados que después de que se formó el cielo, la tierra y [después] de poblarla de animales y plantas por el gran *Hunab k'uh*, formó al hombre y a la mujer amasando la tierra con el zacate (*lu'um* y *su'uk*) dióles movimientos con su soplo divino, la tierra se convirtió en carne y el zacate en vellos.²⁹

Estas citas revelan la estructura común de la tradición mítica sobre la creación del hombre: tierra, zacate y el soplo de lo divino. Es posible que se trate de la generación humana más reciente, pues algunos textos hablan de tres eras cósmicas anteriores. Por ejemplo, Tozzer recopila en Valladolid que este mundo vive su cuarto periodo de existencia: en el primero vivían los *saiyamwinkoob*, los mediadores, eran enanos y a ellos se les atribuye la construcción de las ruinas y poblaron la tierra antes de que el Sol existiera; cuando salió por primera vez, los *saiyamwinkoob* se convirtieron en piedra. El fin de esta era y el inicio de la otra está marcada por una inundación llamada *haiyoqokab* (agua sobre la tierra). La segunda era cosmogónica fue habitada por los *oclob* o transgresores. Tozzer no abunda al respecto y dice que otra inundación “destruyó gran parte del mundo”. La tercera y cuarta época estuvieron gobernadas por los *masehualli*.³⁰

²⁸ Rosado Vega. *El alma misteriosa del Mayab*, p. 37-38.

²⁹ Lopez, “El canto de la *sakpakal* y de la *Tsuutsuy*”, p. 263.

³⁰ Tozzer, *Mayas y lacandones*, pp. 179-180.

Otra versión de Tusik de 1980 contiene las mismas características: tres creaciones previas cuyos pobladores eran los *pusob* y los *čilankabab* y los *masewal*, respectivamente y una cuarta era, la actual, que es “la era del hombre”.³¹

Un mito recopilado también en la década de 1980 en el pueblo de Maxcanú en Oxkintok dice que los primeros pobladores vivieron debajo de la tierra y salieron a la superficie en el momento en que estaba naciendo el sol, eran “...Tres razas de hombres, gigantes, enanos y medianos, que eran muy poderosos sabios sacerdotes y magos mayas.”³² Según el relator, estas razas vivieron un periodo de 371 años de paz y prosperidad. Por su parte, Villa Rojas refiere que Dios creó a diversas parejas humanas, de distintas razas, y les dio una porción de tierra para que se establecieran, por ejemplo a los “legítimos”, les corresponde Quintana Roo.³³

Yucatecos y lacandones comparten estructuras y modelos míticos, lo cual no es sorprendente, pues sabemos que forman parte del mismo grupo lingüístico, un ejemplo es la creencia en una deidad antagónica al dios creador, en el caso de la península de Yucatán se le conoce como Lucifer, quien también intentó hacer sus propias criaturas, denominadas en la localidad como gente del Anticristo:

Si ves una tucha, un mono, ¿no te has dado cuenta que no tiene la cabeza igual que nosotros? Tiene el oído igual que nosotros, la nariz igual que nosotros, pero es su gente del Anticristo, que es hermano de San Miguel Arcángel, que era fiel a nuestro Padre y por eso pelearon.³⁴

Al igual que en la tradición lacandona, los hombres creados por otra deidad, resultan ser animales, además de la reinterpretación de Lucifer, al equipararlo como una deidad de la muerte.

³¹ Sullivan, *Contemporary yucatec maya apocalyptic.*, p. 222. los detalles de su destrucción se analizarán en el siguiente capítulo.

³² Amador Naranjo, “el origen del mundo en Oxkintoc”, p. 168.

³³ Villa Rojas, *Los elegidos de dios*. Los “legítimos” se refiere a los mayas que quedaron en *Xcacal* y que eran los reductos de los *cruzoob*.

³⁴ Gutiérrez Estévez, “Cosmovisión dualista...”, pp. 380-381.

Los tojolab'ales

Estas comunidades hablan sobre “unos primeros hombres” que habitaron la tierra y que compartían una característica especial y común con todo lo demás: tenían “corazón”. En este mito los tojolab'ales no refieren de qué materia fueron hechos los primeros hombres que eran seres casi perfectos:

Antes de nosotros hubo otro mundo: el de los antiguos, el primero creado. Cuando el *ajwalaltik dyos* (Señor Dios) hizo a los primeros hombres y cosas a todas les dio corazón: a las piedras, a los árboles y aun a las montañas. En un principio el hombre se puso a trabajar a las piedras, hasta que poco a poco alcanzó en ello gran perfección. Sus conocimientos llegaron a tal grado, que colocaban por ejemplo el hacha frente a los árboles y le ordenaba: “¡tala!”, y ésta comenzaba a cortar; o ponía el *awté* (bastón plantador) frente al surco y le mandaba: “¡siembra!” y éste se encargaba de sembrar. Estos podían hacerlo porque las cosas también tenían corazón.³⁵

Al desarrollar los *primeros hombres* sus facultades ponen en peligro la relación con su creador. A diferencia de los lacandones, no se menciona su potencial visual, pero sí su desarrollo intelectual que funciona como sinónimo, los grandes conocimientos y el poder que manifiestan a través del uso de la palabra, equiparan al hombre con los dioses, alterando la armonía del universo y atentando contra las reglas establecidas implícitamente.

Trabajar la tierra es tarea específica del hombre verdadero, los antepasados tojolab'ales no la llevan a cabo pues, de la misma forma que *Xut*, mandaban a sus herramientas hacer las labores mientras ellos —dice el mito— se dedicaban a descansar, a criar árboles, montañas y piedras; además deseaban crear un gran cerro para alcanzar el techo del mundo y mirar lo que había en el rostro del cielo, es entonces cuando sobreviene un diluvio de agua y ceniza que los destruye por competo. Por ese motivo *Ajwalaltik dyos*³⁶ creará un nuevo hombre pero esta vez sin corazón. En el siguiente capítulo se verá el

³⁵ Ruz, Mario, *Los legítimos hombres*, vol. 1, p. 15.

³⁶ Puede traducirse de la siguiente manera: *ajwalal* (patrón) y *tik* (padre) Nuestro Señor, Nuestro Patrón Dios. Lenkerdorf, *Diccionario español tojolabal*.

porqué un hombre sin corazón es el requerido por los dioses, así como el significado de “corazón”.³⁷

Los tsotsiles

Para este grupo tenemos de manera representativa lo que Guiteras recopila:

Dios hizo de lodo a los hombres, pero no se pararon como persona; ahora, la segunda vez avisó un hombre cómo se forma el hombre de lodo. Dios hizo una mujer y un hombre, Eva y Adán. La mujer enseñó a pecar al hombre. Así nació el niño.³⁸

Un relato parecido fue recopilado por Gossen en 1968; su informante dice que había unas primeras gentes, que eran como dioses: Adán y Eva, ellos no tenían casa, dormían bajo un árbol, cuando la tierra era plana, un día tomaron arcilla, hicieron manos, narices, pies, cabezas y ojos, las pusieron a las figurillas de barro, se convirtieron en hombres y pudieron hablar:

Entonces también de arcilla hicieron a sus hijos y dormían también debajo del árbol. Podían ser humanos, se convirtieron en humanos, en gente. Uno fue hombre, uno fue mujer. Pero no tenían ropa. Sus genitales y sus traseros se cubrieron con un pedazo (de tela). Se cubrieron alrededor de sus cinturas. Pero ellos no sabían comer, no sabían cantar, no sabían cómo hacer festivales, no sabían danzar. No sabían cómo dormir, porque en la tierra no había oscuridad... había luz todo el día.³⁹

Adán y Eva actúan como pareja primordial, y por lo tanto como deidades creadoras, una especie de demiurgos. Dotan a las figuras de arcilla de los rasgos fundamentales que dan humanidad: ojos, nariz, orejas, boca, pues conjugan los cinco sentidos⁴⁰, es decir configuran su rostro. El mito no explica cómo los convierten en humanos, no hay mención de soplo, de un viento divino, o de un fuego vivificador, sólo se menciona el despertar de la gente.

³⁷ *Ibid.*, p. 16. Los detalles del diluvio y de la creación de este nuevo hombre los veremos en los apartados respectivos.

³⁸ Guiteras, *Los peligros del alma*, p. 255.

³⁹ Gossen, “Two creation texts from Chamula, Chiapas”, pp. 150-151.

⁴⁰ Al respecto se puede consultar la obra de López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, y Rubio Aranda, *Las máscaras funerarias de jade...*, en especial el capítulo 3 “el rostro en las fuentes”.

Ahora bien, cuando “Nuestro Santo Padre Sol en el cielo”, como lo traduce Gossen, se da cuenta de que ya existen los hombres, envía un terremoto a la tierra para que surjan las colinas, los valles, las piedras y el lugar para almacenar a las aguas; es decir, primero existen los humanos y después ocurre el orden de lo creado, lo cual constituye un elemento novedoso también en los mitos cosmogónicos, pues como se ha visto, generalmente es al revés; el terremoto en este caso es constructor y no destructor de una era.

Estos hombres de arcilla son incompletos, carecen de tres elementos fundamentales: primero, no tenían hijos hasta que los *pukuhetik*⁴¹ los demonios, o los judíos, aprovechan la recién creada oscuridad o la noche para salir del inframundo y así enseñarles a pecar (a tener relaciones sexuales). Segundo, no tienen maíz, sólo comen col o repollo y nabos verdes, hasta que “Nuestro Santo Padre Sol en el cielo” les envía el maíz a través de las aguas del río. Tercero, no sabían cómo hacer fiestas, danzas, cantos, ropa, trago, y todas las cosas relacionadas a los rituales; lo aprenden en el momento en que los demonios matan a Nuestro Santo Padre Sol y éste se va al cielo.

Al igual que en otros mitos mayas, los hombres de arcilla de esta narración eran más que perfectos: podían ver todo en las noches como los perros, “pero a “Nuestro Santo Padre Sol” no le gustó, “ahora, la gente tiene sus ojos cubiertos con una pieza de algodón... No pueden ver su camino en la noche, no pueden caminar de noche”.⁴² Gossen entre los chamulas recopila otro mito donde el hombre fue creado de madera labrada, y el dios le dio un arco, una especie de instrumento musical, pero como no sabía tocarlo destruyó al hombre e hizo otros, que serán los que experimenten el diluvio.⁴³ La ignorancia de tocar un instrumento es equivalente a no conocer ni adorar a las deidades.

Por su parte, Holland señala que los tsotsiles viven en el tercer mundo, y antes hubo otros dos, el primero era plano y no había sol, sólo una luz muy

⁴¹ *Pukuhetik*, se puede traducir también como “diablos”, según el contexto. Comunicación personal de Magdalena Gómez.

⁴² Gossen, *Ibíd.*, pp. 1146-163.

⁴³ Gossen, *Los chamulas en el mundo del sol*, p. 398.

débil.⁴⁴ Sin embargo, no establece de qué o cómo fueron creados estos hombres, ni habla de los elementos que le dieron forma. Existen otros mitos antropogónicos entre los tsotsiles, algunos aseguran que los antepasados son el resultado del apareamiento entre el dios *Ojoroxtotil* convertido en un perro y una mujer sobreviviente del diluvio, que a veces es la *Cabinala*.⁴⁵ Así el dios sería un antepasado directo del nuevo hombre.

Los tseltales

Gumersindo Maldonado, tseltal, escribe un mito de creación; se trata de una historia *sui generis* ya que es la única en donde aparentemente el hombre surge a la par con los animales. Una de las deidades creadoras, el dios mudo, tiene una visión (como se ha visto en la primera parte de la tesis): un mundo “lleno de muchas cosas”; así las deidades deciden hacer realidad la revelación del dios:

Se concentraron en una meditación: súbitamente comenzaron a evaporar el mundo, en ese instante aparecieron imágenes semejantes a los dioses que hablaban. Así se formó la vida humana con múltiples animales; es el significado que tenemos: la naturaleza de poder hablar; lo más precioso en cuanto a la creación del dios mudo.⁴⁶

Los ch'oles

El mito ch'ol narra que después de asentar el mundo, sobre los hombros de los *Chuntie Winik*, *Ch'ujtiat* hizo a los hombres, muy parecidos a los sostenedores de la tierra, por eso recibieron el mismo nombre.

Cuando todo estuvo completo, *Ch'ujtat* movió otra vez su corazón y formó a los primeros pobladores de la tierra, los hizo parecidos a los *chuntewinikes* y, aunque más pequeños que éstos, fueron más altos y más fuertes que nosotros. Además los dotó de una inteligencia extraordinaria. Pero este regalo fue también la causa de su destrucción, y que éstos, al no necesitar nada ni a nadie para vivir felices, se olvidaron de su creador y no lo reverenciaron.⁴⁷

⁴⁴ Holland, *Medicina maya en los altos de Chiapas*, p. 71.

⁴⁵ *Ibíd.* En un mito chichimeca un hombre se salva con una perra, Yolotl González, comunicación personal. Véase también, De la Garza, “El perro como símbolo religioso...”, p. 118.

⁴⁶ Maldonado, Gumersindo, “Cuento de la creación del mundo y con el sol”, p. 115.

⁴⁷ Gebhardt, “el origen de la creación según los ch'oles”, p. 50.

Esta generación de protohombres era físicamente distinta de los actuales, y por sus características es posible que fueran gigantes, particularidad de los antepasados míticos, pero cometen el mismo error que los tojolab'ales, no trabajar ni adorar a su creador.

A manera de síntesis he elaborado un cuadro (Cuadro 3) donde reúno las características de los *primeros hombres* de cada grupo maya; como lo anunciamos al inicio del capítulo es un ejercicio más descriptivo que nos permitirá analizar posteriormente las causas de las destrucciones a las que son sometidas.

Grupo	Material y elementos que constituyen al hombre	Características de los primeros hombres
Lacandones	Barro cocido, agua, tierra y fuego. La deidad los levanta. Integra la creación de la mujer.	Vista prodigiosa que implica un conocimiento extraordinario. Casi iguales a la deidad.
Yucatecos	Barro y zacate/ y el soplo o viento divino, no se especifica su origen.	Eran enanos industrioses, sabios.
Tojolab'ales	No hay datos, sólo dice que tenía corazón.	Corazón equivale también a un gran desarrollo intelectual. Casi igual a la deidad. Usa la palabra como "poder". No trabajan directamente la tierra.
Tsotsiles	Lodo (primera y segunda generación de hombres) o de madera labrada. Integra la creación de la mujer: Adán y Eva.	Dios o el demonio les enseña a pecar (relaciones sexuales). Aunque saben hablar no alaban a la deidad.
Ch'oles	La deidad mueve su corazón. No hay datos.	Muy altos y fuertes. Extraordinario conocimiento. No trabajan la tierra. No hablan con la deidad

Cuadro3. Los primeros hombres

Recapitulando, los primeros pobladores del mundo según los mayas contemporáneos comparten los siguientes elementos: son hechos con tierra, agua y algún otro elemento como el zacate; tienen además el soplo, el corazón, lo que les proporciona el "ser", su alma o entidad anímica; su función reside en

adorar y servir a los dioses, reconocerlos como sus creadores y sustentadores, pero no la cumplen. Son “los antiguos hombres” todos ellos, muy altos, gigantes o enanos, fuertes e inteligentes, muy parecidos a sus creadores; sin embargo, alteran la estabilidad cósmica al no trabajar con sus manos, al desconocer y olvidar a sus creadores, al igualarse a ellos al tratar de llegar al cielo y al poseer inteligencia y conocimiento extraordinarios; son tan iguales a sus creadores que en lugar de establecer por fin un equilibrio cósmico lo alteran más. No pueden permanecer vivos en la faz de la tierra, por tanto serán expuestos a las destrucciones, a eventos que les quitarán la vida y que traerán consigo la existencia de la muerte y la de un nuevo ser humano, como lo veremos en el siguiente capítulo.

Capítulo II

El agua, el fuego celeste y la destrucción del hombre

Fray Bartolomé de las Casas, en su *Apologética Historia...* escribe que los mayas del siglo XVI tenían conocimiento de un diluvio llamado *Butic* que acabaría con el mundo:

Había entre ellos noticia del diluvio y de la fin del mundo, y llámanle *Butic*, que es nombre que significa diluvio de muchas aguas y quiere decir juicio, y así creen que está por venir otro *Butic*, que es otro diluvio y juicio, no de agua, sino de fuego, el cual dicen ha de ser el fin del mundo, en el cual han de reñir todas las criaturas, en especial las que sirven al hombre, como son las piedras donde muelen su maíz o su trigo, las ollas, los cántaros, dando a entender que se han de volver contra los hombres... Tienen que de ciertas personas que escaparon del diluvio se poblaron aquellas sus tierras, y que a uno llamaban el gran padre y gran madre.¹

Y Diego de Landa registra:

Éstos, decían eran cuatro hermanos a los cuales puso Dios, cuando crió en el mundo, a las cuatro partes de él sustentando en el cielo [para que] no se cayese. Decían también de estos *bacabes* que escaparon cuando el mundo fue destruido por el diluvio.²

El *Popol Vuh* menciona un diluvio de lluvias negras,³ que también encontramos en los mitos actuales, y el *Chilam Balam de Chumayel* apunta

¹ Las Casas, Bartolomé de, *Apologética historia sumaria...*, p. 507

² Landa, *Relación de las cosas de Yucatán.*, p., 62.

³ *Popol Vuh*, p. 31. Para castigar y destruir a los hombres de madera, se envía esta lluvia: “Y por este motivo se oscureció la faz de la tierra y comenzó una lluvia negra, una lluvia de día, una lluvia de noche”

que de un solo golpe llegaron las aguas y se destruyó el mundo antiguo.⁴ El *Códice de Dresde*, en su página 74 tiene la imagen de la precipitación de agua en manos de la diosa *Chaahk Chakchel*.

Lo anterior muestra parte de las creencias fundamentales sobre los mitos de destrucción y creación a través de agua y de fuego; son mitos que perviven en la época colonial y algunos remanentes de sus estructuras permanecen entre los mayas actuales como se verá a continuación.

Los mitos de creación de los mayas actuales reflejan la concepción mesoamericana del tiempo cíclico: creación, destrucción y recreación; todas las eras cósmicas terminan con un cataclismo que es el germen de otra. Las creaciones-destrucciones obedecen a esta idea del tiempo de la que los mayas son partícipes, al igual que muchos pueblos del mundo:

... el tiempo es cíclico, el mundo se crea y se destruye periódicamente, y el simbolismo lunar de “nacimiento-muerte-renacimiento” se manifiesta en un gran número de mitos y de ritos.⁵

Del universo de mitos que se ha considerado para realizar esta tesis aparece una constante cuando se refieren a la creación del hombre: un cataclismo final simbolizado a través de un diluvio que marca el inicio de la era actual. Estos mitos contienen sucesos de recreación del hombre y renovaciones de la tierra, ya que “en realidad asistimos a la repetición infinita del mismo fenómeno: creación, destrucción y nueva creación”.⁶

Las narraciones sobre el diluvio (generalmente relatos concretos, cortos y gran número de ellos independientes), son ricas en simbolismo y nos permiten analizar aspectos interesantes en la religiosidad maya actual. Las historias que aluden a destrucción por jaguares, águilas, etcétera están incluidas en los mitos extensos como el de *Chan K'in* o el ch'ol recopilado por Morales Bermúdez; en ellos las deidades viven en la tierra y conviven con los hombres

⁴ *Chilam Balam de Chumayel*, p., 88. Alude a la destrucción ocasionada por los *Bolon Ti ku* al robar el *Canhel*: “Y entonces de un solo golpe llegaron las aguas. Y cuando fue robada la Gran Serpiente, se desplomó el firmamento y hundió la tierra”.

⁵ Eliade, *Imágenes y símbolos*, p. 79.

⁶ *Ibíd.*, p. 72.

de manera casi física, por ejemplo en el mito lacandón, ante la muerte inminente piden ayuda a los dioses *Akinchob* y *Chob*:

Se estaba acabando el mundo. *Hachakyum* destruía el mundo. La gente antigua llamaba a '*Akinchob* [el señor del sol].

Al acabarse el mundo, rugían los jaguares.

¡Es verdad! Se está acabando el mundo. Los jaguares rugen aquí en el cielo y en el bosque. ...No permitas que los devoren los jaguares del bosque...

Cuida a los mortales. No permitas que los devoren.⁷

Hasta el diluvio y las lluvias de fuego, las deidades comparten el espacio terrestre con sus criaturas, pues será entonces cuando hereden la tierra a la nueva generación humana, y se retiren a otros espacios, como lo veremos al final del capítulo. Por lo anterior, de todos los mitos antropogónicos, se analizan sólo los que mencionan al diluvio, pues son la antesala de la creación del hombre actual. En el capítulo anterior se estableció cómo se crea al hombre, veremos ahora cuáles son las causas que llevan a las deidades a destruirlo junto con su mundo.

En los mitos diluvianos los dioses mayas renuevan o purifican al mundo de acuerdo al orden que desean establecer; sin embargo, al hombre no le sucede esto, es destruido hasta que, en algunos casos, es exterminado totalmente. Después vuelven a formar uno nuevo o a transformar a los sobrevivientes; los dioses logran hacer un hombre como ellos quieren: un ser que los sustente y se acuerde de ellos.

El simbolismo de las aguas

El agua es uno de los elementos que los pueblos consideran indispensables para la formación de la vida y del mundo, representa la infinidad de lo posible, contiene todo lo virtual, lo informal, el germen de los gérmenes, todas las promesas de desarrollo, pero también todas las amenazas de reabsorción.⁸ El agua —como dice Eliade— precede a toda creación y

⁷ Bruce, *El libro de Chan K'in*, pp. 183-191.

⁸ Chevalier y Gheerbrant, *Diccionario...*, p. 52.

antecede a toda destrucción.⁹ También trae la muerte, suprime toda forma de vida, la ahoga, la sepulta; no obstante, en ella misma hay una oportunidad de existencia, es el caos primordial.

En el contexto simbólico universal, el agua exhibida a través de un diluvio es un modelo que ponen en práctica los dioses para destruir al mundo. La mayoría de las culturas presenta en su cosmogonía esta creencia, heredada tal vez del pensamiento de las sociedades preagrícolas.¹⁰

Como lo explican Chevalier y Gheerbrant, de todos los cataclismos naturales, el diluvio se distingue por su carácter no definitivo:

Es el signo de la germinación y la regeneración. Un diluvio no destruye sino porque las formas están usadas y agotadas, pero le sucede siempre una nueva humanidad y una nueva historia.¹¹

El fin principal del diluvio es dar muerte a los hombres o transformarlos y originar una nueva generación de humanos. Pero, ¿por qué sumergir al ser humano en una capa acuática?, ¿por qué depositarlo en este espacio de carácter amniótico?

Estar en el agua, significa estar muerto, ser enterrado. Se unen aquí el más profundo sentimiento de la vida y el más potente sentimiento de las criaturas. La sumersión del agua es el regreso al fundamento originario, ya sea cósmico, el caos, ya individual, el seno materno. Pero sobre las aguas originales flota el espíritu de dios, vivificador, que crea de nuevo una vida total.¹²

Después del diluvio siempre existirá la posibilidad de crear o renovar a los hombres y al mundo, y por supuesto marcará el inicio de una nueva era:

Las tradiciones de los diluvios se enlazan casi todas con la idea de reabsorción de la humanidad en el agua y con la institución de una nueva época, con una nueva humanidad. Delatan una concepción cíclica del cosmos y de la historia: una época es abolida por la catástrofe y una nueva era comienza dominada por los “hombres nuevos”.¹³

⁹ Eliade, *Tratado de historia las religiones*, p. 200.

¹⁰ Eliade, *Imágenes...*, *Ibíd.*

¹¹ Chevalier y Gheerbrant, *Ibíd.*, p. 419.

¹² Van der Leeuw, *Fenomenología...*, p. 333.

¹³ Eliade, *Tratado...*, p. 198.

Las aguas aniquilan lo viejo, lo obsoleto, y a partir de los restos renuevan, regeneran, fecundan y engendran vida. En los diluvios siempre habrá un sobreviviente o una nueva creación; después de cada diluvio un antepasado mítico da origen a una nueva humanidad.¹⁴

El simbolismo del fuego

El otro elemento sagrado presente en estos mitos es el fuego, precede al agua o aparece después de ella. El fuego representa el principio masculino del cosmos, las aguas lo femenino,¹⁵ y también es la fertilidad, la fecundación y la regeneración. La participación del fuego y de lo caliente en estos mitos tiene



dos funciones, está asociado a la destrucción y a la renovación, el exceso de calor quema y al mismo tiempo seca la tierra húmeda, la optimiza para ser habitada, en ambos casos ejerce un principio de regeneración.¹⁶

En el cosmos se encuentran dos opuestos: la naturaleza (lo salvaje, lo crudo) y la cultura (lo civilizado, lo cocido), el fuego es el gran mediador entre éstos, implica el cambio de un estado al otro.

Esquema 23. Clases de fuego

También tiene diversas manifestaciones: el fuego doméstico y terrestre es medianamente controlado por el ser humano, es benéfico y constructor, mientras el fuego celeste está en poder exclusivo de las deidades, es generalmente destructor (Esquema 23).¹⁷

El fuego actúa en consecuencia al agua, refuerza su acción destructora y regeneradora, “la purificación por el fuego es complementaria de la purificación por el agua”.¹⁸ Limpia y genera vida en el espacio terrestre y es el responsable

¹⁴ *Ibíd.*, p. 199.

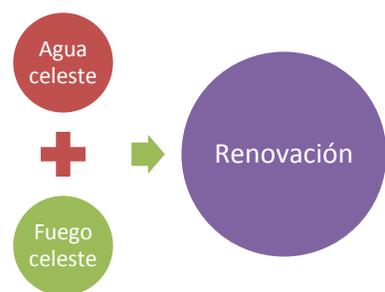
¹⁵ Limón, *El fuego sagrado...*, p. 54.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 55.

¹⁷ Lévi-Strauss, *Mitológicas I*, p. 109 y 189.

¹⁸ Chevalier y Gheerbrant, *Ibíd.*, p. 513.

de la renovación cósmica que muestran los mitos que se analizarán a continuación (Esquema 24).



Esquema 24. Elementos en los mitos diluvianos

manera breve el diluvio bíblico, como referencia, ya que es un hecho que el mito judeocristiano ha sido el más difundido en el área mesoamericana a lo largo del tiempo; además nos servirá para establecer un paradigma con los mitos mayas.¹⁹

La tradición judeocristiana establece que después de la creación de Adán y Eva, sus hijos, y los hijos de sus hijos, se multiplicaron, poblaron la tierra y se entregaron al pecado:²⁰

Y vio Jehová que la malicia de los hombres era mucha en la tierra, y que todo designio de los pensamientos del corazón de ellos era de continuo solamente el mal.

Y arrepintióse Jehová de haber hecho hombre en la tierra, y pesóle en su corazón. Y dijo Jehová: raeré los hombres que he criado de sobre la faz de la tierra, desde el hombre hasta la bestia, y hasta el reptil y las aves del cielo: porque me arrepiento de haberlos hecho.²¹

¹⁹ Cabe aclarar que la Biblia no fue utilizada para evangelizar durante los tiempos coloniales, se recurría a otros textos como la *Theologia Indorum*, pero también es cierto que entre los mayas actuales la Biblia está ampliamente difundida.

²⁰ San Juan Apóstol define al pecado como “La trasgresión de la ley”, 1era. Epístola de Juan 3:4.

²¹ *Génesis* 6: 5-7.

El comportamiento del hombre tiene alcances infinitos pues no basta con destruirlo a él, sino también a todo lo que hay en la tierra, excepto a los que se encuentran en el arca construida por Noé y su familia:

Y yo, he aquí que yo traigo un diluvio de aguas sobre la tierra, para destruir toda carne en que haya espíritu de vida debajo del cielo; todo lo que hay en la tierra morirá.²²

Es importante destacar que la destrucción va dirigida a todo aquello que tenga “espíritu de vida”, por lo tanto las plantas y los animales también morirán con los hombres. En el relato bíblico no hay una nueva creación del hombre, la familia de Noé y los animales del arca al ser bañados por las aguas diluvianas, experimentan una purificación, tienen a nivel simbólico una nueva condición.

Por otra parte, los mitos diluvianos de los mayas contemporáneos no hacen referencia precisa a la destrucción por pecado;²³ el diluvio se considera un castigo de dios o de los dioses, un medio que busca aniquilar a los hombres que en ese momento viven en la tierra, para que nazcan los hombres verdaderos: los que alimenten a los seres sagrados y en este sentido el diluvio es absolutamente necesario. Los mitos mayas del diluvio concuerdan en que los dioses lo envían porque el hombre los ha olvidado y no ha tomado conciencia de su función dentro del cosmos, esa es su falta y por tanto, no es un verdadero hombre.

Realmente, el hombre empieza por el hecho de la conciencia, es decir, por el hecho de que se separa de sí mismo, que se reconoce y se comprende desde un punto que se encuentra fuera de él. [...] El fenómeno “hombre” sólo puede comprenderse con ayuda de una dimensión extrahumana, ya sea biológica o teológica.²⁴

²² *Génesis* 6: 17.

²³ En algunas etnografías “pecar” se define como tener relaciones sexuales lícitas o ilícitas. Para los tseltales “pecado” es traducido como “smul”, su culpa. No existe traducción literal en las lenguas mayas para la palabra pecado, en los diccionarios coloniales se utiliza “falta”, por ser la más adecuada.

²⁴ Van der Leeuw, *Fenomenología...*, p. 301.

Los diluvios en los mitos mayas tienen como fin renovar, revivificar y reestructurar al cosmos y en especial a la humanidad, así...

...tanto en el plano cosmológico como en el antropológico, la inmersión de las aguas equivale no a una extinción definitiva, sino a una integración pasajera a lo indistinto, seguida de una nueva creación, de una vida nueva, o de un nuevo hombre, según se trate de un momento cósmico, biológico o soteriológico.²⁵

En los mitos mayances las deidades destruyen, limpian y purifican con las aguas al hombre porque es parecido a sus hacedores (poseen inteligencia extraordinaria)²⁶, o bien porque es imperfecto e incivilizado y tiene un mal comportamiento (no habla, no reza, no canta, no sabe agradecer a sus dioses lo que han hecho por él). Así, el diluvio en tanto que arquetipo, entre los mayas provee de significado al mito antropogónico y funciona de acuerdo al momento histórico.

Por todo lo anterior y ante las diversas y variadas tradiciones acerca del diluvio, las he clasificado en dos grupos por su temática central y que enunciemos de la siguiente manera: 1) Los dioses deben crear una nueva humanidad, la anterior ha sido exterminada; y 2) hubo sobrevivientes al diluvio y de éstos nacen los mayas actuales. El primero se abordará en este mismo capítulo, el segundo será objeto del siguiente.

La destrucción y la nueva creación de los hombres

Los mitos que hablan de la destrucción total de los hombres tienen una misma estructura y sus variantes ofrecen datos que ayudan a entender de mejor manera cómo se organiza el pensamiento mítico, estos mitos aparecen en la región de las Tierras Altas, en especial en la zona de los Chucumatanes en Guatemala, y entre algunos grupos asentados a las orillas del Lago Atitlán. También tenemos mitos en la zona de los Altos de Chiapas: tsotsiles, ch'oles y

²⁵ Eliade, *Imágenes...*, p. 166.

²⁶ Eliade, *Ibíd.*

tojolab'ales. Se incluye un mito yucateco, de hecho sale de esta zona geográfica y en sí es distinto a los otros, pero por la estructura principal lo incluyo en este análisis: la muerte de los hombres a través de un diluvio.

Elaboré una síntesis de estas narraciones, tomando en cuenta las semejanzas y las diferencias, en las que se hará énfasis para evitar repeticiones en el análisis, y se anotará la referencia para consultas posteriores por parte de lector. En el capítulo anterior se ha descrito cómo se formaron estos hombres prediluvianos; sentadas las bases se tratará de crear una sola narración:

Los habitantes de la tierra, denominados en los mitos *los primeros hombres*, *los antiguos*, *los antepasados* tenían como características fundamentales una inteligencia extraordinaria, pero no la utilizaban para trabajar (ch'ol, tojolab'al), hacían que sus herramientas trabajaran solas, pues como el hombre, tenían corazón (tojolab'al); no hacían ningún esfuerzo por labrar la tierra; también se habían olvidado de su creador (ch'ol, tojolab'al, mam), no hablaban con él, ni lo respetaban. La suma de estos elementos y a causa del ocio, los hombres hicieron un gran cerro que les permitiera llegar al techo del mundo y mirar que había arriba (tojolab'al). A pesar de que los hombres eran sabios, industriosos, hechiceros y magos, esto no los salva de volverse de “costumbres relajadas” (yucatecos). Además tenían otras costumbres como comerse a sus hijos, los cuales eran cocinados con la leña que los mismos niños recogían, y sólo reservaban “un varón y una hembra” como semillas (mam).

Otros mitos se refieren a estos hombres como “la segunda generación” (tsotsiles y tseltales) que aunque saben bailar y reproducirse, carecen del habla. También son denominados “cristianos”, que es un sinónimo de hombre, cuyo único defecto era no saber morir; resucitaban al tercer día para vivir eternamente (tsotsil).

Las deidades tomarán una determinación: envían el diluvio, pero en cada mito difiere el cómo llegó; por ejemplo, la gente estaba tan contenta cuando ocurrió el diluvio, que no se dieron cuenta hasta que todo se estaba inundando

(k'akchik'el), o bien, se les había anunciado que venía el juicio final, pero nadie lo creyó hasta que vieron caer la lluvia (k'iche').²⁷ Todas las causas mencionadas en esta última parte, fundamentan la destrucción del hombre por parte de las deidades, el cuadro 4 ofrece un resumen.

Los mitos hablan de la destrucción por agua, pero también hay otros elementos que se vinculan con lo caliente: el fuego, las cenizas o lluvia de trementina derretida. Todos ellos comparten un origen celeste, es un castigo uránico y tal vez solar, remitido en todos los casos por una única deidad, a excepción de los mitos mam y tsotsil, donde intervienen no sólo el dios supremo, sino también deidades menores.

Grupo	Causas de la destrucción de los primeros hombres
Yucateco	Eran enanos industriosos, sabios, pero de costumbres relajadas. Eran llamados “los ofensores”.
Tojolab'al	Corazón, gran desarrollo intelectual, pero no lo utilizan bien. Similares la deidad. Usan la palabra como “poder”. No trabajan directamente la tierra. No reconocen a su dios.
Tsotsil y tseltal	No saben morir. Aunque saben hablar no alaban a la deidad.
Ch'ol	No trabajan la tierra. No hablan con la deidad, no la respetan.
Mam	Se comían a sus hijos. Los dioses se arrepienten.
K'akchik'el	No hay causas, la gente estaba contenta.
K'iche'	No hay causas, se anuncia como el juicio final.

Cuadro 4. Causas de la destrucción de los hombres

Otra característica de estos mitos diluvianos es que las deidades parecen tener una reflexión previa o justificación antes de destruir a la humanidad:

²⁷ Un mito chontal habla del diluvio “Lázaro (el informante) dijo que después de una gran inundación (*noh-lup*) dios hizo nuevos hombres, los primeros fueron aniquilados”. Blom, Frans y Oliver La Farge. *Tribus y templos*, p. 197.

...dijo *Ch'ujtiat* [el dios ch'ol]: 'como no se mueven para trabajar, ni me toman en cuenta, ni me respetan como yo los hice, mejor los voy a acabar. Es mejor que desaparezcan de la tierra ya que para nada me sirven.²⁸

Los dioses mames platican entre ellos:

“No está bueno que estén comiendo a sus hijos. Mejor es que acabaremos [acabemos] con esta raza que come a sus hijos”, se dijeron los dioses. Así terminó esta generación. A saber cuantos siglos había durado.²⁹

Uno de los mitos tsotsiles hace hincapié en el desagrado de las deidades:

Había muchas personas en ese mundo, pero eran imperfectas y no sabían morir; esto no agradaba a los dioses y por ello enviaron un diluvio que acabara con el mundo.³⁰

Y otro más

Pero éstas [criaturas] también eran imperfectas porque no permanecían muertas después de morir, a los tres días volvían a vivir y seguían viviendo eternamente. Esto tampoco agradó a Dios quien decidió, entonces destruir el mundo con un torrente de agua caliente.³¹

Esto indica que las deidades evalúan la actitud humana: no hay agrado en ella; al realizar una lectura inversa se observa lo que sí esperaban las deidades de los hombres: respeto, agradecimiento, trabajo, permanencia en la muerte, etcétera. Por las razones antes expuestas los hombres son destruidos. Para efectos del análisis se reproducen las citas textuales de este evento, dice el mito ch'ol:

Y la lluvia obedeció y comenzó a llover... y llover... y llover... El agua cayó sobre aquellos hombres en muchos días y muchas semanas y en las planadas de la tierra el agua se fue quedando; se fue subiendo; y las plantas se quedaron hundidas, muy hundidas quedaron. Sólo se miraba el agua y poco en veces, su punta de los árboles.

²⁸ Morales Bermúdez, *On Ot'ian...*, p. 68.

²⁹ Hostning y Vásquez, *Nab'ab'l Qtanam, la memoria colectiva*, p. 34. Gossen en *Los chamulas...*, p. 410, recopila por lo menos dos textos en donde los hombres son destruidos por comerse a sus hijos, el dios los mata “a causa de una fiebre” (elemento caliente), y según este autor, en la visión de los chamulas, los lacandones se siguen comiendo a sus hijos.

³⁰ Holland, *Medicina...*, p. 71.

³¹ *Ibíd.*, p. 72.

Y los *Chintie Winik* se ahogaron; todos se ahogaron igual que casi todos los animales.³²

Por su parte el mito tojolab'al expresa que:

Empezó después a llover. Día y noche llovía. Algunos dicen que llovió tanto que se cubrieron aun las montañas más altas, que todo quedó bajo el agua, pero otros, en cambio, aseguraron que sólo llovió lo suficiente para lavar la ceniza y dejar limpio otra vez el mundo; porque aquel fue el primer mundo creado [y] es este mismo que ahora habitamos.³³

Otra versión del mito nos dice que las caras del mundo se llenaron de agua; (recordemos que para los tojolabales, como para la mayoría de los mayas, el mundo es un rectángulo o cuadrado rodeado de agua), pero la parte destructora se atribuye a la ceniza, pues el agua no funciona:

Nuestro Dueño se dio cuenta de que no desaparecían, que esa no era la manera. Fue entonces cuando envió ceniza caliente para terminarlos. Y ahí acabaron. Ahí los acabó [...] Sí, cuando llovió la ceniza caliente, los viejos antiguos pensaron que entrando en la cueva no se acabarían. Y claro que no se acabaron, aunque el antepasado se volteó: como animales salieron. Ya no son cristianos como siempre.³⁴

El mito k'akchik'el habla de la subida de las aguas:

Entonces subió el agua sobre el cerro ¿Y qué van [a] hacer ellos?: se taparon todas las gentes, se entraron en la tierra, pero ahí se mojó, sintieron ellos que se mojaron, se mojó la tierra. Se entraron más en la tierra, se metieron más bajo.³⁵

El mito k'iché':

Se dijo a las personas que iba a venir el juicio final, pero nadie lo creyó. Recién creyeron cuando vino la lluvia y no paró durante cuarenta días y cuarenta noches.³⁶

³² Morales Bermúdez *Ibíd.*, 68-69.

³³ Cruz, Victoriano, *Ibíd.*, p. 132. Es el único grupo que hace esta aclaración.

³⁴ Vázquez Vázquez, Antonio, "Los meros vivos", p. 138-139.

³⁵ Dary Fuentes, Claudia, *Relatos de los antiguos*, p. 40.

³⁶ Petrich, *Literatura oral de los pueblos de Atilán.*, p., 140

Por su parte, los mitos mames hablan de dos destrucciones que aluden a eras distintas, y aunque la inundación no es de agua, sino de resina, se generaliza como lluvia, el primero recopilado en 1957, dice:

Parece ser que antes de ellos existieron, por lo menos, otros dos tipos de habitantes. Los primeros, considerados monos por algunos, fueron destruidos por una inundación de resina ardiendo. La segunda raza, considerada de topos [tuzas] por algunos, fue destruida por un diluvio.³⁷

Y el otro registrado a finales del siglo XX habla de la muerte de los hombres que se comían a sus hijos:

Así terminó esta generación. A saber cuantos siglos había durado. Como castigo sólo vaciaron el agua del mar sobre ellos y todos murieron ahogados en el mar. Así fue que se terminaron esas gentes que comieron a sus hijos.³⁸

Ambas versiones no aluden a un diluvio, agua que cae del cielo pero sí de que los hombres queden bajo la capa del líquido caliente, resinas o del agua del mar; para efectos de la estructura funcionan igual. El mito yucateco de Tusik, habla de un diluvio:

La primera época de los enanos se separa de la segunda por un diluvio, que recibe el nombre de *hayyogokab* (agua sobre la tierra).³⁹

Y se complementa con otro registrado por Villa Rojas a principios del siglo XX:

...[eran] enanos, muy industriosos y de mucha agilidad. Estos seres gozaron de un largo periodo de abundancia y prosperidad. Posteriormente se hicieron de costumbres relajadas y, en castigo, Dios les mandó un diluvio que los destruyó a todos.⁴⁰

Y Sullivan recopila otra versión del mito diluviano yucateco, se trataba de los hombres que se comían a sus hijos y tenían relaciones incestuosas...

³⁷ Wagley, *Santiago Chimaltenango*., p. 177.

³⁸ Hostning y Vásquez, *Ibíd.*, p. 34.

³⁹ Gutiérrez Estévez, Manuel "Cosmovisión...", p. 366.

⁴⁰ Villa Rojas, *Los elegidos de dios*, p. 439.

Por eso, esta era terminó cuando dios envió una gran inundación. Los *püsob* hicieron grandes botes de piedra en los que esperaban salvarse, pero al tratar de flotar, se hundieron y los *püsob* se ahogaron.⁴¹

La creencia de un mundo destruido por el diluvio se registra también en los años ochenta del siglo XX, narrada por una anciana:

Hace muchos años, pero tantos que el indio ha perdido la cuenta, las aguas anegaron de tal modo estas tierras, que murieron sus gentes y sus animales, pero sus semillas sobrevivieron entre las aguas, y así fue como pudo volver a surgir todo.⁴²

A veces el diluvio es por imprudencia de los hombres, pues dice un mito que un hombre encontró la calabaza de *Chaahk*, la llenó de agua y se subió al caballo del dios, mientras éste estaba rezando; al buscar al hombre lo encontró arriba de su caballo regando el agua, pero en realidad era un aguacero que se estaba convirtiendo en diluvio, pues el agua había alcanzado la copa de los árboles, *Chaahk* invocó a los *chaahkes* de cada rumbo y le ayudaron a controlar todo.⁴³

Los mitos tsotsiles son explícitos en los detalles, dice el mito registrado por Guiteras:

Bajó el agua por los *xam*, agujeros abiertos con un palo, la vara de Dios. Hubo muchos arcoiris, y vino un pájaro que llevó en su pico una paja en muestra que ya estaba bajando el agua. Fue a avisarle al Dios allí donde estaba sentado: 'Ya están muertos los cristianos, murieron por las crecientes. Los que no murieron estaban en un cajón encima del agua y se volvieron monos porque comieron carbón cuando ya no tuvieron comida... El mono es el cristiano de la Antigüedad, dice la gente.⁴⁴

Pero el diluvio no siempre es de agua fría:

Destruído el primer mundo y muertos sus pobladores, fue creado otro y nuevamente poblado por personas. Pero éstas también eran imperfectas porque no permanecían muertas después de morir, a los tres días volvían a vivir y seguían viviendo eternamente. Esto tampoco agradó a Dios quien decidió, entonces destruir el mundo con un torrente de agua caliente.⁴⁵

⁴¹ Sullivan, *Contemporary yucatec maya apocalyptic...*p., 96.

⁴² Rosado, *El alma misteriosa del Mayab.*, p. 130.

⁴³ Andrade, Manuel e Hilaria Máas. *Cuentos mayas yucatecos / Utsokbalilo'ob Mayab*, p. 49

⁴⁴ Guiteras, *Los peligros del alma*, p. 141-142.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 72.

Hasta aquí la reproducción de citas textuales, agregaré el cuadro anterior una nueva columna, la de la destrucción y que sintetiza lo antes visto (cuadro 5).

Grupo	Causas de la destrucción de los primeros hombres	Tipo de destrucción y sobrevivientes
Yucateco	Eran enanos industriosos, sabios, pero de costumbres relajadas. Eran llamados “los ofensores” Imprudencia de un hombre.	Diluvio (agua) Aguacero
Tojolab'al	Tenían corazón, gran desarrollo intelectual, pero no lo utilizan bien. Similares la deidad. Usan la palabra como “poder”. No trabajan directamente la tierra. No reconocen a su dios.	Cenizas del volcán Lluvia. Cenizas calientes. Los sobrevivientes son convertidos en animales.
Tsotsil	No saben morir. Mueren y resucitan. Aunque saben hablar no alaban a la deidad.	El agua pasa por los agujeros <i>xam</i> del cielo. Lluvia de agua caliente.
Ch'ol	No trabajan la tierra. No hablan con la deidad, no la respetan.	Lluvia Los sobrevivientes son convertidos en animales.
Mam	Se comían a sus hijos. Los dioses se arrepienten de haberlos creado.	El mar fue vaciado sobre ellos. Interesante porque no hay mar en la zona mam. Lluvia de resinas y diluvio.
K'akchik'el	No hay causas, la gente estaba contenta.	Todo se llenó de agua. Todos se ahogaron.
K'iché'	No hay causas, se anuncia como el juicio final.	Llovió durante 40 días y 40 noches.

Cuadro 5. Tipo de destrucción y sobrevivientes

Observamos que ciertos hombres logran salvarse, lo que puede interpretarse como una burla hacia los dioses. ¿Qué hacer con éstos? ¿Pueden seguir viviendo?, los textos mismos revelan la solución:

Algunos hombres subieron a la punta de los árboles (ch'ol, k'iché') o se refugian en hoyos que hicieron en la tierra o se escondieron en las cuevas y las taparon, “se entraron en la tierra” (tojolab'al, k'akchik'el, k'iché'), prueba de ello son los huesos que hay en las cuevas (tsotsil). En ocasiones lo hacen por iniciativa propia y en otras, dirigidos por un brujo o curandero, o por el brujo dueño del monte (tojolab'al). O bien son los sacerdotes y sabios quienes se suben a los árboles, aprovechando su sabiduría (tsotsiles). Otra solución es la

que establece el mito tsosil: subieron a unos cayucos, pero al comer carbón se convirtieron en monos, o bien se salva una pareja en una caja, pero la deidad los convierte en monos.⁴⁶

El mito ch'ol dice que *Ch'ujtiat*, el dios supremo, tuvo lástima de los hombres que se salvaron al subir a los árboles, pero tenía que castigarlos y entonces:

Les cortó su cabeza y otra vez les puso su cabeza pero en su culo. Así, su pensamiento ya no tendría su alimento de su sangre sino que se alimentara de su mierda y ya no tiene más talento sino tonterías [...], cambió a estos hombres en monos [...]. En los árboles viven desde entonces estos primeros hombres que tenían mucho pensamiento antes, pero que no respetaban.

Todo esto fue castigo para los *Chuntie Winik*; el castigo de su cimarronada. Por eso murieron todos.⁴⁷

El mito tojolab'al establece que:

Una vez que el nuevo mundo se hubo secado, los antiguos que se habían refugiado en las cuevas, salieron de ellas, pero ya no como humanos sino convertidos en animales. Así nacieron el tepezcuintle, el armadillo, el pizote, la ardilla, los monos araña y el saraguato y el conejo. Una viejecita de pelo entrecano salió convertida en mapache. Todos estos animales, como recuerdo de su antigua condición humana guardaron la forma de sus manos.⁴⁸

Y el mito k'akchik'el:

Entonces subió el agua sobre el cerro ¿Y qué van [a] hacer ellos?: se taparon todas las gentes, se entraron en la tierra, pero ahí se mojó, sintieron ellos que se mojaron, se mojó la tierra. Se entraron más en la tierra, se metieron más bajo. Ya cuando Dios quiso, cuando todo se hundió, allí es cuando la historia dice que se volvieron la gente como taltuzas. Se quedó como taltuzas la gente. Y el resto se murió. Esos se quedaron allí, se ahogaron. Los seres humanos y las vacas y los animales.⁴⁹

⁴⁶ Gosen, *Los chamulas*, p., 398.

⁴⁷ Morales Bermúdez, *op.cit.*, p. 70.

⁴⁸ Cruz, Victoriano, *Ibíd.*, p. 132-133. Gossen reporta que en los mitos tsotsiles los hombres que escapan a una inundación escondiéndose en cuevas en donde comían raíces, por eso Nuestro Padre los cambió en mapaches. *Los chamulas en el mundo del sol*, p. 389-390.

⁴⁹ Dary Fuentes, *op.cit.*, p. 40. Taltuzas, es un nombre regional de tuzas.

El mito k'iché' de Santa Clara La Laguna habla de las dos posibilidades de salvación:

Se dijo a las personas que iba a venir el juicio final, pero nadie lo creyó. Recién creyeron cuando vino la lluvia y no paró durante cuarenta días y cuarenta noches. Entonces empezaron a buscar la forma de salvarse: unos abrieron hoyos en la tierra y se metieron debajo de las piedras... son los que llamamos tuzas... Los otros como vino el juicio dijeron: nos vamos a subir a los árboles, esto va a pasar... se salvaron, pero fueron maldecidos por Dios y se volvieron monos.⁵⁰

El mito tsotsil dice:

Únicamente los sacerdotes escaparon a la muerte porque eran monos aulladores y monos araña y treparon los árboles más altos para salvarse.⁵¹

Antes de entrar de lleno al análisis simbólico del mito diluviano, presento esta síntesis que intenta reflejar su estructura:

Las deidades (una o varias) crearon esta generación de hombres. El género humano comete faltas, peca: se hace de costumbres relajadas (alusión a la sexualidad), no trabajaban la tierra, se comen a sus hijos, utilizan de forma errónea su inteligencia, pero lo más importante: buscan igualarse al creador o se olvidan de servirlo. Los creadores deciden destruirlo, no es la criatura que necesitaban, envían un diluvio, a veces precedido o acompañado de cenizas o resina caliente, y destruyen a la mayoría de los hombres. Unos cuantos se salvan al subirse a los árboles o al ocultarse en las entrañas de la tierra. Los dioses se dan cuenta y los castigan nuevamente: los convierten en monos o en tuzas, mapaches, armadillos, tepezcuincles, etc., todos aquellos animales que físicamente conservan un rasgo humano. Los dioses después crean un nuevo hombre, que corresponde a una nueva era. Esta síntesis se refleja en el cuadro 6.

Hasta aquí se ha visto como toda una región (con excepción de los yucatecos y lacandones) tiene y conserva los mismos elementos; trataré de comprender la significación del mito.

⁵⁰ Petrich, *Ibíd.*, p., 140

⁵¹ Holland, *Medicina...*, p. 71.

Grupo	Causas de la destrucción de los primeros hombres	Tipo de destrucción	Cómo se salvan y en que se convierten	El nuevo hombre. Creado después del diluvio.
Yucateco	Eran enanos industrioses, sabios, pero de costumbres relajadas. Eran llamados "los ofensores" Imprudencia de un hombre.	Diluvio (agua) Aguacero	No hay sobrevivientes.	Hombres macehuales. Los hombres de hoy.
Tojolab'al	Tenían corazón, gran desarrollo intelectual, pero no lo utilizan bien. Similares la deidad. Usan la palabra como "poder". No trabajan directamente la tierra. No reconocen a su dios.	Cenizas del volcán Lluvia. Cenizas calientes Los sobrevivientes son convertidos en animales.	Se esconden en la tierra. Se convierten en mapaches, tuzas. Los que trepan a los árboles se transforman en monos.	Hombres con corazón pero mesurado; sin tanta inteligencia y obedientes a su dios. Después del diluvio aparece la mujer.
Tsotsil	No saben morir. Mueren y resucitan. Aunque saben hablar no alaban a la deidad.	El agua pasa por los agujeros <i>xam</i> del cielo. Lluvia de agua caliente.	Se esconden en la tierra. Se convierten en mapaches, tuzas. Los que escapan en un cayuco, comen carbón y se transforman en monos.	Hombres nuevos que saben morir.
Ch'ol	No trabajan la tierra. No hablan con la deidad, no la respetan	Lluvia Los sobrevivientes son convertidos en animales.	Los que trepan a los árboles se transforman en monos.	Inocentes como niños. Huérfanos, dependen de la deidad. De corazón noble y no tan inteligentes. Después del diluvio aparece la mujer.
K'akchik'el	Se comían a sus hijos. Los dioses se arrepienten de haberlos creado.	Todo se llenó de agua. Todos se ahogaron. Lluvia de resinas y diluvio	Se esconden en la tierra. Se convierten en mapaches, tuzas	Hombres nuevos Destrucción total. Hombres nuevos.
Mam	No hay causas, la gente estaba contenta.	El mar fue vaciado sobre ellos Resina ardiendo	Los que trepan a los árboles se transforman en monos.	Hombres sabios e inteligentes.
K'iché	No hay causas, se anuncia como el juicio final	Llovió durante 40 días y 40 noches	Se esconden en la tierra. Se convierten en mapaches, tuzas. Los que trepan a los árboles se transforman en monos.	Destrucción total. Hombres nuevos.

Cuadro 6. Los nuevos hombres

Los hombres diluvianos

Los primeros hombres están hechos para poblar la tierra y para respetar a los creadores; no obstante como se ha visto son incapaces de hacerlo. *Ch'ujtiat*, el dios tojolab'al, dice: "como no se mueven para trabajar, ni me toman en cuenta, ni me respetan como yo los hice, mejor los voy a acabar. Es mejor que desaparezcan de la tierra ya que para nada me sirven".⁵²

⁵² Morales Bermúdez, *On Ot'ian...*, p. 68.

Considero que lo fundamental del relato recae en las frases del dios "ni me toman en cuenta, ni me respetan" y la consecuencia es "para nada me sirven", no sólo es el caso de los tojolab'ales sino de todas las versiones que se han visto. Manuel Pérez, rezador de San Pedro Chenalhó, dice: "somos descendientes de los dioses, y si nos alzamos, nos creemos mucho, entonces cortamos la vida, cortamos con los dioses y nos burlamos de los dioses", y los hombres de estos mitos habían cortado con la vida (*t'ux kuxlejaltik*).⁵³

Trabajar en el contexto indígena significa hacer la milpa, el no hacerlo incrementa el enojo de los dioses; no hay contacto con la Madre Tierra, las manos de los *primeros hombres* nunca la tocan, son sus herramientas las que trabajan solas y por lo tanto no hay vínculos entre ambos, en consecuencia no agradecen por lo que tienen, puesto que no hay nada que les recuerde que deben hacerlo.

Los mitos yucatecos por su parte señalan que los hombres se hicieron de costumbres "relajadas"; no obstante, ni Villa Rojas ni Tozzer explican a qué se refieren, pero Sullivan anota que los primeros hombres, los *pūsob* estaban alejados de dios, y tenían relaciones incestuosas con sus madres y hermanas y con sus hijos y padres, además practicaban el canibalismo y los sacrificios humanos, en especial de los niños.⁵⁴

Los antiguos hombres estaban dotados también de una extraordinaria inteligencia, en estos mitos ya no es necesario recurrir al signo de los ojos y la vista como en los textos coloniales. En el mito antropogónico del *Popol Vuh*, los hombres de maíz, a través de sus ojos podían conocer todo; hoy en día, los mitos ch'oles y tojolab'ales utilizan directamente las palabras inteligencia y conocimiento, lo que nos corrobora el significado simbólico de la vista privilegiada; sin embargo, a diferencia también de esos mitos coloniales, la deidad no intervine para disminuir este don. "Los primeros hombres" lo han usado para desafiar a sus creadores, igualarse a ellos y sentirse

⁵³ Comunicación personal, 3 de junio 2008. San Cristóbal de las Casas

⁵⁴ Sullivan, *Op. cit. Ibíd.*

independientes, de esta forma puede describirse a los hombres diluvianos: inteligentes, sabios, capaces de hacer grandes montañas “para mirar lo que hay en el techo del mundo,⁵⁵ pero soberbios, mal empleadores de su don, incapaces de relacionarse con sus creadores. Estos hombres son por mucho, criaturas no adecuadas para vivir en el cosmos, su actitud no va de acuerdo con la cosmovisión maya, y no presentan su parte en esta situación contractual, por eso la frase “para nada me sirven” indica que en realidad no están aptos para su única función: respetar a sus deidades. El hombre actual reconoce esta falta al decir “¿cómo quería el muy mudo [tonto] mirar adentro del cielo?”⁵⁶

¿Qué pasa con todos estos seres desobedientes? Nuevamente la respuesta la da el mito: hay que destruirlos, matarlos. Estos mitos hablan del intento de erradicar, como si de una enfermedad se tratase, a los *primeros hombres*. Eso intentan con el diluvio; sin embargo, como se ha visto, algunos hombres logran sobrevivir; tratar de destruirlos de nuevo con agua o con cualquier otro elemento implicaría otro reacomodo universal. No puede existir una segunda muerte física, debe ser de otra naturaleza: ontológica; por lo tanto parece que la única opción es transformarlos en animales, y considero que al igual que los hermanos de *Xut*, dejan “lo humano” y pasan a la otra parte del espacio terrestre, al monte, a la selva, simbólicamente a lo desconocido y que está fuera del ámbito doméstico y civilizado.

El agua y el fuego agentes destructores

El diluvio es sin lugar a dudas la destrucción por excelencia, es el origen de la muerte y también de una nueva creación; en todos estas narraciones el hombre es exterminado por las aguas, en cualquiera de sus manifestaciones; se ha dicho que en los mitos no sólo la lluvia, también las aguas de los mares, las lluvias de cenizas y resinas son elementos destructores.

⁵⁵ Cruz, Victoriano, *et. al.*, “*Los dos mundos*”, p. 131.

⁵⁶ *Ibíd.*

Un caso donde el diluvio es precedido de otro evento es el mito tojolab'al, *Ajwalaltik dyos* [señor dios] destruye al mundo en dos pasos, y manejando dos elementos, uno de naturaleza caliente y otro fría: cubre la tierra con ceniza volcánica (que bien puede hacer alusión a una erupción reciente):

Mandó entonces a los volcanes que comenzaran a escupir cenizas ¡bastante ceniza!, para cubrir la tierra... Empezó después a llover. Día y noche llovía. Algunos dicen que llovió tanto que se cubrieron aun las montañas más altas, que todo quedó bajo el agua, pero otros, en cambio, aseguraron que sólo llovió lo suficiente para lavar la ceniza y dejar limpio otra vez el mundo; porque aquel fue el primer mundo creado [y] es este mismo que ahora habitamos.⁵⁷

Se observa la purificación a través de las cenizas y del agua,⁵⁸ además la potencialidad del líquido queda plasmada: no sobrevivirá ningún humano, las aguas absorben todo lo existente, pues al fin ellas lo producen. En el caso de los mames, como se ha visto, el mar es vaciado a la tierra, el símbolo es el mismo. Es posible que se haga alusión al mar porque algunos grupos mayas piensan que éste rodea a la tierra; por ejemplo, los tsotsiles de Cancuc conciben al mundo como una plataforma sostenida por cuatro columnas, éstas evitan que el mar que circunda la tierra se precipite sobre ella.⁵⁹ En los mitos tsotsiles aparece la palabra *xam* o *cham*, significa lo malo, enfermar, morir o cosa que muere,⁶⁰ por lo tanto, el agua pasa por los agujeros impregnándose de mortalidad.

Las cenizas, las resinas, al igual que el agua caliente comparten la naturaleza ígnea, el fuego complementa la acción purificadora del agua; los binomios opuestos, agua-fuego, húmedo-seco, crudo-cocido, se confabulan y dan lugar a un proceso de limpieza y regeneración universal, tan intensa y profunda que no dará lugar a los sobrevivientes.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 132.

⁵⁸ La combinación de cenizas del fogón y agua de lluvia se utilizaba para blanquear la ropa.

⁵⁹ Pitarch, *Ch'ulel, una etnografía de las almas*, p. 73.

⁶⁰ Lauhglin, *The great tzotzil dictionary...*

La Transformación

Después de la destrucción por el agua y el fuego el único camino viable es la mutación, despojar a los sobrevivientes de su condición humana y convertirlos en animales que en sus manos lleven la huella de que algún día fueron humanos: tuzas, monos, mapaches, entre otros.

Los mitos donde los protohombres desesperados buscan protección en las cuevas y en los hoyos de las montañas, enseñan parte del profundo simbolismo de estas narraciones de destrucción, pues son refugio por excelencia, lugares de orden sagrado y de alto simbolismo religioso.⁶¹ Los que logran escapar de la muerte diluviana son sometidos por la fuerza transformadora de la Madre Tierra. A nivel simbólico, quien ingresa en una cueva entra al mismo seno materno, el umbral que lo conduce a sus entrañas;⁶² al salir de ésta lo hace en una condición distinta a la que tenía antes: ha estado en el útero terrestre, vuelve a nacer, es una criatura diferente, pero superior. A nivel universal, las cavernas, lugares preferidos para los ritos, por su similitud con la matriz, aparecen en los mitos de origen, de renacimiento y de iniciación de los pueblos.⁶³ En estos mitos, sin embargo, las cuevas y los hoyos de los montes implican una regresión; es decir, aquel que ha entrado en la *tellus mater* sale de ella con otra imagen de tipo físico e intelectual, con otro estado del ser, y sin duda, la pérdida fundamental es “la humanidad”, o mejor dicho de “lo que lo hace hombre”. Al igual que el agua, la tierra representa el conjunto de las posibilidades contenidas en un cierto estado de existencia.⁶⁴ Estos seres han sido regenerados, adecuados al nuevo mundo; paridos por la caverna ahora son criaturas de otro orden, les brinda protección a cambio de su humanidad, convirtiéndolos en animales.

⁶¹ Dice Van der Leeuw “Hay montañas sagradas en todas las partes del mundo, ya sea que simplemente se les atribuye potencia, ya que se conciba el poder como demonio o dios. Las montañas lejanas, inaccesibles con frecuencia volcánicas, lóbregas, siempre majestuosas, se apartan de lo cotidiano y por eso tienen la fuerza de lo completamente otro. *Fenomenología*, p. 45.

⁶² Eliade, *Tratado...*, p. 226-228.

⁶³ Chevalier y Gheerbrant, *Diccionario*, p. 263.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 674.

Son los antepasados [...] quienes dieron origen a los seres que ahora son: los hombres, los animales, las plantas, las piedras, el agua, el Sol, la Luna [...] antes del proceso incoativo de la morada y el tiempo del hombre, tenían otras características, y éstas eran próximas a la humanas: eran *como* gente, hablaban *como* gente, tenían pensamientos y pasiones porque eran personas.⁶⁵

Por otra parte, en el mito tsotsil el carbón que comen los sobrevivientes que huyen en una canoa es al agente alterador, según los mayas actuales, es alimento de brujas y hechiceros;⁶⁶ también es de origen ígneo, es resultado del exceso de calor, y por tanto no genera vida, lo único que puede ofrecer es más calor al encenderse, y corrompe lo vivo, lo echa a perder, por eso convierte a los *antiguos hombres* en monos.

Pero como se ha visto, no sólo la *tellus mater* transforma, los árboles son también vehículos de cambio para los sobrevivientes. Este aspecto simbólico ha sido analizado en la Segunda Parte de esta tesis, cuando los hermanos del *Xut* y *T'uup* suben al árbol y son convertidos en monos. En el caso de los mitos del diluvio, el ascender a la copa del árbol tiene las mismas funciones: elimina lo “humano”, aleja de todo ámbito doméstico y los inserta en el bosque, en la selva, en lo salvaje, es decir, en lo totalmente otro, el árbol al igual que la tierra muta al hombre en animales.

En otro aspecto, la copa del árbol representa lo alto, el nivel celeste, y las cuevas y hoyos, lo bajo, el nivel infraterrestre; espacios negados al hombre; ambos lo conectan con otra dimensión y con otro estado, para vivir en ellos hay que dejar lo humano (Esquema 25).



Esquema 25. Vehículos de transformación

⁶⁵ López Austin, *Los mitos...*, p. 56-57. Y agrega: “Los seres del tiempo del hombre son los antepasados transformados. Así se entiende hasta hoy. Piedras, árboles, animales, son la antigua gente transformada” p. 87.

⁶⁶ Muchas narraciones hablan de los “come carbón” mujeres y hombres, brujos o hechiceros, que se quitan la cabeza por la noche, y ésta rodando se dirige al fogón a comer las cenizas y el carbón; estos seres de connotación maléfica son destruidos echándoles sal, limón, chile, o cal al cuello para que no se puedan volver a unir, y al amanecer mueren.

Sin lugar a dudas, algunos mitos coinciden más con la tradición judeo cristiana y han integrado diversos elementos a su propio discurso, enriqueciendo al mito, como es el caso de la narración tsotsil, en donde se mencionan los “muchos arcoiris” y “el pájaro con la paja en el pico” que baja al mundo para ver si se ha secado.⁶⁷

El mito diluviano se adapta y se transforma a lo largo del devenir histórico, en la *larga duración* y se nutre del diluvio de tradición judeocristiana, éste ayuda a que permanezca a diferencia de las otras destrucciones cósmicas de la tradición mesoamericana: viento, terremotos, etcétera. La creencia maya se reforzó en la cristiana y, tras el paso del tiempo, ofrecen un mito diluviano *sui generis*, con elementos novedosos y otros desechados, por ejemplo en el pensamiento mítico maya nadie puede sobrevivir —en tanto que humano— a las aguas diluvianas, ni aún los que se refugian en cajas (¿arca?)⁶⁸; tal vez por eso la segunda parte de la narración hebrea en donde Noé y su familia bajan del arca, aparentemente, sin transformación alguna, no está presente en los mitos mayas. No hay que olvidar que uno de los mitos tsotsiles el pájaro anuncia a Dios que el agua estaba descendiendo y que los “cristianos” habían muerto, mientras que la paloma, con una hoja de oliva, anuncia a Noé que la tierra está seca.⁶⁹

La instauración de la muerte

El mito tsotsil recopilado por Gossen señala una particularidad más de los primeros hombres, su incapacidad para permanecer muertos; el diluvio de agua caliente ofrece la solución a este problema:

Destruído el primer mundo y muertos sus pobladores, fue creado otro y nuevamente poblado por personas. Pero éstas también eran imperfectas porque no permanecían muertas después de morir, a los tres días volvían a vivir y seguían viviendo eternamente. Esto tampoco agradó a Dios quien decidió, entonces destruir el mundo con un torrente de agua caliente. Cuando comenzó a caer el agua, algunas personas se refugiaron en las

⁶⁷ Gossen, *Los chamulas*, p., 398.

⁶⁸ *Ibíd.*

⁶⁹ Génesis 8:11.

cuevas, pero todos murieron y por ello encontramos con frecuencia huesos humanos en las cuevas: son los restos de los habitantes del segundo mundo.⁷⁰

El espacio terrestre es asolado otra vez por causa del ser humano al no permanecer en la muerte, pues ésta es un ciclo más en la concepción de la vida; así el diluvio se torna en un mito del origen de la muerte, es la forma de instaurarla, de hacer al hombre cada vez menos semejante a los dioses y convertirlo en mortal. Los hombres que se niegan a morir están imitando a una deidad y esto no resulta viable en la cosmovisión maya.⁷¹

En resumen, el diluvio no sólo es el paso para la aparición de un nuevo hombre, es también el origen de la muerte, estar en el agua, significa estar muerto, enterrado.⁷² A partir de este suceso, los antepasados habrán fenecido, y los hombres nuevos sabrán morir y serán eminentemente mortales:

La facilidad de tránsito es una de las grandes diferencias entre los dioses y los hombres. Los dioses circulan, se recomponen; en síntesis son inmortales. En cambio los hombres no pueden moverse libremente a otros estados del tiempo y del espacio como pueden hacerlo los seres sobrenaturales, los dioses. Los hombres son mortales.⁷³

Los nuevos hombres

De esta forma, estos primeros hombres no son los que necesitan las deidades, y aunque su aparición es el inicio o la pauta para diferenciar lo indiferenciado en el cosmos y establecer un orden definitivo en esta era cósmica, el intento es infructuoso. Los mitos revelan no sólo el pensamiento cíclico de destrucción y renovación, además muestran que de todos los cataclismos el de fuego y el agua es el definitivo. Ambos elementos tienen el

⁷⁰ Gossen, *Ibíd.*, p. 72.

⁷¹ Gossen, *Los chamulas...*, apunta que cuando Cristo creció los judíos lo mataron y enterraron, pero al tercer día salió de su tumba y ascendió a los cielos, porque los judíos trataron de matarlo otra vez, p. 425. Por tanto, parece que no es una condición humana volver a vivir. Tal vez se trate de una crítica al cristianismo, pues desde el pensamiento de tradición mesoamericana, en donde todo lo vivo muere, es difícil concebir y aceptar que alguien pueda resucitar como Cristo quien al morir resucita inmediatamente o al tercer día, según la tradición indígena

⁷² Van der Leeuw, *Fenomenología...*, p. 333.

⁷³ López Austin, *Los mitos...*, p. 179.

mismo principio, el fuego doméstico y constructor se origina en la tierra y sube al cielo, pero en este caso es un fuego sagrado, porque proviene del cielo⁷⁴ y baja a la tierra como destructor, del mismo modo el agua en forma de diluvio es de origen celeste y divino, baja a la tierra ocasionando podredumbre; tienen un mismo fin: destruir y renovar.

Asimismo, se observa que las tradiciones de las Tierras Altas de Chiapas y Guatemala coinciden en poner al hombre como un ser similar a las deidades y poco agradecido con los dioses, por tanto se hacen acreedores a un diluvio.

En estos mitos el agua y el fuego, los agentes destructores, son terribles y exterminadores en cuanto a los hombres se refiere, no dejarán a ningún sobreviviente, y los dioses crearán otra humanidad; el mundo sumergido en las aguas ha sido renovado y será poblado por hombres nuevos, con capacidades medidas, mortales y obedientes a sus deidades:

De nuevo fueron creadas las cosas, esta vez sin corazón, y en seguida decidió Dios crear a un nuevo hombre.⁷⁵

Para los mitos ch'oles y tojolab'ales la superficie terrestre ha quedado desolada, conserva sólo su esqueleto: las piedras y las montañas. Según el mito ch'ol poco a poco se vuelve a poblar de plantas y de árboles, todo movido nuevamente por el corazón de *Ch'ujtiat*. Al estar bajo las aguas, la tierra se ha llenado de un potencial de fertilidad que, ayudado por el corazón del dios, hace que renazca la vida; por eso la deidad se alegra de ver otra vez la tierra verde y empieza a hacer otros hombres:

Puso sobre la tierra a dos *Tiomi yem alob*.
No tenían padre, no tenían madre los *Meba Tiomi yem alob*.
Sus hijos eran de *Ch'ujtiat* pues él los formó. Solitos él los formó. Solito él los sacó.

⁷⁴ Chevalier y Gheerbrant, *Diccionario...*, 512.

⁷⁵ Ruz, *Los legítimos...*, p.15-16. Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos*. Explica que el término *yaltzil*, nominativo de sujeto o persona, literalmente significa su corazón. Por eso las cosas dotadas de vida o de existencia tiene *yaltzil*, es decir corazón, éste a su vez implica la capacidad de pensar. Por tanto, la palabra corazón explica al sujeto, conceptualiza al ente existente, por eso mismo hay diversos tipos de corazón, para lo animado y lo inanimado. Este autor tiene una visión particular acerca del "pensamiento", pues dice que no se refiere tanto a la capacidad del raciocinio, sino la de relacionarse los unos a los otros con dignidad y respeto para vivir en comunidad, p. 106-107.

Con su poder y su palabra la vida es que les dio.
Ch'ujtiat es de una vez su padre y su madre.
Inocentes los *Tiomi yem alob* es que *Ch'ujtiat* los hizo. Con inteligencia,
pero no mucha, tienen que aprender.⁷⁶

Por su parte, el texto tojolabal asienta que el nuevo ser humano era débil hasta que dios le da el maíz; el hombre debe agradecer a Dios, no sólo su existencia, sino su pervivencia.⁷⁷ En el momento en que el hombre está completo aparece la mujer:

El hombre pudo al fin comer, pero sus problemas no habían terminado. La soledad empezó a cercarle. Ciertamente es que tenía los animales por compañía, pero éstos no hablaban, no le comprendían, no eran sus semejantes. Un día, no pudiendo más se puso a llorar, y su tristeza fue tanta que partió su cuerpo en dos. Había nacido la mujer. El nuevo mundo, el nuestro, estaba al fin completo.⁷⁸

Otra versión, recopilada por María Roselia Jiménez, dice que después de llorar, el nuevo hombre se quedó dormido, y entonces de su cuerpo salieron dos almas, y de su cuerpo salió la mujer; reafirmando la idea de que del hombre surge la mujer, completando el mundo.⁷⁹

La creación específica de la mujer casi no es referida en los mitos mayas; esto es una constante en todos los mitos de creación, y no considero que se deba al empleo de la palabra hombre como genérico de humano; raras veces se explica la creación de la mujer, no hay un discurso en torno a su aparición en el cosmos, en el caso ch'ol dice el mito “ya también vivía, ya *Ch'ujtiat* la había creado”. La creación de la mujer parece ser un suceso posterior al del varón; es como si la mujer fuese un desdoblamiento carnal y espiritual de éste, como la apostilla. Posiblemente se deba a que el discurso mítico está en labios masculinos, o bien, porque este lenguaje simbólico refleja lo que Marion

⁷⁶ Morales, *Op. cit.*, p. 72. Los *Tiomi yem alob*, son los huérfanos, por eso van acompañados por el prefijo *mebá*, y podemos traducir su nombre como muchachos gordos a punto de reventar, es decir, robustos.

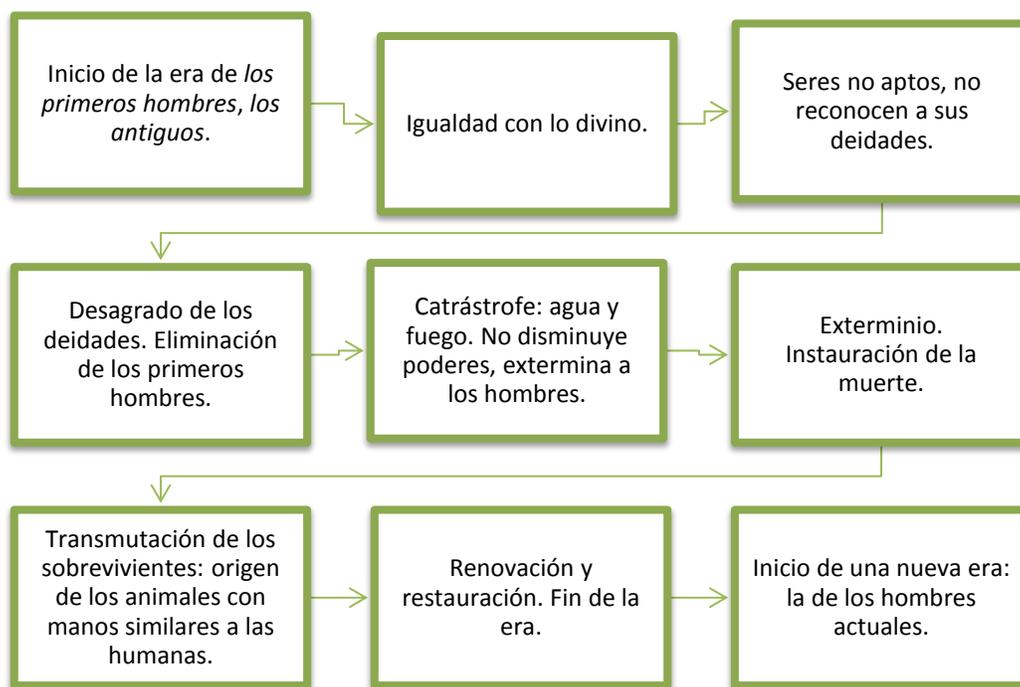
⁷⁷ Cruz, “Los dos mundos”, p.134

⁷⁸ Ruz, *Ibíd.*, p. 18.

⁷⁹ Jiménez, María Roselia, “Así nació el mundo”, p. 47.

plantea: el mundo es de los hombres, es un discurso masculino; aunque la preservación y su continuidad a nivel simbólico pertenezca a las mujeres.⁸⁰

En síntesis no hay perdón, o dispensa de las faltas ni una segunda oportunidad para continuar como hombres, se exterminan en su totalidad, pues se necesita una nueva humanidad, y por lo tanto una nueva era; no se destruye al cosmos entero, sólo se renueva el espacio, se limpia en la acción purificadora del agua y el fuego (Esquema 26).



Esquema 26. Proceso de la nueva creación de los hombres

⁸⁰ Véase, Marion, *El poder de las hijas de Luna*. Esta es una idea que la autora desarrolla a lo largo de todo el libro.

Capítulo III

Las aguas, el fuego celeste y la renovación del hombre

Las narraciones diluvianas analizadas hasta este momento tienen una característica fundamental: la violencia destructora es tal que aniquilan toda forma de vida humana y, en consecuencia, se crea un nuevo hombre. Pero hay diluvios que son precedidos por elementos de valencia caliente, y que no exterminan a la humanidad; estas aguas cumplen su función renovadora, bañan, limpian y les quitan sus defectos a los sobrevivientes, y de éstos descenderán los mayas actuales. En los mitos que se analizan en este capítulo, el diluvio significa la renovación del hombre; estas narraciones pertenecen a los grupos mayas chiapanecos y guatemaltecos: tsotsiles, mames, pok'omames, tojolab'ales y lacandones (aunque este último pertenezca a la tradición de las Tierras Bajas).

Los tsotsiles pedranos hacen alusión a una inundación que aconteció en el tiempo de la *primera gente*:

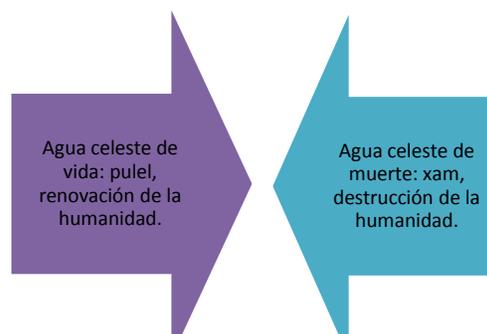
Cuando bajó el *pulel* inundación fue por el bordón del Ojoroxtotil. Él hizo sumideros con su vara. El *pulel* vino por su culpa de la primera gente. Enemigos del Cristo, porque lo crucificaron, y vino el *pulel*. Cuando bajó el *pulel* quedaron una mujer y un hombre; así fue asomando la gente; fueron naciendo y casaron puros hermanos con sus hermanas, y así empezaron.¹

Pulel se traduce como brotar, retoñar, retoños, multiplicar,² por su significado sabemos que la inundación trae consigo el retoño de la vida; *pulel* marca la visión que sobre éste diluvio conservan los pedranos, se trata de una

¹ Guiteras, *Los peligros del alma*, p. 163. Los sumideros u hoyos que hace el dios en la tierra para desalojar el agua se llaman *xab*.

² Laughlin, *The great tzotzil dictionary of Santo Domingo Zinacantan. Pulel*.

inundación positiva y altamente fertilizadora. En otro mito tsotsil que se mencionó en el capítulo anterior, la deidad hace los agujeros llamados *xam* que aluden a la muerte y por ahí pasa el agua; *pulel* se opone a *xam*, éste aniquila al hombre, el primero le otorga una posibilidad de vida (Esquema 27).



Esquema 27
Clases de agua

Según la cita, el diluvio es enviado por *Ojoroxtotil*, que Guiteras traduce como "Señor devorador de jaguares", "Nuestro Señor Padre".³ Su objetivo es eliminar a la primera gente, a "los enemigos de Cristo" porque lo crucificaron. En diversas etnografías los enemigos de Cristo son los judíos, seres parecidos a los hombres —pero no son tales—, su connotación es maligna y oscura⁴ vienen del inframundo, por eso vivían en la tierra cuando aún no había sol, después del establecimiento del astro en el cielo se van a vivir al inframundo o se esconden en el monte. El mito no explica si toda a primera gente son o no "los judíos" o si estos y "los enemigos de Cristo" funcionan como sinónimos; no obstante, lo que importa es que a diferencia de los otros relatos aparece una nueva causa: la gente primera le ha dado muerte a una deidad.

De esta destrucción se salva una pareja (hombre y mujer) quienes dejan de ser "primeras criaturas" y ahora son otras a nivel simbólico, pues el diluvio es comparable al bautismo que renueva la condición humana;⁵ se convierten en los padres de la nueva generación y los sustentadores de las deidades. En síntesis, las aguas dan a esta pareja: muerte, renacimiento, limpieza, renovación y fertilidad, así pues...

³ *Ibíd.* Ox es el numeral tres, o el cardinal tercero. En este caso es "Los tres padres"

⁴ Dice La Farge al respecto, "Los judíos vivían en el bosque, no eran realmente humanos, pero parecían humanos. Vivían en los bosques y en lugares rocosos. Cuando Nuestro Señor se subió a la gloria no pudieron aguantar la luz", *La costumbre en Santa Eulalia...*, p. 91.

⁵ Eliade, *Imágenes...*, p. 165.

El simbolismo de las aguas implica muerte y renacimiento, el agua siempre regenera... la inmersión fertiliza y multiplica el potencial de vida.⁶

Según varios mitos tsotsiles el hombre y la mujer posdiluvianos ignoraban cómo procrear hasta que la deidad les mostró a una yegua y un caballo apareándose, o bien les envía un mensajero, que a veces es el diablo y éste les enseña a tener relaciones sexuales.⁷ Como se anotó en el capítulo anterior “inocencia” alude al desconocimiento de la sexualidad, lo que demuestra una vez más el tabú que se tiene al respecto, pues incluso procrear tiene una connotación negativa.

Algunas narraciones mames dicen que después de la primera destrucción los dioses crean a los nuevos hombres; éstos se dividían en dos grupos: los *chimanes* (abuelos) y los *ajka* (médicos),⁸ los primeros “agarraban” la enfermedad y los segundos se dedicaban a hacer el mal;⁹ sin embargo, ambos empleaban sus poderes para provocar desgracias y no para hacer el bien, de esta forma enviaban enfermedades a sus prójimos. Al paso del tiempo todos eran ya *chimanes* y “practicaban la costumbre”, hacían rezos, ritos, ofrendas en los cerros, con ellos propiciaban el mal para alguna persona, así...

Pasó el tiempo. Sólo andaban peleándose, matándose entre sí. Cuando llegó el fin de ese tiempo, los dioses dijeron:

“Esto tampoco es bueno, porque sólo se están matando. Mejor lo cambiaremos para que sea mejor en el futuro”.

Fue como llegó el tiempo de ahora que es diferente.¹⁰

El cambio del que habla esta cita inicia antes de la destrucción: los dioses les disminuyen los poderes, tanto al *chiman* como al *ajka*, por ejemplo la facultad de adivinar lo que las deidades pensaban y lo que se hablaba en el cielo, así como el efecto de las oraciones que propiciaban la muerte, todas características superiores, similares al conocimiento e inteligencia

⁶ *Ibíd.*, p. 166.

⁷ Pérez López, *Los pableros*, p. 419.

⁸ *Chiman*, de *Chman*, abuelo en mam, antepasado. Son médicos que dominan las enfermedades.

⁹ Hostnig y Vásquez, *Nab'ab'l Qtanam*, p. 4.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 5.

extraordinaria. La generación de *chimanes* y *ajkas* es aniquilada “al caer trementina caliente sobre ellos”, aunque los hombres se enterraron en grandes ollas de barro buscando salvarse, de nada les sirvió pues la trementina quemó todo, excepto a dos niños:

Sólo dos patojos se salvaron por suerte. Eran todavía muy niños y no podían hablar todavía. Sólo se metieron por debajo de una mata de mecate. Caía la trementina caliente, pero no entraba en el mecate. Allí estaban los niños vivos, un varón y una hembra.¹¹

Al enfriarse la tierra, la deidad bajó a ver a los niños y los metió en una caja, después en acuerdo con la Madre Lluvia, envió un aguacero de cuarenta días y cuarenta noches —aunque dios dice que hubieran bastado veinte días o menos, lo que sin duda nos recuerda a las veintenas mayas— los alimentó y ellos se convirtieron en los padres de los hombres actuales.

La salvación de esta pareja de niños no es fortuita. Sin reparar en el uso del mecate como refugio (tal vez sea una pita) la idea que expresa el mito sobre los niños resulta interesante, ya que se trata de infantes que no dominan el lenguaje hablado y tal vez eso significa el no empleo de la conciencia y, a pesar de ser núbiles en todos los aspectos, son bañados en las aguas purificadoras para convertirlos en los padres de los hombres. La trementina caliente contrasta con las aguas frías; se trata de un complemento caliente-frío¹² y de una doble renovación.

Existe un mito pok'oman donde el diluvio es originado por causas similares a las anteriores: se mataban unos a otros y se comían tanto a sus víctimas como a sus hijos, era “una primera generación salvaje, sin religión y sin gobierno”. Por esto la deidad “envía un largo periodo de lluvias que duró 40 días y 40 noches” y a una pareja de niños llamados Adán y Eva, los pone en una caja y los lleva al Paraíso, donde pecan y regresan a Chinautla a tener a sus

¹¹ *Ibíd.* Mecate: cordel o cuerda hecho de cáñamo, pita o crin de caballo. Pita es *agave americana*, es decir, un maguey.

¹² A nivel etnográfico, se reporta que los mames utilizaban la trementina disuelta en agua caliente como arma defensiva, llenaban ollitas con el líquido y las aventaban a los enemigos que invadían su territorio. *Ibíd.*, p. 19.

hijos.¹³ Tal vez esta ida al Paraíso haga referencia al retorno a un lugar de origen, pues para diversos grupos mayas éste se localiza al oriente, por tanto simboliza una iniciación: al llegar a este sitio alcanzan la adultez necesaria para la reproducción.

La creencia que de una pareja de niños nacerá una nueva humanidad es una estructura común en la región de las Tierras Altas.¹⁴ Por eso me pareció conveniente integrar aquí un mito tojolab'al en donde los sobrevivientes de una destrucción cósmica son una anciana y su nieta, y un anciano y su nieto; las mujeres se salvan gracias a que un caracol de río les revela la destrucción del mundo, que será ocasionada por el fuego escupido por los volcanes; para no quemarse, ellas se esconden bajo las aguas de un río. Cuando todo acabó, salieron a buscar comida y compañía, no encontraron nada hasta que a punto de morir llegaron a donde estaba una milpa, “cuyo dueño era dios, quien la había dejado para que ellas comieran”,¹⁵ allí se quedaron hasta que aparecieron un viejecito con su nieto, entonces deciden juntarse:

La viejecita y el viejecito se juntaron, y también se juntaron sus nietecitos quedándose cada cual con su pareja. Poco a poco se multiplicaron; poco a poco encontraron la forma de vivir en donde habían construido sus casas. [...] De esta manera sucedió hace mucho tiempo, según lo platican nuestros abuelos y nuestras abuelas.¹⁶

El mito no habla de un diluvio, ya que el cataclismo proviene del fuego volcánico que tiene también una función purificadora; el arquetipo del bautismo aparece cuando la anciana y su nieta se sumergen en el río. Es interesante que el agua sólo proteja a las mujeres (el texto no dice cómo se salvaron los varones), el caracol, símbolo de la sexualidad femenina, y el agua en su modalidad fría nulifican la destrucción del fuego y las salvan de la catástrofe de origen caliente e ígnea; el agua no las destruye, las transforma,

¹³ Reina, *La ley de los santos*, p. 24.

¹⁴ Aunque hemos tenido referencias al respecto en la península de Yucatán, como lo reporta Montoliú en *Cuando los dioses despertaron*.

¹⁵ Hernández, Pedro, “La segunda creación del mundo”, p. 155-160.

¹⁶ *Ibíd.*

los binomios opuestos se armonizan para preservar a la humanidad. Aunado a esto, la sexualidad de los ancianos es igual a la de los infantes, ninguno es sexualmente activo, son “inocentes”, pero después de las catástrofes serán altamente fértiles.

Pero de todos los mitos diluvianos donde se salvan algunos pobladores, sobresalen los que mencionan como pareja inicial a un perro y una mujer o una perra y un hombre, y pertenecen a la tradición tsotsil. De alguna forma, ambos escapan trepando a lo alto de un monte o refugiándose en una cueva. El informante de Calixta Guiteras dice que una mujer después de salvarse con su perro —quien a veces es *Ojoroxtotil*— el dios creador, tienen relaciones sexuales y de ahí nacen las razas humanas: un perro amarillo procreará al indio, y un perro blanco a los ladinos.¹⁷ Así, los hombres son hijos directos del dios encarnado en un perro. Otra versión apunta que pasado el diluvio de agua caliente, un hombre se salvó con su perra, escondidos en una cueva; un ángel le dijo que se casara con ella, pues sabía preparar tortillas y pozol, así tendría un hogar y no sufriría.¹⁸

Por eso dicen que algunos hombres son descendientes de esa perra, de ahí nació su simiente, gracias a eso existen ahora. Desde entonces ya fueron gentes los que nacieron y así se pobló toda la faz de la tierra.¹⁹

El hecho de que los hombres sean hijos de un humano y un animal es común a varias culturas; aunque Eliade expresa que los descendientes de las catástrofes acuáticas son producto de un humano y de un animal lunar,²⁰ el perro en la mitología de tradición mesoamericana no tiene esta connotación. En los códices mayas aparece en escenas celestes junto a deidades de la lluvia.

¹⁷ Guiteras, *Los peligros...*, p. 255.

¹⁸ Existen algunas narraciones entre los ch'oles y yucatecos, en donde el perro en ausencia del dueño se convierte en mujer y realiza las labores del hogar, así cuando el amo regresa encuentra comida y tortillas recién hechas, o bien el perro se encarga de cuidar a los bebés o niños pequeños. Véase, Alejos, “El viudo”; Dzul Chablé, “La mujer floja”, Góngora Pacheco, “El perro y la formación de la laguna”. Se trata de un mito panmesoamericano.

¹⁹ *Relatos tzotiles*. p. 19.

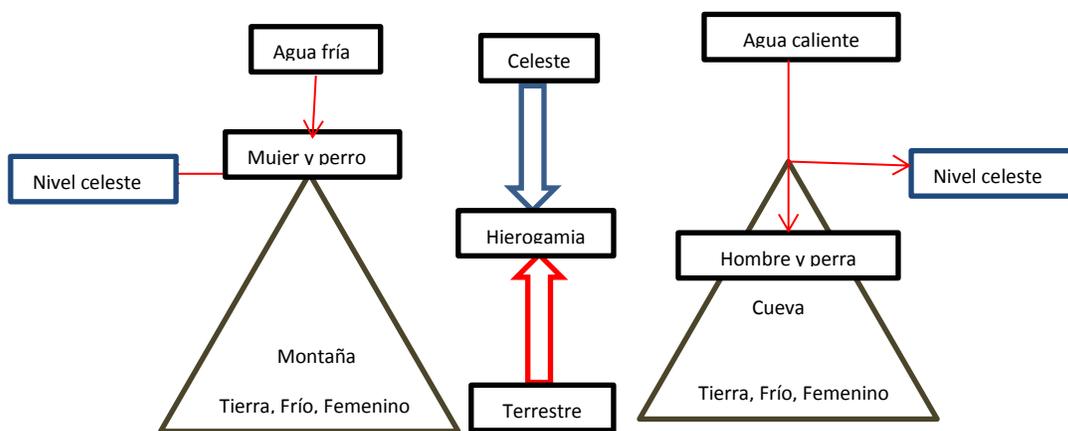
²⁰ Eliade, *Tratado...*, p. 198 y Chevalier y Gheerbrant, *Diccionario...*, p. 816. Éste último dice que el perro comparte las naturalezas de tierra, agua y luna.

También es asociado a la muerte entre los mayas y nahuas tanto prehispánicos como actuales. Es posible que sus atributos de muerte²¹ se vinculen, en este caso, tal vez a la vida:

El perro es el psicopompo que transporta a los espíritus de los muertos al más allá. Por ello, si está en el origen y en la muerte puede estar expresando la idea dialéctica que aparece en otros contextos míticos mesoamericanos de que de la muerte surge la vida, y que ambas se implican recíprocamente.²²

En tanto que conductor de muerte, el perro se expresa también como vehículo de la vida y, en este sentido, la deidad al encarnar en este animal y al tener relaciones sexuales con la mujer o con el hombre es procreador y reproductor de la existencia. Pero también en estos mitos el perro es un símbolo que se ha reinterpretado, abandona su asociación acostumbrada con el agua y la muerte y toma una nueva caracterización y significación, como portador de la vida al personificar a un ser supremo, al representarlo y al ser el poseedor de la simiente divina, convirtiéndose en el padre, no sólo de los indígenas, sino de todos los hombres conocidos.

De la misma manera se revelan otros complejos simbólicos: cuando se trata de la pareja mujer-perro, el agua diluviana es fría, que nos vincula a lo



Esquema 28. Los sobrevivientes

femenino; el refugio es lo alto de la montaña, que es a su vez símbolo de lo

²¹ Véase, Sahagún, *Historia general...*, capítulo I del apéndice del libro tercero.

²² De la Garza, *El universo*, p. 75.

masculino, celeste y solar. En cambio cuando la pareja es hombre–perra, el agua destructora es caliente, por tanto masculina, y el resguardo es una cueva, que alude a lo femenino, lo nocturno y al plano infraterrestre. Es decir, se presenta un complejo simbólico contradictorio y a la vez complementario en ambos casos, que permite pensar que la procreación se trata entonces de una hierogamia (Esquema 28).

En síntesis, la inmersión en las aguas renueva a los hombres existentes, haciéndolos aptos para ser los primeros padres y las primeras madres de los mayas actuales. Estos mitos coinciden en nombrar elementos relacionados al fuego: agua y trementina calientes, ceniza y fuego volcánico, pareciera que la combinación caliente-frío otorga a los sobrevivientes la cualidad de ser los nuevos hombres.

La tierra es para los hombres

En el mito narrado por *Chan K'in*, el mundo lacandón se someterá a una devastación²³ donde perecen los hombres, excepto aquellos que se encuentran dentro de un “arca”. El relato tiene las estructuras de los mitos anteriores, incluyendo el discurso de tipo bíblico, pero destaca la parte sobre la fecundación total y la fertilidad en su mayor grado, involucrando a todos los seres de la superficie terrestre. Tal parece que este torrente de agua no es un castigo, por el contrario, es enviado para fecundar la tierra a fin de hacerla mejor, dejándola establecida y enmarcada como la habitación de los humanos y el fin de su contacto cercano con los dioses, esto es lo que lo hace diferente a los otros mitos diluvianos.

Asimismo, la elección de los hombres no tiene que ver con su conducta correcta o incorrecta, como en los mitos tsotsiles, mames y pok'omames, sino que se guía por el valor simbólico, es decir por el tipo de *-onen* o clan al que

²³ Según el mismo mito, el mundo creado por *Hachäkyum* ha sufrido destrucciones en manos de otros dioses, pero ninguna está relacionada con el agua.

pertenecen. Es el único mito diluviano que presenta esta idea, no serán una o dos parejas de antepasados las que se salvarán y engendrarán a la nueva humanidad, por el contrario, desde el inicio hay diversificación:

Primero *Hachäkyum* dijo "vete a hacer el barco:
'Äh k'in Chob le respondió "Bien". Rápidamente lo hizo. Después *'Äh K'in Chob* trajo toda clase de animales al barco. Trajo toda clase de culebras, fieras, venados...todo género de animales.
Entonces *Hachäkyum* le dijo: "Vete a encerrar gente de todos los *-onen* [de toda clase, en el idioma original] en el barco".
Äh k'in Chob le respondió "bien". Rápidamente los encerró.
Entonces le dijo *Hachäkyum* "vete a recoger y guardar toda clase de semillas de árboles".
Äh K'in Chob le respondió "bien". Rápidamente las recogió. *Äh K'in Chob* las guardó todas en su casa.²⁴

La elección de los animales al igual que los hombres, responde a una cuestión simbólica, pues *'Äh k'in Chob*, deidad solar y de la milpa, guarda en el "barco" a los tres animales más importantes a nivel simbólico para los mayas, de significación solar y de fertilidad: culebras (serpientes), fieras (jaguares) y venados.

En la destrucción de esta era cósmica participan diversos dioses, entre ellos el Señor de los vientos, quien arranca los árboles, hecho que interpreta como señal *Äh K'in Chob* para cerrar el barco y esperar la lluvia:

Un poco más tarde venía el agua. Llovía toda la noche. Antes del amanecer las aguas cubrían la tierra, cuando el sol iba, llegaba hasta la orilla del cielo.²⁵

El diluvio mata al resto de los hombres, quienes no cuentan con ningún medio para salvarse, pues incluso sus canoas se convierten en lagartos.²⁶ Las deidades no ofrecen posibilidad alguna de salvación, las aguas traen la muerte a todos los seres vivos, y aunque la lluvia dura muy poco (una noche y un día) y el desalojo de las aguas es un proceso lento:

²⁴ Bruce, *El mito de Chan K'in...*, p. 206.

²⁵ *Ibid.*, 207.

²⁶ *Ibid.*, 208.

Después de seis años las aguas empezaban a bajar. A los siete años, ya habían bajado las aguas. A los diez años ya se habían retirado. Al retirarse las aguas, la tierra aún no estaba firme. Se quedaron encerrados en el barco. Después de un mes, salió. Primero salió para andar en la tierra. Veía que la tierra no estaba buena. Entonces el fuego pasó quemando todo. Todo se quemó. Llegó *Äh k'in Chob* y sacó a la gente del barco. *Äh k'in Chob* les dijo “Aquí es donde harán sus casas. Id a vuestras casas”.²⁷

Los lapsos en el tiempo mítico no son medibles, no corresponden al tiempo del hombre, sin embargo es común encontrar en los mitos que el narrador se esfuerza por darnos una medida real de tiempo, tal vez con la intención de hacernos comprensible esta dimensión atemporal; el mito que nos ocupa es un ejemplo, por un lapso de diez años la tierra permanece en un sepulcro acuático que la dotará de una tremenda fuerza fecundadora; no obstante, también está llena de los restos de la desintegración y de lo putrefacto, por tanto el fuego tiene un papel purificador y constructor: lo podrido causado por el agua es neutralizado por el fuego, dando paso a lo seco, propiciando una nueva civilización.²⁸ Se aprecia otro complejo simbólico compuesto por binomios complementarios: el agua implica lo húmedo, lo femenino, el inframundo y entonces, en este orden de ideas, también la muerte; el fuego simboliza lo seco, lo masculino, lo celeste y por consecuencia la vida. Así, el proceso diluviano lacandón genera muerte con el agua y engendra vida con el fuego, y la tierra gana fertilidad sagrada:

Salió *Äh k'in Chob* y tiró las semillas de los árboles del bosque. Brotaron los árboles. En cinco días brotaron las semillas de los árboles. Brotaba toda la maleza y los arbustos.

En dos meses, el bosque estaba completo. En cinco meses los árboles daban fruta. Los animales tenían su alimento.

Los animales tenían cría. La gente entonces tenía sus hijos. Se procreaban rápidamente. A un año de edad se casaban.

A los cinco meses los venados tenían cría. Había comida para el tigre. Uno que comía venado tenía comida para cinco días. En cinco días se acababa su comida.

²⁷ *Ibíd.*, p. 208-209.

²⁸ Lévi-Strauss, *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, p. 87.

La culebra caza ratones. La culebra se alimenta de ratones. Cazaba y comía y tenía comida para cinco días. En el curso de diez días, sólo había comido dos ratones.²⁹

Esta generación acelerada y espontánea sólo se concibe en el tiempo mítico. De esta manera, se constata una vez más que las aguas diluvianas implican un bautismo; pero el diluvio lacandón va más allá: establece un nuevo orden cósmico tanto para los humanos como para los seres sagrados. Pasado el reacomodo, los dioses otorgan definitivamente el espacio terrestre a los hombres; las relaciones dios-hombre, creador-creado, sustentador-sustentado se reafirman. Los lacandones asumen la tarea que se les asignó desde que *Hachäkyum* los creó al amasar el barro: rezar a los incensarios, a cambio los seres sagrados cuidarán de ellos.

Äh k'in Chob veía a los lacandones todos los días. Los lacandones veían a *Äh k'in Chob*. Si estaban enfermos, *Äh k'in Chob* los levantaba.

Hachäkyum hablaba. Aquél ordenó que se hicieran los incensarios. Primero, *Äh k'in Chob* hizo el incensario de *Hachäkyum*.

Entonces *Äh k'in Chob* dio a los lacandones los incensarios de Nuestros Señores. “Bien. Tienes tus incensarios de Nuestros señores. Los incensarios serán una ayuda para el lacandón. Reza para tí mismo y para tus hijos. Reza para tus hijos. Reza para tus esposas. Ellas que han hecho el pozole sagrado. Ellas que han hecho los tamales ceremoniales. Hay copal, que se queme. Quémalo en los incensarios de Nuestros Señores.”

Entonces dijo a los lacandones. “Ya no vendré. Ya no me podrás ver. Conmigo, ya no habrá más pláticas. Yo sí te veo. Veo a todos los lacandones. Tienen tus incensarios. A ellos háblales. Solamente a tus incensarios les hablan. Les das copal. Les hablas porque te escuchan. Llamas a tus incensarios. Les das a los incensarios, copal como su alimento. Los dioses se alimentan de tus palabras”.³⁰

Al iniciar esta tesis, en la Primera Parte, se estableció que la tierra lacandona es concebida, en primera instancia, como el hogar de los dioses; *Hachäkyum* la había recibido de *K'akoch*, el dios creador, y junto con sus hermanos la transformaron y tal vez por esa causa que hasta este momento la existencia del hombre peligraba continuamente, porque no eran dueños del espacio. En esta lógica, el diluvio es un reacomodo universal, marca el inicio de

²⁹ Bruce, *Ibid.*, p. 210-211.

³⁰ *Ibid.*, p. 212-215.

otro ciclo: el de los hombres verdaderos sobre una tierra renovada por un mismo dios creador, con su propio sol y su luna, una tierra que al habitarla se convertirá en su propio mundo. El universo de *K'akoch* no es el del hombre verdadero, el de *Hachäkyum*, si lo es.

Al igual que en los capítulos anteriores, se ha realizado un cuadro que permiten obtener una visión global de los mitos presentados (cuadro 7):

Grupo	Causas	Destrucción	Sobrevivientes	Características de los sobrevivientes e intervención de los seres sagrados
Tsotsiles (1)	Matan a Cristo	El <i>pulel</i> inundación	1. Una pareja. Se casaron y tuvieron descendientes que a su vez se casaron entre ellos.	1. No saben pecar (tener relaciones sexuales). Son inocentes. El diablo les enseña a pecar.
Tsotsiles (2)	No hay motivos causados por el hombre.	Diluvio de agua/ agua caliente	2. Mujer y perro /hombre y perra	2. La deidad convertida en un perro; el color de éste determina las razas: ladinos, indios.
Mames	Se matan entre sí; enviaban males y enfermedades. Eran sabios y sabían lo que pensaban las deidades y lo que pasaba en el cielo.	Trementina caliente. Lluvia de 40 días y 40 noches.	Niño y niña pequeños.	Aún no sabían hablar. Inocentes, núbiles, fuera de la sexualidad. Son salvados y alimentados por la deidad.
Pok'omames	Se matan entre sí, se comen a sus hijos. Gente salvaje sin religión y sin gobierno.	Lluvia por 40 días y 40 noches.	Una pareja de niños en una caja: Adán y Eva	Van al Paraíso en donde pecan y regresaron a tener a sus hijos.
Tojolab'ales	No hay motivos causados por el hombre.	Los volcanes escupen fuego.	Dos parejas: una anciana y su nieta (se sumergen en el río para salvarse). Un anciano y su nieto.	La deidad les proporciona comida. Se unen por parejas y se multiplican.
Lacandones	No hay motivos causados por el hombre.	Llovió un día y una noche, pero la tierra permanece inundada por 10 años.	Sobreviven los que son encerrados en el "arca"	Son elegidos por su <i>onen</i>. Una pareja de cada uno.

Cuadro 7. Causas de la destrucción de los hombres 2.

Con base en este cuadro es posible extraer la estructura de estos mitos diluvianos y ver el porqué se diferencia de los expuestos en el capítulo anterior.

Aunque existan o no causas para destruir a la humanidad (no obstante, sobresale la de matarse unos a otros), los seres sagrados deciden terminar con esta era cósmica. Utilizan el agua fría o caliente, en forma de lluvia, precedida por elementos calientes: trementina y fuego; sólo en un caso no hay diluvio pero

sí inmersión en un río, esto revela que se trata de un bautismo simbólico, de una renovación.

Así, a estas catástrofes sobreviven por lo menos una pareja, pero no implica un desafío a la voluntad divina, no están desobedeciendo a su creador, ni intentan salvarse por sí mismos, lo hacen porque la misma deidad lo quiere así, e incluso les proporciona los medios para que lo logren; son bañados por las aguas y obtienen un cambio ontológico innegable, pero no físico: eran un prototipo de hombres antes del diluvio y después de éste, son hombres en su totalidad.

Sólo un mito habla de una pareja de adultos, pero en los demás se trata de niños o ancianos. Sin embargo, en todos los casos se les dota de sexualidad activa, porque de estos sobrevivientes depende la repoblación del mundo. Niños y ancianos están en igualdad de condiciones, eran infértiles antes de la catástrofe, pero después de ésta adquieren un alto potencial de fertilidad. Los seres sagrados asisten al género humano (niños, adultos y ancianos) después del diluvio, les indican como “pecar”; así “inocencia” se contrapone a “pecar”, es decir al conocimiento y la puesta en práctica de la sexualidad, aunque se señale que sólo sea para procrear.

Con respecto a las parejas hombre y perro y mujer y perro, se trata de una hierogamia. Además, los símbolos complementarios, hombre-perro-cueva, mujer-perro-montaña indican que esta unión se realiza en lugares sagrados y llenos de fertilidad.

Al ser mitos del diluvio la presencia de elementos de tradición judeocristiana es innegable, por ejemplo, los cuarenta días con sus noches, Adán y Eva, y el “arca”, ya sea una caja de madera, un barco o cayuco, como medio de salvación; esta integración indica que la estructura mítica se va reforzando y resignificando en el devenir histórico, incorporando los símbolos que le permitan pervivir sin dañarla, pero que a la vez son cuestionados, pues como lo vimos en el mito mam, el narrador dice que en vez de cuarenta, veinte días de lluvia eran más que suficientes.

Para finalizar, se ha escogido un mito diluviano de Zinacantán, recopilado por Laughlin, que conjuga los dos puntos ofrecidos en esta tercera parte de la tesis: tiene un aspecto devastador y otro que ofrece la posibilidad de sobrevivir a una pareja:

Hace mucho el mundo se inundó... La tierra estaba inundada. La tierra estaba abandonada. Sólo dos gentes quedaron. Se escaparon a la cima de una montaña. Se quedaron ahí durante meses, hasta que el agua se secó.³¹

Era una pareja de esposos, y envían a distintas aves para ver si ya la tierra estaba habitable, pero ninguna regresa, algunas se quedan a comer gusanos, otras maíz, lo que indica que la tierra está en un proceso regenerativo. La pareja intenta bajar varias veces pero sólo encuentran lodo y putrefacción. Será hasta que el cuervo regrese como señal de que la tierra es habitable cuando tomen posesión de ésta. Sin embargo, el mito continúa de manera distinta, pues hay otros hombres que logran sobrevivir, pero esto causa molestia a la deidad:

Nuestro Señor bajó y se enojó mucho con “otros que sobrevivieron” a la inundación. Vivían de zarzamoras y nueces. “¿Quieren seguir viviendo? — Preguntó Nuestro Señor— ¡Véanse atrás!” Cuando se voltearon hacia atrás, les aparecieron colas. Les aparecieron pelos. Los convirtieron en monos. Los monos son la gente de hace mucho tiempo.³²

El mito muestra dos partes distintas, complementarias y fundamentales del mito diluviano, los que se salvan por designio de la deidad y los que lo hacen, desafiando su destino, pero deben morir en tanto que humanos. Los que responden y enfrentan a la deidad, a pesar de haberse salvado, son monos, los que callan continúan como humanos:

Aquellos que no dijeron nada, ni una palabra los dejaron para que repoblaran el mundo... Aquellos que no le respondieron y guardaron silencio, inclinándose, no fueron culpables. Ahora son humanos.³³

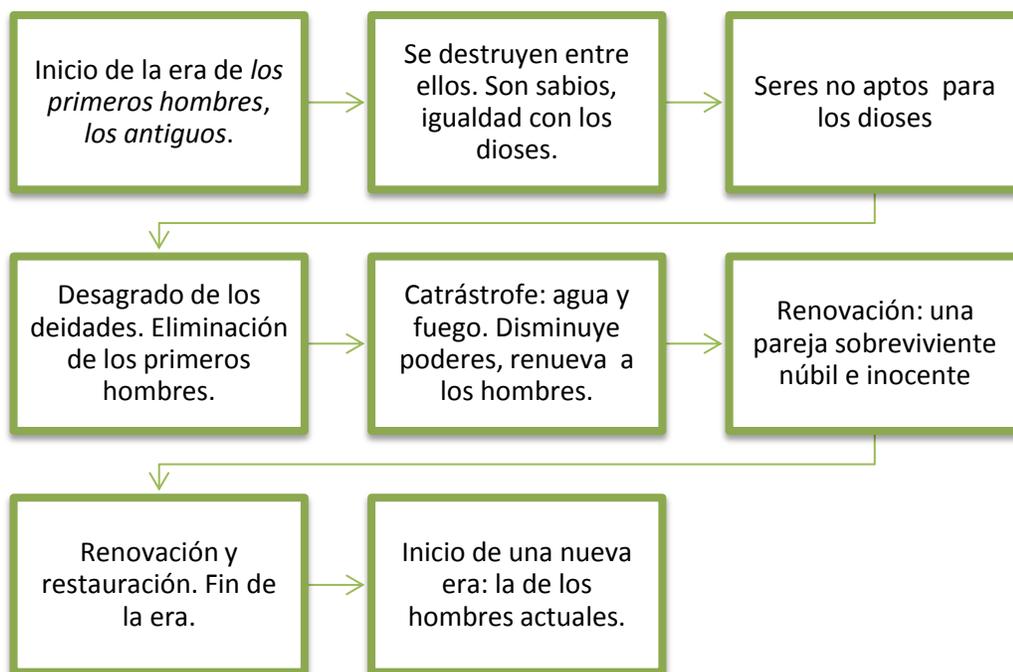
³¹ Laughlin, Robert y Carol Karasik, *Zinacantán: canto y sueño*, p. 276

³² *Ibíd.*, p. 279.

³³ *Ibíd.*

La relevancia de los mitos analizados en este capítulo radica en que hay una renovación del hombre, no una destrucción total como en los textos que se analizan en el capítulo anterior.

En síntesis hay perdón y dispensa de las faltas, una segunda oportunidad para continuar como una nueva humanidad, y por lo tanto una nueva era; no se destruye al cosmos entero, sólo se renueva el espacio terrestre, se limpia en la acción purificadora del agua y el fuego.



Esquema 29. Proceso de la renovación de los hombres

Conclusiones de la Tercera Parte

El tablero del templo XIX de Palenque habla de un cataclismo: en la fecha 1 Etz'nab', un caimán con estrellas y atributos de venado, conocido como el lagarto celeste e identificado con el cielo nocturno fue decapitado, y este suceso provocó un diluvio de sangre.¹

Tal como se explica en la introducción de esta última parte de la tesis, el capítulo VII engloba diversos mitos de creación de grupos mayas de distintas regiones, y aunque es propiamente un capítulo descriptivo, se analizan algunos aspectos de la antropogonía maya, por ejemplo, el que los hombres sean hechos de barro, y que este material tenga que pasar por el fuego, y cómo éste a la vez equivale al soplo divino.

Vemos a los protohombres, *los antepasados*, *los antiguos* con inteligencia superior y la incapacidad de reverenciar a sus creadores, al igual que en los textos coloniales, como el *Popol Vuh*. Muchas veces los hombres están en igualdad de condiciones frente a las deidades, por lo que es posible interpretar que generen la envidia y el recelo de sus creadores, o bien han tenido una conducta amoral o de desobediencia y desencadena la acción punitiva de las deidades, ambas situaciones acarrearán el diluvio, dicen Chevalier y Gheerbrant:

El diluvio está ligado a menudo a las faltas de la humanidad, sean morales o rituales, pecados y faltas a las leyes y a las reglas.²

Aunque estos mitos los clasifico bajo el termino “diluvio”, se ha visto que las catástrofes son de agua y fuego, la primera genera la podrido y el segundo lo

¹ Stuart, David, “Las nuevas inscripciones del Templo XIX, Palenque. *Arqueología mexicana* 8 (45):pp.28-33.

² Chevalier y Gheerbrant, *Diccionario*, p. 419.

seco, o al revés, el fuego devasta y el agua renueva; los binomios opuestos se conjugan para destruir una era anterior y construir la del hombre verdadero. En este sentido, Limón apunta que el binomio agua-fuego, elementos primordiales...

... eran necesarios para la existencia del mundo en tanto que opuestos y complementarios. Por tanto, ambos tenían que actuar conjuntamente y de manera proporcionada para mantener la existencia del cosmos, ya que el predominio de una o de otro traería un desastre tal que podría generar destrucción, pues la demasía de fuego y la carencia de agua traerían por resultado un mundo quemado, mientras que el exceso de agua y la ausencia de fuego darían lugar a un mundo podrido.³

Así, los mitos mayas del diluvio (agua y fuego) proporcionan una serie de elementos simbólicos que permiten una mejor comprensión de estos fenómenos religiosos, y con base en ellos es factible dividirlos en dos: por una parte, generan la muerte de toda la humanidad de la era correspondiente, y las deidades vuelven a crear al hombre y, por la otra, permite que se salven algunas parejas y de esas surjan los seres humanos.

En el caso de diluvios que exterminan, algunos hombres desafían a las deidades, y se ocultan en cuevas, o suben a los árboles, lo que hace manifiesto la transformación, el cambio físico y ontológico, tal como lo escribe López Austin: los antepasados “en el terrible momento de la transformación fueron arrojados al tiempo de los hombres con atributos disminuidos”⁴. En cambio, en los otros mitos, los sobrevivientes son ayudados por la deidad y sólo obtienen un cambio en cuanto al ser, que refuerzan sus características humanas.

Sólo el mito tsotsil del diluvio habla de éste como un mito de origen de la muerte permanente, pues dan a los *antiguos hombres*, por primera vez, la capacidad de morir definitivamente.

Del mito bíblico, la tradición maya recupera algunos elementos y los interpreta de una manera *sui generis* por ejemplo, el lapso de la inundación; el primero marca cuarenta días, mientras que para los mayas, como hemos visto,

³ Limón, *El fuego sagrado...*, p. 65.

⁴ López Austin, *Los mitos...*, p. 59-60.

es suficiente un día y una noche, y si se usan cuarenta días, se explica que con veinte o menos hubiese bastado; es comprensible ya que el número cuarenta es altamente simbólico en el relato bíblico y poco significativo en el maya, pero no así el 20 que es el símbolo del completamiento. La cuestión del “arca” se ve reducida a una simple caja de madera en la mayoría de los casos y a un barco o canoa entre los lacandones. Pero en los mitos del capítulo VIII las cajas de madera son sólo vehículos que toman los hombres para escapar de la muerte, pero que al final no les sirven. La caja de madera como salvación funciona para los mitos en los que las deidades amparan a los que sobrevivirán, porque forman parte de su nuevo plan creacional.

Asimismo, y como el análisis se centra en la cuestión humana, se ha dejado de lado la participación de las aves que intervienen en los mitos del diluvio: palomas *tucuy*, zopilotes, colibríes, tordos, todos tienen misma la tarea que el cuervo y la paloma en el mito bíblico: ver si ya está seca la tierra; pero el discurso maya se enriquece con otros mitos complementarios sobre el alimento y algunas funciones o características físicas por ejemplo, palomas y zopilotes son castigados por comer los cuerpos putrefactos,⁵ mientras el colibrí es premiado por obedecer a la deidad, y ahora es acompañante del Sol. También contiene diversos mitos de origen, como el de las tuzas, mapaches, monos y todos los animales que tienen la mano como el hombre.

Los grupos tsotsiles distinguen dos clases de diluvio el denominado *cham*, que envía muerte y el *pulel* que envía regeneración, cada uno corresponde a una era cósmica sólo que el segundo garantiza la vida de los hombres. La destrucción del espacio terrestre en las narraciones analizadas es sinónimo de la destrucción del hombre, es decir se entremezclan en el discurso mítico, formando un sólo concepto y un sólo eje paradigmático.

Por otra parte, en los mitos analizados, incluso donde los hombres nuevos descenderán de un perro y un humano, no se percibe que exista una

⁵ En la tradición otomí de Querétaro, la paloma ocupa el lugar principal en los mitos del diluvio y otros, sólo que su falta consiste en su preocupación por presentarse ante las deidades con las patas limpias. Véase Abramo, Marcelo. *Las patas limpias...*

degradación, ellos son el eje del discurso mítico, el centro y el porqué del universo, y no se ven como los seres desdeñados por otro tipo de hombres como los ladinos o los rubios.⁶ De hecho sólo Holland recopila un mito al respecto:

Después de esto (el diluvio), Dios pensó que podía intentar otra vez y envió a su hijo Jesucristo a la tierra para que creara el tercer mundo. Los primeros habitantes fueron tres parejas de ladinos. Eran ricos y su trabajo era leer y escribir. Entonces Dios pensó que era necesario que existiera alguien para hacer los trabajos pesados y creó tres parejas indígenas pobres para servir a los otros. Estas personas se multiplicaron rápidamente y muy pronto llenaron el mundo de gente.⁷

Asimismo, los mitos antropogónicos hablan poco de la creación de las mujeres, el más detallado es el lacandón, en los demás mitos sólo encontramos dos referencias, considero que el influjo del cristianismo ha llegado de manera *sui generis*, pues no nace de la costilla del hombre pero sí de su cuerpo, pero la estructura maya sobrevive porque la mujer aparece como un signo de completamiento.

Así, en el pensamiento cíclico maya las catástrofes y las recreaciones siempre están presentes porque reflejan el dinamismo del cosmos, la energía de los dioses y la posibilidad de que la humanidad permanezca por mucho tiempo, pero siempre bajo la buena salud de las renovaciones y la protección de las deidades:

El diluvio purifica y regenera como el bautismo, es un inmenso bautismo colectivo, decidido, no por una conciencia humana, sino por una conciencia superior y soberana. El diluvio revela cómo la vida puede ser valorada por una conciencia distinta de la humana [la deidad], la vida humana aparece como una cosa frágil que hay que reabsorber periódicamente, porque el destino de todas las formas es disolverse a fin de poder reaparecer. Si las formas no fuesen regeneradas por su reabsorción periódica en las aguas, se desmoronarían, agotarían sus posibilidades creadoras y se extinguirían definitivamente.... En lugar de la regresión lenta a formas subhumanas, el

⁶ Al respecto De la Garza opina al referirse a algunos mitos tsotsiles: “Sin embargo, se perdió el concepto de que el mundo fue hecho para el hombre, y que éste surgió para venerar y sustentar a los dioses, ya que el maya ya no se concibe a sí mismo como el ser más importante de la creación” “Los mayas. Antiguas y nuevas...”. p., 49.

⁷ Holland, *Medicina en maya en los altos de Chiapas*, p., 72. La cualidad de leer y escribir pertenece a los no indígenas, en Yucatán y Quintana Roo Jesús hace llover del cielo, televisiones, radios, estufas, pero los libros sólo llueven sobre los dzules.

diluvio trae la reabsorción instantánea en las aguas, donde los pecados se purifican y nace la nueva humanidad regenerada.⁸

Las historias sagradas sobre el diluvio son los mitos antropogónicos por excelencia, a decir verdad, diversos grupos mayas cuando se les pregunta sobre el origen del cosmos relatan el mito diluviano, y la razón es que narran el origen del hombre, porque es la justificación de la existencia del cosmos. Así, el mito diluviano es un mito cosmogónico. Tal vez es por eso que es tan relevante en la tradición oral maya, como lo explica Laughlin, es el parteaguas histórico de los pueblos, todo era antes del diluvio, y todo es después del diluvio, el hombre, sus casas, sus hijos, la milpa, suceden después del diluvio.⁹ Hubo otras eras, tal vez difusas en la memoria, pero la que está presente y clara en el recuerdo es el origen de la actual, donde viven los mayas hoy.

Cuando el hombre toma posesión de la tierra se interrumpe el tiempo mítico y efectivamente se inicia el profano, el tiempo cronológico, la tierra se convertirá en su hogar y se establece una comunicación espiritual más intensa con las divinidades, tal vez más aún de la que tenían los propios antepasados.

Por otra parte, he constatado, al menos entre los lacandones que causalmente el diluvio no se menciona en los rituales de renovación de los incensarios, pero si otro tipo de destrucción cósmica como la ocasionada por los jaguares, lo que indica que esta idea ha sobrevivido en el contexto ritual y que ahí no ha penetrado o no se ha adoptado la creencia de un diluvio. Además, si los jaguares se revelan como símbolo de la muerte, la ausencia del sol también lo es, pues al desaparecer del cielo, las sombras se tornan y los félicos pueden devorar a los hombres. El sol es sinónimo de vida y de sobrevivencia para los antepasados y también para hombres actuales. A pesar que en las narraciones míticas de los mayas actuales se habla de estos dos como símbolos de destrucción y muerte de los hombres, el diluvio es el cataclismo que más se recupera en la tradición oral y obedece a que en el discurso cristiano es la única

⁸ Chevalier y Gheerbrant, *Ibíd.*

⁹ Laughlin, Robert y Carol Karasik, *Zinacantán: canto y sueño*, p. 276.

renovación de la humanidad, y eso permitió que de todas las catástrofes cósmicas, la ocasionada por el agua haya sido la que perviviera.

Conclusiones

Generales



Conclusiones Generales

Nuestros padres acudieron a estas cosas y no podemos dejar de acudir a ellas y el que quisiera dejarlas bien puede, pero yo sé el mal que les vendrá (Declaración de Francisco Pech, *Ah Kin*, finales del siglo XVI. Sergio Quezada, *Los pies de la república*, p. 114).

El oficio de historiar no es nada fácil, diversos son los caminos que llevan al investigador hacia su objeto de estudio, al hecho histórico elegido para conocerlo, analizarlo y comprenderlo. Historiar hechos concretos y tangibles suele ser menos complejo; como dice Foucault, los documentos están ahí, dispuestos a ser historiados y a someterse a la lupa del análisis histórico y si es posible al historiográfico, pero cuando nos enfrentamos a los hechos que tienen que ver con el mundo de las creencias, eventos que no constan en libros o documentos escritos, sino en el pensamiento y en la voz, en la tradición oral y en la tradición oral escrita, el método de acercamiento debe ser distinto; como se ha explicado en la Introducción a esta tesis, los hechos religiosos son hechos históricos, son las huellas que los hombres creyentes en un orden superior han dejado como testigos de su relación con aquello que consideran *lo sagrado* a lo largo del acontecer histórico; en este sentido, el mito es un vestigio y un registro no de lo que fue, sino de lo que el hombre religioso cree que fue y lo considera una verdad; asunto complejo, sin duda, pero vestigio al fin y la cabo y para comprender de manera óptima el discurso mítico y por consecuencia el religioso, el historiador debe ir con una metodología distinta y

con las herramientas adecuadas, pues se trata sin duda, de un fenómeno histórico incomparable y complejo:

la historia de las ideas [creencias] se dirige a todo ese insidioso pensamiento, a todo ese juego de representaciones que corren anónimamente entre los hombres; en el intersticio de los grandes monumentos discursivos, deja ver el suelo sobre el que reposan. Es la disciplina de los lenguajes flotantes, de las obras informes, de los temas no ligados..., constituye un estilo de análisis, un sistema de perspectiva..., es entonces una disciplina de los comienzos y de los fines, la descripción de las continuidades oscuras y de los retornos, la reconstitución de los desarrollos en la forma lineal de la historia.¹

Los mitos están inscritos en el marco de las creencias, y para muchos no conforman parte del universo de lo historiable, porque consideran que lo que cuentan, lo que narran no son hechos demostrables y deben verse como parte de la etnografía de un pueblo; pero éste es un pensamiento falaz. La Historia nos conduce a la comprensión de toda manifestación humana a través de sendas que se alejan de la visión de una “historia dura”, y se dirigen hacia la otra historia, la de los eventos intangibles. Esta tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos versó sobre los mitos de los mayas contemporáneos, y se ha hecho a partir de una perspectiva histórica, y con base en un método de estudio y análisis *ad hoc* al tema: la Historia de las religiones, que considera todo hecho religioso como un hecho histórico, irreductible y original, y así digno de historiarse; los mitos al ser un producto religioso, un discurso construido por hombres que conciben un orden sagrado, son ante todo hechos históricos.

II

Los mayas prehispánicos poseyeron una gran tradición escrituraria que trascendió al periodo colonial; como prueba de ello tenemos documentos como el *Ritual de los Bacabes* que data del siglo XVIII; los descendientes de una ajeña élite maya, ayudantes de la Iglesia y de la administración colonial, entre otros, tuvieron acceso al sistema de escritura traído por los españoles en el siglo XVI,

¹ Foucault, *La arqueología del saber*, p. 230-231.

este proceso (mucho más complejo de como se enuncia en estas líneas²) les permitió continuar escribiendo no sólo en español, sino también en su propia lengua. Sin embargo, algo pasó durante el siglo XIX, los mayas casi en su totalidad campesinos dejaron de escribir, se volvieron ágrafos; sólo tenemos noticias de escritos relacionados a pleitos de tierras, cofradías y levantamientos armados, como las cartas de Juan de la Cruz, pero son los menos. Jan de Vos escribe sobre las vicisitudes de reconstruir la historia de los mayas decimonónicos, pues sólo tenemos los documentos que aunque hablan de los indios, están escritos por los otros, los blancos y los ladinos, “los escriben sin entenderlos, ya que siempre los miran desde afuera y además desde arriba”,³ pero con base en ellos es posible ejercer el oficio de historiar y reconstruir el pasado indígena. Es verdad, a pesar de su gran tradición escrituraria, los mayas guardaron la pluma, pues era un instrumento que ya no tenía razón de ser, no sabían utilizarla.⁴

No obstante, la historia de los pueblos originarios dejó de escribirse pero no de contarse; a la par de la historia escrita, que podían hacerla unos cuantos, existía la historia oral que era del dominio de todos, esta historia es la que repuntó y sobrevivió a los procesos que vivieron los mayas. Coincidió con Jan de Vos cuando asienta que para la segunda mitad del siglo XIX, a raíz de la retirada del clero, inició una súbita liberación de costumbres que habían sido inhibidas;⁵ el conjunto formado por las estructuras religiosas heredadas de un lejano pasado prehispánico, reinterpretadas durante la Colonia con base en los andamiajes adquiridos de la religión cristiana, que también fueron interpretados de una manera especial, se modificó nuevamente en este complejo siglo:

² Véase Ruz, *et. al.*, *Del Katún al siglo*, en especial los artículos escritos por Carmen León.

³ Vos, Jan de, *Vivir en frontera*, p. 20.

⁴ Las políticas públicas acerca de la educación no contemplaban a los grupos indígenas, leer y escribir en la lengua española fue la moda impuesta y sólo dirigida a unos cuantos.

⁵ *Ibíd.*, p., 185. Esto no fue sólo un fenómeno vivido en el área maya, baste mencionar los testimonios de Désiré de Charnay cuando visita una iglesia en Macuiltianguis, Oaxaca. Reyna, *Caminos de luz y sombra*, p. 228. *Apud* Charnay, *Ciudades y ruinas americanas*, p., 136-137.

En esta evolución de larga duración, los siglos XVI y XIX constituyen las épocas de mayor creatividad. Ésta se desarrolló siempre dentro de los límites impuestos por la opresión colonial y neocolonial. Sin embargo, siempre existió el espacio suficiente para que sus autores pudieran seguir construyendo y reconstruyendo, a partir de elementos autóctonos y extranjeros *su propio universo*.⁶

Los pueblos mayas del siglo XX son herederos de esta realidad social e histórica, son comunidades netamente campesinas cuya historia oral narra los hechos desde esta perspectiva, ya no hay relatos de los linajes mayas, ni historias que tratan de justificar la tenencia de la tierra a través de su relación con las deidades.⁷ Los discursos míticos que se analizaron en esta tesis no son aquellos que se gestaron en la época prehispánica, ni una versión contemporánea mal adaptada, y aunque sin duda encontramos en ellos aspectos cuyo simbolismo remonta a un pasado lejano (y que perviven gracias a los decursos de larga duración) pertenecen a otra parte de la historia maya, a personas que experimentaron otros tiempos y otras realidades y que inmersos en los procesos históricos, como sujetos activos, transformaron sus creencias y modificaron su misma sociedad:

El indio no es mero resultado cultural sino un sujeto histórico político, no sobrevive culturalmente sino que vive en la historia, la crea y la recrea mediante su conciencia individual y colectiva que, al hacerlo sentirse diferente, colabora en la relaboración de su identidad. Su palabra viene a ser, así, un instrumento de lucha en tanto que asume, codificándolo, un proyecto histórico propio.⁸

Suponer que los mitos de los mayas actuales son producto de la época colonial y que pertenecen a “religiones que efectivamente se conforman en la

⁶ Vos, Jan de, *Ibíd.*, p. 185.

⁷ Así como en documentos coloniales, donde el mito es utilizado, en primera instancia, para justificar linajes; los linajes y el discurso en el que se envuelven permiten sobrevivir al mito y a su lenguaje simbólico. Tal es el caso del “Árbol genealógico de los Xiu”, un documento del siglo XVI, donde el mito cosmogónico se utiliza como un mito de origen del linaje, pues el fundador de los *Xiu* aparece como un ser sagrado, y de él se derivan “simbolismos vinculados con el origen, el dador de la vida, la fertilidad y la prosperidad” Okoshi, Tsubasa, “Los *Xui* del siglo XVI”, p.230.

⁸ Ruz, “Los rostros de la resistencia”, p. 88.

Colonia, pero con un trasfondo simbólico prehispánico”⁹ hace que olvidemos el proceso histórico decimonónico que modificó de manera extraordinaria la forma de vida de los mayas y las tradiciones a las que estaban acostumbrados desde generaciones atrás, es negarles a los mayas la capacidad creadora y creativa.

Como cualquier otro pueblo, los mayas desde siempre han reinterpretado sus propios mitos, adaptándolos a nuevas realidades, esta transformación y reestructuración continua abrió las puertas a la integración de otras concepciones religiosas y permitió a su vez la generación de nuevos mitos. Los mitos cambian condicionados por el contexto histórico, por pensamientos diferentes que aportan hierofanías y símbolos distintos,¹⁰ no cesan de modificarse por la aportación de intenciones nuevas, y “esas intenciones repercuten a su vez en los acontecimientos que la historia mítica cuenta.¹¹ La religión maya actual es una religión compuesta, pero no sólo de la doctrina cristiana, se nutre de otras creencias como la náhuatl y las asimila reelaborándolas y reinterpretándolas en forma sistemática y superior,¹² y a la vez le permiten que sus propias concepciones permanezcan en el devenir histórico; como dice Ruz los mayas son un pueblo que

... tuvo y sigue teniendo la inteligencia necesaria para adoptar otros valores económicos, sociopolíticos e ideológicos, reinterpretándolos dentro de su propio molde cultural si ello se revela necesario, sin que esto signifique que deseche la confrontación directa cuando se pretende atacar aquellos valores, logros y actitudes que son a su juicio inalienables.¹³

En 1932, La Farge escribía sobre esta conversión a lo maya de los símbolos cristianos entre los k’anjolab’ales guatemaltecos:

Los líderes religiosos, paciente y efectivamente estaban convirtiendo a Dios y a sus santos a su religión, hasta que las puertas de las iglesias se convirtieron en centros para el rito maya.¹⁴

⁹ López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p., 154.

¹⁰ Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 135.

¹¹ Meslin, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, p. 231.

¹² Foulquié y Saint-Jean, *Diccionario del lenguaje filosófico*, p. 967.

¹³ Ruz, “Los rostros de la resistencia”, p. 90.

¹⁴ La Farge, *La costumbre en Santa Eulalia*, p. 14.

Por tanto, como parte de un sistema de creencias, los mitos siempre están mudando, son dinámicos; así como no hay religiones puras, pues todo sistema religioso copia de los anteriores, la sociedad de creyentes aporta nuevos elementos a la cultura mítica anterior que ya era heterogénea, se cubre con lo nuevo lo viejo, en un proceso de yuxtaposición:

El hecho religioso es un fenómeno que no existe dado de una de una vez para siempre, sino que tiene una historia concreta en la cual se constituye [...] su aparición supone un proceso de formación, y sólo atendiendo a este proceso se puede llegar a describir su verdadera estructura.¹⁵

De tal suerte, considero que analizar los mitos actuales a través del cristal de los mitos prehispánicos arroja, sin lugar a dudas muchas luces, pero deja muchas sombras, en este caso se analizó al mito en sí mismo y como parte de la cosmovisión maya actual, atendiendo al mismo tiempo, como dice Velasco, a ese proceso de formación.

Por lo anterior y tras el análisis realizado, considero que la tradición oral de los mayas contemporáneos contiene mitos originales e irreductibles, que reflejan realidades nuevas, que han sumado e integrado diversos elementos y que ahora son suyos y forman parte de su religiosidad y de su sistema de creencias.

III

A lo largo del estudio aplicado al *corpus* de mitos que componen esta tesis, encontré que existen modelos míticos que guiaron la estructura de la misma y se muestran en cada una de las partes que la componen:

- a. **Primera parte:** hay tres modelos míticos de creación: el dios ocioso y el demiurgo; el origen a partir de un centro y en manos de un solo dios, y la creación en poder de un consejo de dioses. Todos ellos con la misma finalidad: crear al universo.

¹⁵ Velasco, *Ibíd.*, p.64.

- b. **Segunda parte:** en esta hay dos modelos míticos, en las cosmogonías astrales el discurso mítico se estructura de manera diferente y en consecuencia el parentesco entre Sol y Luna cambia: hijo-madre y esposo-esposa.
- c. **Tercera parte:** también hay dos modelos míticos en torno a la destrucción del hombre: aquellos de los exterminan y propician una nueva creación de hombres, y los que renuevan a unos cuantos.

Ahora bien, cada una de estas partes presenta estructuras constantes, y que a veces son comunes a toda la tesis, por tanto considero pertinente mostrarlas en estas conclusiones:

- A. La palabra. La creación se hace a través de la palabra, la voz activa y viva. El universo, los animales, etcétera, surgen de la modalidad hablada. La palabra es la fórmula mágica y una característica particular de los seres sagrados, un don divino que heredará la humanidad.
- B. La creación parece tener un principio masculino y unilateral. Los dioses creadores se manifiestan como agentes masculinos; sin embargo existen elementos como el cordón umbilical, las flores, la lluvia y el agua que complementan lo masculino con símbolos de lo femenino; las deidades se tornan simbólicamente andróginas.
- C. El centro. Todo se crea y se origina del centro. También por él se sube al cielo o se baja a la tierra, y creador-criatura permanecen unidos.
- D. Existe un concepto de negación: “no hay”, “no existe lo que ahora existe” equivalente a la “nada” o “ausencia de”. Los textos apuntan que antes no había nada; como se ha visto esto se refiere a la carencia de “algo” (montañas, bosque, animales, ríos, etc.) que se suple cuando ese “algo” aparece en el cosmos.

- E. El bosque es lo opuesto a la “nada”, es el todo y es el conjunto de montañas, piedras, árboles, animales, ríos. Es lo que ocupa el lugar vacío.
- F. Siempre se crea o se ordenan elementos pre-existentes, no son creaciones *ex nihilo*, son creaciones *ex materia* (agua, tierra, viento).
- G. El cosmos tiene tres niveles. La *imago mundi* conserva en los mitos el cielo, la tierra y el inframundo. El nivel celeste preexiste desde siempre, es el lugar de habitación de las deidades, pero vemos después que también se hace un cielo exclusivo para los hombres (mito lacandón), que puede interpretarse como otro nivel o estrato celeste. El espacio terrestre se crea con base en agua y tierra y experimenta transformaciones hasta que es completo e idóneo, primero para los dioses y después para los hombres; el inframundo se crea a la par del nivel terrestre, contiene las columnas que sostienen a la tierra. Aunque no se explica la creación de todos estos espacios, los mitos hablan directamente o simbólicamente de ellos.
- H. El cielo tiene 9 niveles y el inframundo 13. Las cosmogonías astrales registran 9 niveles celestes según el mito de *Xut*, y 13 niveles en el inframundo de acuerdo con el mito de *K'in*. Ahora bien, el primero no refiere nada acerca de los estratos del inframundo, y el segundo no menciona de cuántos espacios se compone cielo.
- I. La creación del cielo, del Sol y de la Luna obedece a la necesidad de completar el universo para que puedan vivir los hombres. Con los astros en el cielo se inicia la era del hombre y el tiempo profano, se puede ahora contar el tiempo vivo, como el de los embarazos y el de los ritos.
- J. El espacio terrestre está dispuesto primero para los dioses, lo habitan y lo modifican, tienen su “aventura mítica”, y después se van, dejan la tierra en manos de sus herederos, los hombres. A veces, algunas deidades como los santos deciden permanecer a su lado.

- K. El inframundo es el hogar de *Kisin* y del *pixan* de los muertos, entre los lacandones, pero también de los *Chuntewinikes*, los que sostienen el nivel terrestre desde el inframundo, según los ch'oles. Es el sitio donde *Xut*, *K'in* y *X'tactani* descienden a nivel simbólico, y donde el Sol va a descansar, dicen los lacandones y los mayas,.
- L. El cielo es el espacio por excelencia de los dioses creadores, *K'akoch*, *Ch'ujtat* y los dioses que parecen lumbreras y que viven desde siempre en cielo. También es el destino de los iniciados: el joven hijo de la montaña, *Xut* y su madre, *K'in* y su esposa. El cielo es la revelación de lo totalmente otro, y por lo tanto sólo los seres sagrados pueden habitarlo.
- M. El símbolo del hijo o hermano menor. Éste resulta ser el elegido, el dios creador, el héroe, el astro, entre las deidades; también entre los hombres, los humildes y obedientes, los inocentes, los núbiles y los niños, son los vencedores sobre los mayores. Esta oposición binaria es un símbolo de tradición mesoamericana y común entre los pueblos originarios.
- N. Las deidades femeninas destacadas son santa María, la Virgen, madre de *Xut*, *Xkitza* y *X'tactani*, frente a un numeroso grupo de deidades masculinas. Posiblemente sea un reflejo de una comunidad donde las mujeres están socialmente por debajo de los hombres. No obstante, lo femenino y el rol actancial femenino está inmerso en todo el discurso mítico. La diosa, la santa, la madre, la esposa, la abuela, la niña están de una manera u otra en el mito, proporcionando equilibrio a la acción de las deidades y al mito mismo.
- O. El padre es el gran ausente, y en consecuencia, hay hijos huérfanos que serán los elegidos; esto refuerza el símbolo del nacimiento maravilloso, sin duda se trata de una estructura de origen cristiano y mesoamericano, pero también es un símbolo universal.

- P. La transformación de los antiguos hombres en animales y los hermanos del Sol en monos o en animales salvajes y domésticos tiene el mismo objetivo: despojarlos de los elementos y características humanas, sobre todo la capacidad de hablar, minimizarlos, hacerlos distintos y con potencialidades diferentes.
- Q. Aunque los mitos sean el reflejo de una realidad vivida, hay elementos que no se integran en el discurso mítico creacional. Dos ejemplos: la ganadería ovina y el cultivo del café, estos son los grandes ausentes, no encontré un solo mito de creación que haga referencia a las actividades relacionadas con el café, a pesar de la importancia que tiene este cultivo en los Altos de Chiapas y en Guatemala. Este fenómeno puede explicarse con base en lo que escribe Villa Rojas sobre el chicle:

En contraste con el maíz, la trascendencia de este artículo no está rodeada de creencias, supersticiones ni ceremonias; su abundancia o escasez no tiene nada que ver con la conducta moral o religiosa del individuo; en otras palabras, el nativo lo considera como un simple medio de obtener dinero y nada más.¹⁶

En el caso de la cría de las ovejas, no hay referencia al tejido de lana, sólo de algodón, y ni siquiera aparecen en la creación de los animales.

- R. El uso de la magia simpática u homeopática empleada constantemente, sobre todo en manos de los dioses chamanes o de los iniciados.
- S. Los mitos del diluvio (ya sea que involucren agua y fuego) son a la vez mitos cosmogónicos. De todas las destrucciones cósmicas el diluvio sobrevive por la connotación cristiana.
- T. El acontecer mítico está envuelto en un constante ciclo de creación y destrucción, unido al curso de los astros principales. Marion opina que se trata de “una historia que se conceptualiza como a la espera constante de un fin previsible, vivido ya por las generaciones que los

¹⁶ Villa Rojas, “Los mayas del actual territorio de Quintana Roo”, p., 162.

precedieron y de los cuales se sienten herederos, tanto del destino como de los conocimientos”.¹⁷ De las narraciones míticas, las que más hacen evidente el pensamiento cíclico son las que dan cuenta de un diluvio, donde el comienzo absoluto está precedido por un fin radical. Estos mitos revelan que el hombre debe ser destruido totalmente para poder recrearlo toda otra vez, las catástrofes cósmicas implican otro mito cosmogónico:

Pero la inmersión total de la tierra en las aguas, o su destrucción por el fuego, seguida por la emergencia de una tierra virgen, simbolizan la regresión al Caos y la cosmogonía.¹⁸

U. Las historias sagradas de los mayas esperan un fin y a la vez pronostican un nuevo principio, como se vaticina en las profecías yucatecas o en las lacandonas meridionales:

Se supone que en el fin del mundo *Nohotsakyum* llevará alrededor de su cintura, como un cinturón, el cuerpo de *Hapikera*, un espíritu malvado con forma de serpiente que atrae a la gente con su aliento para matarla.¹⁹

Y después de esto, nuevamente los dioses crearán al hombre y los de esta época serán los antepasados que alguna vez gozaron de las bondades de los dioses. Tozzer apunta: “se cree que al final del mundo vendrá un sacerdote y por el sentido del olfato separará a los indios de aquellos de sangre mixta”.²⁰ Ahora bien, realmente son pocos los mitos que hablan de un futuro fin del mundo en comparación con los que narran término de un mundo anterior,²¹ al menos en los mitos mayas así parece, y tal vez se debe a que no existe la concepción de un final definitivo.

¹⁷ Marion, *El poder de las hijas de luna*, p. 12.

¹⁸ Eliade, *Mito y realidad.*, p. 70.

¹⁹ Tozzer, *Mayas y lacandonas*, p. 115.

²⁰ *Ibíd.*, p. 182

²¹ Eliade, *Mito y realidad*, p. 70.

- V. Los binomios opuestos o polaridades opuestas se perciben a lo largo de todos los discursos míticos: femenino-masculino, arriba-abajo, día-noche, diurno-nocturno, seco-húmedo, mayor-menor, viejo-joven, obediencia-desobediencia, salvaje-doméstico, entre otros.
- W. El hombre es la criatura por excelencia. Toda creación culmina con la aparición del hombre en la tierra, los dioses hacen el universo, pensando en la humanidad, los seres humanos son la criatura perfecta para los seres sagrados, y constituyen el centro de la creación del cosmos, “voy a hacer a alguien que rece a mi incensario”, dice el mito lacandón; los mitos antropogónicos nos muestran la finalidad de la existencia de los mayas sobre la tierra: adorar a los dioses. De la Garza, con base en los mitos tsotsiles, explica que los mayas han perdido el concepto de ser ellos el centro del mundo:

... se perdió el concepto de que el mundo fue hecho para el hombre, y que éste surgió para venerar y sustentar a los dioses, ya que el maya ya no se concibe a sí mismo como el ser más importante de la creación.²²

Sin embargo, disiento de esta postura en el sentido de que los mayas contemporáneos han perdido su egocentrismo mitológico, y por lo tanto han aceptado una supuesta inferioridad socio-cultural.

Tal vez las etnografías clásicas muestren al hombre maya como inferior al ladino y al rico, seguramente esta idea corresponde a un momento histórico especial; pero en los textos analizados yo no encontré esta visión (aunque se trate de otra versión del mismo mito), en ellos el hombre maya es la criatura por excelencia.

²² Garza, de la, “Los mayas, antiguas y nuevas palabras sobre el origen”, p. 49.

En cuanto a la forma del discurso mítico se observan los siguientes puntos

1. La mayoría de los mitos refleja un discurso masculino, posiblemente se debe a que la tradición oral es recopilada por hombres y narrada por hombres²³, esto necesariamente modifica y afecta el discurso y el sentido. Lo anterior se aprecia más en las etnografías realizadas entre 1930 a 1970, en este lapso sólo aparecieron dos textos publicados por antropólogas, posteriormente hay más diversificación, por ejemplo los trabajos de Perla Petrich integran narradoras y entrevistadoras.
2. Los mitos tienen una estructura interna: cláusulas de inicio y de fin, elementos que introducen y preparan al auditorio, y elementos que culminan con la reiteración del mensaje.²⁴ Los historiadores de las religiones proporcionan su propuesta sobre la estructura interna de los mitos cosmogónicos o de origen, como la de Brelich que se anotó en la Introducción y que, como se ha visto, coincide con el armazón de los mitos mayas.²⁵
3. Los mitos muestran diversos ciclos dentro de su discurso, como la aventura del héroe, la trasmutación de los hermanos, etcétera.
4. Los mayas poseen sus propias denominaciones o clasificaciones, por ejemplo, a los hombres de otras eras los llaman “los antiguos”, “los antepasados”, “los primeros hombres”, así también a sus historias: “historias de los antiguos”, “plática de los antiguos”, “palabras de los antiguos”, entre otros.
5. A pesar de que los mitos hablan de diversas eras cósmicas, no hay elementos que me permitan afirmar cuánto duró una y otra, los textos analizados no hacen referencia a límites temporales o a lapsos

²³ Agradezco a Jan de Vos, por compartirme esta reflexión.

²⁴ Otros aspectos y con otros nombres han sido tratados por López Austin con mayor detenimiento, *ibid.* (B), pp. 417-432.

²⁵ Véase nota 15 de “El mito”.

específicos, aunque en los mitos del diluvio se asiente que la tierra quedo inundada 10 o 20 años, se ha demostrado que tiene un valor simbólico; esto me permite confirmar que lo que presenta Gossen es el resultado de una pregunta que conlleva una respuesta inducida:

En cuanto a la Cuarta Creación, jamás se dice que empezó hace más de cuatrocientos años y, de acuerdo con algunos informantes, acaso haya comenzado hace apenas 120 años, que es el máximo límite del recuerdo genealógico... El límite entre los dos lapsos temporales puede ser tan reciente como la generación más vieja aún viva, o bien, puede retroceder hasta cuatrocientos años, dependiendo de las opiniones individuales de los informantes.²⁶

En una postura similar, Laughlin apunta:

Saben que el mundo y la humanidad han sobrevivido múltiples creaciones y destrucciones, pero no coinciden ni en el número ni en la secuencia de los hechos... Evidentemente es necesario encuadrar a los antiguos habitantes del mundo cronológicamente; excepto, tal vez para hacer notar si vivieron antes o después del diluvio.²⁷

Como se observa, es un intento fallido querer ubicar al tiempo creacional, el *in illo tempore*, en el tiempo profano, lineal y humano, pues son de naturaleza distinta.

6. El uso del lenguaje. Cuando los mitos son narrados y recopilados por autores de formación antropológica se respeta el lenguaje común o coloquial de sus “informantes”; si los mitos fueron escritos por los mismos indígenas en ocasiones se esfuerzan por hacerlo con un lenguaje refinado o académico y esto se observa aún más cuando lo escriben también en español, y algunos mitos tienen una presentación literaria, sobre todo aquellos que son escritos por personas que ostentan un pasado glorioso heredado de los mayas, como un apellido.

²⁶ Gossen, *Los chamulas bajo el mundo del sol* p., 45 y 185-186. Cuando Gossen escribe: cuatrocientos años, se olvida que en el lenguaje de los pueblos originarios esta cifra es sinónimo de muchos o incontables. La pregunta expresa a su informante es: ¿hace cuántos años sucedió esto? La misma cita la reproduce con algunas variantes en *Four creations. An epic story of the Chiapas mayas*, y en “Two creation texts from Chamula, Chiapas”, *passim*.

²⁷ Laughlin, Robert, *Zinacantán, canto y sueño.*, p. 27.

7. Tradición oral a tradición escrita. Como se ha establecido en la Introducción a este trabajo, los mitos que constituyen nuestra fuente se denomina Tradición oral escrita, nombre contradictorio sin lugar a dudas. Algunos autores señalan los elementos que se pierden cuando un relato oral pasa ser un relato impreso: la entonación, la gestualidad, las risas, entre otros; López Austin señala :

El mito oral, ya transcrito, puede ser un bello remedo. El mito dictado a un investigador —nuestra más preciada fuente— es incompleto. Carece de la fuerza expresiva que va más allá de la palabra, la fuerza que condicionó la palabra. Y el mito que escribe el informante convencido de que son el “lenguaje culto” y la escritura los mejores recipientes de la sabiduría popular es, cuando mucho, un ejercicio en otro campo literario.²⁸

8. Sin duda, esta cita tiene mucho de verdad, pero el oficio de historiar (o del antropólogo, del lingüista) debe hacerse con las fuentes que se tengan; en este sentido las etnografías de las décadas de los 30 a los 60 del siglo XX se convierten en el único registro de estos fenómenos históricos, incluso las publicaciones recientes hacen referencia a una serie de creencias que los mayas de hoy, en el 2013 ya no consideran suyas; los mayas que se han convertido al evangelio, por mencionar un ejemplo, han dejado de narrar a sus hijos las historias sagradas que ellos aprendieron de sus abuelos.²⁹ El historiador puede y debe, con las herramientas adecuadas, obtener la significación y reconstrucción del hecho religioso e histórico.
9. Los procesos de evangelización y las diferentes posturas durante la época colonial influyeron en el discurso mítico de los mayas, como se ha demostrado en el caso de los mitos astrales.
10. Mito y rito. Si bien es cierto que entre los pueblos denominados “primitivos” como ya muchos autores lo han considerado, el mito estaba íntimamente ligado al culto y al rito, en la etnografía

²⁸ *Ibíd.*, p., 263.

²⁹ Lo he visto entre los jóvenes indígenas de la Normal Intercultural “Jacinto Canek” de Zinacantán, Chiapas.

consultada y en los textos escritos por los indígenas dista mucho esta relación, y sólo lo encontramos en dos ocasiones entre los lacandones y yucatecos respectivamente, ya que trabajamos con “mitos en el estado de ‘documentos’ literarios o artísticos, y no en cuanto a fuentes o expresiones de una experiencia solidaria de un rito”.³⁰

11. Los mitos tienen diversas funciones, enseñan, son altamente pedagógicos, comunican, integran, regulan, cohesionan, dan identidad al grupo y siempre están enmarcados por la comunidad. Pero sobre todo reactualizan el cosmos, cuando se narra en la comunidad de creyentes, los oyentes se insertan en el tiempo sagrado, y son testigos de la creación y de la acción de los dioses, y participan de por un momento del inicio del todo. Los mitos actuales no sólo relatan el porqué de las cosas, también de la conducta, moral, costumbres, de todo un marco de creencias. Todo esto es posible en el pensamiento maya porque conciben al mito como su historia verdadera y sagrada, los pueblos mayas son sociedades en las que el mito tiene vida, “en el sentido de proporcionar modelos a la conducta humana y conferir por eso mismo significación y valor a la existencia”.³¹

IV

En las historias sagradas de los mayas contemporáneos podemos distinguir dos tipos de tiempo, Meslin los llama *el tiempo mítico* y *el tiempo profano*, Eliade *in illo tempore* y *el tiempo común* y López Austin “el otro tiempo” y “el tiempo del hombre”.³² El primer concepto en los tres autores, corresponde al momento de las grandes y pequeñas creaciones, es decir, al mito cosmogónico desde el principio de todo hasta los múltiples mitos de origen, el instante en que la divinidad trasciende y se convierte en creadora, cuando

³⁰ Eliade, *Mito y realidad*, p. 176.

³¹ *Ibíd.*, p. 14.

³² López Austin, “La cosmovisión mesoamericana”, p. 484.

mueve su corazón, y cuando los otros dioses también deciden poner manos a la obra y crear o destruir lo creado, y donde la palabra y la voluntad de las deidades cobran un poder inminente. En los mitos analizados, el tiempo creacional muestra dos aspectos fundamentales: primero, cuando los dioses hacen la tierra para ellos mismos y segundo, cuando la entregan al hombre recién bañado por las aguas del diluvio y el fuego celeste. Hasta que el hombre no es completo y tiene al maíz (lo cultiva y lo come, al dejar de ser de barro y convertirse en hombre de maíz), entonces las grandes transformaciones cesarán de acuerdo con la tradición mítica maya contemporánea. En esta lectura la aparición del hombre en el cosmos, y en específico cuando las deidades le dan la tierra y se alejan, marca una división en el tiempo mítico; inicia otro tiempo, el de los hombres verdaderos, el Sol no perecerá más, ni se cambiará por uno nuevo, y se instaurará la era de los hombres actuales, y con ella, el tiempo profano, el tiempo común o el tiempo del hombre. Con el ser humano se cierra el ciclo de creaciones, y es el colofón del gran mito cosmogónico.

En otro aspecto, las historias sagradas de los mayas contemporáneos sin ser historiográficas se refieren a la historia real, sólo que no la describen, sino que la hacen significativa y sensible,³³ responden a necesidades sociales, económicas, políticas y culturales que les son cercanas. En este sentido, el plano de la enunciación cambia drásticamente en comparación con los mitos prehispánicos; ya no existe una necesidad de justificación del régimen y de las relaciones sociales y políticas; ahora la significación está puesta en la identificación de un grupo, de la misma etnia. El sujeto que enuncia los mitos actuales ya no lo utiliza para fines de dominación o para resistirla, sino que por el contrario, lo utiliza para reafirmar un sentimiento de identidad étnica. Dentro de estas nuevas necesidades culturales reflejadas en los mitos se encuentra la justificación de las relaciones con “los otros”, la coyuntura provocada por la modernidad, las nuevas relaciones económicas, etcétera. Estas

³³ Croatto, “Las formas del lenguaje de la religión”, p. 74-75.

nuevas necesidades implican que los mitos contengan nuevas formas de explicación que contemplen un dinamismo cultural.³⁴

Por lo tanto estamos ante nuevas expresiones, que tienen sus bases simbólicas desde las épocas prehispánicas y coloniales, pero que han construido en estos últimos dos siglos una nueva forma de expresión, que conserva la idea de un dios creador, de un cielo, tierra e inframundo, pero la manera expresiva es diferente, tenemos ahora ombligos, hombres de barro, cielos de acero, esto le da valor por sí mismos a los mitos.

Meslin se preguntaba cuál era el futuro de los mitos, les auguraba una muerte lenta;³⁵ en este siglo XXI los mayas, los pueblos originarios en general, viven las creencias en el marco de la comunidad, y éstas no se ponen en duda, se creen en la misma colectividad; cuando se cuestionan se hace en el nivel individual.³⁶ Actualmente las historias sagradas están en lo colectivo, pero a duras penas permanecen en las generaciones que tienen entre 30 o 40 años hasta los más ancianos, pero muchos jóvenes menores 20 años ya no creen en ellas, como pasa con indígenas que son la segunda o tercera generación dentro del cristianismo protestante, o aquellos que aún permanecen en la “Kostumbre” y tienen una actitud crítica. Tal vez mitos como los que se analizaron en este trabajo dejen de existir, pero los mayas son un pueblo profundamente religioso y, como los ciclos que se han estudiado, su sistema de creencias se renovará; así lo han demostrado a lo largo del devenir histórico.

Cada mito actual, como los presentados en esta tesis, tiene su propia historia, y la versión que obtenemos ahora, indiscutiblemente será distinta a la que el investigador recoja dentro de algunos años, cambiarán al igual que los

³⁴ Este párrafo se basa en las ideas expresadas por Alfredo Isaac Torres Milpas, en el Seminario Taller General “Mitología mayas prehispánicas y contemporáneas”, a quien agradezco el permiso de reproducirlas en este espacio.

³⁵ Meslin, *op. cit.*, p. 237.

³⁶ Conferencia de Witold Jacorzynski. Filosofía Indígena (CIESAS-Golfo, Jalapa) 5 de junio de 2008. Foro de Filosofía indígena.

mayas; no obstante, la estructura fundamental, aquella que revele el profundo pensamiento simbólico permanecerá en su mayor parte, o tal vez estará modificada y nos enfrentaremos a mitos distintos y originales.

Pero habrá otros historiadores que se aventuren a conocer el tiempo sagrado y el pensamiento religioso de estos hombres y mujeres extraordinarios. Por el momento espero haber hecho un buen uso de mi *ch'ul matanal*, mi regalo, y seguir haciéndolo, pues mi única intención es historiar, y esforzarme, como dice Lucien Febvre, por ser historiadora.³⁷

³⁷ Febvre, *Combates por la Historia.*, p., 120.

Bibliografía Citada

- Abbagnano, Nicole. *Diccionario de filosofía*. 2 ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1974. 1180 p.
- Abramo, Marcelo. *Las patas limpias. Mitos otomíes del sur de Querétaro*. México, Instituta Nacional de Antropología e Historia, 2007. 160 pp. (Regiones de México).
- Alejos García, José. “La creación del mundo y los primeros hombres entre los ch’oles de Chiapas”: 38-44. *Universidad de México; Revista de Universidad Nacional Autónoma de México*. No. 523.524, Vol. XLIX. México, UNAM, agosto-septiembre, 1994.
- _____. *Wajalix bA Tan; narrativa tradicional ch’ol de Tumbalá, Chiapas*. México, UNAM: Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1988. 111 p. ilus. (Cuaderno, 20).
- _____. “Cultura y modernidad. La problemática de los mayas en las naciones independientes”: 163-190. En, León, María del Carmen, *et.al. Del Katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*. México, CANCELTA, 1992.286 p. (Regiones).
- Álvarez Cristina. *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial. II. Aprovechamiento de los recursos naturales*. México, UNAM: Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1984. 377 p.
- Amador Naranjo, Ascensión. “El origen del mundo en Oxkintok” p. 157-171. *Revista española de antropología americana*, 2003, vol. 33.
- Andrade, Manuel J e Hilaria Máas Collí, coomp. *Cuentos mayas yucatecos/ Utsikbalilo’ob Mayab Tomo I*. Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 1990, 538 pp.
- Anuario CEI*. Vol. III. México, Chiapas, San Cristóbal de las Casas, UACH: Centro de Estudios Indígenas, 1989-1990.258 p.
- Anuario CEI*. Vol. IV. México, Chiapas, San Cristóbal de las Casas, UACH: Centro de Estudios Indígenas, 1991-1993. 263 p.
- Aulie, Wilburg y Eveleyn de Aulie. *Diccionario ch’ol-español-ch’ol*. México, Instituto Lingüístico de Verano, 1978. 215 p, (Vocabularios y diccionarios indígenas, 21).

- Atienza de Frutos, David. "Hunahpú, Ixbalanqué y el Xut: análisis de la estructura de un mito tzeltal en el tiempo.": 253-276. *Revista española de antropología americana*, 2003, vol. 33.
- Bermejo Barrera, José Carlos, "El método comparativo y el estudio de la religión": 259-282. En: Díez de Velasco, Francisco y Francisco García Bazán, *El estudio de la religión. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones*. Madrid, Trotta, 2002. Vol I.
- Boremanse. *Contes et mythologie des indies lacandons. Contribution á l'ee'tude dela tradition oral maya*. París, Editions L'harmattan, 1986. (Connaissance des Hommes). 407 p.
- Bracamonte, Pedro. *La memoria enclaustrada. Historia de Yucatán 1750-1915*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Instituto Nacional Indigenista (INI), 1994. 254 pp. Fts., mps.,ilus. (Historia de los pueblos indígenas de México).
- Braudel, Fernand. *La Historia y las ciencias sociales*. Trad. del francés por Josefina Gómez. Madrid, Alianza, 1980. 212 p.
- Brelich, Angelo. "Prolegómenos a una historia de las religiones": 30-97. *Las religiones antiguas. Historia de las religiones*. Vol. 1.7ª ed. México, Siglo XXI, 1989. 421 p.
- Bruce, Robert. *Et a. Los lacandones; 2. Cosmovisión maya*. México, Instituto Nacional de Antropología, 1971. 188 p. (Departamentos de Investigaciones Antropológicas del Sureste).
- _____. *El libro de Chan K'in*. México, Instituto de Antropología e Historia, 1974. 385 p. (Colección científica, 12. Lingüística).
- _____. *Textos lacandones y dibujos de Naja*. México, Instituto Nacional de Antropología, 1976. (Colección científica, Lingüística, 45). 158 p.
- Bunzel, Ruth. *Chichicastenango*. Guatemala, San José Pineda, Ministerio de Educación, 1981. 513 p. mps.
- Bustos, Gerardo y Ana Luisa Izquierdo. Editores. *Los mayas, su tiempo antiguo*. México, UNAM: Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1996. 326 p. ilustr., fts.
- Cabarrús, Carlos Rafael. *La cosmovisión k'ekchi en proceso de cambio*. San Salvador, UCA, 1979. 168 pp (Estructuras y procesos, 5).
- Campbell, Joseph, *El héroe de las mil máscaras. Psicoanálisis del mito*. México, Fondo de Cultura Económica, 1ª reimp., 372 pp. Ilus. Fts.
- Carrillo y Ancona, Crescencio. *Los mayas de Yucatán*. Mérida, México, editorial Yucatanense "Club del Libro", 1950, (vol, 21), 211 p.

Casas, Fray Bartolomé de las, *Apologética historia sumaria quanto a las qualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales cuyo imperio soberano pertenecen los reyes de Castilla*. 2 vol. Edición preparada por Edmundo O'Gorman. México, UNAM: Instituto de Investigaciones Históricas, 1967. (Historiadores y cronistas de Indias, 1).

Códice Chimalpopoca; Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los soles. Trad. del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez. México, UNAM: Instituto de Investigaciones Históricas, 1992. 159 p. + facsímiles. (Primera Serie Prehispánica, 1).

Códice de Dresde. Edición facsímil. México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

Craveri, Michela. *El arte verbal k'iche. Las funciones poéticas de los textos rituales contemporáneos*. México, Praxis, 2004. 508 p.

Croatto, Severino. "Las formas del lenguaje de la religión": 61- 102. En: Diez de Velasco, Francisco y Francisco García Bazán, *El estudio de la religión. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones*. Madrid, Trotta, 2002. Vol I.

Cruz Cortés Noemi. "Mitos de origen del maíz de los mayas contemporáneos". Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, UNAM, 1999.

Cruz, Victoriano. "Los dos mundo": En, Gómez Hernández, Antonio. "La mujer de los seis amantes. Ja' ixuk wake' ayajmulí": 135-151. *Cuentos y relatos indígenas*. Vol. 4. UNAM: Coordinación de Humanidades, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y del Estado de Chiapas, 1994. 225p. (Fray Bartolomé de las Casas: Memoria y vida de nuestros pueblos).

Cruz Torres, Mario Enrique de la. *Las leyendas, mitos, fábulas y su influencia en la vida actual del indígena quekchí*. Discurso presentado a la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala. Guatemala, 1967. 44 p.

"Cuento del Xut' ": 20-26. *Vida y Tradición de San Pablo Chalchihuitan. Slo'il Xmaxilik ti jSampaloetike*. México, Gobierno del Estado de Chiapas, 1985. 119 p. ilus, fotos.

Cuentos y relatos indígenas. Vol. 1. UNAM: Coordinación de Humanidades, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y del Estado de Chiapas, 1989. 155p. (Las historias de nuestros antepasados)

Cuentos y relatos indígenas. Vol. 4. UNAM: Coordinación de Humanidades, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y del Estado de Chiapas, 1994. 225p. (Fray Bartolomé de las Casas: Memoria y vida de nuestros pueblos).

Cuentos y relatos indígenas. Vol. 5. UNAM: Coordinación de Humanidades, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y del Estado de Chiapas, 1994. 353 p. (Fray Bartolomé de las Casas: Memoria y vida de nuestros pueblos).

Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant. *Diccionario de los símbolos*. 3ª ed. Trad. del francés por Manuel Silvar. Barcelona, Herder, 1991. 1107 p. ilus.

Cruz Cortés, Noemí. "El infierno en el inframundo: relatos míticos de los lacandones de Chiapas." *Nueva Gaceta Bibliográfica. Número Especial: Quintas Jornadas Académicas del Instituto de Investigaciones Bibliográficas 2003*. Año 9, números 34-35, abril-septiembre de 2006.: 17-25 p México, UNAM: Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 2007. 224 pp

Dary Fuentes, Claudia. *Relatos de los antiguos; estudios de la tradición oral de Comalapa, Chimaltenago*. Versión Kaqchiquel por Alberto Esquit. Guatemala, Universidad de San Carlos, 1992. 137 p. ilus. (Cuaderno de investigación, 1-91).

Dzul Chablé, Irene. *et al. Cuentos mayas tradicionales*. México, Instituto Nacional Indigenista, SEDESOL, 1993. 73 p. (Letras mayas contemporáneas, 14).

Eliade, Mircea. *Aspects du mythe*. Paris, Gallimard, 1963 250 p. (Colletion Idées).

_____. *Historia de las creencias religiosas*. 4 vol. Madrid, Cristiandad, 1979.

_____. *Imágenes y símbolos; ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*. 3ª ed. Trad. Del francés por Carmen Castro. Madrid, Taurus, 1979. 196 p. (Ensayistas, 1).

_____. *El mito del eterno retorno, arquetipos y repetición*. Buenos Aires, EMECE, 1952. 188 p. (Grandes ensayistas, 27).

_____. *Mito y realidad*. 2ª ed. Trad. del francés por Luis Gil. Madrid, Guadarrama, 1973. 239 p, (Colección universitaria de bolsillo, punto omega, 25).

_____. *Mitos, sueños y misterios*. Trad. del francés de Mariana Albuquerque. Madrid, Grupo libro, 1991. 252 p. (Paraísos perdidos).

_____. *Nacimiento y renacimiento. El significado de la iniciación en la cultura humana*. Trad. Del inglés de Miguel Portillo. Barcelona, Kairós, 2001. 232 pp.

_____. *Tratado de Historia de las Religiones*. 10ª reimp. México, Era, 1996. 462p. (Biblioteca Era, 11).

Encino Gómez, Marcos. *El Sol y la Luna "Te C'aal soc te Ch'ulmetic": 53- 63. Cuentos y relatos indígenas*. Vol. 1. UNAM: Coordinación de Humanidades, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y del Estado de Chiapas, 1989. 155p. (Las historias de nuestros antepasados).

Febvre, Lucien. *Combates por la Historia*. Trad. Del francés por F. J. Fernández. Barcelona, Ariel, 1970. 246 p.

- Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Historia general y natural de las Indias*. Madrid, Atlas, 1959. 5 vol.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Madrid, Alianza, 1986. 4 vol.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. 14 ed. México, siglo XXI, 1990, 355 pp.
- Foulquié Paul y Raymond Saint-Jean. *Diccionario del lenguaje filosófico*. Madrid, Labor, 1967. 1099 p.
- Galinier, Jacques. *Pueblos de la sierra madre, etnografía de la comunidad otomí*. México, Instituto Nacional Indigenista/Centre d'études Mexicaines et Centraméricaines, 1987 mps., ilus., fts., (Colección INI, 17).
- Gallegos Rocafull, José M. *Breve suma de teología dogmática*. México, Delfín, 1945. Manuales escolares. (Filosofía y religión), 317 p.
- Garza, Mercedes de la. "Los mayas. Antiguas y nuevas palabras sobre el origen": 15-86. En, Monjarás-Ruiz, Jesús. Coordinador. *Mitos cosmogónicos del México Indígena*. 1ª reimp. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1989. 317 p. (Serie Antropología, Biblioteca del INAH).
- _____. "Un enfoque metodológico para el estudio de las religiones mesoamericanas": 153-162. *Coloquio Cantos de Mesoamérica. Metodologías científicas en la búsqueda del conocimiento prehispánico*. México, UNAM: Instituto de Astronomía, Facultad de Ciencias, 1995. 400 p.
- _____. *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*. 1ª reimp. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas: Centro de Estudios Mayas, 1990. 141 p. (Cuadernos, 14).
- _____. *Literatura maya*. Compilación y prólogo. 2ª ed. Caracas, Galaxis/Fundación Ayacucho, 1992. 445 p. (Biblioteca Ayacucho, 57).
- _____. "La religión, los dioses, el mundo y el hombre.": 197-220. Bustos, Gerardo y Ana Luisa Izquierdo. Editores. *Los mayas, su tiempo antiguo*. México, UNAM: Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1996. 326 p. ilus, fts.
- _____. "El sol, señor del tiempo y de la vida en la religión maya": 103-149 p. *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia, correspondiente de la Real de Madrid*, Tomo XLVIII, México, 2005-2006. 190 pp.
- _____. *Sueño y alucinación en el mundo nahuatl y maya*. México, UNAM: Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1990. 291 p. ilus, fts.

-
- “El perro como símbolo religioso entre los mayas y los nahuas”: 111-133, en: *Estudios de cultura náhuatl*, vol. XXVII, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997.
-
- _____. *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas: Centro de Estudios Mayas, 1984. 462 p. ilus.
- Gebhardt, Augusto. “El origen de la creación según losch’oles”: 49-57. *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*. Vol. XIII, México, UNAM: Instituto de Investigaciones Filológicas, Seminario de Lenguas Indígenas, 2001. 518 pp.
- Girón Gómez, Juan. “El Sol y la Luna”: 35-40. *Cuentos y relatos indígenas*. Vol. 1. UNAM: Coordinación de Humanidades, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y del Estado de Chiapas, 1989. 155p. (Las historias de nuestros antepasados).
- Girón López, Amalia. “Historia del tejido y el bordado de Tenejapa, *Ya ‘yejul te luch sok jalabil ta Tenejapa*”: 193-209. *Cuentos y relatos indígenas*. Vol. 5. UNAM: Coordinación de Humanidades, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y del Estado de Chiapas, 1994. 353 p. (Fray Bartolomé de las Casas: Memoria y vida de nuestros pueblos).
- Gómez Hernández, Antonio, et. al., editores. *Ja slo’il Ja Kaltziltikoni’. Palabras de nuestro corazón; mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*. México, Chiapas, UNAM: Instituto de Investigaciones Filológicas / UNACH: Instituto de Estudios Indígenas, 1999. 500 p. (Literatura indígena bilingüe, 3).
-
- _____. “La mujer de los seis amantes. Ja’ ixuk wake’ ayajmuli”: 135-151. *Cuentos y relatos indígenas*. Vol. 4. UNAM: Coordinación de Humanidades, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y del Estado de Chiapas, 1994. 225p. (Fray Bartolomé de las Casas: Memoria y vida de nuestros pueblos).
- Gómez Pérez, Alberto. *K’evo yu’un kajvaltik xchi’uk yalab snich’ nab, palabras para los dioses y el mundo*. Montemayor, Carlos. Coordinador. *Letras mayas contemporáneas, Chiapas*. 15 vol. México, Instituto Nacional Indigenista, 1996. Vol. 6, 202 p.
- Gómez Sántiz, Feliciano. “Como poblaron el pueblo de Oxchuc”. *Cuentos y relatos indígenas*. Vol. 4. UNAM: Coordinación de Humanidades, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y del Estado de Chiapas, 1994. 225p. (Fray Bartolomé de las Casas: Memoria y vida de nuestros pueblos).
- Góngora Pacheco, María Luisa. *Cuentos de Oxcutzcab y Maní*. México, Instituto Nacional Indigenista, SEDESOL, 1993. 47 p. (Letras mayas contemporáneas, 4).

- González y González, Luis. *El oficio de historiar*. México, Clío / El Colegio Nacional, 1995. Obras completas de Luis González. Vol 1. 245 p.
- Gossen, Gary. *Los chamulas en el mundo del Sol. Tiempo y espacio de una tradición oral maya*. Trad. del inglés por Celia Pastero. México, Instituto Nacional Indigenista, 1979. 450 p. ilus. (Colección INI, 58).
- _____. "Two creation texts from Chamula, Chiapas": 131-165: *Tlalocan*. Vol. VIII, 1980. México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- _____. *Four creations. An epic story of the Chiapas Mayas*. Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2002. 1134 pp. (The civilization of the American Indian series, vol. 2)
- Greimas, J. "Elementos para una teoría de la interpretación del relato mítico": 39-76. Barthes, Greimas, et. al. *Análisis estructural del relato*. 7 ed. México, Prima editora, 1990, 223 pp.
- Guiteras, Calixta. *Los peligros del alma; visión del mundo de un tzotzil*. Trad. del inglés por Carlo Antonio Castro. México, Fondo de Cultura Económica, 1965. 310 p. (Sección de obras de Antropología).
- Gutiérrez Estévez, Manuel. "Cosmovisión dualista de los mayas yucatecos actuales": 365-387. *Religión maya. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones*. Madrid, Trotta, 2002. Vol. II.
- _____. "Cosmovisión y sistema ético de los maderos": *Cosmovisión mesoamericana y andina*". Caja Sur, Córdova, España, 1997.
- Haeserijn V., Estaban. *Diccionario k'ekchí'-español*. Guatemala, Piedra Santa, 1979, 489 pp.
- Holland, William. *Medicina en los Altos de Chiapas; un estudio del cambio socio-cultural*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1963. 321 p. (Antropología social, 321.).
- Hostnig, Rainer y Luis Vásquez Vicente. *Nab'ab'l Qtanam. La memoria colectiva del pueblo mam de Quetzaltenango. Una antología de mitos y leyendas, cuentos, fábulas, historias, relatos de vida, tradiciones religiosas, costumbres y creencias sobre la base de la tradición oral y documentos históricos*. Guatemala, Quetzaltenango, Centro de Capacitación e Investigación Campesina, 1994. XXII + 259. Mps, ilus, fts. Dibujos.
- Hunt, Eva. *The transformation of the Hummingbird. Cultural Roots of a Zinacantan Mythical Poem*. London, Cornell University Press, 1977. 312 pp. (Symbol. Myth and Ritual).

- Jensen, A.D. E., *Mito y culto entre los pueblos primitivos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1975 1 reimp. 408 p.
- Jiménez, María Roselia. "Así nació el mundo": 43-47 *Jna' jeltik. Vivencias tojolabales*. Montemayor, Carlos. Coordinador. *Letras mayas contemporáneas, Chiapas*. 15 vol. México, Instituto Nacional Indigenista, 1996. Vol. 5. 61 p.
- Johansson, Patrick. "Historia y mito: la "verdadera" muerte de Moctezuma II": 4-11. *Revista Universidad de México*. México, junio, 1998. núm 569.
- _____. "El maíz en un mito náhuatl precolombino y en un cuento contemporáneo: un estudio comparativo". *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- La Farge, Oliver. *La costumbre en Santa Eulalia, Huehuetenango en 1932*. Guatemala, Cholsamaj, Yax Te', 1994. 242 p. mps.
- Landa, Diego de. *Relación de las cosas de Yucatán*. Introducción por Angel María Garibay. 13ª ed. México, Porrúa, 1986. (XVII) + 254 p. ilustr. (Biblioteca Porrúa, 13).
- Laughlin, Robert. *The great tzotzil dictionary of Santo Domingo Zinacantan. Whit grammatical analysis and historical commentary*. Washington, Smithsonian Institution, 1988 3 vol.
- _____. y Carol Karasik. *Zinacantán: canto y sueño*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, 1992. (presencias, 62) 350 pp.
- Lenkersdorf, Carlos. *Los hombres verdaderos; voces y testimonios tojolabales. Lengua y sociedad, naturaleza y cultura, artes y comunidad cósmica*. México, Siglo XXI/UNAM, 1996. 197 p. (Antropología).
- Lévi-Strauss, Claude. "La estructura de los mitos", *Antropología estructural*. 4ta. Edición. Buenos Aires, EUDEBA, 1972
- _____. *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. México, Fondo de Cultura Económica, 1968. 395 p. ilustr.
- León, María del Carmen, et.al. *Del Katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*. México, CANCELTA, 1992. 286 p. (Regiones).
- Libro de Chilam Balam de Chumayel*. 1ª reimp. Trad. del maya por Antonio Mediz Bolio. Prólogo, introducción y notas de Mercedes de la Garza. México, Secretaría de Educación Pública, 1988. 191 p. (Cien de México).
- Libro de los Cantares de Dzitbalché*: 342-388. Garza, Mercedes de la. *Literatura maya*. Compilación y prólogo. 2ª ed. Caracas, Galaxis/Fundación Ayacucho, 1992. 445 p. (Biblioteca Ayacucho, 57).

- Limón Olvera, Silvia. *El fuego sagrado, ritualidad y simbolismo entre los nahuas según las fuentes documentales*. México, INAH-UNAM: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2001 330 pp., ilus. (Historia, colección científica).
- Lo'íl maxil; relatos tseltales y tzotziles. Antología* México, Chiapas, Gobierno del Estado de Chiapas y San Jtz'ibajom, 1996. 298 p.
- Lope Rosaura, Avelino. "El canto de la sakpakal y de la Tsuutsuy": 263-265. Maas Colli, Hilaria (recop). *Leyendas yucatecas*. Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 1993. 288 pp.
- López Austin, Alfredo. "Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito del colonial": 231-233. Noguez, Xavier y Alfredo López Austin, Coord. *De hombres y dioses*. México, El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense A.C., 1997. 326 pp.
- _____. "La cosmovisión mesoamericana": 471-510. Lombardo, Sonia y Enrique Nalda. *Temas mesoamericanos*. México, INAH, 509 p.
- _____. *Los mitos del tlacuache; caminos de la mitología mesoamericana*. 2ª ed. México, Alianza, 1992. 542 p. ilus.
- _____. *Los mitos del tlacuache; caminos de la mitología mesoamericana (B)*. 2ª reimp. México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2006. 514 pp. ilus.
- López Gómez, Manuel. "La formación del cielo, del sol y la luna y la maldición del Anticristo, el maíz": 93-118. *Cuentos y relatos indígenas*. Vol. 1. UNAM: Coordinación de Humanidades, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y del Estado de Chiapas, 1989. 155p. (Las historias de nuestros antepasados)
- Maldonado Osorio, Gumersindo. "Cuento de la creación del mundo y con el sol": 114-115. *Historia y vida de nuestros pueblos*. Vol. I México, UNAM: Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, 2002. 263 pp.
- Marion, Marie-Odile. *Entre anhelos y recuerdos*. México, Plaza y Valdés, 1997. 175 p.
- _____. *El poder de las hijas de la Luna, sistema simbólico y organización social de los lacandones*. México, CONACULTA; INAH, Plaza y Valdés, 1999. 457 p.
- Maurer Aválos, Eugenio. *Los tzeltales ¿paganos o cristianos?; su religión, sincretismo o síntesis*. México, Centro de Estudios Educativos, 1984. 503 p. ilus.

- Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles*: 101-216. Garza, Mercedes de la. *Literatura maya*. Compilación y prólogo. 2ª ed. Caracas, Galaxis/Fundación Ayacucho, 1992. 445 p. (Biblioteca Ayacucho, 57).
- Meneses López, Miguel. *K'uk' witz; cerro de los quetzales; tradición oral Ch'lo del municipio de Tumbalá*. México, Chiapas, 1986. 101 p.
- Meslin, Michel. *Aproximación a una Ciencia de las Religiones*. Trad. del francés por Torrente Ballester. Madrid, Cristiandad, 1978. 267p. (Academia Chiristiana, 5).
- Mondloch, James. "Sincretismo religioso maya-cristiano en la tradición oral de una comunidad quiché". *Mesoamerica*. Año 3, cuaderno 3: 107-123. Guatemala, 1982.
- Monjarás-Ruiz, Jesús. Coordinador. *Mitos cosmogónicos del México Indígena*. 1ª reimp. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1989. 317 p. (Serie Antropología, Biblioteca del INAH).
- Monroy Valverde, Fabiola. *Tila; santuario de un cristo negro en Chiapas México*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2004 (Cuadernos del CEM, 29).
- Montemayor, Carlos. Coordinador. *Letras mayas contemporáneas*. 40 vol. México, Instituto Nacional Indigenista, SEDESOL, 1993.
- _____. Coordinador. *Letras mayas contemporáneas, Chiapas*. 15 vol. México, Instituto Nacional Indigenista, 1996.
- _____, selección. *Lo'lo maxil yu'un Chyapa II. Sk'op ya'yet jlumaltik. Voces de Chiapas*. Montemayor, Carlos. Coordinador. *Letras mayas contemporáneas, Chiapas*. 15 vol. México, Instituto Nacional Indigenista, 1996. Vol. 15. 92 p.
- Montoliú, María. *Cuando los dioses despertaron; conceptos cosmológicos de los antiguos mayas de Yucatán estudiados en el Chilam Balam de Chumayel*. México, UNAM: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989. 96 p. (Monografía, 5)
- _____. "Los dioses de los cuatro sectores cósmicos y su vínculo con la salud y enfermedad en Yucatán": 47-66. Sic.
- _____"mitos y creencias prehispánicas actuales de Honduras": p. 335-340. XV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, 1976
- Morales Bermúdez, Jesús. *On O T'ian. Antigua palabra ; narrativa indígena chol*. México, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, 1984. 179 p. ilus. (Ensayos, 13).
- Nájera Coronado, Martha Ilía. "La religión. Los rituales": 221-257. Bustos, Gerardo y Ana Luisa Izquierdo. Editores. *Los mayas, su tiempo antiguo*. México, UNAM:

Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1996. 326 p. ilustr., fts.

_____. *El umbral hacia la vida; el nacimiento entre los mayas contemporáneos*. México, UNAM: Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, 2000. 277 p.

Nash, Jun. *Bajo la mirada de los antepasados; su creencias y comportamiento en una comunidad maya*. México, Instituto Indigenista Interamericano, sección de Investigaciones Antropológicas, 1975. 393 p. (Ediciones especiales, 71).

O’Gorman, Edmundo. *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*. 1 reimp. México, UNAM: Instituto de Investigaciones Históricas, 2001. 306 pp (Serie Novohispania, 36).

Okoshi Harada, Tsubasa. “Los Xiu del siglo XVI: una lectura de dos textos mayas coloniales”: 225-238. En: *Mesoamérica*, no. 39, junio de 2000.

_____. “Mito, historia y legitimación del poder entre los mayas postclásicos de Yucatán. Estudio de caso de los Xiu, los Canul y los itzáes”. Ponencia presentada en el 49 Congreso Internacional de Americanistas, Quito, Ecuador: 7-11 de junio de 1997.

“El origen de los humanos”: 3-8. Hostnig, Rainer y Luis Vásquez Vicente. *Nab’ab’l Qtanam. La memoria colectiva del pueblo mam de Quetzaltenango. Una antología de mitos y leyendas, cuentos, fábulas, historias, relatos de vida, tradiciones religiosas, costumbres y creencias sobre la base de la tradición oral y documentos históricos*. Guatemala, Quetzaltenango, Centro de Capacitación e Investigación Campesina, 1994. XXII + 259. Mps, ilustr., fts. Dibujos.

Ortega y Medina, Juan. *Imagología del bueno y mal salvaje*. México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1987. 149 pp. Ilustr. (Serie Historia General, 15).

Pacheco, Luis. *La religiosidad contemporánea maya-kekchi*. Ecuador, Abya-Yala, (sin año) 225 pp.

Pérez López, Enrique: “El cuento del *Xut*”: 20-26, en, Pérez López, Enrique y Sergio Ramírez Méndez. *Vida y Tradición de San Pablo Chalchihuitan. Slo’il Xmaxilik ti jSampaloetike*. México, Gobierno del Estado de Chiapas, 1985. 119 p. ilustr., fotos.

Pérez López, Enrique y Sergio Ramírez Méndez. *Vida y Tradición de San Pablo Chalchihuitan. Slo’il Xmaxilik ti jSampaloetike*. México, Gobierno del Estado de Chiapas, 1985. 119 p. ilustr., fotos.

Pérez López, Enrique. *Jsampaloetik, yajvalik abtel, yajvalik banamil. Los pableros, dueños del cargo, dueños de la tierra*. México, Chiapas, Gobierno del Estado de Chiapas, Secretaria para la atención de los pueblos indígenas, 1995. 350 p.

- Petrich, Perla. "Antropología de la palabra: el caso de un grupo maya": 376-404. *Meridies, revue d'anthropologie et de sociologie rurale de l'Europe du sud*. Hommages a Jeannime Frigourg. Vol 1, 19/20 janeiro/ dezembro-1994.
- _____. Editora. *Literatura oral de los pueblos de Atilán* Guatemala, Cael/muni-k'at, 1998. 275 p. (Colección Xokomil, 6).
- _____. - "La memoria del espacio. Literatura oral de Santa Catarina Palopó.": 133-145. *Memorias del Segundo Congreso Internacional de Mayistas*, México, UNAM: Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1995. 750 p.
- _____. "El origen del maíz en Guatemala: lectura semiótica de mitos mayas": 7-51. *Tradiciones de Guatemala*. No. 15 Guatemala, Centro de Estudios Folkóricos, 1981. 334 p.
- _____. *País de agua*. Guatemala, Artemis- Edinter, 1995.128 p.
- Pitarch Ramón, Pedro. *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México, Fondo de Cultura Económica, 1996. 274 p. (Sección de obras de antropología).
- _____. "El cuerpo como texto". Conferencia. 10 de septiembre de 1997. México, UNAM: Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1997.
- Popol Vuh; las antiguas historias del Quiché*. 21 reimp. Trad. del quiché por Adrián Recinos. México, Fondo de Cultura económica, 1990. 185 p. (Colección popular, 11).
- Poupard, Paul, *et.al.*, *Diccionario de las religiones*. Barcelona, Herder, 1987, 1889p.
- Los pueblos del lago de Atilán*. Seminario de Integración Social Guatemalteca. Guatemala, Tipografía Nacional de Guatemala, 1968. 340 p. (no, 23).
- Quezada, Sergio. *Los pies de la república; los mayas peninsulares, 1550-1750*. México, CIESAS; INI, 1997, 263 pp.
- Redfield, Robert. *Enciclopedia Yucatanense* 2 ed. Edición oficial del gobierno de Yucatán. Cd. De México, 1977. 578 p. VOL.6
- Reina, Leticia. *Caminos de Luz y Sombra. Historia de los pueblos indios de Oaxaca. Siglo XIX*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)–Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), 2004. 328 pp. Fts., ilustr., mps. (Historia de los pueblos indígenas de México).
- Reina, Rubén. *La ley de los Santos, un pueblo pokoman y su cultura de comunidad*. Guatemala, Ministerio de Educación, José de P. Ibarra, 1973. 435 p.

Relatos tzotziles. A' yej lo'il ta sot'ilk'op. México, CNCA/ Dirección General de Culturas populares, 1995. 91 p. (Lenguas de México,10).

Ritual de los Bacabes, El. Edición facsimilar con transcripción rítmica, traducción, notas, índice, glosario y cómputos estadísticos por Ramón Arzápalo Marín. México, UNAM: Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1987. 1109 p. (Fuentes para el estudio de la Cultura maya, 5).

Rojas Lima, Flavio, "Consideraciones generales":41-67, en: *Los pueblos del lago de Atitlán.* Seminario de Integración Social Guatemalteca. Guatemala, Tipografía Nacional de Guatemala, 1968. 340 p. (no, 23).

Rosado Vega, Luis. *El alma misteriosa del Mayab, tradiciones, leyendas y consejas.* México, Mérida, Botas, 1934. 269 p. ilustrado.

Ruz, Mario Humberto, "Amarrando juntos". La religiosidad maya en la época colonial": 247-282. *Religión maya. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones.* Madrid. Trotta, 2002. Vol. II.

_____. "La familia divina. Imaginario hagiográfico en el mundo maya": 21-66: Ruz, Mario Humberto editor. *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya.* México, UNAM: Instituto de Investigaciones Filológicas: Centro de Estudios Mayas, 2006. 366 pp. Ilustrado, mps.

_____. editor. *Los legítimos hombres: aproximación antropológica al grupo tojolabal.* 3 vol. México, UNAM: Instituto de Investigaciones Filológicas: Centro de Estudios Mayas, 1981.

_____. "Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano": 85-162. En, León, María del Carmen, et.al. *Del Katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas.* México, CANCELTA, 1992.286 p. (Regiones).

Ruz Lullier, Alberto. *Costumbres funerarias de los antiguos mayas.* 2 ed. México, UNAM: Facultad de Filosofía y Letras, 1989.

Schumann, Otto. "El origen del maíz (versión k'echi)": 213-128. *La etnología: temas y tendencias. I Coloquio Paul Kirchhoff.* México, UNAM: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1988.

Sedat S., Guillermo. *Nuevo diccionario de las lenguas k'ekchi' y española, en dos partes, Chamelco, Alta Verapaz.* 2 ed. Guatemala, Instituto Lingüístico de Verano, 1955, 273 pp.

Spicer, Edward H. *Los yaquis. Historia de una cultura.* México, UNAM: Instituto de Investigaciones Históricas, 1994. 491pp (Historiadores y cronistas de Indias, 9).

- Sullivan, Paul Robert. *Contemporary yucatec maya apocalyptic prophecy: the ethnographic and historical context*. Tesis, 1983. A dissertation submitted to the Johns Hopkins University in conformity with the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. Baltimore, Maryland, 1983, 353 p.
- Sweeney, Lean. *La supervivencia de los bandidos. Los mayas itz'at y la política fronteriza del sureste de Yucatán, 1847-1904*. México, UNAM: CH: UACSHUM, 2006. 214 pp
- Tasiq'ui ja chiste pa kat zabal. Cuentos folklóricos en tzutuhil y en español*. Guatemala, Instituto Lingüístico de Verano, Centro de Investigaciones Regionales sobre Mesoamérica, 1969. 68 p. ilus.
- Tec Chi, Andrés. *Et al. Cuentos sobre las apariciones en el Mayab*. México, Instituto Nacional Indigenista, SEDESOL, 1993. 72 p. (Letras mayas contemporáneas, 6).
- Thompson, J. Eric. *Un comentario al Códice de Dresde; libro de jeroglifos mayas*. Trad. del inglés por Jorge Ferreiro Santana. México, Fondo de Cultura Económica, 1988. 303 p.
- _____. *Ethnology of the mayas of southern and central British Honduras*. Chicago, Field Museum of Natural History of Chicago, 1930. 213 pp. lams, mps, fts. (Anthropological series, vol. XVII, no. 2)
- _____. *Historia y religión de los mayas*. Trad. del inglés por Félix Blanco. 9ª ed. México, Siglo XXI, 1991. VII + 485 p. ilus. (América nuestra, América nuestra, 7).
- _____. "Maya creation myths" Part 1. *Estudios de Cultura Maya* vol. V, 15-32 México, UNAM: Facultad de Filosofía y Letras, 1965.
- _____. "Maya creation myths" Part 2. *Estudios de Cultura Maya* vol. VI, 15-41 México, UNAM: Facultad de Filosofía y Letras, 1967.
- Título de Totonicapán*. Edición, texto, traducción y comentario por Robert M. Carmack y James L. Mandloch. México, UNAM: Instituto de Investigaciones Filológicas: Centro de Estudios Mayas, 1983. 283 p. (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 3).
- Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, vol. XI. México, UNAM: Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1989. 482 p.
- Tozzer, Alfred Marston. *Mayas y lacandones, un estudio comparativo*. México, INI, 1982. (Colección INI, 13, Clásicos de antropología). 215 p. ilus. Fts.

- Ulrich, Matthew y Rosemary de Ulrich. *Historias de lo sagrado, lo serio, lo sensacional y lo sencillo: textos mayas-mopanes*. Guatemala, Instituto Lingüístico de Verano, 1986. 118 p. ilustrado.
- Valverde Valdés, María del Carmen. “El jaguar y el poder entre los mayas prehispánicos”. 193-246. En, Solares, Blanca, coord. *Los lenguajes del símbolo. Investigaciones de hermenéutica simbólica*. México/ Barcelona, UNAM, Anthropos, 2001 (Autores, textos y temas, 17).
- Velasco, Martín, *Introducción a la fenomenología de la religión*. 6 ed. Madrid, Cristiandad, 1993. 340 p.
- Van der Leeuw, Gerardus. *Fenomenología de la religión*. México, Fondo de Cultura Económica, 1964. 687 p.
- Villa Rojas, Alfonso. *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*. México, Gobierno del estado de Chiapas, Miguel Ángel Porrúa, CEFIDC, 1990. 829p.
- _____. “Los mayas del actual territorio de Quintana Roo”: 149-174. *Estudios etnológicos: los mayas*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1995. 640pp.+
- _____. *Los elegidos de Dios; etnografía de los mayas de Quintana Roo*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1978. (Antropología social, Colección INI, 56) 571 p. ilustrado.
- _____. “Los mayas del actual territorio de Quintana Roo”: 31-62, En: Vol 6. *Enciclopedia Yucatanense* 2 ed. Edición oficial del gobierno de Yucatán. Cd. De México, 1977. 578 p.
- _____. “Patrones culturales mayas antiguos y modernos en las comunidades contemporáneas de Yucatán”: 353-385. Vogt, z. Evon y Alberto Ruz. *Desarrollo cultural de los mayas*. UNAM: Centro de Estudios Mayas, Coordinación de Humanidades, 1971. 447 p.
- Voght Z. Evon. *Los zinacantecos, un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*. 1ª reimp. México, Instituto Nacional Indigenista, 1980. 496 p. ilustrado. Fts. (Antropología social).
- Vos, Jan de. *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), 1997. 313 pp. Fts., ilustrado., mps. (Historia de los pueblos indígenas de México).
- Wisdom, Charles. *Los chortis de Guatemala*, Guatemala, “José de Pineda Ibarra/ Seminario de Integración Social Guatemalteca, Ministerio de Educación Pública. 1961. 544 pp.